منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام

الأستاذ الدكتور زاهد روسان*

ملخص

تتناول هذه الورقة الإجابة عن السؤال الآتي: ما الآلية التي حكمت دفاع الأفغاني عن الإسلام ضد التهم الموجهة إليه؟

أما الإجابة عن ذلك فتبرز من خلال تقديم نموذجين، كل نموذج يمثل جانباً عقلياً.

النموذج الأول: ويتمثل في دفاع الأفغاني عن الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص ضد مطاعن الدهريين.

النموذج الثاني: ويتمثل في دفاع الأفغاني عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان.

*قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة اليرموك

مقدمة:

عاش جمال الدين الأفغاني (1254هـ/1838م – 1314هـ/ 1897م) [1] في عصر كانت فيه مصر وبعض بلدان الشرق الإسلامي تخضع للاستعمار والاستعباد، ولاسيّما من لدن المحتل الإنجليزي[2]. وقد عبّر عن هذه الظاهرة "الإمبريالية" مكسيم رودنسون حينما قال: "إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوروبية للشرق، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص، هي الإمبريالية"[3]. وإلى مثل هذا ذهب أليكسي جورافسكي عندما أكد أنّ "علم الإسلاميات (الأوروبي) ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية، أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوروبية، الداعية إلى استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدي مغتصبيها المسلمين عن طريق اتباع جملة من الإجراءات العملية – التطبيقية– في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في

([1]) للاطلاع على حياة الأفغاني، راجع:

- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. ط1، القاهرة: مطبعة المنار، 1350هـ/ 1931م، ج1، ص27–102.
- المغربي، عبد القادر. جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار المعارف للطباعة والنشر، 1948م، سلسلة اقرأ.
- قاسم، محمود. جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بلا تاريخ، ص9–85.
- المخزومي، محمد. خاطرات جمال الدين. ط2، بيروت: دار الحقيقة، 1980م، ص19–44.
- مدكور، محمد سلام. جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق. ط1، 1356هـ/1937م، ص25–55.

Browne, Edward. G. The persian Revolution . Frank Cass and Co. Ltd., 1966,pp. 1–30. - Keddie, Nikki, R. An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious - Writtings of Sayyed Jamal Ad- Din Al- Afghani, University of California press, London, 1983, pp.3–35.

([2]) حول التنديد بسياسة الإنجليز وحيلهم وتوسعاتهم الاستعمارية في الشرق ولاسيّما في أفغانستان، انظر: مقالة جمال الدين الأفغاني وهي بعنوان: "البيان في الإنجليز والأفغان" من كتاب: سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم علي شلش. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1987م، ص31–48. وانظر أيضاً مقالته التي بعنوان: "الإنجليز في الهند ومصر"، المصدر نفسه، ص111–114.

([3]) رودنسون، مكسيم. جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص. ط1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982م، ص56.

الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة لعقلية العرب والعقيدة الإسلامية"[4]. ثم إن "علم الإسلاميات" الغربي هذا – كما يقول جورافسكي: "قد شكّل بدوره عدداً ضخماً من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام فضلاً عن إضفاء صبغة علمية على الأضاليل القديمة والخرافات والقوالب النمطية الغربية العتيقة عن الإسلام"[5]، وذلك بهدف الإساءة إليه. ولعلّ الأغلبية المطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانوا أكثر من تبنّى المواقف المسبقة الموجّهة ضد الإسلام، سواء أكان عداؤها صريحاً مباشراً[6]، أم كان يتسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية

أمّا عن علاقة الحاكم بالمحكوم في هذه البلدان (الشرقية) فلم تكن بأحسن حال من علاقة المحتل الأجنبي بشعوب هذه المنطقة، بل ربما كانت أسوأ فإذا ما أخذنا على سبيل المثال مصر– التي قضى فيها جمال الدين أكثر سنيّ جهاده إذ لبث فيها أكثر من ثماني سنين – فإنها كانت تئن من مظالم الخديوي إسماعيل وَجَوْره من حيث تقييد الحرية الشخصية، وفرض الضرائب على الأرض التي كانت تتجدد على الدوام بتجدد الأشهر والأعوام، الأمر الذي أثقل في النهاية كواهل الفلاحين وغيرهم بالديون الهائلة لصالح أرباب البنوك والتجار الكبار، واضطرهم العجز لبيع أملاكهم، ورهن عقاراتهم وأراضيهم، أو الانسلاخ منها بالكلية، وأحاط بهم الفقر وصاروا في أسوأ حال[7].

([4]) جورافسكي، أليكسي. الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف مراد الجراد، الكويت: عالم المعرفة، عدد 215، 1417هـ/ 1996م، ص104–105.

([5]) المرجع نفسه، ص105.

([6]) في مقابل هذه النزعة الغربية (الاستشراقية) المهيمنة والممتهنة للحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة، ظهر في الشرق ما يسمى بـ "علم الاستغراب"، ومهمته فكّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس. حول هذا الموضوع انظر:

حنفي، حسن. مقدمة في علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991م، ص29 وما يليها.

([7]) عن هذه الظروف التي سادت عصر جمال الدين الأفغاني، انظر المراجع الآتية:

ولا يختلف الحال من الناحية العقلية عن مثيلاتها الاجتماعية والسياسية، حيث الجهل والأوهام والخرافات تسيطر على عقول الناس فتصرفهم عما يحيط بهم من مسائل جوهرية ذات شأن بالنسبة لمصيرهم ومستقبلهم.

يضاف إلى كل ما سبق الانقسام الحاد في جسم الأمة، والتداعي السياسي والتفتت الكياني، وانقسام النخبة الثقافية إلى نخبة حديثة علمانية ليبرالية ونخبة تقليدية محافظة، والصراع الطائفي والمذهبي، والتوتر الحاد بين القديم والجديد، والعلم والدين، والرابطة القومية العربية والرابطة الإسلامية، وغيرها من الثنائيات المتناحرة[8].

عصر كهذا ، بكل تحدياته الضخمة، لم يكن غائباً عن الأفغاني، فقد لمسه في كل مرحلة من مراحل حياته، فأراد أن يصلح الأمر ويردم الهوة، ويصهر جميع التناقضات، الزائف منها والصحيح. وهكذا أخذ يعمل على توحيد كلمة شعوب الشرق الإسلامي، وتنبيههم على الخطر الغربي المحدق بهم[9]. غير أن ذلك، في نظره، لا يتم إلا بالرجوع إلى الدين ومن ثم "إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم بشكل صحيح، وأن يعيشوا حسب تعاليمه"[10]، على أن يُفهم هذا الدين لا بمعزل عن العلم والمعرفة. فقد كان الأفغاني يعلم أن انتصارات أوروبا وسيادتها على الشرق إنما تحققت بفضل العلوم والمعارف وتطبيقاتها الصحيحة، وأن ضعف الدول الإسلامية

- أبو ريّة، محمود. جمال الدين الأفغاني – نوابغ الفكر العربي رقم 29، القاهرة: دار المعارف، 1971م، ص 5-14.
- المخزومي، محمد. خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني مصدر سابق، ص241-271.
- قلعجي، قدري. ثلاثة من أعلام الحرية. ط1، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1993م، ص53.
- تاريخ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج2، ص56-59.

(8) انظر: بلقزيز، عبدالإله. إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر. ط1، بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،1992م، ص78.

(9) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ، ص106.

(10) Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal age. Cambridge University press, Cambridge, 1983, p.113.

راجع إلى الجهل والانحطاط فيها[11]. ومن هنا جاء توكيده على العقل، وعلى عقلنة الدين و"على ضرورة استنفاد علوم أوروبا الغربية ومكتسباتها"[12].

إذن فإن شغل الأفغاني الشاغل هو الإسلام والدفاع عنه وعن علاقته بالعلم ضد الذين يتهمونه بالجمود المناهض لحركة الارتقاء العلمي كما يفعل المستشرقون. إن الأفغاني يخشى الاختراق الاستشراقي والتغلغل الفكري الغربي بالقوة نفسها التي يخشى فيها الاحتلال السياسي[13].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما موقف الأفغاني من الدين بعامة والإسلام بخاصة، ومن ثمّ ما الآلية التي حكمت دفاع الأفغاني عن الإسلام ضد التُّهم الموجهة إليه؟ وبمعنى آخر ما المنهج الذي اتبعه في معالجة الأمور التي كان يراها مؤدية إلى تقوية الإيمان الديني عند المسلمين، وإلى درء الخطر كلما رأى خطراً يتهدد ذلك الإيمان؟

الإجابة عن السؤال تبرز من خلال تقديم نموذجين:

- النموذج الأول، هو دفاع الأفغاني عن الدين بعامة والإسلام بخاصة ضد مطاعن الدهريين.
- النموذج الثاني، هو دفاع الأفغاني عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان Irnest Renan (1823– 1892م).

النموذج الأول: الرد على الدهريين:

كانت نظرية النشوء والارتقاء من أهم ما أنتجه العلم الأوروبي في القرن التاسع عشر وهي نظرية لا تلقى قبولاً –للوهلة الأولى– عند من تغلب عليهم الثقافة

(11) الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، مصدر سابق، ص74.

(12) تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي. ط1، بيروت: دار ابن خلدون، 1976م، ص108.

(13) الموسوي، محسن جاسم. الاستشراق في الفكر العربي. ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993م، ص54.

الدينية[14]، فأخذ هؤلاء يتساءلون أين يكون الإسلام من هذه الدعوة؟ وكان أن أرسل كاتب من فارس خطاباً إلى جمال الدين الأفغاني يطلب منه أن يوضح له هذا المذهب "الطبيعي" الذي أخذ يتردد صداه بين رجال العلم والفكر، فأجابه الأفغاني بأن ألف رسالته في "الرد على الدهريين" (والدهريون هم الماديون) لأن الأفغاني قد رأى في هذا المذهب خطراً على العقيدة الدينية، وعلى الحضارة الإنسانية، مما يوجب على المفكر المسلم أن يتصدى له.

ألّف الأفغاني هذه الرسالة باللغة الفارسية، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده (1845– 1905م) مستعيناً بأديب أفغاني (هو عارف أبو تراب) وهي تنقسم قسمين: اختص أولهما ببيان حقيقة المذهب الطبيعي ونشأته التاريخية، واختص ثانيهما ببيان أن الإسلام هو أفضل الأديان. وفي هذه الرسالة يكشف الأفغاني عن "سوءات النيتشريين (الدهريين) ومضار طريقتهم في المدنية والهيئة الاجتماعية الإنسانية، وتوضيح الأدلة على منفعة الأديان ولزومها لقيام النظام البشري خصوصاً دين الإسلام[15]. فالأفغاني لديه يقين بأن الإلحاد بمختلف مظاهره ومعه الدهريون، لم ينتشر في أمة من الأمم إلا كان سبباً في اضمحلالها وانقراضها. واختار من القائلين بالإلحاد للرد على آرائهم ديمقريطس (460–371ق.م) في العصر القديم، وداروين

([14]) كان الدكتور شبلي شميل (1850– 1917م) أول ناقل لهذه النظرية إلى اللغة العربية، وكان ذلك في كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" (1910م)، غير أنه لم يكن في نقلها مقتصراً على نقل الفكرة العلمية وكفى، بل اتخذ منها أداة لإصلاح اجتماعي تربوي شامل– من وجهة نظره – فالإصلاح في رأيه مرهون بالاعتماد على العلم وحده، فلا الدين ورجاله ولا الفلسفة وأصحابها ولا الأدب ولا الفن بذوات نفع في إقامة مجتمع متحضر، فليس في الطبيعة إلا الطبيعة نفسها، منها ينشأ النبات والحيوان والإنسان، ومن العبث أن نتوجّه بأبصارنا إلى ما ورائها فيفلت منّا ما هو ماثل أمامنا.

وجاء بعد ذلك إسماعيل مظهر (1891–1962م) فترجم "أصل الأنواع" لدارون، وألف كتابه"ملقى السبيل" ليردّ به على شبلي شميل وعلى جمال الدين الأفغاني معاً، فالأول قد نقل أصول نظرية التطور عن علماء ماديين مثل بخنر وهيكل، فأفسد عليه ذلك تفسيره للنظرية تفسيراً صحيحاً، والثاني قد نسب لدارون ما لم يقله، وخلاصة الرأي عند مظهر أن نظرية النشوء والارتقاء لا تتنافى مع الدين والفلسفة والأدب والفن، ولإسماعيل مظهر أيضا "تاريخ الفكر العربي" (1928م).

([15]) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، نقلها من الفارسية إلى العربية محمد عبده. ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي، بغداد: مكتبة المثنى، 1955م، ص88.

(1809–1882م) في العصر الحديث. وبعد أن أبطل تلك الآراء مستخدماً البرهان العقلي كما سنشير إلى ذلك فيما بعد، شرع يبيّن دور الدين وضرورته للإنسان، وأثره في رقي الأمم وتمدنها، يقول: "إن الدين أكسب عقول البشر ثلاث عقائد، وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدنيتها"[16].

أما العقائد فهي:

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وأنه أشرف المخلوقات. والعقيدة الثانية يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالفٍ له فعلى ضلال وباطل. والثالثة اعتقاده بأن الإنسان إنما جاء إلى هذه الحياة الدنيا لتحصيل كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي[17].

أمّا الخصال الثلاث فهي: الحياء والأمانة والصدق. وتأثير هذه الخصال واضح من حيث كونها تؤكد صلات الألفة بين الأفراد، وتقوّي الروابط الاجتماعية بينهم، وتَحُول دون وقوع الشقاق والخلاف، أو المجاهرة بالفحشاء والمنافسة في المنكر وسوء الخلق[18].

ويبين الأفغاني أنَّ هذه الأركان الستة التي جاءت بها الأديان هي علة العمران البشري، وعليها تتوقف سعادة الإنسان، وأن الماديين أو الدهريين تؤدي تعاليمهم إلى نكران هذه الأركان، فتهبط بالإنسان من عرش المدنية الإنسانية إلى أرض الوحشية الحيوانية، وتفقده الباعث على الخير، وتُعدّه لحياة جافة لا رفعة فيها ولا سمو، وفي هذا انتكاس لخلقه، وهدم لكيانه، وحرمان مما أعدّه الله له.

([16]) المصدر نفسه، ص28.

([17]) المصدر نفسه، ص28–32.

([18]) المصدر نفسه، ص33–38.

وفي الإسلام –كما يرى الأفغاني– ميزات يتميز بها على سائر الأديان: أولها: صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوْث الأوهام. فمن أهم أصوله الاعتقاد بالله وبأنه متفرد بتصريف الأكوان متوحد في خلق الأفعال، وأن من الواجب طرح كل ظن في إنسان أو جماد، يكون له في الكون أثر من نفع أو ضرّ، أو إعطاء أو منع، أو إعزاز أو إذلال، أو نحو ذلك من خرافات كل واحدة منها كافية في إعمال العقول أو طمس نورها[19].

وثانيها: إن دين الإسلام فتح أبواب الشرف للأنفس كلها، وأثبت لكل نفس الحق في طلب أي فضيلة ومَحْق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف، وقرّر الميزات البشرية على أساس الكمال العقلي والنفسي، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة لا بأي شيء آخر، وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة[20].

وثالثها، إن دين الإسلام يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون. فهو يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة[21].

ورابعها: إن الإسلام أوجب تعليم سائر الأمة وتنوير عقولها بالمعارف والعلوم، وفرض نصْب المعلم ليؤدي عمل التعليم، وإقامة المؤدب الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر[22]، فقال القرآن: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف

(19) المصدر نفسه، ص78–79.
(20) المصدر نفسه، ص80–81.
(21) المصدر نفسه، ص84.
(22) المصدر نفسه، ص86–87.

وينهون عن المنكر) [23]، وقال: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) [24].

ويعتقد الأفغاني أن كل ركن من هذه الأركان له أثره البالغ في تقويم المدنية وتشييد بناء النظام الإنساني، وتعزيز السعادة الإنسانية، وقد دارت حالة المسلمين رقيّاً وانحطاطاً على حسب تمسكهم بهذه الأصول وابتعادهم عنها.

وما يجدر ذكره هنا هو أن خطاب الأفغاني الإسلامي في "الرد على الدهريين" لم يتغير فيما بعد عندما أصدر "العروة الوثقى" وذلك بعد "الرد على رينان" بقليل، حيث واصل إصراره على الإيمان الديني الإسلامي، والدور الذي يمكن أن يؤديه هذا الدين في الحاضر والمستقبل، بل يمكن القول إن أحد أهم الأهداف التي من أجلها أصدر الأفغاني ومحمد عبده مجلة "العروة الوثقى" هي: دفع التهم الباطلة الموجهة إلى الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً، "وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون"[25].

أمّا المنهج الذي اتّبعه الأفغاني في الوقوف ضد مطاعن الدهريين فهو الاحتكام إلى العقل في كل خطوة كان يخطوها، مثال ذلك أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقيم بناءها على أساس المصادفة على حين أن نظام الكون نظام مدبر ، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم. يقول الأفغاني بهذا الصدد: لقد "ذهب فريق منهم (أي الماديين) إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما ترى إنما هو من الاتفاق وأحكام المصادفة، وعلى ذلك إتقان بنائها، وأحكام نظامها لا منشأ له إلا المصادفة كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز

([23]) سورة آل عمران: 104.
([24]) سورة التوبة 122.
([25]) الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده. العروة الوثقى. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م، ص48.

الترجيح بلا مرجّح وقد أحالته بداهة العقل[26]. ويرأس هذا الفريق "ديمقريطس" الذي كان يرى أن العالم أجمع من أرض وسماء "مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بأصابع ومن حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العماية المطلقة"[27].

ويبدو هنا أن الأفغاني قد أخطأ في حكمه على الدهريين، وذلك لسببين: أولاهما، أنه خلط بين الفلسفة المادية القديمة وبين الفلسفة المادية بمعناها المعروف في المباحث الحديثة. فالأولى فلسفة انتحلها قوم من اليونانيين قاموا بمضادة الأديان، وكانوا من أتباع الفيلسوف "ديموقريطس" و "أبيقور"، حيث تطرّفوا في بعض نظريات فلسفاتهم وأفسدوا الكثير من أوضاعها، حتى بلغ بهم الغلو في ذلك إلى الاعتقاد بأن العالم وُجد بالمصادفة... والثانية ينحصر اعتقاد أصحابها في أن المادة كل شيء ولا مرادف لها إلا القوة التي هي والمادة صنوان لا يفترقان، وأن كل الصور الحادثة في الطبيعة بما فيها الإنسان، ليس إلا مظاهر لتفاعل المادة والقوة، وأن ليس هناك من شيء يصح أن يقال إنه آتٍ من وراء الطبيعة.

وعليه فإن ما يقوله الأفغاني في رسالته من حجج وبراهين قد يصح أن يقام ضد الفلسفة المادية القديمة، أكثر مما يصح أن يُعدّ نقضاً صريحاً للفلسفة المادية الحديثة. وأما طعنه في مذهب "دارون" وتسفيه آرائه حول نظرية التطور، فذلك راجع –في نظره– إلى أن يكون لمذهبه في "أصل الأنواع" علاقة بالإباحة الاجتماعية التي يكرهها الدين ويمقتها الله. [28]

والسبب الثاني هو جهل الأفغاني لمعنى المصادفة أو المصادفة التي يستعملها الكثيرون من الناظرين في نشوء الكائنات اصطلاحاً للدلالة على سنة من السنن أو

([26]) الأفغاني، الرد على الدهريين، مصدر سابق،ص16–17.

([27]) المصدر نفسه، ص17.

([28]) انظر: مظهر إسماعيل، ملقى السبيل في مذاهب النشوء والارتقاء، القاهرة: المطبعة العصرية، 1925م، ص112–116.

ناموس من النواميس، استعصي عليهم أن يقفوا على حقيقة هذا الاصطلاح، بل عرفوه من ظواهره، فردّوا ظواهره إلى شيء غامض أطلقوا عليه اصطلاح "المصادفة". بمعنى آخر فإن المصادفة هنا تعني الاعتراف بالجهل والقصور عن معرفة السبب في حدوث كل تغاير معين يطرأ على الأحياء، وليست تعني إذن رفض الأسباب أو نكرانها كما يدّعي الأفغاني[29].

ومن الأمثلة أيضاً التي تدل على منهج الأفغاني العقلي، محاولته البرهنة على أن نظرية التطور حين تجعل في النبات أو الحيوان جرثومة يكمن فيها نبات أو حيوان كامل التركيب وهذا بدوره يحتوي جرثومة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له، فهي بذلك تجعل اللامتناهي ينتج عن المتناهي، وهو ما لا يجوز عند العقل[30].

ويبدو المنهج العقلاني عند الأفغاني أكثر وضوحاً عندما يقوم بعملية نقد وتحليل لفكرة التطور التي يعتمد عليها الماديون في تفسير وجود الأنواع المختلفة، وهل هذا التطور يتم ابتداء من أصل واحد أم من عدة أصول؟ والنقد والتحليل – كما هو معروف– عملية عقلية يُسهم العقل في توضيح كثير من الأمور.

يستعرض الأفغاني إزاء هذه القضية آراء هؤلاء الماديين، فيجدهم ينقسمون قسمين: الأول يقول: "إن لكل نوع من الأنواع جرثومة خاصة به وُجدت منذ أن أصبحت شروط الجو والتربة ملائمة للحياة، وإن هذه الجرثومة نشأت بصفة خاصة، بحيث تجذب إليها ما يناسبها من العناصر غير الحية، فتمثلها وتبني بها أنسجتها، فتكتسب خواص معينة تنتقل من الأصول إلى الفروع، ويصحب ذلك تقدم أو تطور مستمر في التركيب أو البيئة العضوية. أما الثاني فقد ذهب إلى أن جميع جراثيم الأنواع المختلفة، التي نراها الآن، تفرعت من جرثومة واحدة. وهذا هو السبب لديهم

---

(29) المرجع نفسه، ص165.

(30) الأفغاني، الرد على الدهريين، ص17.

في أنه ليس هناك أي اختلاف جوهري بين الأنواع. وهكذا خيّل إليهم أنه من الممكن أن تتطور هذه الجرثومة الأولى، وتنتقل من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى حسبما تقضي به الشروط الخارجية أو الداخلية، أي حسبما تدعو إليه الحاجات العضوية والضرورات التي يفرضها الوسط الذي يعيش فيه الكائن [31].

وبعد أن يستعرض الأفغاني وجهتي النظر المتباينتين، عن فكرة التطور، يوجّه إليهم الاعتراض الآتي:

بالنسبة للفريق الأول الذي يقول بتعدد الأنواع ابتداء من بعض البذور الأولى، يقول الأفغاني متسائلاً: ما منشأ الاختلاف في طبائع هذه الجراثيم التي نشأت منها تلك الأنواع مع أنها متماثلة العناصر؟ لقد أثبت التحليل الكيماوي وحدة الخلية الحية، وبيّن أن تركيبها واحد في الكائنات العضوية. ويجمل الأفغاني نقده لهذه الطائفة بقوله: إن هؤلاء "قد غفلوا عما أثبته التحليل الكيماوي من عدم التفاوت بين نطفة الإنسان، ونطفة الثور، والحمار مثلا، وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة"[32]. إذن فلا بد من سبب آخر يؤدي إلى اختلاف النتائج، وليس هذا السبب مادّياً.

كما يردّ الأفغاني على الفريق الثاني القائل بالتطور من أصل واحد وعلى رأسه "دارون" . فقد ألّف هذا الأخير كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً غير أن صورته قد تعرّضت للتهذيب والتنقيح بشكل تدريجي، حتى أصبحت على شكلها الحالي. ولم يتم هذا التطور، في رأيه، إلا بعد تتالي القرون المتطاولة، وبتأثير العوامل الطبيعية الخارجية، وأخيراً استطاع التطور أن يؤدي إلى نتائجه، فقد ارتقى القرد إلى مرتبة "أوران أوتان" (Orangoutan) [33]، ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان،

([31]) المصدر نفسه، ص19.

([32]) المصدر نفسه، ص19.

([33]) المصدر نفسه، ص19، و Orang Outan، ضرب من القردة العليا الشبيهة بالإنسان يقطن في بورنيو وسومطرة.

فكان الزنوج، أول أفراد البشر، ثم انتقل بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين، فكان الإنسان القوقازي.

إن الأفغاني يرفض مثل هذا التفسير، ذلك لأن "دارون" في نظر فيلسوفنا يفسر لنا التطور بقوة مجهولة تدفع الكائن إلى الانتقال من مرتبة إلى مرتبة أسمى وأرفع في الوجود، ثم إنّه لا يفسر لنا هذه القوة، ولا يبين لنا لماذا تسير في اتجاهات مختلفة. فإذا صح عنده أن التطور يسير على غير هدى، ولا وفقاً لقوة موجِّهة أو عناية إلهية، بل تبعاً لما توحي به المصادفة، لأمكن "أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكرّ الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك" [34]. ولكن هذا الكلام الذي يدّعيه الأفغاني أنه من مقومات مذهب "دارون" في أصل الأنواع، لم يكن إلا خرافة نقلها بعض من لا يوثق بعلمه وتلقفها السيد الأفغاني من أفواه الناس ومن الصحف الإخبارية، فراح يقوض بها مذهب "دارون" دون فحص أو تمحيص أو رجوع إلى مؤلفات دارون. وأما قوله (أي الأفغاني) على لسان "دارون" بأن الإنسان كان قرداً ثم ارتقى بعد ذلك، فقول مردود، وأن "دارون" لم يقل بشيء من هذا، بل قال بما يؤيده فيه الآن مجموع علماء الأرض من أن الإنسان لم يكن على صورته هذه منذ بدء الخليقة، وأنه تسلسل في أحدث العصور الجيولوجية مرتقياً عن صورة أحط من صورته التي نراه عليها في هذا الزمان، وأن الراجح أن تكون أرقى صور القرود العليا، ومنها أوران أوتان، أقرب صور العضويات الحية الموجودة الآن لتلك الصورة التي تسلسل عنها الإنسان، ومن ثمَّ لا تعني أن أصل الإنسان قرد كما يقول الأفغاني أو غيره[35].

غير أنّه على الرغم من سطحية المثال السابق وبساطته في نظر بعضهم، لكن دلالته كثيرة الوضوح لأنه يشير في الواقع إلى أن تركيب الخلية الحية واحد في مختلف الكائنات، كما ذكرنا ذلك في وقت سابق، وإلى أنه إذا كان الذي يحكم العالم

([34])المصدر نفسه، ص20.

([35])انظر: ملقى السبيل، مرجع سابق، ص 117 و 119 و 198.

هو المصادفة والاتفاق، فليس هناك ما يمنع من أن تتطور الكائنات في أي اتجـــــاه كان" [36].

وفي السياق نفسه، يأخذ الأفغاني على "دارون" عجزه عن تفسير كيـف تطـورت النباتات؟ أليست هناك أنواع نباتية، كما أن هناك فصائل حيوانية؟ أوَ ليس النبات كائناً حيّاً يخضع لقوانين التطور والفناء؟ فهل لدارون أن يخبرنا عن السبب فـي اخـتلاف الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيـدة لا يحـددها التاريخ إلا ظنّاً مع أنها توجد في بقعة واحدة وتُسقى بماء واحد وفروعها تذهب فـي هواء واحد؟ فأيّ فاعل خارجي أثّر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكـان والمـاء والهواء؟ "لا سبيل إلى الجواب يقول الأفغاني "سوى العجز عنه"[37].

هذا النموذج من كلام الأفغاني يدل بصراحة على جهله التام بالمبادئ الأولية التي بنى عليها "دارون" مذهبه في أصل الأنواع. فإن أول ما شعّ في عقل "دارون" من نور الحقيقة كان ما وجده من اختلاف صور الأحياء الآهلة بمأهـل معـين مـع تناسـق الظروف المحيطة بها تناسقاً ظاهرياً. وكان الأجدر بالأفغاني أن يتمهل في نقده حتـى يطالع شيئاً مما كتبه "دارون" في القرن التاسع عشر في "أسباب التغيـر"[38] أو فـي "التناحر على البقاء"[39] أو فـي مختلـف صـور الانتخـاب طبيعيـاً ولا شـعورياً وصناعياً[40]، ليعلم على الأقل إن كان اختلاف الصور العضوية يصح أن يتخذ دلـيلاً على نقض المذهب أو إثباته.

([36])انظر الانتقادات التي وجّهها إسماعيل مظهر في كتابه "ملقى السبيل". مرجع سابق، 1925م، ص129، 199، 285، 297، 298، وذلك رداً على انتقادات جمال الدين الأفغاني لنظرية دارون.

([37])الأفغاني، الرد على الدهريين، ص20.

([38])دارون، تشارلز. أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت وبغداد: منشورات مكتبة النهـضة، 1971م، ص 167-189.

([39])المرجع نفسه، ص 190-213.

([40])المرجع نفسه، ص 213-284، ص 155-162.

لكن موقف الأفغاني من مذهب "دارون" من خلال رسالته "الرد على الدهريين" لم يكن موقفاً نهائياً، فقد دافع عن هذه النظرية "النشوء والارتقاء" في الخاطرات التي دوّنها بعد هذه الرسالة.

ويبدو للباحث أن هذا التراجع من قبل الأفغاني يعود بالدرجة الأولى إلى اطلاعه بنفسه على ما كتبه دارون من خلال الترجمات أو الشروح وليس على ما سمعه وتقوّله الآخرون، ولاسيّما كتابه "أصل الأنواع". وهكذا يعترف الأفغاني بارتقاء الحيوان من الجماد واستحالة الكائنات بعضها إلى بعض، ولا يبقى شيء على حاله، بل كل شيء يتغير ويتبدل، وينمو ويتطور، ثم إنه ليس هناك شيء جديد على سطح كوكبنا، بل كل شيء يُستخرج بالبحث والتنقيب. يقول الأفغاني: "لا أغالي، ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شيء جديد، بالجوهر والأصول، تُبتكر في الكون محدثات، وتحدث أمور، وتُقرر علوم –يؤخذ ويعمل بها أجيالاً– ثم تطرأ عوامل مختلفة، تندثر بها تلك المحدثات، وتجهل تلك العلوم إذ يحجبها الخفاء، وتحفظ أحياناً بعض رفات آثارها (طبقات الأرض) –وكذلك ما يحدث من عظائم الأمور– قد تذهب مع جيلها وربما يبقى شيء من أثرها في خرائب أهلها"[41]. ويضيف قائلاً: "فالسعيد من الخلف من يعثر على أثر من آثار السلف فينتبه بكليته إليه، ويعمل على بعثه من موته، إما بإخراجه من الخرائب، وإما بنقب طبقات الأرض"[42]. يشير بذلك إلى ضرورة السير في البحث والتجربة ويُعمل فيها عقله، حتى يتيسر له وضع أساس الاكتشاف، أو الاختراع أو تقرير قواعد كلية لعلم أو فن.

ويعترف الأفغاني بفضل دارون وثباته وصبره على تتبعاته لعملية النشوء والارتقاء، وخدمته "للتاريخ الطبيعي" من أكثر وجوهه[43]. كما أنه يمتدح دارون

([41])خاطرات جمال الدين، مصدر سابق، ص 171–172.

([42])المصدر نفسه، ص 171–172.

([43])المصدر نفسه، 172–173.

حينما اعترف الأخير بالنقطة الجوهرية وهي "موجِد نسمة الحياة" وأن الخالق هو الذي نفخ نسمة الحياة في الأحياء[44]، وكان الأفغاني من قبل ينكر عليه ذلك من خلال رسالته "نفي مذهب الدهريين". يقول دارون ما نصه: "إني أرى أن الأحياء التي عاشت على هذه الأرض جميعها من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة"[45]. وواضح من قول دارون –الذي أورده الأفغاني– أنه ينفي ظهور الحياة على سبيل طبيعي، مما لم يُرِق لعلماء الطبيعة الماديين، وأنكروا عليه هذا القول واتهموه بالخوف من أهل دينه، وقالوا إن قوله هذا يجعل المذهب ناقصاً بل ينقضه من أساسه لأن الغاية من مذهب الطبيعيين إنكار الخالق وإسناد الأعمال إلى الطبيعة[46].

ونحن بدورنا نأخذ على "دارون" عجزه كذلك عن تفسير نشوء بعض الأعضاء المعقدة كالعين مثلاً[47] على أساس المصادفة، فالنظام الذي يسود أنسجة العين مثلا – في نظره– حدث عبر سلسلة طويلة من التطور أدّت فيها المصادفة والاتفاق دوراً أساسياً، فإذا افترضنا أن حيواناً، احتاج إلى البصر ليحافظ على بقائه إزاء ظروف طارئة في البيئة تتطلب البصر فمن حقنا أن نتساءل هل حدثت العين فجأة وهي على ما عليه من التعقيد؟ أم أن أجزاءها تشكلت بالتدريج؟ لكن نشوء العين التدريجي لا يفيد الحيوان في شيء لأنه لا قيمة للشبكية من دون جسم بلوري ولا قيمة للجسم البلوري والشبكية من دون عصب، فالعين لكي يستفيد منها الكائن في ظرف حرج يهدد بقاءه إمّا أن تحدث دفعة واحدة أو لا تحدث.

وما يجدر ذكره هنا بل من الإنصاف أن نؤكد أن التطور ليس حادثة بسيطة، إنّه حادثة على درجة كبرى من التعقيد تتداخل فيها عوامل كثيرة بعضها نعرفه وبعضها

([44])المصدر نفسه، ص 174.

([45])المصدر نفسه، ص 174.

([46])المصدر نفسه، ص 174

([47])أصل الأنواع، مرجع سابق، ص 349–355.

الآخر لا نعرفه بعدُ. والذي استفاده الباحثون من نظريات التطور هو المنهج التطوري أي ذلك الأسلوب من البحث الذي يحاول أن يرسم خارطة جغرافية لتوزع الكائنات في المكان وأن يدمجها في شجرة نسب تبين تعاقبها وتسلسلها في الزمان.

كما أنه من الإنصاف أن نؤكد كذلك أن ما ذهب إليه الأفغاني من القول بدهرية الذين يعتنقون مذهب النشوء، هو قول بعيد عن الحق واليقين؛ ذلك أن المذهب بعيد عن البحث في أصل الحياة، فلا شأن له بالبحث في التولد الذاتي، ولا في القول بأن الحياة قوة مادية أو غير مادية، أو أنها من المبادئ المفارقة كما يقول الأقدمون. فالمذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، بعيد عن البحث في الأصل الذي تستمد منه حياتها. من هنا تُزال أكبر عقبة تقف في سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة أو هو ينكر الألوهية.

يقول "دارون" في أول الفصل الثامن من كتابه أصل الأنواع ما يأتي:

"إن في كثير من الغرائز ما يبعث على العجب، حتى أن نشوءها وتطورها قد يكون من الصعوبة بحيث يدفع القارئ إلى رفض نظريتي جملة. ومن أجل أن أتابع الكلام فيها، يجب أن أنبه على أني لست بمسوق إلى البحث في أصل القوى العقلية، أكثر مما أجد نفسي في حاجة إلى الكلام في أصل الحياة ذاتها"[48].

ويأخذ الأفغاني بفكرة السببية في تفسيره لظاهرة من الظواهر، طبيعية كانت أو اجتماعية، فهو – على سبيل المثال– يذكر أن الخيول في سيبيريا وبلاد الروس أطول وأغزر شعراً من الخيول المتولدة في البلاد العربية، ويعلل هذه الفوارق ، فيقول: إن سبب ذلك هو الضرورة التي يوجبها المناخ البارد في البلاد الأولى، كذلك يرى أنّ هذه الفوارق لا تصلح أن تكون أساساً لفكرة التطور. فإن سبب الاختلاف في هذا المثال هو السبب نفسه الذي يؤدي إلى كثرة النبات وقلّته في بقعة واحدة لوقتين

([48])المرجع نفسه، ص 454.

مختلفين، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى اختلاف كثرة الأمطار أو قلّتها، ووفرة المياه أو نزورها أو السبب نفسه الذي نرى من أجله أجسام البشر تمتاز بالضخامة أو النحافة باختلاف المناطق دون أنّ يكون ذلك دليلاً على الاتجاه نحو التطور[49].

وتبدو السببية عند مفكرنا حينما يشدّد وبقوة على الربط بين الاجتماع البشري ورفاهية المجتمع وسعادة البشر من جهة وبين الدين من جهة أخرى، فهو يقول: "إن الأديان الحقيقية تنطوي على ثلاث حقائق: الأولى، إن الإنسان ملك أرضي وهو أشرف المخلوقات، والثانية أن المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات، والثالثة، إن الإنسان أُرسل إلى هذه الدنيا ليحقق كماله استعداداً للحياة الأخرى. وعن التسليم بهذه الحقائق الثلاث تنشأ الفضائل الثلاث التي هي أساس المجتمع: الحياء والأمانة والصدق، فالدهريون (الماديون) الذين ينكرون تلك الحقائق، إنما هم في الحقيقة يهدمون أسس المجتمع الإنساني ويهبطون بالناس من عرش المدنية الإنسانية إلى أرض الوحشية الحيوانية [50].

ومن الملاحظ عند الأفغاني أنه يأخذ بالمبدأ المعروف في علم أصول الفقه بالطرد والعكس. بمعنى أن من شروط العلة أو السببية أن تكون مطردة، إذ كلما وُجدت وُجد الحكم ليسلم من النقص والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر فعُدم الحُكم مع وجودها بطلت[51]. ومن شروطها أيضاً: انتفاء الحكم لانتفاء العلة، "فلا تكون العلة علة حتى يُقبل الحكم بإقبالها ويُدْبر بإدبارها"[52]. وهكذا فإن الأفغاني لا يكتفي فقط في المثال السابق، بالإشارة إلى العلاقة السببية بين الدين وبين المجتمع البشري، وأن الأول هو علة الثاني وسبب سعادته، بل إنه يشير كذلك إلى أن الثاني يدور مع الأول وجوداً إذا

([49]) الأفغاني، الرد على الدهريين، ص 21.

([50]) المرجع نفسه، ص 28، 31.

([51]) الزركشي، بدر الدين محمد. البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5، بلا طبعة ولا تاريخ، ص 135.

([52]) المرجع نفسه، ص 143.

وُجد، وانتفاءً إذا انتفى: فإذا انعدم الاعتقاد الديني، انحلّ المجتمع. وهذا ما حصل في زمن الأفغاني، وكان يخشى ليس فقط أن تضعف الأمة، بل أن تزول تماماً، لأن ما وحّد الأمة في الماضي إنما هو مؤسسة الخلافة السياسية وجماعة العلماء المحافظين على العقيدة الصحيحة. لكن الخلافة انفصلت عن العلماء في عهد الخلفاء العباسيين، ثم زالت عملياً من الوجود فيما بعد، وقام مقامها دول مستقلة، وبقي العلماء عنصر الوحدة للمجتمع الإسلامي، ولكنهم مع مرور الزمن، انقسموا هم أيضاً على أنفسهم حول المعتقدات وانحرفوا جميعاً ما عدا القليل منهم، عن الحقيقة إلى الضلال، فكانت النتيجة أن تفككت الجماعة نفسها[53]. وما لم يرجع العلماء إلى حقيقة الدين وما لم تقبلها الجماعة بكاملها وتعيش وفقاً لها، فإن الإصلاح الحقيقي للإسلام وللمجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتم.

ومثال آخر على تطبيقه لمبدأ الطرد والعكس في علم أصول الفقه، الصدق: فالصدق عنده هو أحد الخصال الثلاث الضرورية لوجود الأمم وبناء هيئتها الاجتماعية، بل هو عماد للبقاء الشخصي والنوعي، وموصلٌ للعلاقات الاجتماعية بين آحاد الشعوب، ولا تتحقق ألفة مدنية، أو منزلية من دونه. والعكس صحيح، فإذا "فقدت أمة خُلّة الصدق كيف ينيخ الشقاء بها رواحله وينفذ سوء البخت فيها عوامله وكيف ينتثر نظامها ويفسد التئامها"[54] . وقل مثل ذلك في خصلة الحياء، التي هي بعينها شيمة الإباء وسجية الغيرة، كيف تؤثر في حفظ نظام الجمعية البشرية، وفي كفّ النفوس عن ارتكاب الشنائع، وفي دفع الأمم والشعوب لاستفادة العلوم والمعارف، بحيث إذا فقدت الأمة هذه الشيم فإنها تُحرم من الترقي والسمو وتُضرب عليها الذلة والمسكنة حتى ينقضي أجلها من الوجود"[55].

([53]) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص73–74.

([54]) الأفغاني، الرد على الدهريين، ص38.

([55]) المصدر نفسه، ص33–34.

وتتجلى فاعلية الدين ليس فقط في تسابق الأمم لغايات المدنية والسير بها إلى منازل العلى، بل وأيضاً في طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع، وهكذا فإنه "من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحقة والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص يحول دون مطلبه"[56]. والعكس صحيح: فإذا فُقد الدين من قوم أو ضعُفت عقيدتهم، فإن ذلك يؤدي إلى الفقر والمسكنة، ومن ثم السقوط إلى هوة الذلة والهوان [57].

والآن ننتقل إلى النموذج الثاني وهو علاقة الإسلام بالعلم لنرى مدى تطبيق الأفغاني للمنهج العقلي ضد اتهامات رينان.

النموذج الثاني: الرد على رينان

كان "رينان" ذا نزعة عقلية واضحة، وكان يرى في العلم الوضعي النموذج الصحيح للفكر، ويميل إلى تطبيق منهجه على دراسة تاريخ الأديان. وكان من نتيجة هذه النزعة أنه في دراساته استبعد كل الخوارق والمعجزات في عملية التفسير هذه. وهكذا قرر أن عقيدته الراسخة هي أن دين المستقبل هو النزعة الإنسانية، أي عبادة كل ما ينتمي إلى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية[58].

وانطلاقاً من هذا التوجه العلمي فقد امتهن رينان Renan الحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة كونها تعكس إيمانية متعصبة، وجبرية (قدرية) كسولة، وصرامة غير سمحة، واحتقاراً للفنون، فضلاً عن مناهضة التفكير العلمي الفلسفي[59]. وهكذا هاجم "رينان" الإسلام متهماً إياه باللاعقلانية وعدم القدرة على

([56]) المصدر نفسه، ص31.

([57]) المصدر نفسه، ص30.

([58]) بدوي، عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة. الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م، ج1، ص549.

([59]) مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، مرجع سابق، ص 58.

استيعاب الحياة بما فيها من ثقافة وعلم. يقول بهذا الصدد في كتابه المشهور "ابن رشد والرشدية": "إن الإسلام لم يستطع أن يتحول وينتحل أي عنصر من الحياة المدنيـــة و العلمانية، فقد نزع من جوفه كل أصل من الثقافة العقلية"[60]. بل إن هذا الميل (نحـــو المدنية أو العقلانية) قد كوفح ما بقي الإسلام قبضة العرب أو قبضة الفرس أو غيرهم من الأقوام كالترك والبربر[61]. ورغم اعتراف رينان بالأفق العقلي الذي مثّله علمـــاء العرب حتى أواخر القرن الثاني عشر وأنه كان أرفع من أفق العالم النصراني، غيـــر أنه لم يوفَّق للمرور في المعاهد بسبب ما أقامه علم الكلام من حواجز تتعذر مجاوزته من هذه الناحية. وهكذا "بقي الفيلسوف المسلم هاوياً أو موظف بلاط، ثم ألقى التعصب رعباً في الملوك فتوارت الفلسفة وأبيدت المخطوطات بأمر ملكي"[62].

أما عن العرق السامي الذي هاجمه "رينان" فيقول بصدده: " وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا يُنـــتج هـــذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل مايكون من بواكير خاصة في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجيـــة صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية"[63].

كما يبدو هذا التوجه العلمي الريناني أيضاً من خلال محاضرته التي ألقاها بعنوان "الإسلام والعلم".

ففي هذه المحاضرة حاول "رينان" أن يُسقط مشكلة أوروبية على الإسلام وهـــي مشكلة ما بين المسيحية الكاثوليكية والعلم، باعتبار أن الأولى كانت تقف حجر عثـــرة

([60]) رينان، ارنست. ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحيـــاء الكتـــب العربيـــة، 1957م. ص11.

([61]) المرجع نفسه، ص11.

([62]) المرجع نفسه، ص 11.

([63]) المرجع نفسه، ص 14–15.

أمام العلم وتقدمه من خلال إيمانها بالمعجزات وكل ما هو خارق للطبيعة. كما حـــاول أن يُسقط عليها حلاً أوروبياً يتمثل في ضرورة تنحية الدين جانباً إذا ما أريد للعلـــم أن يتقدم. وهكذا أراد رينان الحكم على الإسلام بالجمود المناهض لحركة الارتقاء العلمي نتيجة قياس المثل : فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم في أوروبا، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم في الشرق.

ولكن هذا القياس الذي ذهب إليه "رينان" غير صحيح؛ ذلك لأن التصادم بين الدين والعلم قد حصل داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوروبية، أمّا فـــي حالـــة الإســـلام فالأمر يختلف، ذلك لأن الفكر الديني لم يبلغ في حدّته درجة التنظيم والاضطهاد التـــي عرفتها محاكم التفتيش، كذلك فإن طبقة الفقهاء رغم اندماجها في جهاز السلطة فـــي العصر الإسلامي الثاني (بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي) لم تصبح مثل ســـلطة الكنيسة.

وتدور محاضرة رينان حول عدد من النقاط:

أُولاها: أن الإسلام والعلم متعارضان مما يستوجب القول إن الإسلام والمدنيـــة لا يتلاءم أحدهما مع الآخر، يقول رينان: "إن أي شخص حتى وإن كـــان قليـــل العلـــم بشؤون حياتنا الحالية، يرى بوضوح دونية البلاد الإسلامية وتخلفها، وانحطاطـــاً فـــي البلاد التي يحكمها الإسلام، وانعدام الفكر لدى الشعوب التي أخذت من الدين الإسلامي ثقافتها وتربيتها. إن جميع من كانوا في الشرق أو في إفريقية فزعوا من ذلك الـــشيء الذي ضيّق أفق التفكير بطريقة حتمية عند جموع المؤمنين، ومن ذلك الطوق الحديدي الذي يطوق رأسهم، مما يجعل عقلهم مغلقاً أمام العلم وغير قادر علـــى اكتـــساب أي فكرة جديدة"[64].

(64) Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal age, p.120.

ويشير رينان إلى أن الإسلام اضطهد العلماء والفلاسفة، "ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطُهد وأُحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن؛ ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوّهة، والفلسفة التي أخذها الأوروبيون عن المسلمين في إسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة، مشوّهة الأصل، لم تستفد منها أوروبا الفائدة الحقة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصلية"[65].

وثانيها: أن الفلسفة التي أنتجت في ظل الحضارة العربية الإسلامية –هي حسب رينان– لم تكن لا عربية ولا إسلامية، بل هي من نتاج النسطوريين والوثنيين الحرانيين، وهؤلاء نصارى. والفلاسفة الذين ظهروا في دولة الإسلام كالكندي وابن سينا وابن رشد لم يكن منهم من العرب إلا الكندي، ومن ثمَّ فإن نسبة الحضارة والمدنية والعلم والفلسفة إلى العرب خطأ، وعدم دقة في التعبير[66]. والمجال الذي يُعدُّ أكثر تمثيلية للتراث الفكري العربي الإسلامي هو الفرق الكلامية: الخوارج، الشيعة وتشعباتها، المعتزلة، الأشعرية. وهكذا فإن الفلسفة –في نظر رينان– لم تكن إسلامية في مضمونها، ولم يُسمح بها إلا في القرون الهجرية الأولى (القرن التاسع – القرن الثاني عشر) لأن الإسلام لم يكن قادراً على أن يستوعبها أو يخنقها. لكن بدءاً من القرن الثالث عشر غزت القوى المتعصبة والمتزمتة الواقع الاجتماعي كله، وأحرزت نصراً كبيراً على حرية الفكر. وكان من نتيجتها أن فُرض نوع من التضييق ومحاكم التفتيش كان ابن رشد أحد ضحاياه. يُضاف إلى ذلك عنصر آخر يُمكن أن يدخل في الحسبان، ألا وهو بروز عناصر مسيّرة للمجتمع كشعوب البرابرة الفاقدة لكل ثقافة عليا. يقول رينان: "إن الإسلام في الفترة الأولى، حيث كان ملغوماً

([65]) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ، ص86–87.

([66]) جعيط، هشام. أوروبا والإسلام. ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1995م،ص 34–35. وانظر أيضاً: أحمد أمين: زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 86.

بالطوائف وموازَناً بنوع من البروتستانتية، لأقل تنظيماً وتعصباً مما كان عليه في العصر الثاني (بدءاً من القرن الثالث عشر) عندما سقط في أيدي التتار والبربر، تلك الأعراق الثقيلة المتوحشة، والعديمة التفكير"[67].

وثالثها: إن العرق العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها، فالزمن الذي كان يسود فيه هذا العنصر، وهو عهد الخلفاء الراشدين – لم تكن فيه فلسفة، ولم يظهر البحث العلمي ولا الفلسفة إلا حين دخل الفرس ونصروا العباسيين على الأمويين وأعطوهم زمام الملك، ونقلوا الخلافة إلى العراق التي أصبحت مهد التمدن الفارسي[68].

وخلاصة فكرة رينان – كما يختصرها محمد روحي فيصل– تتضمن بعض الأمور ذات العلاقة المباشرة بما طرحه رينان في محاضرته عن "الإسلام والعلم" وهي:

1- إن العلم والفلسفة كانا غريبين عن الجنس السامي تقريباً، فالبحث التفكيري المستقل هو وقف على الجنس الآري. أما الساميون فإنهم من دون تفكير أو تدليل توصلوا إلى أصفى صورة دينية عرفها التاريخ، ومن ثمَّ فإن المزامير والأناشيد والكتب المنزلة والحكم الرمزية هي من نصيب الجنس السامي.

2- إن الجنس السامي أدنى من الجنس الآري إذا قورن به، فهو (أي الجنس السامي) ليست له هذه الروحانية الراقية التي عرفها الهنود والألمان، وليس له هذا الإحساس بالجمال الذي بلغ حمد الكمال عند اليونان.

3- الساميون بديهتهم حاضرة ولكنها محدودة، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب، فالتوحيد هو أهم خصائصهم، ومن آثاره التعصب.

([67]) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص36.

([68]) احمد أمين، زعماء الإصلاح، ص87.

4– الساميون تنتقصهم الدهشة التي تدعو إلى التساؤل والتفكير، والتي تدعو إلى البحث عن الحقيقة، فالمعتقد التوحيدي يجعلهم يحيلون كل الأمور إلى الله العليم القدير.

5– إنهم دون فلسفة، لأن ما هو منقول ليس فلسفة.

6– إن شعرهم يعوزه الاختلاف والتنويع، ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصي الغنائي، في حين يشيع عند اليهود الشعر المجازي؛ فانعدام المخيلة ينفي الاختراع.

7– الساميون ينقصهم الإحساس بالتنويع، فالتشريع السامي لم يعرف مطلقاً إلا نوعاً واحداً من القصاص هو الموت. وملكة الضحك معدومة عند الساميين.

8– الأخلاق نفسها ينظر إليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا إليها، فالسامي لا يعرف مطلقاً أن عليه واجبات إلا لنفسه، وإذا طلبت إليه أن يحافظ على كلمته ويبرّ بوعده وأن يقيم العدل بلا تحيز فإنما طلبت إليه مستحيلاً، فالأنانية تتمثل فيهم بأجلى مظهرها [69].

ولم يناقش محمد روحي فيصل هذه الأفكار التي نقلها عن الأصل الفرنسي صادق برسوم مطر، لكنها اشتملت على ما هو متوارث متداول في الثقافة الغربية بكل إسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية وذلك قبل أن يبتدئ بعض المستشرقين اليهود في الرد على بعض هذه الأفكار أو إحالتها إلى الآداب العربية بمعزل عن إطارها السامي الذي طرحه الأوروبيون في مطلع العصر الأيديولوجي ضمن الانحياز الكلي للأصول اليونانية.

([69]) فيصل، محمد روحي. "أغراض الاستشراق"، (مجلة الرسالة، العدد 111، السنة الثالثة، 1354هـ/1935م) ص 1334–1335.

وختم رينان محاضرته بالإشادة بقيمة العلم ودعوة الأمم كلها شرقية كانت أم غربية إلى الأخذ به، "فالعلم روح كل هيئة اجتماعية، وبه تتقدم الأمم، وبه يتحقق العدل، وبه يستخدم العقل القوة، وهو لا يساعد إلا على التقدم المؤسس على حرفة الإنسان وحريته"[70].

أما المنهج الذي استخدمه الأفغاني في الرد على رينان دفاعاً عن علاقة الإسلام بالعلم، فقد كان يتسم بالعقلانية الهادئة بعيداً عن الخطابة والإنشاء كما يتضح ذلك مما يأتي:

فقد مدح الأفغاني رينان على بحثه ، وقال: إنه استفاد من محاضرته استفادة كبيرة، ثم قال: "إن المحاضرة تشتمل على نقطتين أساسيتين: الأولى أن الديانة الإسلامية كانت –بما لها من نشأة خاصة– تناهض العلم، والثانية أن الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة ولا للفلسفة"[71].

بالنسبة للنقطة الأولى، فقد استطاع الأفغاني من خلال ردّه أن يكشف عن الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان عندما لم يميز بين الإسلام كدين خالص، والصورة التي انتشر بها الإسلام في العالم، أي أن هناك سوء فهم للإسلام حصل من قبل المستشرقين ومن رينان نفسه، كما أنه لم يميز بينه (أي الإسلام) وبين عادات وأخلاق وطبيعة الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وهكذا جاء الحكم على الإسلام مختلطاً ومشوّهاً، ثم إن موضوعية جمال الدين الأفغاني جعلته لا يقابل الاتهام بالاتهام، إذ إنه لم يتّهم المسيحية كدين بمعارضة العلم والفلسفة، وإنما نسب المناهضة التي يتعرضان لها إلى رجال الدين الكاثوليك الذين يفهمون المسيحية حسب طريقتهم الخاصة، أي أن الأفغاني لم يقع في الخطأ المنهجي نفسه الذي وقع فيه رينان، وهذا موقف عقلي

([70]) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص87.

([71]) المرجع نفسه، ص89.

يُسجّل لصالح الأفغاني. يقول هذا الأخير: "فأمّا عن النقطة الأولى، فإن المرء ليتساءل، بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها: أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك؟ لا ريب أن قصَر الوقت المخصص للسيد رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة"[72]. ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله في الأديان الأخرى، "فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجَّلون لم يلقوا أسلحتهم بعدُ كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعني العلم والفلسفة)". [73].

وهكذا نلاحظ أن الأفغاني دافع عن الإسلام كدين محض، ومن ثمّ فإن الإسلام ليس مسؤولاً عن خنق الحركة العلمية والفلسفية في الشرق، ولعلّ ما يؤيد هذا الرأي محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين وعدد آخر من الكتاب والمفكرين اللاحقين.

فالإمام محمد عبده ينفي نفياً قاطعاً أنْ يكون الأفغاني قد صرّح بأن الإسلام مُعادٍ للعقل والعلم كما يدّعي رينان في قوله بأن "الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يَحُلْ دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية، ولكنه في النصف الثاني خنق الحركة العلمية وهي في حظيرته ، فكان هذا من سوء حظه" [74]. وإذا كان هناك تعطيل لحركة العلم فالمسؤول عنها هو بعض الحكام الذين أساؤوا فهم الإسلام ووظّفوه من أجل مصالحهم السياسية وخدمة مواقفهم الأيديولوجية. وقد نقل محمد رشيد رضا رأي الإمام محمد عبده عندما تعرّض للقضية في مجلة المنار، في أربع مقالات، هدف من ورائها إلى تبرئة ساحة الأفغاني، حيث كثّف عدداً كبيراً من

([72]) المرجع نفسه، ص89، والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني بقلم محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968م، ص208.

([73]) أحمد أمين، المرجع نفسه، ص89، والأعمال الكاملة لجمال الدين، ص20.

([74]) المرجع نفسه، ص93، وانظر أيضاً:
Keddie, Nikki R., An Islamic Response to Imperialism. P.93.

الاقتباسات من كتابات الأفغاني يؤكد بها صدق موقفه الإيماني ودفاعه عن الإسلام وعلاقته بالعلم، فيقول: إن الأفغاني فرّق بين ما سماه إسلام الحكام المناوئ لحركة العلم وإسلام القرآن المؤازر لها، حيث إنّه "يخاطب العقل، ويرفع شأن العلم في آيات كثيرة، ويبيّن أن لله سنناً في الكون قام بها نظامه وأن هذه السنن لا تبديل لها ولا تحويل"[75].

وقد أيّد أحمد أمين إلى حدّ ما هذا التفسير الذي قدّمه محمد عبده ورشيد رضا، وأورد مقتبسات من مقالة الأفغاني تعزز التفسير المذكور، لكنه يرى "أن السيد عبّر تعبيراً غير دقيق في تفرقته بين طبيعة الدين الإسلامي، وسيرة المسلمين، خصوصاً أنه أخذ على رينان تقصيره في أنه لم يبحث هل هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها، أو عن الصورة التي تصوّر بها الإسلام، أو عن أخلاق بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام؟ وقراءتنا لردّه تشعرنا بأنه وقع في هذا اللبْس، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة، وللعلم دائرة، ويجب أن يسبح كلّ في دائرته من غير طغيان، وأن الدين يجب ألا يعارض العلم فيما ثبتت صحته علمياً. وهذه الآراء الواضحة في ذهننا الآن، والواضحة في تعبيرنا، لم تَرِد واضحة في ردّه"[76].

ومع أن أحمد أمين يؤكد أن الأفغاني لم يقل إن الإسلام قد أعاق حركة العلم، فإنه يعدُّ ردّ الأفغاني على رينان "ردّاً مهوّشاً" بل يعدُّ محاضرة رينان نفسها مهوّشة كذلك[77].

وكذلك سار في هذا الاتجاه الذي بدأه محمد عبده ورشيد رضا ومن ثمّ أحمد أمين، كثيرون أمثال عبد الرحمن الرافعي الذي لخّص ردّ الأفغاني بطريقة تنمّ عن قناعته بصلابة موقف الأفغاني ودفاعه عن الإسلام والعروبة وكذلك قوة حجته،

([75]) مجلة المنار، 16 إبريل، 1923، ج4، ص307،

([76]) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص111.

([77]) المرجع نفسه، ص111.

وقال: إنَّ رينان قد أكبر هذا الرد، والتقى به (أي بالأفغاني) وتباحث وإياه في الموضوع، وأُعجب رينان بعبقريته وسعة علمه وقوة حجته"[78].

وتبدو عقلانية جمال الدين الأفغاني وانحيازه إلى العقل في موضع آخر حين كان يدعو إلى التوفيق بين الدين الإسلامي والعلم، وأن الإسلام لا ينبغي ولا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره المخالفة وجب الرجوع إلى التأويل[79] يقول : "إن القرآن يجب أن يُجلّ عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات. فإذا لم نَرَ في القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل" [80].

وواضح أن جمال الدين إذ يدعو إلى تأويل الدين أو تفسيره بما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة، فهو إنما يدعو إلى الاجتهاد وينفر من التقليد الأعمى لكل ما جاء به الأقدمون، أو التمسك الحرفي بكل ما قاله المفسرون.

وهذا الموقف العلمي الناضج الذي وقفه جمال الدين من هذه المسألة (مسألة التوفيق بين الدين والعلم)، والتي كانت مثار جدل طويل، لم يكن نابعاً من موقف ضيق لا يبصر غير تجربته العلمية الخاصة المحدودة، ومعطيات عقله فقط، وإنما كان نابعاً من إيمانه بالإنسان وقدراته، وإمكانيات فَتْحه لما هو مغلق اليوم، وكشفه ما هو سر غامض حتى هذا التاريخ، لأن "الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار

([78]) الرافعي، عبدالرحمن. جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق. القاهرة: دار المعارف، 1991، ص128.

([79]) خاطرات جمال الدين، ص145.

([80]) المصدر نفسه، ص150.

ممكناً، وما صوّره جموده وتوقف عقله عنده بأنه "خيال" قد أصبح حقيقة"[81]. وهـذا يعني أن الأفغاني بموقفه هذا إنما كان يخاصم ويعادي كل الفلسفات التي تؤمن بأن في الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الإنسان وتفكيره ، وأنه لا سبيل للعقـل إلـى اقتحام هذه المناطق وفض هذه المغاليق.

ومن ثمّ فإننا لن نستغرب ولن ندهش لنبوءة الأفغاني بغزو الإنسان لعالم الفضاء، وهو الأمر الذي تحقق على يد الإنسان في عام 1961م، ووصوله إلى القمر وغيـره من الكواكب الأخرى.. وهنا يتساءل الأفغاني تساؤل الواثق بنفسه عندما قال: "وهـل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر، أو الأجرام الأخرى؟! وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان، إذا هو ثابر على هذا السير بكشف السرّ بعد الـسرّ من مجموع أسرار الطبيعة التي ما وجدت إلا للإنسان، وما وجد الإنسان إلا لها"[82].

وأمّا بالنسبة للنقطة الثانية فقد ردّ الأفغاني على رينان بصورة عقلانيـة كـذلك بحيث لا تقلّ عن ردّه بالنسبة للنقطة الأولى. فقد لجأ إلى الواقع يستفتيه ليكـذّب مـا ذهب إليه رينان من أن عقلية العرب غير صالحة للعلوم الفلسفية، فيقـول: إن عقليـة العرب التي استطاعت تحصيل ثقافة الفرس والروم بسرعة لا تعدلها سوى سـرعتهم في الفتوح السياسية، ليست عقلية جامدة راكدة، بل كانت تغذّ السير نحو طريق التقـدم الذهني والعلمي. هذا إلى أن الدول الإسلامية حملت لواء الفلسفة والعلم فـي الوقـت الذي انهارت فيه الثقافة اليونانية في الدولة الرومانية الشرقية مع أن بـاريس ولنـدن وغيرهما من عواصم أوروبا كانت أقرب صلة برومة وبيزنطة. وهكذا إذن تنـاول العرب ما تركته الأمم المتمدنة من علوم اللاهوت والفلسفة وشتى أنـواع المعـارف

(81) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مصدر سابق، ص264-265.
(82) المصدر نفسه، ص265.

الإنسانية، فأحيوها، ورقّوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل، وهنا يتساءل الأفغاني: "أو ليس هذا دلالة بل برهاناً على حبهم الطبيعي للعلوم"[83].

أما زعم رينان بأن "أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كنابهي السياسيين من أصل حرّاني، أو أندلسي، أو فارسي، أو من نصارى الشام[84]، فيفنّد الأفغاني بلغة برهانية هادئة، فيقول: "ولست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة، ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي أدّوه في العالم الإسلامي"[85]، ولكن ألا يشعر رينان بأنه وقع في نوع من التناقض عندما يصف عقلية العرب بالجدباء وعندما يقول بأنهم أخذوا الفلسفة عن الحرانيين ونصارى الشام؟ أو لم يكن هؤلاء عرباً "وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عرباً، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين"[86]. ثم هل يجهل رينان مثلاً أن ابن باجه وابن طفيل وابن رشد كانوا عرباً مثلهم مثل الكندي؟.

وكان جمال الدين كما يبدو موفّقاً في ردّه وحججه التي قدّمها مما أثار إعجاب رينان، وقال: إنه تعرف عليه، وأنه وقع من نفسه موقعاً لم يصل إليه إلا القليلون، وأثّر فيه تأثيراً قوياً، ثم قال (أي رينان) ممتدحاً الأفغاني على جرأته وجمال خُلقه، وحرية فكره "وقد خُيّل إليَّ من حرية فكره، ونبالة شِيَمه، وصراحته –وأنا أتحدث إليه– أني أرى أحد معارفي من القدماء وجهاً لوجه، وأني أشهد ابن سينا، أو ابن رشد، أو واحداً من أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار"[87]. ثم وعد رينان جمال الدين بالعودة إلى دراسة

(83) أحمد أمين، زعماء الاصلاح، مرجع سابق، ص90.
(84) المرجع نفسه، ص90، والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص209.
(85) المرجع نفسه، ص90–91، والأعمال الكاملة، ص209.
(86) المرجع نفسه، ص291، والأعمال الكاملة، ص209.
(87) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص92.

الموضوع وأكد أن محادثاته مع جمال الدين بيّنت له أن الإسلام في نصفه الأول لم يحارب العلم وإنما حاربه في نصفه الثاني"[88].

ويبدو من قول رينان الأخير أنه تراجَع عن لهجته وعدَل من زعمه القائل بأن الإسلام يقف ضد العلم، لأنه الآن يذكر أن الإسلام لم يعق حركة العلم في النصف الأول من وجوده. وهذا يعني أنه لولا الحوار العقلي الذي تبنّاه الأفغاني لما تراجع رينان عن بعض أفكاره تجاه الإسلام وعقلانية الإسلام، ويبدو أيضاً تأثير هذا الحوار والنقاش العقلي عندما تراجع رينان عن لهجته في إنكاره لنفوذ العرب ودورهم الإيجابي في صنع الحضارة التي هي في رأيه (أي رأي رينان) إنتاج فارسي أندلسي حرّاني نسطوري. يقول رينان بعد هذا التراجع: ليس "كل ما كُتب بالعربية نتاج عربي"[89] أي أن "بعضه" ليس نتاجاً عربياً بعد أن كان "كله" – في المحاضرة– ليس نتاجاً عربياً. ومما يكشف عن تراجع لهجته كذلك أنه يعدُّ حكمه على العرب من هذه الناحية مثل حكمه على اللاتين واليونان "هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلى تحليل؛ إذ ليس كل ما كتب باللاتينية يزين تاج شهرة رومة، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي"[90].

وهذه النتيجة الأخيرة تؤكد أن المسلمين لا يحاربون العلم والفلسفة إلا عندما يبتعدون عن المصادر الأولى لدينهم أو عندما تضطرب أحوالهم الاجتماعية والسياسية، ولو كان الإسلام من طبيعته مقاومة العلم لما شجع الحركة العلمية في أوله ولا في آخره. [91].

* * *

([88]) المرجع نفسه، ص93.
([89]) المرجع نفسه، ص92.
([90]) المرجع نفسه، ص92.
([91]) المرجع نفسه، ص93.

وهكذا إذن وقف جمال الدين الأفغاني يمجد العقل ويحتكم إلى الأدلة البرهانية في دفاعه عن الإسلام، سواء أكان ذلك في ردّه على الدهريين أم في مناظراته ومناقشاته مع المستشرق الفرنسي "آرنست رينان"، "فالحكم كما يقول للعقل والعلم"[92] حتى ولو كانت حقائق العلم وأحكام العقل لا ترضي العامة الذين يساندون "رجال الدين" وتجار الديانات، ذلك لأن "العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين، والعلم –على ما به من جمال– لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء، وهي تتعطش إلى مثل أعلى، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها"[93].

ويبدو هذا الموقف العقلاني عند جمال الدين أكثر صرامة عندما يتعرض للعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، أو بين الفكر والممارسة، وذلك عندما يتحدث عن أن "المشاهدة"(= الملاحظة) تُحدِث "فكراً"، ثم يعود "الفكر" إلى التأثير في "العمل" والواقع، ثم تستمر علاقات التأثير المتبادل وباستمرار لتُحدِث التغيير الدائم في كل الأشياء "فكل شهود يُحدِث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار، ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للآخر عماد، "آخر الفكر أول العمل"، و"أول العمل آخر الفكر"... "[94]. كما تبدو واقعية الأفغاني وعقلانيته عندما يؤكد أن أفكارنا ومعارفنا إنما تُستمد من الخارج أي من الحوادث الدهرية والفواعل الطبيعية ، فهو يقول: إن "لظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله، فضلاً عن عاقل"[95].

([92]) خاطرات جمال الدين، ص83، والأعمال الكاملة لجمال الدين، ص102.

([93]) الأعمال الكاملة، ص102.

([94]) خاطرات جمال الدين، ص294، والأعمال الكاملة، ص360، العروة الوثقى، ص72.

([95]) الأعمال الكاملة، ص184، ومجلة العروة الوثقى، ص92.

ولا ننسى أن نشير أخيراً إلى الاستقراء العلمي الذي أخذ به الأفغاني كمنهج من مناهج العقل، إذ يقول في بحثه عن التعصب الجنسي والتعصب الديني: "إن استقراء حال الأفراد من كل أمة، واستطلاع أهوائها، يثبت لجليّ النظر ودقيقه، وجود تعصب للجنس، ونعرة عليه عند الأغلب منهم... [96]، ويرى أن هذا الأخير (التعصب للجنس) سبب من أسباب رقي الأمم وتنافسها في طلب المجد وبلوغ أقصى درجات الكمال[97]، بل وسبب من أسباب تكوّن الدول وقيام سلطانها[98].

ويكفي جمال الدين الأفغاني فخراً واعتزازاً بالعقل قوله: إن الإنسان "إنسان بعقله وبنفسه، ولولا العقل والنفس لكان الإنسان أخسّ جميع الحيوانات، وأشقاها"[99]، وقوله أيضاً: "إن العقل هو الهادي إلى مهيع (=الطريق الواضحة) السعادة ومنهج الأمن والراحة.... وإن الأمم ما سادت إلا بهدايته"[100]. وكلما ابتعدت الأمم "عن ذروة العقل الذي لا كرامة للإنسان إلا به غلبت عليها الخسّة والنذالة"[101].

ويعترف بمنهجية الأفغاني العقلانية عدد من الباحثين المعاصرين: فقد ذهب "ليفين" إلى أن الأفغاني في إرسائه لأساس الإصلاح الإسلامي، قد دعا "إلى إحياء الإسلام على أساس عقلاني، وإلى إعادة النظر في أفكار الدين من زاوية العقل وروح العصر"، كما "شدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود، مؤكداً أن كل ما في هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق"، ثم إن "كل ما في العالم يرتبط ارتباط

([96]) خاطرات جمال الدين، ص382.
([97]) العروة الوثقى، ص80.
([98]) خاطرات جمال الدين، ص373-379.
([99]) الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، ص91.
([100]) المصدر نفسه، ص92.
([101]) المصدر نفسه،ص94.

السبب بالنتيجة، بما في ذلك الإرادة الإنسانية أيضاً، التي تعدُّ حلقة في هذه السلسلة، التي يمسك الخالق ببدايتها"[102].

كما ذهب "حليم بركات" إلى أن الأفغاني –على صعيد الإصلاح والتغيير في مواجهة التحدي الأوروبي– قد شدّد وزملاؤه المصلحون "على التعقل والعقلانية والتمحيص والاجتهاد، وهاجموا الطاعة العمياء للتفسيرات التقليدية، وشكّكوا بسلطة المؤسسة الدينية القائمة. ولكنهم في تشديدهم على العقل، افترضوا على الأقل ضمنياً أنه ميزة من ميزات النخبة لا من ميزات الجماهير التي تسلك طريق الإيمان. وقد عنى العقل في أساسه إعادة فتح باب الاجتهاد والتطهير الداخلي مما لحق بالإسلام، ومؤسساته من تقاليد وما فرض عليه من مؤسسات، وتحريره من التقليد"[103].

لكن ما يؤخذ على الأفغاني رغم سلوكه منهج التعقل والعقلانية ورغم اتساع علمه وبسطة معارفه، ما يأتي:

1– هجومه بعنف على الدهريين من خلال مصادر ثانوية على ما يبدو، ومن دون اطلاع مباشر على أعمالهم.. فهو لم يكن مزوّداً بعلم العلماء ولا بفلسفة الفلاسفة في دقائقها وتفصيلاتها، إنما أخذ الموضوع أخْذ "المثقف العام، لا أخْذ الدارس المتخصص، وذلك واضح من ختام خطابه الذي أرسله ردّاً على خطاب السائل الفارسي، إذ يقول: "... أرجو أن تكون (أي رسالة الرد على الدهريين) مقبولة عند العقل الغريزي لذلك الصديق الفاضل، وأن تنال من ذوي العقول الصافية نظرة الاعتبار[104]. فمن هذه العبارة يتبين أن الأفغاني قد وجّه الحديث في رسالته

([102]) ليفين، ز.ل. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسورية ومصر)، ترجمه عن الروسية بشير السباعي. ط1، بيروت: دار ابن خلدون، 1978م، ص136.

([103]) بركات ، حليم. المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات. ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ج2، ص591.

([104]) الأفغاني، الرد على الدهريين، تحقيق محمود أبو رية. ط2، بيروت: مطبعة دار الزهراء، 1981م، ص57.

إلى مجموعتين من الناس: إحداهما أصحاب "العقل الغريزي" – ومنهم صاحب الخطاب– والأخرى أصحاب "العقول الصافية"، ونحن وإن كنا لا ندري على وجه الدقة ماذا يراد "بالعقل الغريزي" عند الأفغاني (لأن لغة العلم الحديث تجعل العقل والغريزة ضدين، فالعقل منطق مكتسب والغريزة فطرة موروثة)، إلا أننا نأخذ العبارة على أنها تعني ما نسميه اليوم "بالإدراك المشترك" الذي لا يحتاج صاحبه إلى تعلم متخصص، بل يكفيه أن يشارك الناس في جوهم الثقافي العام،وكذلك لا ندري على وجه الدقة مراده "بالعقول الصافية" سوى أن نرجح أنه يعني بها عقولاً صَفَتْ من الغريزة لتصبح "منطقاً" صرفاً، لكن العقول المنطقية الخالصة في حدّ ذاتها لا تكفي للدلالة على نوع الموضوع الذي تخصصت في دراسته، ولهذا لم يكن بين من خاطبهم الأفغاني برسالته أحد هو بالضرورة ممن أجادوا دراسة الفلسفة المادية ولا دراسة النظرية الداروينية اللتين تعرّض للردّ عليهما.

2-تمسك الأفغاني بـ "الأصول الثابتة"[105] في وقت يتغير فيه كل شيء ورأى أن العلاج الناجع لأمراض الأمة "إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته.... ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب شططاً، ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً"[106]. ولكنه من ناحية أخرى، رأى الداء في انقطاع روابط التعاضد وانفصام عرى التعاون وتفرّق الأهواء، فوصف الدواء في "جمع الكلمة بعد افتراقها" وفي "بعث الهمم بعد موتها"، وفي "إحياء الرابطة الدينية"، وفي "صيانة الدين من البدع" وفي "رفع ستار الأوهام عن بصائرنا حتى نرى الحقائق " وفي التحرر من الجبن الذي

([105]) حليم بركات، المجتمع العربي، مرجع سابق، ص824

([106]) الأعمال الكاملة للأفغاني، ص198.

"يسهّل على النفوس احتمال الذلة.. ويوطّن النفس على تلقي الإهانة بالصبر والتذليل".[107].

3–كما يؤخذ على الأفغاني أَخْذه على أصحاب الفلسفة المادية اعتمادهم على "أحكام المصادفة"، ناسياً، أو ربما جاهلاً بأن "أحكام المصادفة" هذه –وهي نفسها قوانين الاحتمال– قد أصبحت الآن قاعدة أساسية تتبني عليها العلوم الطبيعية، فضلاً عن العلوم الإنسانية جميعاً. كما يؤخذ عليه أَخْذه على أصحاب هذه الفلسفة بأن مذهبهم يؤدي إلى تسلسل الأطوار إلى غير ابتداء وهو تسلسل غير متناهٍ، "وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزم من وجود مقادير غير متناهية في مقدار متناهٍ، وهو من المحالات الأولية" هكذا يقول الأفغاني، فماذا يقول الأفغاني لو أعلمناه بحقيقة يأخذ بها الرياضيون اليوم، وهي إمكان "وجود مقادير غير متناهية في مقدار متناهٍ"، ومثال ذلك أن أي خط مستقيم محدد بطرفين معلومين متناهيين يمكن أن يتألف من أجزاء، كل جزء منها فيه مقدار لا متناهٍ من النقط، وبذلك يشتمل طول الخط المتناهي على مقادير غير متناهية.

وخلاصة القول: إنّ مشروع الأفغاني العقلاني، سواء في دفاعه عن الإسلام ضد مطاعن الدهريين، أو في دفاعه عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان، إنما كان يرمي إلى إعادة بناء الواقع العربي والإسلامي المعاصر استناداً إلى أسس عقلية تأخذ في الحسبان تحقيق مطلبين رئيسين: أحدهما يتعلق بتوعية الفرد بوصفه عضواً عاملاً في مجتمع له خصوصيته، والثاني يتعلق باستنهاض هذه الأمة من رقادها لتتخلص من وطأة الاستعمار والتبعية والتخلف.

([107])المصدر السابق، ص361–374.

المصادر والمراجع

المصادر:

-الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني بقلم محمد عماره. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968م.

-الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، نقلها من الفارسية إلى العربية محمد عبده، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، بغداد: مكتبة المثنى، 1955م.

-الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، تحقيق محمود أبو رية. الطبعة الثانية، بيروت: مطبعة دار الزهراء، 1981م.

-الأفغاني، جمال الدين. سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم علي شلش لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1987م.

-الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده، العروة الوثقى. الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م.

-المخزومي، محمد. خاطرات جمال الدين. الطبعة الثانية، بيروت: دار الحقيقة، 1980م.

المراجع:

- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.
- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.
- بركات, حليم. المجتمع العربي في القرن العشرين. الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ج2، 2000م.
- بلقزيز، عبد الإله. إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر. الطبعة الأولى، بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتـــوزيع، 1992م.
- تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي. الطبعة الأولى: دار ابن خلدون، 1976م.
- جعيط، هشام. أوروبا والإسلام. الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1995م.
- جورافسكي، أليكسي. الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف مراد. الكويت: عالم المعرفة، عدد 215، 1417هـــ/1996م.
- حنفي ، حسن. مقدمة في الاستغراب. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991م.
- دارون، تشارلز. أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت: منشورات النهضة، 1971م.
- الرافعي، عبدالرحمن. جمال الدين الأفغاني. القاهـــــرة: دار المعارف، 1991م.

- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ محمد عبده. الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة المنار، ج1، 1931م.
- رودنسون، مكسيم. جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص. الطبعة الأولى، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982م.
- رينان، أرنست. ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م.
- أبو ريّة، محمود. جمال الدين الأفغاني –نوابغ الفكر العربي رقم 29. القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.
- الزركشي، بدر الدين محمد. البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5، بلا طبعة ولا تاريخ.
- قاسم، محمود. جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بلا تاريخ.
- قلعجي، قدري، ثلاثة من أعلام الحرية. الطبعة الأولى، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1993م.
- ليفين، ز. ل. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ترجمة بشير السباعي. الطبعة الأولى، بيروت: دار ابن خلدون، 1978م.
- مدكور ، محمد سلام. جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق. الطبعة الأولى، 1937م.
- مظهر، إسماعيل. ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء. القاهرة: المطبعة العصرية، 1925م.

- المغربي، عبدالقادر، جمال الدين الأفغاني. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1948م (سلسلة اقرأ).
- الموسوي، محسن جاسم. الاستشراق في الفكر العربي. الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993م.

المراجع باللغة الإنجليزية:

- Browne, Edward. G. The Persian Revolution Frank Cass. And Co. Ltd.
- Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal age. Cambridge University Press, Cambridge.
- Keddie, Nikki, R. An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writtings of Sayyed Jamal Ad-Din Al-Afghani, University of California Press, London.

المجلات:

–فيصل، محمد روحي. "أغراض الاستشراق". (مجلة الرسالة، العدد 111، السنة الثالثة، 1354هـ/1935م.

–مجلة المنار، 16 ابريل، 1923م.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2003/3/23.