الكندى وتأسيس خطاب فلسفى اسلامى وأثر الفكر الطهطاوي العقلانى التنويرى على أرض الواقع

مقدمة من الباحث/محمد عبد الجليل عبد الصادق الوشاحي

لدرجة الماجستير في الآداب تخصص فلسفة إسلامية

أولاً: الكندى وتأسيس خطاب فلسفى اسلامى :-

يرى الكندي أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، لكنها أيضا لا تقوم مقامه ولا تغني عنه، فما هي إلا تنوير عقلي لفهم الدين، الذي هو حق وصواب في كل تعاليمه، بعكس الفلسفة التي قد تصيب وقد تخطئ في المسائل الاجتهادية، ويوجب العلم بأن الفلسفة تتفق مع الدين في الموضوع من حيث علم الاشياء بحقائقها، كما أنها تتفق معه في الهدف، لأن كلا منهما يبحث عن الحق ويؤمن به، وعن الخير ويعمل به، هذا بالإضافة إلى أن كلا من الدين والفلسفة يقدر العقل ويحض على إعماله، فقد كان الكندي من أوائل من استحدثوا مبحث التوفيق بين الدين والفلسفة والوحى والعقل، كما أكد حاجتهما لبعضهما البعض، أخذ الكندي على عاتقه إظهار ضرورة دراسة الفلسفة ومدى أهميتها للعرب و الإسلام، (كما أكد على حقيقة التعاون بين المعرفتين (الإلهية والبشرية) في استجلاء كل غموض وتجاوز أي عقبة مهما كان نوعها وأن التعارض الحاصل بينهما مفتعل ينم عن الجهل وأسبابه بعيدة كل البعد عن محاولة بلوغ الحق فهما متفقتان)[1] .

ان الناظر فى فكر الكندى ,يرى أنه لم يحاول التوفيق بين الدين والفلسفه بمعنهما العام, ولكنة حاول أن يوفق ويجمع بين الاسلام المتأثرة بالفكر الاعتزالى ,وما ارتآه من الفلسفه اليونانية , فهو أول من تبنى أرسطو من الفلاسفة الاسلام , بل يعد المؤسس الأول للفلسفة الاسلامية وواضع أصولها الأولى فى السياق الأسلامى . لذا لم يكن غريبا أن يحاول الاستدال على وجود الله ووحدانيته , وحدوث العالم عن طريق النظر الفلسفى وحده, ليوضح

(1) إبراهيم محمد إبراهيم صقر: مشكلات فلسفية، تصدير عاطف العراقي، دار الفكر العربي ،القاهرة ، ط2، 1997م ، ص 53.

فكرة تلك ,أن ايمانة الخاص , وعقيدتة الدينية , يمكن الوصول اليها عن طريق النظر العقلى الخالص , دون اعتماد على النص وحدة [2]

ومن هنا يفهم العالم كيف أن الكندي لم يقل برأي يوما ما، ينقاض أو يعارض أصلا من أصول الدين، ولذلك فإنه لا يدخل تحت مرمى سهم من سهام الإمام الغزالي أو غيره من الأئمة الذين أهالوا التراب على الفلسفة والفلاسفة ورموهم بالإلحاد والزندقة ومحاربة الدين وأهله.

ومن تمام القول في المشروع الحضاري للكندي أنه كان مسجلاً لحضارة عصره من جميع نواحيها. ولا مانع من وصفه بأنه فيلسوف الحضارة العربية والإسلامية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. ومما تمتاز به فلسفة الكندي أنه كان يخضع الحضارة بشقيها المادي والروحي للقيم الدينية والأخلاقية، حتى لا يطغى جانب على الآخر فتختل المثل [3].

ولم يكن الكندي ليحقق هذا المشروع المعرفي الرائد في حضارة بدأت لتوها للظهور وإيجاد مكان لها بين الأمم وفى لهفتها الحثيثة آنذاك من الخلفاء المسلمين وخاصة المأمون الذي تعلق بمجالس العلم والفكر وأولع بالفلسفة، فهو الذي شجع الفلسفة وأمر بإرسال من يطلب الحكمة من بلاد الروم، وأنشأ بيت الحكمة للترجمة إلى اللسان العربي [4]

ولا يمكن الحديث عن الخليفة المأمون دون الحديث عن الجو الكلامي الدائر بين المسلمين في ذلك الوقت وبخاصة فرقة المعتزلة التي شغلت الناس والساسة والحكام بنشاطها الفريد الغير معهود في ذلك الوقت، وقد أفتتن المأمون بالنزعة العقلية للمعتزلة الأخذة في القوة والانتشاروبسط عليها أيضا حمايته إلى أن أنتهى الأمر بأن جعل عقائد المعتزلة مذهب الدولة الرسمي [5]لقد دشنت هذه الفرقة الإسلامية للرأي وانتصرت للعقل ودافعت عن مبدأ الحرية ولقد تأثر الكندي بأرائها وإن لم يكن عضوا فيها. فقد كانت سمة تلك الفرقة فى تاريخ

([2]) زكريا بشير امام تاريخ الفلسفه الاسلاميه دراسه مدخلية ميسرة ، ص 70

[3] المرجع السابق , ص70

([4]) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: الكندي فيلسوف العرب، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطبع والنشر، الإسكندرية ، ط1 ، 1993م ، ص40 .

([5])وول ديورانت:موسوعة الحضارة العربية الاسلامية , ترجمة محمد بدران , بيروت دار الجبل للطباعة والنشر , جامعة الدول العربية , 1987م, ص122

الحضارة العربية الإسلامية الإبداع والابتكار في شتى ميادين ومناحي الحياة، وكأن المسلمين يعشون حالة من العطش الفكري، والفضول العلمي والذي كانت من بين دوافعه الدين الذي حظي على ذلك الأمر [6].

اسهامات الكندي و صياغة مصطلح فلسفي وأثرة على من جاء بعده من الفلاسفه:-

- **صياغة المصطلح الفلسفي:** فقوة الكندي اللغوية أسعفته في تأليف مفردات واستخدام مصطلحات كانت قادرة على تمرير الفكرة من دون الوقوع في الشرك. فهو اهتم بتدقيق المصطلحات وتوضيح التعابير الغامضة وتعريف المفردات ليؤسس بعدها تلك الخطوة التمهيدية لمعالجة قضايا الوجود بالدليل العقلي ثم إخضاعها للأصول الشرعية.[7]

حيث واجه المترجمون وأوائل الشارحين مشكلة المصطلح الفلسفي ، بأن نقلوه في بادئ الأمر نقلا آليا لافتقادهم إلى المرادفات التي تتطابق ومعناه ، فنجد «إسحق بن حنين» يستعمل لفظ قاطيغوريا، وباري أرمنياس ، وأنالوطيقا – وحذا ابنه حنين ، ويحيى بن عدي ، وأبو بشر متى بن يونس حذوه وخاصة في أسماء المقولات ، وضروب القضايا والأقيسة والبراهين.[8]

ونستطيع القول بأن مرحلة النشؤ والتكوين والتي تحمل عبئها المترجمون ، وجابر بن حيان والكندي، قد واجهوا المشكلة من خلال جملة تعاريف وتحديدات او تحليلات لغوية لمختلف المصطلحات الفلسفية خاصة وأن اللفظة الفلسفية في اللغة العربية كان لها – لغويا – معنى أو أكثر خاص بالعربية لم تعهده في معظم الأحيان المضامين المعنوية اليونانية ، مما جعل للفظ الواحد ثلاثة أبعاد.[9]

يتمثل الأول في المعنى اليوناني ، والثاني في المعنى العربي والثالث مزيجا من الاثنين بعد أن طغى عليه الطابع اللغوي فترة طويلة ولكنه طور بعد ذلك .وكانت هذه هي حال كل مصطلح نشأ في ظل الترجمات والبدايات الأولى لدمج الفلسفة في بنية العقلية العربية . فهو

([6])المرجع السابق ص122-123

([7])د/زينب عفيفى شاكر : فلسفة اللغة عند الفارابى , تصدير :د عاطف العراقى , دار قباء للنشر والتوزيع ,ط1 , مصر , 1997م , ص99

([8])المرجع السابق نفسه

([9])نقلا عن د:زينب عفيفى : دجبرار التهامى , الأشكالية اللغوية ,ص35, وما بعدها

إما أن يجمع بين المعنى اللغوي اليوناني والعربي ، وإما أن يجمع بين المعنيين و المعنى الديني الإسلامي مما أسفر عن ظهور طائفة من الألفاظ الفلسفية الجديدة وكانت محاولات فلاسفة هذه المرحلة تسعى إلى تثبيت اللفظ الفلسفي – العربي وهي مرحلة اتصفت بنقل اللغة من حالتها العامية المعنوية – إلى حالة التفكير المنظم وكان من نتائجها تداخل المنطق والفلسفة بالنحو والكلام والفقه [10]

أما مرحلة التثبيت والتركيز والنضوج والتي يمثلها الفارابي ومن جاء بعده من الفلاسفة كابن سينا والخوارزمي والغزالي ... إلخ فقد برزت فيها استقلالية اللغة الفلسفية ، وتبلور الألفاظ ومعانيها من خلال تركيب الجمل وبخاصة في علم المنطق وما بعد الطبيعة ، فالمصطلحات مصنفة وفقا للمواد الفلسفية ، والتحديدات تجاوزن الرسوم، بل إن الألفاظ الفلسفية تداخلت مع ألفاظ العلوم الأخرى ونضجت اللغة الفلسفية بمضامينها ومعانيها ومرادفاتها[11].

وإذا حاولنا أن نستقرأ جهود المفكرين العرب الأوائل في هذا المجال فسنجد أن أقدم هذه المحاولات إنما تعود إلى «جابر بن حيان» (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) وخاصة في رسالته «الحدود» التي حققها «بول كراوس» إذ أن محتويات هذه الرسالة تتكون من أربعة موضوعات رئيسية هي :

توطئة في الحد.	تقسيم العلوم
حدود العلوم.	حدود الأشياء

وواضح من هذا الترتيب أن جابر يبدأ ببيان مفهوم الحد الذي سيكون توطئة لبيان حدود العلوم المختلفة بعد تقسيمها ، وعليها يستند في استخراج حدود الأشياء وهذه الرسالة تكشف بدقة عن المصطلح الفلسفي في عصر جابر إذ ضمنها ٩٢ حدا مبوبة على الشكل الآتي : فهي إما مضافة إلى علم وعددها 45 مصطلحا ، وإما مجردة من الإضافة وهي 46 مصطلحا وقد سبقها مصطلح الحد ، ولكنه يتناول 43مصطلحا في ثنائية واضحة نذكر منها :

([10])د/زينب عفيفى : الفلسفة اللغة عند الفارابى ,ص100
([11])نقلا عن د زينب عفيفى : د جبرار التهامى , الاشكالية اللغوية ص85-87

الحد	المحدود	الرطوبة	اليبوسة
الدين	الدنيا	الفلسفة	العلوم الالهية
الشرع	العقل	الفلسفة	الباطن
الحروف	المعانى	الفاعل	المنفعل
الطبيعة	الروح	الحسى	المحسوس
النور	الظلمة	الحركة	المتحرك
الحرارة	البرودة	التنفس	الطبيعة
الحجر	الجوهر	البسيط	المركب

ولقد أدرك جابر في استعماله هذه المصطلحات علاقة الألفاظ بالمعاني فهو مثلا يحد العلم العقلي بأنه «علم ما غاب عن الحواس ، وتحلى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى وأحوال نفسه وأحوال العقل الكلي والنفس الكلية والجزئية فيما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون ، ويتوصل به على عالم البقاء»[12]أما علم الدين فإنه صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت ، وعلى ذلك فصفة العلم العقلي مطلوب الانتفاع به بالضرورة ما بعد الحياة وواضح هنا في كلام جابر بن حيان الفروق بين
علم الدين وعلم الدنيا[13]

ويعرف العلم الفلسفي بقوله «العلم بحقائق الموجودات المعلولة» أما العلم الإلهي فهو «العلم بالعلة الأولى وما كان عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط [14]

ويؤكد د. عبد الكريم الأعثم أن جابر بن حيان أول من استعمل التعريب الحرفي للألفاظ التي لم يجد لها مقابلا في العربية كما في استعماله مصطلى «هيولي» بمعنى المادة التي

([12])د/زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى ,ص101
([13])د/زكى نجيب محمود , جابربن حيان ,ص92
([14])نقلا عن د/زينب عفيفى : جابر بن حيان , رسالة الحدود , ص172

نجدها عند أرسطو طاليس Hyle ومصطلح ما وراء الطبيعة تعبيرا عن معنى Ta meta ta Fusika والتعبير الأرسطي لمباحث Metaphysica [15].

ومن المؤكد أن جابر بن حيان حين نقل المصطلح الفلسفي عن اليونانية نقله كما هو نقلا آليا لافتقاره إلى المرادفات في تلك المرحلة ، ولم يستطع أن يميز بين مختلف معاني اللفظ الواحد وتدرجاته الطبيعية والمنطقية و الإلهية و الماورائية مثل لفظ الهيولي الذي كان له عند أرسطو أكثر من معنى وبعد لم تستوعبها عقلية جابر بن حيان في ذلك الوقت [16]

ثم تأتي المحاولة الثانية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري بالذات مع «أبي يعقوب يوسف بن إسحق الكندي» ت ٢٠٢هـ/ ٨٧٢م الذي ترك لنا رسالة هامة تسمى «في حدود الأشياء ورسومها» وقد ضمنها تحديدات أحيانا مباشرة وأخرى غير مباشرة لمختلف المضامين الفلسفية والمنطقية في ميادين الطبيعيات والمنطقيات والإلهيات ، والنفسانيات ... إلخ، وعلى سبيل المثال فقد اهتم بتحديد معنى المطالب العلمية الأربعة «هل ، وما ، أي ، ولم» وكذلك تحديد معاني الكليات الخمس مجتمعة تحت مقولة الجوهر مقابلها العرض ، كما اهتم بتحديد الوحدة بواسطة مقابلها الكثرة أو بواسطة التحديد بالسلب أو بالتقسيم أو بالتحليل والتأليف.[17]

ورغم جهود الكندي في هذا المجال إلا أنه اصطدم بخصوصية اللفظية الفلسفية في اللغة العربية، لها لغويا معنى أو أكثر خاص بالعربية، لم تعهده في مضامينها المعنوية اليونانية، وبذلك أضحى اللفظ الواحد ثلاثة أبعاد يتمثل الأول بالمعنى اليوناني، والثاني بالمعنى العربي، والثالث وقد أصبح مزيجا من الاثنين معا [18]. كما ذكرنا ذلك سلفا.

وكانت هذه هي حال كل مصطلح نشا في ظل الترجمات ليجمع ما بين المعنى اللغوي اليوناني والعربي، أو ليجمع بين المعنيين وذلك المعنى الديني الإسلامي مما أسفر عنه ولادة

([15]) د عبد الكريم الأعشم , المصطلح الفلسفى , ص27

([16]) د/زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى , ص102

([17]) د/زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى , ص103

([18]) د: عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص50

طائفة من الألفاظ الفلسفية الجديدة بمعانيها وأبعادها وكانت محاولات الكندي الدؤبة هي تثبيت اللفظ الفلسفي – العربي بالذات[19]

غير أن كثرة الألفاظ الفلسفية التي ظهرت مع الترجمات وتداخلها مع المفردات اللغوية العربية أرغم الكندي على اتباع نهج النحويين في التخريج اللفظي، ونقل الاصطلاح عند تعثر الوضع تأدية للمعنى الفلسفي الذي كانت تفتقده في العربية أصلا. وهو تقليد درج عليه التراجمة نظرا لحاجتهم إلى المرادفات والمقابلات من أسماء متواطئة ومتفقة ومشتقة [20]

أما الطرق التي اتبعها الكندي في تخريج الألفاظ والمصطلحات الفلسفية فقد تمثلت في محاولة توليد الألفاظ وتحديثها وهي تتلخص في استعمال ألفاظ متداولة يستسيغها اللسان العربي وإن هجر بعضها مع تقدم الزمن وتقل مضمونها اللغوي العام إلى مدلول فلسفي خاص مثل لفظ مقولة، صورة، قنية، جوهر، عرض، نوع، شخص، عنصر...».

كما تمثلت في نقل بعض الألفاظ وتعريفها و استعارتها مجس اس وقد استعملها الكندي ومن قبله المترجمون لاعتقادهم المرادف أحيانا، واز شمولية اللفظ لأكثر من معنى أحيانا أخرى فمثلا د قافى اوربا» از عرفه به «على المقولات» ولفظ باري ارمنيا أنه على التفسير » وتقة الوطيقا الأولى أنه «العكس من الرأس» وان الوطنية الشابة أنه والإيصاح» وطوبيقا مواضع القول » [21]

كما لجأ الكندي إلى طريقة الاشتقاق والنحت وهما يكملان الطرق السابقة تأدية للمعنى الفلسفي فقد استخدم لفظ " الأيس" الذي كان شبه مهجورا في العربية " بمعنى الوجود وهو بحاجة الي موجد فاشتق منه " المؤيس "، الذي فعله التأبيس ومن هنا ظهر قول الكندي في الفاعل الأول أنه مؤيس الأيسات عن ليس ، أما النحت فاستعمله الكندي ليستجيب إلى تمييز أرسطو بين المسائل الفلسفية وكيفية السؤال عنها مثل «ما » الباحثة عن الجنس ومنها لفظة الماهية المركبة مع الضمير «هو» واشتقاق اللمية من لم في البرهان العلي ، والكيفية من مقولة الكيف ، والكمية من الكم[22]

([19])د/زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى , ص103

([20])د: جيرار جهامى : الاشكال اللغوى , ص38-40

([21])الكندى :رسالة كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج الية فى تحصيل الفلسفة , ص365-367

([22])نقلا عن د: زينب عفيفى ,رسالة الحدود والرسوم للكندى , ص192-193

وعموما فقد استطاع الكندي أن يحدد ١٠٩ مصطلحا فلسفيا ، منها 45 مصطلحا لم يعرفه جابر بن حيان من قبل ولم يعرضها في رسالته الحدود.

وإذا كانت رسالة جابر تمثل مرحلة نشوء المصطلح وبدء التعامل به في التعبير الفلسفي ، فإن رسالة الكندي توضح قدرته على تكوين المصطلحات وأتساع دائرتها وإسهامه في تعريب وترجمة الاثار اليونانية ، وعلى سبيل المثال فإننا نجد لديه دقة في استعماله الاشتقاق الحسي فهو يستعمل منه المحسوس ، والقوة الحساسة والحاس. وكذلك حد الفلسفة فقد أعطانا جابر حد العلم الفلسفي ، وحد الفلسفة. أما الكندى فقد أعطانا خمسة حدود للفلسفة ، وإذا كان تعريب الألفاظ عند جابر محدودا ، فإن الكندي قد توسع فيه ووجدنا في رسائله المزيد منه مثل الفنطاسيا Fantasia ، والقاطيغورياس Katigoia ، والأسطقسStoicheion[23]

وعموما فإننا سنلاحظ أن تكوين هذه المصطلحات الذي سينتهى بنهاية القرن الثالث، سيتحول إلى تحديد هذه المصطلحات تحديدا دقيقا في فلسفة أبي نصر الفارابي وفلاسفة القرن الرابع الهجري عندما ازدهرت مباحث الألفاظ ازدهارا واسعا، فإذا كان عمل الكندي ممثلا للغة الفلسفية إبان عصر الترجمة، فإن لغة الفارابي هي لغة الفلسفة بعينها [24]

وإذا كان الكندي قد اضطر إلى النقل والاستعارة ليواجه مشكلة إنشاء لغة فلسفية ضمن اللغة العربية التي لم تكن مهيأة لتقبل البعد الفلسفي في شقيه النظري والعملي مما اضطره إلى ترك رسائل يحدد فيها مرادفات تؤدي دقائق المعاني الفلسفية فإن الفارابي أفرد رسائل ومصنفات خاصة لهذا الغرض وخاصة في كتابه «الحروف» و «الألفاظ المستعملة في المنطق» فانتقلت الألفاظ من مرحلة المزج بين المعاني في اللفظ الواحد إلى مرحلة أكثر وضوحا حيث ركزت الألفاظ وأفردت وصنفت وفقا للمواد الفلسفية ذاتها[25]

على أنه من الضروري أن ننظر دائما إلى اللغة الفلسفية قبل زمان الفارابي على أنها لغة فلسفية تتعامل مع مصطلحات يونانية فتستجد من خلال الترجمات والتعريب والتأليف مسائل على جانب خطير ، وهي في جوهرها تؤلف الناحية التركيبية للألفاظ الدالة على معني

([23])د: زينب عفيفى :- فلسفة اللغة عند الفارابى ,ص105

([24])د: عبد الكريم الأعشم , والمصطلح الفلسفى عند العرب , ص40-41

([25])د: زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى ,ص106

فلسفي كما وضح لنا ذلك في أعمال جابر بن حيان ، والكندي ، وكما ظهرت في ترجمات مدرسة حنين بن إسحق وهي مرحلة يمكن اعتبارها مرحلة تمهيد وتأسيس لصياغة لغة فلسفية متكاملة[26]

أهمية تعريف الحدود عند الكندى :

انطلاقاً من اهتمام "الكندي" بالقضية الاصطلاحية، فقد أفرد لذلك رسالة خاصّة سمّاها رسالة "في حدود الأشياء ورسومها"، والتي تعدّ من أوائل الرّسائل في هذا الموضوع، غير أنّ بعض المحقّقين للتراث الفلسفي الإسلامي يصنّفون رسالة "الحدود" لجابر بن حيان كأوّل رسالة تطرّقت لحدود العلوم، وهذا ما أكده المفكّر عبد الأمير الأعسم معتبراً أنّ "رسالة الكندي في الحدود والرّسوم في حقيقتها ما هيّ إلاّ مرحلة تالية متطوّرة لوضع المصطلحات بعد جابر" .(27)

من هذا المنطلق نجد أنَّ "الكندي" قد حاول من خلال رسالته في "حدود الأشياء ورسومها" أنْ يقف على إعطاء تعريفات واضحة وموجزة لكثير من المصطلحات الفلسفية والعلمية، باعتماد أساليب لغوية عديدة، ممثّلة في تعريب بعض المصطلحات أو بإيجاد ما يقابلها في اللُّغة العربية من مرادفات، وهو ذاته يعترف بمشقّة هذه العملية كونها تستلزم وضع تحديد دقيق للمصطلح للقبض على معاني العلوم المجرّدة، إذْ افتتح رسالته بقوله :"الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المنال، غير مألوفة، وأنا أبسط كلّ القول في الألفاظ التي يقع الالتباس في معانيها، وهيّ التي نقصد قصدها"[28].

في هذا الصدد فقد اعتمد "الكندي" مقاربة معرفية لغوية بين اللّفظ اليوناني ومعناه في اللّغة العربية سواء من خلال توظيفه لبعض المصطلحات المعرّبة مع بذل جهد في إعطائها تعريفاً يقف على جوهرها مثل المصطلح الأرسطي "الهيولى"Hyle حيث اعتبره "قوّة

([26])د: زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى ,ص106

([27])الأعسم عبد الأمير , المصطلح الفلسفى عند العرب الدار التونسية للنشر, تونس , المؤسسة الوطنية للكتاب , الجزائر , دط, 1991م,ص44

([28]) الأعسم عبد الأمير , المصطلح الفلسفى عند العرب الدار التونسية للنشر, تونس , المؤسسة الوطنية للكتاب , الجزائر , دط, 1991م,ص44

موضوعة لحمل الصوّر منفعلة"[29] ومصطلح "الأسْطقُس" الذّي عرّفه بأنّه عنصر، وفي هذا يقول "منه يكون الشيء، ويرجع إليه منحلاً وفيه الكائن بالقوّة، وأيضاً: هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم"[30].

من خلال هذه التّعريفات نلمح تطوّر اللّغة العربية من خلال قابليتها ومرونتها لاستيعاب هذه المضامين الفلسفية الجديدة عليها ذات الطّابع التّجريدي، إذْ أصبحت هذه اللّغة مع "الكندي" لا على التّعريب فحسب، بل تعمل على إيجاد مرادفات عربية تقابل تلك الألفاظ اليونانية، من خلال استخدام تقنية الاشتقاق، فمثلاً اشتقّ من لفظ الحسّ، الحاسّ والمحسوس والقوّة الحاسّة، بما ينسجم وأوزان اللّغة العربية من الفعل والفاعل والمفعول، حيث اعتبر الحسّ بأنّه "إنيّةُ إدراك النّفس صور ذوات الطّين في طينتها بأحد سبُل القوّة الحسّية، ويقال: هو قوّة للنّفس مدركة للمحسوسات"[31].

نلاحظ من خلال هذا التّعريف للحسّ أنّه وظّف ألفاظ عربية أصيلة كلفظ "الطّينة" ويقصد بها المادة، كما أنّه عُرف عن الكندي أنّه استخدم مصطلحين بديلين عن لفظتي الوجود والعدم اليونانيين وهما "الأيْس" و"ليْس"، ويبرز ذلك من خلال تعريفه للإبداع بأنّه "هو إظهار الشيء عن ليْس"[32] بمعنى الإيجاد والخلق من العدم (ليْس)، وهيّ من المصطلحات العربية القديمة الّتي هُجر تداولها ونسيت فقد أعاد إحياءها من جديد ليستخدمها كمرادفات للمصطلح اليوناني وبديل عنه، حيث وظّف الأيْس "للدّلالة على الموجود بالإجمال، ثمّ يجمعها أيسات للدّلالة على الموجودات، ثمّ يشتقّ الأيسية للدلالة على حالة الوجود، وفوق هذا يشتقُّ منها فعلاً: يؤيّس، بمعنى يوجد الشيء عن عدم، ويشتقّ من الفعل مصدراً: التّأييس في معنى الإيجاد مطلقاً"[33]، وبذلك فقد كيّف المصطلح الفلسفي والعلمي بحسب خصوصية اللّغة العربية، وهذا ما أثراها بصيّغ لغوية جديدة مشتقّة من ألفاظ متداولة كاشتقاق لفظ "الغيرية"

([29])المصدر السابق ,ص134
([30])المصدر السابق , ص138
([31])المصدر السابق ,ص135
([32])المصدر السابق , ص134
([33])أبو ريده محمد عبد الهادى ,رسائل الكندى الفلسفية دار الفكر العربى , مطبعة الأعتماد , مصر ,ط2, 1950م ,ص21

من الغير، و"الأبدية" من الأبد، وكما في تسمية قوى النّفس كالقوّة النُّطقية واشتقاقها من النُّطق، والقوّة الغلبية من الغلبة، والقوّة الشّهوية من الشّهوة، حيث راعى في ذلك الخاصية السّماعية الموسيقية المميّزة للغة العربية، من خلال صياغتها حسب الأوزان كفعل وفاعل ومفعول، وفعّال، وانفعال وهكذا بإضافة اللاّحقة أحياناً (ي) أو (ية) مثل: الكلّي– الكليّة والكمّي– الكمّية، والكيفي – الكيفية وغيرها من الاصطلاحات، لتصبح قوالب لغوية جاهزة تناسب "ترجمة المجرّدات الإغريقية، والظّاهر أنّ هذا التّصميم "المورفولوجي" الجديد لم يكد يُتبنى حتّى نما نموّا خالصًا ظاهراً"[34].

على إثر ذلك بدأت المعجمية الفلسفية والعلمية في الفكر الإسلامي تتكوّن داخل نطاق اللّغة العربية، حيث تعدّ رسالة الكندي في "حدود الأشياء ورسومها" الانطلاقة الفعلية "فهي مرحلة تأسيسية للنّهضة العربية الكبرى واللاّحقة له في الفلسفة والعلوم والأكثر صعوبة في البحث"[35].

هذا أمر طبيعي بالنّظر لتزامن جهود "الكندي" في التّأسيس لمصطلحات العلوم مع استمرار التدفّق الفلسفي والعلمي اليوناني الوافد من خلال حركة التّرجمة التّي أصبحت في أوجّها خلال القرن الثّالث الهجري، لذلك نلمس في هذه المرحلة نوعاً من اللاّستقرار المصطلحي، إضافة إلى أنّ محاولة المزج بين المصطلح الأصيل والمصطلح الدّخيل خلقت نوعاً من الغموض والالتباس والغرابة والنّفور لدى علماء اللّغة العربية، وهذا مردّه إلى أنّ مفكري الإسلام في تلك المرحلة لم يمتلكوا "ناصية وضع المشكلات وتوجيهها، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفهومات والاصطلاحات الدّالة عليها، فضلاً عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتها"[36].

– <u>ومن الأمور التي تحسب للكندي أيضا في تطوير الفلسفة</u> :–

إخضاعه الفلسفة لأغراض الشريعة فساعدته على إعادة قراءة الشريعة عقليا ما أعطاه تلك القدرة على الربط بين الطرفين. فالكون مخلوق من لا شيء (محدث من العدم) ولكنه حادث

([34]) جواشون، أ، م ، فلسفة ابن سينا، تر: رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1950، ص 78.

([35]) سيف أنطوان، أيس: المفردات القديمة والطموحات الفكرية الحديثة، مرجع سابق، ص 11.

([36]) أبو ريدة محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص 8.

بإرادة الصانع ونظامه مستمد من حكمته. فهذا الربط الفلسفي (الايماني العقلي) أعطى نكهة خاصة للفلسفة الإسلامية تميزت تاريخيا بالتوتر الدائم والقلق على العقيدة[37] ووضع الكندي أيضا اللبنة الأولى في توضيح مشكلة الإرادة توضيحا فلسفيا، فلاحظ أن الفعل الحقيقي ما كان وليد قصد وإرادة، وبأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح، وهو يؤكد العناية الإلهية التي يخضع لها الكون بمقتضاها لسنن ثابتة، ولم يتعرض الكندي لفكرة القضاء والقدر ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله سبحانه [38]

والفلسفة كذلك لا تُعَد بديلا عن الدين، تُغني عنه، كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملاحِدة؛ فالفلسفة تُوصِل بعد الجهد إلى بعضِ الحَق، وربما قصرت عن البعض الآخر. لذلك يؤلّف الكندي رسالة في "تثبيت الرسل عليهم السلام "؛ لأن النبوة فعل إلهي في نفوس الأنبياء، ولأن علومها لدى من تأملَها وأَحْسَنَ فهمَها تبدو موجَزة، بينة، محيطة بالمطلوب، قريبة المسلك إلى العقول والقلوب.

ويظهر لنا أن الكندي أعلى من صوت الدين، وعليه فلم يفكر بالتوفيق بين الطرفين إلا بعد أن تيقن أن الفلسفة الحقة كما عرفها: "علم الأشياء بحقائقها" (علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة...) لذلك فصلتها قوية بالدين، فعلم الأشياء بحقائقها هي خلاصة المهمة التي جاء بها الرسل، وبالتالي فقد جمع الكندي بين الدين والفلسفة الحقة على أهداف وحقائق واحدة، ويرفض الكندي من وسم اقتناء الفلسفة بمعنى علم الأشياء بحقائقها بالكفر، ويرى أن دراستها واجبة على أن تسير في ركاب الدين، وأن تخدمه بإخلاص، عبر إثباتها بالأدلة العقلية ما جاء به الرسل، لتنتهي بعد كفاحها إلى ما انتهى إليه الدين، في الحقائق الكبرى المتصلة بالإله والعالم، وبقية الغيبيات[39]

ولأن الحكمة ضالة المؤمن، فلا ينبغي إهمال الفلسفة مهما كان حظُّها من تحقيق الغاية. والحضارة في نظر الكنديّ لا وطن لها، وهي عمل تراكمي تسهم فيها جميع الأمم؛ لذا يقول:

([37])حسين مروة : النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية , ص100

([38])د: ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق , دار المعارف , ط1 , القاهرة , 1983م , ص143-144

([39])المرجع السابق ص144

"وينبغي ألا نستحيَ من استحسان الحقِّ، واقتناء الحقِّ من أين أتى، وإنْ أتى من الأجناس القاصيَة عنا، والأمم المُبَاينة لنا[40].

ثانياً:أثر الفكر الطهطاوي العقلانى التنويرى على أرض الواقع-:

⇐ 1- تحسينه الأخذ بالقوانين الوضعية:

يقول الطهطاوي "ثم إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من الأنام.(41)

⇐ 2- تحسينه بعض سلوك وآداب أهل الفرنجة:-

يقول الطهطاوي محسناً مادحاً أهل الفرنجة: "ولا ينكر منصف أن بلاد الفرنج الأن في غاية البراعة والعلوم الحكمية وأعلاها في التبحر. من ذلك بلاد الإنجليز والفرنسيين والنمسا، فإن حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين. وفلسفتهم أخلص من فلسفة المتقدمين، كما أنهم يقيمون الأدلة على وجود الله تعالى وبقايا الأرواح والثواب والعقاب. وإذا رأيت سياستها (أي باريس) علمت كمال راحة الغرباء فيها وحظهم وانبساطهم مع أهلها، فالغالب على أهلها البشاشة في وجوه الغرباء ومراعاة خاطرهم، ولو اختلف الدين، وذلك لأن أكثر أهل هذه المدينة إنما له من دين النصرانية الاسم فقط، حتى لا يتبع دينه، ولا غيرة له عليه، بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أثنى على سائرها من حيث إنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وإذا ذكرت له في مقابلة العلوم الطبيعية. وبالجملة إنه لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية. وبالجملة ففي بلاد الفرنسيس يباح التعبد بسائر الأديان، فلا يعارض مسلم في بنائه مسجد ولا يهودي في بنائه بيعة إلى آخره ([42]) ."

([40]) محمد أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية , ص33

([41])رفاعه الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الأداب العصرية, ص327

([42]) رفاعه الطهطاوى : تخليص الأبريز , ص32

ويقول الطهطاوي محسناً ومادحاً لأهل باريس: "ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة العرب بأمور العرض والحرية والافتخار، ويسمون العرض شرفاً، ويقسمون به عند المهمات، وإذا عاهدوا عاهدوا عليه، ووفوا بعهودهم، ولا شك أن العرض عند العرب العرباء أهم صفات الإنسان" . ([43]) ويقول أيضاً: "اعلم أن البارزين يختصون من بين النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم في العويصات، وليسوا مثل النصارى القبط في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة، وليسوا أسراء التقليد أصلاً، بل يحبون معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه ([44])"

ويمتدح نساء باريس وعفتهن!: "وحيث إن كثيراً ما يقع السؤال عن حالة النساء عند الإفرنج كشفنا عن حالهن الغطاء. وملخص ذلك أيضاً وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة، والالتئام بين الزوجين، وقد جرب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع؛ فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمون في الغالب([45])"

فكأن الطهطاوي يوجه رسالة لمن يتهم الغرب ليل نهار بالانحلال الأخلاقي، كأنه يقول فيها : أنا قد سافرت إلى فرنسا وخالطت القوم ، فلم أجد الصورة هكذا بل فيها الوقار والحشمة والعلم وفيها الانحلال والجهل!!

فهذا لويس عوض يقول: "هذه المقارنة التي يعقدها رفاعة الطهطاوي بين الرقص الإفرنجي والرقص الشرقي مقارنة مهمة، لأنه تحمل فيها مسئولية التنديد برقص الغوازي ورقص العوالم في مصر ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع رقص الإفرنجي إلى مرتبة الرياضة والفن الجميل، فهو بهذا يقول لنا إننا أقرب إلى الفسق في لهونا من الأوروبيين.

([43])رفاعه الطهطاوى :تخليص الأبريز ,ص256
([44])المرجع نفسه , ص75
([45])المرجع السايق ,ص258

وهذا عكس الفكرة التي صورها الجبرتي عن المجتمع الفرنسي والمصري المختلط الذي رآه يحتفل بالرقص والغناء في عيد وفاء النيل رجاله مع نسائه([46])"

ويقول أبو حمدان: "وليس ثمة من دليل أقوى على التخلف والتبرير من تلك المجتمعات ، التي تحجب عن المرأة حقوقها وتمنعها من ممارسة حريتها. هذه هي باختصار شديد الفكرة التي تبناها رفاعة الطهطاوي حينما كان يدعو إلى تحرر المرأة المصرية أولاً والمرأة العربية الإسلامية ثانياً.([47]) "

وكان من ثمرات الفكر الطهطاوي أن الفنون في عهد الخديوي إسماعيل صارت مرعية من جانب الدولة:" ولما كان إسماعيل باشا نفسه ميالاً بطبيعته للفنون الجميلة وفي طليعتها الموسيقى والغناء لم يكن غريباً أن يشتهر عصره بالمرح والحبور وأن ينمو الفن في عهده. ولما كانت النهضة التمثيلية في النصف الثاني من القرن الغابر ماتزال في بدايتها فقد راح إسماعيل يساعد الجانب الأوربي منه آملاً في أن يؤدي ذلك إلى نهضة التمثيل في مصر. وفي الحق إنه لم يستكثر أية مساعدة على المسرح المصري ولذا أنشأ في القاهرة مسرح الكوميدي بالأزبكية وقد شرع في بنائه في نوفمبر سنة 1866 واحتفل بافتتاحه في 3 يناير 1868 ثم دار الأوبرا في سنة 1869 لمناسبة حفلات افتتاح قناة السويس. وتم بناء الأوبرا في خمسة أشهر ومثلت فيها في مساء 29 نوفمبر سنة 1866 أول أوبرا واسمها (يجوليتو) شهدتها الإمبراطورة أوجيني عقيلة نابليون الثالث وأعجبت بها. ولم يفت إسماعيل أن يعهد للموسيقى الإيطالي (فردي) بأن يضع أوبرا مصرية وضع العلامة ماربيت باشا موضوعها وهي روائي (عايدة) وقد مثلت فعلاً في القاهرة لأول مرة في 24 ديسمبر سنة 1871م ومنذ ذلك الحين أخذت الحكومة تجلب الفرق الأجنبية وتغدق عليها المال. أما في الإسكندرية فقد أنشأ الخديوي مسرح (زيزينا) ومسرحاً آخر اسمه (الفييري([48]))."!!

([46])لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث,مكتبة مدبولى , القاهرة,ط4,1987م, ص236
([47])سمير أبو حمدان رفاعه الطهطاوى :رائد التحديث الأروبى فى مصر , دار الكتاب العالمى ,بيروت , 1992م ,ص153
([48])جورج يانج: تاريخ مصر فى عهد المماليك الى نهاية حكم اسماعيل , تعريب على شكرى ,مكتبة مدبولى ط2, القاهرة 1416ه , 1996م , ص70 وما بعدها

وكان الخديوي إسماعيل يقرب المغنين وأهل الطرب فكان عبده الحامولي المتوفى سنة 1901م من ندماء الخديوي ومن المقربين إليه وكان الخديوي يصحب هذا المغني معه في رحلاته واستصحبه معه إلى الآستانة..

- **أثر فكر الطهطاوي العقلاني التنويري على رواد النهضة :**

*** محمد عبده :**

أما محمد عبده فهو أيضا امتداد لأفكار من سبقه – الطهطاوي – الأفغاني – حيث التحق بجامع الأزهر في (١٢٨٢هـ / 1866م) لمواصلة تعليمه، وفي أثناء دراسته التقى ب (جمال الدين الأفغاني) الذي كان في زيارة إلى مصر . فتأثر به وتتلمذ عليه فدرس على يديه التفسير وأصول التصوف والمنطق والفلسفة والتوحيد، في الوقت الذي كان يدرس بالأزهر[49]. وارشده الأفغاني إلى الإنشاء وكتابة المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية كما مرنة على الخطابة فبرع فيها، وكانا معا يدعوان إلى التحرر الفكري من التقليد والجمود والتحرر السياسي، وتقييد سلطة الحكم بالقانون[50]

وبالرغم من تتلمذ محمد عبده على يد الافغانى الا انه اختلف معه فى وسائل التنفيذ فقد تلاقوا فى الهدف والغاية النبيلة وكانت وسيلة الافغانى القوة عن طريق الثورة وابعاد الحكام ولكن هذا ما اختلف معه محمد عبدة فكانت وسيلة محمد عبدة هى استنهاض الهمم بالدين فأخذ محمد عبده على تحقيق غايتة فى الصلاح حسب منهجة بلتدرج من خلا ما تولاه من مراكز وما اسسه من مؤسسات وما القاه من دروس وماكتبه من مقالات وما استصدرة من فتاوى واحكام فقد ادى هذة الى اصطدامة مع السلطات الحاكمة ومنفاة فخرج من هذا كله بقناعة اكيدة هى (ان اسلم طريق للمضى فى دعوتة التجديدية هو البعد عن السياسة والبدء بالعلم الدينى والعلم العام)

(49) المصدر السابق / 25 ،رواد الإصلاح - رشيد الداودي / 5، الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي. لجنة من الأساتذة/3.

(50) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - محمد البهي/١٢٩ ، الفكر الإسلامي الحديث ، محسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمن الدوري/٩٩.

وقد ساد العالم الإسلامي خرافات وبدع وشوائب علقت بالدين وكبلت المسلمين، لذا قرر محمد عبده امتدادا للحركات الإصلاحية التي قامت قبله، القيام بحركة إصلاحية تستهدف امرين [51]:

الأول : الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد الأعمى والاستفادة مما لدى الغرب ما لم يتنافى مع أصول الإسلام.

الثاني : التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

فأصبحت أفكاره التي عمل على نشرها، امتدادا لجوهر أفكار الطهطاوي والأفغاني ،لاتفاقهما على الأسس والمبادئ، فكانت دعوة (محمد عبده) تتلخص في:

1- فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى(52)، إذ قال: (يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، والنظر إلى العقل باعتباره قوة من افضل القوى الإنسانية، بل هي افضلها على الحقيقة...)[53].

٢- ان الإسلام هو خلاصة الأديان السماوية، جمع كل محاسنها، ونسخ ما لا يتلاءم مع الزمن من أحكامها، وامتاز عنها بأشياء كثيرة تقتضيها طبيعة العمران البشري، مما جعله صالحا لكل زمان ومكان[54] .

(51)زعماء التحرير في الإسلام عمر ابوالنصر/109، حركة الجامعة الإسلامية - احمد فهد بركات/135.

(52) المصدر السابق/ ١٣٧ ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث - احمد امين /355، رواد الإصلاح - رشيد الداودي / ١٠٣.

(53) الامام محمد عبده مجدد الإسلام ، محمد عمارة /47.

(54) الاجتهاد والتجديد/٣٧٣ ، تاريخ الشيخ محمد عبده - محمد رشيد فتاح ج٢٣٧ / ٢ -240 .

3-توحيد الأحكام وعمل منهج يوحد بين المذاهب الإسلامية جميعها بما ينطبق على حالة العصر. وفي توحيد الأحكام الشرعية إرضاء لجميع مذاهب المسلمين في الفروع، كالجامعة الإسلامية التي دعا إليها (جمال الدين الأفغاني)[55].

4-فتح باب الاجتهاد [56].

5- محاربة البدع والخرافات[57].

6-إصلاح اساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، او فيما تنشره الجرائد، او في المراسلات بين الناس، او في الترجمة[58].

وبذلك أخذ (محمد عبده) منهج الإصلاح من افكار الطهطاوي والأفغاني، كسبيل لتجديد حياة الشرق والشرقيين.

***الشيخ محمد مصطفى المراغي :**

هو أحد شيوخ الجامع الأزهر وأكثرهم ذيوعا واستنارة في النصف الأول من القرن العشرين، اقترن اسمه بعدد من المشروعات الإصلاحية المهمة من قبيل مشروع إصلاح الأزهر ومشروع قانون الأحوال الشخصية وبعث قضية الاجتهاد.

ولد المراغي في بلدة المراغة بمصر عام 1881 والتحق بالجامع الأزهر ولازم دروس الشيخ محمد عبده حتى نال درجة العالمية عام 1904، وعين قاضيا في السودان ثم أصبح قاضي قضاة السودان، وعقب عودته لمصر تدرج في مناصب المحاكم الشرعية حتى وصل

(55) حركة الجامعة الاسلامية - احمد فهد بركات/١٣٧ ، الفكر الاسلامي الحديث - محسن عبدالحميد وقحطان عبد الرحمن / و العالم الاسلامي - انور الجندي/٣١٢.

(56) الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - محمد البهي / ٨ة ، الامام محمد عبده ومنهجه في التفسير عبد الغفار عبد الرحيم/ ١١١١١٠

(57) الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده - محمد عمارة ج١١ / ١ ، رواد الإصلاح - رشيد الداودي/١٠٢.

58() زعماء التحرير في الاسلام -احمد امين / ١١١، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - محمد البهي/١٢٢ ، الإمام محمد عبده مجدد الاسلام - محمد عمار /١٧، الاسلام والنصرانية - محمد عبده/١٢١.

إلى منصب رئيس محكمة مصر الشرعية، وتولى منصب مشيخة الجامع الأزهر مرتين: 1928 وعزل عنها لمواقفه الإصلاحية وآراءه الاجتهادية التي جرت عليها عداء بعض الأزهريين، ثم عاد وتولاه مرة ثانية عام 1935 وظل فيه إلى أن توفاه الله منتصف الأربعينيات.

المشروع الفكري: المؤثرات والخصائص

والمكون الفكري للشيخ هو مكون ديني تقليدي فقد التحق بالمؤسسة الأزهرية في مرحلة تاريخية كان تيار الإصلاح ضعيفا بداخلها، إلا أننا نلمس وجود مؤثرين أسهما إلى حد بعيد في تشكيله على نحو مغاير لما سار عليه معاصروه، الأول: تمتعه بحس نقدي فطري أهله لأن يضع موضع الاختبار بعض التقاليد الأزهرية الراسخة كقراءة الكتب المطولة على يد المشايخ، والاكتفاء بتلقي العلم عن طريق السماع دون التحصيل الذاتي([59]) والثاني: إجادته اللغة الإنجليزية في شبابه وقد كان تعلم اللغات الأجنبية أمرًا نادرا بل ومستهجنا بين الأزهريين في مطلع القرن العشرين، وقد فتحت اللغة الإنجليزية أمامه أبوابا من المعارف الحديثة ومكنته من التعرف على الجوانب الإنسانية في الحضارة الغربية فتجاوز بهذا موقف من لم يروا في الغرب إلا وجهه الاستعماري البغيض.

يتسم مشروع المراغي الإصلاحي بعدد من الخصائص المميزة، وفي مقدمتها اعتبار القرآن الكريم ركيزة للنهضة ومنطلقا للنهوض، ومنها الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد المطلق في الأحكام الشرعية لجعلها ملائمة للمستجدات التي طرأت على المجتمعات، ومنها الانتقال بالشريعة من الصيغ الفقهية إلى الصيغ القانونية حين شارك في صياغة مشروع قانون الأحوال الشخصية، ومنها عدم الاستغراق في الأطر النظرية والإكثار من التآليف والتوجه مباشرة صوب الإصلاح المؤسسي متمثلا في مشروعه لتطوير الأزهر.

وهذه السمات تجد صداها لدى استاذه ومعلمه محمد عبده، ولذلك يُصنَف مشروع المراغي الإصلاحي بأنه حلقة من حلقات تيار الإصلاح الإسلامي الذي تأسس في القرن التاسع عشر، لكننا نلحظ فارقا مهما وهو أنه لم يسر على نهج الإصلاحيين المتأخرين فلم يقع في فخ التقوقع حول الذات بحجة الحفاظ على الهوية المعرضة للتهديد، وظل مشروعه

([59]) محمد كرد على، العلامة محمد مصطفى المراغى، مجلة المجمع العلمى العربى، دمشق، مجلد21، صـ 5-7.

الفكري قائما على اللامذهبية ونبذ التعصب بين الفرق والمذاهب الإسلامية، ومنفتحا على أهل الأديان والتوجهات الإنسانية العالمية، وقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإصلاحيون المتأخرون في هذا المجال ويكفي أن نشير إلى أن الشيخ رشيد رضا تحفظ على دعوته لإرسال طلبة الأزهر للدراسة في أوروبا [60]).

-معالم المشروع الإصلاحي عند الإمام المراغي:

يتركز المشروع الإصلاحي للشيخ المراغي حول عدد من المحاور التي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

1-**إصلاح الأزهر**: وهي أهم حلقات مشروعه الإصلاحي، وجسدتها مذكرته الإصلاحية لتطوير الأزهر التي أعدها فور توليه المشيخة، واستهلها بقوله: "صار من المحتم، لحماية الدين لا لحماية الأزهر، أن يغير التعليم في المعاهد، وأن تكون الخطوة إلى ذلك جريئة، ويقصد بها وجه الله تعالى فلا يبالي بما تحدثه من ضجة وصراخ وقد قرنت كل الإصلاحات في العالم بمثل هذه الضجة."

بسطت المذكرة واقع المؤسسة العريقة المتردي من كافة الجوانب وبينت مظاهر الخلل بدقة، حتى قال رشيد رضا "لقد أوتي الأستاذ الأكبر في هذه المذكرة الحكمة وفصل الخطاب"، وهو لم يقف عند حد التوصيف وإنما وضع آليات للإصلاح حددها في: دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية دراسة جيدة وفقا قواعد اللغة العربية وقواعد العلم الصحيح، وفتح الدعوة إلى الاجتهاد المطلق في الأحكام الشرعية، وتهذيب العقائد والعبادات الإسلامية مما جد فيها وابتدع، وأن يدرس الفقه الإسلامي دراسة حرة خالية من التعصب لمذهب بعينه، وأن تدرس الأديان والعقائد المختلفة بالأزهر، وأن يتم إدخال العلوم الحديثة واللغات الأجنبية إليه([61])

وقوبلت المذكرة بالرفض من جانب فريق من الأزهريين عبر عن موقفه من خلال بيان مطبوع وزع مجانا وضعه الشيخ عبد الرحمن عليش عضو هيئة كبار العلماء، ويكشف البيان عن تهافت المنهج النقدي وعن التردي العلمي الذي كان عليه حال هذا الفريق الذي

([60]) المرجع السابق نفسه .
([61]) مجلة المنار، مجلد 29، عدد سبتمبر 1928، 7-8.

لم يخجل من التصريح بأن انعزال العلماء وجهلهم بمجريات الحياة المعاصرة "مدح لا ذم فيه وهل يراد بالعالم أن يكون مبتذلا بين العامة"، وأن الاجتهاد المطلق يعد خطرا إذ لو تمت الدعوة إليه لادعاه كل غبي جهول لا يدري من أمر الدين شيئا ولنفتح بذلك باب شر لا يمكن سده، وأن الانفتاح على العلوم الحديثة أمر مستهجن بحجة أن العلماء "غير مخصصون للبحث عما يجد في الحياة من معارف وآراء" وأن الأزهر ليس مدرسة للصنائع أو مدرسة حربية([62])

2-**مشروع تقنين الأحوال الشحصية:** ومن مواقفه الإصلاحية مشاركته في صياغة مشروع تقنين الأحوال الشخصية المصرية في عشرينيات القرن الفائت وكان يسعى للحد من حرية الرجل المطلقة في الطلاق، واللافت للنظر أنه رغم كونه حنفي المذهب وأن مذهب الدولة الرسمي كان كذلك إلا أنه كان مؤمنا بإمكانية الاقتباس من المذاهب غير السنية ما يناسب العصر والمصلحة، ونقل عنه قوله لأعضاء لجنة الأحوال الشخصية ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمصلحة والمكان ولا يعوزني أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم، ولا غرابة في ذلك فقد كان من دعاة التقريب بين المذاهب، وكان من كتاب مجلة (رسالة الإسلام) لسان حال جماعة التقريب

3-**علاقة الدين بالعلم:** وهي قضية أثيرت بقوة في عصره وكان له موقف رشيد منها فلم ينكر إمكانية توظيف العلم لخدمة الدين كأن يؤخذ بعلم الفلك لتوحيد بدايات الأهلة القمرية، وهي الفتوى التي جرت عليه انتقادات الفقهاء الحرفيين، لكنه في المقابل كان يعتقد بثبات أنه لا ينبغي أن يقحم العلم في الدين دون مسوغ بحيث كلما جد مخترع أو مكتشف علمي هرول فريق من المسلمين ليبحثوا عما يوافقه من النصوص الإسلامية، واستند في ذلك إلى عدم يقينية نتائج هذه العلوم وأنه ليس من الحكمة أن نربط هذه المعارف غير القارة بكتاب الله الثابت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وبالطبع ليس الشيخ ممن ينكر أن بعض آيات الكتاب الكريم لا تفهم حق الفهم إلا بمعارف فلكية وطبيعية، ولكنه ذهب إلى أن تلك لم تسق لتقرر تلك المعارف وإنما نزلت للهداية والعبرة فليس القرآن كتاب

([62]) عبد الرحمن عليش الحنفى، بيان للناس وتقرير حقائق بالبرهان، القاهرة، مكتبة صبيح بالأزهر، صـ 5-8.

حساب أو فلك أو طبيعة، وإنما هو كتاب هداية وتنظيم لعلاقة الإنسان بربه وعلاقة أفراد الناس بعضهم ببعض.

4-الزمالة بين أهل الأديان: ومن المعالم الإصلاحية الهامة لدى الشيخ المراغي رؤيته بشأن الزمالة الإنسانية بين أهل الأديان، والتي صاغها في بحثه المقدم إلى مؤتمر الأديان العالمي الذي انعقد في لندن عام (1936م)، وقد شدد فيه على أن الخطر الذي يداهم الإنسانية لا يأتي من أديان المخالفين وإنما يجيء من الإلحاد ومن المذاهب الفكرية التي تزدري بالأديان، ووجه دعوته إلى المؤمنين جميعا لأن يعملوا على إزاحة العلل التي حالت دون تأثير الشعور الديني في التقريب بين الناس على اختلاف ديانتهم، ومن أجل تحقيق هذه الغاية اقترح إنشاء هيئة عالمية تعمل على تنقية الشعور الديني من الأحقاد تكون مهمتها الأساسية العمل على توجيه الوعظ الديني في جميع الأديان نحو تنقية الضمائر من الضغائن تجاه معتنقي الديانات الأخرى، والبحث عن المشتركات بين الديانات، وجعل الدعوة أو التبشير إلى الأديان قوامها العقل وأن يعتمد في ذلك على وسائل شريفة بعيدة عن الاحتيال والإغراء وتشكيك الناس في عقائدهم,وبالجملة كان الشيخ المراغي رائدا من رواد الإصلاح الإسلامي، تجاوزت دعوته الإصلاحية الحدود القطرية والأطر المذهبية وشملت الدعوة للزمالة بين أهل الأديان جميعا.