

الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان

بتلر/٥. محمد عثمان الحشت

* مقدمة :

إن صلة الأفغاني بالفكر الغربي الحديث صلة مركبة ، حيث تتشعب وتتداخل على أكثر من مستوى ؛ مع أنها تدور في فلك واحد هو توظيف الفكر الديني في سبيل إعادة بناء الواقع المعاصر ، وتدشين النهضة ، والتخلص من وطأة الاستعمار والتبعية والتخلف .

إن هذا الطابع الذي ميز موقف الأفغاني يبرز على نحو نموذجي في المناظرة التي دارت بينه وبين رينان حول علاقة الإسلام بالعلم كما يبرز في توابع هذه المناظرة . وفضلا عن إبراز الطابع الإصلاحى وسماته ، تكشف المناظرة وتوابعها عن الطابع الذي اتسم به الإستشراق الفرنسى في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ذلك الطابع الذي يبين الدور الذى قامت به العلمانية الفرنسية في اتهام الإسلام اعتباطياً إما بنقص الروحانية أو بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى . وقد جاء الحكم الأول نتيجة المقارنة بالمسيحية حيث لا ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة ، بل كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية فإذا كانت المسيحية رهبانية فإن الإسلام حسى وإذا كانت المسيحية مسالمة فإسلام محارب . وهكذا جاء الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية : في حين جاء الحكم على الإسلام بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى نتيجة قياس المثل ، فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم في أوربا ، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم في الشرق (١).

ولا تخرج الآلية التي حكمت موقف رينان من علاقة الإسلام بالعلم ، عن تلك الآلية التي حكمت موقفه من علاقة الدين عامة من العلم الوضعي بعامة ؛ إذ ثمة تنازع لدى رينان بين وعى عقلي يصدع بأمر مناهج العلوم الوضعية وبين صبواته الرومانسية ، بين محاولة الفكاك من التقليد المسيحي الغربي الظالم والمبخر للإسلام وبين حصر الإسلام في عملية مواجهة حضارية مع الغرب .

وبالمثل فإن الآلية التي حكمت دفاع الأفغاني عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان ، هي الآلية ذاتها التي حكمت من قبل دفاعه عن الدين بعامة والإسلام بخاصة ضد مطاعن الدهريين ، مع التأكيد على فارق مهم ، وهو أن آلية الدفاع ضد رينان انتهجت منهج العقلانية وتوشحت بالحدثة والوضعية والليبرالية ، بينما آلية الدفاع ضد الدهريين ارتدت رداء الإنشاء والخطابة والحماس وانتهجت منهج الجهاد المناهض للزندقة والإباحية

ومع أن مناظرة رينان - الأفغاني لم ينته التعليق عليها حتى الآن ، فإن من الممكن إلقاء أضواء جديدة عليها ، عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التي كانت محصورة فيها من قبل من خلال ربط موقف كل من رينان والأفغاني من العلاقة بين الإسلام والعلم بموقفيهما الأعم من الدين ككل في سياق عصرهما ، وفي إطار الوضعية التاريخية والفلسفية التي كانا يعيشان داخلها .

أولاً : وضعية حركة الإستشراق في القرن التاسع عشر :

" إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوروبية للشرق ، اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص ، هي الإمبريالية " ^(١) هكذا وصف مكسيم رودنسون المسألة الإستشراقية في القرن التاسع عشر ؛ وإلى مثل هذا ذهب

اليكس جورافسكى^(٣) عندما أكد أن " علم الإسلاميات " 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 حملة من الإجراءات العملية - التطبيقية ، في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة بعقيدة العرب والعقيدة الإسلامية.

وكان هذا نتيجة التمرکز الأوروبي على الذات ، الذي أصبح أكثر بروزاً عن ذي قبل ؛ حيث تضخمت النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى ، أصبحت الكونية الوحيدة الممكنة يتصورها الإنسان الغربي على شكل تبنى النموذج الأوروبي بكل أبعاده ومستوياته^(٤) .

وقد تمخضت هذه الحالة عن تيارين استشرائيين متفارقين :

أولهما : الإستشراق التبشيري ، وثانيهما : الإستشراق المناهض للإكليروس والمتحدر من أورمه فولتيرية . أما الإستشراق التبشيري فكانت تقوم به الإرساليات المسيحية التي كانت تغزو التقدم الأوروبي للدين المسيحي ! والتأخر الشرقي للدين الإسلامي وكانت هجماته على الإسلام تنسم بالعدوانية المقتتعة بالحدثة مع أنها في جوهرها امتداد لأساليب الجدل والهجوم التي مورست في العصور الوسطى . وبالنسبة للإستشراق المناهض للإكليروس والمتحدر من أرومة فولتيرية ، فقد كان يمجّد الروح الآرية ضد الروح السامية ، ويقّس الحضارة الهيلينية القائمة على عبادة العقل والحرية والجمال ، بينما كان يمتّهن الحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة ، بوصفها عاكسة لجبرية كسولة ، وإيمانية مغلقة ، وعدم تسامح ، امتّهان للفنون ، ومناهضة للتفكير

العلمي الفلسفي ، ويذهب في هذا الإتجاه - مع بعض الترددات - أرنت رينان . Renan

فى هذا الإطار ينبغى الإشارة الى ان الإستشراق رغم انه ذو جذور موغلة فى القدم ، فإنه لم يتبلور كمفهوم إلا فى نهاية القرن الثامن عشر ومشارف القرن التاسع عشر فمفهوم المستشرق Orientalist (أى العالم او الدارس للشرق او لغاته او اديانه او حضارته ... الخ) ظهر فى اللغة الإنجليزية فى سنة ١٧٧٩ ، وفى الفرنسية فى قاموسها كلمة استشرق Orientalism إلا فى عام ١٨٣٨ (٥) وكان الإستشراق فى القرن التاسع عشر يستخدم ثلاثة علوم إنسانية أكثر من غيرها - ورينان نفسه نموذج لهذا - اعنى تاريخ الأديان . والألسنية التاريخية والمقارنة ، وعلم الأنثروبولوجيا الفيزيقية (=البدينية).

وقد نشأ تاريخ الأديان " من نضال التعددية البرجوازية ذات النزعة النسبية ضد المونوبول (الإحتكار) الأيديولوجى المسيحى ، وكان يعلق اهتماماً كبيراً على دراسة الأديان الشرقية كبدايل ماضية او حاضرة عن المسيحية انه يعود الناس - مع المثالية النظرية الكامنة للعصر - على اعتبار ان جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان فى الدائرة الدينية وإن كل شىء يمكن ان يعلل انطلاقاً من ذلك (٦) اما الألسنية التاريخية والمقارنة فتميل الى اعتبار كل أمة متماثلة مع لغتها ، وقرابة اللغات تستلزم قرابة الروح التى تعد علة كل التطورات التاريخية . وبالنسبة للأنثروبولوجية الفيزيقية فتصنف الامم فى عروق وجواهر متميزة . قد نجم عن هذه العلوم تضخيم وهمى غير محدود إما لفعالية الدين او اللغة او العرق وتم اهمال العيانى والواقعى والمعاصر لحساب العصور القديمة بإعتبارها العصور الدالة على سمات كل أمة بشكل نهائى وحاسم ! ومن ثم حدث طلاق

أكثر فأكثر بين نتائج هذه العلوم والعيانى والواقعى بكل معضلاته ، بينما كان الهدف المرسوم هو اعطاء اساس علمى عقلانى للدراسات الإستشراقية سعياً وراء تفكيك الأساطير والأراء السخيفة المتداولة عن التراث الدينى الشرقى ، ونجد ان المحصلة هى تشكيل عدد ضخم من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام . فضلاً عن اضعاف " صبغة علمية على الأضاليل القديمة والخرافات والقوالب النمطية الغربية العتيقة عن الإسلام ... إن الأغلبية المطلقة من مستشرقى القرن التاسع عشر لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام ، سواء أكان عداؤها صريحاً مباشراً وعنيفياً ، أم كان يتسم بعدم الإرتياح تجاه الشعوب الإسلامية " (٧) وحتى حين يذهب الغربيون الى الشرق فإنهم ينتقون فحسب الشواهد التى تدعم الرؤية النمطية الغربية الموروثة ، صارفين النظر عن كل ما يتعارض معها .

ومن الناحية المتعلقة بالدوائر الإستيراتيجية الغربية ، فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام : فمن جهة لا يزال الإسلام عدواً ، لكنه صار عدواً مهزوماً يخشى جانبه عندما ينزع الى الوحدة او الجامعة الإسلامية ، وبصفته تعصبا للبرابرة المناهضين للإستعمار الأوروبى ذى النزعة الإنسانية الكونية ، ومن جهة اخرى ، تم النظر الى الإسلام بوصفة يمكن ان يفهم بطريقة استكانية تجعل منه عامل تثبيت واستقرار ، ومن ثم يتاح توظيفه فى المحافظة على الأوضاع السياسية التى يسيطر عليها حكام اصدقاء (٨) .

أى وصف إذن يمكن ان يطلق على القرن التاسع عشر : عصر الوضعية أم عصر الأيديولوجية ؟ إنه لأمر مفارق ان عصر الوضعية هو نفسه عصر الأيديولوجية . وها الحكم الذى ينطبق على العصر كله ، وينسحب بلا أدنى

مجازرة للدقة على رينان : فرينان المخلص للوضع لم يستطيع ان يتخلص من
برائن الأيديولوجية .

ثانيا :- وضعية حركة الإصلاح إزاء الإستشراق :

لا يبدو رد الأفغانى على رينان ذا مغزى دون وضعه فى سياق الظروف
التاريخية التى ظهرت فى إطارها حركة الإصلاح ، ويتموضع هذا السياق من
خلال مجموعة من الإهتزازات التى احاطت - بل صنعت - القرن التاسع عشر
فى الشرق ، فقد كان هذا القرن عصر اهتزاز كل الثوابت والمبادئ والقواعد
التى حكمت الحياة الفكرية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية العربية -
والإسلامية لفترة سابقة طويلة ، تحت تأثير الإختراق الغربى الشامل ، والإنقسام
الحاد فى جسم الأمة والتداعى السياسى وانشطار النخبة الثقافية الى نخبة حديثة
علمانية ليبرالية ونخبة تقليدية محافظة ، والصراع الطائفى والمذهبى ، والتوتر
الحاد بين القديم والجديد ، والعلم والدين ، والرابطة القومية العربية والرابطة
الإسلامية ... الى اخر تلك الثنائيات المتناحرة .

فى هذه الوضعية خرج الأفغانى كمفكر مجدد اصيل فى تاريخ الإسلام
الحديث ، كبشير روح التحرر الجديدة التى عملت على تقديم إجابات نظرية
وعملية على تحديات العصر الضخمة ، وكانت اكبر اجابة قدمها الأفغانى هى
الوحدة الإسلامية " فى مواجهة الإستعمار ، تلك الوحدة التى هى بمثابة تركيبة
توليفية بين المتناقضات ويمكن القول ان اجاباته الأخرى على سائر انشاقات

وثنائيات العصر : (تقدم-تخلف) (علم-دين) ، (قديم -جديد) ،

(عروبة - إسلام) .. وقد حكمتها ذات الآلية التركيبية التوليفية بين

المتناقضات التى تسعى الى تجاوز التناقض الى مركب جدلى لا تتعرف فيه

الأجزاء على ذاتها الا من خلال الكل . ويهدف هذا كله الى مواجهة التحدى الإستعمارى ، وقطع الطريق على الإستشراق الغربى حتى لا يكرس تلك التناقضات لخدمة ايديولوجيته التفتيتية ، إن الأفغانى سعى الى " شيئين أثبتين : أولهما صهر جميع المتناقضات ... وثانيهما تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لإختبار مدى تعارضهما ومدى امكانية تعايشها دون صدام ، وفتح الطريق امام تطورها السلمى ، إنها بحق ، سياسة تتسع للحوار والإعتراف المتبادل ، وتتبدد الإنكار والإستبداد وواحدية الوجود والرأى . (٩)

إنن فإن مشروع الأفغانى التركيبى كرد على ثنائيات كرد على ثنائيات العصر وتناقضاته ، يتحدد فى احد محاوره بإنشغاله بحل ثنائية (التقدم - التخلف) (العلم - الدين) لصد التهمة الموجهة للإسلام ، وقد أدرك الأفغانى فى حينة ان الخطاب المعرفى المصاحب للغلبة السياسية الغربية لابد من أن يقود أيضاً الى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين ما لم تواجه بإحتواء معرفى وتصد لكل أطروحاتها بما فيها اطروحات الخطاب الإستشراقى إن الأفغانى يخشى الإختراق الإستشراقى بمقدار ما يخشى الإحتلال السياسى .

ومع ان الأفغانى ، والطهطاوى من قبله ، خص الملامح الأولية البادية للإستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب ، فإنه لم يقع فى نوع ممن التشكيك المفرط إزاءه (١٠) وإذا كان بعض المستشرقين من فلاسفة الغرب ، مثل رينان ، قد نقدوا الدين الإسلامى وأدانوه اعتماداً على ما وصل اليه حال المسلمين ، فهذا حتم على المفكرين المسلمين ، مثل خير الدين التونسى والطهطاوى والأفغانى ، الفصل بين الإسلام والمسلمين . وفعل هذا من بعد محمد عبده فقى ردوده المفصلة على هانوتو، ورشيد رضا فى مناقشاته لكرומר. بينما تعترف السرود

ضمناً بأهمية العلوم والمعارف للتمدن وضرورة الحرية سبيلاً في الحياة ، فإنها تميل أولاً الى تباين سلامة الأصول الإسلامية وخيرها وصلاحها بمعزل عما آل اليه واقع الأمور في حياة المجتمع العربي الإسلامي .

وإذ تتمحور مناقشات نهاية القرن حول التبرير التمدني للإحتلال عند ساسة الغرب كان لابد من ان تصبح منطلقات التبرير قائمة على المقارنة ، والطعن في الآخر مجسداً في ثقافته العربية الإسلامية ، لا سيما ان القرن التاسع عشر شهد ظهور النزاعات العنصرية الآرية التي رافقتها ايضاً التفسيرات الخاصة بصراع الأحياء والنشوء والإرتقاء .. ولذا فقد تحتم على المصلحين ألا يقفوا عند التصويب فقط ، بل مجادلة الخصوم من منطلقاتهم ، واستخدام آلياتهم المنهجية نفسها . ومع ذلك فقد كان من بين المصلحين من لم ير المستشرقين خصوماً فهذا هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) رغم شدة نزوعه القومي يعدهم دعاء حق يحذوهم حب المعرفة العربية الإسلامية الى الراحة والدرس ، ومستحضراً حالة بلنت Blunt ومن شاكله من المستشرقين (١١).

ولم تكن جهود الأفغانى ومحمد رشيد رضا وغيرهم من رجال الإصلاح ، معنية بالرد على المستشرقين إلا بمقدار ارتباط الأمر بالسياسة والدين ، فصلوا ضمناً بين الإستشراق السياسى والإستشراق الفلسفى العلمى . ولذا تراهم يميزون بين رينان ومسيو كيمون ومن يأخذ عنهم من رجال السياسة مثل هانوتو وكرومر وبلفور ، وبين الفلاسفة المناهضين للفكر الإستعمارى مثل غوستاف لوبن وهربت سبنسر وماكس ملر .

ثالثا : موقف رينان من الدين بعمامة :

يسيطر على موقف رينان من الدين بعمامة مفارقات ملفته للنظر ، اذ انه يتأرجح بين وضعية علمية وصبوات رومانسية ، وإن كان معدل التأرجح نحو الجهة الأولى اكثر من الجهة الثانية .

وتتجلى وضعيته العلمية فى انتاجه لمنهج النقد التاريخى فى معالجة تاريخ الدين واصوله ذلك المنهج الذى جعل رينان يعدل من مسار حياته الذى كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكاثوليكي حيث تشكك فى الإيمان الدينى وتحول جهة الدراسة العلمية والوضعية البحثية للدين مزرعا ركائزه الرئيسية : اذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة . ولم يقبل إلا بالوقائع القابلة للتفسير الطبيعى والإثبات العلمى اللذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية .

ومن ثم فهو ينظر الى الدين باعتباره قائما على امر مستحيل وهو المعجزات فمن الخرافة الزعم بوجود تدخل الهى معجز فى الطبيعة ولا وجود لحقيقة لا تتبثق من مختبر او من خزانة كتب : فكل ما نعرفه انما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ . وقد اصبح العلم عنده قائما مقام الدين مؤديا وظائفه : يقول فى كتابه (مستقبل العلم) : ان العلم هو وحده الذى سيعطى الإنسانية ما لا تستطيع بدونه حياة : رمزا وقانونا (١٢) وليس المقصود به على وجه التحديد علم التاريخ وفقة اللغات .

ويقول رينان : " ان عقيدتى الراسخة هى ان دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة ، واعنى عبادة كل ما ينتسب الى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها الى قيمة معنوية (١٣) .

والله عنده ليس كائناً مكتملاً ثابتاً بل صيرورة ؛ فهو غاية التطور الذي يحكم الكون والتاريخ ، فالله " ليس يكون ، بل يصير من خلال تقدم الإنسانية ، هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح علي المادة " (١٤). وذلك عندما يتزايد وعي الإنسان بذاته ، فما تاريخ العالم إلا تجليات متباينة وضرورية وجميلة للوجود الكلي اللامتناهي في بحثه عن نفسه وعن تمام وعيه . وهنا يظهر تأثير رينان بهيجل حيث يصور التاريخ كتجل للروح في الإنسانية .

ونظراً لأن العلم لا يستطيع إثبات خلود النفس الفردية ، فإن رينان لا يؤمن بالخلود الفردي ، وإن كان يؤمن بتطور العالم تطوراً يتيح للروح الكلي أن يظهر في النهاية باعتباره الهدف والعلة الغائية للعالم . يقول رينان : " إن الصدفة التي تحمل اللؤلؤة تبدو أفضل صورة للكون ولدرجة الشعور التي قد نفترضها في الأشياء . ففي قاع اللجة تخلق جراثيم مجهولة عقلاً لا يتلقى من أعضائه إلا معونة قليلة ، وله مع ذلك مقدرة هائلة علي إدراك أهدافه . فنتيجة لسبب ما ، ولنقل إنه مرض يصيب هذا الكائن الحي الذي يعتبر كوناً صغيراً ، فإنه يفرز إفرازات ذات جمال مثالي يقدرها الناس كما يقدررون الذهب الرفيع . وحياة الكون العامة هي مثل حياة تلك الصدفة ، مبهمة غامضة ، متفردة بإضطرابها ، وبالتالي بطيئة . الألم يخلق الروح والحركة الفكرية والأخلاقية والعقل . وإن مرض العالم أو إذا شئت الحقيقة فقل إن لؤلؤة العالم - التي هي الروح - هي الهدف والعلة الغائية وآخر نتائج العالم الذي نعيش فيه وألمعها من غير شك " (١٥).

وتكشف تلك العناصر السالفة في موقف رينان من الدين بعمامة عن عبادة شبة صوفية للعلم الوضعي . ومع ذلك فثمة عناصر أخرى تكشف عن صبوات روحانية رومانسية في موقفه من الدين ؛ فبجوار وضعيته كان في الوقت نفسه

أحد أعلام مع ما يمكن أن يطلق عليه " هواية التصوف " في القرن التاسع عشر .
فقد كان يغند بشدة عقائد الدين ، بيد أنه في الوقت نفسه كان يقدر الشعور الديني
إلى أعلى درجة ، وربما يرجع ذلك إلى أن الحس الشعري والتذوق الجمالي ما
ونيا يصارعان فيه العالم . من ثم يري أن أهم عقيدتين من عقائد الدين ، اعني
وجود الله والنفس ، فرضان نافعان ؛ يقول : " علينا أن نسلك كما لو أن الله
والنفس موجودتان ؛ فالدين هو من قبيل تلك الفروض العديدة التي نعتبرها رموزا
ووسائط مناسبة لتفسير الوقائع - مثل الأثير والتيارات الكهربائية أو الضوئية أو
الحرارية أو العصبية ، وحتى الذرة - نتمسك بها ونحافظ عليها لهذا السبب
بالذات " (١٦)

إن هذا الموقف المزدوج الذي وقفه رينان من الدين بعامه ، وقفه كذلك إزاء
الأديان الخاصة ؛ إذا أستمريت آلية التنازع بين الوضعية والرومانسية في عقل
رينان ، حاكمة لموافقته النوعية سواء من المسيحية أو الإسلام .

يظهر موقف رينان من المسيحية في كتابه " حياة المسيح " وكتابيه الضخم
بأجزائه الستة عن " أصول المسيحية " (١٧) ، كما يظهر في عدد من كتبه
الأخرى . وقد طبق فيها جميعا النقد التاريخي والفيلولوجي في دراسة أصول
المسيحية وتاريخها ؛ حيث حذف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها ،
وطبقا لما يقول ليتره Littæ (١٨) في كلمته الحاسمة : " فإنه ما من بحث تم ،
انتهى إلى إثبات حدوث أية معجزة ، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد " . وهذه الجملة
- في اعتقاد رينان - كتلة ضخمة لا يسعنا ان نزخرفها (١٩) ؛ فالمعجزات أشياء
لا تحدث أبدا فنحن لم نعد نؤمن بالمعجزات كما لا نؤمن بالعائدين من القبور ، أو
بالشيطان ، أو بالسحر ، أو بالتنجيم (٢٠) . وعلي ذلك يقول رينان : "لو أننا

اقتصرنا ، في الكتابة عن حياة يسوع ، على الأشياء المؤكدة فعلياً ان نكتفي ببضعة أسطر " (٢١) . وهذه " الأسطر القليلة " جعلها رينان باستخدام بعض الفرضيات كتاباً ضخماً له سحر آخاذ .

وإذا لم ير رينان في تاريخ المسيحية سوي أخبار متناقضة وغير ثابتة في ضوء الفحص التاريخي والفيلوجي ، فإنه يكشف عن تأثرة بدرجة ما بمدرسة توبجن الألمانية في النقد التاريخي للمسيحية ، ولا سيما شتراوس في نظريته عن كون المسيح أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى ^(٢٢) . لكن رينان يري أن المسيح له وجود تاريخي بيد أنه ليس علي النحو الذي ترويهِ كتب المسيحية ، وقد اعتبره مجرد " رجل لا يضاهي " ، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التي ينسبها إليه المسيحيون .

ورغم انتباهه للعقائد الكاثوليكية ، فقد ظل محتفظاً بأساسيته المسيحية الموروثة ؛ حيث يري أن اكتشاف أصول المسيحية هي المهمة التي ينبغي أن ينتدب نفسه لها لأن المسيحية هي نموذج الديانة الروحية التي تعطي الفرصة للإنسان لكي يرقى فوق الابتدال والسوقية . ويؤكد في " ذكريات الطفولة والشباب " بان كل ما لديه إنسانياً وأخلاقياً يرجع للقديس " سيليلس " .

ولقد اهتم رينان بدراسة الإسلام في ضوء النقد التاريخي ، حتي أن معظم كتاباته - إن لم يكن كلها - تشتمل علي أفكار حول الإسلام . وقد خصص في كتابه " دراسات في التاريخ الديني " فصلاً لـ " محمد وأصول الإسلام " فضلاً عن محاضراته الشهيرة عن " الإسلام والعلم " . وينظر رينان إلي الإسلام باعتباره أحدث الأديان الكبرى ؛ ومن هنا تنشأ أول طرافة يلخصها بقوله : " إن هذا الدين بدلاً من الغموض الذي يحيط بنشأة كل الأديان الأخرى ، يبدو واضح

النشأة تماما ؛ فجذوره ترى مباشرة. أما حياة مؤسسه فمعروفة كحياة أي زعيم من زعماء الإصلاح في القرن السادس عشر . ثم إن الأبدية الحقيقية للتاريخ القديم لهذا الإسلام ، أي القرآن ، تظل خارج كل الشبهات ^(٢٣) . ويلاحظ إرنست رينان أن الأديان التي يعرف قبر مؤسسها قليلة جدا ، أما قبر النبي محمد فمعروف بالتأكيد .

ومن ثم فإن رينان لا يشك في الأصول التاريخية للإسلام ، مثلما شكك في الأصول التاريخية للمسيحية ، لكن رينان ينقد الإسلام لأنه أعاق حركة العلم وقام بالتعتيم علي العقل !

ومع هذا لا يترك رينان الإسلام دون أن يظهر حسه المرفه تجاه عظمته ؛ حيث " يعترف أن الأسلام قد أحدث فيه دائما انفعالا عميقا لدرجة أنه ما من مرة دخل إلي الجامع إلا وتأسف لأنه ليس مسلما كذلك أن العظمة المنزوعة عن الإسلام الديني تناقض عنده ما يثيره الشرق كشرق من اشمزاز بانتفاضه وتفاخره ومكره " (٢٤)

رابعا : موقف الأفغاني من الدين بعامه :

لقد كان موقف الأفغاني من الدين بعامه ، والإسلام بخاصة ، ثابتا طوال حياته . وتكشف كتابات الأفغاني قبل رده علي رينان ، وبعد هذا الرد ، عن إيمان عميق بالدين الإسلامي وجدواه بالنسبة للبشرية . فإذا كان لا يوجد شك في إيمانه بإسلام في " الرد علي الدهريين " الذي كتبه قبل " الرد علي رينان " فلا يوجد شك كذلك في تعبيره عن إيمانه العميق بالإسلام في " العروة الوثقى " التي أصدرها سنة ١٨٨٤م مع محمد عبده بعد " الرد علي رينان " بشهور قليلة ولهذا

دلالة واضحة علي أن " الرد علي رينان " من حيث موقعه التاريخي قد أسئ فهمه من قبل المشككين في إيمان الأفغاني .

يحدد الأفغاني في " الرد علي الدهريين " مقصده منه ، وهو " كشف سؤات المنتسرين (الدهريين) ومضار طريقتهم في المدينة والهيئة الاجتماعية الإنسانية وتوضيح الأدلة علي منفعة الأديان ولزومها لقيام النظام البشري خصوصا دين الإسلام " (٢٥) . فالأفغاني لديه يقين بأن الإلحاد لم ينتشر في أمة من الأمم إلا كان سببا في اضمحلالها وانقراضها . واختار من بين القائلين بالإلحاد للرد علي أطروحاتهم ديمقريطس وداروين . وبعد أن أبطل تلك الأطروحات مستخدما " البرهان العقلي " فيما يقول ، شرع في بيان دور الدين في حياة الأمم وتمدنها وارتقائها ، يقول : "أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد ، وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم عماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل علي التقدم لغايات الكمال والرقى إلي ذري السعادة ، ومن كل واحدة وأزع قوي يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها من مقاربة ما يبيدها ويبدها " (٢٦) .

١ - التصديق بأن الإنسان ملك أرضي ، وهو أشرف المخلوقات . وهذه العقيدة حملت الإنسان علي الترفع عن الميول الحيوانية ، والسمو إلي العالم العقلي .

٢ - يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم مما أدي إلي دفع الإنسان إلي التسابق لغايات المدنية وطلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع .

٣ - الاعتقاد بأن الإنسان إنما جاء هذه الحياة الدنيا لتحصيل كمال يهيئه للعروج الي عالم أسمى ؛ مما دفع الإنسان إلي تطهير نفسه من الشرور والأحقاد

وتجنب الرذائل الأخلاقية ، والسعي إلى إضاءة عقله بالعلوم والمعارف : طلباً
للكمال والسمو ^(٢٧) . كما غرس الدين في نفوس أتباعه ثلاث خصال ، هي :

١ - الحياء الذي كف النفوس عن ارتكاب القبائح ، وشجع علي حفظ الحقوق
والوقوف عند الحدود ^(٢٨) .

٢ - الأمانة .. ومن المعلوم الجلي أن بقاء النوع الإنساني قائم بالمعاملات
والمعاوضات في منافع الأعمال ، وروح المعاملة والمعاوضة إنما هي الأمانة
^(٢٩) .

٣ - الصدق .. وهو ركن ركين للوجود الإنساني وعماد للبقاء الشخصي
والنوعي وموصل للعلائق الاجتماعية بين آحاد الشعوب ، ولا تتحقق ألفة مدنية
أو منزلية بدونه ^(٣٠) .

ولقد برهن الأفغاني علي هذا التحليل الذي قدمه لدور الدين بشواهد تاريخية
من التاريخ اليوناني والفارسي والإسلامي والفرنسي ؛ مظهراً مخاطر الإحادي في
تصديق تلك الحضارات المختلفة .

ويؤكد الأفغاني علي أن الإسلام بصفة خاصة " قد أقيم علي أساس من
الحكمة متين ، ورفع بناؤه علي ركن لسعادة البشر ركين " ^(٣١) . ولا تتم سعادة
الأمم وارتقاؤها إلا بمجموعة من المطالب :

فالمطلب الأول الذي تتم به سعادة الأمم هو صفاء العقول من كدر الخرافات
وصدأ الأوهام . ولقد تحقق هذا المطلب علي أكمل وجه في الإسلام ^(٣٢) .

والمطلب الثاني أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجة الشرف طامحة إلى بلوغ
الغاية منه بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الدال
الإنساني ماعدا مرتبة النبوة ، ولقد فتح الإسلام " أبواب الشرف في وجوه الأنفس

.. ومحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف وقرر المزايا البشرية علي قاعدة الكمال العقلي والنفسي لاغير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة " (٣٣) .

والمطلب الثالث أن تكون عقائد الأمة مبنية علي البراهين العقلية ، وتتجنب التقليد . ويتحقق هذا المطلب في الإسلام الذي " يكاد يكون متفردا بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل .. وكلما خاطب خاطب العقل . كلما حاكم حكّم العقل ، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة (٣٤) .

أما المطلب الرابع أن يكون في كل أمة طائفة تختص بتعليم وتنوير عقول سائر الأمة بالمعارف والعلوم . وهذا عينه ما طالب به الإسلام . علي هذا النحو يؤول الأفغاني الإسلام تأويلا يبرز من خلاله أنه دين العقل والعلم والمنية .

ويمكن القول إن خطاب الأفغاني الإسلامي في " الرد علي الدهريين " لم يتغير كثيرا في المستقبل عندما أصدر " العروة الوثقى " وذلك بعد " الرد علي رينان " بقليل ؛ حيث استمر إصراره علي الإيمان الديني الإسلامي ، وتأكدت ثقته في الدور الذي لعبه الإسلام في الماضي ، والدور الذي يمكن أن لعبه في الحاضر والمستقبل بل يمكن القول أن أحد أهم الأهداف التي إنتدب الأفغاني وعبدة مجلة " العروة الوثقى " لها ، هي إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلي المدنية ما داموا علي أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون (٣٥) .

إنّ فالدفاع عن الأصول هو أحد مرامي الأفغاني . والمقصود بالأصول هنا الأصول الإسلامية التي يعتبرها الأفغاني الوازع الذي يمكن أن يحرك الأمة الإسلامية للاتحاد والنهوض ومقاومة الاستعمار . ويعد الأفغاني رابطة الدين أقوى رابطة يمكن أن تجمع المسلمين .

ويؤكد علي التمسك بالدين هو سبيل القوة والمنعة والمجد يقول : " لو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية وثابر علي رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها وتجافي عن الاختصاص بمزايا الفخخة الباطلة لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين ولا يتجشم في ذلك أتعابا ولا يحتاج إلي بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخله أعوان التمدن وأنصار الحرية .. ويستغني عن كل هذا بالسير علي نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلي الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القويمة ، ومن سيره هذا تنبعث القوة وتتجدد لـوازم المنعة ؛ أكرر عليك القول بأن السبب هو أن الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلي الآخرة فقط ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة (٣٦).

ويرجع الأفغاني حالة المسلمين المتردية وظروف دولهم المتداعية إلي البعد عن الأصول الإسلامية " إن بعض ما يطرأ علي الممالك الإسلامية من الانقسام والتفريق إنما يكون منشأه قصور الوازعين وحيدانهم عن الأصول القويمة التي بنيت عليها الديانة الإسلامية وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين ، فإن منابذة الأصول الثابتة والنكوب عن المناهج المألوفة أشد ما يكون ضرراً بالسلطة العليا فإذا رجع الوازعون في الإسلام إلي قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين لم يمض قليل من الزمان إلا وقد آتاهم الله بسطة في الملك وألحقهم في العزة بالراشدين أئمة الدين " (٣٧) .

ويؤكد هذا المعنى في "الخطرات" فالسبب الأول في تراجع الحضارة الإسلامية هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك وهو ترك حكمة الدين والعمل بها ، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة ، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته " (٣٨) يستدل علي هذا بالتاريخ فيقول : .. دونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإيتيان الدنيا والمنكرات حتي جاءها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت علي العالم وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف " (٣٩) . فالدين إذن هو أس الإصلاح عند الأفغاني لأن عوامل النهوض متوفرة فيه وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم : بتحرير العقل من الخرافات والأوهام وتوجيه النفوس وجه الشرف والطموح ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم . وقال إن جميع هذه العوامل متوفرة بالإسلام " (٤٠) .

هكذا نري إن موقف الأفغاني من الدين لم يتغير من حيث مضمونه في "الخطرات" و "العروة الوثقى" عما كان عليه من قبل في "الرد علي الدهريين" الأمر الذي يؤكد أن إقامة الأفغاني في باريس لم تؤثر علي معتقده الديني ، لاسيما وأن "العروة الوثقى" صدرت بعد "الرد علي رينان" بقليل ؛ ومن ثم ينبغي التأكيد علي ثبات الموقف الديني للأفغاني خاصة وأن الزعم بتراجعه عن الدين في "الرد علي رينان" غير مؤسس علي نصوص قاطعة للأفغاني ، والفرق الوحيد الذي يمكن الحديث عنه هو الخلاف في لغة الحديث وآلياته لا في مضمونه ، وهو ما سنبرزه لاحقاً .

خامسا - موقف رينان من الإسلام في علاقته بالعلم :

إن علاقة الإسلام كدين بالعلم لا تمت مشكلة لكن رينان في محاضراته (الإسلام والعلم) أسقط مشكلة أوربية على الإسلام ، ثم أسقط عليها حلاً أوربياً حتى إستعار مشكلة أوربية هي مشكلة بين المسيحية الكاثوليكية والعلم ثم إستعار لها حلاً أوربياً يتمثل في ضرورة تنحية الدين جانباً إذا ما أراد العلم تقدماً إن مشكلة الصدام بين الدين والعلم - وهذا ما لم يفهمه رينان - هي مشكلة داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوربية . أما في حالة الإسلام فهي مسألة استثنائية لم تبلغ في حدتها درجة التنظيم والإضطهاد التي عرفتها محاكم التفتيش كما أن طبقة الفقهاء رغم اندماجها في جهاز السلطة في العصر الإسلامي الثاني (بدا من القرن الثالث عشر الميلادي) ، ولم تصبح مثل سلطة الكنيسة ، ومن الغرابة - وكما يقول هشام جعيط :

" إن الإسلام الديني لا يملك نفس قوة المقاومة المنظمة كتلك التي للمسيحية .. إن الدينامية الداخلية التي نشرت الإسلام في العالم قد عملت لوحدها ودون أي تنظيم لمساندتها ، لم تجد المساعدة في طبقة اجتماعية محددة ، ولا في أي نظام فكري دفاعي ، لقد استمرت وحاربت من أجل بقائها " (٤٠) .

لكن رينان لايري ذلك ؛ فالفلسفة قد نشأت واستمرت في القرون الهجرية الأولى (الثالث - السادس) الموازية للقرن التاسع حتى القرن الثاني عشر الميلادي لأن الإسلام لم يكن من القوة بحيث يتمكن من صدها ! لكن الإسلام نفسه ضد التفكير الفلسفي والعلمي - بحكم ساميته طبعاً ! - ويضع قيوداً ثقيلة ضد حرية البحث " إن أي إنسان ، علي قدر من المعرفة العصرية ، يري بجلاء تخلف البلاد الإسلامية ، وتدهور الدول التي تدين بالإسلام ، والإفلاس الفكري

والثقافي والتعليمي عند الأجناس المعتنقة لهذا الدين . كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا في الشرق أو أفريقيا - باستغراب - القصور الروحي عند المؤمن الحق ، والبوتقة الحديدية التي تغلف عقله ، والانغلاق الذهني المحكم الراض للعلم بحيث يصبح عاجزا عن التعلم أو الانفتاح علي أية فكرة جديدة " (٢) .

وقد اضطهد الإسلام العلماء والفلاسفة ، " ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن " (٣) . ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة ، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة ، والفلسفة التي أخذها الأوروبيون عن المسلمين في اسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة ، مشوهة الأصل ، لم تستفد منها أوروبا الفائدة الحقّة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصيلة " (٤) .

وتلك الفلسفة التي أنتجت في ظل الحضارة العربية الإسلامية لا ينبغي وصفها بالإسلامية ؛ لأن الحرائين والنسطوريين هم الذين انتجوها عندما قاموا بالترجمة ، ولقد كان هؤلاء غير مسلمين ولم تكن تلك الفلسفة التي أنتجها ابن سينا وابن رشد ذات عناصر إسلامية ؛ ولذلك فهي جسم غريب ونغمة شاذة في التراث الإسلامي . والمجال الذي يعبر بصديق عن هذا التراث هو الفرق الكلامية : المعتزلة ، الشيعة ، الأشعرية ، الخوارج . ومن ثم فالفلسفة قد تم انتاجها ونقلها في الإسلام بسبب عدم قدرة الإسلام علي وأدها في الفترة الأولى من تاريخه ، مثلما نشأ العلم الأوروبي بسبب عدم قدرة الكاثوليكية علي خنقه . يقول رينان : " إن الإسلام في الفترة الأولى ؛ حيث كان ملغوما بالطوائف وموازنا بنوع من البروتستانتية ، لأقل تنظيمًا وتعصبا مما كان عليه في العصر

الثاني عندما سقط في أيدي التتار والبربر ، تلك الأعراق الثقيلة المتوحشة ،
والعديمة التفكير " (٤٥) .

ومن الأسباب التي يستند إليها رينان في اعتباره الإسلام ضد العلم ، جمود
الإسلام وثباته وسيادة مفاهيم الجبر . ولم تكن تهمة الجبرية قليلة الشأن عند
رينان وغيره مادامت تبني علي التفسير العنصري لما سمي بالعقل السامي
التجزئي الذي يعني حسب ذلك التفسير بالتفاصيل مجزوءة دونما منطق موحد ،
مما يعني علي صعيد السلوك البشري أيضا التشرذم والتناحر والخنوع والضعف
والتوسل بغير العقل لبلوغ المراد .

إن ما ينطبق علي الإسلام عند رينان ينطبق علي العروبة ويرجع إليها فهذه
الأخيرة بطبيعتها بعيدة عن التفكير العقلي الحر سواء كان فلسفيا أو علميا ؛ لأنها
إلي تنتمي إلى الحد الجنس السامي الذي هو دون الجنس الآري ! تلك فكرة
أسطورية بغیضة عفا عليها الزمن طرحها رينان في كتابه " في تاريخ اللغات
السامية " الذي لم يكن استشرافيا محض رغم تأثيره الواسع في الكتابات المختلفة
طيلة القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين . وخلاصة فكرة رينان - كما
يختصرها محمد روجي فيصل - تتضمن بعض الأمور ذات العلاقة المباشرة بما
طرحه في محاضراته عن " الإسلام والعلم " ، وهي :

- ١ - إن الجنس السامي توصل إلي أصفى صورة دينية لغياب التفكير لديه ؛
فهو جنس الكتب المنزلة والحكم الرمزية والمزامير والأناشيد .
- ٢ - إن الجنس السامي تعوزه الروحانية الراقية التي عرفها الهنود والألمان .
وليس له هذا الأحساس بالجمال الذي بلغ حد الكمال عند اليونان .

- ٣ - إن الساميين " بديتهم حاضرة ولكنها محدودة ، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب ، فالتوحيد هو أهم خصائصهم " ومن آثاره التعصب .
- ٤ - الساميون " تنقصهم الدهشة التي تدعو إلى التساؤل والتفكير ، والتي تدعو إلى البحث عن الحقيقة " ، فالمعتقد التوحيدي يجعلهم يحيلون كل الأمور إلى الله العليم القدير .
- ٥ - إنهم دون فلسفة ؛ لأن ما هو منقول ليس فلسفة .
- ٦ - إن شعرهم " يعوزه الاختلاف والتنوع " ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصي الغنائي ، بينما يشيع عند اليهود الشعر المجازي ؛ فانعدام " المخيلة " ينفي الاختراع .
- ٧ - " الساميون ينقصهم الإحساس بالتنوع ؛ فالتشريع السامي لم يعرف مطلقا إلا نوعا واحدا من القصاص هو الموت . وملكة الضحك معدومة عند الساميين " .
- ٨ - " الأخلاق نفسها ينظر إليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا إليها فالسامي لا يعرف مطلقا أن عليه واجبات إلا لنفسه ، وإذا طلبت إليه أن يحافظ علي كلمته ويبر بوعده وأن يقيم العدل بلا تحيز فإنما طلبت إليه مستحيلا ؛ فالأنانية تتمثل فيهم بأجلي مظهرها " (٤٦) .
- ولم يناقش محمد روجي فيصل هذه الأفكار التي نقلها عن الأصل الفرنسي صادق برسوم مطر ، لكنها اشتملت علي ما هو متوارث متداول في الثقافة الغربية بكل إسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية وذلك قبل أن يبتدئ بعض المستشرقين اليهود " (٤٧) . واليساريين في الرد علي بعض هذه الأفكار أو إحالتها إلي الآداب العربية بمعزل عن إطارها السامي الذي طرحه الأوروبيون في مطلع

العصر الايديولوجي ضمن الانحياز الكلي للأصول اليونانية . لكن هذه الردود تدخل في إطار لا علاقة له بالعروبة والإسلام ، بل تخص المواجهة اليهودية وكذلك اليسارية للفكر النازي الذي اتخذ من تلك النظرية مرتكزا له " (٤٨) .

إن التفرقة بين السامي والآري التي طرحها رينان في كتابه " في تاريخ اللغات السامية " ذات علاقة بموقفه من العروبة والعلم في محاضراته " الإسلام والعلم " ؛ فالعرب " محصورون كباقي الشعوب السامية في الدائرة الضيقة للغنائية والنبوة " (٤٩) . ، وليسوا بطبيعتهم للتفلسف ولا للتفكير العلمي " فالزمن الذي كان يسود فيه العنصر العربي - وهو عهد الخلفاء الراشدين - لم تكن فيه فلسفة ، ولم يظهر البحث العلمي ولا الفلسفة إلا حين انتصر الفرس ونصروا العباسيين علي الأمويين وسلموهم زمام الملك ونقلوا الخلافة إلى العراق مهد التمدن الفارسي القديم " (٥٠) ؛ فمعظم مظاهر المدينة من صنع العنصر الفارسي ، ومعظم الانتاج الفلسفي من صنع النسطوريين النصاري والحرانيين الصابئة . وإذا كان هذا الانتاج العلمي والفلسفي قد تم تدوينه بالعربية فلا يعني هذا أن العرب لهم فضل فيه ؛ لأنه " إذا كانت اللغة قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت في فرض واستمرار دورها كلغة ثقافة ، تماما كما كانت اللاتينية في العصور الوسطى . وكما أن روجر بيكون Roger Bacon الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينيا ، كذلك ابن سينا الذي كتب بالعربية لم يكن عربيا . إن Latum ليست أكثر مسئولية عن السكولاستيكية القروسطية ، من مسئولية شبة الجزيرة العربية عن الفلسفة المسماة عربية " (٥١) .

لاحظ ان رينان لا يستطيع التفكير دون القياس علي تاريخ الغرب ، وهذه سمة متأصلة في منهجيته القاصرة التي تعتمد كثيرا علي قياس المثل بكل ما فيه من إهدار للشروط التاريخية والوضعية الحضارية .

ومتلما قاس رينان هنا علاقة ابن سينا باللغة العربية علي علاقة روجر بيكون باللغة اللاتينية ، قاس من قبل علاقة الإسلام بالعلم علي علاقة المسيحية الكاثوليكية بالعلم . ولذلك ينتهي إلي أن رفض الإسلام شرط لكل تجديد ، متجاهلا أو جاهلا لكون الإسلام لا يشبه الجهاز اللاهوتي ، وبحيدا لا يشبه الكاثوليكية المنتصرة في القرن الثاني عشر الميلادي .

ثم إن تفسير رينان سطحي وتبسيطي ؛ لأنه ليس من الثابت أن سيطرة الفكر الديني المترمت علي السياسي والعقلي والاجتماعي هو الذي سبب انحطاط الحضارة الإسلامية ، لأن الفكر الديني المترمت نفسه ما هو إلا نتاج ومظهر للتراجع الحضاري وانعكاس لظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية ؛ إنه معلول وليس علة .

ومن جوانب القصور المنهجي عند رينان الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية كوحدة واحدة مندمجة ؛ ومحاكمتها بالمؤقت والعاير والاستثنائي . إن حالات الاضطهاد الفكري تظل قليلة ، ولا يمكن موازنتها بمساحة الحرية الفكرية والعقائدية التي كانت متاحة في معظم الفترات ، بدليل أن الحرانيين والنسطوريين ظلوا علي عقائدهم وواصلوا انتاجهم الفلسفي والعلمي ، والمتفلسفة اليهود مارسوا انتاج الفلسفة وعلم الكلام ولم نسمع عن طبيب او كيميائي أو فلكي اضطهد بسبب أبحاثه العلمية إلي غير ذلك من الأمثلة المعروفة والمشهورة التي تجاوزها رينان ومر عليها مرور غير العابئ ولا يمكن لمحلل موضوعي أن يرجع حالات

الاضهاد الفكري لموقف جامد للإسلام كدين ؛ فهي ترجع ألي صراع سياسي اجتماعي ، وإلي المزايذة بالدين دفاعا عن المصالح . إن الإسلام في حد ذاته كنص يشجع حرية الفكر والاجتهاد وينبذ التقليد والجمود إلي درجة جعلت نبييه (ص) يقول " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد " (٥٢) . ولسنا بحاجة لاستخدام آلية الدفاع التقليدية التي تورد آيات النص استشهادا علي عدم محاربته للعلم . فهذه مسألة صارت مستهلكة ، ومع أن إستهلاكها يدل علي شبه نيوعها وتأكدها ، لكن أصحاب المصالح من أنصار الفكر الدوجماتيقي لايزالون في غيهم سائرين .

سادسا - الالتباسات التي أثارها رد الأفغاني علي رينان :

لم تثر أي من كتابات الأفغاني اشتباها واختلافا حونها مثلما أثار رده علي رينان ؛ حيث نشأ حول هذا الرد أسئلة من قبيل : هل يمثل هذا الرد تعبيراً عن عدم تمسك الأفغاني بإيمانه الإسلامي ؟ وهل يعكس تراجعاً في فكره تحت تأثير إقامته في باريس ونتيجة شدة وطأة علمانية رينان ؟ وهل يكشف هذا الرد الغطاء عن كون الأفغاني يقدم السياسي علي الديني ، ويوظف هذا الأخير تبعاً لمقتضيات الصراع ؟

لقد تباينت إجابات الباحثين حول هذه الأسئلة ، وشكلت إجاباتهم اتجاهات أربعة في فهم رد الأفغاني علي رينان :

ذهب الاتجاه الأول إلي اعتبار الرد معبراً عن موقف متباين مع سائر ما كتبه الأفغاني عن الإسلام ، لاسيما " الرد علي الدهريين " ، لكن هذا التباين لايرقي إلي درجة عدم تمسك الأفغاني بإسلامه ؛ حيث إن للرد علي رينان مايسوغه

ويبرره من منظور سياسي ايديولوجي ويمثل هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرازق والباحث الإيراني حامد عنايت

اما الشيخ مصطفى عبد الرازق فقد تناول " رد الأفغاني علي رينان " بالتحليل من خلال مقاليتين في جريدة " السياسة " بتاريخ (٢١ - ٢٢ مارس ١٩٢٣م) وكان قد سبق له إلقاء محاضرة حول الموضوع في الجامعة المصرية في ٢٠ مارس. وقد اعتمد علي ترجمة قام بها محمود إبراهيم الدسوقي للرد علي رينان ، ولم تكن هذه الترجمة من الفرنسية مباشرة ، بل كانت له عن ترجمة ألمانية وأشار الشيخ مصطفى عبد الرازق في هاتين المقاليتين إلي سفر الأفغاني إلي فرنسا سنة ١٨٧٩ ، وأورد قصة التقائه برينان وأنه هو الذي أوعز إليه بإلقاء محاضرة عن الإسلام والعلم في جامعة السربون (٥٣) .

وقد اعتبر عبد الرازق " الرد علي رينان " كاشفا عن موقف جديد للأفغاني مبين لسائر ما كتبه وخاصة " الرد علي الدهريين " في مسألة علاقة الدين بالعلم لكنه حاول تسويغ آراء الأفغاني فقال : " مهما يكن من رأي السيد في الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدوا للدين " (٥٤)

وذهب إلي وجود أسباب دفعت الأفغاني إلي كتابة رده علي ذلك النحو ، منها سفره لأول مرة إلي أوروبا ، واتصاله بكبار الفلاسفة والعلماء وحبه للاستظهار بصداقتهم علي خدمة مراميه السياسية ، واندماحه في سلك الحركة الفكرية الحديثة البعيد عن الدين " (٥٥)

ولاشك الشيخ عبد الرازق في نبل غاية الأفغاني ، وإخلاصه في الكفاح من أجل جعل دول الإسلام حرة موحدة متقدمة .

يقول : " وقد كان مرمي مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوربي ماديا وسياسيا ، وأن يعمل علي رقيها الداخلي المستقل بإيجاد النظم الحرة فيها . ثم يجمع شتاتها ممالك مستقلة تحت لواء خليفة واحد مكونة لدولة قوية قادرة علي صد العدوان الخارجي " (٥٦) .

ولم يقدّم عبد الرازق بتحليل ونقد تعقيب رينان الذي زعم فيه أن الأفغاني يؤيده في كون الإسلام شجع الحركة العلمية في النصف الأول من وجوده ، بينما عمل علي خنقها في النصف الثاني .

وينحو المنحي السالف حامد عنايت رئيس قسم العلوم السياسية بجامعة طهران ، وذلك في دراسة له بمجلة " دراسات إيرانية " (٥٧) . يرد فيها علي دراسة نيكي كيدي ، ويعتبر أن تحليلها للرد علي رينان هش وضئيل وغير كاف " (٥٨) . ويرجع عنايت تناقض آراء الأفغاني إلي سياسة ؛ لأنه كان يسعى في المقام الأول إلي تحرير وحدة البلاد الإسلامية ، وأتخذ لذلك كل الوسائل . ومن ثم فإن رده علي رينان إذا كان يشتمل علي شيء من عدم التمسك الصارم بالدين الإسلامي ، فذلك لأنه حاول أن يخاطب الجمهور الفرنسي بلغة تقديمه حديثة ؛ بغرض التأثير فيهم لصالح قضية الاستقلال السياسي للعالم الإسلامي ، ومثل هذا يمكن أن نجده - حسب رأي عنايت - في " الرد علي الدهريين " ؛ حيث إنه بدوره يشتمل علي آراء تتناقض مع آراء دينية أخرى له ؛ وما كان ذلك إلا اعتقاداً منه بأن كتابة " الرد علي الدهريين " علي ذلك النحو مما يقوي وحدة الهنود كأمة متدينة - سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين - في مواجهة الاستعمار الانجليزي .

ويكشف هذا الموقف عن " الضعف الأساسي في تيار الحداثة الإسلامي واهتمامه المسرف بالسياسة علي حساب مواجهة بعض القضايا الحيوية الأساسية في العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث . وربما كان هذا واجبا لا مفر منه في الكفاح ضد الإستعمار في القرن التاسع عشر .. وقد ورثت أجيال متعاقبة من دعاة الحداثة هذا الضعف عن الرواد . ومن ثم ضحوا بالنهضة الثقافية مقابل النشاط السياسي التأمري ، وأحلوا مكائد العصابات محل التربية السياسية للجماهير " (٥٩) . من الواضح هنا أن عنايت يقع في تعميم مسرف ؛ لأن من بين دعاة الحداثة والتجديد الإسلامي من فضل التربية السياسية للجماهير علي التغيير الثوري الطفري ، مثل محمد عبده وعباس العقاد وآخرين .

ثم إن منطق الأولويات هو الذي حتم علي الأفغاني أن يركز جهده في ميدان النشاط السياسي علي حساب النهضة الثقافية ؛ وهذا ما فرضته الوضعية الاستعمارية للبلدان الإسلامية وحالة الاهتراء السياسي التي كان يعاني منها الشرق .

ويذهب الاتجاه الثاني إلي أن رأي الأفغاني تعرض لسوء فهم شديد ؛ وهو لا يمثل علي الإطلاق ترجعا عن مواقفه السابقة ، فضلا عن كونه لا يعبر عن اعتقاد الأفغاني في مسؤولية الإسلام عن خنق الحركة العلمية والفلسفية في الشرق فالأفغاني لا يزال متمسكا بإيمانه الإسلامي الأصيل . ويمثل هذا الرأي محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين وعدد من الكتاب اللاحقين .

فالإمام محمد عبده يدرأ بشدة سوء الفهم الذي تعرض له الأفغاني ، ويجزم بانه لم يقصد علي الإطلاق اعتبار الإسلام مخصصا للعقل والعلم ؛ وإذا كان هناك ثمة تعطيل لحركة العلم فالمسئول عنها هو بعض الحكام الذين أسأوا فهم الإسلام

ووظفوه من أجل مصالحهم السياسية وخدمة مواقفهم الايدولوجية . ولقد نقل محمد رشيد رضا رأي الإمام محمد عبده عندما تعرض للقضية في مجلة المنار ، في اربع مقالات ، قصد من ورائها تيرئة ساحة الأفغاني ؛ حيث حشد كثيرا من الاقتباسات من كتابات الأفغاني يؤكد بها صدق موقفه الإيماني ودفاعه المجيد عن الإسلام . وتابع رضا في هذا الصدد ما ذهب إليه الإمام محمد عبده من كون الأفغاني فرق بين ما سماه إسلام الحكام المناوئ لحركة العلم وإسلام القرآن الموازر لها ؛ حيث إنه : " يخاطب العقل ، ويرفع شأن العلم في آيات كثيرة ، ويبين أن الله سننا في الكون قام بها نظامه ، وأن هن هذه السنن لا تبديل لها ولا تحويل " (٦٠) .

وقد أيد أحمد أمين نسبيا هذا التفسير الذي قدمه محمد عبده ورشيد رضا ؛ وأورد مقتطفات من مقالة الأفغاني تؤيد التفسير المذكور . لكنه يري " أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق عن تفرقة بين طبيعة الدين الإسلامي وسيرة المسلمين ، وخصوصاً أنه أخذ علي رينان تقصيره في أنه لم يبحث هل هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها ن أو عن الصورة التي تصور بها الإسلام ، أو عن أخلاق بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام ؟ وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع في اللبس ، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة ، وللعلم دائرة ، ويجب أن يسبح كل في دائرته من غير طغيان ، وأن الدين يحب ألا يعارض العلم فيما ثبتت صحته علمياً . وهذه الآراء الواضحة في ذهننا الآن ، والواضحة في تعبيرنا ، ولم ترد واضحة في رده " (٦١) .

ومع أن أحمد أمين يؤكد أن الأفغاني لم يقل أن الإسلام قد أعاق حركة العلم فإنه يعتبر رد الأفغاني علي رينان "ردا مهوشا" بل يعتبر محاضرة رينان نفسها غير خارجة عن هذا الحكم فهي مهوشة كذلك (٦٢) .

ويري أحمد أمين أن الأفغاني قد استطاع أن يؤثر في رينان تأثيرا إيجابيا ، حتي إنه جعله يعدل في آرائه السابقة . ويستشهد أمين علي ذلك بما قاله رينان في مقاله له تعقبا علي " رد الأفغاني " ؛ حيث جاء في نهاية هذا التعقيب قول رينان : " ويلوح لي أن الشيخ جمال الدين زوني بطائفة من الآراء الهامة تعيني علي نظريتي الأساسية ، وهي أن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية ، ولكنه في النصف الثاني خلق الحركة العلمية في حظيرته ، فكان هذا من سوء حظه " (٦٣)

ويستنتج أحمد أمين من قول رينان هذا أن الأفغاني تمكن من التأثير في آرائه ، يقول : " وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة وهي تؤدي حتما إلي أن مقاومة العلم ليست من طبيعة الإسلام ، ولو كانت من طبيعته ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره " (٦٤) .

إذن ، فأحمد أمين مع أنه يعتبر محاضرة رينان ورد الأفغاني عليها مهوشين فإنه ينتهي إلي أن المناظرة تمخضت عن تأثير الأفغاني في آراء رينان .

وسار في هذا الإتجاه الذي افتتحه محمد عبده ورشيد رضا ثم أحمد أمين نسبيا كثيرون ، مثل عبد الرحمن الرافعي الذي لخص رد الأفغاني بطريقة تتم عن قناعته بصلاية موقف الأفغاني ودفاعه القوي عن الإسلام والعروبة . ويخلص إلي أن رينان قد أكبر هذا الرد والتقي بالأفغاني و" تباحت وإياه في الموضوع ، وأعجب رينان بعبقريته وسعة علمه وقوة حجته " (٦٥) .

ويدافع د . محسن عبد الحميد عن رد الأفغاني ويعتقد أن رينان قد تراجع عن مقالاته أمام قوة منطق جمال الدين العلمي والتاريخي^(٦٦) . أما محمد طاهر الجبلوي فينقل تحليل ورأي أحمد أمين حرفيا^(٦٧) .

ويذهب اتجاه ثالث إلي أن رد الأفغاني يكشف عدم تمسكه بالدين ؛ لأنه أخذ علي الإسلام تسببه في تأخر العلم مما يدل علي أن إقامته في باريس قد غيرت رايه في الإسلام . ويمثل هذا الاتجاه إيلي كدوري ونيكي كيدي وموظف عثماني كبير غير معروف اسمه وهو ما باكدامان .

يؤسس إيلي كدوري موقفه من الأفغاني بشكل عام علي إدراك مشوه له ، وذلك في دراسة له بعنوان " مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسي في الإسلام الحديث " ، ويصر - بشكل غريب - علي التشكيك في إيمان الأفغاني بالإسلام ، بل والتشكيك في إيمان محمد عبده !

ويورد كدوري كثيرا من الأدلة علي تفسيره ، وهي أدلة قائمة علي تعسف شديد وجهل أشد ؛ حيث يسلك كل المسالك التي تؤدي إلي إبراز الأفغاني علي أنه حامل لكل الصفات المعيبة هو وتلميذه محمد عبده ؛ ولا تخرج أدلته في أغلبها عن كونها محاسبة علي النيات ودخائل النفوس ؛ الأمر الذي يجعل منهجية هذا الباحث منهجية ذهانية تلون الوقائع باللون الذي تريده ! وعلي سبيل المثال فإنه يري أن " إبعاد " الأفغاني عن المحفل الماسوني مؤثر كاف علي تطرفه ، وفي الوقت نفسه يؤكد ان " دخوله في الماسونية " مؤثر كاف علي " أنه رأي فيها امتدادا حديثا للتطرف الإسلامي القديم الذي اجتذبه علي نحو واضح .. وكـ.. انت الماسونية - في ذلك الحين - وثيقة الارتباط بالتححر وحرية الفكر في الشرق الأوسط وكان من شروطها أن يبدي الماسوني كراهيته للدين التقليدي الصحيح " .

هكذا يصبح الموقف ونقيضه عند كدوري دليلا علي صفة واحدة مما يؤكد أن منهجيته هشة ملونة تري كل الأشياء المتباينة بلون واحد !

في ضوء هذه المنهجية يؤكد كدوري أن من مظاهر كفر الأفغاني ... أنه كتب في رده علي رينان أخذا علي الإسلام تسببه في تأخر العلم ، وأنه لم يحتج علي رينان حين وصفه بالإلحاد ، وأنه طلب من محمد عبده عدم نشر رده علي رينان بالعربية " (٦٩) .

وتتعرض نيكي كيدي في كتابها " رد الفعل الإسلامي للاستعمار " للمناظرة بين الأفغاني ورينان . وتري أن رد "الأفغاني علي رينان " يكشف عن أن إقامته في أوربا قد غيرت رايه في الإسلام وتنسي أن دفاع الأفغاني المجيد عن الإسلام في العروة الوثقي كتب أثناء إقامته في باريس بعد رده علي رينان ؛ فالأفغاني ؛ أقام في باريس من منتصف يناير ١٨٨٣ إلي يوليو ١٨٨٥ ، ونشر رده علي رينان في ١٨ مايو ١٨٨٣ ، وأصدر العروة الوثقي سنة ١٨٨٤ . لكن الباحثة تعتبر أن رده علي رينان هو اظهر الأدلة علي أنه كان بعيداً عن أن يكون المتمسك بدينه (٧٠) ، وتقول : " ومن المهم أنه تظهر أية ترجمة للرد في اية لغة شرقية ، وأنه أسئ تقديمه تقريبا في اللغات الشرقية كدفاع عن الإسلام . وقد كان بوسع الأفغاني بسهولة أن يقتصر علي ملاحظة عظمة المنجزات العلمية العربية الإسلامية في الماضي والقول " بأن الإسلام قد شوّهت صورته في القرون الأخيرة ، ولكنه اختار أن يهاجم الدين الإسلامي بكلمات قوية " (٧١) . وطبعاً الباحثة لاتذكر لنا تلك الكلمات القوية التي زعمت أن الأفغاني هاجم بها الدين الإسلامي .

وترجع الباحثة إلي بعض التحليلات التي قام بها شريف المجاهد في رسالة ماجستير له من جامعة ماجيل في كندا ، وألبرت حوراني في كتابه " الفكر العربي في العصر الليبرالي " ، وتري أن هذه التحليلات تساعد علي فهم خليفة الأفغاني الفكرية ، بالرغم من كونها لا تساعد كثيرا - فيما تزعم - علي فهم الإحياءات المعادية للدين في نصوص مثل " الرد علي رينان " .

وتقارن نيكي كيدي بين ما كتبه سليم عنحوري " (٧٢) . عن إلحاد وآرائه في الكون والطبيعة بما كتبه هو نفسه في رده علي رينان فتجد تطابقا واضحا تعزوه إلي سابق تربيته في إيران والعراق وإقامته في الهند . وتستنتج الباحثة أن رده علي رينان يكشف عن طريقة أكثر حداثة في التعبير عن تعادل الشرق والغرب في التطور بصفة خاصة ؛ فالمسيحية استغرقت عشرة قرون كي تتطور من التحجر إلي البحث الحر والعلم ، والمسلمون لا يمكن توقع تطورهم في أقل من ذلك . وهذه النقطة الأخيرة قد تؤثر في الغربيين ولكن من الصعب أن تتناسب مع حشد الجماهير المتدينة لصدد الغرب .

وتشير هوما باكدامان (٧٣) . إلي أن محاضرة رينان التي ألقاها في السربون قد أغضبت الكثيرين فور نشرها في " الديبا " في ٣٠ مارس ١٨٨٣ لأنه قال إن الإسلام أغلق الأبواب في وجه العلم ما عدا في إيران . وكان الأفغاني ممن أثارهم المحاضرة ، فكتب ردا نشرته " الديبا " في ١٨ مايو أي بعد نحو شهر ونصف الشهر ، ولكنه لم يرض برده كثيرا من المسلمين الموجودين في باريس وقتها ؛ فقد ذكر أن " جميع الأديان لا تعرف التسامح ، ولكل منها طريقته الخاصة في ذلك ، واعترف بأن الإسلام كان حجر عثر أمام العلم ، وخلص إلي أن الصراع لن ينتهي بين الجمود والاجتهاد ، أي بين الدين والفلسفة . وسيظل

العقل والفلسفة للخاصة في حين سيظل المثال الديني للعامة " (٧٤) . هكذا تتسبب هذه الباحثة إلي الأفغاني أفكارا وأقوالا لم يقل بها في رده ، ومن المؤكد أنها لم ترجع إلي رد الأفغاني ، ولربما استقت معلوماتها من مصدر ما من المصادر الاستشراقية التي تعمدت تشويه مواقف وأفكار الأفغاني ، مثل كتاب إيلي كدوري " الأفغاني وعبد : مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسي في الإسلام الحديث " . هذا الاحتمال قائم ، لكن الاحتمال الأكثر ترجيحاً أن تكون استقت معلوماتها في هذه النقطة من بعض تقارير الشرطة الفرنسية عن الأفغاني في أثناء إقامته في باريس ، لاسيما أنها تشير - في سياق آخر - إلي تقرير بتاريخ ٢٨ مارس ١٨٨٤ يصف الأفغاني بأنه " ذو روح متحررة " ويتحدث عن منشور منسوب للأفغاني يضم إعلاناً عن قرب ظهور " العروة الوثقى " بهدف مكافحة الإنجليز وتجميع المسلمين حول المهدي ، كما يتحدث عما كتبه الأفغاني عن الإسلام في صحيفة " المناظرات الفرنسية " في الرد علي رينان ، وكيف ان الرد اغضب المسلمين وعدوه خيانة ، حتي أن موظفا عثمانيا كبيراً مر بباريس فصرح بأن صاحب هذا الرد " شخص لم يكن علي دين محمد مطلقاً " (٧٥) .

وثمة اتجاه رابع يشكك في أن يكون الأفغاني صاحب هذا الرد ، فهو مدسوس عليه ؛ لأنه وصل إلي باريس أثناء إلقاء المحاضرة وأنه لم يكن يعرف الفرنسية معرفة جيدة ، فضلاً عن أنه لم يشر إليه مطلقاً في " العروة الوثقى " . وهذا الاتجاه يذهب إليه بعض الباحثين - كما نقول هو ما باكدامان الباحثة الإيرانية - بيد أن هذه الباحثة نفسها التي ذكرت أن بعض الباحثين يقولون بهذا دون ذكر لأسمائهم ، ترفض هذا الرأي استناداً إلي أن الشيخ محمد عبده أشار إلي الرد في رسالته للأفغاني من بيروت ، وأن معرفة الأخير للفرنسية بدأت في أستانبول عام

١٨٧٠ ، ثم استأنف دراستها في مصر علي يد صنوع ، وعاد إليها عندما سافر إلي باريس ، فضلا عن أنه كتب الرد نفسه - كما ذكرت الصحيفة - بالعربية ثم ترجم للنشر .

سابعاً - حقيقة موقف الأفغاني من علاقة الإسلام بالعلم :

جاء رد الأفغاني علي رينان دفاعا عن الإسلام مقتضبا ، ومتأدبا ، ومتوشحا بالعقلانية الهادئة ، وخاليا من الخطابة والانشاء ، وملتمسا لرينان العذر في خطئه بين الإسلام ونمط حياة المسلمين في الفترة المتأخرة من الحضارة الإسلامية . ومن الواضح أن جوهر الخطاب الريناني ، من حيث تأسيسه علي المعتقد العنصري الأوربي الذي يفرق بين الذهن السامي والذهن الآري ، غاب عن وعي الأفغاني ربما لأن رينان لم يشر إليه مباشرة في محاضراته ، وإن كان حاضرا في خلفية المحاضرة ككل

ومع ذلك فقد استطاع الأفغاني أن يكشف عن الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان عندما لم يميز بين ثلاثة أمور من الممكن أن يترتب علي مراعاة التمييز بينها نتائج جد مختلفة عما وصل رينان نتيجة الخلط بينها . فهو لم يميز الإسلام كدين محض ، والصورة التي انتشر بها الإسلام أي طريقة الفهم التي فهم بها الإسلام ، وأخلاق وعادات وطبيعة الشعوب التي اعتنقته . ثم أن موضوعية جمال الدين الأفغاني جعلته لا يلقي اتهاما مقابل اتهام ؛ إذ انه لم يتهم المسيحية كدين بمحاربة العلم والفلسفة ، وإنما عزا المناهضة التي يتعرضان لها رجال الدين الكاثوليك الذين يفهمون المسيحية وفق طريقته الخاصة ، أي أن الأنساني لم يقع في الخطا المنهجي الذي وقع فيه رينان ، مع أنه لم ينس مقارنة رجال

الدين المسلمين بغيرهم ، معترفا ضمنا بوجود عدااء للفلسفة والعلوم عند بعضهم ، عازلا بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين ، مشيرا إلى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكية مازلوا إلى وقتئذ يعارضون التدليس والضلال ، أي العلم والفلسفة . ومثل هذه المقارنة والعزل سيتكرران بشكل أو بآخر في كتابات متعددة بعد ذلك .

يقول الأفغاني : " فأما 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 علي اعتناقه بالقوة ، وعاداتها وملكاتها الطبيعية ، هي جميعا مصدر ذلك ؟ لا ريب أن قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلالة هذه النقطة " (٧٦) . ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله في الأديان الأخرى ؛ " فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد كما أعلم ، وهم عاكفون علي محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعني العلم والفلسفة) " (٧٧) .

هكذا استطاع الأفغاني أن يضرب دعوي رينان في النقطة الحساسة عندما كشف عن الخلل المنهجي الذي تقوم عليه تلك الدعوي . وفي كل الأحوال لا يمكن أن يفهم رد الأفغاني - إذا توخي المرء الموضوعية - علي أنه يمثل ترجعا عن الإيمان بالإسلام ، أو اعترافا بإعاقاة ومناهضة الإسلام للعلم .

لكن بعض الباحثين (٧٨) أرادوا أن يفهموا ذلك الفهم غير الموضوعي ، متهمين الأفغاني في إيمانه ، وزاعمين أن إقامة الأفغاني في باريس قد أثرت علي موقفه من الإسلام تأثيرا سلبيا ! علي أساس أنه ذهب إلي أن الإسلام أُنشأ النصف الأول من حياته لم يعق الحركة العلمية عن الظهور في بلاد المسلمين ،

ولكنه خنق هذه الحركة في مهدها في النصف الأخير . وفي الحقيقة إن الأفغاني لم يقل بأن الإسلام كدين محض فعل ذلك ، وإنما الفهم المتحجر للإسلام الذي قنمه الفقهاء والساسة المستبدون في العصور المتأخرة هو المسئول مسئولية مباشرة عن إعاقة حركة العلم ؛ فالأفغاني كان يميز بين الإسلام المثالي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، والإسلام كما فهمه المتأخرون من الساسة والفقهاء . وهذا ما سماه محمد عبده إسلام القرآن وإسلام الحكام ^(٧٩) . وقد كان الأفغاني من أوائل المصلحين المحدثين - إن لم يكن أولهم - تمييزاً بين الإسلام نفسه كقرآن وسنة وتطبيق في عهد الصحابة الراشدين ، والصورة التي انتشرت بها الإسلام ، وأخلاق وطبائع وعادات المسلمين أنفسهم ، والتوظيف المتحجر للإسلام الذي قام به بعض الفقهاء والحكام .

ولاشك أن الأفغاني عندما تحدث بصورة سلبية لم يكن يقصد الإسلام الأول ؛ لأنه ينظر إليه باعتباره مثلاً أعلى يخلو من العناصر غير المناهضة للعلم خاصة والتفكير عامة ؛ فضلاً عن أن كتاباته السابقة للرد علي رينان والمعاصرة أو اللاحقة له مثل مقالته في جريدة البصير والعروة الوثقى تؤكد أن الإصلاح عنده يجب أن يتم داخل حدود الإسلام وليس من خارجه . خاصة وأن الأفغاني كان يري أن المعاني الباطنة في القرآن متعددة ، ومن ثم يجب إعادة تأويله إذا تصادم مع العقل أو العلم ، وهذه نفسها هي وجهة نظر ابن رشد ، لكن الأفغاني توسع في ذلك حتي يفتح الباب للعلم الحديث ، مؤكدا علي الحتمية المتجددة للاجتهاد في فهم الدين .

ويؤخذ علي الأفغاني أنه في رده لم يوضح بتفصيل هذه الفروق والاختلافات بين الإسلام القرآني وبين الإسلام في سياقه التاريخي في العصور المتأخرة ، مع

أنه كان يلج علي هذه الفروق في كتاباته الأخرى ودروسه الشفوية ، وقد تأثر محمد عبده إلي حد كبير بهذه التفرقة ؛ حتي إنها أصبحت آلية ملازمة لكل دفاعاته عن الإسلام ^(٨٠) . والأفغاني يؤكد أن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلي قيام دولتهم علي أساس الدين وأن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلي " انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم " ^(٨١) . وإن فالحلاج الناجح لهذه الأمة " إنما يكون برجوعها إلي قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه علي ما كان عليه في بدايته " ^(٨٢) .

وقد أكد الأفغاني التفرقة بين إسلام القرآن وإسلام المسلمين في حديث نقله الأستاذ عبد القادر المغربي ، وأودعه كتابه عن الأفغاني ، ثم نقله الأستاذ محمد أبو رية في المختارات التي جمعها من أعمال الأفغاني تحت عنوان " صيحة جمال الدين الأفغاني " ؛ حيث يقول الأفغاني : والقرآن من أكبر الوسائل في لفت نظر الإفرج إلي حسن الإسلام فهو يدعوهم بلسان حاله ، لكنهم يرون حالة المسلمين السيئة من خلال القرآن فيقعدون عن اتباعه والإيمان به . فإذا أردنا اليوم أن نحمل غيرنا علي الدخول في ديننا ، وجب علينا قبل كل شيء أن نقيم لهم البرهان علي أننا متمسكون بخصال الإسلام وإلا لم نكن مسلمين كاملين ^(٨٣) .

ويري الأفغاني بوضوح أن القرآن يدعو للتفكير العلمي الفلسفي ؛ فهو " أول من دلنا علي الوصول إلي الحقائق بالطريقة الفلسفية وهي "لم ؟ و " لماذا " ؟ إذ أن معظم آيات القرآن وإرادة في معرض : لم كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا ؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول علي هذا السؤال ،

وليست الفلسفة سوى ذلك " (٨٤) . ويعد الأفغاني القرآن هو السبب الأول في نقل العرب من الهمجية إلى المدنية والحضارة ، فمن " مزايا القرآن أن العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا توصف ، فلم يمض عليهم قرن ونصف من الزمان حتي ملكوا عالم زمانهم ، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلمًا وفلسفة وصناعة وتجارة ، وكل هذا لعمرى لم ينتج إلا عن هدي القرآن وإرشاد القرآن " (٨٥) .

إذن فالإحالة إلي كتابات الأفغاني الأخرى وأحاديثه تؤكد أنه لم يكن يقصد إسلام القرآن عندما تحدث - في رده علي رينان - بصورة سلبية عن أسباب إعاقة حركة العلم ، بل كان يقصد الحكام والفقهاء الجامدين في العصور المتأخرة الذين لم " يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والأجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم " (٨٦) .

وإذا كان دفاع الأفغاني عن الإسلام جاء مقتضبا ، فإن دفاعه عن العرب جاء مفصلا . وقبل أن نتبع هذا الدفاع لابد من الإشارة - ولو علي وجه السرعة - إلي أن الأفغاني لم يكن يستطيع التفكير في الإسلام بدون عروبة ، مثلما كان أي مفكر ليبرالي معاصر له لا يستطيع التفكير في القومية العربية بدون الإسلام ؛ فثمة تلازم أصيل بين الإسلام والعروبة ليس في وعي الأفغاني فقط ، بل في وعي المفكر العربي آنذاك حتي ولو كان ليبراليا مسلما أو مسيحيا (٨٧) .

وفي بداية تنفيذ الأفغاني لدعوي رينان عن عدم ميل العربي الطبيعي للعلوم ، وابتعاد عقولهم بحكم تكوينها الفطري عن الفلسفة والنظر فيها - أشار الأفغاني إلي " أن الشعب العربي خرج من حال الهمجية التي كان عليها وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي ، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته

السياسية ، وقد تمكن في خلال قرن من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية ... فتقدمت العلوم تقدما مدهشا بين العرب وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم " (٨٨) . وعندما توقفت روما وبيزنطة عن البحث العلمي والفلسفي ، شرع العرب " يتناولون ما تركته الأمم المتقدمة ، فأحيوا تلك العلوم المندثرة ورقوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل " (٨٩) .

وما من شك أن العرب أخذوا عن الفرس واليونان علومهم وفلسفاتهم ، لكنهم قد ساهموا في تطورها وارتقاها ، في الوقت الذي لم يكن يفعل فيه الفرنسيون والانجليز والألمان أي شي ، يقول الأفغاني : " صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به ، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رعوها ووسعوا نطاقها ، ووضحوها ونسقوها تنسيقا منطقيا وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق ، وتتطوي على الثبوت والدقة النادرين ، وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما ، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا " (٩٠) . ولم يستفد الأوروبيون من علوم الأوائيل إلا بعد أن اتصلوا بالمدينة العربية ، ولم يفكروا في أرسطو وهو في شكله اليوناني ، ولكنهم فكروا فيه وترجموه وهو في صورته العربية ؛ مما يدل على مزايا العرب العقلية

أما زعم رينان : " أن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كُتابهم السياسيين من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو من نصاري الشام " (٩١) ، فيفنده الأفغاني بلغة برهانية هادئة قائلا : " أرجوا أن يسمح لي أن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عربا ، وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا

جنسيتهم بل ظلوا عربا ، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرائيين ، وكونهم قد حافظوا علي ديانتهم القديمة وهي الصابئة ، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية ، وقد كانت أكثرية نصاري الشام عربا غسانيين اهتدوا بهدي للنصرانية . أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوي أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب ، وخصوصا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها . ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا علي الأصل الذي ينتمي إليه العظيم ، ولم نأبه للنفوذ الذي سيطر عليه ، وللتشجيع الذي لقيه من الأمة التي عاش فيها ؟ لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا ينتمي إلى فرنسا ، ولما صح لألمانيا أو إنجلترا أن تدعي كلاتهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى " (٩٦) .

من الواضح هنا أن الأفغاني يستعير هنا فكرة ابن خلدون التي تؤكد أن هوية المرء تتحدد بانتمائه اللغوي وثقافته والحضارة التي نشأ فيها . وهذه الفكرة ستقل عند ابن خلدون وتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لاسيما غرونباوم و برنارد لويس .

ويحاول الأفغاني أن يكشف منطق التاريخ في التقدم ، علي أساس نوع من المعادلة والتقابل بين الشرق والغرب ، فيري أن المسيحي استغرق عشرة قرون كي يتطور من التخلف إلى التقدم ، ولا يمكن توقع تطور الشرق الإسلامي في فترة أقل من هذه . ولاشك أن مثل هذه الملاحظة الأخيرة تتعارض مع ثورية الإصلاح عند الأفغاني ؛ حيث كان لا يابه بنهج التدرج البطيء ، ويعول علي منهج الطفرة الثوري الذي يرفض الانتظار .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن : هل توجد فروق بين " الرد علي الدهريين "

و " الرد علي رينان " ؟

إن مضمون موقف الأفغاني من الدين لم يتغير من " الرد علي الدهريين " إلى " الرد علي رينان ". ومع ذلك توجد عدة فروق تتعلق بالشكل والأداء والأسلوب ؛ فبينما آلية الأفغاني في الرد الأول آلية هجومية أكثر منها دفاعية فإن آليته في الرد الثاني يغلب عليها الدفاع أكثر من الهجوم . ونظرا لأن الرد الأول موجه إلى العامة في الشرق ، فإن الأفغاني استخدم آليات الإنشاء والخطابة والحماس لعرض حججه وبراهينه ، وكان أداؤه أخذاً شكل الجهاد المناهض للزندقة والإباحية . أما الرد الثاني ، فلكونه موجه إلى الخاصة في أوروبا فإنه امتطي آليات العقلانية الهادئة ، وانتهج منهج الحداثة والليبرالية .

وليس من شك أن الأفغاني كان متمكناً في استخدامه لتلك الآليات وانتهاجه لهذا المنهج ، إلى درجة أثارت إعجاب رينان ودفعته للقول : " تعرفت بالشيخ جمال الدين من نحو شهرين فوق في نفسي منه مالم يقع لي إلا من القليلين ، وأثر في تأثيراً قوياً ؛ وقد جري بيننا حديث عقدت من أجله النية علي أن تكون علاقة العلم بالإسلام هي موضوع محاضراتي في السربون ... والشيخ جمال الدين نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه علي تلك النظرية العظيمة التي طالما أعلنها ، وهي أن قيمة الأديان بقيمة من يعتنقها من الأجناس ، وقد خيل إلي من حرية فكره ، ونباله شيمه ، وصراحته ، - وأنا أتحدث إليه - أنني أري أحد معارفي من القدماء وجها لوجه ، وأني أشهد ابن سينا ، أو ابن رشد ، أو واحد من أولئك الملحدتين العظام الذي ظلوا خمسة قرون يعملون علي تحرير الإنسانية من الإِسار " (٩٣) .

وإذا كان البعض قد فهم من عبارة رينان الأخيرة أنه يصفه بالإلحاد ، فهذا فهم غير صحيح ؛ لأن رينان لا يشبه الأفغاني بالملحد في إلحادهم ، وإنما يشبهه بهم في عملهم " علي تحرير الإنسانية من الإसर " ؛ فوجه الشبه وضحتة العبارة نفسها علي أنه فك قيود الإنسانية وجعلها أكثر حرية ؛ مما يؤكد ليبرالية الأفغاني وتحرره ، بلليل أن ابن سينا وابن رشد كانوا كذلك مع كونهم مؤمنين بمعنى ما من المعاني ، ومن هذه الزاوية يري رينان في الأفغاني : ابن سينا وابن رشد .

أضاف رينان في تعليقه علي رد الأفغاني : " ولست أري في البحث النفيس الذي عالجها الشيخ إلا نقطة يصح أن نختلف فيها حقيقة .. فلنا بالتأكيد نذكر ما لرومة علي تاريخ الإنسانية من نفوذ ، ولا ما كان للعرب من نفوذ ، ولكن هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلي تحليل ؛ إذا ليس كل ما كتب بلاتينية يزين تاج شهرة رومة ، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين ، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي ، ولا كل ما نشأ في بلد مسيحى من تأثير المسيحية ، ولا كل ما ظهر في البلدان الإسلامية من ثمار الإسلام " (٩٤) .

لاحظ كيف تراجعت لهجة رينان بعد رد الأفغاني ؛ فهو الآن لا ينكر ما كان للعرب من نفوذ ، مع أنه في المحاضرة أنكر أن يكون لهم دور إيجابي في صنع الحضارة التي هي في رأيه نتاج فارسي أندلسي حراني نسطوري ، أما الآن فيصل إلي أنه ليس " كل ما كتب بالعربية نتاج عربي " أي أن " بعضه " ليس نتاجا عربيا بعد أن كان " كله " - في المحاضرة - ليس نتاجا عربيا ! ومما يكشف عن تراجع لهجته كذلك أنه يعتبر حكمه علي العرب من هذه الزاوية مثل حكمه علي اللاتين واليونان " هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلي تحليل

إذا ليس كل ما كتب بلاتينية يزين تاج رومة ، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين ، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي " .

ويعقب رينان علي اتهام الأفغاني له بأنه لم يوف الكلام حقه ، ولم يقل في المسيحية ما قاله في الإسلام بقوله : " هذا قول حق ، فجالييو لم يلق من الكاثوليك خيرا مما لقيه ابن رشد من المسلمين ... وإذا كنت لم أطل القول في هذه الحقيقة فلأن آرائي في هذا الشأن معروفة لا حاجة بي إلي تكريرها علي مسمع من محفل علم بكل أعماله وآرائه ... ولست أريد من المسيحي ترك عقيدة المسيحية ولا من المسلم ترك الإسلام ؛ ولكن أريد من المسيحيين والمسلمين المتتورين أن يهتموا بالعلم اهتماما لاتعوقه العقيدة ، وقد تم هذا في نصف البلدان المسيحية ، ونرجوا أن يتم مثله في الإسلام . وإن يوما يتم ذلك فيه لما أرحب به أنا والشيخ ونطرب له جميعا " ^(٩٥) . ثم أنهي رينان تعقيبه قائلا : ويلوح أن الشيخ جمال الدين قد زودني بطائفة من الآراء الهامة تعينني علي نظريتي الأساسية ، وهي أن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية ، ولكنه في النصف الثاني خنق الحركة العلمية وهي في حظيرته ، فكان هذا من سوء حظه " ^(٩٦) .

ويبدو من قول رينان الأخير أنه عدل من زعمه القائل بأن الإسلام ضد العلم ؛ لأنه هو ذا يذكر أن الإسلام لم يعق حركة العلم في النصف الأول من وجوده . وكما يقول أحمد أمين : " وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة ، وهي تؤدي حتما إلي أن مقاومة العلم ليست من طبيعته ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره " ^(٩٧) . ومع هذا يبدو أن رينان

لا يزال يخلط أحكامه بين الإسلام القرآني وتاريخ المسلمين والصورة الجامدة للإسلام التي صنعها الحكام المستبدون وفقهاء السلطة في العصور المتأخرة ورغم الاختلاف في الرأي بين رينان والأفغاني ، فإن كليهما قد عبر عن إعجابه بالآخر ، بل ضرب الاثنان مثلاً رائعاً لأصول الحوار العلمي .

ويبدو أن الأفغاني قد أراد أن يستغل أجواء محاضرة رينان والردود المتعددة عليها استغلالاً سياسياً في مهاجمة السياسة الانجليزية الاستعمارية ؛ حيث كتب مقالة بعنوان " الإسلام والعلم : فاعتبروا يا أولي الأبصار " بجريدة البصير " (٩٨) تعليقاً علي رد آخر علي رينان بقلم " أحد أفاضل الفرنسيين الجزائريين " (لم تذكر الصحيفة اسمه) ، حيث امتدح الأفغاني رينان رغم اختلافه معه ، كما امتدح باريس لحريتها ، فقال : " إن رينان الفيلسوف قد ألقى في باريس ، كرسي الحرية ، خطاباً جعل موضوعه الأسلام والعلم ، وأظهر فيه أفكاره التي ذهبت به إليها حدود الشواهد التاريخية . وما حاد في خطابه عن سنة الأدب ، وما تجاوز حدود الكمال الذي يقضي بها وجوب احترام الأمم في ما تتحلله ديناً " (٩٩) .

ويسجل هنا الأفغاني تقديره للحرية التي تتمتع بها الأمة الفرنسية ؛ إذا قام الكثير من الفرنسيين بالرد علي رينان وبيان أخطائه ، ويقول : " امتعض كثير من عظماء الأمة الفرنسية وتهجموا من مقاله ، وحسبوه خروجاً عن النصفية ، ومروفاً عن محيط العدل في الحكم ، وتعدياً علي حقوق من يجب رعايته عليهم من المسلمين عموماً ، وسكان الجزائر وتونس خصوصاً ، حتي قام من هذه الأمة الشريفة من له الكلمة العالية في الحكومة ، وكتب مقالة تذر فيها من خطاب رينان ، وبين هفواته ، وأقام الأدلة علي سقطاته ، وزاد عن الديانة الإسلامية ، ودافع عن المسلمين ، وأبان ما كانوا عليه من الدرجة الرفيعة في الاداب

والفلسفة وما دعاه إلي مقالته هذه إلا فضيلته مراعاة الأمم في أديانها وحسن السياسة " (١٠٠) ويبين هذا القول من الأفغاني أنه لم يتراجع قط عن إيمانه بالإسلام ، فضلا عن كونه لم يغير أيا من مواقفه السابقة ؛ فهذه المقالة مكتوبة في أجواء الردود علي رينان ، ولهجتها تكشف عن ثبات الأفغاني علي إسلامه وعروبيته ؛ مما يؤكد خطأ الذين حاولوا أن يستنبطوا من رد الأفغاني علي رينان ما يدل علي إلحاده .

ولأن الأفغاني مكافح سياسي بالدرجة الأولى ضد الاستعمار ؛ فإنه عمل علي نقل المسألة إلي أرضية سياسية ؛ حيث وظفها لمهاجمة الانجليز وسياساتهم الاستعمارية التي علي وأد حرية الفكر وعدم " مراعاة الأمم في أديانها " ؛ ففي الوقت الذي يمتدح فيه أسلوب الحرية الذي ينتجه الفرنسيون باعتباره كمالا من الكاملات ينتقد الأسلوب الانجليزي المستبد ، يقول " وما يقدر هذا الكمال أحد حق قدره إلا إذا نظر إلي الأمة الانكليزية ، وتتبع معاملتها مع المسلمين في الهند

إن الإنكليز تحكم خمسين مليونا من المسلمين ولا تري لهم علي نفسها حقا ، ولا يختلج ببالها وجوب مراعاتهم ، ولا احترام ديانتهم إن قس الأبروتستانات المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية علي سوقهم ، ويطعنون في الديانة الإسلامية طعنا تقشع منه الأبدان ، ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان ، ويختلقون أقوالا يتبشعها الأوباش ، وينسبون إلي سيدنا محمد (صلي الله عليه وسلم) في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تتبو عنه الطباع . وكل هذا بم رأي الحكومة ، ومسمع من الأمة الانكليزية . ما تسمع من أحد منها إنكارا ولا تري في وجهها من هذه التعديلات اغبرارا " (١٠١) ويذكر

الأفغاني كتابين من كتب التبشير المسيحي في الهند أنثذ ، مليئة بالسب والقذف في
شارع الديانة الإسلامية ، وهما " ميزان الحق " وكتاب " المسيح الدجال " .
ويكشف هذان الكتابان عن أباطيل لا حصر لها ومع ذلك إذا قام أحد من علماء
المسلمين بالرد عليها " يلقي القبض عليه بدعوي إثارة الفتنة ، ويرسل بلا محاكمة
إلى سجن أنديمان . إن المولوي رحمه الله الهندي ^(١٠٢) ما هرب إلى مكة
المكرمة إلا بهذه التهمة التي تسببت عن المباحثات الواقعة بينه وبين القس فنذكر
الأبروتستاني . وإن جواد الساباط ما فر ليلا من الهند إلى جاوة إلا لتأليف
البراهين الساباطية ردا عن دينه وردا لأراجيف القسس الانكليزية " ^(١٠٣) .

هكذا وظف الأفغاني محاضرة رينان والردود عليها لصالح قضيته السياسية ،
إذا انتهز فرصة لمهاجمة السياسة الانكليزية المناهضة للدين الإسلامي في الهند .

الخاتمة

كان لمحاضرة رينان ورد الأفغاني عليها آثار لاحقة علي أكثر من مستوي في الحركة الاستشراقية من ناحية ، والفكر العربي الحديث من ناحية أخرى ؛ فإذا ما بدأنا بآثار آراء رينان نفسها المطروحة في المحاضرة عن معارضة الإسلام للعلم والفلسفة وتوقفها عند دور الشرح للتراث اليوناني دون تطوير أو تجاوز .. نلاحظ أن تلك آراء وجدت استمرارا بعد ذلك علي أيدي مجموعة من المستشرقين ، مثل كير وغيره من الذين اصلوا تكريسها وتدعيمها . وفي داخل الفكر العربي الحديث نفسه نجد تأثيرا جزئيا ونسبيا - ولو مرحليا - علي بعض المفكرين الذين اعتقدوا في أولوية العقل اليوناني علميا وفلسفيا ومن ثم راحوا يتلمسون للتراث العربي اصلا يونانيا ، وسعوا لوضع بلدانهم في اطار الحضارة اليونانية . ونجد هذا جليا عند طه حسين في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر " الصادر عام ١٩٣٨ ، وعند عبد الرحمن بدوي الذي كرس لفكرة الأصول اليونانية أكثر من كتاب له ، مثل " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " و " الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام " ، لكنه أكد في الوقت نفسه " دور العرب في تكوين الفكر الأوربي " . وذهبت مجموعة كبيرة ، منها علي سامي النشار و لويس عوض إلي قبول نظرية وساطة العرب في نقل الفلسفة والشريعة والقانون ، واقتصار خلقهم علي علم الكلام والآداب وبعض العلوم التجريبية . ثم تحدث زكي نجيب محمود عن الشرق الفنان والغرب العالم ، تلك بعض الآثار التي كان موقف رينان من الإسلام والعروبة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى - أحد محركاتها .

أما رد الأفغاني علي رينان ، منضمًا إلي سائر كتاباته فقد خلف أثارًا واسعة النطاق علي محمد عبده في ردوده علي هانوتو وزير خارجية فرنسا آنئذ ، وقد نشرت هذه الردود في كتاب الإسلام بين العلم والمدينة " ، كما تجلي أثر الأفغاني في ردود محمد عبده علي فرح انطوان الذي عبر حرفيا عن الرؤية العلمية المؤلمة التي سادت أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما تجلي ذلك الأثر في ردود محمد عبده علي رؤية فرح انطوان لابن رشد ، وهي ردود بالضرورة علي رينان ؛ لأن فرح انطوان لا يعبر عن وجهة نظر خاصة بقدر ما يعبر عن وجهة نظر رينان حول " ابن رشد والرشدية " . ولم يقف أثر الأفغاني عند محمد عبده ، بل تعداه إلي محمد رشيد رضا في ردوده علي كرومر في المرحلة الأخيرة من كتاباته عن الإسلام .

المواضع والمراجع

- (١) هذا بالطبع الاستشراق العلماني المناهض للكهنة . لكن يوجد موقف آخر اتخذ الاستشراق التيشوري الذي قرر بين تقدم أوروبا والدين المسيحي - مسر ناحية ، وبين تأخر الشرق والدين الإسلامي من ناحية أخرى .
انظر مكسيم رونفون ، جاذبية الإسلام ، ترجمة إلياس مرقص ، بيروت . دار للتوزيع ، ١٩٨٢ ، ص ٥٧
- (٢) المرجع السابق ، ص ٥٦
- (٣) أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ، ترجمة د . خلف محمد الجراد ، راجع المادة العلمية وقدم له : د . محمود حمدي زقزوق ، الكويت ، عالم المعرفة ، ٢١٥ ، ١٩٩٦ م ، ص ١٠٤
- (٤) قارن : د . حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، القاهرة ، الدار الفنية ، ١٩٩١ ، ص ٢٩ وما بعدها
- (٥) مكسيم رونفون ، جاذبية الإسلام ، ص ٥٢ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٥٤
- (٧) أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ، ص ١٠٥
- (٨) N Daniel , Islam : Europe and Empire , Edinbourg , 1966 , PP . 467 - 8 .
- (٩) عبد الإله بلقزيز ، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، دار المنتخب العربي ، ١٩٩٢ ، ص ٧٨ - ٧٩
- (١٠) انظر : د . محسن جاسم الموسوي ، الاستشراق في الفكر العربي ، بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٥٣ .
- (١١) عبد الرحمن للكويتي ، الأعمال الكاملة ، تعليق د . محمد عمار ، بيروت المؤسسة لعربية ، ١٩٧٥ ، ص ٣٠٨ - ٣١١ .
- (١٢) رينان ، مستقبل العلم ، ص ٣١
- اقتبس اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ترجمة جورج طرايشي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٧ ، ص ٣٦
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ . اقتبس د . عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة بيروت ، المؤسسة للعربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤ ، ج ١ ، ص ٥٥٠
- (١٤) اقتبس بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج ١ ، ص ٥٤٩ .
- (١٥) E Renan , Examen d'un conscience Philosophique , In Feuilles detachées .
- اقتبس جون هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة د . جورج طعمة ، مراجعة برهان جباني ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٦ ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠
- (١٦) اقتبس اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ص ٣٧
- (١٧) وهي : ١ - الحواريون ٢٠١٨٦٦ - الأناجيل والجيل الثاني للمسيحية ٣٠١٨٧٧ - القديس بولس ٤٠١٨٦٩ - السابق علي المسيح ٥٠١٨٧٣ الكنيسة المسيحية ٦٠١٨٧٩ - مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم ١٨٨١
- (١٨) ليترة Litte فيلسوف فرنسي وضعي (١٨٠٠ - ١٨٨١)

- (١٩) رينان ، ذكريات من الطفولة والشباب ، باريس ، كالمان ليفي . ص ٣٨٢
- ٢٨٣ . انظر : فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، الموضوع نفسه
- (٢٠) رينان ، حياة يسوع ، ص ٩٦ و ٩٧ : انظر : فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، الموضوع نفسه
- (٢١) المصدر السابق ص ١٥ و ١٦ : انظر : فيلسيان شالي ، المرجع مسالف الذكر ، الموضوع نفسه .
- (٢٢) اعتبر شتراوس حياة عيسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى ولئن مال رينان في أول الأمر إلى الاعتقاد به ، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم . انظر : جان بوميه ، رينان وستراسبرج Renan et Strasourg ، باريس ١٩٦٦ ، الفصل الخامس . وميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ص ٣٧ . ود . حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، ص ٣٦١
- (٢٣) رينان ، دراسات في التاريخ الديني ، باريس ، كالمان - ليفي ، للطبعة السابعة عام ١٩٨٥ ، ص ٢٢٠ . اقتبس فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، ص ٢٦٧ .
- (٢٤) اقتبس هاشم جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٣ .
- (٢٥) جمال الدين الأفغاني ، الرد علي الدهريين ، ترجمة محمد عبده بمساعدة أبي تراب ، القاهرة ، مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨٣ ، ص ١٠٧
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٣١ .
- (٢٧) المرجع السابق الموضوع نفسه .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٣٧ - ٣٩ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٤١ - ٤٣
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ٤٥ - ٤٦
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٩٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .
- (٣٣) المرجع السابق ، ص ٩٨ - ٩٩ .
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
- (٣٥) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، العروة الوثقى ، القاهرة ، دار العرب ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ ، ص ٨ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٢ .
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ١٢
- (٣٨) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، بيروت ، المطبعة العلمية ١٩٣١ ، ص ٢٥٧ ، وفي هذا الكتاب سجل واضعه محمد المخزومي بعض ما سمعه من الأفغاني في سنواته الأخيرة باستئبيل أو الاستعانة بعاصمة الخلافة العثمانية . ولكنه ضم إلى ذلك بعض مقالات الأفغاني في " العروة الوثقى " فخلط بين المسموع والمنشور ومع هذا يعد الكتاب جزءا مهما من تراث الأفغاني ؛ لأنه جمع آراء

(٥٢) رواء البخاري : كتاب الاعتصام ، باب ٢١ ، ٢٢ . ومسلم : كتاب الأضحية ، حديث رقم ١٥ . وأبو داود : كتاب الأضحية ، باب ٢ . والنسائي : كتاب الأحكام ، باب ٢ ، وكتاب ٣ . وابن ماجه : كتاب الأحكام ، باب ٣ . وأحمد : ج ٤ ، ص ١٩٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ . انظر : الإمام الشوكاني ، القول

المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد تحقيق د . محمد عثمان الفشت ، القاهرة ، مكتبة القرآن ، ١٩٨٨ ، ص ٨٩ .

(٥٣) انظر : جريدة المسيلة ، ٢١ مارس ١٩٢٣ ، ص ٢ - ٣ .

(٥٤) المرجع السابق ، ٢٢ مارس ١٩٢٣ ، ص ٢ .

(٥٥) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٥٦) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٥٧) انظر :

" Iranian Studies " Autumn , 1973 , PP. 246 - 55 .

(٥٨) Ibid . , P. 247 .

(٥٩) Ibid . , P. 254 .

(٦٠) انظر : مجلة المنار ، ١٦ أبريل ١٩٢٣ ، ص ٣٠٧ . والأعداد الستة اللاحقة . وجدير بالذكر أن مقالات رضا الأربع جاءت ردا على مقالتي مصطفى عبد الرزاق المشار إليه سابقا .

(٦١) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، ج ٢ ص ٦٨ .

(٦٢) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق الموضوع نفسه .

(٦٥) عبد الرحمن الرفاعي ، جمال الدين الأفغاني ، مصدر دار المعارف ، ١٩٩١ ، ١٢٨ .

(٦٦) د . محسن عبد الحميد ، كمال الدين الأفغاني المصلح المقترى عليه ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

(٦٧) محمد طاهر الجبلاوي ، جمال الدين الأفغاني : وأرأؤه ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٥٩ وما بعدها . (٦٨) انظر :

Kedourie , Elie , Afghani and Abduh : An Essay on Unbelief and Political Activities in Modern Islam , Religious London , Cass , 1966 .

كثيرة متفرقة حول العديد من الأمور في ماضي الرجل وحاضره عند ذلك . نشتر مقنة سلسلة الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني ، تحقيق وتقديم د . علي شلش ، لندن ، رياض الريس للكتاب والنشر ، ١٩٨٧ ، ص ١١ .

(٦٩) محمد المغزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، ص ٣٤١ .

(٧٠) علي المحافظ ، الاتجاهات الفكرية عند العرب ، بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٧٣ .

(٧١) هشام جعيط ، أوروبا والإنسان ، ص ٦١ .

Hourani , Abert , arabic Thought in Liberal Age , Oxford Univristy Ppess , Leaden , 1967 , P. 120 .

(٧٢) لاحظ كيف يعطي رينان نفسه الحق في الكشف عن لنيات ! وهو بهذا يعارض المنهج العلمي النقي .

(٧٣) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ١٩٩٦ ، ج ٢ ص ٤١ .

(٧٤) هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، ص ٥٦ .

محمد روجي فيصل ، " إلي الأستاذ محمد كرد علي : أغراض المستشرقين " ، الرسالة ، العدد ١١١ ، السنة الثالثة ١٩٣٥ ، ص ١٣٣١ - ١٣٣٥ .

في هذا السياق تمت محاولات للرد على مقولة رينان القائلة بأن الثقافة " انعكاس للثقافة الإسلامية ليس إلا " ويتجلى هذا في حالات مثل موسى بن يوسف بن يهودا اللذين أكبرا ابن رشد ، وموسى ابن طيرون ويوسف وكالونيم وغيرهم من الذين ترجموا شروح ابن رشد في العبرانية .

Renan , Averroes et L'averroisme , PP. 193 f. Quoted

Majid Fakhry , A History of Islamic Philosophy , Ne Columbia University Press . 1970 , P. 306 .

Quoted in : David E . Cooper , World Philosophies Blackwell , 1996 , P. 161 .

شك أن رينان في هذه النقطة بالذات محق ؛ لأن الفلاحة اليهود مامه سفة وعلم الكلام الذين ظهروا في إطار الحضارة العربية الإسلامية . محاولات بعض المستشرقين اليهود من أجل الرد عليه خير ذات يتعلق بهذه المسألة .

نظر : د . محسن جاسم الموسوي ، الإستشراق في الفكر العربي ، ص ١٤ .

(٧٥) جمال الدين الأفغاني ، كتاب - لفي ، ١٩٤٧ ، III ، ص ٨ .

(٧٦) اقتبس : هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، ص ٥٣ .

(٧٧) أمين ن زعماء الإصلاح ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

(٧٨) هشام جعيط أوروبا والإسلام ، ص ٥٤ .

(٨) انظر علي سبيل المثال لا الحصر محمد عبده، الإسلام بين العلم

والمدينة القاهرة، دار الهلال، ١٩٨٣، ص ١٧ - ١٨

(٨١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٣٦٢

(٨٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٢٧.

(٨٥) المرجع والصفحة نفسها.

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٦٢.

(٨٧) لكن هذا الأمر تغير بعد ذلك في وعي المفكر العربي، لنجد من

التفاصيل حول هذه النقطة انظر: د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي

المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص ٦٩ وما بعدها.

(٨٨) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٢٠٨.

(٨٩) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٩١) المرجع نفسه، ص ٢٠٩. ولحمد أمين، زهاء الإصلاح، ج ٢،

ص ٤٥ - ٤٦.

(٩٢) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٢٠٩. ولحمد أمين،

زهاء الإصلاح، ج ٢، ص ٤٦.

(٩٣) أحمد أمين، زهاء الإصلاح، ج ٢، ص ٤٧.

(٩٤) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.

(٩٦) المرجع نفسه ص ٤٨. ويلاحظ هنا أن ربنان لم يكن دقيقاً عندما نسب

للأفغاني القول بأن الإسلام خلق الحركة العلمية في النصف الثاني من تاريخه؛

لأن الأفغاني قال إن الذي فعل ذلك هم الحكماء والعلماء وليس الإسلام.

(٩٧) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٨) بتاريخ ٣ مايو ١٨٨٣

(٩٩) جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتنظيم د.

علي شلش، ص ١١٥.

(١٠٠) المرجع والصفحة نفسها.

(١٠١) المرجع نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

(١٠٢) هو رحمة الله خليل الرحمن الهندي الحنفي، باحث، وعالم بالدين

والمناظرة، جاور بمكة وتوفي بها (١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م). من كتبه

التشبيهات في إثبات الاحتياج إلي البعثة والحشر والميقات * و "إظهار الحق"

جزءان في مجلد. قال الزركلي: "هو من أفضل الكتب في موضوعه".

ويؤيد حول مقارنة الأديان لاسيما اليهودية والمسيحية والإسلام

انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للنخيل

١٩٨٠، ج ٣، ص ٨١.

(١٠٣) جمال الدين الأفغاني سلسلة الأعمال المجهولة، ص ١١٦

(٦٩) المرجع السابق، الموضوع نفسه

(٧٠) لكن تعود نيكي كيدي لتقول "لست لحاول فيما أثرته هذا أن أقول لي

الأفغاني لم يكن له دين فأغلب الظن بأنه كان من أنصار مذهب الربوبية المسلمين

الذين يؤمنون بالله لا بالآديان ويؤمنون بالحق لا بالوحي، وكان يؤمن بخلق حركة

العالم وجمعه يجري على أساس القانون الطبيعي، وفي هذا يبدو محتفياً لكثير من

فكر الفلاسفة المسلمين الذين آمنوا بالقانون الطبيعي مثلاً آمنوا بالله بسنن الله السبب

الأول أو للحركة الذي لا يتحرك. ولعل الأفغاني آمن أيضاً بأن الإسلام الغالب

يخلص من العناصر غير العقلية الموجودة في المسيحية.. ولعله آمن أخيراً - كما

قال - بأن المعنى الخفي في القرآن لا حدود له. ومن ثم فهو يحيط بكل مظاهر

القيم في المعرفة البشرية"، المرجع السابق، ص ٩٨

(٧١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٧٢) من المعروف أن سليم ضحوري ذكر رأيه في الأفغاني في كتابه "شرح

ديوان سحر هاروت" الذي نشر في دمشق سنة ١٨٧٩. ويعتبر ما كتبه غير

كثير على أساس من دليل أو واقع، ولا يستند إلا لاشاعات التي تداولها

خصوم الأفغاني المسلمين. وعندما قرأ محمد عبده كتاب ضحوري انتهى به

وبين له أخطاءه بالدليل، فافتتح وسارع بالكتابة لتصحيح رأيه السابق، وترجع

عنه تراجماً كاملاً، واعترف بأن معلوماته ساذجة، وأكد بأنه لم يعد لديه شك

في كمال اعتقاد الأفغاني. انظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإسلام،

قاهرة، مطبعة المنار، ١٩٣٣، ج ١، ص ٥٠-٥١.

(٧٣) وذلك في كتابها: جمال الدين أسد آبادي المعروف بالأفغاني، رسالة

مذكورة بالترجمة، مقدمة لجامعة باريس، ومطبوعة مع مقدمة للمستشرق كسيم

رونسون، باريس، ١٩٦٩، ص ٣٨٥، صفحة.

(٧٤) انظره د. علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ص ١٢١

(٧٥) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٧٦) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، نشر ودراسة د. محمد صارة

قاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨، ص ٢٠٨، ولحمد أمين، زهاء

الإصلاح، ج ٢، ص ٤٤. وجدير بالذكر أن أحمد أمين يعد الأصل الذي أخذ

منه د. محمد صارة "رد الأفغاني علي ربنان" أخذاً حرفياً.

(٧٧) للمرجعان السابقان، الموضوعان نفسها.

(٧٨) مثل نيكي كيدي N. Keddie في كتابها:

An Islamic Response to Imperialism - Political and

Writings Of Sayyed Jamal ad - Din Al - afghani U Religious

University of California Press, 1968 S A,

(٧٩) انظر: المنار، ١٦ أبريل ١٩٢٣، ج ٤، ص ٣٠٧.