الفصل الأول

نبذة عن ابن حزم وزمانه

الفصل الأول
نبذة عن ابن حزم ورينان

أولًا – ابن حزم الأندلسي:

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف، ولد في لبلة في غرب الأندلس، في آخر يوم من شهر رمضان في عام ٣٨٤هـ وهو اليوم السابع من نوفمبر عام ٩٩٤م[١]. وقد قضى ابن حزم المرحلة الأولى من حياته في قصر والده في مدينة الزاهرة التي أقامها المنصور بن أبي عامر، وتلقى العلم على يد الوصيفات في قصر والده، وتعلم في تلك الفترة الكتابة والقراءة وحفظ القرآن ورواية الشعر.

ومنذ عام ٣٩٩هـ، وحتى عام ٤٠٤هـ، تمتد المرحلة التي بدأ فيها ابن حزم التحصيل المنظم، وذلك بالسماع من أئمة العلم، والتلقي عن رجال الأدب، ورواية فروع المعرفة المختلفة على الأسلوب المعهود، وقد تلقى علم الحديث في هذه الآونة على يد الشيخ أبو عمر أحمد بن محمد بن الجسور، كما تلقى الحديث والكلام على يد أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد الأزدي المصري، كما تلقى دروسه في الحكمة والمنطق على يد محمد بن الحسين المذحجي المعروف بابن الكناني[٢]، كما اعتمد ابن حزم على الكتب اعتمادًا قويًّا في تشكيل قاعدته العلمية المتينة.

وقد تعرض ابن حزم خلال هذه الفترة لعدة نكبات حيث قام هشام المؤيد باضطهاد عائلته وتغريبهم، وتوفي أخوه في الطاعون الذي حدث بقرطبة عام ٤٠١هـ، ثم توفي والده أحمد بن سعيد ٤٠٢هـ، ثم ماتت زوجته الأولى، وأخرِج من قرطبة عام

---

(١) انظر: ابن بسام، أبو الحسين علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٩م، القسم الأول، مج ١، ص ١٤٠ – ١٤٣. أيضًا: ياقوت الحموي (ت:٦٢٦هـ)، شهاب الدين أبو عبد الله، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١٤١١،١ه – ١٩٩١ م، ٣/ ٥٤٦ .

(٢) انظر: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن سعود الأندلسي، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، القسم الثاني، ج١، ص ٤١٦ – ٤١٧ ، وياقوت الحموي، معجم الأدباء،٣ /٥٤٧- ٥٥٦ . وانظر: طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربي، د.ت .ص ٧٣ – ٧٩.

٤٠٤هـ على يد البربر[١]، ومنذ ذلك الحين اتسمت حياة ابن حزم بالترحال المستمر، حيث ترك قرطبة إلى المرية، والتقى هناك بالطبيب الإسرائيلي إسماعيل بن يونس[٢]، ودارت بينهما مناقشات يبدو أنها وجهت نظره إلى دراسة الملل والنِّحل، يقول د.طه الحاجري: «فقد كان يجلس في دكان إسماعيل بن يونس هذا، وكان ما تزال تعرض فيه هذه المسألة أو تلك من مسائل الدين اليهودي، فتثور حولها المناقشة، ويحتدم الجدل، فيدعوه ذلك إلى البحث، وإدمان المراجعة، والدرس حتى أصبحت هذه الناحية من نواحي علمه من أشد ما يلفت النظر، ويدعو إلى التعجب، وحتى أصبحت مجالسه مع اليهود موضع تنويه العلماء»[٣].

وبعد استقرار دام ثلاث سنوات بالمرية نفاه صاحبها إلى إشبيلية، ثم هاجر منها إلى بلنسية، واستقر بشاطبة، وهناك ألَّف كتابه طوق الحمامة[٤]، كما بدأ هناك يضع تخطيطًا لكتابه الفِصل[٥].

ثم لجأ إلى ميورقة واضطر عقب مواجهات متعددة مع فقهاء المالكية إلى تركها إلى إشبيلية، وقد ورد في معجم الأدباء، وصف ابن حيان القرطبي، أحد معاصري ابن حزم، لأسباب اضطهاد الفقهاء والساسة لابن حزم، وترحيله أحيانًا بالإجبار من بعض البلاد، فيقول: «كان يحمل علمه، ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه، وبذل بأسراره، واستناد على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده ليبيننه للناس، ولا يكتمونه، فلم يك يلطف صدعه، بما عنده من تعريض،...بل يصك به معارضه صك الجندل ... فنفَّر عنه القلوب،...حتى استهدف فقهاء وقته، فمالوا على بغضه، ورد أقواله، فأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من

---

(١) انظر: د.عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي – القاهرة، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م. ص ٦٣ .

(٢) انظر: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق : سعيد عقيل، دار الجيل – بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٣٦.

(٣) د.طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، ص ٨٨ – ٨٩ .

(٤) انظر: ابن حزم، طوق الحمامة، ص ١١، ١٢.

(٥)) انظر: د.عبد الحليم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ص ٧٥.

فتنته،... وطفق الملوك، يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم»[1].

وانتهى المطاف بابن حزم في «لبلة» موطن أسرته، وأمضى بقية حياته فيها، حتى توفى هناك في ليلة الاثنين **٢٨** من شعبان سنة **٤٥٦**هـ، **١٥** يوليو **١٠٦٤**م.

صفات ابن حزم وخصاله:

وقد اتسم ابن حزم بمجموعة سمات ميزت شخصيته، وانعكست على تآليفه، من أهمها سعة علمه واطلاعه، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالمًا جمع بين ضروب العلم ما جمعه ابن حزم»[2]، ويقول بالنثيا: «كان ابن حزم من أكثر خلق الله، كتابة وتأليفًا، ويبدو أنه درس ألف صنف من أصناف العلوم، عدا الرياضيات»[3].

فقد كان أديبًا و شاعرًا، وله باع في الفلسفة والمنطق والأخلاق، والتاريخ، والسير والأنساب، بالإضافة إلى الحديث والفقه، وعلم الكلام، والأديان، فلم يترك بابًا من أبواب العلم إلا وقد طرقه، كم اتسم بالتدين و الوفاء، والإخلاص الشديد، يصفه بالنثيا، قائلاً: «كان ابن حزم رجلاً صادقًا مخلصًا قويمًا ذا ديانة وحشمة وسؤدد، وكان يؤمن بأن سلامة العقيدة، والشرف فوق الحياة نفسها، وكان مخلصًا لأصحابه يتفانى في سبيلهم».

يقول ابن حزم عن نفسه: «ولقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلي بلقية واحدة، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني، ولو بمحادثة ساعة حظًّا أنا له شاكر وحامد، ومنه مستمد و مستزيد»[4]. ومن سماته أيضًا، النزعة الاستقلالية الواضحة، والإصرار على ما يراه حقًّا ولو خالفه الناس جميعًا، يقول ابن حزم: «وأما الذي يعيبني به جهال أعدائي من أني لا أبالي فيما أعتقده حقًّا عن مخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض، فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلي التي لا

---

(١) أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، **٣/ ٥٥٢** .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، وآراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي **١٩٧٨**م، ص **٦٨** .

(٣) آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص **٢١٧** .

(٤) ابن حزم، طوق الحمامة، ص **١١٤** .

مثيل لها.. وأنا أوصي بذلك كل من يبلغه كلامي، فلن ينفعه اتباع الناس في الباطل و الفضول إذا أسخط ربه، وغبن عقله، أو آلم نفسه وجسده، و تكلف مئونة لا فائدة منها»[1].

ويصاحب ذلك الإصرار أحيانًا الحدة والشدة في الخصومة، يقول بالنثيا: « كان لدودًا في خصومته، لا يصفح، ولا ينسى ثأره، ولوعًا بالسخرية من خصومه، شديد الاعتداد، بما أوتي من علم، وكان كريمًا عفيفًا، وسطًا في إيمانه، لا هو ساذج يقبل كل شيء،ولا هو متشدد، لا يقبل إلا حكم العقل، بل هو أقرب إلى العقليين من العاطفيين»[2].

كما «امتاز بمقدرة عقلية عجيبة في الفهم الدقيق الشامل، والاستنباط، والاستنتاج وفي نقد آراء الغير ومجادلتهم، ومناظرتهم، وهي خاصة عقلية لا تفارقه في أي حال، فلا نكاد نجده مرة نائم العقل، أو مسترخي الذهن أو مستسلمًا للنقل فليس في كتبه وتأليفاته، ما صغر منها وما كبر، جماعة من هنا، ومن هنا يحشد فيها ما يحفظ، ويقرأ كما نعرف في كثير من الكتب، وإنما هو حاضر العقل يقظ الذهن دائمًا»[3].

وقد اشتهر ابن حزم بمجادلاته، مع أهل الملل الأخرى، فقد كان من الطبيعي، أن يحدث جدلًا دينيًّا، في مجتمع متعدد الديانات والثقافات مثل الأندلس، إلا أنه يبدو أن المسألة، قد تجاوزت حد المناقشات، لتتحول إلى طعون في الإسلام، وتشكيك في معتقداته، وهو ما أتاحه، وأعان عليه، ضعف الحكام، واستهتارهم، في الدفاع عن الإسلام[4]، يقول ابن حزم في مقدمة رسالته الجدلية التي جادل فيها ابن النغريلة اليهودي: «اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملَّتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونهاعما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم،

---

(١) ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، تح:د.الطاهر مكي، دار المعارف، ط٢،١٩٩٢م. ص ١٠٥.

(٢) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٢١٦ .

(٣) طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، ص ١٠.

(٤) انظر: د. زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي المفكر الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ص ١٣١ .

ودار قرارهم، وبجمع أموال ربما كانت سببًا إلى انقراض أعمارهم، وعونًا لأعدائهم عليهم، وعن حياطة ملتهم، حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت ألسنة أهل الكفر و الشرك، بما لو حقق النظر أرباب الدنيا، لاهتموا بذلك ضعف همنا؛ لأنهم مشاركون لنا، فيما يلزم الجميع، من الامتعاض للديانة الزهراء، والحمية للملة الغراء»[1].

مؤلفاته:

تميز ابن حزم بكثرة المؤلفات في شتَّى فروع العلم ما بين كتب ورسائل، في الفقه وفروعه والفلسفة والمنطق وعلم الكلام والتاريخ والأديان وعلم النفس والأخلاق واللغة وغيرها. ومن أهم مؤلفاته:

كتاب الفصل في المِلَل والأهواء والنِحَل، وهو موسوعة في علم الكلام والفرق الإسلامية والأديان. يصفه بالنثيا، قائلاً: «إنه أشهر ما ألف ابن حزم في مادة التاريخ وأعظم قيمة،... وهو تاريخ نقدي للأديان والفرق والمذاهب»[2].

طبع لأول مرة في المطبعة الأدبية، **١٣١٧**هـ، كما حققه د.عبد الرحمن عميرة، ود.محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، **١٤١٦**هـ، **١٩٩٦**م.

رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، طبعت ضمن رسائل ابن حزم التي حققها: د.إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت **١٩٨١**م.

كتاب الأصول والفروع في جزأين، تحقيق: د. محمد عاطف العراقي، د.سهير أبو وافية، دار النهضة العربية، القاهرة **١٩٧٨**م.

كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف، وقد طبع طبعات عديدة، وترجم إلى عدة لغات، ترجمه ينكل إلى الإنجليزية، وسالير إلى الروسية **١٩٣٣**. وحققه د.الطاهر مكي، وقدم له دراسة قيمة، في كتابه، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، مكتبة وهبة، القاهرة، **١٩٧٧**م.

---

(١) ابن حزم، رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي، مجموعة رسائل ابن حزم، تحقيق : د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط ١، ١٩٨١م، ٣/ ٤١ .

(٢) بالنثيا، تاريخ الفكر ...، ص ٢٢١ .

كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس، حققه: د.الطاهر مكي، دار المعارف،ط٢،١٩٩٢م.

بالإضافة إلى العديد من المؤلفات في شتى مجالات المعرفة[١].

أسس المنهج المعرفي ابن حزم:

حدد ابن حزم الأسس التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية السليمة الموصلة إلى اليقين والتي يُسميها ابن حزم: «البراهين الجامعة الموصلة إلى الحق»، وتلك الأسس هي: البديهيات العقلية، والمعرفة الحسية، والتي بدونهما لا تقوم معرفة حقيقية، يقول ابن حزم: «لا طريق للعلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل، وأوائل الحس، والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهة العقل، وأوائل الحس»[٢].

١ - البديهيات العقلية:

ويقصد بها المعارف الفطرية، التي هي «ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس»[٣]، «وهي ما عرفه الإنسان بفطرته، وموجب خلقته، المفضلة بالنطق، الذي هو التمييز بين الأشياء، والتصرف فيها حسب طبائعها، ومعرفة الفرق بين المشاهدات، فهي تحدث فيه من جهة قوته العقلية المجردة، التي هي في غير معنى زائد عليها، يوجب التصديق بها؛ لأنها تمثل معنى بسيط، لا مركب»[٤].

ومن أهم هذه البديهيات، التي يسميها ابن حزم أوائل العقل:

أن الجزء أقل من الكل، المتضادان لا يجتمعان، لا يكون جسم واحد في مكانين، وأيضًا لا يكون الجسمان في مكان واحد، أن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه، وكذلك أنه لا يعلم الغيب أحد، ويضرب مثلاً بالطفل الصغير «إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك، وقال: لا أدري»، ومن البديهيات أيضًا، التفريق بين الحق والباطل،

---

(١) انظر: وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي – أبو ظبي ٢٠٠٠م، ص ٥٩ – ٦٤ .

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط١، بيروت ١٩٩٦م. ١ / ٣٩.

(٣) ابن حزم، الفصل، ١ / ٤١.

(٤) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلسي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٥.

بتعاضد الخبر بوروده من أكثر من جهة، وأيضًا لا يكون الشيء إلا في زمان، وأن للأشياء طبائع وماهية، ولا يكون فعل إلا من فاعل، «فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل»[1].

وهذه البديهيات مشتركة بين الناس جميعًا، وصادقة بالضرورة، ولا يطلب على صدقها برهان، أو دليل، ولهذا فهي أصل تؤسس عليه المعارف الأخرى، ومقدمات للأدلة العقلية، والبراهين المنطقية[2].

٢ - الإدراك الحسي:

وهو الإدراك الأولي الذي تشترك فيه كل الكائنات، ولذلك نجد الطفل حين ولادته «لا تمييز له إلا ما لسائر الحيوان من الحس و الحركة الإرادية فقط، فتراه يقبض رجليه، ويمدهما، ويتألم إذا أحس بالبرد، أو الحر، أو الجوع»[3].

ثم يأتي بعد ذلك الإدراك «الذي ينفرد به الناطق من الحيوان، وهو فهم ما أدركت بحواسها الخمس، كعلمها أن الرائحة الطيبة، مقبولة من طبعها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر... فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها»[4].

وبناء على هذا يمكن القول إن المعرفة الحسية: «هي الأمور التي يعرفها الإنسان بحسه، المؤدي إلى النفس بتوسط العقل... وتشترك هذه المعرفة الحسية مع المعرفة الفطرية، في أنها معرفة أولية وصادقة، بالضرورة، ولا تحتاج في إثبات صدقها إلى برهان، ولا دليل، ومن ثم فهي أصل في العلم بما عداها، فعليها تعتمد جميع البراهين، ومنها تستمد الأدلة»[5].

والمعرفة معرضة دائمًا للخطأ، إلا أن هذا الخطأ لا يعود للمقدمات البديهية في حد ذاتها، وإنما إلى عوامل خارجية، حددها ابن حزم:

١ – فساد الفكر وضلاله الناشئ عن آفة الهوى، أو التعصب للآراء الفاسدة،

---

(١) ابن حزم، الفصل، ١ / ٤٠ – ٤١.
(٢) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية، ص ٢٦.
(٣) ابن حزم، الفصل، ١ / ٣٩.
(٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٥) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية ..،ص ٢٦.

كسائر الآفات الداخلة على الحواس.

٢ - بعد المقدمات عن النتائج، فكلما زاد تعقيد المسائل، التي يتم عرضها على تلك البديهيات، صعب الوصول إلى نتائج سليمة، وعلى العكس من ذلك «ما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس، وأمكن للفهم»(١).

والمعرفة العقلية عند ابن حزم ترتبط بفهمه الخاص للعقل؛ فهو يعتبره أهم قوة من قوى النفس البشرية، فهو القوة «التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم، وعلى اعتقاد ذلك علمًا، وعلى إظهاره باللسان، وحركة الجسم فعلاً، وبهذه القوة التي هي العقل تتأيد النفس الموفقة لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة، والغضب المولد للعصبية، وحمية الجاهلية، فمَن اتبع ما أناره له العقل الصحيح نجا وفاز، ومن عاج عنه هلك وربما أهلك»(٢).

وابن حزم لا ينظر إلى العقل باعتباره جوهرًا مفارقًا كنظرة الفلسفة التقليدية له، بل إن العقل عنده «عرض محمول في النفس أو كيفية»(٣)، وبرهان ذلك عنده أن العقل «يقبل الأشد والأضعف، فتقول عقل أقوى من عقل، وأضعف من عقل، وله ضد وهو الحمق ... ولا خلاف في الجواهر، أنها لا ضد لها... وكذلك الجواهر لا تقبل الأشد والأضعف في ذواتها»(٤).

والعقل هو المرجع «في معرفة صحة الأديان وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية، وبه تُعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح التدبير المعاش والعالم والجسد»(٥).

وعلى هذا فإنه يمكننا القول إن للعقل عند ابن حزم وظيفتين متداخلتين: وظيفة

---

(١) ابن حزم، الفصل، ١/ ٤١. انظر أيضًا: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ١/ ١٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١ / ٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل، ١٩٨/١- ٢٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٥) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق :د. إحسان عباس، مجموع الرسائل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط١، ١٩٨٠م. ٢٨٧/٤.

منطقية، ووظيفة شرعية[1].

فأما الوظيفة المنطقية: فهي «تمييز الأشياء المدركة بالحواس، وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط، من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصية، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع»[2].

أما الوظيفة الشرعية والتي لا تأتي إلا بعد إثبات قضايا التوحيد وصدق النبوة أو الرسالة؛ فهي: «استعمال الطاعات والفضائل»[3]، أي أنه بعد إثبات القضايا البديهية يقتصر دور العقل على الفهم عن الله تعالى، فيما أوحى به إلينا، فوجب الانقياد لهذا الوحي بعد ثبوته، ولا يكون من مجالات العقل، تحليل أو تحريم شيء من الشرع، يقول ابن حزم: «فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حرامًا أو حلالًا أو أن تكون صلاة الظهر أربعًا، وصلاة المغرب ثلاثًا، وأن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق،... فهذا ما لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه، وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره»[4].

كما أن كل ما هو فوق طاقة العقل، لا مجال للعقل فيه كذات الله تعالى وغيرها من الغيبيات، فإن حدود معرفته هي: «معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها، ولا مزيد»[5].

فإنما يؤثر العقل في ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها ومراتبها، وأما فيما هو فوقه، وفيما لم يزل والعقل معدوم، وفي مُخترع العقل ومرتبه كما هو، فلا تأثير للعقل فيه، إذ لو أثر فيه لكان مُحدثًا ... فكأن يكون الباري تعالى منفعلاً للعقل، وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى، وحاكمًا عليه

---

(١) انظر: د.عبد المقصود، دراسات...،ص ٣٢.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢٩.
(٣) المصدر السابق، ١/ ٥٠.
(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢٩ .
(٥) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ط ١، ١٩٨١، ٣/ ١٩٤.

جلَّ الله عن ذلك[1].

فـ«العقل لا يحكم على خالقه، لكن تفهم به أوامره تعالى، نميز به حقائق ما خلق فقط»[2]. ومن ثم فإن ابن حزم يرفض موقفين متطرفين من العقل، موقف أولئك الرافضين للحجج العقلية، المقتصرين على النصوص فقط، وموقف أولئك المقدسين للعقل.

وهو يصف هذين الموقفين بأن «أحدهما: أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني: قصر فخرج عن حكم العقل، ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق، ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معًا إحداهما: التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية: التي تستدرك بعقولها على خالقها: عز وجل أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم، فثقفوها ورتبوها رتبًا أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل إلا تحت قوانينها. لقد افترى كلا الفريقين على الله عز وجل إفكًا عظيمًا»[3].

ويرد ابن حزم على منكري الحجج العقلية، بأدلة قرآنية، حيث تتآزر لديه الحجج العقلية والنقلية، ولا تتعارض، و يعتمد في منهجه المعرفي «على كل من الدليل النقلي والعقلي، ويعتد بكل منهما دون أن يهون من قيمة أحدهما»[4].

ولذلك فهو يستند للقرآن الكريم في إثبات الحجج العقلية، فيقول: «فمما أمرنا فيه تعالى باستعمال دلائل العقل والحواس قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ

---

(١) ابن حزم، الفصل، ١/ ٩٦. يقول د.راجح الكردي : «عالم الغيب، وعلى رأسه وجود الله سبحانه قضية تقع في مجال العقل من حيث مبدأ التسليم بوجوده، أما تفصيل هذا العالم فليس في قدرة العقل ومجاله؛ لأن العقل بما أوتي من النظر، ومن القوانين، التي تمكنه من البحث إنما يعمل في عالم الشهادة، الذي أعد ليعيش فيه، ولعمارة الأرض، والاستخلاف فيها، وعالم الغيب لا ينفذ إليه بالحواس، ولا بالعقل من خلال الحواس، كما لا يستطيع العقل بتجرده عن الحس أن يقدم شيئًا فيه؛ لأن ما يحتويه العقل من معانٍ له صفته الواقعية المرتبطة بعالم الشهادة».د.راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط١، ١٩٩٢م. ص ٦٤٩ .

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٣٦٠.

(٣) ابن حزم، الإحكام، ١/ ٢٩ .

(٤) د.عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية، ص ٦٥.

وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وصدق الله تعالى، ما شكره من أبطل دلائل سمعه، وبصره وعقله، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد ٨: ١٠]، وذم من لم يستعمل دلائلها، فقال حاكيًا عن قوم مُعذبين لإعراضهم عن الاستدلال المؤدي إلى معرفة الحقائق. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩][١].

ثانيًا - إرنست رينان:

ولد إرنست رينان المؤرخُ والفيلسوفُ وناقدُ الأديان في مدينة «ترييه» القديمة في مقاطعة بريتانيا في ٢٨ / فبراير/عام ١٨٢٣م، لأسرة فقيرة جدًّا.

درس أولًا في مدرسة «سان نيقولا دي شاردونيه»، وانتقل منها إلى معهد «أن سليبس» الديني الشهير، حيث تلقَّى هنالك دروسَ الفلسفة الألمانية، وخاصة فلسفةَ كانط، وهيجل. كما بدأ في تلك الفترة تعلم اللغة العبرية، وقد دفعه هذا إلى الشك في نصوص العهد القديم، وفي تاريخيتها، وفي مصداقية نبوءات العهد الجديد، وكانَ ذلك ما بين عامَي (١٨٤٣-١٨٤٥م)، مما دفعه إلى ترك السلك الكهنوتي[٢].

يقول أندريه كريسون: «شعر رينان بالحاجة إلى التخلي عن سلك الكهنوت، لا لاعتبارات جنسية أو ميتافيزيقية، بل لأسباب فقهية لغوية بحتة، وقد عبر عن ذلك في رسالة إلى شقيقته؛ فهو لم يستطع أن يخفي عن نفسه تناقضَ النصوص التي تَظهرُ وكأنها مقدسة، وخطأ تأويلها التقليدي...، فذلك ما قضى على إيمانه»[٣].

وقد توقف رينان عام (١٨٤٥م) عن الإيمان بخلود الروح، وربما عن الإيمانِ بوجود الله، وبإلهية المسيح كذلك، وترك رينان المعهد الديني طامعًا في الحصول على الدرجات العلمية التي تؤهلُه للتدريس في الجامعة، فحصل عام (١٨٤٨م) على

---

(١) ابن حزم، الإحكام، ١/ ٦٦.

(٢) انظر:

Henri peyre, "RENAN", presses universitaires de france ,paris, ١٩٦٩. p٩-١١.

(٣) أندريه كريسون، «رينان؛ حياته،آثاره،فلسفته». ترجمة: ميشال أبي فاضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص١٢.

شهادة أستاذ في الفلسفة من كلية الآداب، من جامعة باريس، وجاء ترتيبه الأول[١].
وتأثر رينان كثيرًا بالفلسفة الألمانية، و خاصةً هيجل والمدرسة الهيجلية اليسارية [٢].

واهتم رينان اهتمامًا خاصًا بفقه اللغة (الفيلولوجيا)، وينقل إدوارد سعيد بعض العبارات لرينان التي تدل على تقديسه لهذا المجال، مثل قوله: «إن مؤسسي العقل الإنساني هم فقهاء اللغة»، وقوله: «إن فقه اللغة؛ هو في آنٍ واحد، مذهب مقارن لا يمتلكه إلا المحدثون، ورمز للتفوق الحديث والأوروبي، وكل تقدم حققته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى إلى عقول ينبغي أن نُسميها فقه لغوية»[٣].

وقد أثرت الثورةُ الفرنسية (١٧٨٩م)، في اهتمامات رينان السياسية، وذلك في عام ١٨٤٨م، واعتبر المدَّ الاشتراكي الأولَ مستهَلَّ بزوغِ شمس المسيحية الجديدة التي ذكرته بالأنبياء العبريين، والآمال المسيحية العظيمة التي تتعلق بتغيير العالم، وألف رينان في هذه الفترة مأثرته العظيمة «مستقبل العلم l´avenir de la sience »، والتي لم ينشرها إلا في نهاية حياته عامَ (١٨٩٠م) .

وحصل في عام (١٨٥٢م) على الدكتوراة في الآداب عن أطروحة عميقة للغاية وهي «ابن رشد والرشدية»، وكُلِّف في عام (١٨٦٠م) بالقيام ببعثة للبنان، وفي هذا العام كان رينان قد حرَّر المسودة الأولى لكتاب «حياة يسوع La vie de jesus».

وفي عام (١٨٦٢م) نال رينان لقب (أستاذ العبرية واللغات الشرقية والسامية) في «الكوليج دي فرانس»، وألقى درسَه الافتتاحيَّ عن «حياة يسوع» واصفًا يسوع بأنَّه «رجلٌ لا مثيل له»، وفقد على إثر ذلك كرسيَّه، ولم يعد إليه إلا بعد إعلان الجمهورية [٤].

أما بالنسبة للدراسات الإسلامية والعربية، فرغم عدم إتقانه للعربية-كما اعترف بنفسه- إلا أن هذا لم يقلل من اهتمامه بالثقافة الإسلامية معتمدًا على مساعدة زملائه

---

(١) انظر : . HENRI PEYRE , "RENAN', OP.CIT, P١٢

(٢) انظر: ج.بزوبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة:د.عبد الرحمن بدوي، مراجعة: محمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٦٤م.ص ٢٩.

(٣) انظر : إدوارد سعيد، الإستشراق، ترجمة:كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،١٩٨٤، ص١٥٣- ١٥٨ .

(٤) انظر: أندرية كريسون، «رينان»، ص١٩-٢٦. وانظر أيضًا: Henri Peyre, p١٢-١٨

المستشرقين، وعلى بعض الترجمات، وأصدر عدة دراسات في هذا المجال مثل:

- دراسة عن كتاب «مقامات الحريري» سنة ١٨٥٣م، (مجموع مؤلفاته ج٢، ص١٩٩ – ٢٠٨).

- أسبانيا الإسلامية «دراسة على كتاب دوزي عن تاريخ الأندلس (مجموع مؤلفاته ج٢، ص ٥٢٠ –٥٢٩).

- «ابن بطوطة» وهي دراسة كتبها بمناسبة ظهور الجزء الأول من تحقيق النص العربي مع الترجمة الفرنسية لرحلة ابن بطوطة على يد C.Defrémery و San guinetti. (مجموع مؤلفاته ج٢، ٥٣٠ – ٥٣٩).

- دراسة عن «مروج الذهب للمسعودي» سنة ١٨٧٣م، (مجموع مؤلفاته،ج٢، ص ٥٠٢ – ٥١٩).

- دراسة عن «الشاهنامة» سنة ١٨٧٧م، (مجموع مؤلفاته ج٢، ص ٤١٦ -٤٢٣).

بالإضافة إلى دراسات أخرى، ويشير د.عبد الرحمن بدوي إلى أن هذا العدد الكبير من الدراسات يكشف عن اطلاع واسع على التراث العربي مترجمًا إلى اللغات الأوروبية الحديثة [١].

وقد شغل رينان مناصبَ عديدةً، منها:

- منصب أستاذ في «الكوليج دي فرانس»، عام (١٨٦٢م).

- وعضو في الأكاديمية الفرنسية عام (١٨٧٩م).

وتوفي إرنست رينان عام (١٨٩٢م)، في الثاني من أكتوبر[٢].

*** مؤلَّفات رينان:**

أما بالنسبة لمؤلفاته، فهي شديدة التنوع، ولذلك يمكن أن نقسمها إلى:

*** مؤلفات لغوية وفقه لغوية:**

١- تاريخ اللُّغات السامية العامة. Histoire de langues Sémitiques، وينقسم إلى خمسة أقسام:

---

(١) انظر : د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ١/ ٣٩٨ – ٤٠١ .

(٢) انظر: أندرية كريسون، رينان،ص ٢٦.

الأول: يتعلق بالتساؤلات حول أصل اللغات، ويتحدث فيه عن السمات العامة للشعوب السامية ولغاتهم.

الثاني: يتعلق بالمرحلة الأولى لتطور اللغات السامية المرحلة العبرية.

الثالث: المرحلة الثانية لتطور اللغات السامية، المرحلة الآرامية.

الرابع: المرحلة الثالثة من تطور اللغات السامية المرحلة العربية.

الخامس: استنتاجات عامة.

٢- الترجمة والتعليق على أسفار نشيد الإنشاد .

.Le cantique des cantiques, traduit de l`Hebreu,١٨٦٠

٣- الجامعة. L`ecclésiaste traduit de l'hebreu,١٨٨٢

٤- و سفر أيوب Le livre de job,١٨٨٢

*** مؤلفات في الأديان وتاريخ الأديان:**

١- أصول المسيحية، في ستة مجلدات، من عام (١٨٦٣م) إلى عام (١٨٨١م).Les origins de christianisme، ويشمل:حياة يسوع، والحواريين، والكنيسة المسيحية والأناجيل، والقديس بولس والمسيح الدجال، وماركوس أوروليوس.

٢- وتاريخ شعب بني إسرائيل، من عام (١٨٨٧م) إلى عام (١٨٩٢م).Histoire de people d'Israël، ويشمل خمسة مجلدات تتناول: الحياة الأولى للبدو الساميين، ثم بني إسرائيل في كنعان من البداية وحتى تأسيس مملكة داوود، ثم تاريخ المملكة الموحدة (عصر داوود وسليمان)، ثم تاريخ كل مملكة على حدة عقب انقسامهما، والسبي البابلي، ثم اليهود في عهد الفرس، وفي عهد اليونان، وأخيرًا في العهد الروماني.

وقد اشتمل وصفًا للأحداث التاريخية، والأوضاع الاجتماعية لبني إسرائيل، عبر تلك العقود، بالإضافة إلى تطور الديانة اليهودية، و خصص فصولًا كثيرة لرؤيته النقدية للعهد القديم وللمؤلفات العبرية الأخرى.

٣- دراسات في تاريخ الأديان .١٨٥٧ Études d`histoire religieuse

٤- ودراسات جديدة في تاريخ الأديان . Nouvelles etudes d'histoire religieuse,١٨٨٤

ويتناول الموضوعات التالية:

تطبيق المنهج التجريبي على الدين، الأديان الوثنية، علم مقارنة الأساطير، ترجمات الكتاب المقدس، ومقال عن اسبينوزا ألقاه في لاهاي عام ١٨٧٧م.

٥- متفرِّقات في التاريخ والرحلات . Mélanges d'histoire et de voyage

ويشمل مقالات متفرقة حول:

مصر القديمة ١٨٦٥م، وعشرين يومًا في صقلية ١٨٧٥م، واكتشاف نينوي ١٨٥٣م، ومصادر اللغة الفرنسية ١٨٥٣م، والمسلمين الأسبان ١٨٥٣م، ومقالات أخرى.

*** مؤلفات فلسفية خاصة:**

١- ابن رشد والرشدية في عام (١٨٥٢م) .l'averroés et l'averroisme، وهي أطروحته للدكتوراة.

٢- رسالة في الأخلاق والنقد.

٣- مستقبل العلم، الذي كتبه عام (١٨٤٩م)، ونشره عام (١٨٨٨م) أو (١٨٩٠م).l'avenir de la science,، وهو من أهم كتبه، والذي أسس فيه للعلم كديانة المستقبل.

٤ - الإصلاح الفكري والأخلاقي في فرنسا، في عام (١٨٧٠م).

*** مؤلفات السيرة الذاتية:**

١- ذكريات الطفولة والشباب، عام (١٨٨١م) . Souvenirs d'enfance et de jeunesse، ويعرض فيها رينان لسيرته الذاتية.

٢- فحص ضمير فلسفي[١].

رؤية رينان للدين :

يرى رينان «أن الدين هو أكثر مظاهر الطبيعة الإنسانية سموًّا وجاذبيَّة»[١]، وأنه

---

(١) انظر : أندريه كريسون، رينان، ص ٩٤ – ٩٧ .

«مهما كانت الديانة منحطَّةً، ولو كانت أتفه الديانات الوضعية، فيجب ألا تُحمل على محمَل الهُزء، فهي مهما تكن وهميةً فإنها تحتفظ بأهمية و قيمة معينة»(٢).

وقد تأثر رينان كثيرًا في هذا المقام بكلٍّ من سان سيمون وأوجست كونت، يقول هنري بيير: «لقد تخرَّج رينان من المدرسة الإكليركية أكثر إيمانًا بالسان سيمونية والوضعية»(٣).

ويبدو ذلك الأثرُ واضحًا في رؤية رينان التطورية لنشأة الدين، حيثُ نجدُه يقول:

«لقد عاش الإنسانُ في بداية مسيرة حياته التطورية في حالة من الجهل المطبق، فقد ظلَّ أحمق لآلاف من السنين، وذلك بعد أن قضى آلافًا من السنين وهو حيوان،

---

(١) Renan, Études d´histoire religieuse, tome ٧d´O.C,établier par Henriette Pischari, Calman-Lévy, ١٩٤٧-١٩٦١, p٣٦.

(٢) أندرية كريسون: رينان، ص٥٩ .

(٣) Henri Peyre, RENAN, P٢٦

سان سيمون : مؤسس مذهب السان سيمونية في الاقتصاد و السياسة، ولد في باريس ١٧٦٠م، من أشهر كتبه «مرشد الصناعيين»، والذي استعرض فيه تاريخ تطور الإنسانية خلال أربعة عشر قرنًا. وضع مؤلَّفًا دينيًّا غايةً في الأهمية، هو: «المسيحية الجديدة». وقد نقد سان سيمون الكاثوليكية بعنفٍ شديد؛ إلا أنه افترض في نفس الوقت إعادةَ اكتشاف المسيحية لتجديد العالم مرة أخرى. «المسيحية الجديدة» مع سان سيمون «ستحل فيها المعرفةُ العلمية الجديدة محلَّ الله الذي لم يوجد إلا لسد فجوات العلم، وستحل قدرةٌ جديدة وهي الصناعة محلَّ القدرة الدينية التي هيمن عليها الكهنة أو الفلاسفة».انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفةص٥٧٠ – ٥٧١. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دارالمعارف، ١٩٥٧م، ص٣٠٢ .

أما أوجست كونت: (١٧٩٨ -١٨٥٧) فيلسوف فرنسي، ولد في «مونبلييه» في يناير ١٧٩٨م. حصل على مكان في مدرسة الفنون التطبيقية بباريس عام (١٨١٣م)، وفي عام (١٨١٧م) أصبح سكرتيرًا لسان سيمون الكاتب الاشتراكي، وتأثر به إلى حد بعيد. وفي عام (١٨٢٢م) ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت «خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لإعادة تنظيم المجتمع»، وهو يحتوي على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته في صورتها المكتملة، ونشرت محاضراته العامة في ستة أجزاء تحت عنوان «محاضرات في الفلسفة الوضعية» ما بينَ عامَي (١٨٣٠-١٨٤٢م). وحاول كونت أن يضع عقيدةً جديدة عن طريق دين دنيوي هو دينُ الانسانية. وتوفي عام (١٨٥٧م) بعد أن هيأ السبيل لتخليد العقيدة التي وضعها. (انظر: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م. ص٢٦٦ – ٢٦٧ .

وكان بالكاد قد خلص من طور الطفولة، وكان من الصعب على عقول البشر في هذه المرحلة أن تكتشف حقيقة الأشياء، فتخيل الإنسانُ البدائي أن الفضاء مسكونٌ بقوى جبارة قادرةٍ سريعة الغضب، ولكن يمكن استرضاؤُها واستمالتها عن طريق التضرع لها، وهكذا خلَقَ العقلُ البدائي انطلاقًا من جهله وخوفه عالمًا سماويًّا إلهيًّا، وعامل أهل ذلك العالم تمامًا كما يُعامل من قبل من هم أدنى مرتبةً منه وأحطُّ شأنًا»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «لم يكن لدى العرب ولا اليهود تصورُ الإله الواحد بشكلٍ حقيقي إلا بعد المرور بعدة قرون من العبادة الوثنية»[2].

ولهذا فإن رينان يرفض «الأديان الوضعية» التي يقصد بها «مجموعةَ المعتقدات التي تتعلق بأصول العالم، وبما يخبئه القدر، وبالقوى غير الطبيعية التي علينا أن ننال رضاها..»، ويرى أنها شديدة الأسطورية، ومثيرةٌ للسُّخرية، سواءٌ ما كان منها ما يؤمن بعبادة الأصنام أو بتعدد الآلهة، وحتى تلك التي تؤمن بأحاديَّة الإله»[3]، «فإن الخبرة المتراكمة المدعومة بالعلم الدقيق قد أثبتَتْ لنا بطلانَ هذا الفرض البدائي الذي يذهب إلى وجود عِلَلٍ أخرى فاعلةٍ في الوجود مفارقةٍ لإرادات البشر، فلا يوجد في الطبيعة ما يُشير إلى وجودِ إرادة عُليا فوق الإنسان، فالطبيعة صارمةٌ وقوانينها عمياءُ، فلا الصلاةُ ولا التضرعُ يمكن أن يشفيا مريضًا، ولا أن يَنصُرا في معركة»[4].

وهكذا، فإن رينان يرى أن فكرة وجود إلَه ما هي إلا تصورٌ أنتجه الإنسان البدائي ليواجه به واقعًا مخيفًا، وأن هذه الفكرة تدرجت من التعدُّدية والوثنيَّة -مع نموِّ الوعي الإنساني- حتى وصلت إلى الاعتقاد بالإله الواحد.

وقد اعتمد أصحابُ النظرية التطوريَّة على افتراض ليس عليه دليل، وهو: قياس الملكات والأحاسيس الروحية على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية.

فكما أن الإنسان ينتقل في نموه البدنيِّ من الضعف إلى القوة، وفي نموه العقلي من الجهالة إلى المعرفة، قد يلوح أيضًا أنه بدأ حياته بالسُّخف والخرافة، ولم يصل إلى

---

(١) Renan, Histoire de people d´Israël, tome ٦ d´O.C,١/٤٦.

(٢) Henri Peyre, RENAN, P٢٦.

(٣) أندرية كريسون، رينان، ص٥٠-٥١ .

(٤) Renan, Histoire de people d'Israël, ١p٤٧-٤٨

العقيدة السليمة إلا بعد جهدٍ وعناء.

وقد يكون ما حدث هو العكس، أيْ أن تكون قلةُ مشاغله ومطامحِه المادية قد تركت في نفسه فراغًا عميقًا للتأملات التي تنمي حاسته ومشاعره الدينية والروحية[1].

ورينان نفسُه يعترف بأن الحياة البدوية البسيطة التي عاشها البدو الساميون في الصحراء هي التي دفعتهم إلى التوحيد، وأنه على العكس من ذلك، فإن الطبيعة المعقدة للجنس الآري دفعتهم إلى تأليه عناصر الطبيعة وإلى التعدُّدية[2].

فمن الممكن أن تكون الخرافات القديمة -في البداية- ديانات، كما يمكن أيضًا أن تكون نتيجة تحلُّلٍ وتحريفٍ لديانة صحيحة سابقة، وقد أكد كثيرٌ من الباحثين أن فكرةً ما عن التوحيد، غامضةً وغيرَ واضحة، كانت تسودُ الإنسانية الأولى، ثم حدثَ انتقال إلى التعدُّد والشرك [3].

وتابع رينان سان سيمون في اعتقاده بأنَّ الدِّين لا يمكن أن يختفي من الدنيا، وإنما يمكنُ أن يتحول من صورة إلى أخرى، ولهذا فهو يرى أنَّ الدِّين إذا كانَ «هو المعتقدَ الذي يرافقه الحماسُ الذي يتوِّج القناعةَ بالإخلاص والإيمانَ بالتضحية..، فإن العلمَ هو ما يجب أن نُخصِّص له كل تديننا؛ أي ذلك الحماس والإيمان»[4].

«فالعلم هو دينُ المستقبل؛ وذلك لأن وظيفة الدين هي تلبية حاجات المجتمع، والعلم وحده هو القادر على حلِّ مشاكلِ الإنسان التي ظلتْ دائمًا بلا حلٍّ»[5].

ولابدَّ لنا في هذا المقام أن نوضِّح مقصودَ رينان بكلمة «العلم»؛ لأنَّ لَها عندَه دلالةً خاصة، فهو يرى أنَّ التاريخ هو الشكلُ الضروريُّ للعلم، ولكلِّ ما هو خاضع

---

(١) انظر : د.محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة في تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ١٩٩٨م، ص١٧٢-١٧٣ .

(٢) انظر :

١\٥٤ – ٥٦. Renan, Histoire de people d'Israël,.

(٣) انظر : د.محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا عند هيوم، دار قباء، القاهرة،١٩٩٧م، ص٤١ .

(٤) أندرية كريسون، رينان، ص٥٦ .

(٥) Henri Peyre, RENAN, p٣٤

للصيرورة، ويشمل التاريخ لديه (تاريخَ الطبيعة، وتاريخَ البشرية)، وتاريخُ البشرية ما هو إلا فصلٌ من فصول تاريخ متناهي الأبعاد؛ تاريخِ الأنواع البشرية والنباتية، والتاريخِ الجيولوجي للأرض الذي يقودنا إلى تاريخِ العالم الشمسي، والذي لا ينفصل عن تاريخِ علم الفلك، وكذلك تاريخُ العناصر الأولى من ذرات وجزئيات، والتي يبدو أن الكونَ مركبٌ منها، ومن ثمَّ فإن العلم لن يكون علمًا إلا إذا نجح في وضع تاريخ عام لكلِّ شيء[1].

أما بالنسبة للمبادئ الأساسية في الدين؛ وهي وجود الله، وخلود النفس، والحياة الأخرى، فإن رينان رأى أن أفضل ما يمكن أن يعتقده بإزاء تلك الأمور؛ هو أن نعتبرها فروضًا لم يتم التدليل عليها بعد، مثلها مثل الأثير والسوائل الكهربائية، الضوئية، والحرارية، والتي ندرك تمامًا أنها ليست سوى رموز ووسائل مناسبة لشرح الظواهر، وعلى هذا يجب على المفكر أن يتصرف كما لو أن الله والنفس موجودان[2].

وبالنسبة لموقفه من الدين الإسلامي، فعلى الرغم من موقفه الحاد منه -تمشيًا مع موقفه من سائر الأديان- حيث اتهمه بمعاداة العلم، وأنه كان مُعرقِلاً للتقدم الإنساني، إلا أنه لم يستطع أن ينكر جماليات هذا الدين حتى النهاية؛ فهو يقول في محاضراته الموسومة بالإسلام والعلم التي ألقاها في السربون ١٨٨٣م، ونشرت ضمن الأعمال الكاملة: «إن للإسلام جوانب جميلة من حيث هو دين، وأنا لم أدخل أبدًا مسجدًا دون أن يستولي علي شعور حار، هل أصرح به؟ إنه الشعور بنوع من الأسف لكوني لست مسلمًا»[3].

كما أبدى نوعًا من الإنصاف تجاه نبي الإسلام، وكان من أوائل المستشرقين الذين أبدوا استياءهم، من النظرة المشوهة للنبي الكريم، والتي سادت لقرونٍ طويلة في أوروبا، ولذلك فهو يقول عنه ﷺ: «إن محمدًا يبدو لنا إنسانًا كريمًا طيبًا، حساسًا مخلصًا، خاليًا من الكراهية، سليم النية والطوية، شخصية كريمة وطيبة، حينما يمد يده

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣ - ٣٤ .

(٢) انظر: أندرية كريسون، رينان، ص١١١ - ١٢١ .

(٣) ERNEST RENAN,L'ISLAMISM ET LA SCIENCE,CALMANN LÉVY, PARIS, ١٨٨٣,P٣٩٦.

مصافحًا أحدًا فإنه يبادر بمعانقته، ولا يسحب يده أولًا أبدًا، يحتفي بالأطفال، ويظهر تعاطفًا جمًّا مع المرأة والضعيف، ويقول إن الجنة تحت أقدام الأمهات»[1].

إلا أن هذه المرونة يأتي في مقابلها إجحاف شديد -في حكمه المسبق- على علاقة الإسلام بالعلم[2]، الذي لا يستند على وعي كافٍ، بحقيقة موقف الإسلام من العلم والمعرفة، والذي يعود بالأساس إلى نظرته العامة للأديان[3].

---

(١) ERNEST RENAN,ÉTUDES DHISTOIRE RELIGIEUSE,CALMANN LÉVY, PARIS, ١٨٥٧,P٢٤٨.

(٢) انظر: د.محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، دار قباء – القاهرة، ١٩٩٨م. ص ٣٩ – ٤٧ .

(٣) انظر: برتراند رسل، الدين والعلم، ت:د.رمسيس عوض، دار الهلال، ١٩٩٧م. ص ٢٠ – ٣٨ .