

مسلمون حداثيون

الأفغاني ونامق كمال ويايازيتوف
يردّون على رينان

النشيد الإلهي للإسلامية

أسسها هلموت ريتز

يُصدرها

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

مسلمون حداثيون

الأفغاني ونامق كمال وبيازيتوف
يردّون على رينان



تأليف

برجيت شيبيلر

بيروت ١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٤ م
المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة



توزيع
دار الفارابي

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
بيروت ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

طبع بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت
التابع لمؤسسة ماكس فيبر (المعاهد الألمانية للدراسات الإنسانية خارج ألمانيا)
على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية في ألمانيا الاتحادية
تنسيق الصفحات: درغام ش.م.م، طُبع في لبنان

الموزّع
في الدول العربية: دار الفارابي للنشر والتوزيع - بيروت

ISBN: 978-614-485-208-8



المحتويات

٩	تقديم المؤلفة للنسخة العربية
١١	الظلال الممتدة لسجال فكري من القرن التاسع عشر
١٥	«الإسلام وأوروبا» في زمن الحداثة العالمية: تاريخ متشابك
٢٣	النظر إلى «الآخرين»
٢٦	منفيون في «قاعة انتظار» التاريخ ؟
٣١	كاهن العلم أمام لوحة التاريخ: إرنست رينان
٣٧	عن الفراشات والشرانق: رينان ونبي الإسلام
٤٨	الوهابيون
٥٤	الخلافة والبابوية
٥٦	رينان وقيمة «الأجناس»
٥٨	رينان والصحراء والعرب
٦٦	رينان ومعاصروه من العرب
٧٠	آراء مسبقة

رينان والسلطان والبابا

- أو «الفصل الفعلي بين الدين والدولة» ٨٢
- رينان في الشرق ٨٨
- رينان والإسلام والعلم ٩٤
- جمال الدين الأفغاني: نهضويّ الأمة وخطيبها الرحالة ١٠٧
- السخرية والأناقة: رد الأفغاني على رينان ١٣٠
- تلقي رد الأفغاني في الشرق ١٣٥
- رد رينان على الأفغاني ١٤١
- إضفاء الصبغة القومية على الإسلام: نامق كمال ١٤٧
- غضب وإحباط: رد نامق كمال على إرنست رينان ١٥٩
- متكلم الإسلام في روسيا: عطاء الله ببايزيتوف ١٦٩
- الفقه الإسلامي والمنطق والفلسفة:
- رد ببايزيتوف على رينان ١٧٨
- ال(لا) سجال ال(لا) منتهي ١٨٧
- النصوص ٢٠٥
- محاضرة إرنست رينان: الإسلام والعلم ٢٠٧
- رد السيد جمال الدين الأفغاني على رينان ٢٢٧
- تعقيب رينان على رد الأفغاني ٢٣٧
- ردّ نامق كمال على مقالة السيّد رينان «الإسلام والعلم» ٢٤٣
- ردّ ببايزيتوف على خطاب إرنست رينان: «الإسلام والعلم» ... ٢٩٣

٢٩٣ تقديم
٣٢٠ خاتمة
٣٢٩ المصادر والمراجع
٣٢٩ المصادر العربية
٣٣١ المصادر الأجنبية
٣٤٥ تعريفات وتراجم
٣٥٩ فهارس مسلمون حداثيون
٣٥٩ فهرست المصطلحات
٣٦٦ فهرس الأسماء
٣٧٢ فهرس الأماكن

تقديم المؤلفة للنسخة العربية

تعود فكرة هذا الكتاب إلى المحاضرة الافتتاحية التي ألقيتها بعد أن تولّيت منصب مديرة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت. في هذه المناسبة اقترح عليّ بعض زملائي اللبنانيين نشر ترجمة عربية لكتابي *Moderne Muslime* الذي صدر في ألمانيا عام ٢٠١٦. وقد جاء طلبهم هذا نتيجة شعورهم بضرورة تقديم المادّة باللغة العربية للطلّاب والمختصّين على حدّ سواء. وقد سعدت بتلبية هذه الرغبة.

يجمع هذا العمل لأول مرة الردود الثلاثة الأهم من بين كل الردود التي ألّفها مفكّرون مسلمون آنذاك، على محاضرة المفكّر الفرنسي إرنست رينان عن «الإسلام والعلم». هؤلاء المفكّرون هم جمال الدين الأفغاني ونامق كمال وعطاء الله بايازيتوف. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه يعرض لتاريخ هذا السجال ويتتبع مساراته حتى الوقت الراهن. كما أنّ هذه الردود تنشر للمرّة الأولى كاملة ومجموعةً في ترجمة عربية، لأنّ السجال ليس معروفًا في العالم العربي، ولأنّ النصوص لم تتوفّر بالعربية بشكل كامل.

ومن بين المفكرين المسلمين الثلاثة ونصوصهم، لا يُعرف سوى جمال الدين الأفغاني وردّه على رينان، رغم أنّ هذا الردّ كان ينشر في معظم الأحيان غير كامل. وقد كان الباحث التونسي في علم الأديان المقارن محمد الحداد هو أول من أتاح قراءة النصّ الكامل لردّ الأفغاني باللغة العربية. يمثّل هؤلاء المفكرون ثلاثة مواقف مختلفة للإسلام الحديث وعلاقته بأوروبا والغرب. واليوم، وبعد مرور أكثر من قرن على هذا الحوار بين الإسلام والغرب، لا يزال النقاش ذا صلة بخطابنا المعاصر، ولا يزال هذا الجدل مستمرّاً.

أتقدّم بالشكر إلى الزملاء في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، والمشرّفين على سلسلة «نشرات إسلامية» (*Bibliotheca Islamica*) التي يصدر الكتاب فيها، وأخصّ بالذكر أولاً عبد الله صوفان، ثم أحمد عبد السلام وأيضاً د. ألفرد الخوري الذي شارك في المراجعة النهائية للكتاب، وكذلك كلّ الزميلات والزملاء الذين شاركوني في النقاش في لبنان. وأخيراً وليس آخراً المترجم أحمد فاروق الذي ترجم الجزء الأكبر من هذا الكتاب من الألمانية إلى العربية.

إنّ هذه النسخة العربية بما تحويه من نصوصٍ مهمّة، نضعها في متناول طالبات وطالاب العلم والمثقّفات والمثقّفين وكلّ المهتمّين بتاريخ عصر النهضة، وبفكر النهوض والإصلاح في سياقه الإسلامي، وبتاريخ العلاقة بين أوروبا والشرق في العصر الحديث.

برجيت شيلر

الظلال الممتدة لسجال فكري من القرن التاسع عشر

في التاسع والعشرين من آذار (مارس) سنة ١٨٨٣ ألقى المؤرخ وعالم الأديان إرنست رينان، عضو الأكاديمية الفرنسية، محاضرة في السوربون عن العلاقة بين الإسلام والعلم. أثارت المحاضرة جدلاً امتد من باريس إلى الشرق - إلى الإمبراطورية العثمانية، وإلى سان بطرسبورغ وما وراءهما. وقد وجد علماء المسلمين أنفسهم مطالبين بالإمساك بالقلم ورفض طروحات مسيو رينان بانزعاج وحماسة. كانت القوة التفجيرية لهذه المواجهة الثقافية قوية جداً لدرجة أن آثارها لا تزال فاعلة حتى يومنا هذا. وهي بالفعل راهنة جداً حتى أنه يمكن للقصة كلها أن تحدث اليوم - وما من فارق إلا أن ردود الفعل هذه لم تعد تقتصر على مكاتب العلماء والمثقفين وأن الانزعاج تحول اليوم إلى غضب وعنف.

من كان إرنست رينان؟ ومن كان خصومه في هذا السجال؟ وما هو الشيء الذي كان له هذا الأثر المدوي في هذه المحاضرة؟ يعرض هذا الكتاب للمرة الأولى علاقة إرنست رينان بالإسلام والمسلمين بصورة نقدية. ويوثق السجال الفكري الذي دار آنذاك متجاوزاً الإسهامات المعروفة حتى هذا الوقت وواضحاً

المشاركين فيه وحججهم في سياقهم التاريخي. يكاد النقاش الذي دار بين إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) في باريس أن يكون غير معروف في الغرب، لكنه يحظى بشهرة أكبر في الشرق. وقد استأنفه كل من نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) وعطاء الله بايازيتوف (١٨٤٦-١٩١١)، اللذين كتبا أهم الردود التالية على خطاب رينان. ولم يحدث من قبل أن قُدمت نصوص هؤلاء الخصوم مجمعة وأُتيحت للقارئ كي يطلع عليها.

لكن ذلك لم يكن قط بهذه الأهمية من قبل، إذا ما نظرنا إلى مستوى التردّي الذي وصلت إليه العلاقة بين أوروبا والعالم الإسلامي، وإلى بعض الآراء والمواقف المتطرفة المسجلة من الجهتين. لذا يبدو أنه من الحكمة أن تُستحضر من أواخر القرن التاسع عشر هذه الفترة المهمة من التاريخ الطويل للعلاقة الممتدة بين أوروبا والشرق وأيضاً أن يتاح المجال لآخرين لم تُصغ لهم أوروبا آنذاك إلا قليلاً ويندر أن يلقوا اليوم أيضاً آذاناً صاغية.^(١)

منذ منتصف القرن التاسع عشر وضعت الهيئات الأكاديمية الأوروبية التي احتكرت لنفسها «العلم» بوصفه جوهرًا للحداثة، أيضاً علماء «يقصي» «الآخرين» غير الأوروبيين، والأديان غير المسيحية عن مسار التقدم وعن «تاريخ الأمم المتقدمة» ومن الحداثة. وقد حدث ذلك على وجه الخصوص في العلوم الإنسانية الناشئة (علم التاريخ وتاريخ الأديان وعلوم الأدب

(١) لم تكن تلك هي الردود الوحيدة ولكنها الردود الأهم، ويقدم دوكان كوندبولو Dücane Cündioğlu نظرة عامة على هذه الردود.

واللغة وفقه اللغات الشرقية). وقد حاولت أوروبا أن تكتشف هويتها بمعزل عن مناطق العالم الأخرى وأوجدت بذلك أصولها أكثر من كونها قد وجدت.

لكن رغم الوضع الدفاعي الذي تورط فيه الشرق في مواجهة أوروبا، كان بإمكانه أن يسترجع تاريخاً عظيماً، كانت العلوم إبانته متقدمة بمراحل عن مثيلاتها في أوروبا، وحتى لو كان ذلك قد انقضى أوانه منذ زمن بعيد. علاوة على ذلك حاول المثقفون في الشرق منذ منتصف القرن التاسع عشر أن يوطدوا الصلة مجدداً بالإنجازات والنجاحات القديمة لعصور الازدهار ولم يقتصر ذلك على العلوم وحدها. كما أنهم مارسوا نوعاً من تأكيد الذات على غرار المثقفين في أوروبا، ولكن تحت شعارات مغايرة ومضادة في الوقت ذاته لنظرائهم الأوروبيين.

طروحات رينان عن العرب والإسلام واستحالة التوفيق بين الإسلام والعلم، أي بين الإسلام والحداثة، أصابتهم في الصميم. وقد عكست ردودهم ذلك. لقد وجد رينان نفسه في هذا السجل وسط نخبة مميزة، وامتلك خصومه حججاً جيدة وفي أحيان كثيرة أيضاً كانت حججهم أفضل. وتظهر ردودهم على رينان أن أشياء كثيرة تجمع بينهم وبينه، فهم جميعاً ينتمون إلى نوع جديد من النخبة العلمية، وجميعهم يحاولون التوفيق بين الدين والحداثة، وكلهم سعوا لإصلاح مجتمعاتهم، وكلهم خاضوا صراعاً مع السلطة الدينية أو الدنيوية، وانشغلوا بالموضوعات ذاتها ولهذا استخدموا اللغة نفسها. لقد كانوا جميعاً «أنبياء الحداثة».

ومع ذلك أسفرت الردود على رينان عن إجابات مختلفة على محاولته إقصاء العرب والإسلام عن الحداثة وإحالتها إلى «قاعة انتظار للتاريخ» متخيلة (حسب وصف المؤرخ الهندي ديبش شاكرابارتي Dipes Chakrabarty). كان هذا هو الجيل الأول من المفكرين المسلمين الذين حملوا على عاتقهم مواجهة التحديات الناجمة عن التوسع الأوروبي من خلال تطلعهم إلى إسلام عصري، متحرر من تقاليده. وبهذا وفروا الشروط للتطور الذي نراه اليوم. وبذلك تعد قصة هذا السجال المعاصر الأول حول الإسلام (إذ إن الجدل المسيحي-الإسلامي كان قائماً منذ العصور الوسطى) مثلاً نموذجياً على تاريخ الصراع الذي نعيشه اليوم بين «الإسلام» و«الغرب». وهي تبين إلى أي مدى يتحمل العلماء الأوروبيون، من خلال ادعاءاتهم وما نسبوه إلى الإسلام من صفات، مسؤولية في إضفاء طابع ماهوي على الإسلام واختزاله في كونه النقيض المطلق لأوروبا. وقد لجأ المثقفون المسلمون، نظراً لحيية أملهم في أوروبا، إلى هذا التباعد وهذا الفصل، وقاموا من جانبهم استناداً إلى الإسلام بوضع حدود تفصلهم عن أوروبا. وبهذا أصبح الخلاف والصراع أكثر حدة. إن القصة التي يرويها هذا الكتاب هي بذلك درس وعبرة عن العلاقات والتشابكات بين أوروبا والشرق في زمن الحداثة العالمية. ولا يزال أثرها ممتداً حتى اليوم، فهذا السجال لم ينته بعد.

«الإسلام وأوروبا» في زمن الحداثة العالمية: تاريخ متشابك

لأوروبا والشرق تاريخ طويل مشترك. واليوم يبدو أن ذلك أمر قد طواه النسيان. ولكن لقرون طويلة ظل الشرق والغرب في مخيلة الأوروبيين متضافرين في نسيج واحد. فالحضارات الكبرى في شرق المتوسط – في مصر وفلسطين واليونان – تعد أصل مدنيّة الغرب. وعندما قُسمت الإمبراطورية الرومانية في العصور القديمة، نشأ على أراضيها نصف روماني لاتيني غربي ونصف يوناني أرثوذكسي شرقي، ضم غرب آسيا ومصر وسُمي بـ«الشرق». وهناك في القرن السابع الميلادي نشأ الإسلام الذي ما زال الغرب المسيحي يشعر أنه يمثل تحدياً له. كان المسلمون يُنعتون في البداية بـ«ساراسين» (المشتقة غالباً من كلمة شرقيين) أو العرب، ثم أصبحوا كأتراك (عثمانيين) طرفاً يُخشى جانبه. وقد كان التاريخ الطويل بين أوروبا والشرق مليئاً بالتقلبات، لكننا نقع من وقت لآخر على شيء من الانبهار الذي عبر عنه غوته في الديوان الشرقي الغربي بالقول: «من يعرف نفسه والآخرين/ سيدرك هنا أيضًا/ أنه لم يعد ممكنًا للشرق والغرب أن ينفصلا.»

حتى القرن التاسع عشر، بل وحتى بدايات القرن العشرين لم يكن من حديث عن «أوروبا والإسلام». من الواضح أن الحديث عن أوروبا والشرق كان يُقصد به العلاقة بين منطقتين من العالم، أو بين ثقافتين عالميتين، أو كما كان يجري الحديث طويلاً عن حضارتين للأديان بصفة واضحة عليهما، ولكن لا يمكن جعلهما مرادفين لهذه الأديان.

لكن هذا قد تغير. اليوم يجري الحديث عن «الإسلام والغرب» بل وفي صياغة أكثر حدة عن «الإسلام والحداثة». توضع منطقة من العالم معادلاً للدين، بينما تُساوى المنطقة الأخرى من العالم بالحداثة. وفي هذا السياق يكون الإسلام تجسيداً لمعاداة الحداثة أو على الأقل تجسيداً لما قبل الحداثة. في السجال المعاصر حول الإسلام يدور الحديث كثيراً عن أنه لم يكن من إصلاح ديني في الإسلام ولم يشهد الشرق تنويراً، فيما تتردد أصداء السؤال الاستنكاري، إلى متى سيتحتم علينا انتظار حدوث ذلك؟ كما يتردد أن الإسلام لا يفرق بين الدين والدولة أو المجتمع - وبخصوص هذا الطرح يسود توافق نادر بين قطاعات واسعة من الرأي العام الغربي والإسلاميين والأصوليين. وإلى حد كبير يغيب عن هذا السجال أن في الإسلام تيارات عديدة وأن في الإسلام أيضاً كما في المسيحية «مسلمين عاديين» يؤمنون بدينهم بهذا القدر أو ذاك من الورع. ويُدعى أن الإسلام في مجمله معادٍ للتقدم وللعلم.

هذه السجالات ليست حديثة ولها تاريخ سابق، لا بد للمرء أن يعرفه، إذا ما أراد أن يفهم الأزمة المعاصرة بين أوروبا والعالم الإسلامي. لأن الترددي الذي وصلت له العلاقة بين «الغرب»

و«الإسلام» والذي هو تعبير عن أزمة عميقة ليس لها علاقة بافتقار إسلامي إلى الحداثة. العكس هو الصحيح: فالإسلام في علاقاته الحالية بالغرب هو نتاج للحداثة.

وهذا ما ينبغي الحديث عنه: عن السجال الأول حول الإسلام في العصر الحديث، وهو جدال عابر للثقافات والمناطق بين «أوروبا والمسلمين»، ويعد حالة نموذجية لتشكل الإسلام المعاصر من ناحية، وتصور محدد عن الإسلام بوصفه صالحاً لمواكبة الحداثة من ناحية أخرى. وفي حالتنا يتعلق الأمر تحديداً بفرنسا، لأن السجال انطلق من هناك. وقد ظهرت مواقف مشابهة في باقي أنحاء أوروبا.

في القرن التاسع عشر عدّت فرنسا - بلد فلسفة التنوير والثورة - نفسها أكثر البلاد تمدناً في العالم، وأنها رائدة الحداثة، وحظيت لهذا بالإعجاب في شتى أنحاء العالم وخصوصاً في الشرق. ومن جانبها أنجزت إنجلترا اختراعات واكتشافات مهمة قادت إلى الثورة الصناعية، وهي بدورها عملية تاريخية مهمة أحدثت تغييرات هائلة وتسريعاً في حركة التاريخ. تراكم هذا المزيج من الرأسمالية و«الحضارة» والعنف العسكري الذي غزت به بالأخص هاتان القوتان الأوروبيتان العظميان منطقة الشرق الأدنى، في ثمانينيات القرن التاسع عشر. كانت تلك ذروة الإمبريالية، أو المرحلة الإمبراطورية أو الاستعمارية للحداثة العالمية.

الحداثة ظاهرة معقدة والنظريات التي تحاول تفسيرها عديدة. اقترح المؤرخون اعتبارها عصرًا مكونًا من مراحل

ودرجات، يبدأ بالإصلاح الديني.^(١) ويركز هذا الكتاب على النصف الثاني من القرن التاسع عشر بخاصة، وهي مرحلة من القرن التاسع عشر «الطويل» التي يصفها إريك هوبسبوم Eric Hobsbawm من منظور أوروبي بـ«العصر الإمبراطوري» (١٨٧٥-١٩١٤). ومن منظور الشرق الأدنى يمكن وصف هذا العصر بمرحلة «خيبة الأمل وإعادة التأمل». في عصر الحداثة العالمية نجد ارتباطاً بين هاتين المرحلتين: الحداثة الإمبراطورية من المنظور الغربي والاستعمارية من المنظور الشرق أوسطى.

إذ أنه على النقيض من التفسيرات الوطنية أو الأوروبية للحداثة (وتاريخها)، علمتنا العولمة التي دخلت إلى الوعي العام منذ تسعينيات القرن الماضي أن تاريخ الأمم الأوروبية أو تاريخ أوروبا بوصفها منطقة من العالم لم ينته، ولم يختتم فيها يشبه عزلة رائعة splendid isolation، بل كثيراً ما اشتبك نسيج هذا التاريخ على نحو معقد بالمناطق العالمية خارج أوروبا. وينطبق ذلك أيضاً وبالأخص على أواخر القرن التاسع عشر، قرن «الحداثة المنتصرة» (حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين Alain Touraine)، الذي يتسم بتسريع الحركة والتغير السريع. لكن من منظور التاريخ العالمي لم تعد الحداثة «قوة متجانسة تبث إشعاعاتها من الغرب إلى مختلف أنحاء العالم وإلى

(١) سعى كيتشتاينر Kittsteiner في كتابه حداثة الاستقرار *Stabilisierungsmoderne* لشرح ذلك فيما يخص ألمانيا، لكنه لم يتمكن مع ذلك من إتمام إنجاز مؤلفه.

كل الثقافات القديمة والتقليدية»، حسب تعريف لا يزال مكتوباً في موسوعة فرنسية شعبية.^(١)

وفي فرنسا بالذات عدّ الناس أنفسهم ورثة للتنوير والثورة اللذين قطعاً العلاقة مع التقاليد وسعياً لإرساء بديل راديكالي جديد محلها. وكما نعرف كانت تلك عملية تحول مصحوبة باضطرابات هائلة وعنّف شديد. وقد تعرض هذا الادعاء الأوروبي بامتلاك الحداثة لانتقادات منذ سبعينيات القرن الماضي، حتى في أوروبا نفسها. لأن الحداثة ظاهرة معقدة. وهي ادعاء أكثر من كونها حقيقة.

يُعرّف التصور الفلسفي الكلاسيكي الحداثة بوصفها «انتصار العقل»، ويعرفها علم الاجتماع الكلاسيكي على أنها «تحرير الإنسان». ويرى آلان تورين أن تاريخ الحداثة هو علاقة متوترة بين قوى العقل وقوى الذات المقاومة، تسعى لأن تتحقق بين العقلانية والإبداع، بين العقلانية والذاتية. ربط مجتمع أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية بين هذه القوى المتناقضة على نحو حافل بالتوترات. لكنه ادعى لنفسه فعلياً انتصار العقل والتقدم، وكأن الإعلان عن هذه المشروعات مطابق

(١) انظر:

“La modernité n’est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni proprement un concept historique. C’est un mode de civilisation caractéristique, qui s’oppose au mode de la tradition, c’est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles: face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s’impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l’Occident.” – <http://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite> (20.11.2015).

لتحققها.^(١) وقد أخذ هذا المجتمع الأوروبي يتوسع في العالم ووجد مثقفو العالم الإسلامي أنفسهم في مواجهته. في كتابه «كوزموبوليس: الأجندة الخفية للحدثة» عرض الفيلسوف ستيفن تولين Stephen Toulmin براءة لأسس العلم الحديث كما وضعها رينيه ديكارت في القرن السابع عشر في سياق عصرها وبيّن أن «انتصار العلم» هو نتيجة للخبرات الصادمة في فترة شباب ديكارت التي كان لمقتل الملك الفرنسي هنري الرابع وحرب الثلاثين عامًا أثر بالغ فيها.^(٢) في ظل مجرى الأحداث التي تجاوزت كل حدود الفهم البشري، أنقذ ديكارت نفسه من خلال عالم الفكر الإدراكي المجرد والمنهج الصارم - إذًا لا يمكن أيضًا في أوروبا الحديث عن انتصار ساطع للعقلانية من تلقاء نفسها تمامًا.

وفقًا للتعريف الكلاسيكي للحدثة، فإنها تجسد أوروبا الغربية وتصدّرها وينطبق هذا هنا على فرنسا بخاصة. وكل مناطق العالم هي مجرد متلقٍ، يُتوقع منه أن يُحدّث نفسه بهذا القدر أو ذاك على النموذج الأوروبي. وقد صيغت نظريات التحديث التي تدعم تلك الرؤية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي وتوقعت بتفاؤل أن تصبح مناطق العالم بمرور الوقت، أو

(١) انظر:

Touraine, *Critique*, p. 28;

استقبلت نظرية تورين الناقدة للحدثة بترحاب من أهم ممثلي نظرية تعدد الحداثات باعتبارها متوافقة مع آرائهم. ولا شك أن نظرية فولفغانغ كنوبل W. Knöbel مثيرة للاهتمام أيضًا.

(٢) الفكرة أكثر وضوحًا في العنوان الفرعي: الأجندة الخفية للحدثة، انظر

Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*.

في ظل ما صار يُعرف لاحقاً بالعولمة، مشابهة بعضها لبعض، وأن عملية العلمنة على وجه الخصوص من شأنها أن تستمر في تحجيم دور الدين. لكن إذا ما استثنيا عادات استهلاك عالمية معينة، لم تتحقق هذه التوقعات، ولم يصمد الدين فحسب، بل وقويت شوخته أكثر في عصر العوالم.

لعله ليس من قبيل الصدفة أن يكون تطوير المفهوم الأكثر تأثيراً ربما في وضع تفسير جديد وبديل للحداثة قد تم على يد شخص عمل في وقت مبكر جداً على تطوير نظريات التحديث، وعاش شخصياً أيضاً في الشرق الأوسط. لقد طور عالم الاجتماع الإسرائيلي شمول ن. أيزنشتات Shmuel N. Eisenstadt مفهوم «تنوع الحداثة» في نهاية تسعينيات القرن الماضي من منطلق نقده لنظريات التحديث الكلاسيكية وليكون أيضاً نموذجاً مضاداً لـ «صدام الحضارات» (لصامويل ب. هانتينغتون Samuel B. Huntington) و«نهاية التاريخ» (لفرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama)، وليحيي نقاشاً جديداً حول مصطلح «العصر المحوري» (كارل ياسبرز Karl Jaspers) ناقلاً إياه إلى الفترة من ٥٠٠ ق.م. إلى بداية صعود الإسلام، وهو يفترض مساواة قيمة مبدئية للمسارات التاريخية المختلفة لتطور الحضارات التي نشأت في العصر المحوري.^(١) وبخلاف ذلك يرى أيزنشتات أن الأصولية هي حركة حديثة مناهضة للحداثة. كان الدافع وراء النقاش حول «تنوع الحداثة»، الذي طرحه هو وآخرون قبل نحو عشرين عاماً في مجلة ديدالس

Daedalus الأمريكية، على درجة هائلة من الأهمية.^(١) لكن ما يعيب مفهوم إيزنشتات عن «الحداثات المتعددة» هو أنه مفهوم جامع وليس متشابكًا - فهو ينظر للحدثة العالمية على أنها نوعًا ما مجموع كل الحداثات، وليس نتيجة لعمليات متضافرة بعضها مع بعض. ولا يمكن التفكير في تاريخ متشابك ومتداخل ومشارك للبشر بعضهم مع بعض إلا من خلال حدثة عالمية مشتركة.

ومن خلال ذلك يمكن أيضًا توصيف نوع الكتابة التاريخية التي ينتسب إليها هذا الكتاب: فهو إسهام في التاريخ العالمي،

(١) انظر:

Daedalus, Journal of American Academy of Arts and Sciences, vol. 127, 3, 1998, *Early Modernities*; and vol 129, 1200 *Multiple Modernities*, Preface.

لا يعد استخدام مصطلح «الحداثات المتعددة» شائعًا اليوم. ولا توجد طريقة لمعرفة إن كان سيحقق الشهرة والاعتراف الدائم الذي حققته تعبيرات مزيدة بعينها مثل «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» في الأعوام الماضية. ما يغري بالقول إن ما تبقى أصبح تاريخًا. في هذه العبارات الأولى يكمن دافع إيزنشتات تحديدًا في مواجهة أخطار الاستقطاب في العالم المنقسم عند نهاية الألفية من خلال رؤية عالمية جامعة، تأخذ الحضارات غير الغربية بعين الاعتبار. بعبارة أخرى يعد هذا رد فعل على تحديات الهيمنة الغربية، جاء من المجتمعات غير الغربية ودراسات ما بعد الكولونيالية، والتي وضعها إيزنشتات في مقابل علم الاجتماع الكلاسيكي اللاحق على ماكس فيبر. ليس من قبيل الصدفة أن إيزنشتات قد تأمل العالم من القدس وحلل المدينة التي يستشعر المرء فيها ثقل الديانات التوحيدية، التي تعد في مقدمة جبهة النزاعات الراهنة. انظر أيضًا:

Schäbler, "Nachruf auf Shmuel Noah Eisenstadt" and "Zum Verhältnis von Regionalgeschichte (Area History) und Globalgeschichte (Global History)".

من خلال التأريخ لغرب آسيا من منظور مناطقي عالمي (Area History).^(١)

النظر إلى «الآخرين»

في نظرة أوروبا الذاتية لنفسها بوصفها تجسيداً للحداثة، كما كشفها تولمين، والتي يهيمن فيها الفكر العقلاني والعقل والتقدم، يبدو «الآخرون» من مناطق وثقافات العالم غير الغربية في المقام الأول كشاشة عرض، تُسقط عليها كل العناصر المكبوتة والخلافية التي لا يرغب الأوروبيون (والأمريكيون الشماليون) أن يدركوها في ذواتهم: التطرف والتخلف والعنف. وهذا ينطبق على كل الثقافات خارج أوروبا، ولكنه ينطبق على نحو خاص على أقرب منطقة مجاورة وهي الشرق. صك إدوارد سعيد مصطلح «الاستشراق» لوصف هذه النعوت المنسوبة والإسقاطات.^(٢) ورغم أن نظريته نفسها أصبحت حتمًا مادة تاريخية، لكنها لا زالت تحتفظ براهنتها من حيث الجوهر والتحدي النظري المعرفي الكامن فيها. لقد عُدَّ سعيد (لاحقاً) أبا

(١) حول المفهوم انظر Schäbler, *Area Studies und die Welt*, باختصار تاريخ منطقة (Area History) وتاريخ العالم (Global History). في هذا الموضع ينبغي ربما الإشارة إلى أن المؤلفة أنهت قبل فترة طويلة دراسة تقليدية للتاريخ (أي تاريخ ألمانيا وأوروبا) وكذلك تاريخ الشرق الأوسط وأيضًا الدراسات الإسلامية والشرقية. ومثل هذا النوع من الدراسات متاح في جامعات قليلة جدًا في ألمانيا.

(٢) إدوارد سعيد. الاستشراق.

لدراسات ما بعد الكولونيالية وهي حركة ثقافية تسعى لإعادة وضع النظرة المركزية الأوروبية للقرنين التاسع عشر والعشرين في نصابها الصحيح.^(١)

كان إرنست رينان بالنسبة لإدوارد سعيد إحدى الشخصيات الرئيسية التي أسهمت في صنع «الماهية الاستشراقية» للشرق - لكن سعيد لا يتطرق إلى الكثير مما يتناوله هذا الكتاب من موضوعات، وبالأخص موضوع الإسلام. وقد وُوجهه نقد سعيد بالحجة القائلة إن رينان لم يكن مستشرقاً حقيقياً وإنما كان باحثاً في دراسات الكتاب المقدس ومؤرخاً للأديان لم ينل اعترافاً في مجاله. ولهذا عُدَّ نقد سعيد في غير محله.^(٢) في حين أن العكس هو الصحيح: فتحديداً لأن رينان لم يكن مجرد عالم فحسب، بل كان يكتب في الصفحات الثقافية للصحف وكان مؤلفاً لأعمال تتمتع بشعبية هائلة مثل كتاب حياة يسوع، استطاع أن يؤثر بنظرياته المعادية للسامية تأثيراً أوسع بكثير على الرأي العام من العلماء المتخصصين.^(٣) ويظهر من خلال السجل حول المسلمين الذي يتناوله هذا الكتاب إلى أي مدى كان رينان مقروءاً خارج الحدود الأوروبية ومدى انتشاره على نطاق واسع. ولا تزال بعض من

(١) لهاتين الحججتين انظر:

Schäbler, *Riding the Turns und Postkoloniale Konstruktionen*.

يوجد عن إدوارد سعيد كم هائل من المؤلفات، يسهل الوصول إليها.

(٢) انظر:

Jung, *Orientalist*.

(٣) المقصود هنا تفرقه الصارمة بين «الجنس الآري والجنس السامي» والتقليل من شأن الأخير. لم يكن لرينان موقف معاد للسامية إزاء اليهود الفرنسيين، لكن قلل بشكل حاد من شأن العرب والمسلمين باعتبارهم تجسيداً للسامية.

«آرائه المسبقة» شائعة لدى بعض منتقدي الإسلام إلى اليوم. ولا يعد السجال الذي يجري تناوله هنا أول سجال حول الإسلام في العصر الحديث بين «أوروبا والمسلمين» فحسب، لكنه يقدم أيضًا مثالاً على التصورات الخاطئة من الجانبين، والمستمرة ليومنا هذا. بالطبع كتب رينان من منظور علم التاريخ وعلى خلفية عصره. قادت التحولات العنيفة التي أحدثتها الثورتان الصناعية والفرنسية في أوروبا إلى جملة انتصارات، ولكنها قادت أيضًا إلى تقلبات واضطرابات في المجتمعات الأوروبية. أما «باقي أوروبا» فقد سُحب بالطريقة نفسها إلى خضم العالم الآخذ سريعاً في التحول إلى العولمة، كما هي حال «باقي العالم» خارج أوروبا (وأمريكا الشمالية). كذلك دخلت «أوروبا» في مرحلة من تأكيد الذات، حاول خلالها علماءها ومثقفوها أن يفسروا لأنفسهم ولمجتمعاتهم عوالم الحياة المتغيرة بسرعة خاطفة. كما كانت النجاحات الهائلة في مجالات التحول التكنولوجي والتصنيع بحاجة إلى ما يرافقها ويمنحها المعنى.

وقد شعرت العلوم الإنسانية، التي نشأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، باضطراب أنها منوطة بذلك. وكان النقد الحضاري «للمادية الخالية من الروح» التي جلبتها الرأسمالية معها أحد موضوعاتها. وعلى وجه الخصوص كان يجري البحث على أساس جديد لا يستند إلى الكتاب المقدس كمرجع لـ«أصول» وبدايات أوروبا والإنسانية. ومن كانت لديه نجاحات كثيرة، مهما كان الثمن الذي حصدها به غالباً - إذا ما فكرنا في وضع الطبقة العاملة واستنزاف الطبيعة - فلا بد أن يتمتع بشيء مميز جداً، يجعله متفوقاً على جميع الحضارات الأخرى. هذا الفصل لـ(غرب) أوروبا

عن باقي العالم وسعيها للسيطرة عليه أدى لأشكال عديدة من الغطرسة، التي رافقت هذا التأكيد للذات والبحث عن الأصول. أصبحت إيماءة التفوق المنتصرة منضوية كذلك تحت محاولات التفسير العلمية، وشكلت في تاريخ العلم والعلوم رواسب تربة خصبة للعنصرية. وفيها يتربص أحد أشباح الحداثة.

منذ منتصف القرن التاسع عشر وضعت الهيئات الأكاديمية الأوروبية التي احتكرت لنفسها «العلم» بوصفه جوهرًا للحداثة، أيضًا علما يُخرج «الآخرين» غير الأوروبيين، والأديان غير المسيحية من مدار التقدم ومن «تاريخ الأمم المتقدمة» ومن الحداثة ويستثنى منهم. استخلصت العلوم التاريخية والفيلولوجية التي انشغلت بأصول اللغات والميثولوجيا والشعوب، من اللغات والأساطير البنى الفكرية لـ «الأجناس» («عبقرية» الشعوب). وأدى هذا إلى نشوء «أساطير وخرافات وخيالات علمية» لا يمكن للمرء في يومنا هذا أن يصدقها.^(١)

منفيون في «قاعة انتظار» التاريخ؟

حافظ العالم العربي-الإسلامي من جانبه عبر القرون على علوم العصور القديمة «المنسية» وطورها، قبل أن يأخذها العصر الوسيط اللاتيني من جانبه مجدداً ويطورها.^(٢) لكن رينان لا يعترف بذلك.

(١) هذا هو موضوع أولندر، لغات الفردوس.

Olender, *Languages*.

(٢) انظر:

Speer/Wegener (Hg.), *Wissen über Grenzen*.

في المقابل فإن المثقفين الذين ردوا عليه من الشرق، حاولوا العودة إلى الإنجازات القديمة وربطها بالحاضر. فقد جعلهم تفوق أوروبا عسكريًا وتقنيًا يشعرون بوضوح مؤلم بالتدني باعتباره «تخلفهم» هم أنفسهم. ونظرًا للطموحات الاستعمارية للقوى الكبرى، كان تفوقها يمثل خطرًا على بلدان الشرق. في عام ١٨٨١، أي قبل عامين من محاضرة رينان، تأسست في إسطنبول، عاصمة الإمبراطورية العثمانية، إدارة دولية قسرية للدين، نزعّت باضطراد عن الإمبراطورية أهليتها السياسية أيضًا. وفي عام ١٨٨٢ احتل البريطانيون مصر، وفي عام ١٨٨١ احتل الفرنسيون تونس. وكانت هذه الأحداث بمثابة الباعث على استفاقة مريرة لنخبة الشرق. حتى ذلك الوقت كانوا سعداء ومتحمسين لكونهم جزءًا من فكر الحداثة التقدمي. ولكن الآن بدأت خيبة الأمل، وتبع ذلك البحث عن توجه جديد من خلال إعادة التأمل والبحث عن الأصالة الذاتية.^(١)

وقام هؤلاء المثقفون أيضًا بممارسة نوع من تأكيد الذات، لكن تحت شعارات مغايرة ومضادة: كانوا يسعون لشفاء «المرض» ووقف «الانحطاط» الذي رأوا فيه مجتمعاتهم. ومن منظور اليوم يتبين أن هذه الرؤية الذاتية كانت إشكالية تمامًا. إذ لم يكن ممكنًا لأي منطقة من العالم مبدئيًا الوقوف في وجه الدينامية المستمرة للإنجازات التكنولوجية الجديدة لأوروبا وأمريكا الشمالية وانتصاراتها المتواصلة حول العالم.

(١) انظر:

Schäbler, "Civilizing Others".

كان مثقفو الشرق الجدد يختلفون عن الفقهاء التقليديين، في كونهم كانوا يسمون هؤلاء الفقهاء وشكل الفقه الذي يمثلونه بالتقادم. وكان المنهج الذي يُستَـرشد فيه في الأعمال الشرعية بالفقهاء السابقين من أجل الوصول لحكم شرعي يسمى «التقليد». أما منهج التفكير الحر للوصول إلى مثل هذه النتيجة، فيسمى «الاجتهاد»، وهو التفسير المستقل (على نحو محدود) للنصوص (أي للقرآن والأحاديث النبوية). أما آلية الحكم على الأفعال من خلال البحث عن السوابق المشابهة فتسمى «قياسًا». بالغ المثقفون الجدد في وصف هذه الاصطلاحات. وكانوا يقصدون بـ«التقليد» من الآن فصاعدًا «التقليد الأعمى» ووضعه في مقابل الاستخدام النشط للقدرة الذاتية على الحكم، ما كان يعني تقليدًا من شأن التقليد وتوسيعًا لمجال الاجتهاد وإعلاء لقيمته. كانوا يهدفون بذلك لمكافحة سلطة رجال الدين الذين كانوا يتهمونهم بفرض وصاية على المسلمين. كما قام هؤلاء المثقفون بإعادة تفسير مصطلحات دينية أخرى مثل «تجديد العقيدة» وإصلاحها: باعتباره تجديدًا وإصلاحًا سياسيًا بالمعنى السياسي والاجتماعي، على أساس العقل.^(١) وفي إطار هذا النظام الفكري كان باستطاعتهم أن يُدخلوا، دون أي تعقيدات، المفاهيم الكلاسيكية للتنوير الأوروبي مثل «الحرية» و«الأمة» و«السيادة». لذلك أصيب هؤلاء المثقفون الجدد في الصميم عندما شرح رينان في عام ١٨٨٣ أمام جمهور من العلماء أنه ما من علم في

(١) انظر:

Hunter, *Reformist Voices*, p. 4.

الحضارة العربية الإسلامية، لأنه لا يمكن الجمع بين الإسلام والعلم ولأن المسلمين يزدرون العلم.

إن نصوص رينان هي مثال كلاسيكي على الكيفية التي يضع بها أوروبي العرب والإسلام في «قاعة انتظار للتاريخ» متخيلة ويشير لهم بسبابة مرفوعة وبغمزة عين أن عليهم أن ينتظروا طويلاً إلى أن يحدثوا أنفسهم بنجاح وفق النموذج الأوروبي. وينطبق ذلك على الدين بخاصة. ووفق ما يظهر من أفكاره، فإن الإسلام لن يستطيع خلق علاقة جديدة مع العلم والفلسفة، تجعله متوافقاً مع الحداثة، إلا إذا أجريت عليه تغييرات أساسية كالتي شهدتها البروتستانتية الألمانية - وهو برنامج للتغيير لم تشهده أيضاً فرنسا الكاثوليكية. فقط عندما يكون الإسلام قادراً على إحداث هذا التغيير، وهو ما بدا لرينان أمراً مشكوكاً فيه، يمكن عندئذ استدعاؤه من قاعة الانتظار. لكن رينان لم يكن الوحيد الذي كان له هذا الرأي. لقد شاركه إياه العديد من الباحثين. كما أن المثقفين المسلمين كان يتطلعون أيضاً إلى البروتستانتية.

لكن رينان يفترض، وخصوصاً مع مزج ذلك بنظريته الحاسمة عن الأجناس التي كثيراً ما يتجاهلها الدارسون، تصوراً للتاريخ يُحبس فيه العرب والإسلام على السواء في صحراء شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. تشبه «قاعة انتظار التاريخ» زنزانه بآبواب موصدة. وبغض النظر عن عدد القرون التي انقضت، لم ير رينان في معاصريه سواء من العرب أو المسلمين سوى العرب القدامى والمسلمين الأوائل في تاريخ العالم، ورأى في الإمبراطورية العثمانية حكماً «إسلامياً» «أكثر انحطاطاً» على يد الأتراك. وهذه التوليفة تجعل آراءه

ليومنا هذا تنتشر سريعًا كالوباء. يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالمًا صارمًا يكتب في برجه العاجي لعلماء آخرين، بل سعى من البداية للوصول إلى الرأي العام. كان يرى في «علمه» توجيهاً أخلاقياً للمجتمع في عصره. ففي نهاية المطاف كان في داخل رينان مبشّر (لكن في رداء آخر).

لكن المثير للسخرية وما يجعل السجال الذي نسعى للتأريخ له شديد التناقض، هو أن خصم رينان الأول جمال الدين الأفغاني قد استند في حججه إلى مارتن لوتر. كما أن مثقفي العالم الإسلامي المعاصرين له في القرن التاسع عشر قد استشهدوا كما رينان بالمسلمين الأوائل. وكان من شأن ذلك أن يخلق فعلياً حركة طُهرانيّة ما قبل حداثيّة مستلهمة من صورة رينان عن الإسلام.

كاهن العلم أمام لوحة التاريخ: إرنست رينان

يثير إرنست رينان المشاعر إلى اليوم. إذ نجد من يدينونه بوصفه عنصريًا، ونجد آخرين يعدّونه ناقدًا للدين. وهو معروف في ألمانيا والغرب من خلال مقاله «ما هي الأمة؟» (*Qu'est-ce que une nation*) الذي يعد نصًا كلاسيكيًا يرد في أهم الكتب الدراسية التي تتناول موضوع القومية. لكن رينان كان في الحقيقة متخصصًا في اللغات السامية وباحثًا في دراسات الكتاب المقدس وفي تاريخ الأديان المقارن. في عام ١٨٦٣ ألف كتابه حياة يسوع الذي كان أشهر كتاب في فرنسا في القرن التاسع عشر وتجاوز عدد قرائه قراء أي رواية لبلزك أو زولا أو ستندال.^(١)

ينحدر إرنست رينان من عائلة من الريف الفرنسي وقد وُلد عام ١٨٢٣ في تريجييه كابن «لبحار عديم الحظ» وأم متظاهرة بالصلاح والتقوى و«غير عملية» في ظروف ريفية متواضعة، كما كتبت هنرييت بيسيشاري Henriette Psichari حفيدته ومؤلفة

(١) انظر:

Lee, Ernest Renan, p. 5; Reinhardt, *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*, pp. 513-516.

سيرته ومحركة أعماله.^(١) في سن الخامسة فقد أباه الذي خلف للأسرة بعدم حنكته الاقتصادية وسأمه من الحياة ديوناً كبيرة. نشأ رينان تحت تأثير أثنوي في ظل رعاية أمه وأخته التي تكبره بأحد عشر عاماً والتي ستصبح أن تكون الروح الطيبة التي سترافقه طوال حياته، وفي «البيئة الدينية ذات الطابع الخاص» لمنطقة بريتاني، التي وُصفت بعد عقد من وفاته من الجانب البروتستانتي (على نحو لا يخلو من تعالٍ) كما يلي: «النهج البريتوني للورع الكاثوليكي بأغانيه الصادقة عن السيدة مريم العذراء وأساطير القديسين الرائعة وفر مادةً خصبةً لخيال الطفل وانطباعات لا تُمحى لوجدانه. مسقط رأسه تريجييه، كان (حسب رينان) ديرًا كبيرًا (...) حيث كان ما يطمح إليه الناس الآخرون زهواً، وحيث كان ما يعده عامة الناس وهمًا هو الواقع الوحيد».^(٢)

من ضمن تناقضات الحداثة أنه في فرنسا المتحضرة دون غيرها، كان الريف متخلفاً في نواح كثيرة عن البلدان الأوروبية الأخرى.^(٣) في نهاية حياته كتب رينان أنه قد رُبي على يد نساء ووعاظ. وهنا يكمن تفسير صفاته الطيبة والسيئة.^(٤)

(١) انظر:

Psichari, *Renan*, p. 5.

(٢) انظر:

Realenzy klopädie für protestantische Theologie und Kirche, c.f.

Renan, Ernest, p. 650.

(٣) انظر:

Osterhammel, *Transformation*, p. 904–905.

(٤) انظر:

Renan, Feuilles détachées, in *OC II*, p. 935.

مثله مثل أولاد الفلاحين والصيادين الموهوبين، أرسل رينان في سن الخامسة عشرة بمنحة كنسية إلى باريس لكي يتأهل كقس، حيث درس في معاهد مختلفة. في عام ١٨٤٣ قبل في حلقة سانت-سوليس، حيث درس العبرية والألمانية. ونظراً لتأثره العميق بمعلم العبرية السيد لو اير Le Hir، وهو بريتوني مثله، وهب رينان نفسه لدراسة العبرية وقرر أن يبني عليها بقية مستقبله الوظيفي. كما اهتم بالحماة نفسها بالحياة الفكرية الألمانية وانجذب على نحو خاص للبروتستانتية الألمانية: «درستُ ألمانيا واعتقدت أنني دخلت معبداً. كل ما وجدته هنا نقي، وسامٍ وأخلاقي، وجميل، ومؤثر»، هكذا قال لأحد أصدقائه عام^(١) ١٨٤٥ وإن هذا استكمال لحياة يسوع المسيح. وكتب في مذكراته: «كنت مسيحياً مثل عالم لاهوت من هاله أو من توينغن».^(٢) هناك بدا له أن التوازن بين التدين والفكر النقدي متحقق بنجاح.^(٣) في نهاية المطاف قاده إيمانه بـ«العلم» و«تقدم» العقل والتشكك في إمكانية التوفيق بين الكاثوليكية

(١) انظر:

Realenzyklopädie, ibid.

(٢) انظر:

Souvenirs d'enfance et de jeunesse, p. 311,

مقتبس عن:

Realenzyklopädie, ibid.

(٣) انظر:

Dörries, "Prophet", pp. 1-21.

والعلم إلى القطيعة مع الكنيسة الكاثوليكية التي دخل معها منذ الآن فصاعدًا في صراع متكرر.^(١)

وهكذا ألغي في عام ١٨٦٠ تعيينه أستاذًا لكرسي العبرية والكلدانية في الكوليج دو فرانس بسبب ضغط الكنيسة وذلك بعد ثلاث سنوات من شغله المنصب. وعند عودته لكرسي الأستاذية ثانية عام ١٨٦٢ ألقى محاضراته الافتتاحية في موضوع «دور الشعوب السامية في تاريخ الحضارة» وتحدث عن يسوع المسيح ليس بوصفه ابنًا لله، بل كإنسان لا مثيل له. وصدر كتابه حياة يسوع عام ١٨٦٣. في عام ١٨٦٤ أُقيل من منصبه مجدداً بتدخل من الكنيسة. وفي عام ١٨٧٠ عاد إلى الأستاذية في الكوليج ثانية بصورة نهائية وفي عام ١٨٧٨ اختير عضوًا في الأكاديمية الفرنسية Académie Française وحصل على الكثير من التكريم، ومن بين ذلك ترسيمه قائدًا عظيمًا لجوقة الشرف. في ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٩٢ توفي رينان في باريس.

فكريًا قام رينان بمعالجة قطيعته مع الكنيسة في عمله الكبير الأول مستقبل العلم الذي كان ينهل منه طوال عمره، لكنه لم ينشره إلا قرب نهاية حياته عام ١٨٩٠. نظرًا لأنه كان يرى أنه لا يمكن التوفيق بين الكاثوليكية والعلم، افترض دينًا جديدًا مثاليًا على أساس من العلم.^(٢) وإذا كان الدين قد هيمن على تاريخ البشرية

(١) انظر:

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, p.v. Renan, Ernest,
p. 23-27.

(٢) انظر:

Dörries, "Prophet", pp. 1-21.

المبكر، واتخذ التنوير منه مسافة كبيرة للغاية، فإن الأمر يتوقف الآن على إيجاد توازن أو تناغم بين الدين والعلم. واعتبر أن الفيلولوجيا (فقه اللغة) التي رأى أنها «علم دقيق لحقائق الفكر»، مناسبة لتفسير التاريخ. وبالنظر إلى ذلك يجب أن يكون عالم الفيلولوجيا في الوقت ذاته لسانياً ومؤرخاً وعالم آثارٍ وجيولوجياً وفناناً وفيلسوفاً.^(١)

حصل رينان في عام ١٨٤٧ على جائزة فولني Volney عن مؤلفه ذي العنوان المعقد والдал في الوقت ذاته: «مقال تاريخي ونظري حول اللغات السامية عموماً والعبرية بوجه خاص».^(٢) أراد رينان أن ينجز في العبرية، بوصفها اللغة التي استُخدمت للمرة الأولى للحديث عن الإله التوحيدي، ما أنجزه أساتذة كبار مثل فرانتس بوب Franz Bopp في مجال علم اللغات الهندو-جرمانية المقارن. وفي هذا الطموح الشخصي تترسخ الفكرة الرئيسية التي سيتمسك بها طوال حياته، وهي البحث عن أصول البشرية التي ظن علم القرن التاسع عشر أنه يمكن العثور عليها في اللغات والأجناس المنحدرة منها، تفلسف رينان أو بالأحرى خلق خرافات (اولندر) عن العلاقة بين الساميين والهندو-جرمان. وترى حنا أرندت أنه كان أول من وضع هذين «الجنسين» في مواجهة بعضهما بهذه الحدة.^(٣)

(١) انظر:

Renan, L'Avenir de la science, in *OC III*, p. 949.

(٢) انظر:

Psichari, *Renan*, p. 97.

(٣) انظر:

Arendt, *Origins*, p. 174.

كان لثلاثة مؤلفين بالأخص السبق في تسليط الضوء على هذه النقطة المركزية في أعمال إرنست رينان: فقد نشر كورت فاينبرغ Kurt Weinberg أستاذ اللغات الرومانية الألماني اليهودي في عام ١٩٥٨ دراسة ملتزمة وفي الوقت ذاته حساسة وقادرة على إبراز الفروق عن «العرق والأجناس في أعمال إرنست رينان»، ثم جاءت دراسة موريس اولندر Maurice Olender «لغات الفردوس» الصادرة عام ١٩٨٩، ومؤلف إدوارد سعيد «الاستشراق»، على التفاوت في الشهرة والانتشار بين هذه الأعمال الثلاثة. يجعل سعيد من رينان واحدًا من المسؤولين الأساسيين عن هذا الاستشراق، لأن رينان هو أول من جعل من الشرق شاشة لإسقاطات الغرب السلبية، التي أتاحت لهذا الغرب أن يسيطر على الشرق. هذا بينما يركز فاينبرغ واولندر على موقف رينان من اليهودية، لكن دون الخوض في تفاصيل موقفه من الإسلام والمسلمين. يسري ذلك أيضًا على إدوارد سعيد. ومعظم المؤلفات عن سيرة رينان تغفل كذلك ذكر علاقته بالإسلام وكلمته أمام السوربون عن الإسلام والعلم.^(١)

ورغم أن مصطلح «الجنس» يتخلل أعمال رينان مثل «الشبح» (فاينبرغ)، إلا أنه لا يقوم بتعريفه في أي موضوع. بالأحرى يقوم رينان برسم «لوحات بورترية عرقية» أدبية، يخصص فيها الشعوب على أساس لغاتها بصفات تحدد مقامها

(١) انظر:

Wardman, Renan; Lee, Renan.

في تاريخ البشرية (ويقصد بذلك تاريخ أوروبا) أو إسهامها في الحضارة (ويقصد بذلك حضارة أوروبا). وكما يبين المؤلفون المذكورون، يفرق رينان بين «الآريين» الذين يسميهم أيضاً بـ«الهندو-أوروبيين» أو «الهندو-جرمان» و«الساميين».^(١) لكن هذين «التوأمين المحتملين» انفصلا حسب رينان عن بعضهما في طفولة مبكرة وتطورا في اتجاهين مختلفين تماماً، ما جعله يفرق في كل كتاباته ومحاضراته تفرقة صارمة وبحسم كبير بين «الجنسين» الآري والسامي. من جانبه يتكون الجنس السامي من اليهود والعرب. وبحسب نظرة رينان للتاريخ، ليس للصين ولا لأفريقيا ولا لأي منطقة من مناطق العالم الأخرى، من نصيب في تاريخ الحضارة البشرية.

عن الفراشات والشرانق: رينان ونبي الإسلام

يشعر رينان، حتى قبل إنهائه أطروحة الدكتوراه، برغبة ملحة في أن يكون له حضور في الرأي العام، ويسعى إلى النشر في مجلات البرجوازية المثقفة. وقد أوصى به أوغستين تيري Augustin Thierry لدى مجلة العالمين (*Revue des Deux Mondes*)، وهي مجلة للرأي العام البرجوازي المستنير، سيسلك فيها رينان صعوده السريع. عرض رينان على المجلة مقاله عن «محمد وأصول الإسلام»،

(١) انظر:

Olender, *Languages*, pp. 53-54.

وقبل (بعد رفض مقال عن البوذية).^(١) نُشر المقال في كانون أول (ديسمبر) ١٨٥١ ويعرض فيه خلافه العميق للغاية مع الإسلام. يوجد في هذا المقال الذي لم يلق حتى الآن إلا اهتماماً قليلاً في الأدبيات المكتوبة عن رينان، القلب الجاهز المرسوم على اللوحة ملوناً ومعداً على «تابلوه» التاريخ. يضع رينان محاولات تفسير كيفية نشوء المجتمعات الإنسانية المعاصرة. ويقدمها بالقناعة التامة لأوروبي «حديثي».

يقدم رينان - وكان لا يزال محتفظاً تماماً بالأسلوب المميز لكتابات المبكرة ووفياً لبرنامج الشعري - الأديان على أنها نتاج «لغرائز تلقائية» للطبيعة البشرية، التي لم تعد تذكر طفولتها، مثلما لم يعد شخص بالغ قادراً على تذكر أيام حياته الأولى ولا على تذكر تطور وعيه.^(٢)

(١) رينان، محمد:

Renan, Mahomet.

نُشر النص دون تغيير باستثناء بعض الهوامش السفلية في كتابه دراسات في تاريخ الدين *Études d'histoire religieuse* عام ١٨٥٧، وهو النص الذي اقتبس منه فيما يلي. سأورد كلمة "Mahomet" في صيغتها التاريخية المعتادة «محمد».

في الترجمة الألمانية للمقال في كتاب اولندر (وأيضاً في أدبيات أخرى) تترجم كلمة "Islamisme" خطأ على أنها «الإسلامية» مع أن الكلمة صيغت في الفرنسية على غرار "Christianisme" أي المسيحية، فهي تعني ببساطة الإسلام. أما مصطلح "Islamismus" الألماني فأصبح يستخدم في الأونة الأخيرة لوصف حركات الإسلام السياسي الحديثة التي تركز على الإسلام.

(٢) رفض ماكس مولر Max Müller على الأخص نظرية غريزة الدين هذه. انظر:

Kippenberg, *Religionsgeschichte*, p. 72.

مثل «شرانق فراشات غامضة» ظهرت الأديان في يوم عظيم في هيئتها الناضجة نضجًا تامًا، لأن أصل الأديان يشبه أصل البشرية: «يبين العلم أنه بفضل قوانين الطبيعة التي تحكم تطور الأشياء حتى الآن دون استثناء أو تدخل من الخارج، ظهر الكائن المفكر في يوم محدد، مزودًا بكل القدرات ومكتملاً في صفاته الأولية»^(١).

لكن الرغبة في تفسير ظهور الإنسان على الأرض، هكذا يستطرد رينان، تعني فتح الباب أمام تكهنات مبالغ فيها، «بحيث لا يرغب عقل جاد أن يبقى معها ولو لثانية واحدة»^(٢).

(١) انظر:

Renan: *Etudes*, pp. 217, 218.

(٢) في عام ١٨٥٧، عندما نُشر هذا المقال الذي يعود لعام ١٨٥١ في كتاب دراسات في تاريخ الدين للمرة الثانية دون تغيير تقريباً، كانت أفكار تشارلز داروين عن التطور لم تنشر بعد (نُشرت بعد ذلك بعامين)، صحيح أن داروين لم يتحدث عن نشأة الإنسان إلا في عام ١٨٧١، لكن فكرة التطور كانت منتشرة بالفعل في أوساط المختصين في العلوم الطبيعية منذ فترة طويلة. صدر كتاب أصل الأنواع بالفرنسية في عام ١٨٦٢. في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٨٦٣ سلم رينان صحيفة جورنال دي ديبا *Journal des débats* «رسالة مفتوحة» إلى صديقه من أيام الشباب الكيميائي بيرتيلوت Berthelot بعنوان «العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية» كتب فيها أنه يمكن أن يجد المرء بعض فرضيات داروين غير كافية أو غير دقيقة، لكنها أيضًا تتجه دون شك نحو تفسير رائع للعالم ونحو فلسفة حقيقية. الآن لم يعد الزمن المظلم الذي نشأ فيه الإنسان، «محظوراً» تماماً. بحسب رينان، فإن ما يعنيه علم الفيلولوجيا المقارن بالنسبة للتاريخ، هو ما سيعنيه علم الأنثروبولوجي العام بالنسبة للفيلولوجيا المقارنة. انظر:

OCI, p. 638.

وهذا يتطابق مع برنامجه للأجناس واللغات، الذي أساء من خلاله فهم داروين وكان أميل بالأحرى إلى سبنسر Spencer وهيكل Haeckel. يأسف رينان في ذكريات شبابه أنه لم يمض في مسيرته المهنية في طريق العلوم

لكن موضوع «كيف ظهر الإنسان ذات يوم على الأرض» كان من أكثر الموضوعات التي شغلتها فعليًا في هذه الفترة.^(١) يرى رينان أن المهمة الأسمى للعلم هي كشف الغموض عن الأصول. وبحسب قوله فإنه يصعب اليوم فهم كيفية نشأة الدين، لأن الإنسان فقد خصوصته الدينية. لكن لا بد لعالم الفيلولوجيا بوصفه جيولوجيًا، وعالم لسانيات ومؤرخًا، أن يبحث بتعمق هذه «العصور غير الواعية بذاتها». وهنا يكون للإسلام دور مهم: «إن مولد الإسلام من هذا المنظور هو حقيقة فريدة لا تقدر قيمتها بثمن حقا. فالإسلام كان آخر إبداع ديني للبشرية وهو من نواح عدة أقلها أصالة أيضًا. عوضًا عن الغموض الذي تلف به الأديان الأخرى نفسها، وُلد الإسلام على مرأى تام من التاريخ، وجذوره قائمة على سطح الأرض».^(٢)

الطبيعية، التي كان مولعًا بها للغاية في صباه وهو يدعي أنه كان سيصل إلى «العديد من نتائج الأبحاث التي توصل لها داروين»، وتوقعها هو. عوضًا عن ذلك انجذب حسب قوله لعلوم التاريخ، «علوم صغيرة تستند إلى التكهنات التي تفكك باستمرار والتي لن يولى المرء لها أي اهتمام بعد ١٠٠ عام». تصف هذه العبارة لحد ما برؤية واضحة معظم أبحاثه التاريخية ومصيرها. انظر:

OC II, p. 852

(١) انظر:

Psichari, Renan, p. 104.

وفقا لمخطوطاته المبكرة عن اهتماماته.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 220; Schöler, *Charakter*, p. 142.

المذهل أن هذه الكلمة لرينان لا تزال تقتبس بصورة متكررة (وعن غير جدارة) وذلك منذ دراسة غريغور شولر الرائدة عن صحة وقيمة المصادر الإسلامية الموروثة وحتى يومنا هذا في الأبحاث المزدهرة عن «مولد

بالنسبة لرينان يتجسد الإسلام إلى حد ما في شخص النبي محمد - وهي رؤية «حديثية» قُدمت في القرن التاسع عشر وظلت رائجةً ليوماً هذا. وهكذا يكتب رينان قائلاً إن حياة مؤسس الإسلام معروفة جداً لدينا مثل حياة المصلحين الدينيين من القرن السادس عشر. ويمكن للمرء أن يتتبع تقلباته الفكرية من عام لعام، ويتتبع تناقضاته ومواطن ضعفه. في أماكن أخرى تغيب معالم أصول نشأة الدين في الحلم؛ ولا يكاد عمل أكثر النقد حدة أن يكون كافياً لإدراك ما هو واقعي وسط المظاهر الخادعة للأسطورة والخرافة.

لكن الإسلام الذي ظهر في بيئة متقدمة جداً على مستوى التأمل، ليس به حسب رينان أي شيء خارق للطبيعة. فليس النبي محمد ولا الخليفة الثاني عمر ولا علي زوج ابنة الرسول وابن عمه، الذي صار لاحقاً الخليفة الرابع، لا أحد منهم عراف ولا هم أصحاب كشف أو أصحاب معجزات. كل واحد منهم كان يعرف بدقة تامة ما يفعله، لا أحد منهم انخدع في نفسه، كل منهم متاح للتحليل وهم مكشوفون تماماً، وبكل

الإسلام». لا مجال هنا للخوض في هذا الانتعاش الذي نتج عن النقد الراديكالي للمصادر الإسلامية (لا ذكر للنبي في مصادر غير إسلامية)، ووصل ذلك أيضاً إلى الصفحات الفنية والثقافية للصحف. انظر على سبيل المثال:

Amman, *Geburt*.

و

Neuwirth, *Koran*.

وأخيراً:

Schulze, *Koran*.

ضعفهم البشري.^(١) إذا فالنبي لم يتصرف وفقاً لنوع من الهوس الديني، الذي يعد بالنسبة لرينان شرطاً للنبوة الحقيقية، بل كان في تصرفاته في كامل وعيه اليومي العادي. وهو بهذا لا يعد نبياً في نظر رينان.

كانت «مواطن الضعف البشري» لدى محمد (وبالأخص علاقته بالنساء) ولا تزال موضوعاً وسبباً في النقد العنيف للإسلام في الأدب الأوروبي. على النقيض من المسيحية يوجد في التراث الإسلامي فعلياً وفي وقت مبكر جداً أدب سيرة ذاتية قريب جداً من حياة الرسول (السيرة النبوية)، يوفر معلومات تفصيلية تمتد إلى مجريات الحياة اليومية. يفسر رينان شخصية محمد على أنها شخصية تاريخية محضة (مثلاً سيفعل لاحقاً مع يسوع وتلامذته)، لكنه يجرده من أي روحانيات أو عمق ديني. عندما لا ينتمي مؤسسو الديانات لأنفسهم فقط، بل لكل البشرية، «التي تتشكل وفق صورتهم»، يمكن من خلال هذه القدرة البشرية الخلاقة أن «تتحول أقبح شرنقة إلى أجمل فراشة. لكن الوضع ليس كذلك لدى محمد».^(٢) لأنه لا تحيط به أية خرافات كما هي حال فرانسيسكو دي أسيزي Francesco d'Assisi على سبيل المثال أو حتى ٢٠ آخرين، كلهم أكثر أسطورية على نحو لا متناه من مؤسس الإسلام.^(٣)

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 221.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 230.

(٣) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 231.

يستند رينان في ذلك إلى مراجع مختارة تعد حتى في عصره محدودة، وهو ينتقيها عن عمد، بما يناسب صورته عن محمد.^(١) واتباعاً لعبارة رينان بأن الساميين لم يمتلكوا أساطير أو ملاحم مثل الهند واليونان وبلاد فارس، أي الهندوجرمان، يفتقد العرب بخاصة إلى كل ما هو ضروري للتصوف وللميثولوجيا. ووفقاً لرينان ليس لهذا الشعب «إدراك للأشياء المقدسة، ولكن لديه شعور حيوي لأمر محدود وفانية ولأهواء القلب».^(٢)

ومن ذلك طور رينان واحداً من «مبادئ عقيدته»، سيأخذ في تكراره في العديد من كتاباته بصياغة لم يطرأ عليها أي تعديل تقريباً حتى نهاية حياته: «إذا واجهني أحد بالتوجه العام في الفلسفة الشرقية نحو التصوف، فسأرد عليه بالقول إنه لمن المسيء مجرد استخدام وصف «الفلسفة العربية» على فلسفة لم تكن لها أي جذور قط في شبه الجزيرة العربية، وحيث كان ظهورها ردّاً فعل

(١) انظر:

Fück, *Studien*, pp. 175, 176

حول سيرة محمد التي ألفها فايل Weil، والتي كانت بسبب مصادرها المنتقاة متقدمة بالفعل عام ١٨٦١.

Weil, *Mohammed*.

و

Caussin de Perceval, *Essai*.

مثل المستشرق اليهودي غوستاف فايل Gustav Weil توجّهًا تاريخيًا في الدراسات الشرقية، واستخدم أيضاً أدب العرب قبل محمد كمصدر وألف مقدمة تاريخية نقدية في القرآن. وحلل شخصية النبي على أنه مصاب بالصرع. بالإضافة إلى ذلك استند رينان إلى الروائي واشنطن إيرفنج.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 235.

على عبقرية الفرس. هذه الفلسفة كُتبت باللغة العربية. هذا كل ما في الأمر. لكنها ليست عربية لا في توجهها ولا في فكرها»^(١). وهذا المبدأ بحذافيره سيظهر مجدداً بعد أكثر من ثلاثين عاماً في محاضراته في السوربون. ورغم انتقاد رينان للنقد الأوروبي القروسطي للإسلام، فإنه ظل لحد كبير أسيراً للموضوعات والصور التي كان استخدامها معتاداً في أوروبا في العصور الوسطى، وذلك رغم تفسيره لها بشكل مختلف. كانت التصورات الشائعة عن محمد في الخطاب الديني الأوروبي في القرون الوسطى وبواكير العصر الحديث هي تلك التي للمحتال والنصاب، والشهواني وزير النساء والطاغية العنيف. في المقام الأول عُددَ نبي الإسلام نصاباً ومحتالاً، لأنه قيل إنه لم يبشر به أنبياء آخرون، والأهم من ذلك أنه لم يأت بمعجزات - وهو الأمر الذي رفضه النبي حقاً، وحسبما ورد مراراً في القرآن، بعله أنه ما هو إلا رسول.

يختلف رينان في خطابه سواء عن خطاب القرون الوسطى وأيضاً عن خطاب عصر التنوير. فالشرط الأول للنبي عنده هو أن يخلق نوعاً من الوهم عن نفسه، ووفقاً لذلك يحاجج رينان بأن محمداً لا يستحق لقب نبي. تكشف حياة محمد نوعاً ما تأملاً وقدرةً على التوفيق، وسياسةً لا يمكن أن نجدها في شخصية عاطفية متحمسة مهروسة بروى إلهية. هذه الطريقة في المحاجة مشابهة لما وصفه اولندر بـ«مصيصة»

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 234, Fn. 1, (1851 *Journal des débats*, Fn. 5).

رينان للبرانيين القدامى: «إطلاقاً» يستطرد رينان «ما من ذهن كان أصفى من ذهن النبي محمد، وما من رجل كان أكثر امتلاكاً لخاصية أفكاره».^(١) لكن رينان يلف الآن من الحجة القائلة بأن النبي محمد كان رجلاً عقلاً، يدعو لدين عقلاً، حبلاً حول عنق النبي: فمن المستحيل تماماً أن يعتقد رجل بهذه الدرجة من الوعي الواضح أن بين كتفيه خاتم النبوة وأنه يتلقى وحياً من الملاك جبريل. هذا الوحي اختلقه النبي بالأحرى من أهوائه ومقاصده. صحيح أن محمداً لا يعد بذلك في نظر مؤرخ الأديان إرنست رينان محتالاً، ولكنه أيضاً ليس نبياً حقيقياً، بل مجرد «شحنة قبيحة»، لم تتحول لفراسة.

في المجلد يظهر محمد كرجل «لطيف حساس ومخلص، من دون ضغينة، ومشاعره كانت صادقة ونبيلة. لم يكن قط ذا طموح مكيفيلي، كما وصفه فولتير».^(٢) على العكس لم يهتم النبي محمد، حسب رينان، بأي من مظاهر الملك المصطنعة، كل شيء في بيته كان بسيطاً، مكان نومه عبارة عن عباءة بسيطة، ووسادته من سعف النخل، كان يقوم بحلب ماشيته بنفسه، ويرتق ملابسه ونعله وهو جالس على الأرض. كما أنه لم يكن جريئاً وإنما متردداً، حتى في غزواته التي اضطر فيها أتباعه

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 254.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 248.

يقتبس رينان من مسرحية فولتير «محمد»، لكنه لا يذكر اسم الكاتب.

أن يخلصوه من مواقف مزرية.^(١) وكون أن النبي لم يكن مؤسسًا لدولة ولا قائدًا حربيًا، كما يُزعم عنه دائمًا، وإنما «أول النظراء» في مجتمعه، ورجل معتدل جدًا بقدر ما تسمح به الظروف في شبه الجزيرة العربية آنذاك، هو أمر يفسره رينان مجددًا وبازدراء شبه مكشوف على أنه نقيصة.

وحسب رينان أيضًا كان تهذب الصوفية غريبًا عن النبي، وكذلك الأساطير، وهكذا تمكن من تأسيس دين بسيط، محدود بالفكرة العامة، «خائف مثل كل ما ينشأ عن التفكير، وضيق مثل كل ما يحكمه الشعور بالواقع». الإسلام القديم عمومًا، لا يعدو أن يكون أكثر من مجرد «دين طبيعي».^(٢) ليس لديه أي طموحات للتسامي، وليس بداخله أي من التناقضات الجريئة لما هو خارق للطبيعة، حيث يتجلى مع كثير من الأصالة خيال «الأجناس» التي لديها مجال للولوج إلى اللانهائي.^(٣) ومن كل ذلك يصل رينان إلى الخلاصة القاسية: بأن الحركة الإسلامية في مجملها قد جرت «دون عقيدة دينية تقريبًا».^(٤) وهذا في الواقع استنتاج غريب. فرينان ينكر على الإسلام بوصفه «دينًا طبيعيًا» أن يكون دينًا قائمًا على الوحي. يعلن رينان أن الإسلام غير قادر على تكوين الأساطير

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 250.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 282.

(٣) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 282.

(٤) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 265.

(«التناقضات الجريئة لما هو خارق») وذلك على غرار غوستاف فايل Gustav Weil الذي يستند إليه في حجته، كما يستند إلى مجمل علم الأساطير. كانت القدرة على خلق الأسطورة هي المعيار لتأهيل شعب ما للعلم والتنوير - وقد عدّ الآريين وخدمهم هم القادرين على خلق الأسطورة.^(١) إذا يدور الأمر هنا حول إقصاء مزدوج: فليس للمسلمين دين قائم على الوحي، وليست لديهم القدرة على خلق الأساطير. ماذا يتبقى إذا؟ وفقًا لرينان انخدع المسلمون بحركة سياسية بسيطة - لأن الحركة الإسلامية كان من الممكن لها أن تحدث «دون عقيدة دينية تقريباً».

من خلال صورته عن محمد يشكل رينان، حسب هواه، صورة نمطية عن الناس في الشرق: الطابع النبيل والخداع في الوقت ذاته صفتان تلازمان المسلمين منذ عهد النبي نفسه. وهكذا وعد «زعيم مذهب الوهابيين، محمد بن عبد الوهاب، وهو ربوبي أصيل، سوسينوس الإسلام Socinus»، مقاتليه قبل المعركة بالجنة.^(٢) وعمومًا كان الوهابيون، حسب رينان، هم أول من جعل البدو في كل أنحاء شبه الجزيرة العربية، الذين أسلموا عبر القرون إسلامًا ظاهريًا فقط، يدخلون في الدين بعمق.^(٣) فعليًا يرد ذكر الوهابيين في نصه عن محمد أربع مرات، وأيضًا يظهرون في كتاباته اللاحقة في مكانة مميزة.

(١) قارن هنا:

Schulze, "Religionswissenschaft", pp. 101, 102.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 253.

(٣) انظر الهامش:

Renan, *Etudes*, p. 261, fn 1.

الوهابيون

أسهم محمد بن عبد الوهاب والوهابيون بفهمهم المتزمت للإسلام إسهامًا حاسمًا في تشكيل صورة الإسلام لدى رينان وكثير من زملائه الأوروبيين. يقارن رينان محمد بن عبد الوهاب بفاوستوس سوسينوس Faustus Socinus (١٥٣٩-١٦٠٤م)، عالم اللاهوت ذي النزعة الإنسانية ومؤسس الحركة السوسينية، التي تتسم بتفسير ذي توجه عقلائي للكتاب المقدس ويرفض المذاهب المسيحية، ورفض عقيدة الثالوث. لكن المقارنة كانت ستكون أفضل لو قُورن عبد الوهاب بالمصلح الديني جون كالفن Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) المعروف بتأسيسه «مدينة الرب» في جنيف، التي يرتبط فيها الحكم الديني مع الكنيسة ارتباطًا وثيقًا. ساد في «مدينة الرب» حظر للترف وكل أشكال المتعة. وقام ما يشبه الشرطة الدينية بمراقبة ارتداء النساء لأغطية الرأس ومراقبة أنواع الأقمشة التي تصنع منها الملابس. ونُفي عدد كبير من المواطنين، كما أُعدم العديد من «الزنادقة».^(١)

كان محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣/٠٤-١٧٩٢م) رجل دين من نجد، في شمال شبه الجزيرة العربية، طالب بإصلاح أصول الدين والقناعات الدينية التي ابتعدت كثيرًا بحسب رأيه في القرون الماضية عن عقيدة السلف من المسلمين الأوائل

(١) انظر:

Kittsteiner, *Stabilisierungsmoderne*, p. 128.

في القرن السابع الميلادي. وبالأخص أدان ابن عبد الوهاب تقديس الأولياء عند القبور والأضرحة، باعتباره بدعةً، بل وبدا ذلك على أنه شرك بالله، ولم يسمح بأي وسيط بين المؤمن وربّه. لقد رأى أن التوحيد المطلق هو جوهر العقيدة الإسلامية، وكل من نأى بنفسه عن هذا الإسلام «المتطهر»، يُطرد من الملة ويُباح دمه. لقد منع تدخين التبغ والموسيقى والغناء وارتداء الملابس من الحرير وكذلك الاحتفالات الشعبية كالمولد النبوي. وقد استند في ذلك من جانبه على عالم دين يعود إلى القرون الوسطى وهو ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م). هربت أسرة ابن تيمية من بغداد (١٢٥٨م) بعد غزو وتدمير المغول لها إلى دمشق، لكي تشهد مجددًا هجوم المغول عليها. وفي عصر الدمار الهائل والعنف الشديد أراد ابن تيمية تطهير الإسلام من كل البدع المرفوضة. لقد أفتى بعدم الاعتراف بإسلام ملك المغول الذي تحول للإسلام، وذلك على العكس تمامًا مما هو متبع بضرورة طاعة الحاكم المسلم حتى لو كان فاسقًا. وبهذا أعطى مبررًا لإخراج «المسلمين الفاسقين» عن الإسلام. وابن تيمية معروف أيضًا بمشاركته في الحملات الحربية على شيعة جبل لبنان الذين عدّهم غير مسلمين، ويجب ملاحقتهم مثلهم مثل المتصوفة المسلمين.

كان مذهب محمد بن عبد الوهاب الهامشي سيظل عديم الأهمية، لولا تحالفه مع محمد بن سعود الذي كان أميرًا على مدينة في المنطقة ذاتها. وقد كانا معًا أقلية صغيرة ذات قوة ضاربة من الخارجين عن الإجماع. وصمهم فقهاء من دمشق

بأنهم «عرب من البادية، أتباع نبي مزيف وقبيلة من الجهلة لا يعرفون مبادئ الإسلام».^(١) وعلى الأغلب لقي تشددهم العقيدي ومكافحتهم «للسعوذة» أيضًا إعجابًا. لكن الفقهاء أدانوا الوهابيين: «ما وقع في زماننا في اتباع ابن عبد الوهاب الذين خرجوا من نجد وتغلبوا على الحرمين و(..) لكنهم اعتقدوا أنهم هم المسلمون وأن من خالف اعتقادهم مشركون واستباحوا بذلك قتل أهل السنة وقتل علمائهم حتى كسر الله تعالى شوكتهم وخرب بلادهم وظفر بهم عساكر المسلمين عام ثلاث وثلاثين ومائتين وألف (١٨١٨ م)».^(٢) في عام ١٨٠٢ دمر الوهابيون المقامات المقدسة للشيعة في نجف وكر بلاء في العراق - مرقد الإمام علي وفاطمة والحسين - وفي عام ١٨٠٣ دمروا أضرحة النبي محمد وصحابته في المدينة ومكة. وأمر السلطان العثماني، الذي كانت حماية المقدسات الإسلامية من ضمن مسؤولياته، والي مصر محمد علي بوضع نهاية لشبح الوهابيين. في عام ١٨١٨ هُزم التحالف السعودي الوهابي، لكنه تمكن من البقاء في إمارة صغيرة في شبه الجزيرة العربية (رغم أن زعيمه من أسرة آل سعود قد أُعدم في إسطنبول). ولم يتمكن الوهابيون من بسط نفوذهم الدعوي المتزمت مجددًا إلا بعد أكثر من قرن مع استيلائهم مجددًا على مكة والمدينة وتأسيس المملكة السعودية الجديدة في عام ١٩٣٢ -

(١) انظر:

Commins, *Islamic Reform*, p. 23.

(٢) انظر ابن عابدين في اقتباس لدى:

Steppat, "Loyalität", p. 184.

وسرعان ما تحقق ذلك بقوة البترو- دولار. وقد تدفقت هذه الأموال أيضًا في تأسيس رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٦٢ وفي عدد لا حصر له من مشروعات الدعوة التي نشرت التعاليم المتمتة في كل العالم الإسلامي خلال القرن العشرين. لكن طوال القرن التاسع عشر بأكمله لم يسمع أحد في الشرق شيئًا عن الوهابيين. لكن المستشرقين في أوروبا كانوا منبهرين تمامًا بابن عبد الوهاب. ورأى فيه راينهارت دوزي Reinhart Dozy (١٨٢٠-١٨٨٣) مارتن لوتر إسلاميًا، يُخرج الإسلام من كاثوليكيته ويقوده إلى نوع من الإصلاح.^(١) وفهم رينان الإسلام على أنه الإسلام حسب مفهوم الوهابيين، الذين ناسبوا منظومته الفكرية لأنهم قادمون من «الصحراء». لكنهم لم يأتوا من الحجاز بمدنه المتطورة ثقافيًا حيث وُلد الإسلام، بل جاءوا من منطقة نائية، هي نجد.

كيف كان ممكنًا إذاً - هكذا يواصل رينان تساؤله في مقاله - عمومًا لشيء مثل الفلسفة أن يوجد في الإسلام الذي يستند إلى عقل جاف غير مثمر وقاصر على السياسة الواقعية وبالتالي غير خلاق؟ لأن كل العقائد الإسلامية كانت حتى القرن الثاني عشر الميلادي تنساب في مسارها بفتور محض، وجدت الفلسفة اليونانية موطئ قدم لها. وكان ابن رشد آخر ممثليها الكبار. إذاً يُفسر إمكان تواجد الفلسفة والمنطق والطب والفلك والجغرافيا والرياضيات والدين إلى جانب بعضها بعضا

(١) انظر:

Schulze, "Religionswissenschaft", p. 140.

في مجتمعات الشرق الأوسط حتى العصر الحديث (وليس فقط حتى القرن الثاني عشر كما يدعي رينان خطأً) بوجود «عقائد فاترة» جدًّا، بالمقارنة دائمًا مع إسلام الوهابيين المتشدد.

خلاصة رينان: الإسلام يلخص بوحدة نادرة الأفكار الأخلاقية والدينية والجمالية - باختصار: الحياة الفكرية - لعائلة كبيرة من البشرية. ولا يمكن أن يطلب المرء من الإسلام نفس المستوى الرفيع من الروحانيات التي عرفتها الهند وجرمانيا وحدهما، ولا الإحساس بحسن التقدير والجمال الكامل، اللذين أورثتهما اليونان للأجناس اللاتينية، ولا أيضًا هبة الانبهار الإلهي الحقيقي الغامض، الذي يوحد بين البشر المتحضرين بغض النظر عن «العرق» الذين ينتمون إليه، في تعبدهم لمثلهم الذي انطلق من يهودا.^(١)

بعبارة أخرى: لا يصل الإسلام والمسلمون، حسب رينان، إلى الذرى الحضارية التي يمكن للهندو-أوروبيين بلوغها. كما أن العرب والإسلام لا ينتمون للبشرية المتحضرة، لأنهم يختلفون على نحو سلبي عن أشقائهم الساميين، أي العبرانيين القدماء الذين اخترعوا التوحيد. ومع أن الطبيعة الإنسانية جميلة دائمًا، لكنها لم تكن قط على نفس القدر من الجمال في كل مكان. «الزخم والجدية» موزعان توزيعًا مختلفًا بقدر كبير - وهذا أيضًا مبدأ يكثر رينان تكراره.

يعني ذلك في هذه الحالة: أن الصحراء توحيدية، لكن ليس بالقدر نفسه في كل أنحاءها. يهودا متفوقة بمراحل على

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 295.

شبه الجزيرة العربية.^(١) والخلاصة المدمرة هي: أن الإسلام «كما يبدو جلياً هو نتاج لتوليفة قليلة القيمة من العناصر الإنسانية». وبساطته الشديدة للغاية تعد في كل مكان عائناً «أمام تطور حقيقي ومثمر للعلم وللشعر العظيم، والأخلاق الرقيقة».^(٢) في صراعه الداخلي بين العبرانيين (الذين أراد أن يؤسس عليهم طموحه الأكاديمي) والإغريق ذوي الكمال (الذين حظوا بتبجيله) واهتمامه بحياة يسوع المسيح وتلاميذه، يرسب العرب والإسلام ببساطة لدى رينان باعتبارهم مقلدين متوسطي المستوى (شرانق قبيحة).

لكن رينان ما كان ليكون رينان، لو لم يث بعض العبارات الإيجابية في خلاصته: رغم ذلك سيظل الإسلام قوة ذات تأثير كبير على جزء كبير من العالم. لن يتراجع الإسلام أبداً أمام دين آخر، بل على أقصى تقدير أمام العلوم الحديثة، وبخلاف ذلك يمتلك الإسلام بمرونته قدرات مقاومة خفية، لأنه لا توجد به سلطة مركزية. الخلافة والبابوية مختلفان بحسبه عن بعضهما في هذا المنحى اختلافاً كبيراً. بهذه القول أصاب رينان تحليلاً نقطة حساسة، حتى لو كان سينسى هذه المعلومة.

(١) في هذا النص من عام ١٨٥١ كانت مملكة يهودا القديمة لا تزال تعد مهداً لليهودية والمسيحية. لكن بعد رحلته إلى الأراضي المقدسة (١٨٦٠-١٨٦١)، حيث رأى في شيوخ البدو في البادية السورية وفي خيامهم السوداء تجسداً للعبرانيين القدامى، وأفسح المجال للطبيعة في فلسطين لكي تترك أثراً ملهماً عليه، جعل رينان من يسوع المسيح ابناً لطبيعة الجليل الحلوة، وجعله بذلك ينتمي للإغريق وبهذا فصل اليهودية عن المسيحية.

(٢) انظر:

الخلافة والبابوية

الخلافة والبابوية مختلفتان حقاً، رغم أنه كان يجري النظر لهما كظهيرين أو بمعنى أصح يجري الخلط بينهما.^(١) كان للنبي وظائف عدة وسط جمع أنصاره: كان يتلقى الرسالة الإلهية كمُبلِّغ لها، وكذلك كان يستقبل مبعوثي الجماعات الدينية الأخرى والقبائل، كان إماماً في المسجد، ووسيطاً للصالح في النزاعات. ومع ذلك لم يكن مؤسساً لـ «دولة» ولا أيضاً رجل دولة دنيوي، أو قائد جيش، كما يُقال عنه كثيراً، بل كان وسط جمع أنصاره الصغير، صحابة النبي، أشبه بأول النظراء. وهو لم يقم باتخاذ أي تدابير تخص خلافته. لم يرد في القرآن وصف للخلافة في حد ذاتها كمنصب خليفة أو نائب النبي.^(٢) لقد تشكلت الخلافة تاريخياً من خلال ممارسة خلفاء النبي. ولو كان النبي زعيماً سياسياً، لكان من الممكن المحاجة بالقول إنه كان عليه أن ينظم المسألة الأساسية في كل نظام سياسي. ولو كان الإسلام دين ترتبط فيه العقيدة بالدولة ارتباطاً لا فصام له، كما يقال بتوافق رائع في الرأي في الأوساط الغربية والإسلامية، لكان

(١) حول الخلافة، انظر:

Arnold, *Caliphate*; Crone/Hinds, *Caliph*.

هذان الكتابان يجولان عبر كتابات علماء المسلمين الغزيرة حول هذه المسألة، لكنها لا يصلان إلى استنتاج أكثر أهمية. ومن الواضح أنه كان يصعب على العلماء إنكار الأهمية الدينية للخلافة، حتى وإن استفادوا من ذلك.

(٢) ترد مسألة الخلافة في القرآن عشر مرات. لكنها تتعلق في تسع مرات منها بالبشرية كلها، بآدم وخلافته في الأرض وفي حالة واحدة بالملك التوراتي داوود.

من الضروري ذكر الخلافة في القرآن، النص الأساسي الحاسم في الإسلام.

الخلفاء كانوا أئمة أيضاً. ومن البداية كانوا نوابا للنبي، الذي يعد «قدوة حسنة» لكل المسلمين. منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، أعطى الخلفاء لأنفسهم لقب «أمير المؤمنين». وقد سعى الخلفاء الذين انحدروا من قريش، قبيلة الرسول، من خلال ذلك بدايةً لاكتساب السلطة الدنيوية والدينية. وتشاركوا السلطة الدينية مع الفقهاء ومذاهبهم، إلى أن انتقلت السلطة الدينية بكاملها إلى هؤلاء الفقهاء. في الوقت ذاته تفتت رقعة السيادة الهائلة ومعها الأمة إلى إمارات كثيرة وعديدة يحكمها أمراء وسلاطين، وكان للخلفاء دور رمزي باعتبارهم الزعماء الروحيين لكل المسلمين. لقد قاموا بمهمة تنصيب أو تعيين هؤلاء السلاطين والأمراء. وقد يشبه دورهم ظاهرياً في هذه المهمة، دور البابوات، لكن لم تكن لهم أبداً سلطة البابا كنائب ليسوع المسيح على الأرض وصاحب السلطة النظامية العليا المطلقة والمباشرة والعمومية على الكنيسة والمؤمنين. على خلاف ذلك لم يكن للخلفاء سلطة روحية مقننة وممأسسة على رجال الدين. كان على السلاطين والأمراء أن يظهروا بمظهر الحكام الورعين، لكن لم تكن لهم سلطة دينية. وكان باستطاعتهم استناداً إلى رجال دين بعينهم التأثير على الدين، الذي يضطلعون بحمايته.

وحتى قبل غزو بغداد في عام ١٢٥٨ على يد هولاكو والمغول، لم تكن سلطة الخليفة تتعدى حدود بغداد. فبعد اغتيال المستعصم آخر الخلفاء العباسيين في بغداد، لم يكن الخلفاء في القاهرة سوى خلفاء ظل وكانوا تابعين تبعية تامة لسلاطين

المماليك. منذ القرن الثامن الميلادي برز إذاً فصلٌ واقعي بين المجال السياسي والديني، انعكس في المؤلف السياسي «مرايا الأمراء»، الذي يقدم إرشادات للحكام القادمين. وظاهرياً لم يقبل رجال الدين الذين أداروا المجال الديني لوحدهم بهذا الفصل دائماً.

رينان وقيمة «الأجناس»

بالعودة إلى رينان: لقد خلص حتى إلى الاستنتاج بأنه لو تمكن الشرق من التغلب على كراهيته وتضييقه فيما يخص التوقعات العقلانية، فلن يكون الإسلام عائقاً جدياً أمام تقدم الفكر الحديث.^(١) وهنا يتهم المسلمون (والعرب بخاصة) أكثر من الإسلام بالتخلف. وإذا أعلنت في أي وقت أي حركة إصلاحية في الإسلام عن نفسها، فلا يجوز لأوروبا أن تؤثر سوى على الشكل العمومي للحركة فقط. لا بد أن تنشط في إعلان «تعاليم الحضارة»، لكن عليها أن تترك للشعوب أنفسها المهمة الشائكة التي تتمثل في تحقيق التناغم بين تقاليدنا الدينية واحتياجاتها الجديدة.^(٢)

وإن كان لا يزال لذلك وقع ليبرالي (هذه الكتابات تعود إلى المرحلة الليبرالية المبكرة لرينان، بعد حوالي عامين من ثورة عام ١٨٤٨)، لكن هذا لا يعني أن رينان كان يرفض الغزو الاستعماري باسم الحضارة. بل على العكس. يُنصح بكل «ما

(١) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 298.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 299.

يتيح إعادة إنعاش الأجناس الدنيا أو المنحطة». وهو يتمسك بهذه الفروق: «نوضح طبعاً أنه لخطأ أساسي منا المساواة بين الأفراد والمساواة بين الأجناس البشرية؛ المكونات الأعلى من البشرية يجب أن تسود على المكونات الأدنى؛ (..) لكن الأمم الأوروبية، كما أنتجها التاريخ، هي قرينات (متساوية، نظيرات) في مجلس شيوخ عظيم، يتمتع كل عضو فيه بالحصانة»^(١).

يسري هذا على مواطني أوروبا اليهود. فبالإشارة إلى اليهودية يخض رينان على الحذر في استخدام مصطلح الجنس. في مقدمة «تاريخ عام للغات السامية» الصادر عام ١٨٥٥ يقر بوضوح أن «كثيراً من يهود عصرنا، الذين ينحدرون مباشرة من سكان فلسطين القدامى، ليس (لم يعد) لديهم أي شيء من الطابع السامي». وأنهم «فقط أشخاص حديثون انصهروا في حضارة (أوروبا، ب. ش)، هذه القوة العظيمة»، التي تتفوق بحسبه كثيراً على «الأجناس» والمناطق التي تنحدر منها هذه الأجناس^(٢). لكنه لا يفعل ذلك فيما يخص المسلمين، رغم أن مجموعة كبيرة من المثقفين العرب والمسلمين كانت، وكما نعلم، تعيش في باريس وتشارك بنشاط في الحياة الفكرية هناك. مبدئياً، يستطرد رينان، كان للسامية شكلان حقيقيان نقيان: الشكل العبراني أو الموسوي، والشكل العربي أو الإسلامي. ومع ذلك يجب الاعتراف بأن الشكل العبراني سرعان ما «اختلط» وتخطى

(١) انظر:

Renan, Réforme, in *OC I*, p. 455.

(٢) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 139.

في بعض النقاط الحدود الضيقة «للفكر الخاص بجنس ما» على نحو مثير للدهشة، بحيث أن «المنطقة العربية في الحقيقة» صارت تعدّ هي «المعيار للفكر السامي».^(١) ووفقاً له، ليس اليهود هم «الساميون الأنقياء»، بل بدو شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي – وكان من المفترض فعلياً استثناء عرب القرون اللاحقة وحتى عرب الحاضر من «لوحتة العرقية». لكن الأمر ليس كذلك.

رينان والصحراء والعرب

بوصفه عالم لغة ينسب رينان للغات الهندو-أوروبية الصفات الإيجابية التي جعلت الأوروبيين عظماء: تشهد لغاتهم تحولات عبر القرون. إذاً فالأوروبيون متحركون ومجددون وذوو خيال خصب. في المقابل فإن اللغات السامية: غير قابلة للتغيير، دائماً هي نفسها، ومحاطة بـ «مخصر» ضيق، يشبه التوحيد الذي انبثقت منه هذه اللغات ذات يوم من دون عناء. يشبه السامي في عدم قابليته للتغيير وعدم خصوبته الطبيعة التي نشأ فيها – الصحراء ببذورها. عموماً يعدّ رينان «الصحراء توحيدية»، ومهينة في رتابتها التي لا حدود لها.^(٢)

(١) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 154.

(٢) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 147;

وكذلك في محاضراته أمام أكاديمية النقوش والآداب عام ١٨٥٩، وفي نصوص أخرى. يقتبس أولندر أيضاً هذه الجملة، لكنه يوفق الانطباع بأن الأمر يتعلق باليهودية:

Olender, *Languages*, p. 93.

لكن عن أي صحراء وعن أي توحيد يدور الأمر في هذه العبارة التي كثر اقتباسها؟ عموماً يتولد الانطباع بأن الأمر يتعلق باليهود وبيهودا. لكن كما يتضح من نص رينان فإن المقصود هو شبه الجزيرة العربية، والعرب والإسلام. يستطرد رينان: «لهذا كانت شبه الجزيرة العربية دائماً جادة التوحيد في أعلى درجاته».^(١)

لم يؤسس النبي محمد لعقيدة التوحيد عند العرب، بل كان التوحيد أساس الدين في شبه الجزيرة العربية. هذا صحيح حقاً، لأن نوعاً ما من التوحيد كان منتشرًا قبل الإسلام لدى بعض القبائل العربية إلى جانب اليهودية والمسيحية والتيارات المتعددة الآلهة.^(٢) لكن رينان يُرجع أسباب التوحيد ببساطة إلى الجغرافيا: الجفاف وهيبة الصحراء ينتجان عقيدة التوحيد، لكنهما يعكسان نقص الفلسفة والفكر والخيال لدى الساميين. وفي مقابل ذلك نجد الطبيعة الحلوة لليونان، التي استطاع الفلاسفة التفكير وسطها.

في الواقع نشأ الإسلام، وهذا ما يجب ذكره هنا، في أواخر العصر القديم وسط الثقافات المدنية لشبه الجزيرة العربية. مكة، المدينة التجارية ومدينة الحج، والمدينة التي كانت واحة ذات طابع زراعي، كلاهما كانتا مدينتان وكان سكانها على دراية بالتيارات الفكرية المتنوعة السائدة في أواخر العصر القديم.

(١) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 147.

(٢) عن القرآن كنص من أواخر العصر القديم انظر:

Neuwirth, *Koran*.

الصحراء كأصل للإسلام هي رأي مسبق لدى رينان والكثير من زملائه.

ويصف العنوان المعقد لعمله المبكر المكلل بجائزة «مقال تاريخي ونظري حول اللغات السامية عموماً والعبرية بوجه خاص» منهجه في العمل وصفاً صائباً. فالباحث البالغ من العمر ٢٤ عاماً يقف أمام لوحة رسم التاريخ ويصمم قوالب جاهزة لأجناسه اللغوية، التي يقوم بتلوينها بكلمات منمقة ويرتبها على اللوحة ترتيباً ذا تسلسل تراتبي.^(١)

في قليل من الحالات تتغير القوالب الجاهزة وتُرتب بشكل مختلف، مثلاً فيما يخص العلاقة بين المسيحيين واليهود. فبعد رحلته إلى الأراضي المقدسة، حيث كانت الطبيعة والناس هناك مصدر إلهام له، سيخلق صورة جديدة للجليل حيثما وُلد يسوع المسيح وترعرع، ويتخيلها على أنها «طبيعة يونانية حلوة». وهكذا يعلن يونانية المسيح.^(٢) في المقابل فإنه يصف القدس على أنها باهرة وجامدة، باعتبارها مركزاً لعلماء الشريعة اليهودية الذين وقف المسيح في وجههم بإعلان الدين الجديد.

(١) انظر:

Said, *Orientalism*, pp. 138–139.

(٢) لكن هذا لا يحدث إلا في كتابه حياة يسوع. ١٨٥٥/١٨٤٧ في مؤلفه تاريخ اللغات السامية «لا تزيد المسافة من القدس إلى سيناء، ومن سيناء إلى مكة عن بضعة أيام فقط». كل الديانات التوحيدية الثلاثة كانت موضوعاً مع بعضها في منطقة واحدة وكان يفكر فيها بشكل مترابط، في حين أنه قام بعد رحلته إلى فلسطين بإخراج المسيحية من هذه الرابطة، من خلال إعلانه انتهاء المسيح لليونانيين.

رأى رينان وعدد كبير ممن يقومون برحلات إلى الأراضي المقدسة لتتبع أثر الكتاب المقدس، في شيوخ البدو العرب بخيامهم السوداء إبراهيم والعبرانيين. وعلى أساس رؤيته لامرأة تذهب في قرية إلى البئر أو أخرى تجلس على عتبة بيتها، تتجسد أمام عين رينان الفكرية صور مارتا والسيدة مريم العذراء ومريم المجدلية بأقدام حافية ويرتدين ملابس كتانية.^(١) يصفهن بحيوية ومادية شديدة في كتابه حياة يسوع، الذي يعدّه ألبرت شفايتزر Albert Schweitzer رغم كل النقد «حدثاً أدبياً عالمياً».^(٢)

يهتم رينان بالبشر الذين رآهم في الشرق فقط باعتبارهم ممثلين لعصر الكتاب المقدس ويجعلهم معادلاً لهذا العصر دون مراعاة أن نحو ألفي عام تفصل بين هؤلاء الناس وذاك العصر. لم يهتم مطلقاً بهم كمعاصرين له، كممثلين لثقافة معاصرة. لقد طور رينان طروحاته عن العرب والإسلام والمسلمين ما بين عامي ١٨٤٦ و ١٨٥٢ في غرفته في بنسيون كريزو Creuzot عندما كان يعمل معيداً. وسيظل متمسكاً بهذه النظريات تمسكاً دوغمائياً حتى نهاية حياته.

كيف طور رينان طروحاته عن الإسلام والمسلمين؟ صحيح حقاً أن مؤلفه الأساسي المكون من مئات الصفحات ليس به بالمقارنة إلا القليل فقط عن الإسلام. لكن سلسلة من العبارات عن الإسلام والمسلمين، تعود لبواكير أعماله،

(١) انظر:

Psichari, Renan, p. 196.

(٢) انظر:

Schweitzer, *Geschichte*, pp. 207-208/*Quest*, p. 181.

وتتكرر باستمرار ودون تغيير تقريبًا حتى وهو في سن متقدمة. وتظهر هذه العبارات أيضًا في كتاب حياة يسوع. لم يكن رينان «مستشرقًا» من حيث التخصص، لكنه أسهم أكثر من غيره في انتشار نظريات عنصرية ومعادية للإسلام لدى جمهور أوسع من الرأي العام. ولم تغير رحلته إلى الشرق شيئًا من آرائه، بل جعلته أكثر نفورًا. وفوق ذلك: عضدت الرحلة قناعاته وأضفت مصداقية على تصريحاته لدى الكثير من القراء. يرى رينان «المنطقة العربية كميّار للفكر السامي» - والعرب والمسلمون هم بالنسبة له جوهر السامية، بكل الصفات السلبية التي ينسبها إليهم.

لقد صاغ رينان هذه الأفكار ما بين عامي ١٨٤٨ و ١٨٥٢، عندما أدار ظهره للكاتوليكية في ظل صراعات نفسية كثيرة، وبمعنى أدق عندما تخلى عن دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما يعبر عنه في مؤلفه مستقبل العلم. وهكذا يوجه اهتمامه إلى اللغات السامية ويقرر أن يبني مستقبله الوظيفي في مجال الدراسات السامية، لأن الفيلولوجيا السامية لم تشارك لحد الآن في التطور العام للعلم حسب تعبيره. في هذا العام يتعلم العبرية والعربية والسريانية والسنسكريت ويعمل على دراسة اللغة اليونانية في القرون الوسطى، كتمهيد لأطروحة الدكتوراه. وكما يكتب بنفسه لاحقًا، فإنه أجاد العربية إجادةً متوسطة^(١)، لكنه كان يعرف أن دراسة اللغات السامية وحدها، التي «لا يمكنها

(١) انظر:

Renan, *Souvenirs*, p. 210/*Recollections*, p. 252.

أن تؤهل علماء لغة كباراً، مثلها مثل تاريخ الصين الذي لا يمكنه أن يلهم مؤرخين عظماء» لن ترضي طموحه.^(١)

إضافة إلى ذلك فقد أوضح في إحدى مراجعات كتبه الأولى في عام ١٨٤٧ أن اللغتين الكلاسيكيتين، اليونانية واللاتينية تمثلان ارتباطاً بـ «أصولنا» وبـ «آبائنا»، وهذا الارتباط يرفعها في المكانة فوق كل اللغات ودونها لا يمكن لأي تعليم أن يكون.^(٢)

وكثير من معاصريه، وقع رينان أكثر فأكثر في غرام الثقافة اليونانية بعد رحلته إلى إيطاليا (١٨٤٩-١٨٥٠) تقفياً لآثار عصر النهضة، وتنامي شغفه بالدراسات اليونانية. كان الغرض من الرحلة هو تصنيف المخطوطات في مكتبات روما وفلورنسا ونابولي ومونت كاسينو، وهو ما أمده بمصادر قيمة لأطروحاته.

وكما هي الحال لدى مستشرقين آخرين من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان لمحبة الثقافة اليونانية تأثيرات، بدت مع ذلك متطرفة لدى رينان، وسيكون لها تبعات على رؤيته للعالم.^(٣) وقد بدا ذلك جلياً في أطروحة الدكتوراه التي بدأها عام ١٨٤٨ تحت إشراف فيكتور كوزان Viktor Cousin وفكتور لوكليرك Victor Le Clerc. وكان موضوعها هو ابن رشد الفيلسوف الأرسطي العربي الكبير من القرن الثاني عشر،

(١) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 137.

(٢) انظر:

Renan, Histoire de l'instruction, in *OC II*, p. 602.

(٣) انظر:

Schäbler, "Humanism"; و "Historimus".

الذي اعتبره رينان آخر ممثل لحضارة (إسلامية) كبرى، قبل أن يخلق إسلام ضيق الأفق ودوغمائي الفلسفة اليونانية تمامًا. وهي رؤية أسهم رينان لحد كبير في تحديد معالمها، لكنها كانت متقدمة منذ وقت طويل.^(١)

بالتأكيد اكتشف رينان الشاب نفسه ثانية في ابن رشد الذي وصفه بأنه مناضل وحيد من أجل حرية الفكر لم يمكن للآخرين فهمه، وأنه كان سجينًا في عالم لم يرغب في فهمه. وعلى أي حال يبدو الأمر وكأنه يتنبأ بتطوره هو ذاته عندما يكتب: «كان مصير ابن رشد القيام بواجب مزدوج في الحياة، واجب في التعليم الكلاسيكي والآخر بين رقاة الناس والمفكرين الأحرار».^(٢)

وكما سيقول في محاضراته في السوربون بعد ذلك بثلاثين عامًا وجد «غربنا نفسه يستفيق استفاقة رائعة بعد سبات فكري

(١) تنطلق الأبحاث الأحدث من أن الفلسفة استمرت في العالم الإسلامي بعد ١٢٠٠ ميلادية، ومن الواضح أنها استمرت لقرون وفي بعض مناطق العالم الإسلامي حتى الوقت الحاضر.

انظر:

Rudolph, *Philosophie*, p. 8-9.

وقد كان الاهتمام بها في المناطق الشيعية أكثر منه في المناطق السنية، التي كان المنطق يدرس بها من جانب آخر كجزء من علوم الدين. استقبل كتاب رينان على نطاق واسع في العالم العربي، خصوصًا بعد أن قام فرح أنطون وهو مصري مسيحي وعلماي صريح من أنصار رينان ومن مترجميه، بنشر مقال عنه. حول تاريخ الاستقبال الإيجابي في الشرق حتى بدايات تسعينيات القرن الماضي. انظر: Kügelgen, *Averroes*.

(٢) انظر:

Renan, *Averroes*, in *OC III*, p. 100.

طويل»، في حين «كان ابن رشد، آخر الفلاسفة العرب، يسلم الروح في المغرب حزينا منبوءاً»^(١). في مقدمة أطروحة الدكتوراه توجد العديد من العبارات التي تعبر عن الإعلاء من شأن كل ما هو يوناني وتحقير كل ما هو سامي: «إنني أول من يقر بأننا لا نستطيع أن نتعلم شيئاً، لا من ابن رشد ولا من العرب ولا من العصر الوسيط» هذا هو منطوق الجملة الثانية.^(٢) «كل ما كان يملكه الشرق السامي والعصر الوسيط من فلسفة، يدينان بالفضل فيه لليونان. وإذا تحتم علينا أن نختار مرجعية فلسفية من الماضي، لكانت اليونان وحدها كافية لتعلمنا شيئاً. ليست يونان مصر وسوريا المزيفة والممزوجة بعناصر همجية وإنما اليونان الحقيقية بأسلوب تعبيرها النقي والكلاسيكي»^(٣) وفي موضع آخر يكتب عن اليونان أنها «الأراضي المقدسة التي يجب على كل الحضارات أن تتعبد لها».^(٤)

وإذا كان كاتب سيرة رينان ديفيد س. ج. لي David C. J. Lee على حق في تفسيره النفسي (وأشياء عديدة تؤيد ذلك)، فإن ذلك يعكس التطور الذاتي لرينان في هذه المرحلة: إعراضه عن العقيدة الكنسية الجامدة والحكم القاطع والنظام الأبوي

(١) انظر في هذه الطبعة: رينان، الإسلام والعلم.

(٢) انظر:

Renan, Averroes, in *OC III*, p. 15.

(٣) انظر:

Renan, Averroes, in *OC III*, pp. 17-18.

(٤) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 59.

(هذا ما كان العبري يمثله له) والإخلاص للفكر الحر وللفن (وهذا ما كان اليوناني يمثله له)، وهو ما سينعكس في أسلوب كتابته المستقبلية، أسلوب مميز للمقال يحل فيه التلاعب اللغوي والسخرية محل التعبير الدقيق.^(١) وينضاف إلى ذلك في وقت لاحق أيضًا بحثه عن جذوره التاريخية في «العرق» السلتي والبريتوني. وأيًا ما كنت الدوافع التي غدت ذلك - فقد كان لهذه القرارات أثر ممتد.

رينان ومعاصروه من العرب

في نصه المعنون التاريخ العام للغات السامية من عام ١٨٥٥، الذي تبلورت فيه أفكار المقال الفائزة بالجائزة مقال تاريخي ونظري حول اللغات السامية عموما والعبرية بوجه خاص من عام ١٨٤٧ توجد أمثلة على كيفية تطبيق رينان لأنماطه الجاهزة فيما يخص «الجنس السامي النقي» على العرب في عصره: «رتابة التاريخ الإسلامي، المحتجز في لعبة المشاعر ذاتها دائما» أدهشت، بحسب رينان، كل من انشغل بالشرق. وقف تعدد الزوجات، وهو نتاج للحياة البدوية البدائية، حائلاً أمام تطور «كل ما نسميه مجتمعاً» لدى الساميين وشكل حصرياً «جنسا ذكوريا»، يفتقد للمرونة والتهذب. ومن هنا يأتي المسلك الصارم والعقلية

(١) انظر:

Lee, Renan, pp. 217-218;

حول أسلوب رينان يقتبس عموماً من:

Chadbourne, Renan.

الجادة الرافضة لأي خيال، والثقل الذي يمنهم من الابتهاج. «يفتقد الساميون افتقاراً شبه تام للقدرة على الضحك. والمسلك المناقض لذلك تماماً والذي يميز الفرنسيين هو مصدر أبدي لدهشة عرب الجزائر»^(١)

وبغض النظر عن أنه من الجلي هنا أنه لا يمكن أن يكون رينان قد تعرف إلى جزائريين أو لا لأي عرب آخرين، فمن الواضح أنه يقارن جزائري وفرنسي عصره على أساس نظريته العرقية. ومن المفترض أن الأمر ذو صلة بالعرب الساميين من القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية، لكنه يُسقط صفاتهم على العرب والمجتمعات العربية في عصره.

لكن معاصره أوستن هنري لا يارد Henry Austen Layard الذي عُرف بأعمال التنقيب عن الآثار في النمرود ونيوى في العراق، توصل لنتائج مغايرة تماماً فيما يخص حس الفكاهة عند العرب. إنه يصف «شيخاً بدوياً مهيباً، تجعل حيويته وحسه الفكاهي وقدرته الأصيلة على المحادثة واحداً من ألطف الندماء». وبالإضافة إلى ذلك يقتبس في حاشية سفلية السويسري جون لويس بوركهارت Jean Louis Burckhardt الذي قام بتكليف إنجليزي برحلة عبر سوريا وشبه الجزيرة العربية ما بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٧: «بوركهارت هو أكثر العارفين من بين الرحالة الإنجليز (هكذا في الأصل) بطباع البدو وأكثرهم قدرة على الحكم السليم: لطف المعشر المميز للبدوي، حيث لا توجد فائدة

(١) انظر:

Renan, Histoire Générale, in OC VIII, p. 152.

ولا مصلحة، يمكن أن يُوصف حقًا بأنه شيء محبب. مرحة وحسه الفكاهي وأريحيته وطيبته وحدة ذكائه (...) تجعل منه رقيقًا لطيفًا للرحلة وجديرًا بالتقدير في كثير من الأحيان». «للأسف»، يضيف لايارد نقدًا حضاريًا في حاشيته السفلية «طُمست منذ زمن بوركهارت وبسبب الصلات الوثيقة بين الأتراك والأوروبيين بعض الصفات الحميدة للعرب»^(١) كان كل الأوروبيين في القرن التاسع عشر تقريبًا (وبالمناسبة أيضًا أهالي المدن في العالم العربي) منبهرين ببدو الصحاري، لكن مع استنتاجات مختلفة.^(٢)

وإذا ما كف الجزائريون عن الضحك، فقد كان لهذا أسباب أخرى. منذ الاحتلال الفرنسي لبلادهم عام ١٨٣٠ ناضل الجزائريون بزعامة الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧-١٨٨٣ م) ضد الفرنسيين. اعترف الأمير وهو رجل نبيل وعالم كبير، شملت ثقافته الإسلامية الرياضيات والفلك والجغرافيا، بهزيمته عام ١٨٤٧ بعد أن تحول الفرنسيون إلى استخدام تكتيك الأرض المحروقة في المعارك. وتسببت ظروف اعتقاله في فرنسا في فضيحة إلى أن عفا عنه نابليون الثالث ومنحه تعويضًا واعتبره خصمًا شريفًا وعد بأنه لن يحارب فرنسا ثانية. ذهب الأمير عبد القادر إلى المنفى في دمشق حيث يفترض أن رينان قد زاره هناك عام ١٨٥٦. وقد كان منذ عام ١٨٥٥ عضوا في الجمعية الآسيوية في

(١) انظر:

Layard, *Nineveh*, p. 179.

(٢) انظر:

Schäbler, "Noble Arab".

باريس وكان بذلك زميلاً لرينان، وقد كتب عن العلاقة بين العقل والوحي ودعا حتى نهاية حياته إلى إمكانية التوفيق بينهما على أساس التصوف الإسلامي، وهو ما ظل مع ذلك موقفاً للأقلية في ذاك الزمن. لقد كان إذاً ممثلاً للحدثة في مواجهة رجال الدين التقليديين، ولكن على أساس حجج مشتقة من الثقافة ذاتها وليس استناداً إلى التنوير الأوروبي.^(١) لكن في العديد من نصوص رينان، كان على الأمير أن يلعب دور ممثل «الجنس» العربي: وحسب تعبير رينان كلما وجد «جنس» العرب أرضاً مناسبة لحياة البدو الرُّحْل، سواء في سوريا أو فلسطين وفي أفريقيا بخاصة، استقروا، وتحديداً على نحو تكون فيه «في هذا الوقت (١٨٤٧/١٨٥٥) حدود المنطقة العربية هي حدود الصحراء».^(٢) ووفقاً له فإن الوضع السياسي «للجنس» العربي كان منذ القدم هو الفوضى التامة التي تقدم عرضاً مسرحياً رائعاً لمجتمع يحافظ على بقائه بطريقته دون أي مجال للحكم ومن دون فكرة السيادة. «وأشهر ممثل للجنس السامي في عصرنا» (١٨٤٧/١٨٥٥) «عبد القادر، هو عالم، متأمل في الدين، بمشاعر جياشة، ليس جندياً إطلاقاً - مثله مثل النبي». وبحسب رينان كان للنبي محمد الطباع نفسها.^(٣) وقد يكون وارداً أيضاً أن الأمير الذي

(١) انظر:

Commins, *Reform*, p. 26, 27; Weismann, *Modernity*, p. 192.

(٢) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 154.

(٣) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 154.

هذا الوصف يتناقض مع تصوره عن النبي في كتابه دراسات *Etudes*.

قيل عنه أنه يعيش عيشة متواضعة في خيمة وكثر الحديث عنه في الصحف الفرنسية قد أثر على صورة النبي لدى رينان، مثله مثل سكان الصحراء الآخرين، أي الوهابيين. وبحسبه فإن لهذا «الجنس فهم مختلف للغاية عن فهمنا» للأخلاق. فالسامي يعرف «الالتزامات فقط إزاء نفسه». والسعي وراء الثأر ووراء ما يعتبره حقه والمطالبة به هو في نظره نوع من الواجب.^(١) إن تصورات رينان التي لم تعكّر صفوها أي معرفة بالتركيب السياسي المعقد للمجتمعات القبلية التي قد تضم عشرات الآلاف من الأعضاء، هي تصورات عبثية. فمجرد تأمل الأوضاع في الجزائر، كان سيبين له أن الانتصارات التي حققها الأمير على الجيوش الفرنسية، والدولة التي أسسها خلال الفترة من عام ١٨٣٢ وحتى عام ١٨٤٧، تناقض التصورات عن «التزامات كل فرد أمام نفسه فقط» وما هو أكثر أهمية هو أنه قد اختزل هذا العالم الذي أراد يضع أساسًا للإسلام والمسلمين في العالم الحديث في مجرد كونه «ساميًا من الصحراء».

آراء مسبقة

حكم مسبق آخر لرينان، تحول لرأي مسبق لديه وظهر مرة أخرى في كلمته في السوربون عام ١٨٨٣، جاء على النحو التالي: تفتقد الشعوب السامية افتقارًا شبه تام إلى الفضول. وفكرتها

(١) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 154.

عن قدرة الله لا تسمح لها بأي قدر من الاندهاش. يواجه العربي أعجب القصص وأكثر العروض إدهاشًا بفكرة واحدة: «الله أكبر». وفي حالة الشك يخشى بعد استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة من الوصول لاستنتاج وينأى بنفسه عن القضية بالقول «والله أعلم».^(١)

وفي الحقيقة فإن الرواة العرب (ليس فقط) في بواكير العصور الإسلامية كانوا يَحْتَمُونَ ما ينقلونه من روايات متناقضة بهذه الصيغة. ولكن ليس لهذا أدنى علاقة بنقص الفضول. يمكن للمرء أن يرى في ذلك بالأحرى تسامحًا مع تعدد المعاني والتباس المعنى الذي ضاع في ظل الحداثة وكان سمة بارزة بقوة في العالم الإسلامي بوجه خاص.^(٢) كان بالإمكان السماح بتعدد الآراء التي يناقض بعضها بعضا والتي تتعايش بعضها بجوار بعض، دون أن يعد ذلك بأنه أمر «غير معلوم» (اليوم يُستخدم وصف «غير علمي»). لم يفرض الكاتب رأيه على قارئه عالم الدين (في تلك الأزمان، لم يكن من قراء سوى هؤلاء) وترك له أن يقرر بنفسه. ومن المفترض أن هذا هو النقيض للفكر الدوغمائي. وهذا التعامل مع التراث المنقول يشير أيضًا إلى تصور عن العلم، بوصفه شيئًا يُجمع ويُرتب ويُحفظ، وليس كشيء يُقَيَّم ويُصنّف.

(١) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 150.

(٢) انظر:

Bauer, *Ambiguity*.

في المقابل يتوصل رينان إلى الاستنتاج الحاسم قائلاً: من هنا فإن «الجنس السامي» يتسم دون استثناء تقريباً بصفات سلبية. فليس لديه أساطير أو ملاحم ولا علم ولا فلسفة ولا خيال ولا فنون تشكيلية ولا حياة مدنية؛ وفي المجمل فإنه يتسم بغياب التعقيد والفروق الدقيقة: فهو لا يعرف سوى تصور «الوحدة».^(١) وهذا إبراز للفرق الأساسي بين أوروبا و«العرب»، وهو ادعاء قائم على اختلاف مبني وجوهري وافتقاد هائل لكل الأشياء التي تصنع هوية الغرب. بجرة قلم تُمحي حضارة بكاملها من التاريخ. يمكن للمرء أن يتصور جيداً أثر هذه العبارات على العلماء المسلمين، الذين لم يكن بإمكانهم تجاهلها ببساطة في هذه اللحظة التاريخية مع الحضور الطاغى للأوروبيين في بلدانهم.

انطلاقاً من الافتقاد المزعوم لـ«الملاحم» وللفن عموماً عند عرب القرن السابع الميلادي، طور رينان في خمسينيات القرن التاسع عشر رأي مسبق آخر، ظهر في سياق تصريحاته عن رحلته إلى لبنان: يعتبر المسلمون، هكذا يعتقد، التماثيل كائنات حقيقية ذات روح. وقد ثبت ذلك، كما يقول، من خلال حماسة محمد لتحطيم الأصنام، ورميه للأصنام خارج الكعبة.^(٢) أما المسيحيون الهنود-جرمان، وهم الجنس الذي يتمتع بفطرة

(١) يقصد بذلك بالأحرى التوحيد كما يمثله محمد بن عبد الوهاب.

انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 155.

(٢) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 152.

فنية أكثر قوة، وقادر على التمييز بين الفكرة والرمز، فلا حاجة بهم، لأن يكونوا بهذه الصرامة.^(١) لكن ليست لدى المسلمين، بحسب رينان، القدرة على القيام بهذا التمييز.

ونرى من خلال هذا المثال بالذات، أن رينان كان يفرض ببساطة آرائه المسبقة على الناس، عوض أن يسألهم ويتأملهم بدقة. وهنا أيضًا كان أمام ناظره طائفة الوهابيين الذين قاموا بتحطيم شواهد القبور والأضرحة، قبل هزيمتهم ومعاقبتهم بأمر من السلطان العثماني.

من أين أتت آراء رينان المسبقة؟ ليس من الممكن أن يكون طورها من تأملاته الذاتية. ففي حينها لم يكن قد قام بعد برحلة إلى الشرق، فهذه الرحلة سيقوم بها في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٦٠. من جانب كانت تلك الأفكار على الأغلب نتاجًا لقراءاته الخاصة بأطروحة الدكتوراه، والتي قرأ من أجلها أيضًا تقارير رحلات معاصرة. وهكذا يكتب في إحدى الحواشي السفلية للأطروحة أنه «في مصر لا يزال تعبير فيلسوف يعد سبة، ومرادفًا لـ «فاسق» أو «فاسد» وكذلك مثل ماسوني».^(٢) ويقتبس من كتاب رحلة إلى وادي بعنوان *Voyage au Ouadäy* الذي «نشره د. بيرون Perron». ويفترض أن د. بيرون (وهو مستعرب من باريس) هو مؤلف الكتاب. لكن هذا أبعد ما يكون عن الصواب! فالكتاب ألفه عالم مسلم محب لأوروبا وهو

(١) انظر:

Renan, Histoire Générale, in *OC VIII*, p. 152.

(٢) انظر هامش رقم ٢ في:

Renan, Averroès, in *OC III*, p. 42.

الشيخ محمد بن عمر التونسي وقام المستعرب الباريسي بيرون فقط بترجمته وألحق به بعض الشروح، ومن بينها هذه الحاشية الخاصة باستخدام كلمة «فيلسوف» التي اقتبسها رينان. وبالفعل يكتب الشيخ التونسي أن المسلمين على جهل عميق للغاية بالعلوم الطبيعية. ومن يجادل علماء الدين المسلمين في هذه الأمور يصبح في نظرهم «فاسق» (...)، فيلسوف، رجل خارج عن الملة.^(١) يوضح الشيخ إذاً بنفسه معنى كلمة فيلسوف وينتقد زملاءه من علماء الدين المسلمين: «لقد وصل بهم الغي والعناء إلى نقطة جعلت كثيرين منهم يدينون ويلعنون حتى دراسة المنطق»، التي يحتاجها المرء للوصول إلى استنتاجات معقولة وعادلة.^(٢) ورغم ذلك لا يذكر رينان هذا الشيخ صاحب الرأي النقدي الذي لا يناسب لوحته المرسومة، ولو بكلمة واحدة. لكن الشيخ تجرأ أيضاً وعقد مقارنات بين شعوب السودان وعدد من الشعوب في أوروبا - وهو ما يعد تدنيّاً لمقدسات رينان «الواعي بالأجناس والأعراق».

ويتضح من خلال مراجعة كتاب نشرها رينان عام ١٨٥٤ في جورنال دي ديبا *Journal des débats* بعنوان الصحراء

(١) انظر:

El-Touns, *Voyage*, p. 307.

الكتاب هو من إعداد B. Duprat, Edme-Francois Jomard الذي كتب تقديم للكتاب.

واداي هي بلدة صغيرة في شرق السودان. حاشية بيرون السفلية ترد في كتاب التونسي في الصفحة ٦٧٣ وليس ٦٦٣ كما يكتب رينان.

(٢) انظر:

El-Touns, *Voyage*, p. 307.

والسودان إلى أي مدى كان رينان متحيزًا بهذا الخصوص أيضًا في تعامله مع الرحالة الأوربيين وتقاريرهم.^(١) وفيها ينتقد تقرير رحلة الكونت دي إسكيراك دي لوتور Comte d'Escayrac de Lauture الذي تنقل على الأقل في أنحاء القارة الإفريقية على مدى ثماني سنوات. وهكذا يلقي الباحث الناشئ، الذي حصل على الدكتوراه منذ عامين ولم يزر الشرق قط، دروسه على الكونت مطالبًا إياه ألا يستعرض قراءاته وفلسفته وأن «يمعن النظر ويحسن الإفادة» عما شاهده. ينبغي عليه «أن يكون عقلاً نياً ووفياً للحقيقة كشاهد ومراقب للبلدان البعيدة التي يجلبها أمام محكمة النقد الأوروبي»، أي أن يكتب تقريراً أو يوميات. لكن الكونت يحكي ويفكر كثيراً ويوصل إلى استنتاجات كثيرة. يقف رينان هنا أيضًا كباحث برجوازي ذي طموح في مواجهة ممثلي النخبة الأرستقراطية القديمة التي أخذت تخسر مكانتها في المؤسسة العلمية أكثر فأكثر منذ عام ١٧٨٩.

على أي حال لم يدع رينان شيئاً في الموقف الذي يعد من هذا الجانب تنويرياً، إلا وانتقده. وكتب إن فلسفة التاريخ التي ينتهجها إسكيراك مطلقة وإذا ما اضطّر المرء أن يقارنها بشيء، فعليه أن يقارنها بمقال التاريخ الغريب لابن خلدون أكثر «المؤرخين العرب» إبداعاً. لم يكن ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) المعروف في أوروبا بـ«أبي علم التاريخ» أو أيضاً «أبي علم الاجتماع»، مجرد «مؤرخ» بسيط، فهو معروف بنظريته

(١) انظر:

Renan, Le Désert et le Soudan, in *OC II*, pp. 540-549.

حول دورات التاريخ، لكن من الواضح أنه لم يكن معروفا بعد لرينان.^(١) ما الذي يجده رينان غريباً جداً في تصور الكونت؟ - «مأخوذاً بفكرة خطة (التطور) الموحدة لكل النوع الإنساني يفترض أن كل الشعوب انطلقت من الحالة نفسها ومن الصفات نفسها، وتتبع الخط ذاته وتسعى للهدف نفسه. إنه لا يكثرث إلا قليلاً بالاختلاف بين الأجناس».^(٢) فهو يقرب مثلاً بين جرمان القرون الأولى من عصرنا وبين شعوب السودان بافتراض أن شعوب السودان تحتاج فقط للوقت والظروف المواتية لإنجاز أعمال شبيهة كتلك التي استطاعت عبقرية الجرمان إنجازها. أثار ذلك انزعاج رينان: «لكن على المرء أن يعترف أن كل تطورات العلم الحديث تؤدي إلى النقيض من ذلك، وأنه يجب على المرء أن يتصور كل جنس وقد ضُم إلى نمط معين، يمكن له أن يحققه أو لا، لكن لا يمكن له أن يخرج عنه. غوته وكانط كانا في جوهرهما معاصرين بالفطرة لأرمينيوس Arminius وفيدوكيند Widukind».^(٣)

(١) بعد ست سنوات قرأ رينان ترجمة دي سلان de Slane. إنه يعترف على الأقل بامتلاك ابن خلدون «قدرة عظيمة على العرض الموجز وفلسفة للتاريخ» قبل أن تتطور فكرة وجود علم دقيق خاص بالتاريخ.
انظر:

Renan, Avenir religieux, in *OC I*, p. 237.

(٢) انظر:

Renan, Désert, in *OC II*, p. 541.

(٣) انظر:

Renan, Désert, in *OC II*, p. 541.

حتى نهاية حياته كان تصور رينان عن «الأجناس» أشبه «بمحددات ثقافية» (قائمة بالطبع على أساس الدم)، يوجد بها «بذور» يعمل على تفتحها وإعادة غرسها أفراد ذوو حظوة أو من المختارين من نخبة هذا «الجنس» على مدار التاريخ. من هنا يرد لدى رينان تعبير «عبقريّة الأجناس»، ومن هنا تأتي صورة أرمينيوس وفيدوكيند، التي انطبع فيها غوته وكانط.^(١) وقد اتخذ بعض كبار العنصريين رينان كأحد الآباء المؤسسين لمعتقداتهم. وهكذا رأى أرتور دي غوبينو Arthur de Gobi الذي اتخذ هتلر مرجعاً في وقت لاحق في رينان حليفاً. يُرجع عالم اللغات الرومانية الألماني اليهودي فاينبرغ عدم استجابة رينان لمحاولات غوبينو للتقرب منه إلى تقليده من شأن «الجنس البريتوني» الذي اخترع له رينان «أصلاً نبيلًا» لافتقاده هو ذاته لأصل عائلي نبيل.^(٢)

في المقابل لم تعد «الأجناس النبيلة والمتحضرة» في أوروبا (أي شعوب البحر المتوسط وشمال أوروبا) تحتاج إلى مفهوم الأمة. وقد أصابت الحرب بين فرنسا وألمانيا عام ١٨٧٠ رينان بحزن عميق حقاً. متأثراً بالشوفينية المتنامية في ألمانيا وفرنسا كتب

(١) كانط دون غيره! هكذا كتب فاينبرغ عام ١٩٥٨ ساخراً، فوفقاً له كان كانط يشعر بعدم الارتياح من «أصله العرقي» لدرجة أنه كان يدعي أن له أسلاًفاً أسكتلنديين. إضافة إلى أنه وُلد شرق نهر الإلبه ويعد حسب معايير رينان العرقية سلافياً وليس سكسونياً مثل أرمينيوس وفيدوكيند.
انظر:

Weinberg, "Race", p. 160.

(٢) انظر:

Weinberg, "Race", pp. 129-164.

عام ١٨٨٢ محاضرته: «ما هي الأمة؟» وهنا طور صيغته عن «الأمة كاستفتاء يومي»، تعترف بنفسها باستمرار مجدداً من خلال فعل إرادي نشط. في هذه الكلمة لم يعط للجنس أي سلطة للإعلان عن نشأة أمة ما. فالأمة الأوروبية، هكذا يقول، متنوعة تماماً من الجانب العرقي. كان جزء كبير من السكان في فرنسا وبريطانيا وألمانيا من أصول سلتية أو جرمانية. وفي ألمانيا يوجد سلافيون كثيرون، والمطالبة بالحق في أراض معينة على أساس الأصول العرقية للسكان أمر غير معقول. كما أنه لا يمكن تعريف الأمم من خلال اللغات، فالسويسريون يتكلمون عدة لغات وأيضاً لا يصنع متحدثو الإنجليزية والإسبانية أمة موحدة. وهكذا يصل إلى الاستفتاء اليومي. وبحسب استنتاجه التقدمي فإن «(الجنس)» كما نفهمه نحن المؤرخين هو شيء يُصنع ويمكن حله من جديد»^(١).

لكن هذا الاستنتاج التقدمي لا يسري لدى رينان على الآخرين، لا يسري على الناس خارج أوروبا، ولا يسري بالذات على المسلمين الساميين: «التركي، المسلم الورع، هو في أيامنا السامي الحقيقي أكثر من اليهودي الذي أصبح

(١) تقتبس كلمة رينان عن الأمة باعتباره نصاً كلاسيكياً في النقاشات حول القومية. اختار جيف إلي Geoff Eley ورونالد غريغور صاني Ronald Grigor Suny كلمة رينان كمثال وحيد على «نص كلاسيكي» في كتابهم ومدحوه كنص ثقافي رائد وسابق على مفهوم بينديكت أندرسون عن الأمة كـ«جماعة متخيلة».

انظر:

Eley/Suny, *Becoming National*, p. 49

فرنسيًا»^(١). هنا يصنع الدين، أي الإسلام فجأة هذا الفارق: اليهودي المنصهر تمامًا في المجتمع لا يعود ساميًا، لكن التركي المسلم، الذي لا ينبغي أن ينتمي إلى الساميين بسبب عدم تحدّثه العربية، حسب تعريف رينان، يعد بالنسبة له ساميًا، لأنه يُعرّفه على أنه «مسلم ورع». يا له من تحبّط في المفاهيم والأفكار! وكما سنرى فإن جمال الدين الأفغاني لا يعد مسلمًا حقيقيًا في نظر رينان، لأنه هندو - جرمانى. إذاً الانتباء للجنس الهندو - جرمانى يطغى لدى رينان حتى على عامل «الإسلام».

وبحسب رينان، لدى الجنس العربي «هوية من المعدن» (وكما يكتب أيضًا في الفترة ما بين عامي ١٨٤٧ / ١٨٥٥ فإن مادة الفيلولوجيا السامية، أي اللغات السامية «معدنية» وهي بذلك جامدة^(٢)) وتتميز بأنها تملأ من يدرسونها بحماسة شديدة: «لم تزخر أسرة إنسانية قط بمثل هذه المجموعة المغرية من الصفات الرائعة والعيوب. يحبها المرء رغم أنه على قناعة بأن القيمة الثابتة فيها قليلة وأنها لم تقدم حتى الآن أي شيء لخير البشرية»^(٣).

(١) اقتباسًا من

Weinberg, "Race", p. 160.

و

Olender, *Languages*, p. 59.

لكن كلاهما لا يتوصل لهذا الارتباط.

(٢) انظر:

Renan, *Histoire Générale*, in *OC VIII*, p. 137.

(٣) انظر:

Renan, *Désert*, in *OC II*, p. 542.

في عام ١٨٩٠، أي قبل عامين من وفاته، يلتقط رينان تلك الفكرة بالذات مرة أخرى في مقدمة كتابه مستقبل العلم ويأسف لعدم قيامه «بشكل كافٍ بعرض واضح لعدم التساوي بين الأجناس». لأن «عدم تساوي الأجناس أمر مثبت. وتطلعات كل أسرة إنسانية إلى ذكر أكثر أو أقل في تاريخ التقدم قد حُسمت تقريباً».^(١)

لا يمكن اتهام رينان في الفترة بعد عام ١٨٦٠ بأنه عالم يتأمل العالم من مقعده، فقد قام على كل حال برحلتين إلى الشرق. في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٨٦٠ وقبل رحلته إلى الشرق، حيث عُهدت إليه بعثة أثرية للبحث عن آثار فينيقيا، صدر مقال بقلمه بعنوان المستقبل الديني للمجتمعات الحديثة.^(٢) وكان المقال انتقاداً لكتاب صدر حديثاً، لكنه ترك على الأغلب استعداداته لرحلة الشرق تنساب عبر سطور هذا النقد.^(٣) الشرق، هكذا ورد في المقال بشكل قاطع «لم ينتج شيئاً جيداً قط كما فعلنا نحن». وما هو اليهودي في «مسيحيتنا الجرمانية السلطانية؟». والإسلام الذي «لم يسقط على أرض طيبة» (الصحراء) بحسب رينان «خفق كل شيء بجفافه وبساطته الحزينة».^(٤)

(١) انظر:

Renan, *L'Avenir de la science*, pp. xii and xiv.

(٢) انظر:

Renan, *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, in *OC I*, pp. 233–281.

(٣) انظر:

Salvador, *Paris, Rom et Jerusalem*.

(٤) انظر:

Renan, *Avenir religieux*, in *OC I*, p. 240.

وحتى إذا بدا المستقبل الكولونيالي للكاثوليكية أقل بريقاً حسب رأي رينان من مستقبل البروتستانتية، فإنه يعتقد أن بمقدور روما أن تقوم بغزوات مهمة في السواحل الشرقية للبحر المتوسط. وهو يرى على أي حال مستقبلاً عظيماً للمدارس والمؤسسات الخيرية التي زادت بفضل جهود الكاثوليكية الفرنسية في الشرق، «وكأنها تسد الثقب الفطيع في قلب الإسلام»، حتى ولو كان يعتقد أن البروتستانتية ستستحوذ في يوم ما على مسيحي الشرق.^(١) لكنه يتطرق لنقطة مهمة: ففي أواخر القرن التاسع عشر نشط المبشرون المسيحيون بكثرة في الإمبراطورية العثمانية ووصلوا إلى قرى نائية، ونشأت بالفعل مؤسسات تعليمية ومدارس في القرى كان يديروها مبشرون مسيحيون وجعل ذلك الحكومة العثمانية تشعر بقلق متزايد.

وبحسب رينان فإن مستقبل الشرق هش في جميع الأحوال: وإذا ما قامت تركيا (أو الإمبراطورية العثمانية) بجهود عديمة الجدوى لخلق مجتمع على أساس الحقوق المتساوية، فإنها تناضل في مواجهة مبدأ دنيوي حاسم. وبوصفه «وريثاً للخلفاء»، أي نائب الرسول «لا يمكن للسلطان أن يترأس دولة مختلطة تضم المؤمنين وغير المؤمنين، مثلما لا يستطيع البابا، لو كانت نصف رعيته من اليهود أو البروتستانت، أن يجعل هؤلاء جزءاً من المجمع الروماني وكلليات الكرسي الرسولي».^(٢) وكما نتذكر،

(١) انظر:

Renan, *Avenir religieux*, OC I, p. 249.

(٢) انظر:

Renan, *ibid.*

كان رينان على وعي ذات مرة بأن بين الخليفة والبابا فروقاً جوهرية. كما أنه لم يستخدم آنذاك هذا المصطلح العبثي «نائب الرسول». والآن يقارن تحديداً الخليفة بالبابا والإمبراطورية العثمانية بدولة الفاتيكان الكنسية.

رينان والسلطان والبابا أو «الفصل الفعلي بين الدين والدولة»

كانت الإمبراطورية العثمانية هي الإمبراطورية الكبرى في الشرق آنذاك. وكانت تُعرف نفسها على أنها دولة أبدية (دولت أبد مدت) تأوي الملل الدينية المعترف بها: المسلمين والمسيحيين واليهود وأتباع زرداشت. بعد الاستيلاء على القسطنطينية عام ١٤٥٣ أخذ السلاطين لقب «قيصر الروم» ووصف سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦) نفسه كما يلي: «أنا سليمان الذي يُرفع اسمه في صلاة الجمعة في مكة والمدينة. أنا الشاه في بغداد والقيصر في الأراضي البيزنطية وفي مصر أنا السلطان الذي يرسل أساطيله إلى بحار أوروبا وشمال أفريقيا والهند».^(١)

كانت الإمبراطورية العثمانية تعتبر نفسها إمبراطورية عالمية، قام حكمها على أساس «دائرة العدالة» وكمنت قوتها في توازنها.^(٢) ومجال مقارنة السلطان مع البابا أقل كثيراً من مقارنة البابا مع

(١) انظر:

Aktürk, "Pillars", p. 15.

(٢) انظر:

Ermiş, *Ottoman Thought*.

الخلفاء القدامى، بالأحرى يجب مقارنة السلطان بالقيصرية والملوك، أي بالحكام الدنيويين في أوروبا. كانت الإمبراطورية العثمانية إسلامية بقدر ما كانت الإمبراطوريات في أوروبا مسيحية. كان السلطان يترأس جهازًا بيروقراطيًا ضخمًا، لكن لم تكن له أي سلطة دينية يمكن مقارنتها ولو من بعيد بسلطة البابا. كان للدولة قانون شبه دنيوي وبموازاته كانت الشريعة^(١) وافترض رينان الأساسي بأن الإسلام في صورته الأصولية المختزلة كما رآه هو، ينظم كل المجالات في المجتمعات الشرقية ويضع غشاوة على عقول المسلمين، ليس سوى رأي مسبق لديه.

نأت سلالة آل عثمان التي ظلت في الحكم نحو خمسة قرون، بنفسها عن الخلافة التي كانت تتضمن بوصفها نيابةً عن النبي حق تمثيل جميع المسلمين. لم تكن سلالة آل عثمان من أصول عربية - وكان من المفترض وفقًا لتصورات الفقه الإسلامي ألا يكون الخليفة عربيًا فحسب، بل ومن نسل قبيلة النبي، أي من قریش. لهذا اتبع العثمانيون المذهب الحنفي لأنه يسوغ شرعًا «الضرورة» التاريخية التي تقتضي أن يتولى أمر المسلمين أيضًا حاكم قوي، لا ينحدر من قریش، كخليفة وإمام. وحاجب كبار رجال الشرع أن الخلافة استمرت فقط نحو ثلاثين عامًا، حتى حكم الخليفة علي، آخر الخلفاء الراشدين. وبعد ذلك لم يكن من خلافة ولا خلفاء، فالذين تسموا بالخلفاء لم يكونوا سوى سلاطين، أي حكام دنيويين.

(١) انظر:

Kreiser, *Staat*, p. 64.

لذلك لم يدخل لقب الخليفة والإمام و«أمير المؤمنين» لعدة قرون في مديح سلاطين آل عثمان وفي ألقابهم الرسمية.^(١) سعى الحكام العثمانيون لفترة طويلة إلى الحصول على شرعيتهم على نحو غير مباشر من خلال حماية قوافل الحج إلى مكة وبوجه خاص من خلال حماية الأماكن المقدسة في مكة والمدينة. إلى أن ظهرت في القرن الثامن عشر الأسطورة القائلة بأن المتوكل، آخر «خليفة ظل» في القاهرة قد نقل - بحسب ماورد تحديدا في عمل عالم فرنسي - الخلافة باحتفالية إلى السلطان سليم الأول بعد أن جلبه الأخير إلى إسطنبول في أعقاب غزو القاهرة عام ١٥١٧.^(٢) على الأغلب سمع العالم الفرنسي هذه الأسطورة وثبتها كتابيا، وقام العثمانيون من جانبهم، كما حدث كثيرا بين علماء أوروبيين ومسلمين، بالتأسيس عليها. وبذلك أصبحت السلطة الدنيوية والدينية (السلطنة والخلافة) بعد قرون مجمعة في شخص واحد، على الأقل على الورق. وفي معاهدة السلام العثمانية الروسية عام ١٧٧٤ حصل السلطان عبد الحميد الأول للمرة الأولى بوصفه «صاحب السيادة خليفة الدين الإسلامي» من الإمبراطورة كاتارينا الثانية على تأكيد بأن الرعايا المسلمين في القرم التي خسرها لصالح الإمبراطورة قد اعترفوا به على الأقل

(١) انظر:

Arnold, *Caliphate*, p. 163, 164.

(٢) انظر:

Mouradega d'Ohsson, *Tableau général*, p. 269-270.

اقتباس من:

Arnold, *Caliphate*, pp. 146, 147.

كزعيم روحي لهم. ومن الآن فصاعدًا أصبح يحق لتتار القرم أن يرفعوا علنًا اسم السلطان في صلاة الجمعة. وبذلك أعلن عن أحقية السلطان في السيادة على المسلمين خارج الإمبراطورية العثمانية.^(١)

بعد خسارة المناطق المسيحية في إمبراطوريته في القرن التاسع عشر ركز السلطان عبد الحميد الثاني على الأقاليم العربية المتبقية. في دستور عام ١٨٧٦ الذي شارك نامق كمال في صياغته، تَبَّت السلطان مكانته في المادتين الثالثة والرابعة اللتين تنصان على أن «منصب الحاكم الرفيع في الإمبراطورية العثمانية قد توحد مع الخلافة الإسلامية العظمى» وأن السلطان «كخليفة هو حامي الدين الإسلامي، حاكم، وباديشاه (لقبه الشرفي)

(١) توجد المعاهدة بثلاث لغات هي العثمانية والإيطالية والفرنسية، وفي النسخ الثلاث ترد كلمة «خليفة». وبذلك كانت فكرة الفصل بين السلطنة كمنصب لحاكم سياسي والخلافة كمنصب روحي قائمة في الإمبراطورية. وعلى أساس هذا الفصل سيقوم مؤسس تركيا الحديثة مصطفى كمال أتاتورك في ١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٢٢ بإلغاء السلطنة وفي ٣ آذار (مارس) ١٩٢٤ بإلغاء الخلافة. انظر:

Deringil, "Origins", p. 177.

من المدهش أن معظم الأدبيات العلمية غير العثمانية كانت تتحدث كثيرًا وباستهتار عن هذا العصر بوصفه «الخلافة العثمانية». فالطموح لذلك على مستوى السياسة الخارجية لا يعني أنه كان واقعًا في السياسة الداخلية للإمبراطورية. واستمرارًا للنقاش بشكل منطقي حول مسألة الخلافة، يحتاج عالم الأزهر الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) في عام ١٩٢٥ بأنه استنادًا للقرآن والسنة، كان الدين والدولة في الإسلام منفصلين منذ البداية وأنه يجب فهم الشريعة الإسلامية فهمًا روحيًا محضًا. وقد رفض زملاؤه كتابه وعاقبوا المؤلف، إذ سحب منه الأزهر شهادة العالمية.

كل الرعايا العثمانيين»^(١) وكان الخليفة يعرّف نفسه بوصفه السيد الحامي للدين (والأماكن المقدسة، والحج إلخ..، لكل المسلمين). وكخليفة يحمي الدين، مثلما فعل السلطان منذ زمن بعيد، لكنه لا يفسره كما يفعل البابا. إنه يترك هذا الأمر لشيخ الإسلام وفقهائه. لا يمكن الحديث هنا عن الخلافة بالمعنى الذي مؤرست به في بواكير الإسلام في ظل حكم الخلفاء الراشدين الأربعة. وبعبارة أخرى لا يعترف الفقهاء أن للخلافة أهمية من الناحية الفقهية الشرعية. فالسلطان، بحسب ما رأى الفقهاء في قلب بلاد الإسلام، يحكم كحاكم دنيوي ولا بد له الحاكم أن يُطاع.^(٢) الدين والسياسة لا يجتمعان بأي حال في يد واحدة.

«الجهود عديمة الجدوى لتأسيس مجتمع على أساس المساواة في الحقوق» التي يتحدث عنها رينان في مقارنته غير الصائبة، كانت تتعلق بالتنظيمات، أي الإجراءات والقوانين التي طبقت ابتداءً من عام ١٨٣٩ وتنامت بكثافة أكبر لإصلاح الإمبراطورية اقتداءً بالنموذج الأوروبي. وقد أدت إلى مركزة الإمبراطورية وتحديثها. لكن هذه التنظيمات لم تتمكن من منع انهيار

(١) انظر:

Kaelitz-Greifenhorst, *Verfassungsgesetze*, p. 31.

(٢) انظر:

Steppat, "Loyalität", p. 175, 176.

لا تجوز الطاعة لحاكم يعصى الله، لكن حتى الحاكم الجائر الذي يصل للسلطة بالعنف، يكون حسب علماء الشرع العرب التقليديين أفضل من الفوضى غير المحكومة. أشكر كريستوف هيرتسوغ Christoph Herzog على إشارته لهذا المرجع.

الاقتصاد. في عام ١٨٧٥ أفلست الدولة، وفي عام ١٨٨١ وصل الأمر لتأسيس إدارة للدين تراقبها القوى الأوروبية الكبرى. لقد كنا إذاً أمام عمليتين كبيرتين تركتا بصمتهما على الإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: التغلغل الهائل غير المباشر للقوى الأوروبية الكبرى في اقتصادها وتحديث الدولة الذي أراد الباب العالي في إسطنبول الدفع به للأمام بإصلاحات التنظيمات. طال التحديث كل قطاعات الدولة من الجيش مروراً بالإدارة والتصنيف الحديث للقوانين ووصولاً إلى التعليم والمعرفة والعلوم. كانت تلك التحولات الناتجة عن العمليتين متنوعة. وكان توجه كل السياسيين الذين طبقوا هذه الإصلاحات نحو فرنسا بخاصة.

في عام ١٨٥٦ جرت مساواة الأقليات في الحقوق بضغط من القوى الأوروبية. كانت الطوائف الدينية العديدة - المسلمون والكنائس المسيحية الشرقية المختلفة والأرمن واليهود (بحسب هذا التسلسل التراتبي) - مندمجة في الإمبراطورية تقليدياً في ظل ما يعرف بنظام الملل وتتمتع بقدر كبير من الاستقلالية في داخلها. وقد نجح هذا الاندماج عبر فترة طويلة من الزمن. وعلى النقيض من الدول الأوروبية وبخاصة الكاثوليكية منها، التي لم تستطع تقريباً أي طائفة مسلمة ذات تاريخ البقاء فيها وتكررت فيها المذابح بحق اليهود وتحاربت فيها أيضاً الطوائف المسيحية، كانت الإمبراطورية العثمانية عبر القرون مزيجاً متنوعاً من الديانات والجماعات العرقية التي عاشت مع بعضها البعض في حمى السلطان. في عام ١٤٩٢ استقبلت الإمبراطورية اليهود المطرودين من إسبانيا.

ولم يتضعضع هذا التعايش المشترك إلا في القرن التاسع عشر، لأسباب ليس آخرها الحماية التي منحتها القوى الأوروبية الكبرى للأقليات، والتي استطاعت من خلالها التأثير في سياسة الإمبراطورية. وبدأ المسلمون ينظرون للأقليات على أنها «طابور خامس» للقوى الكبرى. وتملص الأجانب وبشكل متزايد أيضًا تملصت الأقليات المسيحية من قضاء الدولة العثمانية. كما أن إزالة التراتبية التقليدية التي كان فيها للمسلمين مكانة أعلى من الجماعات الأخرى لم يكن لها صدى جيد في كل مكان.

رينان في الشرق

في ربيع عام ١٨٦٠ شهد جبل لبنان نزاعات حربية بين الدروز، وهم طائفة منبثقة عن الإسلام، والموارنة وهم طائفة مسيحية تابعة للفاثيكان. وأزهقت النزاعات أرواح أعداد كثيرة من البشر. وكانت الاضطرابات الاقتصادية هي التي أدت في المقام الأول إلى عدم التوازن الاجتماعي. فالموارنة كانوا يمارسون تجارة مربحة لدود القز مع مارسيليا، أما الدروز فقد شعروا بالتهميش. وبضغط من الأوروبيين وبخاصة فرنسا التي اعتبرت نفسها الحامية لمسيحيي الشرق (دعمت بريطانيا الدروز، وروسيا المسيحيين الأرثوذكس)، سارع العثمانيون إلى التدخل بعنف، فسافر وزير الخارجية العثماني فؤاد باشا شخصيًا إلى لبنان، وأصدر أحكامًا بالإعدام على زعماء التمرد من الدروز، كما فرض غرامات مالية كبيرة على الطائفة الدرزية. وكانت الأجواء العامة في البلاد سيئة.

في ظل هذا الوضع وصل رينان في ٢٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٦٠ مع أخته هنرييت إلى لبنان على متن سفينة حربية، أرسلت لطمأنة المسيحيين، ومراقبة إجراءات السلطات العثمانية وكاستعراض عمومي للقوة. وكانت قوات فرنسية قد أرسلت بالفعل إلى بيروت منذ آب (أغسطس). لم تكن الأوضاع لتساعد ربما على رؤية واضحة للأمور خالية من الأحكام المسبقة، ولكن كان من شأنها على عكس ذلك أن تحفز عند رينان رغبة حقيقية لفهم الوضع.

هل كان رينان مهتمًا بذلك؟ وهل كان لهذه الرحلة تأثير مشابه عليه كما لرحلته إلى إيطاليا قبل عشر سنوات، آنذاك ترك نفسه يتأثر عاطفيًا ورق موقفه المسبق من الكاثوليكية مُظهرًا قدرًا من الاعتدال نظرًا لما رآه من أحوال الشعب الإيطالي الفقير المتطير^(١) قبل رينان المهمة، لأنه أراد أن يقتفي أثر يسوع المسيح في الأراضي المقدسة، في إطار إعداد له لكتاب حياة يسوع. وزار البلدات على النحو الذي يقوم به باحثو الكتاب المقدس. كان اهتمامه بالناس في لبنان وفلسطين منصبًا في المقام الأول على هذا الجانب كشاهد عيان، وكان هؤلاء الناس كانوا بمثابة نماذج حية اعتمد عليها في وصفه للسيدة مريم العذراء ومريم المجدلية اللتين صورهما أيضًا بلغة أدبية غاية في المادية. ولم يستطع ولم يرغب في النظر إلى هؤلاء الناس باعتبارهم ممثلين معاصرين للحضارة الإسلامية.

(١) يرى فاردمان أن رينان اكتشف في روما عمقه الفكري مجددًا. انظر:

Wardman, Renan, pp. 53, 54.

بل وترسخت آراء رينان المسبقة أكثر، عندما قُوبلت مهمته للتنقيب الأثري بريبة أو مقاومة متوقعة من الناس في عين المكان، رغم حصوله على تصريح من السلطات العثمانية. وكما هو معروف في كل كتب الرحلات عن الشرق، كان يُنظر للأوروبيين الذي ينقبون بالقرب من القرى على أنهم باحثون عن كنوز، يحفرون للبحث عن عملات ذهبية وفضية قديمة، كان السكان المحليون يأملون أيضًا في العثور عليها (وبالفعل كان يُعثر من حين إلى آخر على ذهب وفضة قديمين في أثلام الحقول). وفي الوقت نفسه اعتمد رينان على معرفة السكان المحليين بالمكان. صحيح أن رينان ضمن مساعدة البحرية الفرنسية، لكن لم تكن الأمور تجري كذلك دون معرفة وقبول من السكان المحليين.

إلى ذلك فإن رينان قد توحّد أثناء عملية الكتابة أكثر فأكثر مع شخص يسوع المسيح، الذي كان يرغب في إعادة سرد حياته. وفي رسالة كتبها من صور إلى المؤرخ إيبوليت تان Hippolyte Taine في ١٢ آذار (مارس) ١٨٦١، قال فيها إنه أصبح الآن «يفهم، كيف أمكن لظواهر من المرتبة الأولى أن تنشأ في هذه البيئة. حتى لو لم يوجد وسط هذه الفوضى قط أي إنسان ذي عقل سليم، تبرز أحيانا شخصيات جذابة. إنني أتماهى أكثر فأكثر مع شخصية المسيح. إني أراه.»^(١)

في مملكته الصغيرة في جبيل، حيث كانت أخته وزوجته وكل الآخرين يقرأون رغباته من مجرد حركة شفتيه، شعر بأنه

(١) انظر:

Renan, Correspondance, in OCX, pp. 307-308.

كالمملك. كان يهيم فرحا بهذه «المملكة» التي أصبحت كلمته فيها قانوناً.^(١) هنا بالأخص وسط المسيحيين الموارنة لم يجد صعوبات عند التنقيب، بل وُسِّح له بهدم أسوار كنيسة ما. وقد اجتهد الناس في الاهتمام به وطلبوا منه الحماية لدى الحكومة الفرنسية. وعند عودته إلى فرنسا لاحقاً اصطحب رينان معه الشاب دومينيك خضرا مترجم القنصلية الفرنسية في بيروت، حيث قدمه إلى نابليون الثالث.^(٢)

أما خارج هذه المملكة كان الناس أقل انصياعاً. وهكذا تسبب الشيعة في صور ومحيطها بمشكلات له أثناء عمليات التنقيب التي كان يجريها، وامتنعوا عن إعطائه أي معلومات، وقاموا بمراقبته. وشعر بالتهديد وأرسل في طلب أسلحة واشتكى من «تزمتهم الغريب». وتحدث عن فسيفساء بيزنطية تعود إلى عام ٧٠١ م، كانت لا تزال في حالة رائعة، وعن ضرورة حراستها على مدار الساعة، وتغيير مكانها باستمرار. لأن الناس إذا فكروا - والكلام لرينان - أنها دون حراسة، سيأتون فوراً بمحاولهم ويحطمونها، لأن البعثة الأثرية تبدو لهم شيئاً كافراً، لأن كل رسمة تجسدية هي بالنسبة إليهم صنم، وأنه هو وجماعته يعدون بالنسبة لهم عبدة أصنام حقيرين. ولم ينجح البقشيش أيضاً في التغلب على هذا التزم العنيد.^(٣)

(١) انظر:

Wardman, Renan, p. 73.

(٢) انظر:

Mallat, Renan, p. 16.

(٣) انظر:

Mallat, Renan, pp. 19, 20.

يعود تفسير رينان لسلوك الشيعة في صور مرة أخرى إلى آرائه المسبقة. فالشيعة بالذات كانوا يعرفون اللوحات المصورة. ويقتصر تحريم التصوير في العالم الإسلامي فقط على الله (والنبي) وهو ليس تحريماً لكل ما هو مجسد في حد ذاته. فظاهرة مثل قيام الأصوليين المتزمتين كطالبان والدولة الإسلامية في العصر الحالي بتحطيم كل ما هو غير إسلامي، لم يكن لها أثناء زمن رينان أي وجود في الثقافة العثمانية المتنوعة. كان الوهابيون هم الوحيدون الذين قاموا في بداية القرن التاسع عشر بتحطيم مقدسات الشيعة في كربلاء والأضرحة في مكة والمدينة، وقد عوقبوا على ذلك. وإذا كان الناس يرفضون إعطاء المعلومات، كما كتب رينان، فإنهم لم يوضحوا له أيضاً السبب الكامن وراء رفضهم، فقد كانوا مهتمين بالتنقيب، وبأن يخرجوا بأنفسهم هذه الفسيفساء التي كانت دون شك ذات قيمة نفيسة، طالما أن ثمة أوروبياً مهتماً بها، ومن ثم كسب المال من بيعها. وهذا السلوك معروف جداً لأنه ذكر في العديد من كتب رحلات القرن التاسع عشر وليس له أي علاقة بغضب التدمير الأصولي. أطلق رينان العنان لغضبه واحتقاره لـ «الإسلام». واستناداً إلى الملاحظات التي دونها خلال إقامته في صور والمرتبطة بمشاكله مع الشيعة، كتبت حفيدته هنرييت بسيشاري ما يلي: «لم تعد من حدود بعد لحنقه على الإسلام. إنه يتهمة بسرقة الكنائس المسيحية لتحويلها إلى مساجد، والجريمة الكبرى التي لا تغتفر، هي إنكار الإسلام للعلم، وإنكاره لفقه اللغة!» حياة هذه الشعوب الغارقة في غضب كثيب ومظلم، وفي اعتزازها الغبي بعقد نقصها، هذه الحياة «من دون حب»، تدفعه إلى

ملاحظات «خطيرة للغاية»: «أنا، أكثر البشر رقّةً، أنا الذي يتهم نفسه بأنه لا يكره الشر بقدر كافٍ، وأراعيه، لا أشعر بأي تعاطف مع الإسلام. لأنني أتمنى موتاً مهيناً للإسلام. أريد أن ألكمه في وجهه. أجل، لا بد من تنصير الشرق، لكن ليس لصالح مسيحيي الشرق، بل لفائدة مسيحيي الغرب»^(١).

يبدو أن رينان لم يسع خلال رحلته إلى التواصل مع مسلمين إلا قليلاً. وقد كتب محمد كرد علي، المشرف على إصدار صحيفة «الشام» والعلامة الدمشقي، بتهكم أن العالم الأوروبي الكبير لم ير سوى بضعة صيادين^(٢). وبالفعل كان الأمير عبد القادر زعيم المقاومة الجزائرية ضد الفرنسيين، الذي كان يعيش في المنفى في دمشق ويعرف رينان، المسلم الوحيد الذي التقاه رينان في دمشق خلال رحلته الثانية إلى الشرق. وبخلاف ذلك التقى المتصرف الأرمني الكاثوليكي الجديد في لبنان والبطريك الماروني^(٣). كانت الرحلة الثانية التي قام بها رينان في عام ١٨٦٥ مع زوجته، إحياءً لذكرى أخته هنرييت التي تُوفيت عام ١٨٦١ خلال رحلة الشرق الأولى جراء إصابتها بالمalaria. في الرحلة الثانية نزل رينان بمصر حيث زار الأهرامات ومشروع قناة السويس. وأبدى إعجابه «بمملكة الصحراء» التي كانت لمقاول المشروع فرديناند دي ليسبس، وكانت أكبر بكثير من

(١) انظر:

Psichari, *Renan*, pp. 213, 214;

(٢) انظر: كرد علي، الإسلام، ص. ١٥.

(٣) انظر خطة السفر في:

Gaulmier, "Note".

مملكة رينان في جبيل. وعندما واصل السفر بالقطار إلى القاهرة، تعجب من أن سائقي القطارات كانوا عربًا. وفي دمشق سار في أثر القديس بولص، وتبعه في أنطاكية وإفسوس، ثم اتجه إلى أثينا أرض ميعاد الحضارة.^(١) وكان ينوي لفترة طويلة القيام برحلة الثالثة إلى الشرق، لكن ذلك لم يتحقق.^(٢)

رينان والإسلام والعلم

في باريس عام ١٨٨٣ التقى رينان السيد جمال الدين الأفغاني، وهو خصم ند له، كانت حياته أكثر إثارة بكثير من حياة رينان. ترك الشيخ الأفغاني لديه أثرًا ظل باقياً لدرجة أنه شعر بالتحدي بأن عليه أن يلقي محاضرة عن الإسلام والعلم في السوربون، وقام بنشرها مثل كل كتاباته في هذا المجال في جورنال دي ديبا. وبعد كل ما عرفناه الآن عن موقف رينان من الإسلام والمسلمين، سيمكننا فهم محاضراته الشهيرة بشكل أفضل. إنها على نحو ما تلخيص لانشغاله لثلاثين عامًا بالإسلام والمسلمين وهي تبين أنه لا المستوى المعرفي لرينان ولا موقفه بعد ثلاثين عامًا من الانشغال بالإسلام والمسلمين قد تغير. بل على النقيض من ذلك لقد أصبح موقفه أكثر عدائية.

(١) انظر:

Wardman, Renan, pp. 91-96.

(٢) اقتباس من:

Gaulmier, "Note", p. 237.

بدأ رينان بالإشارة إلى مفهومه عن الأمة الأوروبية: «قضية العرق التي تأخذ في المبدأ أهمية كبرى لا تنفك تفقد أهميتها» على مر التاريخ. الإغريق والرومان والجرمان والمسيحية والإسلام وعصر النهضة، وفلسفة التنوير وثورة ١٧٨٩ - هذه جميعاً تمرّ مثل الإعصار على التنوعات البدائية للأسرة البشرية فتجبرها على الانصهار في مجموعات متفاوتة التجانس». (ص ٢٠٨) ومن «أجناس» العصور الأولى تطورت أمّ الحداثة (في أوروبا). ثم يتحدث رينان عن «سوء تفاهات» ناتجة عن عدم الدقة في الكلمات التي تصف الأمم و«الأجناس». ويقول إنهم يتحدثون عن الإغريق والرومان والعرب، وكأن تلك مفاهيم تصف مجموعات بشرية كانت دائماً متوحدة مع هويتها. لكن الأمر، حسب رأيه، ليس بهذه البساطة، فالفرنسيون مثلاً رومان بحسب اللغة، ويونانيون في حضارتهم ويهود من حيث الدين. إذاً فهو يُفرّق لدى الأحفاد (المزعومين) للرومان واليونانيين، أي البشر المتحضرين على أساس اللغة والحضارة والدين. والآن يتساءل القارئ بتشوق، من يكون العرب إذاً؟ لكن رينان لا يعطي في البداية أي جواب بهذا الخصوص، فالموضوع الأصلي يفترض أن يكون عدم الدقة في إطلاق وصف «عربي» و«إسلامي» عند الحديث عن «العلم العربي» و«الفلسفة العربية» و«الفن العربي» و«العلم الإسلامي» و«الحضارة الإسلامية». هنا يجد رينان فرصة لإطلاق لأحكام الخاطئة وارتكاب الأخطاء الجسيمة. لأن هذا هو حكمه على الحضارة الإسلامية الذي أعقب مباشرة ملاحظاته المفعمة بالاشمئزاز من صُور: «كلّ إنسان يتمتع بالحد الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى

بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدراً به أن يفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينيّة تحوّله في سنّ العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متعصّب يدعي حقاً أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الدوني الذي يحسبه امتيازاً». (ص ٢٠٩)

عقد النقص والتفاهة والتدني والتزمت، هكذا يستخدم رنان ترسانة من الاصطلاحات المعيبة التي دشنها بنفسه. وهو كما نعرف لم يشارك في الحياة الفكرية في بيروت ودمشق اللتين كان بهما العديد من المثقفين الذين أصدروا في وقت زيارته للمدينتين صحفًا ومجلاتٍ وتأثروا بأوروبا الحديثة، وحيث كانت نخبة الأفندية العربية-العثمانية تتحدث التركية-العثمانية والعربية والفارسية والفرنسية.

يقول رنان إن المسلمين لديهم «أعمق احتقار» للتعليم وللعلم وخصوصًا لما يُسمى بالحياة الفكرية الأوروبية. وهذا «الحكم المسبق القوي» هو بحسب رأيه حاسم، بحيث تزول كل الفروق بين الأجناس وبين الجنسيات من خلال حقيقة واحدة هي اعتناق الإسلام. إذا الأمر سيان تمامًا، سواء تعلق بمصر والمصريين، أو أفغانستان والأفغان، أو المغرب والبربر، أو ماليزيا والمالايو - لا تدخل الدول وثقافتها في الحسبان - الشيء الوحيد الذي يحتسب دون غيره هو «الإسلام». الاستثناء الوحيد يخص

به رينان بلاد فارس، فلكون سكانها هندو-جرماناً وشيعة فقد حفظت مكانها «داخل الإسلام» بحسب تعبيره.

ووفقاً لرينان أيضاً، لم يعرف الإسلام العلم إلا مع وصول العباسيين إلى السلطة وانتقال الخلافة إلى بغداد، حيث كانت مملكة الفرس الساسانيين، وكان العلم على الأقل في حوزة المسيحيين. وعندها أمر الخلفاء العظام في ذلك الزمن، وكانوا معاصرين لحكم السلالة الكارولنجية، بترجمة نصوص عن اليونانية والهندية، وكانوا محبين للعلم - لأنهم «لم يكونوا مسلمين تقريباً»، كانوا يعلنون ظاهرياً فقط انتماءهم للإسلام - وهنا يورد رينان المقارنة غير الملائمة على الإطلاق - ولـ«باباواته». سادت حرية فكرية كبيرة في دولتهم، ما أثار حنق مسلم إسباني ورع. ازدهرت الفلسفة بفضل عقول نشطة مثل الكندي (فيلسوف العرب) وكثيرين آخرين. وهي فلسفة تُنعت بأنها «عربية»، لأنها مكتوبة بالعربية، لكنها في الحقيقة يونانية، بحسب رينان. ويعود تفوق الشام وبغداد على الغرب اللاتيني فقط إلى أن التراث اليوناني كان جغرافياً أقرب إليهما. ولو كان البيزنطيون الذين امتلكوا الأصول اليونانية التي لم يقرؤوها قط آنذاك، أكثر تعاوناً، لما احتاج الغرب المسيحي إطلاقاً لهذا الطريق الملتف المضني عبر ترجمة النصوص اليونانية للعربية، ومنها إلى اللاتينية. لكن فقط عبر الترجمة العكسية اكتسب هذا العمل «المتواضع» من الترجمات المتوسطة المستوى لهؤلاء «السوريين المساكين، وهؤلاء الفلاسفة المضطهدين» قيمة كبيرة، لأنها كانت الوقود الذي احتاجته أوروبا لتتفتح عبقريتها. من خلال أعمال الترجمة في إسبانيا العربية الإسلامية

انتقل «أرسطو العربي» إلى باريس. وبحسب رينان أيضًا، كان ابن رشد مشهورًا في أوروبا، فيما نسيه «أبناء دينه». وعندما تولى الجنس التركي (رينان يعني هنا العثمانيين) الزعامة في الإسلام، قتل «الإسلام» العلم والفلسفة.

لكن علوم الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بالنسبة لرينان «عربية» بأي حال من الأحوال، لأن علوم الغرب اللاتيني لم تكن أيضًا «رومانية»، لمجرد أنها مكتوبة باللاتينية. صحيح أنه توجد ثقافة للغرب اللاتيني المسيحي، لكن لا توجد بأي حال ثقافة لشرق عربي-إسلامي أو فارسي-إسلامي أو عثماني-إسلامي، وإنما يوجد «الإسلام» فحسب.

لم يكن للإسلام قط أي إسهام في العلوم، إذ «كانت الحركة العلمية كلها من عمل الفرس والمسيحيين واليهود والخرانيين والإسعاعيلية والمسلمين الثائرين ضد دينهم»، في حين أن الإسلام المتشدد لم يقم بشيء سوى لعن العلم واضطهاده.

وبحسب رينان ففي هذا العالم مثالان تسود فيهما العقيدة الدينية من دون حدود: الدول الإسلامية ودولة البابا الكنسية، عندما كانت لهذا الأخير سلطة دنيوية. ويتابع بالقول إن الدولة البابوية الزمنية لم تحكم إلا رقعة محدودة والإسلام يجثم على الكرة الأرضية وينطوي على الفكرة الأكثر معاداة للتقدم وهي العقيدة المهيمنة على المجتمع.

في هذا الموضع يجدر أن نصحح بالقول إنه حتى في الدول الإسلامية الأولى لم تهيمن «العقيدة الدينية على المجتمع»، لأنه في مجتمعات الممالك الإسلامية كان التجاور بين التقاليد الثقافية والمعرفية قائمًا على الدوام. كانوا يشربون النبيذ في بلاط الخلفاء.

وفي المدن لم يمارس «الطب الإسلامي» اقتداءً بممارسات النبي (رغم أن مؤلفات الطب النبوي كانت متوفرة)، وإنما مؤرس الطب اليوناني وفقاً لأسس غالينوس. حافظت ثقافات مدن الشرق بدرجة كبيرة على المعايير القديمة وتطورت أكثر فأكثر بعد أقل من قرن من التحول العربي تطوراً بالغ التعقيد. وأدى ذلك إلى تقسيم متزايد للعمل وتمييز اجتماعي للعلم في مجالات القانون والصوفية واللاهوت والحديث والطب والأدب، التي كان لكل منها صلة مختلفة بالدين وبعضها لم تكن له أي صلة بالدين.^(١)

يقود تفكير رينان في إطار نموذج البابوية إلى تفسيرات خاطئة جسيمة: «إنّ ما يميّز المسلم جوهرياً هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفيناً وقناعةً صلبة بأن البحث غير مجد بل هو مدعاة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفرةً. (..). ولعلّ أفضل شاهد على ما نقول هو الشيخ رفاعة (الطهطاوي) فقد أقام بباريس سنوات عديدة واعظاً للبعثة المصرية ثم عاد إلى مصر وكتب رحلة تتضمن معانيات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أن العلوم الأوروبية القائمة على مبدأ ثبات قوانين الطبيعة هي كلها ضلالة، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تتناسب والرؤية الإسلامية.» (ص ٢٢٣)

وبناء على مثال الطهطاوي الذي يقتبسه رينان في المقطع المذكور أعلاه – وعلى ما يبدو من دون أن يكون قد قرأه أو

(١) انظر:

فهمه - يتبين كم هي قليلة معرفة رينان بالحياة الفكرية في مجتمعات الشرق التي زارها. ويظهر جيدًا من خلال هذا المثال كيف كان وضع التعليم والعلم التقليدي في المجتمعات العربية. ولد رفاة الطهطاوي في طهطا في صعيد مصر ودرس في جامع وجامعة الأزهر في القاهرة، أهم جامعات الإسلام السني، حيث كان العلماء يجمعون طلبتهم تحت عمود من أعمدة المسجد. كان تعليمه تقليديًا. لقد استمع إلى دروس في الشريعة الإسلامية وعلوم الحديث وتفسير القرآن والمنطق والنحو والبلاغة، وكذلك الفلك والجغرافيا والتاريخ والشعر. وإذا ما شعر الأستاذ بأن طالبه قد أجاد في تعلم المواد التي علمها إياه، يعطيه إجازة، تتيح له أن يدرّس لآخرين مضمون الحلقة الدراسية (أو أيضًا فقط كتابًا واحدًا). سرعان ما أثار الطهطاوي بذكائه الانتباه وعُهدت إليه مهمة من نوع خاص.

أسس والي مصر محمد علي ضمن برنامجه التحديثي الطموح مدارس متخصصة جديدة في مصر تُدرس فيها على سبيل المثال العلوم العسكرية والهندسة والطب على يد أوروبيين. ولأن هؤلاء لم يتحدثوا العربية وكانوا بحاجة لمترجمين فوريين، ولم يكن هؤلاء المترجمون بدورهم على دراية بهذه التخصصات، أدى ذلك لشعور الحاكم بعدم الرضا. لذلك أرسل محمد علي مجموعة من الطلبة الموهوبين إلى فرنسا، التي كانت تعد رائدة الحضارة والعلم الحديث، لكي يتعلموا اللغة الفرنسية ويكتسبوا المعارف المتخصصة المرغوبة ويقوموا في مصر بترجمة أفضل للكتب العلمية وبتأليفها بأنفسهم. في عام ١٨٢٦ وصلت البعثة المكونة من ٤٤ طالبًا إلى باريس ومن بينهم مصريون وأتراك وجراكسة

وجورجيون وأرمن مسيحيون - فرقة مكونة من مزيج عثماني متنوع - تعكس التنوع الذي تمتعت به الإمبراطورية. وبالطبع لم يكن ممكناً إرسال هؤلاء الأفندية الشبان إلى الغرب المسيحي دون رعاية دينية. ولذلك أرسل رجل الدين الشاب رفاعة الطهطاوي معهم كواعظ للبعثة.

وعلى الجانب الفرنسي عُهد إلى إدم-فرانسوا جومار Edme-Francois Jomard بإدارة البعثة والإشراف عليها بالتعاون مع أعظم مستشرقى ذلك الزمان وهو سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy. وقد حصل دي ساسي على إذن يسمح للطهطاوي بدراسة العلوم الإنسانية إلى جانب تعلم اللغة الفرنسية، لا أن يدرس التكنولوجيا والعلوم الطبيعية كبقية أفراد البعثة. قرأ الطهطاوي الفلسفة اليونانية والميثولوجيا وكذلك مونتيسكيو وفولتير وروسو. وراقب واهتم بكل شيء - اهتم بالنظام السياسي للفرنسيين (الذين كان يطلق عليهم «الفرنجة»)، وأخلاقهم والعلاقة بين الجنسين (التي أدهشته)، وفنهم الشعري وأدبهم. وقد ألف كتابَ رحلةٍ ذاعت شهرته به بعنوان منمَّق هو «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ويذكر فيه أيضاً العلوم التي يجب إدخالها إلى مصر.^(١) ومن المفترض أن رينان يستند في رأيه إلى هذا المؤلف «الغريب» بحسب زعمه.

(١) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي. تخليص الإبريز في تلخيص باريز. في الباب الثاني من المقدمة يذكر تدبير الدولة الفرنسية على أساس الحقوق الطبيعية والحقوق البشرية والحقوق الوضعية؛ ومعرفة أحوال البلاد واهتماماتها وغاياتها، وعلم الاقتصاد في المصاريف والحفظ بيت المال من بين أشياء أخرى كثيرة.

صحيح أن الطهطاوي قد أمّن نفسه في مقدمته التي يستهلها بتسبيح الله وحمده والصلاة والسلام على نبيه ومديح والي مصر محمد علي باشا، بقوله «ومن المعلوم أنني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية»، لكن السطور الأخيرة من هذه المقدمة فيرد فيها ما يلي: «وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولا (..) وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أُمم الإسلام من عرب وعجم. إنه سميع مجيب، وقاصده لا يخيب».^(١)

يخصص الطهطاوي الباب الثاني من المقدمة للعلوم والفنون المطلوبة التي رآها في فرنسا ويجب إدخالها إلى مصر: من علوم تدبير الأمور الملكية (بما فيها الحقوق الطبيعية والحقوق البشرية والحقوق الوضعية كما هي الحال في فرنسا) وعلم تدبير العسكرية وفن معرفة المشي في مصالح الدول (الدبلوماسية) والهندسة والكيمياء وفن وعلم الفلاحة والطب وعلم تاريخ الطبيعيات وصولاً إلى فن الترجمة. وبسبب دراسته لم يصعب عليه الاعتياد على العلوم الأوروبية. لكن لكي يجعل الأمر جذاباً لقراءه التقليديين من علماء الإسلام المحافظين، يحاجج بأن كل هذه العلوم انتقلت إلى أوروبا عبر اللغة العربية وعلى المرء أن يستعيد الآن ما يخصه.

والرأي المسبق بأن العلوم الأوروبية هي بالنسبة للطهطاوي من أولها وآخرها ضلالة، هو بالأحرى رأي مسبق لدى رينان وليس لدى الطهطاوي. بعد عودته إلى مصر عام ١٨٣١ كلفه

(١) انظر:

Stowasser, Tahtawi, p. 10.

النص المرفق بكتاب شتوفاسر قديم للغاية.

محمد علي بتأسيس هذه العلوم وترجمة مزيد من الأعمال. وأصبح مديراً لـ «مدرسة الألسن العليا» التي كانت تُدرس بها أيضاً العلوم الأوروبية إلى جانب العلوم الإسلامية، على سبيل المثال الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي. وتخرج منها جيل كامل من الرجال المؤهلين جيداً الذين تولوا لاحقاً مناصب في المجتمع والدولة. وسعى الطهطاوي بعد ذلك أيضاً من أجل تعليم البنات. وفي ترجمته للنشيد الوطني الفرنسي، استخدم للمرة الأولى كلمة «وطن» ترجمة للكلمة الفرنسية la patrie التي سنجدها في نسختها التركية-العثمانية لدى نامق كمال.

كيف يمكن إذاً تفسير حكم رينان الخاطيء بأن الطهطاوي كان مؤيداً لفكرة أن العلوم الأوروبية هي «محض ضلالة»؟ على الأغلب إما أنه ببساطة لم يقرأ الكتاب، أو لم يفهمه وسعى لتوفيق الأمر من دون تعقيد مع «آرائه المسبقة».

في الفقرة التالية من محاضراته أمام السوربون يواصل رينان هذه الطريقة في التعامل مع المصادر التي لا علاقة لها بالعلم، كما نفهمه. إذا انطلق المرء، بحسب رينان، «من فكرة أن في البحث (يمثل لدى المسلمين) تعدياً على حقوق الله فإننا نصل حتماً إلى تعطيل ملكة العقل.. ينهي المسلمون كل قول بعارة «والله أعلم»». (ص ٢٢٣) ويواصل رينان قائلاً إنه لأمر جيد أن يؤمن المرء بالله لكن ينبغي ألا تبلغ قوة الإيمان إلى هذه الدرجة. وكان قد تحدث عن هذا الموضوع في السابق أيضاً كعيب آخر من قائمة العيوب الطويلة لدى الساميين. لكنه يسعى الآن لإثبات ذلك من خلال قصة هزلية عن السيد اوستن هنري لايارد، الذي سبق لنا أن التقيناه في صفحات سابقة. «حلّ السيّد

لا يارد بالموصل» هكذا يروي رينان، «ورغب عند وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكانها وتجارها وتقاليدها لأنه كان صاحب عقل منظم فتوجه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وافاه بالجواب التالي، الذي يدين (رينان) بالفضل في ترجمته لشخص صديق:» وهكذا كتب القاضي: «صديقي الألمي فخر الأحياء. إنَّ ما تطلبه مني هو أمر غير مُجدِّ بل هو أمر مُضِرّ. لقد قضيت كلَّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر ببالي قط أن أعدَّ بيوته أو سكانه. ولا أرى من شأني أن أهتم بالبضائع التي حَمَل بها زيد دابته أو شحنها عمرو في مركبه (..) يا صديقي، يا عزيزي، لا تسعِّ لمعرفة ما هو ليس من شأنك (..) اعلم يا ابني أن رأس الحكمة أن تؤمن بالله. هو خالق الكون فهل نحاول أن نبلغ علمه ونسعى إلى كشف أسرار مخلوقاته؟ (..) يا صديقي، إذا طلبت السعادة فقل لا إله إلا الله».

كان السير أوستن هنري لا يارد (١٨١٧-١٨٩٤) معروفًا لمستمعي محاضرة رينان في السوربون. لقد كان واحدًا من أوائل الأثرين (الهواة) من البريطانيين في القرن التاسع عشر، وعمل لعشر سنوات في التنقيب عن آثار القصور الأشورية في نينوى والنمرود في العراق، وألَّف العديد من الكتب عن خبراته ورحلاته وحظيت بنجاح كبير. وقد أصبح بعد ذلك سفيرًا في إسطنبول (الأستانة). وقد جعل منه رينان شاهدًا ملكًا على عداوة العرب المطلقة للمعرفة والعلم كنتيجة لاعتقادهم في الإسلام. وكما سنرى فيما بعد، ستجعل القصة بالأخص نامق كمال، خصم رينان العثماني، يشتعل غضبًا. كما سيتطرق إليها أيضًا بايازيتوف. وتكاد هذه القصة أن تكون مسلية لأن المؤرخين يعرفون مدى

دقة الموظفين العثمانيين، وفي مقدمتهم الولاة والقضاة الذين تقع المخالفات القانونية في اختصاصهم، ويسجلون ويراقبون دفاتر جباية الضرائب حتى أصغر قرية، وفي هذه الدفاتر تُسجل فعلياً أيضاً حيوانات الفلاحين وبضائع التجار وتُجبى عليها الضرائب. فالضرائب كانت مصدر الدخل الوحيد للإمبراطورية ولهذا فإنه من مصلحة الموظف «أن يعد البيوت وأن يهتم بتعداد السكان». وكانت تلك هي وظيفتهم الرئيسية في الحقيقة.

تناول نامق كمال، الذي كان بنفسه حاكماً في مناطق عثمانية، هذه القصة باستفاضة في رده على رينان. وعندما جمع المستشرق الفرنسي المعروف لوي ماسينيون Louis Massignon الردود على محاضرة رينان، تعجب من «الهجوم الحاد الغريب» لناثق كمال. فحص ماسينيون مدى علمية زميله الفرنسي واصطدم بـ «مشكلة بسيطة للغاية» تتعلق بأصل المصدر.^(١) توقع أن يجد رسالة القاضي في أي من كتب لا يارد. وعندما بحث اكتشف «ليس من دون ذهول» أن الأمر لم يقتصر فحسب على أنه ما من رسالة أصلاً، بل وأن لا يارد وصف القاضي أنه متعصب على نحو مشين للغاية وكان يُكن كراهية من القلب للا يارد. وكل هذا يستبعد بالطبع إمكانية وجود مثل هذه الرسالة المكتوبة بود وبلغة المخاطبة الغربية، كما يقدمها رينان، من دون أي إثبات تاريخي. لكن على أي حال فقد خلص ماسينيون إلى أن فقرة زميله رينان يتخللها «مزاح ساخر مسلٍ للغاية»، بحيث لا يمكن أن يكون مؤلفها

(١) انظر:

Massignon, "Lettre", p. 297.

شخصاً آخر سوى رينان نفسه، الذي قام بعمل مقلب في قرائه الجادين، وضحك في سره، دون أن يدري أنه قد ترك أحجية فريدة من نوعها أمام نامق كمال (وبالطبع أمام قراء آخرين). وهذا يعد نقداً معتدلاً بحق لاختلاق واضح للمصدر.

يختتم رينان محاضرته بنداء إلى الحضارة وإلى الاحترام الذي ينبغي أن يوليه المرء - وخصوصاً مع ذكر اختراع الأسلحة النارية: «علينا ألا نتوقف عند الشذوذ المؤقت. ألم يذم العقلاء الأسلحة النارية في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك مساهمتها الثمينة في انتصار الحضارة؟ يقيني الشخصي أن العلم خير وأنه يمنح بنفسه أدوات مقاومة ما يرتكب باسمه من شرور وأن العلم لن يخدم في نهاية المطاف إلا الرقي الإنساني، أعني التقدم الحقيقي الذي لا ينفصل عن احترام الإنسان والحرية.» لأنه لو كان الخليفة عمر أو جنكيز خان قد واجها سلاح مدفعية فعلاً، لما تجاوزا «أطراف الصحراء»، وهو يريد أن يقول إن ذلك لو حدث، لُرُحمت بقية العالم من الإسلام.

طُبعت محاضرة رينان على الفور وقرأها جمال الدين الأفغاني الذي ألهمه بفكرة كتابة المحاضرة. وكما لا يصعب تخيل الأمر لم ينل تحقير الإسلام والعرب إعجاباً لدى الأفغاني. علاوة على أن رينان قد أصاب مشروع تحديث الإسلام في القلب مباشرة ومعه بالطبع أيضاً المجدد الأهم الذي وهب حياته لهذا المشروع. ربما تحدث الرجلان قبل ذلك بشهرين، لدى وصول الأفغاني إلى باريس عن العالم الإسلامي والفلسفة. ولا بد أن ابن رشد الذي كتب رينان أطروحة الدكتوراه عنه وذكره الأفغاني به كان موضوعاً لحديثهما.

جمال الدين الأفغاني: نهضويّ الأمة وخطيبها الرحالة

كان الخطيب المتألق جمال الدين الأفغاني ندا لرينان على الأقل في بلاغته وشهرته (وإن لم يكن ذلك بالطبع في أوروبا). لكن أهميته على المستوى العالمي تفوق أهمية رينان بكثير. لقد كان أول من أدرك في الشرق أهمية التفاعل بهمة ونشاط مع التحديات الآتية من أوروبا. لكن الأفغاني لم يخلف كتابات عظيمة، وإنما أثر ببلاغته وبتحركاته وتعاليمه التي وجدت كثيرا من الأنصار. وقد تناول البحث العلمي حياة الأفغاني على نحو جيد.^(١)

وينحدر الأفغاني، مثله مثل رينان، من أصول ريفية متواضعة. فقد وُلد في عام ١٨٣٨ (١٢٥٤ هجرية) في قرية أسد آباد في همذان بشمال غرب إيران. ومن المفترض أنه ادعى لاحقاً أنه وُلد في أسد آباد الواقعة بالقرب من كابل ولقب نفسه بالأفغاني. وفي

(١) تعتبر السيرة الذاتية التي ألّفها نيكى كيدي Nikki Keddie دائماً مرجعاً أساسياً إلى جانب الأدبيات الجديدة من الهند، التي تستند بدرجة كبيرة إلى مؤلف كيدي. تثبت الوثائق المنشورة أن الأفغاني ينحدر من بلاد فارس وليس من أفغانستان، كما كان يدعي، لكن الجانب السنّي الذي يستند قصداً إلى أدبيات قديمة، يتشكك في هذا الأمر.

أفغانستان كان يدَّعي أنه من إسطنبول. وقد اعتمد استراتيجية التخفي تلك لأنه أراد أن يُخفي أصله الفارسي الشيعي لصالح أصل أفغاني سني. وبالفعل لو لم يكن ينتمي للأغلبية السنية، لما تمكَّن من القيام بدوره الإصلاحي خارج إيران. وقد نجح تكتيك التخفي هذا لحد كبير خلال حياته، على أن أصله الحقيقي بات اليوم مؤكدًا، بين المؤرخين على الأقل.

كانت عائلته من أصل ريفي، وانحدر والده من إحدى العائلات الشيعية التي تحظى باحترام كبير، نظرا لامتداد نسبها المزعوم إلى النبي عبر حفيده الحسين. ويقال إنه كان زاهداً متواضعاً، عليماً بأمور الدين وكان على اتصال بعلماء مهمين في إيران. وقد درَّس جمال بنفسه حتى سن العاشرة، ثم أرسل الصبي الموهوب المتعطش للعلم لاحقاً إلى طهران وغيرها حيث المدارس الأفضل. وقضى هو نفسه عدة سنوات مع ابنه بعيداً عن القرية. وقد قاما معاً، الأب والأبن، بزيارة النجف وكربلاء، وهما المزاران المقدسان لدى الشيعة في العراق، حيث أتم جمال دراسته. وإلى جانب دراساته التي تآلق فيها منذ البداية، بدا الشاب طموحاً ومحباً للمغامرات. فقد رغب وهو صبي صغير في السفر إلى الهند ووعده أمه أن يجعلها حاكمةً لإقليم خراسان.^(١) ويمكن القول عن سنوات دراسته إنها جعلت له أساساً متيناً في العلوم الإسلامية فضلاً عن اطلاع واسع على الفلسفة. وقد كان الإسلام الشيعي عموماً أكثر انفتاحاً على الفلسفة من

(١) انظر:

الإسلام السني، فكانت الفلسفة تُدرس رسميًا في مراكز التعليم الشيعية كالنجف. كما أن باب الاجتهاد ظل مفتوحًا عند علماء الدين الشيعة، ولذلك ففي المذهب الشيعي ميل ما إلى التأمل. وكان جمال الدين مهتمًا أيضًا بالمتصوفة المسلمين. ومن المؤكد أن هذه الثقافة القائمة على المعرفة الشاملة هي السبب في جعل الأفغاني لاحقًا مدافعًا قويًا عن تفسير جديد للإسلام،^(١) كما أنه من الممكن أن يكون الأفغاني قد تأثر بحركتين راديكاليّتين نشطتا في إيران في ذلك الوقت، وقادتا لاندلاع انتفاضات.^(٢) على أي حال فقد ترعرع في أجواء علمية، لم تكن ملامح النشاط السياسي غريبة عنها.

ومع هذا التأهيل الثقافي سافر الشاب إلى الهند. وفي الهند كان شاهدًا على غزوات المستعمرين البريطانيين، وأيضًا شاهدًا على انتفاضة ١٨٥٧ المناهضة للاستعمار، إن لم يكن قد شارك فيها بشكل من الأشكال، كما ادّعى لاحقًا. على أي حال غذت خبراته في الهند تحريضه المستمر طوال حياته ضد السياسة الاستعمارية البريطانية في الشرق. وقد كان الأول ضمن مجموعة المثقفين التي تشكلت في الشرق الأوسط، وكانت تقف على

(١) انظر:

Keddie, *Islamic Response*, p. 18.

أيضًا هذا الميل إلى التخفي كان يفسر لدى الشيعة كشكل من أشكال «التقية» التي يمارسها الشيعة أي إخفاء المعتقد حتى لا يصبح هو وصاحبه عرضة للخطر. لم تكن حياة العمل التي اختارها الأفغاني قابلة للتحقق لأي شخص بغض النظر عن دينه دون قدر من التخفي.

(٢) الحركتان هما الحركة البابية والحركة الشيعية اللتان كان علماء الدين الشيعة الإثني عشرية يعتبرونها حركتين خارجيتين عن الملة.

حد سواء ضد نخبة علماء الدين التقليديين (الفقهاء ورجال الدين) والنخبة السياسية التي كانت لا تزال في ذلك الوقت تحذو حذو القوى الأوروبية. ولعله كان أول من استبصر بوضوح المصالح الاستعمارية للقوى الأوروبية الكبرى ودعا المسلمين إلى حركة مناهضة للاستعمار. كان إصلاح الإسلام والفلسفة من جهة، ومناهضة الاستعمار والتحريض السياسي من جهة أخرى، يمثلان قطبي نشاطه المستمر طوال حياته. وعندما يتعارضان ينتصر التحريض - وهذا ما يفسر أيضًا التناقضات كتاباته.

وفي الهند تعرف أيضًا على العلوم الغربية في القرن التاسع عشر، من علوم طبيعية وإنسانية. وفي سنوات شبابه لم تكن إيران والعراق على اتصال قوي بعد بالغرب. ويروي واحد من أتباعه عمل معه كثيرًا في مصر، أن الأفغاني انشغل بدراسة الأديان في الهند على نحو مكثف للغاية، حتى أنه أصبح لا دينيًا واعتقد بأزلية العالم، وبأن الذرات التي في الغلاف الجوي شكلت في تطورها الطبيعي النجوم التي نراها وهي تدور بسبب الجاذبية بعضها حول بعض، وكذلك بأن الاعتقاد بوجود محرك أول عليم بكل شيء هو خدعة طبيعية نشأت في حالة التطور البدائي للإنسان وعكست حالة تطوره الفكري. «عندما كان الإنسان بدائيًا يعيش في البرية، كان يتعبد لأدنى الأشياء كالخشب والحجارة، وعندما وصل لدرجة متقدمة على سلم الحضارة والمعرفة، ازدادت أيضًا أهمية موضوعات تعبده وبدأ في عبادة النار والسحب، ثم السماء والأجرام السماوية. وعندما واصل الصعود على سلم المعرفة استمد ضوءه من مصباح المعرفة. والآن رفع موضوع تعبده إلى أعلى درجات السمو وراه متحررًا من

الكم والكيف ومن البداية والنهاية، لا نهائياً، ولا يُدرك كنهه. يملأ كل شيء وموجود في كل شيء، يرى كل شيء، ولا يراه أحد»^(١). وبعدها استمر تطور الإنسان أكثر فأكثر إلى أن رأى أن كل ذلك عبارة عن أوهام وأحلام. لقد بنى قصوراً من الإيمان وأبراجاً من الآمال واعتقد بحياة أبدية بعد الموت. لكن في النهاية أتت قوانين الطبيعة لتثبت أن كل ذلك لم يكن غير لغو باطل، تكمن جذوره في الرغبات وليس فيه شيء من الحقيقة والدقة. ومن الواضح أن الأفغاني انشغل بالبحث عن أصول الأديان وتاريخها. ولقد عرف أرسطو (كما يظهر من حديثه عن المحرك الأول) من خلال إرثه الثقافي الخاص وتعليمه. أما العناصر الأخرى لنظرية المراحل تلك فاشتبهت من العلوم الغربية (وغالباً كما كانت عند أوغست كونت) أو من أفكار التطور التي بدأت تظهر. وكان لهذه النظرية وقع الإلهاد في آذان كثير من السامعين، لكن لا ينبغي أن نستنتج من ملاحظاته المتشككة أنه كان ملحدًا.^(٢)

فما استخلصه لنفسه كان عبارة عن رؤية للدين تصوره على أنه عبارة عن درجات من التطور. وكما كرر كثيراً، فقد رأى أنه لا غنى عن الدين للقاعدة الجماهيرية العريضة من المجتمع، وهو

(١) اقتباس من:

Keddie, *Islamic Response*, p. 31.

التي ترده مقتبساً من Anhuri.

(٢) كان إيمان الأفغاني ومحمد عبده موضع نقاشات عديدة لكنها متقدمة ترتبط بتفسيرات شديدة الحرفية. انظر على وجه الخصوص:

Kedourie, *Afghani*.

رأي مشابه تماماً لرأي رينان. وقد بدا له أن الدين وتحديدًا الدين السابوي المعتمد على الوحي الناطق بالصور والأمثولات مناسب لتماسك المجتمع لدى الشعوب الأقل تطوراً. وهو يُفرّق على أساس تقاليد الفلسفة الإغريقية-الهيلينية بين الخاصة والعامة.

وقد وقف كل فلاسفة العالم الإسلامي أمام إشكالية وضع الفلسفة اليونانية مقابل الإسلام. وكانت الفلسفة اليونانية قد تُرجمت إلى العربية منذ القرن الثامن باعتبارها جزءاً من التراث العلمي القديم، وطورها الكندي (٨٠١-٨٧٣م) أول «فلاسفة العرب» ومن جاء بعده من خلال طرح قضايا جديدة. وكان على الفلاسفة أن يجيبوا على السؤال عن العلاقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة المنبثقة عن الوحي الإلهي. وقد حلوا هذه الإشكالية من خلال جعلهم النبي مكلفاً بمهمة نشر الحقيقة بين الناس الذين لا قدرة لهم على استخدام الحجج والبراهين، وهكذا يقول الفارابي (٨٧٠-٩٥٠) مثلاً «الملة (..) إنما يُلتَمَس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية»^(١) المستنبطة في الفلسفة. وهذا يسهل فهم الناس للملة على نحو ما، فالملة هدفها تعليم الجمهور بالإقناع (البلاغة)، أو التخيل (الشعر)، أو بهما معاً^(٢)

ويحاجج ابن رشد على وجه الخصوص بأنه لا يجوز فهم النص القرآني المقدس دائماً بالطريقة نفسها. ووفقاً له ففي القرآن

(١) الفارابي، أبو نصر. الحروف. ص. ١٣١

(٢) اقتباس من:

Rudolph, *Islamische Philosophie*, p. 33.

آيات يفهمها الجميع، وفيه نصوص يجب على البسطاء من الناس فهمها حرفياً، أما أصحاب العقول فيفهمونها مجازياً عبر التأويل، وفيه آيات يمكن فهمها بمستويات مختلفة ويجوز أن يقدم العلماء تفسيرات مختلفة لها.^(١) ولا يرى ابن رشد تناقضاً بين ما يفعله هو بوصفه فيلسوفاً إذا أقحم العقل في الحقائق الدينية، وبين ما يفعله رجال الدين عندما يرسمون التعاليم الدينية، أو ما يفعله الأشخاص الورعون عندما يفكرون بالصور والأمثولات. ولكن إذا حاول المرء أن يعظ عموم الناس بالتأويلات المجازية، فإن هذا سيقوض إيمانهم وسيؤدي من ناحية أخرى إلى نشوء طوائف متحاربة وإلى شقاق كبير بين المؤمنين. وقد تبنى الأفغاني وجهة النظر هذه. لكنه أراد على المدى الطويل شكلاً عقلاً عقلانياً إصلاحياً للإسلام يصل أيضاً إلى الجماهير. وقد عد الإصلاح الديني المسيحي والبروتستانتية مرشدين له في هذا الطريق ورأى نفسه على أنه مارتن لوتر العالم الإسلامي.^(٢)

وبعد سنوات التعلم في الهند، ظهر الأفغاني في أفغانستان حيث سمى نفسه الرومي (أي القادم من إسطنبول/ روما الشرقية). وهنا لفت للمرة الأولى أنظار الغرب إليه، وتحديدًا أنظار المخابرات البريطانية. ويصف تقرير مخبر أفغاني عام ١٨٦٨ الشاب البالغ من العمر ٢٨ عاماً، الذي قدم إلى أفغانستان قبل ذلك بعامين،

(١) انظر:

Rudolph, *Islamische Philosophie*, p. 72.

(٢) على الأغلب التقط هذه الفكرة من قراءته لكتاب غويتزو تاريخ الحضارة في أوروبا. انظر:

Keddie, *Sayyid*, p. 95; Hourani, *Arabic Thought*, pp. 114–115.

بأنه محرض ضد بريطانيا وتحيط به شكوك بأنه عميل روسي. ووفقاً للتقرير فإنه رشيق القوام وذو سحنة شاحبة وله عينان لافتتان وجبهة عالية وشعر حليق ولحية أسفل الذقن، وهو يدمن شرب الشاي ويدخن على الطريقة الفارسية وعلى معرفة جيدة بالجغرافيا والتاريخ، ويتحدث العربية والتركية-العثمانية والفارسية (كالإيرانيين) ويعيش حياة أقرب إلى النمط الأوروبي منها إلى النمط الإسلامي.^(١)

وفي أفغانستان حاول الأفغاني الشاب للمرة الأولى التأثير على الحكام. تقرب إلى مستشار أمير أفغانستان الذي كان منخرطاً في صراع مع أخيه غير الشقيق من ناحية ومع البريطانيين من ناحية أخرى ونصحه بالتحالف مع الروس ضد الإنجليز. وأسباب ذلك وردت أيضاً في التقرير الاستخباراتي، فالحكومة البريطانية لا تلتزم أبداً بالمعاهدات التي تبرمها، ومعروف أنها لم تلتزم قط بمعاهدة لأكثر من عشر سنوات، وهم فضلاً عن ذلك لصوص لا تُعرف أصولهم، تمكنوا منذ وقت قصير فقط من الصعود والترقي ويدرنون بالفضل في كل ما اكتسبوه للمؤامرات. في المقابل، فإن الدولة الروسية قائمة منذ عهد الإسكندر الأكبر.^(٢) وقد انتهت مغامرة أفغانستان على النحو الذي ستنتهي به نشاطات الأفغاني المشابهة: انهزم الأمير أمام أخيه غير الشقيق الذي طرد بدروه الأفغاني.

(١) انظر:

Keddie, *Islamic Response*, p. 45.

(٢) انظر:

Keddie, *Islamic Response*, pp. 46-47.

كانت المحطة التالية للمتجول الحائر هي مركز السلطة في الشرق آنذاك، إسطنبول، عاصمة الإمبراطورية العثمانية، التي اتسمت منذ قديم الزمن بطابع كوزمبوليتي. كانت إسطنبول التي وصل إليها الأفغاني في عام ١٨٦٩ حاضرة صاحبة دائبة الحركة، جذبت إليها، إلى جانب العديد من المضاربين ورجال الأعمال الأوروبيين، الكثير من المثقفين من مختلف أنحاء الإمبراطورية. كان إفلاس الدولة على بعد ست سنوات فقط من الآن. وكانت القوى الأوروبية الكبرى متغلغلة سياسيًا واقتصاديًا في الإمبراطورية وأبقت على «رجل أوروبا (البوسفور) المريض» حيًا فقط لأنها لو لم تفعل لاضطرت إلى القتال فيما بينها على تقاسم الغنيمة.^(١) لكن السلطان عبد العزيز كان لا يزال يعد ظاهرًا أقوى حكام الشرق. وقد استنجد المسلمون الهنود بالسلطان وكذلك فعل مسلمو وسط آسيا، وكان ذلك باسم الإسلام. وقد شجع هذا السلطان مجددًا على إحياء فكرة الخلافة التي يحق له على أساسها المطالبة بالسيادة أيضًا على المسلمين خارج الإمبراطورية وبشرعية حكمه غير المباشر حاميًا لحمى الأراضي المقدسة. لكن التحرك الفعلي على هذا الصعيد لن يأتي إلا مع خليفته.

وفي إطار التحولات الهائلة التي مهدت لها إصلاحات التنظيمات، تشكلت داخل الإمبراطورية نخبة علمية جديدة، كان توجهها دنيويًا وكان «العلماء» التقليديون يحاربون تأثيرها المتنامي. لكن هؤلاء شعروا بتحدٍ كبير بخاصة من الطبقة

(١) التلخيص الآتي ما زال صالحًا:

Schölch, "Der arabische Osten im 19. Jahrhundert".

الجديدة من المثقفين التي كان الأفغاني وكذلك «العثماني الشاب» نامق كمال ينتمي إليها، وكانت تعمل على التوليف بين الأفكار الأوروبية والإسلامية. وقد كان هؤلاء المثقفون هم من وقفوا بوجه «التقليد» وسعوا إلى فتح باب «الاجتهاد». ولم تعد حركة «العثمانيين الشباب» التي تأسست عام ١٨٦٧ تقبل بيع الدولة والمجتمع للأوروبيين دون رادع، كما أنها انتقدت القائمين على إصلاحات التنظيمات.

يصل جمال الدين، الذي أطلق على نفسه الآن اسم الأفغاني، في آخر مرحلة من هذه الإصلاحات. وقد كان على اتصال برواد التحديث في التنظيمات، وليس مع العثمانيين الشباب، كما يُدعى أحياناً. وهنا أيضاً تمكن من التغلغل سريعاً إلى الدوائر العليا. ويعود الفضل في ذلك إلى بالذات إلى جاذبيته المغناطيسية التي استمدها من أصله «الشريف» باعتباره من نسل النبي، ومن علمه الغزير الذي اشتمل على الفلسفة. وكان ذلك شيئاً مميزاً خارج إيران، إذ إن الفلسفة لم تعد تُدرس في العالم العربي، وكانت المداخل العملية للعلوم إلى جانب مجالات المعرفة التقليدية في مركز الاهتمام (وهكذا مثلاً كان ابن خلدون يُدرّس في الإدارة العثمانية). وكان الأفغاني بمظهره التقليدي الآسر وارتدائه عمامة العلماء من جهة، وبثقافته العصرية ودعوته التحديثية من جهة أخرى، هدية من السماء لمصلحي النظام التعليمي لأن هؤلاء الذين يجوز لهم أن يُلقبوا بوصف «عالم» كانوا ينتمون حصراً للمؤسسة التقليدية.^(١)

(١) انظر هامش ٦ في:

Berkes in Keddie, p. 61.

وفي شباط (فبراير) ١٨٧٠ ألقى الأفغاني في الجامعة الجديدة المسماة «دار الفنون» أي جامعة العلوم الجديدة أول محاضرة موثقة له. وفيها دعا «إخوانه» إلى تذكر أن ملة المسلمين تمتعت ذات يوم بقوة هائلة وبقيمة كبيرة، مفعمة بالذكاء والفهم والحكمة. ثم غرقت في «الراحة والكسل». وهكذا سقطت أمم إسلامية عديدة تحت سيطرة أمم أخرى. ولكن الآن تبدأ صحوة جماعة المسلمين بفضل السلطان العثماني، أمير المؤمنين. لقد فتح هذا الحاكم الحكيم دور التعليم والتعلم والمدارس والجامعات، التي يفترض الآن أن يدرس فيها الإخوان أيضًا كل أنواع العلوم. ودعا إلى الاقتداء بـ«الأمم المتحضرة» وما حققته، فهذا ممكن «لنا» ولا يوجد عائق أمام التقدم.^(١)

في هذه الكلمة يتبين لنا أيضًا لماذا يُعامل الأفغاني باعتباره أحد الآباء المؤسسين «للنزعة القومية» في الشرق الأوسط. لقد فسر مصطلح «ملة» الذي يرتبط في الإمبراطورية العثمانية على نحو دائم تقريبًا بطائفة دينية ما، بمعنى أمة وفي الوقت ذاته ناشد هذه «الأمة الإسلامية» أن تعود لعظمتها السابقة.

وفي نهاية عام ١٨٧٠ دُعي مجددًا لإلقاء محاضرة في الجامعة، هذه المرة بعنوان «تقدم العلوم والصنائع». وكان المفترض أن تكون ضمن سلسلة محاضرات تُجرى في شهر رمضان، ومن شأنها بحسب الإعلان المسبق عنها في الصحيفة الرسمية

(١) عن الجامعة، انظر:

Ihsanoglu, *Science*, pp. 827-842;

المحاضرة نقلًا عن:

Keddie, *Islamic Response*, pp. 63-64.

تعريف الرأي العام بكل فروع العلوم الطبيعية والإنسانية. وعلى الأغلب كان يمكن تصور أن السيد الأفغاني ليس هو الشخص المناسب لمحاضرة عن «الصنائع»، ولذلك فقد تحدث عما يجيده (وما أراد أن يتحدث عنه أيضًا): لقد حاضر عن الفلسفة. تحدث (بالعربية) أمام جمهور كبير عن الدولة بوصفها جسدًا حيًا، أطرافه هي المهن والحرف المنفردة (الملك هو العقل، والحدادون هم السواعد، والفلاحون هم الكبد.. إلخ)، في حين أن أعلى الوظائف هي تلك التي للنبي وللفيلسوف. نص المحاضرة مفقود، ولكن بحسب كل التقارير الواردة فإنه قد صرح حتمًا بأن الحاجة إلى النبي لا تشمل كل العصور (فدين واحد يغذي عصورًا عديدة) لكن كل عصر يحتاج لرجل عالم وخبير على نحو خاص، ودونه يختل توازن النظام. هذا الفيلسوف، هو إذًا عبقرى على نحو ما، يضع بصمته على العصر. يكتسب الفيلسوف آراءه من المحاجة والبراهين، أما النبي فعن طريق الوحي. وللفيلسوف رسالة عالمية، أما النبي فمحكوم بعصره، ولهذا فإن الفيلسوف، من هذه الزاوية، يتقدم على النبي.^(١)

ولم يكن مفاجئًا أن تتسبب مقولته في سيل من الانتقادات وأن تتيح فرصة سانحة للنخبة القديمة من العلماء، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام لنزع المصادقية عن المجددين وجامعهم. فُصل جمال الدين الأفغاني من مجلس التعليم الذي انضم إليه قبل

(١) انظر:

Keddie, Sayyid, p. 65–80.

فترة قصيرة، وطُرد من البلاد. وبعد عامين أُغلقت الجامعة الجديدة أيضًا.

المرحلة التالية في حياة جمال الدين الأفغاني ستكون مرحلة ناجحة، إذ نراه في مصر، حيث قضى ثماني سنوات مثمرة بين عامي ١٨٧١ و ١٨٧٩، قد استطاع كباحث مستقل إلى حد ما أن يجمع حوله كوكبة من ألمع الشباب الواعدين.

وكانت الأوضاع في مصر أيضًا في حالة اختمار. كانت القاهرة هي الحاضرة الثانية في الإمبراطورية العثمانية، حيث قام الخديوي إسماعيل، «نائب السلطان»، بالعمل على تحديث وانفتاح ممالك للذي شهدته إسطنبول، بل وتفوق عليها بإنشاء قناة السويس. لكنه أغرق بلاده كذلك في ديون هائلة. وكان من المفترض أن تُنشأ القناة برأس مال أوروبي من شركة قناة السويس. لكن نظرا لأن فرديناند دي ليسبس لم يستطع بيع أسهمه في أوروبا، باع بالخداع وبدعم رسمي من نابليون الثالث ٤٤٪ من الأسهم لصديقه الخديوي الساذج عديم الخبرة بالسياسات المالية. ونظرا لأن الخديوي لم يمتلك الأموال اللازمة نصحه دي ليسبس بأن تستدين الدولة لأجل قصير عبر أذن الخزنة. وكانت تلك هي أول خطوة نحو إفلاس الدولة، لأنه لدفع هذا الدين، كان علي الخديوي أن يأخذ قروضًا خارجية جديدة، إلى أن منعه السلطان من ذلك، لكن ذلك حدث بعد فوات الأوان.

وبينما أمر الخديوي، وكأنه الفرعون، فلاحى مصر في السنوات الأولى بحفر القناة بأيديهم بالسخرة (عندما زار رينان موقع حفر القناة وأبدى إعجابه بـ«ملكة دي ليسبس»، كان ٢٥ ألف رجل يعملون شهرًا وراء شهر دون أجر في حفر القناة

وكثير منهم لقي حتفه بسبب خطورة العمل)، تصرف أمام الحكام الأوروبيين وكأنه أوروبي، وكلف فيردي بتأليف «أوبرا عايدة» خصيصاً للافتتاح الفخم للقناة عام ١٨٦٩.

تمكن الدائنون الأوروبيون من منع إسمايل من إعلان عدم قدرته على السداد اقتداءً بالسلطان العثماني. ثم أعلنت مصر عاجزةً عن السداد كلية. ولكي يمكن سداد الديون حسب النظام، تشكلت في عام ١٨٧٨ حكومة جديدة شارك فيها إنجليزي وزيراً للمالية وفرنسي وزيراً للأشغال العمومية. وعندما ثار إسمايل على هذا التجريد الفعلي من سلطاته، أرغمت الحكومات الأوروبية السلطان على عزله وإرساله إلى المنفى وتعيين ابنه توفيق خلفاً له.^(١)

كان الوضع في مصر إذاً أرضاً خصبةً لمواتية لتعاليم السيد جمال الدين الأفغاني، لإدائته للنخبة المحلية الفاسدة ودعايته المناهضة للاستعمار من جانب، ولدعوته لإصلاح الإسلام من الداخل من جانب آخر. واستند نجاحه في مصر على قدرته على الجمع بين القضيتين بحصافة، بمعنى تأكيد ثقة المسلمين في أنفسهم عبر الفلسفة وتأكيد الذات في مواجهة الهيمنة الأوروبية. وفي مصر أيضاً كانت الفلسفة منسية، ومن لم يكن راضياً بالتشدد الديني، كان يلجأ إلى الاستلهام من الطرق الصوفية الكبرى.

وقد جعلت التوليفة الجديدة التي جمع فيها الأفغاني بين الفلسفة الإسلامية والصوفية والتفسيرات غير المألوفة للنصوص

(١) انظر:

Schölch, "Der arabische Osten", pp. 393-395.

المقدسة وربط كل ذلك بالقضايا الراهنة من الأفغاني أشبه بمغناطيس يجذب إليه مثقفين شبابًا من مشارب مختلفة ومن كل الأديان. واحد على الأقل من بين معارفه كان يهوديًا وهو يعقوب صنوع، كما التف حوله العديد من المسيحيين، والمسلمين طبعًا. ونعرف من رواياتهم تبجيلهم الهائل للأفغاني. وكان لذلك علاقة بأساليبه التعليمية. وقد أطلق عليه «حكيم الشرق» وقرأ وتناقش مع تلاميذه على غرار ما كان يفعله الفلاسفة القدامى والمتصوفة المسلمون، وكان ذلك إما في بيته أو في المقاهي. وقد شجعهم على أن يفكروا ويفسروا باستقلالية.

كما شجعهم على تأسيس الصحف ونشر أفكارهم فيها. بعدها سيكتب محمد عبده الذي أصبح فيما بعد مصلحًا دينيًا ومفتيًا للديار المصرية أن المصريين كانوا قبل عام ١٨٧٧ مستسلمين لحكومتهم من دون قيد أو شرط. لم يكن من أحد يجرؤ على أن يكون له رأي خاص، لأن الخديوي المستبد كان يضطهد الآراء المخالفة. وما كان للناس أن يتبادلوا الرأي وكانوا يعيشون في عزلة، وفي ظل هذا السيناريو الكثيب، جاء السيد جمال الدين في عام ١٢٨٦ هجرية، وهو «رجل نادر، ولديه معرفة واسعة بأمور الدين وشؤون الدنيا»^(١).

لم يدعُ الأفغاني إلى التضامن بين المسلمين فحسب، بل بدا أيضًا أنه يحقق بنفسه هذا التضامن. وعندما اندلعت الحرب بين الروس والإمبراطورية العثمانية عام ١٨٧٧، وجدت الصحف والمجلات التي كان هو وراء فكرة تأسيسها أرضا خصبة.

(١) عبده، محمد. مجلة العروة الوثقى ص. ٢٤.

تأسس المزيد من الصحف، وانشغلت بمرور الوقت بالمشاكل السياسية والاجتماعية وبدأت تهتم بالأمور المالية المصرية.^(١) وبالفعل أصبحت مصر منذ منتصف سبعينات القرن التاسع عشر مركزاً للصحافة العربية. وانتقل الكثير من المثقفين من باقي أنحاء الإمبراطورية، من بيروت ودمشق، إلى القاهرة. وحسب ما كتب محمد عبده فإن الأفغاني كان يدير تقريباً مدرسة للصحافة ومعظم الصحف في السوق المصرية كانت متأثرة به.

وبدا في إلقاء العديد من الخطب في المحافل العامة، ومنها أيضاً خطب أمام عامة الناس، كما في الإسكندرية: «أنت أيها الفلاح تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمح وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك!! لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟!»^(٢) كما ألقى خطبة أخرى في الإسكندرية في عام ١٨٧٩ ولكن أمام جمهور أرقى اجتماعياً، وفتح هؤلاء بالقول إنهم ينحدرون من أصول مصرية فرعونية أو في حالة القادمين من بيروت أو دمشق من أصول فينيقية أو كلدانية. وأن العمارة العظيمة التي تشهد عليها أطلال الآثار القديمة، تكذب كل هؤلاء الذين يرون أن الشرقيين غير قادرين على إنجاز شيء مهم.

(١) انظر:

Keddie, Sayyid, p.95.

(٢) انظر: الأفغاني وعبده. العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. ص ٢٨

انظر أيضاً:

Keddie, Sayyid, pp. 101-102.

وحسبها يرى فإن الأمر في الوقت الحاضر على النحو التالي وهو أن الأجانب اقتسموا أراضي الشرق، وأنه لا بد من وجود علة لتخلف هذا الشرق. وإذا ما درسنا الأمر من الناحية الفلسفية، كما يقول الأفغاني، فسنجد أن للتخلف سببين فحسب: التعصب والطغيان. التعصب هو إساءة استخدام للدين. إذا ما نظر المرء إلى مؤسسي الأديان، موسى وعيسى ومحمد، لا يجد في تعاليمهم سوى الاعتراف بالله كأصل للحقيقية والدعوة للفضيلة «وفعل الخير والزجر عن الرذائل والشرور» (وهو فرض شرعي واجب على كل مسلم. ب. ش.) لكن من تبعوا مؤسسي الأديان أساءوا، حسب الأفغاني، استعمال الدين ونثروا بذور الشقاق بين الجماعة. إذًا يضع الأفغاني كل الأديان التوحيدية على درجة واحدة ولا يفرق بينها. إنه يشدد على ما يجمع بينها ولا يقلل من قيمة المسيحية واليهودية.

أما ما يخص الطغيان، فإنه يعني بحسب الأفغاني، تقييد الأمة بسلسلة إرادة وحيدة، والتصرف فقط حسب هوى هذه الإرادة. وهو يأمل أن يؤسس رجال من الحضور حزبا وطنيا يدعم قضية الوطن ويقوى السيادة البرلمانية وبذلك تسود العدالة والمساواة ولا تعود الحماية الأجنبية ضرورية. في هذه الخطبة ذكر أيضًا مرة واحدة حقوق المرأة. وبخلاف ذلك كان يتجنب دائما الموضوع أو بالأحرى النساء. وحذر السادة الحاضرين من أنه لا مخرج من الغباء والخنوع والضعف، مادامت النساء محرومات من الحقوق وغير عاملات بواجباتهن. لأنهن الأمهات اللاتي يعلمن الأخلاق للأطفال. بل وحتى لو شكل كل الرجال أمة ما، فإنه

لن يكتب البقاء سوى لهذا الجيل من الرجال. لأنه دون النساء من أمثالهم في الأمة، ستعود الأمة إلى الجهل.^(١) وفي أعقاب الربيع العربي نُظر للأفغاني في نهضته المبكرة باعتباره ديمقراطياً، لأنه في نهاية حياته قد دعا أنصاره، وهو حبيس في القفص الذهبي لدى لسلطان، ألا يضيعوا وقتهم في السعي لإقناع حاكم مستبد.^(٢) عليهم التركيز على الشعب وأن يزيلوا أساس الطغيان، وليس ممثليه: «يا ليتني كنت بذرت أفكاراً في التربة المتلقية لأفكار الشعوب؟ ألم يكن ذلك أفضل مما فعلته حين ضيعت هذه البذرة الناضجة الخيرة في التربة الجافة العاقر للملوك المتحذلقين؟ اسعوا لتقويض الجدران الأساسية للاستبداد، وليس ممثليه...».^(٣)

لكنه على الأقل تحدث في الخطبة المذكورة أعلاه عام ١٨٧٩ عن برلمان وأحزاب وكان يضع فعلاً نصب عينيه نظاماً اجتماعياً عادلاً، يسري أيضاً على القاعدة العريضة من السكان. لكنه لم يصنع بشكل محدد إلى أي مدى ستكون مشاركتهم. في البداية تعلق الأمر بمقاومة الضعف وخلق الوحدة، أيضاً بين السنة والشيعة. وكتب منتقداً تشرذم الإسلام قائلًا، إنه بالتخلي عن

(١) انظر: الأفغاني، جمال الدين. الرسائل والمقالات. ص ١٠١-١٠٢
انظر أيضاً:

Keddie, Sayyid, pp. 109-110.

(٢) انظر: مرتضى، ديمقراطية العالم الإسلامي: آراء الفيلسوف المسلم جمال الدين الأفغاني. على موقع:

www.muslimischestimmen.de (20.11.2015)

(٣) انظر: رسالة إلى إيراني. اقتباس من:

Keddie, Sayyid, p. 419.

كرامة «أصحاب العلم والفقه والاجتهاد» التي حافظ عليها الخلفاء الأربعة الراشدون، كثرت النحل وازدادت النزاعات.^(١) ورأى في السلطان العثماني إمكانية لتوحيد الأمة وحمايتها. كان السلطان والشاه هما الحاكمان الوحيدان في غرب آسيا. وقد علق آماله عليهما طويلاً. سيطرده الشاه الذي سيقتل على يد أحد تلاميذه. لكن الأفغاني نأى بنفسه عن هذا التلميذ. وسيقوم السلطان العثماني بحبسه في قفص ذهبي، سيموت فيه جراء إصابته بالسرطان عام ١٨٩٧.

ورغم أن الأفغاني قد حاول كياسوني استغلال إخوته في المحفل سياسياً، فقد كان تأثيره الإعلامي هو ما أزعج الخديوي توفيق، وما أدى إلى شحنه في العام نفسه بالقوة على متن سفينة نقلته من السويس إلى كراتشي.

في السنوات الثلاث التي قضاها بعد ذلك في الهند، كتب سلسلة من المقالات ونصه الطويل الوحيد «في الرد على الدهريين»، أو «الأثر الضار للدهريين على الشعب»^(٢)، كما جاء في صياغة صائبة للصحفي الألماني روبرت يدرمان Robert Jedermann الذي أجرى حواراً مطولاً مع الأفغاني قبل وفاته.

في نصه «الرد على الدهريين» يقوم بجدرة حساب مع الفلسفة المادية بدءاً من ديموقريطس ووصولاً إلى داروين، أو بالأحرى

(١) العروة الوثقى. ص ٣٤

(٢) انظر:

Jedermann, "Scheik", p. 2.

ما أعتقد أنه سمعه عن داروين، ومع كل النقد الراديكالي للدين (أيضاً النقد الغربي)، لأن هذا النقد يسلب الشعب الرباط الذي يوحدّه، ويسلب منه الأخلاق. وكما يكتب فإن الشعب الفرنسي، «شعب تفرد بين الشعوب الأوروبية بإحراز النصيب الأوفر من الأصول الستة فرغ منار العلم وجبر كسر الصناعة في قطعة أوروبا بعد الرومانين وصار بذلك مشرقاً للتمدن في سائر الممالك الغربية. إلى القرن الثامن عشر الميلادي حتى ظهر فيهم (فولتير) و(روسو) يزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم والقيام بإنارة الأفكار وهداية العقول. فنبشاً قبر أبيقور الكلبي وأحييا ما بلى من عظام الناتوراليسم (الدهريين). والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (فولتير وروسو) هي التي أضرمت الثورة الفرنسية المشهورة.. نعم أن نابليون الأول بذل جهده في إعادة الديانة المسيحية إلى ذلك الشعب لكنه لم يستطع محو آثار تلك الأضاليل.. هذا الذي جر الفرنسيين للسقوط في عار الهزيمة بين يدي الجرمانين» عام ١٨٧١.

إلى ذلك فإن «هذه الأباطيل قام عليها مذهب الكمون أي الاشتراكيين ونما هذا المذهب بين الفرنسيين ولم تكن مضار الآخذين به ومفاسدهم في البلاد الفرنسية أقل من مضار الجرمانين (راجع تاريخ الحرب بين فرنسا وألمانيا)^(١).» لم يترك شيئاً لدى الاشتراكيين أو الشيوعيين أو العدمين إلا وانتقده ووضع نفسه في صفوف هؤلاء الذين يكيلون نقدهم بكل ما هو متاح من اتهامات فضة: إنهم يجلبون الفحش (من

(١) انظر: الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين. ص ٦٤-٦٦

خلال مشاعية النساء) والشيوعية والأفول الأكيد لكل البلدان التي تقوى شوكتهم فيها.^(١) كان رينان سيؤيده هنا في كثير من الأمور. ظل الأفغاني متابعاً لما يحدث في البلدان الأوروبية. واللاف هو خاتمته بأن كل إضعاف للدين يقود إلى إضعاف الدولة التي يتكرر فيها ذلك.

لكن بالطبع يتمحور الجزء الأكبر من النص حول هؤلاء المتواجدين في سياق الإسلام الذين يضعفونه بماديتهم. لقد كان الإسلام الذي أراد إصلاحه إسلاماً نشطاً وحرارياً. وعند نهاية المؤلف تقريباً مقطع يعبر فيه عن هذه الفكرة ويتضمن الآية القرآنية الشهيرة التي كان هو أول من أدخلها في النقاش وارتبطت ارتباطاً لصيقاً بالإسلام المعاصر. فإن قال قائل «فما بال المسلمين على هذه الحال السيئة والشأن المحزن؟» كان جوابه: «أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم واكتفي الآن من القول بهذا النص الشريف (إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)»^(٢) (سورة الرعد الآية ١١).

عندما كان المسلمون مؤمنين بحق، كانوا إذاً أقوياء. ترتبط الفضيلة والتحضر والقوة ببعضها ارتباطاً أساسياً في فكر جمال الدين الأفغاني. وعندما أصبح المسلمون لا مبالين أمام الله، أصبحوا أيضاً يتسمون باللامبالاة تجاه بعضهم البعض.

(١) انظر:

“The Truth of the Neicheri sect”

مترجم في

Keddie, *Islamic Response*, pp. 160–161.

(٢) انظر: الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين. ص ٩٠

ضعف تضامنهم وهكذا تضاءلت قوتهم. وإذا ما قوي التضامن واكتسب المسلمون علوًّا جديدةً، ستقوى بلدانهم من جديد. لكن ما هو مفهوم الأفغاني للمعرفة العصرية والعلوم العصرية؟ لقد تحدث عن ذلك في محاضرة ألقاها (باللغة الفارسية) عام ١٨٨٢ في ألبرت هول في كلكتا بعنوان «التعليم والتعلم». وفيها أوضح بداية مفهومه للعلم، وتحديدًا الفلسفة التي تعد بحسبه كونية وتوضح للإنسان شروطه ويستخدمها كل علم في مجاله المناسب. ثم توجه بحديثه إلى علماء الإسلام المعاصرين قائلاً إنه إذا ما أراد عالم أن يصبح عالمًا، فلا بد أن ينير العالم بأسره، وإذا لم يصل نوره إلى العالم بأسره، فليترك على الأقل منطقته أو مدينته، أو قريته أو مسقط رأسه (..). إنه لمن غير المفهوم تمامًا أن يقسم رجال الدين والعلماء المسلمين العلم إلى قسمين. ويصفون نصفه باعتباره علمًا إسلاميًا والنصف الآخر بوصفه علمًا أوروبيًا. ولذلك يحظرون، والكلام للأفغاني، تدريس عدد من هذه العلوم. ألم يفهموا أن العلم شيء نبيل ولا يرتبط بأمة بعينها وأنه لا شيء يميزه سواه هو ذاته. ويضيف أن الأمر بالأحرى هو أن كل ما هو معروف، عُرف عن طريق العلم، وكل أمة تتمتع بالمهابة، تكتسب هذه المهابة عن طريق العلم. يجب أن يتصل الناس بالعلم، والعلم بالناس.

وحسب رأيه، فإنه لمن الغريب للغاية أن المسلمين قد درسوا العلوم المنسوبة لأرسطو بأكبر قدر من السرور (لكنه هنا كان يتحدث عن الهند وبلاد فارس وليس عن العالم العربي). لكن عندما يتعلق الأمر بغاليليو ونيوتن وكبلر، فإنهم يعتبرونهم كفارًا ويرفضون لذلك الفيزياء أو الفلك. لكن البرهان هو أبو العلوم

وأَمَها، والبرهان ليس أرسطو ولا غاليليو. من يريد أن يحظر العلم، لأنّه يعتقد أنّه يحافظ بذلك على الدين الإسلامي، هو في الحقيقة عدو للدين. إن الإسلام هو أقرب الأديان للمعرفة وللعلم. والعلم والمعرفة لا يتناقضان مع أسس العقيدة الإسلامية. وهنا يستعين الأفغاني بصيغة سيلجأ إليها كل من كمال وبايازيتوف وستصبح الحجة المعتادة للإسلام المعاصر.

يقول الأفغاني إن أول تعليم يتلقاه الإنسان هو التعليم الديني لأن التعليم الفلسفي لا يمكن نيله إلا من خلال جماعة تمتلك فعلياً قدرًا من العلم وتكون بذلك قادرةً على فهم البراهين وتقديمها. وبحسبه لن يمكن للمسلمين إصلاح حالهم، قبل أن يصلح القادة الدينيون أنفسهم ويقتطفوا ثمار العلم والمعرفة. الانحطاط والفساد «كما عشناه» في المجتمعات الإسلامية طال «رجال الدين والشرعية وكل القادة الدينيين» قبل أن يطغى على بقية الجماعة.^(١) لكن الأفغاني، وهو نفسه «مثقّف عالم»، لم يرغب رغم تحريضه ضد علماء الدين التقليديين في القضاء عليهم، بل أراد إصلاحهم. ونظرًا لأنّه لم يكن قادرًا على إحداث تغيير في التعليم (لقد تمكن محمد عبده، الذي ظل لفترة أحد أنصاره، من تحقيق ذلك، ولكن في اتجاه آخر، اتجاه ديني صرف) فقد قوض مثله مثل كل الحداثيين سلطة هؤلاء العلماء، دون إيجاد بديل مناسب لهم. وسيكون لذلك عواقب وخيمة في القرن العشرين.

(١) انظر:

Afgani, "On teaching", in Keddie, *Islamic Response*, p. 58–62.

السخرية والأناقة: رد الأفغاني على رينان

في عام ١٨٨٣، وبعد أن انشغل الأفغاني باستمرار على مدى سنوات طوال بأوروبا وسياستها وبالأخص علمها، قرر الأفغاني أن يرى أوروبا رأي العين، وخصوصاً أن المخابرات البريطانية في الهند وضعته تحت المراقبة ولم تغفل عن تحركاته. كانت أوروبا تعني لثقفي غرب آسيا في ذلك الوقت حتماً باريس أو لندن. وقد أراد الأفغاني زيارة كلتا المدينتين، لكنه قرر في آخر المطاف الاستقرار لفترة في باريس، حيث عاش هناك بعض من تلامذته ورفاقه خلال فترة إقامته في مصر في المنفى وأصدروا صحفًا. وكان أول نبأ عن وصوله إلى باريس قد ورد في الصحيفة التي أصدرها يعقوب صنوع، أحد أنصاره اليهود، الذي أطلق على نفسه حينها اسم جيمس صنوع. كما أصدر أيضًا صحيفة ساخرة كانت محظورة في مصر. في التاسع عشر من كانون الثاني (يناير) نُشر في عمود «أخبار مهمة» أن جمال الدين العظيم الذي يكرس حياته لخدمة البشرية ويحب مصر، يعيش الآن في باريس، وسيكتب من الآن فصاعداً للصحيفة. وقد فعل الأفغاني ذلك أيضًا، كما أصدر كذلك مجلته الخاصة «العروة الوثقى» مع محمد عبده صديقه المقرب ورجل الدين الإصلاحي ومفتي مصر لاحقًا. وكانت نسخ المجلة ترسل في أطرف مغلقة إلى بلدان العالم الإسلامي، التي سرعان ما حُظرت فيها المجلة. كما نشر الأفغاني أيضًا خلال السنوات الثلاث التالية في عدة دوريات فرنسية. وكان مقاله في الرد على إرنست رينان هو من دون شك أهمها وأشهرها وقد نُشر في جريدة جورنال دي ديبا *Journal des débats*.

وهكذا كتب الأفغاني بنبرة مهذبة منتقاة وبسخرية رهيبة أنه لا يظن أن السيد رينان، الذي «عمّ صيته الغرب كله وبلغ أقاصي البلدان الشرقية.. كان يقصد النيل من مجد العرب»، «لقد أراد إلقاء الضوء على نقطة ظلت معتمة في تاريخ العرب وتعريف الباحثين في الأديان بها». ويقول الأفغاني إنه لم يطلع على المحاضرة «إلا من خلال ترجمة تقريبية لمعانيها، فلو كنت قادراً على قراءتها بالفرنسية لأحطت بأفكار هذا الفيلسوف بأفضل مما فعلت. فليتقبل مني تحية متواضعة تكون عربون احترام وتعبيراً صادقا عن إعجابي».

وبسخرية لاذعة يواصل الأفغاني حديثه قائلاً: «وأنقل إليه في هذه المناسبة قول شاعر كان يحب الفلسفة هو المتنبي، فهو القائل:

خذ من ثنائي عليك ما أستطيعه لا تلزمني في الثناء الواجبا»
 يقتبس الأفغاني هنا بيتاً من قصيدة مديح بلغ فيها حد السخرية، كتبها الشاعر العربي الشهير أبو الطيب المتنبي (٩١٥-٩٦٥ م) لحاجب في بلاط الخليفة. ولقاء هذا المديح المبالغ الذي كان معناه الحقيقي ملحوظاً للجميع، دفع الحاجب المستاء ديناراً واحداً للمتنبي الذي أطلق بدوره هازئاً اسم «الدينارية» على قصيدته.^(١) يا له استهزاء فريد من نوعه يبلغ به الأفغاني

(١) أشكر غسان المصري من مؤسسة توثيق النص القرآني في برلين "Corpus Coranicum" على هذه المعلومة. تجدر الإشارة إلى أن ترجمة محمد الحداد المرفقة لرد الإفغاني على رينان تعتمد بيتاً آخر للمتنبي هو: وذنبى وتقصري وما جئت مادحا، ولكن جئت أسأل العفو، أما مجدي عبد الحافظ فيعتمد في ترجمته على اقتباس خاطئ لبيت للمتنبي هو: لا خيل عندك تهديها ولا مال،

رينان بتعقيد مبالغ فيه في شخصه وفي نظريته عن العرب! فهل أدرك رينان، المعروف بأنه ملك السخرية، ذلك؟

وحسب الأفغاني فقد اتهم رينان العرب بأنهم لا يصلحون لعلوم ما وراء الطبيعة (يقصد الميثولوجيا/خلق الأسطورة، وأيضاً اللاهوت) ولا للفلسفة - هذه النبتة النفيسة التي - هكذا يعيد الأفغاني صياغة رأي رينان المسبق «يبس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء.»، لكنه يتبنى وجهة النظر القائلة بأنه ما من أمة تمكنت منذ النشأة من جعل العقل المحض قائداً لها. كانت الحاجة قائمة دوماً «للمعلمين» يوجهون البشر بتكليف من كيان أسمى، «نسب إليه هؤلاء المعلمون كل الأحداث»، ثم تتلو ذلك جملة لافتة، تخص كل الأديان بالقدر نفسه من الأهمية في استمرار تطور البشرية: «إني أسلم أن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل استعباد وأكبر ازدراء. لكن هل ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني، سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً أم وثنياً، هو الذي كان مرشد الأمم للخروج من حال التوحش والارتقاء في طريق المدنية؟» هنا يتساءل المترجم الألماني لمقال الأفغاني، وهو غير معروف لنا، في هذا الموضع بانبهار إن كان الأفغاني قد عرف كتاب ليسينغ Lessing «تربية الجنس البشري»، فالتشابه بينهما في الأفكار مدهش جداً.

فليسعف النطق إن لم يسعف الحال وذلك في كتابه «الإسلام والعلم. مناظرة رينان والأفغاني»، ص ٥٥. الوحيد الذي أدرك أن البيت الصحيح مقتبس من القصيدة الدينارية هو علي شلش وذلك في ترجمته غير الكاملة الصادرة ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني التي حررها سيد هادي خسروشاهي، ص ٢٠٠.

يستطرد الأفغاني قائلاً بأن كل الأديان غير متسامحة، وكل منها على طريقتها. لكنه يضع حجة تاريخية في مواجهة طروحات رينان. فالإسلام أصغر عمراً من المسيحية بعدة قرون، فلماذا لا يتحقق للمجتمعات المسلمة في المستقبل ما تحقق للمجتمعات المسيحية؟ ولا يمكنه أن يقبل بأن يُسلب الأمل من المسلمين، وهو هنا لا يدافع أمام المسيو رينان عن الإسلام: «أنا أدافع هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات من ملايين البشر الذي سيقبعون في غياهب التوحش والجهل لولا هذا الأمل». وحسب الأفغاني حاول الإسلام بالفعل أن يخلق الحقيقة، وأعاق الفلسفة والحقيقة العلمية. لكن هذه المحاولة أجراها رؤساء الكنيسة الكاثوليكية الذين بحسب علمه «لم يلقوا إلى الآن أسلحتهم في المعركة ضد العلم». (ص ٢٣١)

لكن نقد الأفغاني لوضع الإسلام المعاصر حاد ولا يمكن التغاضي عنه: فالؤمن الحقيقي هو بحسب الأفغاني الآن «مثل الثور المقرون إلى العرب، إنه مقرون إلى العقيدة مستعبد لها» و«مدفوع أبداً إلى السير في المنهاج الذي خطه له الفقهاء». وفوق ذلك فإن مثل هذا المؤمن مقتنع كذلك «بأنه يمتلك كل الحقائق». ولهذا فهو لا يطمح إلى المعرفة ويحتقر العلم.

يوافق الأفغاني رينان أيضاً في أن «الجنس العربي» لم يعيش فترة طويلة في سلام مع الفلسفة والعلم، وأنه سرعان ما قمع الفلسفة. لكنه يؤكد على حقيقة أن الشعب العربي في وضع «التوحش» قد تمكن من في وقت قصير من تحصيل كل العلوم الفارسية واليونانية تقريبا و«طوّروها ووضحوها ووسعوها ونسّقوها بذوق كامل ودقة نادرة» - وهي حقيقة أنكرها

رينان وحتى يومنا هذا لا يقبلها علماء أوروبيون.^(١) إنه يناقض حجة رينان القائلة بأن بعد المسافة عن القسطنطينية هو ما حال دون نقل الأوروبيين للتراث القديم، قائلاً بأن الأوروبيين كانوا الأقرب جغرافياً إلى روما وبيزنطة وليس العرب. لماذا لم يقوموا بأنفسهم بجلب كنوز العصور القديمة العلمية؟

ثم يلقي رينان، منظر الأمة، درساً: أما ما يخص الأمم، فهي تختلف عن بعضها اختلافاً جوهرياً من خلال لغاتها. ولو تتبع المرء الغزوات وحدها ولم يقر بأن الغازي والمغزو ينصهران في شعب واحد وفي وقت ما في لغة واحدة، فلن يجوز للكاردينال مازاران Mazarin أو لنابليون بونابرت أن يكونا فرنسيين. وبالطريقة نفسها ينتمي الحرايون والسوريون للعائلة العربية الكبرى. (ص ٢٣٥)

لكن إذا ما تعلق الأمر بالإسلام المعاصر، نجده يقف تماماً مرة أخرى إلى صف رينان. لكنه يطالب أيضاً بضرورة انتقاد تعاليم المسيحية أيضاً. حاول الإسلام في كل مكان رسخت فيه جذوره خنق العلم ولقي دعماً رائعاً من الاستبداد. لكن الأفغاني يرى أن هذا الأمر لا يختلف في حالة المسيحية. «الديانات كلها تتشابه». وما من تفاهم ممكن بين الأديان والفلسفة. «فالدين يفرض على الإنسان عقائد والفلسفة تحرره منها أو من بعضها». عندما دخلت المسيحية أثينا والإسكندرية «متواضعة ومتوددة»، كان أول همها «إلغاء العلوم الحقيقية والفلسفة. فخنقتهما ورمت

(١) مثل سيلفيان غوغنهايم، في كتابه أرسطو.

Gouguenheim, Aristoteles.

بهما في أدغال المجادلات اللاهوتية» لتضع محلها «ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، من أسرار التثليث والتجسد وتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه». إن الثالوث وتحول الرب إلى إنسان والتحول غير المرئي للخبز إلى جسد المسيح هي أمور، بحسب الأفغاني، مستعصية على فهم المسلمين. وهنا يشير الأفغاني إلى أن الإسلام عقلائي للغاية إزاء مثل هذه الأمور الغامضة التي يتعذر فهمها.

ويحتتم بكآبة بأن الأمور ستبقى على هذه الحال أبداً. وما دام البشر يحيون، سيستمر الصراع بين العقيدة والنظر الحرّ وبين الدين والفلسفة. وبإن الغلبة فيه دائماً لن تكون على الأرجح للنظر الحرّ، فالعقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة المتنورين. والعلم، على ما به من بهاء، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي المتعطشة إلى المثل العليا.

تلقي رد الأفغاني في الشرق

أثار رد الأفغاني غضب المسلمين في باريس وبخاصة الشباب منهم. لقد اعتبروا رده لطيفاً للغاية وبه الكثير من النقد للإسلام. ومثلما كتب أحمد أمين أستاذ الأدب في جامعة القاهرة، فإن هؤلاء لم يهتموا بنشر هذه المقالة على نطاق أوسع.^(١) كما أن محمد عبده، الذي كان لا يزال أحب تلاميذ الأفغاني، قد سمع عن المناظرة الباريسية وهو في بيروت، أراد في البداية

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ص ٨٩.

نشر رد الأفغاني بالعربية، ثم قرر عندما حصل على جورنال دي ديبا وقرأه، عدم نشر الرد. وكتب في رسالة بعث بها إلى السيد في باريس بعد مرور شهر على نشر رده: «نحن الآن على سنتك القويمة لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين، ولهذا لو رأيتنا لرأيت زهادًا عُبَادًا رُكَّعًا سُجَّدًا لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.»^(١) إلى جانب رد الأفغاني في حد ذاته أثارت هذه الرسالة بصياغتها القاسية الكثير من النقاشات. هل كان الأفغاني ملحدًا؟^(٢) ينبغي تفسير التلاعب بالكلمات في الرسالة بتمايز أكثر وضوحًا: فقط بالتفسير الصحيح (بسيف) الدين يمكن للمرء قطع رؤوس الدين، أي مكافحة رجال الدين التقليديين، وفقا لرأي الإصلاحيين.^(٣) بقية الرسالة الموجهة إلى الأفغاني تعني على نحو ما: «سنظل متخفين». وحتى لو لم يرغب محمد عبده في نشر رد الأفغاني بالعربية، لكيلا يشين الأفغاني ومشروعها الإصلاحي المشترك آنذاك في العالم الإسلامي، لم يفهم عبده الذي أصبح مفتي الديار المصرية لاحقاً عبارات

(١) اقتباس من المكتبة الشاملة: p16#21071/31616/book/31616/21071#p16 <https://al-maktaba.org>

تم الإطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢٣/١/٤
انظر أيضًا:

Milson, "The elusive Jamal al-Din al-Afghani", pp. 304–305.

(٢) متقدم وأدبي الأسلوب. انظر:
Keddourie, *Afghani*, p. 45.

(٣) انظر:

Moazzam, *Jamal Al-Din Al-Afghani*, p. 117;

كذلك:

Milson, "The elusive Jamal al-Din al-Afghani".

الأفغاني باعتبارها غير إسلامية أو معادية للإسلام. كان الأمر يدور هنا حول «التراث» وفقهائه، إذًا كان الأمر تكتيكيًا ضد خصم وليس ضد الإسلام.

وفي إثر ذلك تُرجم نص رينان، وانتشر في الشرق. أما رد الأفغاني فقد سُكت عنه. صحيح أن أحمد أمين اقتبس مقطعًا قصيرًا من طروحات الأفغاني في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» الصادر عام ١٩٤٨، لكنه أعطى من خلال هذا المقطع الانطباع بأن الأفغاني قد دافع عن الإسلام في مواجهة رينان.^(١) وحتى اليوم لا يزال هذا الرأي شائعًا في مصر. وعندما سألت صحفية قبل وقت غير بعيد مستشار شيخ الأزهر لقضايا الحوار بين الأديان، وهو أستاذ جامعي متخصص في اللغة العبرية، عمل خمسة عشر عامًا في فرنسا، عن انتقاد الأفغاني للإسلام، وبخاصة الجملة القائلة بأن الإسلام قد خنق العلم، رفض ذلك بحسم، وقال إن رينان هو من قال ذلك وليس الأفغاني! العكس حسب قوله هو الصحيح، لقد فتح الإسلام الأبواب للعلم – هكذا كانت تعاليم الأفغاني ومحمد عبده.^(٢)

كان الأفغاني قد أرسل رده باللغة العربية إلى هيئة تحرير جورنال دي ديبا، التي طبعت ترجمة «أمانة بقدر المستطاع». في ١٨ أيار (مايو) ١٨٨٣. تركت الفترة الطويلة بين مقال رينان المنشور في الثلاثين من آذار (مارس) ورد الأفغاني المجال

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ص ٨٧-٨٨.

(٢) انظر:

Weber, Anne-Françoise, "Ringen um Tradition und Reform".

للتكهّنات، وكذلك السؤال عمن ترجم نص الأفغاني. وغالبا أن الدائرة الباريسية المحيطة بالأفغاني التي كانت على إطلاع على نصوص رينان، قد ناقشت محاضرة رينان معه وحفزه على الرد. وأغلب الظن أن خليل غانم الذي كان ينتمي لهذه الدائرة أيضًا قد قام بالترجمة بتكليف من هيئة تحرير الجريدة. وقد كان همزة وصل بين الأفغاني ورينان، حسبما كتب رينان بنفسه في رده على الأفغاني.^(١) كان غانم (١٨٤٦-١٩٠٣) مارونيًا من مواليد بيروت، وكان يصدر بنفسه صحيفة أسبوعية ويكتب أيضًا في جورنال دي ديبا وقد أصدر لاحقًا كتابين.^(٢) كان يعمل في لبنان ترجمًا للحاكم العثماني، ثم مترجمًا في ديوان الصدر الأعظم في إسطنبول ونائبًا في البرلمان العثماني الأول، إلى أن حل في عام ١٨٧٩. وبعدها ذهب إلى باريس وأصبح مواطنًا فرنسيًا وأصبح عضوًا في جوقه الشرف.^(٣) من المؤكد أن غانم كان هو الأصلح لغويًا لترجمة النص.^(٤) ادعى آخرون أن رينان قام بنفسه بترجمة رد الأفغاني وأنه قد اختلق هذا

(١) هذه الجملة لم ترد في الترجمة الألمانية.

(٢) الكتابان هما:

Ghanim, *L'éducation des princes ottomans*.

و

Ghanim, *Études d'histoire orientale*.

(٣) انظر:

Kedourie, *Afghani*, p. 40.

(٤) أيضًا يرى محمد الحداد أن غانم هو المترجم، لكنه يحاجج، بأن غانم قد وضع قناعاته الخاصة في نص الأفغاني.
الحداد، الأفغاني.

الرد تماما كما فعل مع رسالة القاضي التي كشف ماسينيون زيفها.^(١) لكن لغة رينان العربية لم تكن جيدة كي يترجم الرد. وأما فيما يخص الأفغاني، فمعروف عنه أن كان يهتم كثيرا جداً بما ينشره ومن المؤكد أن أنه قد دقق الترجمة أو كلف أحدهم بتدقيقها. وبالتأكيد لم يكن ليقبل بتغيير حقيقي في طروحاته، ولو ساوره شك في ذلك، كان سينشر رداً آخر في مجلته «العروة الوثقى» التي سيصدرها في باريس مع محمد عبده بعد عام. لكنه لم يتطرق في المجلة لهذا الجدل ولو بكلمة واحدة. فعلياً لم يُترجم رد الأفغاني إلى العربية ترجمة كاملة حتى عام ١٩٩٧. وليس من قبيل الصدفة أن يقوم تونسي، هو محمد الحداد، الحاصل على أطروحة الدكتوراه من السوربون، بترجمة أمينة لرد الأفغاني إلى العربية وأصدرها مرفقة بمقدمة.^(٢)

بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ نشر الحداد ترجمة رد الأفغاني على مواقع مختلفة في الإنترنت. وفي مقدمة طويلة جديدة أوضح أن «القراءة الأبوية» هي السبب في عدم السماح للناس في الشرق بقراءة رد الأفغاني على رينان كاملاً. «القراءة الأبوية» تمنح الكاتب الحق في أن يحدد لقارئه ما هو

(١) انظر:

Moazzam, *ibid*.

(٢) بعد عام من ذلك، أي عام ١٩٩٨، صدر كتاب عن مناظرة رينان والأفغاني لم يُنشر فيه أيضاً الرد الأصلي للأفغاني. وهو للأستاذ بجامعة القاهرة محمد عثمان الخشت: الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان. وفي عام ٢٠٠٥ صدرت الترجمة في كتاب: مجدي عبد الحافظ. الإسلام والعلم. مناظرة رينان والأفغاني. القاهرة. ٢٠٠٥.

مسموح بقراءته وما هو غير مسموح، لكن مع الفارق أن القراء هنا ليسوا أطفالاً. ويعود بالتاريخ إلى ابن رشد ليبرهن أن الفضول هو حافظ قوي في البحث عن الحقيقة. ووفقاً له فقد وضعت الفيلولوجيا أساساً يحول دون التعامل مع النصوص باعتبارها ملكية شخصية ويحول دون تشويهها حسب الهوى (وفي ذلك انتقاد لأحمد أمين). ويقول الحداد إنه يجب التعامل مع النصوص بموضوعية وأمانة، بغض النظر عن مصدرها. منذ عام ١٨٨٣ لا يزال النقاش حول هذه المناظرة مستمراً، دون أن تُقرأ النصوص مكتملة. لكنه يرى أن أفضل منهجية هي التعامل مع النصوص في سياقها التاريخي. وللقارئ العربي الحق في ذلك ولا بد أن يتحمل من جانب آخر ما يقال عن حضارته ودينه، حتى ولو كان ذلك القائل أجنبي. أما إذا لم يتقبل ما يقال، فمن الأفضل أن يصب جام غضبه على هؤلاء الذين يمثلون الإسلام بهذه الصورة التي وصفها رينان. فبعد قرن من المناظرة يوجد هؤلاء المتعصبون بأعداد هائلة: «هؤلاء قد اكتشفنا بعد ٢٠٠١/٩ أنهم ما زالوا حاضرين بأعداد مهولة بعد أكثر من قرن من المناظرة، ولعلّ رينان لم ير منهم إلا عدداً محدوداً، أما نحن فنراهم كل يوم، ليس في كتب المستشرقين وإنما على قناة «الجزيرة» التي لا يمكن أن تتهم بالولاء للاستشراق». وإذا ما نظرنا لهؤلاء المتعصبين في باكستان وأفغانستان ومصر والجزائر الذين يتسببون في حمامات الدم ويريدون تدمير الشرق الأوسط: «أيها الأجدر بالتصدي، الاستشراق واتهاماته للإسلام أم الأصولية وبرامجها الموضوعة

للمسلمين ولمجتمعاتهم؟»^(١) فليهتم كل بشأنه، حسبما يقول الباحث التونسي محمد الحداد، وهو يعني بـ«المستشرقين» في المقام الأول رينان، لكن كل علماء الدراسات الشرقية هم اليوم «مثار شبهة» في الشرق الأوسط.

رد رينان على الأفغاني

وفما كان الوسط الإسلامي المحيط بالأفغاني رافضاً أو حذراً في التعامل مع رده على رينان، جاء هذا الرد موافقاً لما في نفس رينان. وقد رد فوراً ونُشر الرد في اليوم التالي ١٩ أيار (مايو) ١٨٨٣، في الجريدة نفسها.

اعترف رينان بأن الأفغاني شقيقه في الفكر، ولكن طبعا بصيغة تنطوي على استهانة: «لا شيء أكثر فائدة من أن ندرس وعي الآسيوي المستنير وهو يعبر عن نفسه بصدق وأصالة». وحسب تعبيره فإن الدين يفرق بين الناس والعقل يوحد بينهم، ومبدئياً يوجد عقل واحد فقط لا غير، مما يؤسس لوحدة الفكر الإنساني - تلك نتيجة بها شيء من السلوى للتصادم السلمي للأفكار، حتى إذا كان فريق العقول المتفاهمة يمثل أقلية في كل الكرة الأرضية في مواجهة التعصب والشعوذة.

ومرة أخرى يستعرض في مقارنة غير مناسبة أن اللاتينية كانت حقاً حتى القرن السادس عشر هي لغة العلماء في أوروبا، لكن هذا لا يعني أن ألبرتوس ماغنوس وروجر بيكون وباروخ

(١) الحداد، الأفغاني، ص. ١٢٤-١٣٣.

سبينوزا كانوا رومانًا. ينتمي مؤرخا القرون الوسطى بيداً Beda وألكوين Alcuin إلى إنجلترا، بينما ينتمي غريغوار دي تورز Grégoire de Tours وأبيلار Abaelard إلى فرنسا، رغم أنهم جميعاً يكتبون باللاتينية. ليس كل ما كُتب باللاتينية يزين تاج الفخر لدى روما، وليس كل ما كُتب بالعربية هو إنتاج عربي. لكن رينان ينكر في تحليله أن اللغة العربية التي انتشرت مع التوسع الإسلامي - وبخلاف اللاتينية في أوروبا - كانت لغة للشعائر الدينية وللعلم والأدب، كما كانت أيضًا هي اللغة المتكلمة في الممالك العربية.

وبحسب رينان ليس كل ما كتب في العصر الإسلامي، هو ثمرة من ثمار الإسلام. وهذا صحيح بالفعل إذا قصد المرء بالإسلام فقط تعاليم الدين وبهذا لا يكون ثمرة للنصوص المقدسة أو لعلوم الدين الإسلامي أو الشريعة. لكن إذا ما قصد المرء بذلك ثقافة استوحيات من الإسلام وعرفت أيضًا إلى جانب الدين علوم الرياضيات والبصريات والجغرافيا والفلك وأخيرًا وليس بآخر علوم الطب والأدب وعلوم اللغة، فهذا يعني أن الأمر يتعلق بثمرة لهذه الثقافة الإسلامية المكتوبة في معظمها باللغة العربية، إذًا نتاج لثقافة عربية إسلامية، أصبحت فيما بعد فارسية إسلامية وتركية إسلامية. وإلى هذه الثقافة تنتمي أيضًا الفلسفة التي مارسها أيضًا مسلمون.

وحتى في الإمبراطورية العثمانية التي لم يفهمها رينان إلا قليلًا، حوفظ على اللغة العربية في الولايات (في دمشق وبيروت وبغداد والموصل والقدس) باعتبارها لغة الشعائر الدينية والشريعة والأدب، وكلغة دارجة سواء للنخبة أو للشعب. كانت النخبة

تتكلم إلى جانب ذلك العثمانية-التركية والفارسية وفي القرن التاسع عشر الفرنسية. وما كُتب باللغة العربية كان إذاً نتاجاً للثقافة العربية الإسلامية.

أما بقية رد رينان فيعطي الأفغاني الحق في معظم النقاط. وبحسب رينان فإن الكنيسة أيضاً قمعت العلم، وعلى المسلمين أن يتعلموا أنه لا بد من إضعاف التعاليم الدينية الجامدة، كما أضعفت التعاليم المسيحية الجامدة. ومصدر التعصب في الشرق هو فقط عدد قليل من البشر الخطرين وليس من القاعدة العريضة من الجماهير، التي توجد بينها «عناصر جيدة». ونظراً لأن الشيخ يريد أن يعامل كل الأديان بمساواة، فإنه، أي رينان، يُقر بأن بعض البلدان الأوروبية يمكن أن تتحمل أيضاً جعل المسيحية فيها أكثر اعتدالاً.

تحتاج المسألة، برأيه، للتعليم والتدريس في كل مكان. وتحديث الإسلام لن ينطلق على يد المشايخ أصحاب الفضيلة الرسميين، كما أن تحديث أوروبا لم يجر على يد الكنيسة ولكن ضدها. وحسب تعبيره، لا تزال الكنيسة الكاثوليكية مستمرة في مكافحة ما يفرضه عقل الحداثة: وهو وجوب فصل الدولة عن التعاليم الدينية.

وينهي رينان مقاله بمناشدة يحث فيها على إقرار الحرية واحترام الإنسان كقاعدة عليا، وعدم تدمير الأديان ولكن عدم الدفاع عنها أيضاً في مواجهة هؤلاء الذين أرادوا أن ينشقوا عنها.

وفي الختام أيضاً يمدح الأفغاني مجدداً كممثل «للجنس الهندو-أوروبي»، ويجعل منه شاهداً ملكاً على حجه هو نفسه. لكنه يتراجع ويعترف بهزيمته لحد كبير أمام حجج الأفغاني

الأفضل. على الأقل مع كبر سنه يتعامل رينان بجدية بعد هذا الجدل مع شخص معاصر له من الشرق، حتى لو برّر بأن الأمر يعود لـ«جنسه».

لم يكن رينان والأفغاني في الحقيقة متباعدين كثيرًا في موقفهما في مسألة الإسلام والعلم. بالنسبة لكليهما كان العلم يعني: الفلسفة. لكن ينبغي تقييم شكوك الأفغاني ونقده للدين خلال رده على رينان على أنها نتيجة مباشرة لتفكيره الفلسفي وليس كإلحاد واستغلال للدين. بالنسبة له كانت مكانة الفلسفة فوق العلوم الدينية، بل وكان الفلاسفة فوق الأنبياء. لكنه لم يكن «معاديًا للإسلام». في الوقت ذاته فإنه لم يدع أيضًا إلى اتباع صارم للشعائر الدينية الإسلامية وإلى قدر أكبر من الورع الديني. كان بالأحرى يفكر في أن المجتمع لا يمكن أن يستمر من دون الدين - وهنا يتلاقى أيضًا مع رينان. وأيضًا في رؤيته بأن الصراع مستمر بين الفلسفة والدين وبين الفكر الحر والتعاليم الدينية الجامدة.

إن المؤرخون هم من يفسرون الأفغاني على هذا النحو، مثل نيكي كيدي Nikki Keddie التي أصبحت السيرة التي ألفتها عنه مرجعًا أساسيًا وترجمت له الكثير من النصوص عن الفارسية، وألبرت حوراني المؤرخ الكبير المتخصص في العالم العربي. أما كُتّاب سيرة الأفغاني العرب فيرونه مثل قطاع واسع من الدراسات الإسلامية القديمة، عالم دين. وفي مصر بخاصة حوافظ بدّاب على صورته بوصفه مسلمًا ورعًا وعالم دين، مثلما كان محمد عبده، الذي أصدر معه مجلة العروة الوثقى وكان من أنصاره، ثم ابتعد عنه أكثر فأكثر ولم يبق على تواصل دائم معه.

وكان لذلك بالتأكيد أسباب لها علاقة بالمضمون الفكري وليس فقط لأسباب شخصية. في عام ٢٠٠٥ صدرت في مصر للمرة الأولى ترجمة كاملة لرد الأفغاني على رينان.^(١) ولا يزال الكتاب المقربون من تنظيم «الإخوان المسلمون» بخاصة يشككون في الأصل الشيعي للأفغاني ويرون فيه أبًا مؤسسًا للجماعة.^(٢)

كان الأفغاني مؤيدًا للعلوم الطبيعية الحديثة وناقداً لا يكل لعلماء الدين المسلمين الذين لم يرغب في التخلص منهم، بل في إصلاحهم. كان رجل الكلمة وليس رجل القلم. كان لخطبه وتلامذته تأثير أكثر فعالية من نشاطاته السياسية وكتاباته الصحفية الكثيرة. وكان يهتم إلى جانب تجديد الدين بتجديد الأمة التي أراد أن يدفعها للتحرك، كي لا تكون فريسةً للإمبريالية الأجنبية، وأيضاً للاستبداد المحلي، كما أدرك ذلك في نهاية حياته.

يضع الأفغاني الديانات التوحيدية كلها في مصاف واحد ويؤكد على أن التوحيد هو الرابط بينها، كما أنه هو الرابط داخل الإسلام بين السنة والشيعية. وبسبب نشاطه المناهض للاستعمار يعد شخصيةً بطوليةً في الجيل الأول للحداثة الإسلامية، وتستند إليه تيارات عديدة كمرجعية لها، وكثيراً ما يكون ذلك عن غير حق.

(١) الحداد، «النص الحقيقي» على الرابط التالي:

<https://sirajmonir.wordpress.com>

أطلع عليه يوم ٢٠٢٣/٧/١٧

انظر أيضاً: الحداد، قواعد التنوير، ص. ٥٨-٦٤.

(٢) وفقاً لطارق رمضان حفيد مؤسس جماعة «الإخوان المسلمون» في أطروحاته للدكتوراه المثيرة للجدل.

إضفاء الصبغة القومية على الإسلام:

نامق كمال

وُلد نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) في تكير-داغ غير بعيد من إسطنبول على الجانب الأوروبي من مضيق البوسفور باسم محمد كمال، لأسرة عريقة من موظفي الدولة العثمانية واختار لنفسه بعد ذلك نامق كاسم مستعار. وقد انتهى المطاف بجده، الذي نشأ في بيته بعد وفاة أمه مبكرًا، حاكمًا لمدينة صوفيا. وهناك تزوج كمال وهو في السابعة عشرة من عمره - وكان شاعرًا له مؤلفاته - ابنة قاضي صوفيا البالغة من العمر ١٤ عامًا.

وقد أتقن، مثله مثل المتعلمين العثمانيين في عصره، التركية العثمانية والفارسية والعربية، ثم الفرنسية لاحقًا. لكنه لم يتمتع بتعليم نظامي كالذي تقدمه مدارس الإمبراطورية، لأنه تنقل باستمرار في طفولته وشبابه مع جديّه. كان تعليمه بالأحرى «أرستقراطيًا». وكان ضليعًا في فن الشعر، ويعرف الكثير عن الشريعة الإسلامية والتاريخ والتصوف الإسلامي، الذي مارسه عائلته، وأجاد الفروسية والصيد. ولم يكن عالمًا في الدين مثل الأفغاني وبايازيتوف. في عام ١٨٥٧ عاد إلى إسطنبول وعاش في بيت أبيه، المؤرخ، الذي كان لا يزال يشغل منصب منجم في بلاط السلطان، لكن

خدماته لم تعد مطلوبة في عصر المذهب العلمي والمادية. وكانت الحياة في طبقة كبار الموظفين في ذلك الوقت على النحو التالي: عاش الشباب مع عائلاتهم في بيت الأب أو الحم، وسعوا لبدء مسيرة مهنية في الجيش أو في الإدارة من أجل تأسيس بيت أكبر. كانت هذه الطبقة غنية بثقافتها، لكن ليس بالضرورة بممتلكاتها، ففي النظام العثماني كثيراً ما كانت الدولة تصادر الممتلكات بعد وفاة الموظف الكبير. لكن تقلد المناصب الكبرى ظل متاحاً أمام أنجالهم من الذكور. عانت عائلة كمال باستمرار من مشاكل مالية، وهو نفسه كذلك. ارتبطت العائلة بالطريقة البكتاشية الصوفية، وهي واحدة من أكبر الطرق الصوفية في الإمبراطورية العثمانية. وقد اتسمت الحياة في طبقة الموظفين البيروقراطيين بطابع أرستقراطي، فاستقبلوا كبار الضيوف وبخاصة الشعراء منهم. لكن وباضطراد، حل محل هذه النخبة القديمة رجال يتمتعون بتعليم حديث. اتجه كمال مبكراً إلى الأدباء الجدد الذين أرادوا الكتابة بلغة معاصرة وبسيطة وذات توجه أكثر إلى ما هو تركي، دون الالتزام بالأساليب المتكلفة التي كانت تثقل العناصر الفارسية والعربية في اللغة العثمانية. وكان نامق كمال رائداً في ذلك.^(١) ولاقت أعماله فيما بعد تقديراً كبيراً في الجمهورية التركية. وحتى مؤسس الجمهورية مصطفى كمال أتاتورك كان يعد في شبابه قارئاً شغوفاً لنامق كمال. التحق كمال بعد عودته إلى إسطنبول في سن السابعة عشرة بـ«ديوان الترجمة الحكومي» التابع لوزارة الخارجية كموظف.

(١) انظر:

Menemencioglu, "Namik Kemal Abroad", p. 29-49; Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, pp. 288-336.

وهنا تُرجمت بتكليف من الدولة الأعمال الكلاسيكية الفرنسية من فترة عصر التنوير مثل أعمال فينيلون Fénelon ومونتيسكيو وروسو. وترجم نامق كمال كتاب «روح القوانين» لمونتيسكيو. وقد وضع البرنامج السياسي للمثقفين الجدد الذين انتمى لهم كمال أيضًا النقاط على الحروف باعتباره «إصلاحًا للعثمانيين، عبر ومن خلال العثمانيين، على طول الخطوط الإسلامية»^(١). كان جيلًا جديدًا. صحيح أنهم كانوا من رجال الدولة، لكنهم تحدوا كشباب معارضين لسياسي التنظيمات علي باشا وفؤاد باشا، اللذين تبادلوا المواقع في أعلى مناصب في الدولة وهما الصدر الأعظم ووزير الخارجية. ولم يعينا سوى الموظفين المواليين لهما. وجاء انتقاد «العثمانيون الجدد» بأن الإصلاحات التي كان من شأنها أن تحول أيضًا الرعايا العثمانيين إلى مواطنين، لم تُطبق بحسم كاف. إضافة إلى ذلك بدا لهم أن سياسة الإصلاحات عبارة عن «تغريب أعمى». وعلى وجه الخصوص اعتبر كمال أن الاعتقاد المحض في العلم الوضعي والمادية المرتبطة به، كما رآه في عمل سياسي التنظيمات، أمرًا شنيعًا.

في عام ١٨٦٥ أسس خلال نزهة خلوية أول حزب وطني في الإمبراطورية العثمانية وفقا لنموذج جمعية سرية أطلق عليه في البداية «التحالف الوطني» وأسماه بعد ذلك «حزب العثمانيين الجدد». وكان الهدف الأول هو وضع دستور للإمبراطورية. وكانت الوسيلة هي التوعية من خلال العمل الصحفي. في

(١) انظر:

Mardin, *Genesis*, p. 21.

عام ١٨٦٠ تأسست أول صحيفة تركية مستقلة باسم ترجمان الأحوال. كان الشباب وفي مقدمتهم نامق كمال يكتبون في الصحف القائمة بالفعل، كما أنهم أسسوا صحفًا جديدة. ومن بين الصحف والمجلات العديدة التي صدرت في ستينات القرن التاسع عشر، كانت أيضًا صحيفة كورير دوريون *Courier d'Orient* التي امتلكها فرنسي، انتقل مثل العديد من المثقفين الفرنسيين إلى إسطنبول بعد انقلاب لوي نابليون عام ١٨٥١. كانت صحيفة كورير محبوبة لدى الإنتلجنسيا العثمانية، وهو ما يبين مرة أخرى مدى قوة تشابك العلاقات بين أوروبا والشرق. وفي مقابلها كانت صحيفة لا توركي *La Turquie* الناطقة بالفرنسية التي كانت ممولة من الباب العالي.^(١)

منع العثمانيون الجدد مرارًا في إسطنبول وأرسلوا إلى المنفى. وانشغلوا أيضًا في باريس ولندن بتأسيس صحف تنتقد سياسي التنظيمات، بتمويل من شخصيات كبيرة (ذات مصالح خاصة).^(٢) وعندما اشتدت قبضة الرقابة في عام ١٨٦٧، انتقل كمال حتى عام ١٨٧٠ إلى باريس ولندن، حيث أصدر جريدة «حريات» الموجهة للعثمانيين في الداخل، بالتركية-العثمانية. وانتقدت «حريات» التي تأسست عام ١٨٦٨ الأوضاع الاجتماعية المزرية. وكتب كمال بالأخص عن القضايا الاقتصادية ووجه سهام النقد دائمًا لسياسة الإهدار المالي التي تتبعها الحكومة.

(١) انظر:

Mardin, *Genesis*, p. 33.

(٢) انظر:

Czygan, "Criticism of the Tanzimat", p. 44.

وتوقع العثمانيون الجدد إفلاس الدولة قبل وقوعه بسنوات. وإلى جانب الفساد وإساءة استخدام السلطة تطرقوا كذلك إلى الفقر الذي يعاني منه أفراد الشعب البسطاء الذين يعتصرهم المسؤولون القياديون في الدولة لينبوا قصورهم.^(١)

بعد تنحية السلطان عبد العزيز عام ١٨٧٦ عُيّن كمال مستشاراً للدولة واختير عضواً في لجنة صياغة دستور عام ١٨٧٦. وكان مؤيداً لنموذجي الدستورين الفرنسي والبلجيكي. لكن السلطان عبد الحميد الثاني علق الدستور بمجرد جلوسه على العرش وأرسل كمال إلى المنفى في ميثلين بجزيرة ليسبوس، التي سيصبح حاكماً لها بعد عامين تالين. وقد تقلد هذا المنصب أيضاً في آخر سنوات حياته في جزيرتي رودوس وخيوس، حيث تُوفي عام ١٨٨٨.

من الناحية الثقافية كان كمال صحفياً وأديباً وطنياً، يتمتع كموظف حكومي كبير بقدر من المعرفة الإدارية والقانونية والسياسية، وقد درس فلاسفة التنوير الفرنسي. كان إنجازاته الأدبي خلال حياته القصيرة ضخماً، ولكنه مركب ومكون من العديد من المقالات والمسرحيات والروايات، والمجلد الأول من أصل ١٢ مجلداً كانت ستُخصص لتاريخ الإمبراطورية العثمانية ومقالين طويلين، أحدهما عن ماضي الإمبراطورية والثاني عن المجتمع العثماني النموذجي. وكما ذكرنا، كتب كمال أيضاً عن الأسئلة العملية في السياسة وأيد تطوير الزراعة ومنح القروض

(١) انظر:

Czygan, ibid., pp.48-49.

للاقتصاد المحلي وإصلاحًا للنظام الضريبي. كما أنه كشف وانتقد السياسة المالية تجاه أوروبا التي قادت لخراب الإمبراطورية لأنها باعت الاقتصاد المحلي. ويعود قربه من عامة الناس لقرب عائلته من الطريقة البكتاشية الصوفية، لأن الطرق الصوفية كانت تعمل أيضًا بمثابة شبكات اجتماعية-اقتصادية كبيرة، وترابط فيها الإخوة وخصوصًا من عامة الناس في تكافل يومي، ومن خلال الصفقات المتبادلة.^(١) وإضافة إلى ذلك انحدر كمال من عائلة «قيادي سياسي» - ولا بد أنه قد تعلم السياسة العلمية منذ الطفولة من خلال جده. وقد اصطبغ فهمه للإسلام بالنشاط السياسي وهو يتشابه مع الأفغاني في هذه النقطة.

كان كمال هو أكثر العثمانيين الجدد طموحًا على المستوى الفلسفي النظري، وكان كموظف في الدولة وصحفي عقلاً سياسيًا مولعًا بالجدال. مع ذلك فقد حاول من ناحية التوفيق بين المفاهيم السياسية الغربية والإسلامية، ومن ناحية أخرى أدخل إلى اللغة السياسية بخاصة مصطلحات سياسية وطنية محورية، أثرت في المثقفين الأتراك من أجيال عديدة لاحقة. ولا يزال يحظى في تركيا لحد الآن بلقب «شاعر الوطن والحرية». وتعد قصائده جزءًا من النصوص المعتمدة في الكتب المدرسية.

في عام ١٨٧٣ كتب مسرحيته الأنجح وطن أو سيليستريا، التي عُرضت في إسطنبول بنجاح كبير. كانت مسرحية «وطن» مسرحية قومية كتبها عثماني من أجل العثمانيين. قبل ذلك كانت

(١) انظر:

المسرحيات الأوروبية تترجم، أو كان يُبحث عن الموتيقات المسرحية في أوروبا.^(١) وقد مست مسرحيته مباشرة وترا حساسا، لأن الناس في العاصمة إسطنبول كانوا يخشون من فقدان البلقان.

تحكي المسرحية الوطنية المؤثرة قصة حب، يُعترف فيها للمرأة على الأقل بدور وطني إلى جانب حبيبها. يُغرم الشاب إسلام (!) بك غرامًا أبدًا بشابة فقد أبوها في الحرب، لكنه ينتزع نفسه من أحضان محبوبته ويقول لها إن خدمته للوطن فوق كل شيء. ويتحرق شوقا للذهاب إلى الجبهة في بلغاريا. تتنكر الفتاة كمجندة وتتبعه. وفي أحد الحصون المحاصرة التي يدافعون عنها في مواجهة العدو (الروسي) يلتقيان تحت إمرة عميد يتبين أنه والد الفتاة المفقود. يعبر الزوجان الشابان خطوط العدو ويفجران مستودعا للذخيرة. وفي النهاية يُحتفل في الحصن الذي ظل في أيديهم بالنصر والزواج. تنتهي المسرحية بعبارة يحيا الوطن! يحيا العثمانيون!^(٢)

جعلته حماسه الوطنية لبعض الوقت شخصية مزعجة للحكومة، وبسبب ذلك أيضًا سُجن لعدة سنوات،^(٣) لأن وطنية كمال الأكثر ميلاً للتركية منها للعثمانية، كانت إشكالية

(١) انظر:

Nour, "Grand poete turc", pp. 1-25.

(٢) انظر:

Kemal, *Vaterland oder Silistria*, pp. 124, 128.

(٣) انظر:

Babinger, *Geschichtsschreiber der Osmanen*, p. 342.

في إمبراطورية كانت لا تزال تتمتع بمزيج متنوع عرقيًا ودينيًا. وقد قدمت المسرحية في المقام الأول الفكر السياسي لكمال على خشبة المسرح. وأظهرت أن ما يهيمه في المقام الأول هو الدفاع عن الوطن، وتحديدًا من خلال الإسلام (مثلًا بشكل شبه فج في شخص إسلام بك). الاستعارة مهمة: إسلام بك يمثل الإسلام والأمة التي تحمي الوطن.

إنه تصور جديد، فحتى ذلك الوقت وعبر القرون، كانت السلطنة، أي كان السلاطين العثمانيون، هم الضامن والحامي لـ«الدولة الأبدية» من خلال استمرار سلالتهم. والحرملك الذي أبهر أوروبا، لم يكن سوى مكان ومؤسسة لإعادة تفريخ السلالة العثمانية وقد ضمن على مدى خمسة قرون عددًا كافيًا من الأنجال الذكور. والكلمة العثمانية «دولة» مشتقة من العربية «دولة» وتعني في الوقت ذاته «سلالة حاكمة» و«دولة». وبها أيضًا إحياء السعادة و«الرخاء»، والعظمة، وعرفها المؤرخون والفلاسفة العثمانيون في القرن السابع عشر كشكل خاص من أشكال تكوين الجماعات البشرية.^(١) تعني الدولة فهمًا عثمانيًا معقدًا للسلالة الحاكمة، والدولة والمجتمع (المنسجم). كان السلاطين هم الضامنون للاستقرار والرخاء وبالأخص للعدالة، وكانوا ملزمين بحماية الرعايا والدين. ومن جانبهم أسهم الرعايا بولائهم ومسلكتهم الحسن في الحفاظ على «الدولة الأبدية». لقد طور العثمانيون هذا التصور القديم وما قبل الحداثي للحكم

(١) انظر:

ولشرعنة الحكم بوصفه «دائرة العدالة»^(١) لكن اللافت في شرعنة الحكم هذه، أنها مؤسسة على حجة العدالة (السلام كنتيجة لذلك)، التي تحمي الشريعة وليس العكس. جددت إصلاحات التنظيمات في القرن التاسع عشر الإمبراطورية وفقا للنموذج الأوروبي. لكن تأثير هذه التصورات القديمة استمر في العمق. وإذا كان كمال قد أدخل الآن مصطلحي «الوطن» و«الأمة»، فإن هذين المصطلحين يحلان محل مصطلح «دولة» القديم عن الدولة والمجتمع.

بالنسبة للعثمانيين الجدد لم يكن السلطانان عبد العزيز وعبد الحميد المنتميان لأواخر لقرن التاسع عشر، ورغم أنها - كما تابعنا - قد غازلا فكرة الخلافة، حاكمين عادلين على الإطلاق، بل كانا بالأحرى مستبدّين عاجزين، ولا بد من تحجيم سلطتهما.

قرأ كمال كتاب مونتيסקيو «روح القوانين» الذي وصف الملكية باعتبارها شكلا للحكم مقيدا بقوانين، ويعد مؤسساً

(١) تتضمن «دائرة العدالة» نظرية حكم دائرية، تنص على أن العدالة تعني السلام في العالم، والعالم من جانبه هو حديقة وسورها هو الدولة، التي تحقق فيها الشريعة الإلهية النظام، الذي لا يوجد له ضامن أفضل من الحكومة التي لا يمكن أن تقوم لها قائمة دون جيش، وهو بدوره لا يمكن أن تقوم له قائمة دون غنى/رخاء، وهذا الرخاء بدوره يصنعه الرعايا، الذين يتوجب عليهم من جانبهم أن يطيعوا الحاكم. قدم الفيلسوف الأخلاقي العثماني كينالي زاده (من مواليد ١٥١١) هذا التصور في دائرة تكون فيها الكلمة الأولى هي الكلمة الأخيرة في الجملة، وهي في الوقت ذاته الكلمة الأولى في الجملة التالية، انظر:

للملكية الدستورية. عاش كمال في نظام سياسي يسود فيه منذ قرون قانون، يكاد يكون علمانيًا (تتضمن مقدمته إشارة قاطعة على «ثبوت» التوافق بين القانون الإمبراطوري والشرعية الإلهية) وتسود فيه كذلك التصورات القديمة عن الحكم القائم على العدالة. وبالفعل لأنه كان يوجد فصل بين الدولة والدين في الممارسة العملية في الإمبراطورية العثمانية، وكان شيخ الإسلام بوصفه عالم الدين الأكبر عمليًا تحت إمرة السلطان، تمت إصلاحات التنظيمات الشاملة وفقًا للنموذج الأوروبي أيضًا بشكل سريع نسبيًا رغم استهجان رجال الدين المحافظين. وفي إطار هذه الإصلاحات أُجري خلال الفترة التي عاشها كمال لأول مرة في التاريخ تصنيف حديث للشرعية الإسلامية، وخصوصًا في مجلة الأحكام العدلية (القانون المدني العثماني)، التي صدرت منذ عام ١٨٦٩ وحتى عام ١٨٧٦.

استطاع كمال إذاً أن يستوعب أفكار مونتيسكيو والكثير من المفكرين التنويريين، ولم تكن كتاباتهم غريبة عليه. بل ومن المحتمل أن وقعها عليها كان شبيهًا بما كان يعرفه. لم يرغب في مجرد تبني مبرراتهم كما هي (كان ينتقد هذا التبني للأفكار في إصلاحات التنظيمات)، بل أراد أن يجد الأسباب في ثقافته. كان يسترشد بالفهم الجديد للإسلام الذي كان يعتبر ساعتها حديثًا، واستبعد تقاليد الحكم العثماني القديم، كما هي مذكورة في مرآة الأمراء والمؤلفات التاريخية، مثل دائرة العدل الشهيرة. هذه التقاليد فقدت مصداقيتها على يد الحكام المستبدين. ووفقًا لفكره، لم تعد من حاجة لهذه التقاليد، لأن كل المؤسسات السياسية الحديثة ستقوم مباشرة على أسس الإسلام.

كان كمال هو أول من أدرك في الشرق الأدنى أنه يوجد في نظرية الخلافة الإسلامية التقليدية، بغض النظر عن أصولها الدينية، نظام قانوني يمكن مقارنته بالنظام الغربي، إذا فكر المرء فيه شكلياً وبعيداً عن الأصول الدينية. وفي النص التالي من عام ١٨٦٨ مثال على حجته: ^(١)

«إذا ما اجتمع الناس معا في مدينة ما»، هكذا يكتب كمال، «وعينوا أحدهم كقاض، لكي يحكم في القضايا، فإن النشاط القانوني لهذا الشخص باطل، لأن سلطة المنصب القضائي لا يمتلكها القاضي إلا إذا عينته الدولة، لأن الحكم القضائي هو شأن حكومي. أما إذا ما اجتمع الناس في مدينة ما وبايعوا رجلاً على أن يكونوا رعية له فإن هذا الرجل سيصبح سلطاناً أو خليفة، وفي هذه الحالة لا يحتفظ السلطان الحاكم بسلطته لأن الإمامة هي حق إسلامي للأمة (الأمة هنا بمعناها الوطني) المسلمة» وهنا يصيغ كمال بطريقة إسلامية الحق في سيادة الشعب. ويمضي في توضيح ذلك:

«... الملوك ليس لديهم إذاً (مصدر) آخر للحكم سوى الأمة الإسلامية، التي تباعهم (البيعة التي كانت تاريخياً للخلفاء). ثم يعين الملك الوزراء. ويقصد بهذا حديث النبي «خادم القوم سيدهم»». ومن يسمع هذا الحديث من الألمان يظن أن قائله هو فريدريش الثاني الذي ارتأى أن «الحاكم هو الخادم الأول للدولة» - وكان كمال يقصد ذلك على نحو مشابه. حتى ذلك

(١) انظر: كمال، «وشاورهم في الأمر» في صحيفة حريات، ١٨٦٨، ص ١

إلى ٤، اقتباس لدى:

Kurzman, *Modernist Islam*, p. 145.

الحين، كان حديث النبي يُفسر بشكل مختلف. أما هو فيريد أن يحول السلطان إلى ملك دستوري، مثل ملكة إنجلترا التي تترأس في الوقت ذاته الكنيسة الأنغليكانية.

ستتسع البيعة التي كانت هي ختم العقد بين الخليفة ومن اختاروه (في الأصل كان صحابة النبي هم من يختارون الخليفة) لتشمل في هذا النموذج كل جماعة المؤمنين، أي الأمة بمفهومها الوطني. تحدث كمال هنا أيضًا عن إمكانية نقض عقد البيعة الإسلامي بين السلطان والأمة، أي تنحية السلطان لأن: «الحق في السيادة للأمة».

ورغم التسويغ الإسلامي لمقولته، فقد تبناها بعد ذلك ومن دون أي عناء العلماني مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس تركيا الحديثة (ناسبا إياها إلى نامق كمال) عندما قال: «السيادة للشعب من دون قيد أو شرط»^(١) وحتى الدول التي ادعت لاحقًا أنها اشتراكية علمانية على أراضي الإمبراطورية العثمانية مثل سوريا، أضفت على نفسها ملمحًا إسلاميًا، وبالتالي أخلاقيا: فالرئيس حافظ الأسد الذي لا يمكن اعتباره خليفة، بايعه ممثلو الشعب مبايعة إسلامية في انتخابات (شبه صوريّة صُوت له فيها بالإجماع تقريبًا).

وعندما يضيفي كمال على الدولة العثمانية التي يرى أنها «شخصية» أخلاقية ذات إرادة تشريعية، صبغة إسلامية فإن هذه الأسلمة، هي أسلمة خفيفة «لايت». إذ أن كمال كان يريد أن يعطي للدولة العثمانية أساسًا فلسفيًا أخلاقيًا حقيقيًا

(١) انظر:

Deringil, "Ottoman Origins", p. 172.

وحديثًا، وليس أوروبيًا، ولكن أيضًا ليس «عثمانيًا تقليديًا». ولم يقصد بذلك أنه تنبغي إزالة الفصل الفعلي الذي يعيشه بين الدولة والدين، وإنما يقصد أن يحمي الإسلام، كما في شخصية مسرحيته إسلام بك، الدولة والوطن اللذين يستندان بدورهما على الدين والأمة، وأن يضمن بقائهما.

يصر كمال على حرية الفرد - لا يمكن أن تُحرم البشرية من الحرية، فهذا أمر يشبه حرمانها من طعامها، هكذا يكتب في مقال آخر بعنوان «حرية»^(١).

لكن الربط بين «الدين والدولة» قد ظهر للمرة الأولى بطريقة حديثة - ولسخرية التاريخ - في قلب الإمبراطورية العثمانية، حيث ساد فصل فعلي بين الدين والدولة. وذلك في مسعى للابتعاد عن أوروبا التي رأت من جانبها أن العالم الإسلامي برمته هو رباط لا ينفصم بين «الدين والدولة» - كما فعل إرنست رينان وآخرون.

غضب وإحباط: رد نامق كمال على إرنست رينان

لقد بدا رد كمال على رينان كهجوم غاضب. لقد كتبه في حزيران (يونيو) عام ١٨٨٣ في ميتلين بجزيرة ليسبوس. ولم يُنشر إلا عام ١٩٠٨ في إسطنبول على يد ابنه الذي قام في العام

(١) مقتبس من:

Mardin, *Genesis*, p. 297.

ذاته بنشر الأعمال الكاملة لأبيه في أعقاب انقلاب تركيا الفتاة وإعادة تفعيل الدستور. كان الرد على رينان هو الجزء الأول من الأعمال الكاملة^(١) يقول الباحثون الأتراك أن كمال كتب رده المؤيد للإسلام بهذه الحماسة الشديدة، لأنه أراد أن يكسب السلطان عبد الحميد الذي انتهج سياسة إسلامية جامعة إلى صفه مجدداً^(٢) لكنه سبق وأن أعلن قبل ذلك بوقت طويل بأن الإسلام هو أساس الدولة. وقد أخفى الرد في جارور مكتبته. وكتب إلى أبيه في البداية أنه يريد أن يدحض حجج رينان ببراہين من الأدب الأوروبي ومن خلال أعمال رينان نفسه واعتبر ذلك هو واجبه المقدس، وكأنه «صلاة كبرى». وفيما عدا ذلك فقد «سأط رينان كما يحلو له». وبعد شهرين، في ١ أيلول (سبتمبر) كتب أنه انتهى من الرد، لكن تحريره يمضي بصعوبة. وفي الرابع من تشرين الثاني (نوفمبر) أعلن أنه غير راضٍ للغاية عن عمله وأنه لن ينشر الرد^(٣). لقد أدرك بعد غضبته الأولى أنه وضع رده

(١) في مقدمته لرد كمال على رينان:

Köprülü, *Renan Müdafaaamesi* (1962), p. 1.

يذكر كوبرولو خطأً أن عام ١٩١٠م هو عام ١٣٢٦هـ.

(٢) انظر:

Gencer, *Islam'da*, pp. 534-535; Tansel, "Kemal, Mehmed Namik", p. 876.

اقتباس من هامش رقم ٥ في:

Norman, "Disputing the 'Iron Circle'", p. 685.

(٣) انظر:

Tansel, "Namık Kemal'in Midilli'ye nefyi", p. 58-90.

اقتباس من:

Guida, "Replies to Ernest Renan", p. 67.

بشكل غير مناسب، وإنه ليس كافياً لإرضاء طموحه الفكري. لم يذكر إسهام الأفغاني في السجل. فهو لم يُنشر إلا في أيار (مايو)، ولذا فمن غير المحتمل أن يكون قد أطلع عليه.

لقد بدا رد كمال قصفاً غير محدد الهدف غاضباً وحاداً وتبريراً، أحياناً يكون مستهزئاً، وينحو أحياناً أيضاً إلى التحذلق. لا بد أنه كان أمراً محبطاً بالأخص لكمال الذي انشغل باستفاضة بالفكر الفرنسي، أن يرى كم هو محدود فهم الفرنسي رينان للإسلام ولثقافته من ناحية، وللدولة العثمانية من ناحية أخرى، وكم هو ضئيل تقديره للمثقفين العثمانيين المعاصرين.

ويعد نص كمال هو الرد الأطول والأكثر تفصيلاً في هذا السجل، لأنه أراد أن يدحض كل نقطة لدى رينان على حدة. وبذلك لم يكن ممكناً بالنسبة له الخروج عن إطار رينان. لقد قيد كمال نفسه بنص رينان. وهكذا كان الأمر في معظم الأحيان عبارة عن مجرد ادعاء العكس.

وحجته الأساسية هي أن المؤلفات في الفقه القانوني الإسلامي والكتابات السياسية الإسلامية هي كتابات متوافقة مع العقل والفلسفة، ولذلك فلا توجد اختلافات بينها وبين القواعد القانونية القديمة التي راكمها اليونانيون والرومان والفلاسفة الأوروبيون منذ ٣٠٠٠ سنة. لذلك فمن غير المعقول النظر إلى الفقه القانوني الأوروبي باعتباره متفوقاً، لأنه علماني، ووصف القواعد القانونية الإسلامية بأنها «أغلال عبودية»، لمجرد أن مصدرها هو الدين. (ص ٢٨١) وهنا يقول إذاً بوضوح، كيف يفكر، بشكل رسمي وسياسي وعلى أساس فلسفة القانون والمضاهاة التماثلية، وليس على أساس ديني مثلاً فعل بايازيتوف. وهو لا يقتبس أيضاً من

أي رجال دين أو علماء (مثل بايازيتوف)، بل فقط من القرآن والحديث والسنة. ويصر على أن التراث الإسلامي صنو للتراث الأوروبي. ويغضبه تحقير رينان للإسلام. وعلى عكس الأفغاني يستعين كمال بضغائنه ضد العرب والفرس والشيعة. ولكونه ينحدر من سلالة موظفين فهو يعكس هنا أيضًا على الأغلب التنافس القديم بين الإمبراطورية العثمانية والفرس.

وموقفه هو موقف نقيض تمامًا لرينان. فإذا ادعى هذا أن الإسلام يخلق العلم، يعارضه كمال بالقول إن الإسلام لم يدعم العلم على الدوام فحسب، بل إنه أيضًا الدين المتوافق مع العلم بامتياز *par excellence*.

وهو يحمل في هجومه على المستشرقين الأوروبيين الذين لا يستطيعون نطق الكلمات العربية نطقًا صحيحًا، وعلى المسيحية وعلى أوروبا عموماً التي منعت بحملاتها الصليبية العالم الإسلامي من الاهتمام بالعلوم الطبيعية. وهو يسعى لإثبات تفوق العرب والمسلمين بأمثلة بعض منها غريب حقاً. وكثيراً ما يكون نقده متحذلقاً. إنه مطلع جيداً على سيرة حياة رينان وعلى الأوضاع الاجتماعية الفرنسية. وهو يصنف رينان كعالم برجوازي ويتهمه - ليس من دون وجه حق - بعدم الاستقامة، فهو يعرف مثلاً بدقة بأنه لم توجد محاكم تفتيش في الإسلام (بخلاف القضية الشهيرة في عهد الخليفة المأمون).

إنه يتهم هامر - بورغشتال، وهو باحث سابق في الدراسات العثمانية، بنقص المعرفة في علوم الدين الإسلامي. يقتبس كمال من الموسوعة الشاملة القديمة لديربيلو d'Herbelot المسماة «المكتبة الشرقية» من عام ١٦٩٧، والتي تعد فعلياً أهم مرجع

في القرن الثامن عشر، لكنها كانت تعد بالطبع متقدمة في عام ١٨٨٣. وفي الفقرة المقتبسة يرد التصور الأوروبي الخاطيء عن أن «المحمديين» يعبدون نبيهم، وهو ما اعتبره كمال إهانة. كما تشير الفقرة أيضًا إلى التصور القرآني بأن مصدر القرآن هو «الوح» محفوظ عند الله، لكنه «منفصل عن الإرادة الإلهية»، ولذلك إذا لا يعتبره المستشرقون الذين يوجد بينهم كثير من المسيحيين المؤمنين، ولا يستطيعون دراسة الإسلام دون تحيز، «إلهيا». يتحفز «القساوسة» لإيجاد نقاط لمهاجمة الإسلام (وهو أمر كان يحدث فعليًا على مدى قرون) لأنه ليس دينًا «إلهيًا» - أي ليس دين وحي. أما المسلمون في المقابل، بحسب كمال، فيستطيعون أن يكونوا موضوعيين مع المسيحية، لأنهم يرون أن المسيحية تنتمي للديانات «المنسوخة». (ص ٢٤٩) ووفقًا لمفسري القرآن الأوائل، فإن نظرية «الناسخ والمنسوخ» لا تطبق إلا عندما تنسخ السور التي نزلت لاحقًا، السور التي نزلت قبل ذلك. والإسلام جاء بعد المسيحية، ووفقا لهذه النظرية، فمن المفترض أن تكون المسيحية قد «نُسخت»، و«تقدّمت»، على الأقل العناصر غير المتطابقة مع الإسلام فيها (مثلاً: أن المسيح ابن الله).

ويتبين مدى عبث قول كمال بأن علماء الدين المسلمين «أكثر موضوعية» (لأن المسيحية لا تمثل خطرًا عليهم) من خلال هذه السجلات الإسلامية المسيحية، سواء تلك التي جرت في الماضي أو ستجرى بحدّة أكثر في المستقبل. وبعد قرون طويلة من المواقف الفكرية المعادية للإسلام القادمة من أوروبا، تتزايد الآن في الإسلام الحديث المواقف المعادية للمسيحية. وهذا النوع

من التبرير والاستقطاب سيتحول في العالم الإسلامي بعد عقود إلى منهج قائم. وإذا كان الإسلام يمثل حتى ذلك الوقت من الجانب الأوروبي «الاختلاف» عن أوروبا، فكذلك سيصبح من الآن فصاعدًا على الجانب الإسلامي.

ويستطرد كمال بالقول إن الملحدون في أوروبا يرون في الدين على أي حال «استعبادًا للفكر البشري». وبخلاف ذلك لا يأخذ الأوروبيون على محمل الجد فكرة أن الإسلام دين أُوحي به، ويصنفونه ضمن أديان الشعوب البدائية. وهذه الحجة تثير مرارًا الغضب الشديد لدى كمال. ويحاجج بالقول إن الإسلام هو الدين الأكثر عقلانية.

أما ما يخص العلوم الطبيعية، فمن الواضح بحسبه أن لدى المسلمين الدين الأقوى في هذا المجال، لأن القرآن يشجع علماء الرياضيات والعلوم الطبيعية بآيات تنبأت باكتشافات العلوم الطبيعية. فمثلا في القرآن إشارة إلى دورة الشمس وإلى التكوين البيولوجي للإنسان. (ص ٢٥٥) كثير من الكتاب المسلمين سيتبنون وجهة النظر هذه على نحو أكثر تطرفًا ويدّعون أن القرآن قد تنبأ بالذرات والميكروبات وما يشبه ذلك.

ويدّعي كمال أن هوية الأمم التي اختارت تاريخيًا الإسلام كدين لها، هي الإسلام وليس الأمة القومية - ولم يكن هذا لينطبق بعد على كل من الأمة والإسلام في هذا العصر الذي كان فيه الولاء للإمبراطورية العثمانية لا يزال كبيرًا. لكن الإسلام كان بصدد بدء مسيرة جديدة تتشكل فيها هوية حديثة ومسيئة (وليس مجرد عقيدة أو ثقافة). يرفض كمال كمؤرخ عثماني الرؤية التاريخية لنشأة الإسلام، وهكذا ينكر أشكال التوحيد في شبه

الجزيرة العربية قبل الإسلام. كما أنه لا يقيم وزناً للشعر العربي القديم، الذي يعد مصدراً مهماً للعصر «الجاهلي» وبالتالي لنشأة الإسلام، وهو ينوه هنا بالطبع إلى ملاحظات رينان المزدرية للبدو العرب القدماء، الذين لم يكونوا علماء وقطعاً لم يكونوا فلاسفة. ويعارض كمال ذلك قائلاً إن المؤلفات عما وراء الطبيعة هي الأجل في اللغة العربية والمؤلفات العلمية هي الأوضح. وبجرعة معقولة من التبرير يرى أن الحروب الصليبية والتتار الكفار هما السبب في انهيار العلوم والفلسفة في البلدان الإسلامية. وكحاكم مدينة عثماني يرد بقدر من الدهول على الرسالة (الملفقة) التي اقتبسها رينان عن القاضي الذي أبدى عدم اهتمامه بالحقائق. وهنا انفجر غضب الصحفي السجالي في داخله: هل يمكن النظر إلى رسالة قاض في الموصل باعتبارها مثلة لخصائص العقلية الإسلامية، وذلك عوضاً عن القرآن والحديث وكتب الفقه؟ أليس هذا أشبه بالحكم على مستوى العلم في أوروبا استناداً إلى رأي قس، ادعى قبل وقت غير بعيد أن القيامة ستقوم بعد ثلاثة أيام؟ هل كان هذا القاضي جاهلاً؟ أم مجنوناً؟ هل كان مريضاً عقلياً؟ هل قال ذلك للسيد لا يارد لكي يتخلص منه، لأنه كان من المعتاد في الماضي إخفاء الأسرار السياسية عن الأجانب؟ وبغض النظر، عن صدق أي من هذه الافتراضات! هل لدينا الآن الحق إذا قلنا إن أنصاف العلماء في أوروبا قد درسوا الإسلام بنفس الازدراء الذي درسوا به عقيدة شعب الزولو؟ في هذا المثال يقدمون ورقة كبرهان على المعتقد الإسلامي، رغم أن ذلك لا علاقة له إطلاقاً بالإسلام. (ص ٢٨٩)

وفي الختام يلاحظ وقد تحطمت أعصابه: أنه إذا كانت لا تزال لدى رينان نصائح يعطيها للمسلمين عن فضيلة العلم، فإن هذا ينطوي ببساطة على تناقض. فالأمة، أي الأمة الإسلامية التي يجب عليها، بحسب رينان، أن تظل بأي حال في مرتبة أدنى من الأمم الأخرى، ليست بحاجة لنصائح.

وإذا كان هذا الرد على رينان لا يرقى ثقافيا وأسلوبيا لمستوى الردين الآخرين من الأفغاني وبايازيتوف، إلا أنه يبين بكثير من الصدق غضب وإحباط المثقفين المسلمين الذين شعروا أن أوروبا وكذلك الطبقة العليا في بلادهم قد خانوا دفاعهم عن الحداثة. ولا بد أنه كان من الصعب لشخص وطني مثل نامق كمال، تحمل المهانة من كل النواحي. فبعد نفيه المتكرر من العاصمة وعندما منع السلطان عبد الحميد الثاني كذلك مؤلفه عن تاريخ الإمبراطورية العثمانية، توفي كمال متأثراً بمرض رئوي عضال (ربما يعود سببه إلى السجن في الزنازين الرطبة) بعد خمس سنوات عن عمر ناهز ٤٨ عامًا فقط.

في الحقيقة كان كمال أول من فكر في الإسلام السياسي المعاصر، الذي سيتطور فيما بعد في مصر (والهند) بخاصة. ولم تدر بخلده دولة إسلامية على غرار الدولة التي أرادها محمد بن عبد الوهاب، حيث القرآن فيها هو مصدر التشريع الوحيد (كما يراها رينان، وكما يراها اليوم أيضًا ما يسمى بتنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام»). بل بالأحرى تشبه التصورات الملموسة لجماعة «الإخوان المسلمون» في مصر منذ عام ٢٠٠٥، أي «دولة مدنية بمرجعية إسلامية»، رغم أن «الإخوان المسلمون» أكثر تدينًا منه بكثير ويرون الإسلام بصورة أكثر شمولًا من

رؤيته.^(١) ولم يُستند إلي كمال مرجعاً لأنه كان يكتب بالتركية العثمانية، وهي لغة لن يُكتب لها الاستمرار من بعد ذلك سوى لأربعة عقود فقط، فقد ألغاهها مؤسس تركيا الحديثة مصطفى كمال أتاتورك، في الجمهورية العلمانية التي أسسها في مركز الإمبراطورية العثمانية.

(١) انظر هنا:

Ranko, *Muslimbruderschaft*, p. 75f.

متكلم الإسلام في روسيا: عطاء الله بايازيتوف

من سان بطرسبورغ، عاصمة القيصرية الروس، جاء أيضًا رد على رينان من عالم دين مسلم. إنه عطاء الله بايازيتوف (١٨٤٦-١٩١١)، وهو تتري، وكان صاحب فكرة إنشاء أول مسجد في سان بطرسبورغ، كما أنه كان أول من أسس صحيفة باللغة التترية، وأول من ألف كتاب أدعية بالحروف الكيريلية يتضمّن سورًا من القرآن.^(١)

ويعدّ بايازيتوف من نواح عديدة استثناء بين خصوم رينان. فهو الأقل شهرة بين أطراف السجال. فبعد وفاته لم يكد ينتبه إليه أحد في المجال العلمي أو في الرأي العام ليس فقط في الشرق، وإنما في أوروبا وأيضًا في روسيا.^(٢) لكن الشيء الأكثر أهمية هو أنه لم يعيش ولم يؤثر في بلد يمثل فيه الإسلام دين

(١) انظر: الموسوعة البيبليوغرافية لعلماء اللغات التركمانية الروس:

Das biobibliographische Lexikon der russischen Turkologen.

Zaristische Periode. Moskau, 1974.

(٢) لم يتناول بايازيتوف بالبحث بشكل فعلي بعد. ما يلي هو اقتباس من

Von Kügelgen, *Progressiver Islam*, p. 937-945.

الأغلبية، بل في إمبراطورية القيصرية المسيحية الأرثوذكسية، حيث انتمى فيها للأقلية المسلمة. صحيح أن حرية العقيدة سادت في روسيا منذ مرسوم التسامح الذي أصدرته كاتارينا الثانية في عام ١٧٧٣، لكن الوعي الجديد بالذات والنشاطات المختلفة للمسلمين قد هيجت المشاعر في روسيا، مثلما أثار منح المسيحيين حقوقاً متساوية ووعيهم الجديد بذاتهم حفيظة المسلمين في الإمبراطورية العثمانية. وسرعان ما بدأ النقاش في روسيا حول «المسألة الإسلامية» وتوابع أيضاً بارتياح تلك الإشارات إلى الوحدة التركمانية والوحدة الإسلامية التي بُثت داخل روسيا قرب نهاية القرن التاسع عشر.

كانت التصورات المتداولة عن الإسلام في روسيا تشبه في قوتها تصورات رينان ولعلها تستند إليه، وفيها ظهر الإسلام على أنه دين غير متسامح ومتعصب وقدرى ومعادٍ للتعليم. وفي أعين الكثيرين كان المسلمون في حاجة إلى «تخصير» من خلال التبشير المسيحي وإضفاء الطابع الروسي العلماني.

وكان رد بايازيتوف على رينان، بل كل نشاطه على مدار حياته، موجهاً ضد هذه التوجهات في الإمبراطورية الروسية. لكن لم يكن بمستطاعه أن ينتهج خطأً سياسية جريئة كالتى انتهجها كل من الأفغاني وكمال، ولا حتى مجرد أن يفكر فيها. كان رجل الاعتدال والتوازن. وبخلاف بقية المشاركين في السجال بمن فيهم رينان، لم يخض قط أي نزاع مع الطبقة العليا، سواء كان دنيوياً أو دينياً. وعلى غرار الغريمين الآخرين لرينان كان يسعى لإصلاح الإسلام وتحديث الأمة.

انحدر بايازيتوف أيضًا من أصول ريفية متواضعة مثل الأفغاني ورينان. فقد وُلد عام ١٨٤٦/١٨٤٧ في قرية تدعى تيمغينيف بالقرب من موسكو وكان ينتمي لأقلية تثار كازيموف، وهي منطقة تحولت إلى الإسلام في فترة مبكرة وكان بها نظام تعليمي إسلامي. تلقى بايازيتوف دروسًا في اللغة العربية ومبادئ الدين الإسلامي على يد أبيه الذي كان شيخًا للقرية. وقد درس في القرية المجاورة فيما يسمى بالمدرسة (وهي مؤسسة تعليمية عليا)، إلى جانب اللغات الشرقية، علم الكلام والفقه والميتافيزيقا والمنطق الأرسطي، وهي علوم قام هو نفسه أيضًا بتدريسها بعد إنهاء دراسته. ويبدو أيضًا أنه تَمَرَّس لبعض الوقت في فن الجدل العلمي. وفي عام ١٨٧٠ اجتاز امتحانات اتحاد علماء الدين المسلمين في أورينبورغ، وهي هيئة دينية حكومية، تمتحن كل رجال الدين المسلمين الجدد في الإمبراطورية الروسية، وتأهل بذلك ليصبح إمامًا وخطيب جمعة وأيضًا مدرسًا في إحدى المدارس الدينية العليا. وبعد ذلك بعام جاء إلى العاصمة بدعوة من تثار كازيموف وأصبح إمامًا لهم. وفي سان بطرسبورغ استمر في الترقى في المناصب، ما جعله واحدًا من أكثر رجال الدين المسلمين المرموقين في الإمبراطورية. وهكذا عينته الإدارة العسكرية إمامًا للجنود المسلمين في حامية بطرسبورغ. وفي عام ١٨٨١ عُيِّن لفترة قصيرة قنصلًا لدمشق. واستعان به القسم الآسيوي في وزارة الخارجية ليكون مترجمًا فوريًا ومدققًا لغويًا للغات التركمانية. كما أنه كُلف بتعليم الوصفاء، أي أبناء الارستقراطيين ذوي النفوذ في البلاط القيصري، مبادئ الإسلام. إذًا تحرك بايازيتوف في أوساط الطبقة العليا، وحصل مقابل ولائه على الكثير من

الأوسمة الرفيعة: وسام القديس ستانيسلاوس ووسام القديسة آنا وخمس ميداليات تقديرا لعمله في الترجمة.

وعندما جاء بايازيتوف إلى سان بطرسبورغ عام ١٨٧١، كان لجالية التتار هناك تاريخ من الاستقرار يتجاوز القرن، لكن عددها بالنسبة لسكان بطرسبورغ كان محدودًا، إذ لم يتجاوز حوالي ٠,٤ في المئة من إجمالي عدد السكان. وفي الفترة ما بين عامي ١٨٦٩ و١٩١٠ بلغ عددهم حوالي ٦٠٠٠ تترى من كازيموف ومعظمهم من الرجال القادمين من أجل العمل. وعندما أصبح بايازيتوف إمامهم لم يكن من مسجد بعد في العاصمة الروسية. وكان بايازيتوف هو صاحب المبادرة الرئيسية لبناء أول مسجد لصلاة الجمعة في سان بطرسبورغ، وقد انتهى بناؤه في عام ١٩١٣، وكان بمئذنته التي يبلغ ارتفاعها ٤٩ مترًا، أكبر مسجد في أوروبا حينذاك (باستثناء مساجد إسطنبول). وقد دفع أمير بخارى ثمن قطعة الأرض، وكان حاضرًا ضيف شرف مع كثير من الأعيان لوضع حجر أساس المسجد عام ١٩١٠. أم بايازيتوف الصلاة في حفل الافتتاح وألقى بعدها خطبة أكد فيها على العناصر الجمالية للإسلام، وهو أمر لم يتطرق إليه الغريمان الآخران في السجال مع رينان: «الإسلام يقول: إن الله جميل ويحب الجمال. ومسجدنا جميل وسيسهم في شهرة عمارة المدينة وجمالها. مثل هذا المسجد في سان بطرسبورغ، لا يوجد له مثيل في باريس أو لندن. المسجد جميل، لكن كي لا يبرق فقط بجماله الظاهري، لا بد أن ندعو الله أن يهيئنا هذا المسجد للجمال الروحي والأخلاقي»^(١).

(١) اقتباس من:

Von Kügelgen, *Progressiver Islam*, p. 937.

وإذا كان الأفغاني وكمال قد تحدثا كثيرًا عن قوّة الإسلام وعزّته فيما مضى أو عن ضعفه اليوم، فإن استخدام مثل هذا الخطاب كان محظورًا على بايازيتوف، بوصفه ممثلًا لدين الأقلية في دولة مسيحية، ولعله كان غريبًا عليه أيضًا.

ولم يحظ بايازيتوف بالتكريم في روسيا فقط لإنجازاته من أجل الإسلام، ولكنه حصل من أمير بخارى أيضًا على وسام، كما كرمته الحكومة الإيرانية لدعمه الروحي للطلاب الإيرانيين في سان بطرسبورغ، وحصل من السلطنة العثمانية على الوسام المجيدي من الطبقة الثالثة.

وكان بايازيتوف يكتب تارة باللغة التتية وتارة بالروسية. وقد فشلت جهوده في تأسيس صحيفة باللغة التتية في عاصمة الإمبراطورية مرتين (مرة عام ١٨٩١ وقد حملت الصحيفة يومها اسم *Häftä* أي «الأسبوع» ومرة في عام ١٨٩٣ وكان اسمها *Cismä* أي «المصدر»). ولم يتمكن إلا في يونيو/حزيران ١٩٠٥ من الحصول على تصريح لطلب تأسيس مجلة بعنوان «نور». وكان هدف هذه المجلة «التركية-التتية» هو مناقشة «العلم والثقافة والأحداث العالمية ومتطلبات العصر». واهتمت كثير من المقالات فيها بشؤون المسلمين الاجتماعية والتجارية والروحية في الإمبراطورية الروسية. وكانت تنشر المراسيم الحكومية والقوانين، كما تناقش قضايا مثل الخدمة العسكرية من وجهة نظر إسلامية. حافظ بايازيتوف بصرامة على نهج مجلته ولذلك عُدّت في الأوساط الحكومية مجلة جادة وموضوعية ومتحفظة، تمامًا مثل مؤسسها.

ونشر بايازيتوف ثلاثة أعمال باللغة التترية: سيرة للنبي محمد (قازان، الطبعة الأولى ١٨٨١ والطبعة الثانية ١٨٨٥) وكتابان تعليميان عن الفروض الأساسية في الإسلام من الناحية الشرعية والأخلاقية (قازان ١٨٨٣؛ وسان بطرسبورغ ١٨٩٧).^(١)

وكان قد كتب في عام ١٨٨٣ باللغة الروسية ردًا على رينان، الذي نُشرت ترجمة محاضراته بالروسية في سان بطرسبورغ في ذلك العام. وما من شيء يثبت ما إذا كان بايازيتوف يعرف شيئًا عن رد الأفغاني، ولا إن كان قد عرف الأفغاني نفسه. لكن سيكون من المستغرب جدًا لو لم يلتقيا خلال إقامة الأفغاني في سان بطرسبورغ التي استمرت لعامين (١٨٨٧-١٨٨٩). ومن المؤكد أن الأفغاني بوصفه محررًا كان يعد بالنسبة لبيازيتوف الحذر والمقرب من الدولة راديكاليًا ولا يؤمن جانبه. وعلى كل حال ما من إشارة إلى الأفغاني في كتاباته. أما رد نامق كمال، فلم يكن قد نُشر بعد.

أرسل بايازيتوف رده على إرنست رينان إلى أحمد مدحت أفندي (١٨٤٤-١٩١٢) وهو كاتبٌ ومترجمٌ وناشر مجلة

(١) انظر:

Das Enzyklopädische Wörterbuch von Brockhaus und Efron

بحسب ما ورد في القاموس الموسوعي بروكهاوس وإفرون (المؤلف خلال الأعوام ١٨٩٠ وحتى ١٩٠٧): «جمع بايازيتوف سيرة النبي محمد وقدمها بعنوان «نشأة الإسلام» (١٨٨١)، وألف كتابًا عن التعليم الأساسي باللغة التترية بعنوان «الحياة والنور»، كلا الكتابان يحظيان بشعبية كبيرة جدا في محافظات روسيا الشرقية والوسطى».

أشكر دانييل بوسيلوف Daniil Pospelov على مجهوده في ترجمة الاقتباسات من الموسوعات.

«*Terciiman Hakikat*» أي ترجمان الحقيقة.^(١) وقد ترجم رد بايازيتوف إلى التركية العثمانية، وترجم بعد ذلك كتابه الثاني. كما أن أحمد مدحت أفندي قد دافع في العديد من كتاباته عن الإسلام في مواجهة الهجمات التي تستهدفه، وترجم إلى التركية العثمانية كتاب جون وليم درابر John William Draper «تاريخ الصراع بين الدين والعلم»، وهو كتاب يصف بالأساس الصراعات بين الكنيسة الكاثوليكية ومثلي العلوم الطبيعية.

ولم يترك بايازيتوف من بعد ذلك موضوع الإسلام والعلم. وخلال الخمسة عشر عامًا التالية على رده على رينان ألف دراستين تشرحان بإسهاب أكثر توافق الإسلام مع الحضارة الحديثة ودعمه العلم والتقدم: «علاقة الإسلام بالعلم وبأصحاب المعتقدات الأخرى» (١٨٨٧) و«الإسلام والتقدم» (١٨٩٨). أراد بايازيتوف من خلال هذه الكتابات إزالة التصورات الخاطئة عن علاقة الإسلام بالعلم والتقدم، ليس فقط لدى الأوروبيين وإنما لدى المسلمين أنفسهم أيضًا، الذين ساد بينهم، حسب تعبيره، «كما هو معروف خمول فكري طويل الأمد، أدى إلى نزعة محافظة».^(٢)

(١) عنه قارن:

Von Kügelgen, *Wissenschaft*.

(٢) انظر:

Bajazitov, *Islam i progress*, p. 92,

اقتباس من

Von Kügelgen, *Progressiver Islam*, p. 939.

ويتبين بوضوح أن بايازيتوف ينتمي لرأس حربة الإسلام المعاصر في تفسيره للقرآن في مسألة تعدد الزوجات. إنه يطالب هنا أيضًا بتفسير ملائم للعصر، وقد حاول الاستفادة من بعض المفسرين القدماء كالرازي (١١٤٩-١٢٠٩) ليعطي تفسيراً جديداً لآيات تعدد الزوجات، فقد رأى فيها دعوة لا لبس فيها للزواج من واحدة فقط - لأنه ما من رجل قادر على تحقيق المساواة التامة أو العدل في معاملة كل الزوجات، كما يطالب بذلك النص القرآني (سورة النساء، الآية ١٢٩).^(١) وهذا التفسير لهذه الآيات سيكون علامة للحدثة عندما ينشر القاضي قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) كتاباً عن هذه القضية بعنوان «تحرير المرأة» (١٨٩٩/١٩٠٠). وقد كان ما كتبه بايازيتوف سابقاً بأكثر من عشر سنوات، لكنه لم يُعرف في مصر لأنه كان يكتب بالروسية والتركية. وليومنا هذا لا يزال من الممكن التفرقة بين المسلمين التقليديين/المحافظين والحداثيين/الليبراليين من خلال موقفهم من مسألة تعدد الزوجات، وفهمهم لها. سيشير أستاذ الشريعة المحافظ في جامعة الأزهر إلى أن تعدد الزوجات مباح (سورة النساء، الآية ٣). أما المفسر الحداثي (وهو يمثل في هذه القضية إلى حد كبير رأي الأغلبية) فسيحاجج مثل بايازيتوف بأن القرآن يمنع تعدد الزوجات. وأما الإسلاميون فسيحتجون على نحو تبريري بأن القرآن يبدي تفهماً للطبيعة البشرية ويقيدها بشرط المساواة في المعاملة،

(١) انظر:

Von Kügelgen, *ibid.*, p. 945.

وقد تجادل فئة أخرى بأن التعدد أمر تاريخي مرتبط بظروف تاريخية معينة ولا ينبغي أن يعدّ تشريعاً أبدياً.^(١)

وبينما لجأ بايازيتوف في رده على رينان إلى أسلوب ساخر قليلاً لكنه موضوعي في العموم، فقد بدا بعد خمس سنوات في عام ١٨٩٨ في مؤلفه «الإسلام والتقدم» محبطاً بسبب الأحكام المسبقة التي لا تتزعزع لدى الأوروبيين عن الإسلام، والتي كانت تستخدم ذريعة للغزو الاستعماري: «إن التصور الخاطئ عن الجهاد، بوصفه هجوما لا رادع له لنصرة النبي ونشر الإسلام قد ترسخ في أوروبا، بحيث لم يعد انتقاده ممكناً. ألم تدحض الحقائق التاريخية العامة المعروفة عبث هذه الفكرة؟ فلنأخذ فقط الأحداث الأقرب إلينا في آسيا وأفريقيا. يبين الواقع العكس تماماً. تدافع تونس ضد هجمات فرنسا، والمغرب جازها يظل متفرجاً. تشحذ مصر قواها في مواجهة جالبي الحضارة الإنجليز، بينما تنتظر تركيا وكل أفريقيا المسلمة، بل وحتى مكة والمدينة، الحرمان المقدسان في الإسلام وسوريا وبلدان أخرى عديدة بهدوء نهاية دموية للصراع. يمكن للمرء أن يسرد سلسلة كاملة من الحقائق التي تبرز قافزة أمام الأعين. ألا يمكن لهذه الحقائق أن تزيل فعلياً هذا التصور المعكوس تماماً؟»^(٢)

(١) انظر:

Seidensticker, *Islamismus*, p. 34.

(٢) انظر:

Bajazitov, *Islam i progress*, p. 56,

اقتباس من:

Von Kügelgen, "Progressiver Islam", p. 940;

وهو يشير هنا إلى عدد من جريدة Times بتاريخ ٨ أكتوبر ١٨٨٧.

الفقه الإسلامي والمنطق والفلسفة:

رد بايازيتوف على رينان

إن رد بايازيتوف على رينان هو عبارة عن دراسة تعتمد بحرص المنطق والحجة العلمية، يدافع فيها الإمام وعالم المنطق عن الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى يدعو العلماء الحداثيين إلى «إيجاد منطلق لخلق تفاهم متبادل بين العلم والدين». وهو ينهل من التراث الإسلامي الغني بحججه المنطقية المضادة، ويدلل على عبثية آراء رينان المسبقة - وبخاصة تلك المتعلقة بأن المسلمين غير عقلانيين وبعيدون عن العلم. ويبدو تمرسه الشديد على المنطق الأرسطي، كما كان يُدرّس عادة في المدارس الإسلامية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، جلياً على نحو لا لبس فيه. ولا ينصب تفكيره بدرجة كبيرة على السياسة مثل كمال والأفغاني، بل يرى نفسه في المقام الأول عالماً في الدين.

يهدف بايازيتوف إلى كشف التناقضات الداخلية في نص رينان، وليس لدحضه في كل النقاط، كما حاول كمال ذلك. وهو لا يريد كتابة دراسة فقهية، لكنه يسبق بالقول إنه يؤمن بالوحي الذي نزل على النبي بالأساس لأن تعاليمه لا تناقض «منطق التفكير السليم» ولا تخشى نور العلم. وهو ينتقد على وجه الخصوص المنهج العلمي للعالم الفرنسي الكبير الذي لم يمارس للأسف أسلوباً تحليلياً من أجل الوصول لأحكامه. وهكذا يشرح له ذلك على نحو مثالي: وفقاً لفهم «العلماء العرب»، هكذا يقول، يعتبر ذاك المنطق الذي يشكك في الحقائق الواضحة باطلاً، أي أنه لا منطق. وإذا حاجج رينان بأن العلوم

التي توصف بالعربية، ليست عربية، لأن بداياتها كانت في اليونان، فيمكن القول وفقًا لذلك بأن العلوم الأوروبية (الغربية) ليست أيضًا أوروبية (غربية)، بل يونانية أو آسيوية، لأن بداياتها كانت في اليونان أو في آسيا (فاليونان من جانبها تأثرت بآسيا). (ص ٢٩٨) وتلك عبارة حديثة تمامًا، يمكن أن تجددها في يومنا هذا في دوائر العلوم الثقافية المتنورة. كذلك يستعين بايازيتوف بحجة أن الإسلام أصغر بستمئة عام من أوروبا، لكنه يواصل أن أوروبا المسيحية، وهي الأخ الأكبر سنًا، احتاجت لـ ١٢٠٠ عام حتى تتعلم العلوم العقلية، أي الفلسفة اليونانية من الأخ الأصغر - فقدرة الأخ الأصغر وتقدمه إزاء الأكبر لا جدال فيها. إنه يفكر بالاستعارات مثل رينان («توأمان، انفصلا عن بعضهما مبكرًا»)، ومثل علم اللاهوت الأوروبي. ويرى أن اليونان كانت أبًا للعلم العقلاني والمنطقة العربية أو الإسلام أمًا ومرثية له. إذًا، فهذا العلم يوناني كما أنه عربي أيضًا. (ص ٣٠٠)

انتقد بايازيتوف أيضًا التناقض الجغرافي اللافت الملحوظ لدى رينان: إذ حاول رينان تفسير تأخر أوروبا مقارنة مع المسلمين ١٢ قرنًا بعد أوروبا الجغرافي عن مسارح أحداث العالم القديم. غير أن بايازيتوف يقول إن بُخارى وسمرقند وبلاد فارس وإسبانيا لم تكن في تلك الفترة أبعد عن بغداد أو سوريا منها عن فرنسا ومع ذلك كان المسلم يذهب إلى بغداد لدراسة علوم الفلسفة الجديدة.

وعلى وجه الخصوص يلجأ بايازيتوف ثانيةً إلى المنطق الأرسطي ليثبت لرينان مرة أخرى من خلال القياس المنطقي سقوط حججه. فقد ادعى رينان أن كثيرًا من الخلفاء العباسيين

لم يكونوا مسلمين حقًا، ودلّ على ذلك بتعطشهم للمعرفة، ولا سيما معرفة العلوم الأجنبية والمعتقدات الوثنية الأخرى، يطلبونها من ثقافات الهند وبلاد فارس القديمة واليونان. فيعيد بايازيتوف ترتيب هذه الدعوى وفقا للقياس الكلاسيكي المركّب من مقدّمتين ونتيجة:

١. من يهتمّ بما هو أجنبي أو وثني، يتّمسّ إليه، أي إلى ما هو أجنبي أو وثني.

٢. الخلفاء يهتمّون بكلّ ما هو أجنبي وبالمعتقدات الوثنية الأخرى.
ويترتّب على ذلك:

٣. أنّ الخلفاء المسلمين لم يكونوا مسلمين.

ووفقا لهذا المنطق سيكون النبي أيضًا غير مسلم لأنه اهتم باليهودية والمسيحية. ووفقا لمنطق مشابه سيكون العلماء المسيحيون المشغولون بدراسة العصور القديمة والإسلام غير مسيحيين. ونظرًا لخطأ هذه الطروحات البيّن، يمكن البرهنة - وهذا ما يهدف له من حجته - على أن انفتاح الخلفاء على العلوم لا يناقض حُسن إسلامهم. ووفقًا له فقد أحضر كل الخلفاء العلماء إلى بلاطهم، وهكذا أصبح كل من الإسلام والعلم «توأمين لا ينفصلان». (ص ٣٠٥)

ويتقبل بايازيتوف حقيقة حدوث اضطهاد للفلاسفة وعلماء الطبيعة عند المسلمين، لكنه يعترض على قصر رينان عمليات الاضطهاد هذه على الإسلام وحده. فالمعارضون والمتعصبون هم بحسب قوله في كل مكان. يعرف بايازيتوف مكانة رينان في فرنسا، كما أنه يعدّد أيضًا أمورًا ذات صلة في التاريخ الأوروبي:

مارتن لوتر، وليلة القديس بارثليمي وحرب الثلاثين عامًا. ولكنه فوق ذلك كله على اطلاع أيضًا على الجدل الدائر في فرنسا الثورية بخصوص حضور الرموز الدينية في المجال العام. ويتساءل «أين يكمن إذاً ذنب دين المسيح؟» وهو لا يهاجم المسيحية إطلاقاً، على عكس كمال، ويحرص على التوازن في آرائه.

لكنه لا يتحرر تمامًا من التسويغ، وذلك عندما يقارن المعارضة السياسية التي تسعى للإطاحة بالحكومة في إنجلترا وفرنسا، بهجمات أناس غير متعلمين على العلماء أو الفلاسفة في العالم العربي - أو ربما ونظراً لأنه يعيش في إمبراطورية القياصرة، فلم يكن لديه فهم واضح لمعنى المعارضة السياسية. لكن استخدامه النزاع الواقع بين الأطباء التمثاليين وخصومهم الإخلافيين الذين تبادلوا السباب في مؤتمر في موسكو مثلاً يبين ما يفكر فيه: وهو الخلاف بين علماء الدين المسلمين، الذين كانوا ينهالون بعضهم على بعض بالسخرية والاستهزاء، لكن لم ينته بهم الحال إلى المحرقة بوصفهم زنادقة، كما حدث في أوروبا، بل استطاعوا عبر القرون أن يجدوا لهم راعين آخرين في مدن وإمارات أخرى. لكن أن يطالب رينان الإسلام بالقضاء على ما لم تستطع أوروبا القضاء عليه، فذلك ما يرى بايازيتوف أنه «ليس من قبيل الإنصاف في شيء».

وصرامة تفكير بايازيتوف جعلته ينتقد الأسلوب التقليدي لرينان الذي ينثر في نصوصه شيئاً من الاعتراف الفاتر لصالح الموقف المعارض له. يكتب الشيخ الطهطاوي الذي ذكره رينان في كتابه أن العلم الأوروبي هو من أوله لآخره زنادقة، فيضيف رينان من عنده «ولا بد من القول إنه لم يخطئ تماماً من وجهة

نظر الإسلام. فالعقيدة الموحى بها تشكل دائما نقيضا للبحث العلمي الحر الذي قد يتعارض معها». ويتساءل بايازيتوف، كيف توصل رينان للقول «من وجهة نظر الإسلام» وليس «من وجهة النظر المسيحية أو اليهودية». فإذا عدّ هذان الدينان كل ما لا يتطابق مع ثوابتهما العقيدية زندقةً، فإن الأمر لا يتعلق بالإسلام وحده.

يؤدي منطق رينان للاستنتاج التالي: المسلمون يكرهون العلم، لأنهم يعدّونه زندقةً - وهذا صحيح من وجهة نظر دينهم. وعلى هذا الأساس يكون متاحًا التوصل للاستنتاج التالي: هؤلاء الناس الذين يعتقدون أن دينهم حقيقة منزلة من الله، يكرهون بالضرورة كل العلوم ماعدا تلك العلوم الدينية التي تؤيد هذه الحقيقة. لأنه بإمكان كل إنسان - وهو محق في ذلك من وجهة النظر الدينية - أن يعدّ العلم زندقةً وفسقًا. والآن انطلاقًا من استنتاج رينان، هل يمكن القول إن المسلم وحده هو «من يكره العلم»، أم إنه من المنطقي أكثر - أيضًا وفقًا لمنطق رينان ذاك - القول إنه لا بد تقريبًا لكل شخص يؤمن بدين سماوي، أن يكره العلم؟. (ص ٣١٤)

أما بخصوص الحكاية الملفقة عن القاضي الذي لا يهتم بأي من الحقائق ويستخدم عبارة «والله أعلم»، فيفسرها بايازيتوف على نحو يمكن وصفه بأنه تفسير أنثروبولوجي ثقافي. بحسبه تعد عبارة «والله أعلم» إعرابًا عن احترام الآراء الأخرى، وهي تأكيد يستخدم في عرض القضايا الصعبة وهي صيغة مهذبة تجاه الند في السجال. (ص ٣١٦) وهو يتساءل عن دوافع لا يارد الذي يفترض أنه نقل الحكاية. (ص ٣١٧) يمكن أن تكون المسألة هنا

متعلقة بمندوبين سياسيين كُمل عن حكومته وهما يتربصان أحدهما بالآخر - أحدهما يريد جمع معلومات بتكليف من حكومته والثاني يلجأ للحيلة الشرقية بتكليف من حكومته أيضًا لكيلا يبوح بمعلومات. أو أن القاضي قد خشي أن لا يارد قد يكون مبشرًا مسيحيًا، وهو الأمر الذي كان مصدر قلق خاص للسياسة العثمانية، نظرًا للعدد الكبير من المدارس التبشيرية التي انتشرت في الإمبراطورية. وهكذا يفسر العبارة الأخيرة للقاضي تفسيرًا لافتًا، بأن التبشير هو تعد على ضمير غريب، وتبعاته سيئة. في القرن العشرين سيقوم المسلمون أيضًا بالتبشير تحت مسمى الدعوة، لكن ذلك كان لا يزال غريبًا تمامًا على بايازيتوف.

وحيثما كان كمال يجادل بهجوم مضاد، كان بايازيتوف يحاجج بروية ويثبت لرينان بطلان استدلالاته الاستقرائية التي تؤدي لتنتائج باطلة. ويقتبس بايازيتوف في ختام رده العديد من علماء الدين ويختم بالإشارة إلى التقليد الإسلامي الذي يغلب العقل على النقل، على نحو ما كان المتكلمون المسلمون يؤكدون عليه. وهكذا رأى شمس الدين الخيالي (المتوفى عام ١٤٥٨م) بالنظر إلى النقل، أن هذه المواضع من النقل الممتنعة على التعقل، يجب تأويلها مجازيًا. هذا يعني، بحسب بايازيتوف، إنها لا تأول حرفيًا، بل وفقًا للعقل البشري السليم، لأنه هكذا بحسب القاضي الفاروقي (المتوفى عام ١٧٤٨م) في كتابه المرجع عن المنطق: «النقل الصرف آه أي النقل بلا انتهائه إلى برهان عقلي لا يفيد القطع»^(١). يقتبس بايازيتوف أيضًا من الإمام

(١) بن دائم الفاروقي، مبارك. سلم العلوم. ص ٣٠١.

أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ١١١١م) أشهر علماء الإسلام «المعروف بعلمه وورعه» قوله: «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»^(١). (ص ٣٢٢)

وبحسب بايازيتوف فقد طالب الغزالي أيضًا بضرورة دراسة المنطق قبل الدراسة المعمقة للقرآن والسنة والشرعية. إن المنطق هو أهم العلوم وأنفعها، ومن ينتقده أو يمنعه هو جاهل تمامًا بحسب الإمام السبكي وهو عالم من القرن الرابع عشر الميلادي، كان يعارض تفسير القرآن حرفيًا. ويشير بايازيتوف إلى أن تعلم المنطق والطب فرض كفاية على المجتمع (وليس فرض عين على كل مسلم). ويعني ذلك تقليدياً أنه ليس فرضاً على كل مسلم وإنما ينبغي على فئة من المسلمين تعلمه، كما أنه ليس بمستطاع كل شخص أن يصبح طبيباً. وبحسب بايازيتوف فإن النبي قال إن «أول ما خلق الله العقل».

ويقتبس بايازيتوف هنا عبر قرون من المعارف الإسلامية من هؤلاء المؤيدين بقوة لاستخدام المنطق في علوم الدين، والذين استخدموه في كثير من الأحيان ضد الفلسفة، مثلما فعل الأفغاني (وكذلك الغزالي قبله)، لكن هؤلاء العلماء كانوا يؤيدون تنوع الفكر الإسلامي وبينوا أن أموراً كثيرة تستحق البحث والدرس غير الفقه بحيله الشرعية التي كان يعارضها الأفغاني وكمال، وأيضاً المثقفون المسلمون من بعدهم. إن بايازيتوف على قناعة تامة بأن العقل متغلغل في الشعور الديني الخاص بكل إنسان

(١) الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق. ص ٢٧

في كل مراحل تطوره، ويمكن فهمه من خلال قوانين التفكير المنطقية، وهو يخص الإنسان بوصفه الكائن العاقل الوحيد. ونظرًا لأن الحالة العقلية للناس مختلفة، يختلف أيضًا فهمهم لله ولقوانين الطبيعة. فالله يتجلى للإنسان بحسب قدرة الإنسان على فهمه، ولهذا فعلى كل إنسان أن يطور فكره.

لكن المثال الأعلى الذي تطمح إليه البشرية ليكون آخر هدف لتطورها على الأرض هو، بحسب بايازيتوف، الاتحاد بين الدين والعلم، فهما أسمى مجالين للعالم الفكري للإنسان. وهو يدعو الله أن يهدي العلماء المعاصرين للتوصل إلى هذه الحقيقة وألا يستخدموا معرفتهم ومواهبهم للإضرار بالدين من أجل أن يحتنق الدين في حِجر العلم، بل على العكس من أجل أن ينشأ احترام متبادل بين العلم والدين. لا تكمن الحكمة في محاولة دفن الدين بوصفه ظاهرة معادية للعلم استجابةً لمناهج الفلاسفة والعلماء التي كثيرا ما تتغير. بل بالأحرى يجب أن تكمن مهمة العلم المعاصر - والكلام لبيازيتوف - في إيجاد منطلق يسمح بتفاهم متبادل بين العلم والدين، كي يتمكنوا سويًا من الوصول للحقيقة. ينبغي تأسيس علاقة وثيقة متبادلة بين هذين المجالين للعالم الفكري للإنسان، وهما الشعور الديني والعقل، وفي الوقت ذاته إقصاء التطرف والمتطرفين في جانب الدين كما في جانب العلم. عندئذ سيسير كل من الدين والعلم يدًا بيد على الطريق إلى تلك الحقائق وهذه المثل الأسمى للأخلاق العقلانية والفضائل التي تشكل هدف الإنسان على الأرض. ومثل رينان ينهي بايازيتوف رده بمناشدة. لكن مناشدته تبدو أكثر عصرية من أمثلة الأسلحة النارية لدى رينان: فالدين والعلم يطمحان

لمعارف مختلفة. لذلك ينبغي عليهما احترام بعضهما بعضا - فلا ينبغي أن يقف الدين عائقاً أمام بحث قوانين الطبيعة ولا ينبغي للعلوم الطبيعية أن تحقّر من الدين وشخصياته المقدسة (بوصفها مثلاً بأنها مخبولة أو مريضة بالصرع). وذكّرنا بايازيتوف هنا بماكس بلانك الذي كان يرى أن الدين والعلم لا يُقصي أحدهما الآخر، بل يُكَمِّل كل منهما الآخر ويقترن به، لأنه إن كان الله هو البداية عند المؤمن، فإنه النهاية عند العالم.

ال (لا) سجل ال (لا) منتهي

وقع السجل الذي أثاره رينان عام ١٨٨٣ في مرحلة عليا من الحداثة العلمية والوضعية، أو باختصار: في مرحلة ساد فيها الاعتقاد في كل أنحاء العالم بالإمكانات التي لا حدود لها «لتقدم العلم» ممزوجة بمادية فجّة. وكما أوضح المؤرخ مايكل أداس Michael Adas، أصبح العلم والتكنولوجيا هما معيار المقارنة بين حضارات العالم. وكان التفوق التكنولوجي هو الذي قاد في أوروبا للنزعة الانتصارية الحداثيّة التي امتدت لتشمل كل أشكال المعرفة. لقد التقى مثقفو العالم الإسلامي أوروبا تلك التي رأت في نفسها تجسيداً للحداثة، ولم يواجهوا «الحداثة»، التي ظلوا يجسدون إزاءها ما قبل الحداثة أو اللاحداثة من جميع النواحي، كما لا يزال يُكتب. وحسبها أورد كثيرون، فإن رينان قد عاش هذا التوتر الذي عرفته الحداثة بين قوى العقلانية وقوى الذاتية والذي تحدث عنه آلان تورين Alain Touraine. لقد قيل إن رينان عبّر عن هذا التوتر وكان بذلك تجسيداً للحداثة. ويسري هذا أيضاً على مثقفي الشرق، حيث حل لديهم الإحباط الكبير وإعادة التأمل في جذورهم محل الحماسة الشديدة لأوروبا. ومن خلاهم

اصطدم رينان بأول جيل من المثقفين المسلمين الحداثيين الذين كانوا على معرفة بأوروبا وبلدانها وفلاسفتها وأنظمتها السياسية. كانوا يعرفون أوروبا ويفهمونها، أفضل من معرفة رينان بالشرق وفهمه له. ورغم التمييز المطلق الذي كونه رينان ضد الإسلام والشرق، فقد كانت بينه وبين مساجليه قواسم مشتركة كثيرة. فجميعهم اهتم بالعلم جوهرًا للحدثة وبإمكانية التوفيق بين الدين والعلم.

لم يكن رينان وضعيًا وعقلانيًا يرفض الدين رفضًا تامًا. لقد كان من أنصار فكرة «دين العلم» الذي كان من شأنه أن يوفق بين الدين والعلم. أي أنه كان «نبيا في عصر علمي». رفض الكاثوليكية ورآها لا تتوافق والعلم، ولكنه احتقر كذلك عقلانية التنوير، إذ رأى فيها بوصفها «دينًا طبيعيًا» «علم لاهوت ناقصًا، خاليًا من الشعر، من دون تأثير على البشرية».^(١) وهو يرى فضلًا عن ذلك أن التنوير قد مزق المجتمع الفرنسي - وهنا يتشابه في الرأي مع الأفغاني.

«لذلك فالعلم دين، العلم وحده سينتج من الآن فصاعدًا رموزًا؛ العلم وحده بإمكانه حل المشكلات الأزلية للبشرية، فالطبيعة البشرية تطلب حلها بلهجة آمرة.»^(٢) كان رينان

(١) انظر:

Renan, *Avenir*, p. 1106;

اقتباس من

Dörries, "Prophet", p. 4.

(٢) انظر:

Renan, *Avenir*, p. 814;

اقتباس من

Dörries, "Prophet", p. 5.

يهتم أيضًا بالمشاعر والحماسة والتضحية، فقد كان رومانسيًا. وقانون إيمانه الفلسفي المبالغ فيه هو: «نؤمن بمنجز الحداثة، بقداسته ومستقبله، بالعقل.. وبالبشرية (..) والعودة إلى الدين ستكون فقط عودة إلى الوحدة الكبرى للحياة، لدين العقل (..)».^(١)

جرت محاولات لتفسير موقف رينان من الإسلام بربطه بموقفه من الكاثوليكية وكانت الحجة أنه نظرًا للصراعات الداخلية في الجمهورية الثالثة، فقد استخدم رينان الإسلام فقط كممثل لكل أشكال الالتزام العقيدي.^(٢) لكن الأمر ليس كذلك. لقد رفض الإسلام بوصفه جوهرًا للسامية، وبوصفه عقيدة متعصبة، ولكن أيضًا بأوصاف مشابهة لتلك التي نعت بها التنوير: فقد كان ناقصًا وخاليًا من الشعر. وعندما يتحدث عن الإسلام فهو يقصد فعلاً الإسلام، وليس الكاثوليكية، أو أي شيء آخر.

رأى رينان في الإسلام الذي خنق الفلسفة أساس الرجعية وتخلّف العلوم في الشرق. على أنه ما من دليل على العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتقدم في مجال العلوم الطبيعية، مهما كانت الجهود لإثبات ذلك. وقد أثبت ديفيد كينغ David King أن العلماء

(١) انظر:

Renan, *Avenir*, p. 779, 1106

واقْتباس من

Dörries, "Prophet", p. 7.

(٢) انظر:

Jung, *Orientalists*, p. 110.

المسلمين كانوا متقدمين في علم الفلك على زملائهم الغربيين حتى القرن السادس عشر.^(١) لكن رينان كان يهدف بهذه الحجة، مثله مثل كثيرين من زملائه، إلى شيء آخر: إنه يسعى لإبراز امتلاك العرب المنقوص للتراث الهيليني-الإغريقي القديم الذي ترجمه «الكتبة السوريون المساكين» ترجمة مبتسرة فحسب، وممزوجة «بعناصر همجية»، لم تصل إلى العمق ولم تتطور أكثر. وبهذا ينكر رينان مساراً تراثياً مهماً للثقافة العربية الإسلامية.

من دون الاقتباس من رينان مباشرة، ولكن مع استيعاب الخطوط الرئيسة لحججه، ثار نقاش في فرنسا عام ٢٠٠٨ عن أن العالم الإسلامي، ورغم كل جهود المترجمين المسيحيين في بلاط الخلفاء، لم يمتلك ناصية الفلسفة اليونانية بقدر كافٍ. وقيل إن جذور «أوروبا» راسخة في الثقافة اليونانية والقانون الروماني والكتاب المقدس، أما «الإسلام» فأساسه القرآن والسنة النبوية والشريعة. كلا الحضارتين أنتجتا أشجاراً ذات أغصان وثمار، هي صورة طبق الأصل من جذورها. هنا أيضاً وردت مجدداً هذه المواجهة بين «أوروبا» (المختزلة في قيمها الإيجابية) كحضارة، ولكن ليس في مقابل حضارة الشرق المتنوعة وإنما في مقابل «الإسلام».^(٢)

وضع رينان وباحثون أوروبيون آخرون «فكر الإسلام» في طائفة صغيرة وهامشية، هي طائفة الوهابيين، في الوقت الذي

(١) انظر:

King, *World Maps*, p. XXIII.

(٢) انظر:

Gouguenheim, *Aristoteles*, p. 168.

كانت فيه تلك الطائفة تعيش في ركن قصي من شبه الجزيرة العربية دون أن يكون لها أي تأثير خارجها. استعارة الصحراء وفرضية انعدام القدرة على خلق الأساطير وما ترتب على ذلك من تصور عن إسلام عاجز عن الإبداع وجد مدخلاً له في التاريخ الثقافي. حتى ياكوب بوركهاردت Jacob Burckhardt بذاته كتب في عام ١٨٦٨ شارحاً عبارات رينان بالقول إن «الإسلام الذي هو دين مختزل على نحو فظيع (...)، بهذا الجفاف وهذه البساطة الثقافية البائسة هو بالأحرى دين ضرره أكثر من نفعه»^(١). من هنا يمتد خط مباشر إلى السجلات والنظريات الكبرى في القرن العشرين، وصولاً إلى ماكس فيبر. يستمر النظر إلى «الإسلام» في صورته الوهابية-الأصولية المختزلة على أنه كتاب قواعد معيارية تستند بشكل محض إلى «الرسول والقرآن» أي إلى النصوص الأصلية، التي تؤخذ على نحو حرفي، لا على أنه بنية تراثية متعددة، ألهمت العالم الحياتي والمعرفي لحضارة عمرها ألف وخمسمئة عام.. وتعد رؤية ماكس فيبر للإسلام بوصفه ديناً للغزاة مثلاً آخر على ذلك.^(٢)

لذلك أصيب المسلمون بالصدمة – بسبب ازدواجية الأخلاق التي تواجههم أوروبا بها، وشعروا بأنها غير منصفة للغاية: تستند «أوروبا» باعتبارها تجسد الحداثة إلى العقل، لكنها لا تعترف

(١) اقتباس من:

Schulze, *Religionswissenschaft*, p. 122.

(٢) رأى فيبر في «المحارب نموذجاً مثالياً للتدين» في الإسلام، انظر:

Weber, *Wirtschaft*, p. 358.

بالعقل لدى المسلمين، لأنها أنكرت عليهم حقهم في التراث الهيليني-الإغريقي المشترك.

يجسد مفكرو الإسلام الحداثيون، الأفغاني وكمال وأيضاً بايازيتوف في شخصهم وفي ردودهم ثلاثة جوانب للثقافة الإسلامية، كما كانت (لا تزال) قائمة عام ١٨٨٣: الفلسفة الإسلامية، والفكر السياسي القانوني على خلفية عثمانية، وعلم الكلام. كل منهم كان مؤهلاً في مجاله، وكان كمال فضلاً عن ذلك أديباً. ويعكس فكرهم الطيف الواسع لإسلام ذاك العصر الذي أرادوا تحديثه وجعله لائقاً من أجل الحداثة. ويجوز القول إنهم أطلقوا في الوقت ذاته وبتحركات سريعة نوعاً ما سلسلة تغييرات تشبه عمليات الإصلاح والتنوير في أوروبا، ودفعوا بعملية تغيير مستمرة إلى يومنا هذا. وفي ظل شروط الحداثة الاستعمارية المعولة لم يكن الوقت مناسباً لعمليات تحديث أبطأ تنهل من مصادر ثقافتهم. وانتظار حدوث ذلك لم يكن واقعياً من الناحية التاريخية - ف«أوروبا» كانت بالفعل مهيمنة ومتنفذة في بلدانهم. على أن الإسلام الحديث لم يكن نتاج الاستعمار كما يُدعى ذلك اليوم مراراً وتكراراً. لقد تشكل بجهوده الخاصة، كما رأينا، في ظل ظروف نفوذ غير متكافئة في السجال مع أوروبا.

لقد أثار الإقصاء الحاد للإسلام والشرق والتقليل من شأنها، كما يظهر في وجهة نظر رينان وآخرين، وكما هو معروف لدى المسلمين الحداثيين الذين كانوا على اطلاع على الأدبيات العلمية للأوروبيين، ردود فعلٍ مماثلة لدى المسلمين: من إقصاء، ودفاع، وتسوية،

وازدرء حاد.^(١) ومن هنا يأتي الإصرار القاطع على أن الإسلام هو أكثر الأديان عقلانيةً على الإطلاق، وأكثر توافقاً مع العلم من كل الأديان الأخرى. ومن هنا يأتي التحول في فهم القرآن من كتاب للصلاة والتلاوة إلى كتاب إعجاز علمي يُقال إنه تنبأ بالعلوم مسبقاً وفيه كل الإجابات على قضايا الحياة السياسية في الحاضر.

تبرز الردود على رينان ردوداً فعلياً على التمييز الذي بدأه رينان. شن كمال هجومه الحاد على المسيحيين والملحدين الذين لا يعترفون بالإسلام ديناً «إلهياً»، ويضعونه في منزلة الأديان الطبيعية. وألح الأفغاني فحسب إلى أن الإسلام عقلائي جداً إزاء الأمور الغامضة التي لا يمكن تفسيرها في عقيدة التثليث، التي أقصت الفلسفة من الإسكندرية. أما بايازيتوف فيتحدث عن «إهانة» للإسلام الذي لم يكن مجرد أحلام فلسفية أو ميتافيزيقية غير محددة أو مجرد فرضية علمية، وإنما كان على العكس تعاليم إيمانية محددة بدقة. كما أنه استخدم تعبير «الضمير» في شكله البروتستانتي الحديث، عندما يقول إن التبشير هو هجوم على «ضمير غريب».

خاض هؤلاء المسلمون الحداثيون جدلاً مع كل ترساة الفكر الأوروبي الحديث. وهدفهم كان تجهيز الإسلام للحداثة. وبذلك يصبح القرآن بالأخص هو رسالة العقل الواضحة، التي تستطيع التغلب على كل تحديات الحداثة، ويمكن للمرء فهمها على ما يبدو من دون أي تفسير والاستعانة بها مع السنة النبوية للإجابة على كل الأسئلة، حتى أبسط أسئلة الحياة اليومية.

(١) انظر أيضاً بهذا الخصوص:

Flores, *Zivilisation*, p. 126, 127.

في الوقت ذاته كانوا مثلهم في ذلك مثل المثقفين الحداثيين في أوروبا ضحية سوء الفهم نفسه، وهو اتخاذ التطور التكنولوجي «معياراً للإنسان» (أداس Adas). لقد تبنا النظرية التحقيقية لمجتمعاتهم، ونظرنا إلى التفوق التكنولوجي لأوروبا، الذي كثيراً ما جرى التعبير عنه بقدر كاف في صورة أسلحة حديثة، ورأوا التخلف التقني وتخلف العلوم الطبيعية لديهم وأرجعوا ذلك إلى «نقص في الالتزام بالإسلام». لقد حققوا من شأن ثقافتهم ومجتمعهم وتاريخهم، ووصفوها بتعبيرات من قبيل «المرض» و«الخمول» و«الانحطاط»، وذكرنا بالعظمة الماضية. هكذا فكر الأفغاني وكذلك بايازيتوف وأيضاً كمال. مع ذلك لم تستطع أي من مناطق العالم الأخرى (باستثناء أمريكا الشمالية) الوقوف في وجه التفوق التكنولوجي لأوروبا، لكنها لم تسع بأوجه عديدة للبحث عن ملاذ لها في العظمة الماضية.

لقد نعت اللبناني سمير قصير في التسعينيات هذا التوجه إلى العظمة الماضية بالنسبة للعالم العربي وعن حق بأنه «شقاء العرب».^(١) من خلال تحقيق المرء لتراثه يكون مضطراً باستمرار إلى إحياء طائر فينيق جديد من الرماد، عبر المناداة بنهضة، أو ببعث. ولكن هذه النظرة إلى التاريخ بالذات تولد إحباطات. والإسلام الحديث هو النسخة الدينية من هذا الفكر.

كان الإصرار على «العقل في الإسلام» وعلى أن القرآن قد تنبأ بمعارف العلوم الطبيعية (وهو أمر نجده على نحو مشابه

(١) انظر: قصير، تأملات في شقاء العرب. ص ٢٢

في الولايات المتحدة الأمريكية مع الحركة الخلقية المستندة إلى الكتاب المقدس) مفهوماً في السجال مع رينان وزملائه وفي ظل إقصائهم للإسلام والشرق. لكن التأكيد المبالغ فيه على العقل قد أضحى بوابة حديثة لدخول تصورات متشددة وضيقة الأفق عن الإسلام. وتحول القرآن تبعاً لذلك من كتاب للصلاة إلى كتاب تشريع. وسوف يحتفل الإسلاميون والسلفيون الحاليون لاحقاً بالدعوة المقترحة من المثقفين المسلمين الحداثيين (عن غير قصد) إلى تحييد علماء الدين وتراثهم والعودة حصرياً إلى المصدرين الأساسيين للإسلام وهما القرآن والسنة النبوية باعتبار أن في ذلك ديمقراطية للإسلام. لكن هذه الدعوة أدت إلى الأصولية والتعامل الحرفي مع النصوص الدينية وإلى إفقار الإسلام لحد كبير.

وكون الإسلام، كما يتبدى لنا في الوقت الحالي، يشبه في أمور كثيرة الصورة التي كونها رينان عنه، هو أمر لا يمكن وصفه غالباً سوى بالمأساوي. هكذا حاجج أيضاً محمد الحداد الذي كان أول من أتاح للقارئ العربي قراءة نقد الأفغاني الفلسفي للدين في رده على رينان، عندما كتب بأن الجهاديين على شاشات التلفزة ليسوا من اختراع أوروبيين معادين للإسلام. كذلك أرجع نافيد كرماني في كلمته بمناسبة حصوله على جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان في عام ٢٠١٥ أيضاً وضع الإسلام الحالي إلى التأثيرات السعودية الوهابية وانتقدها بشدة.^(١) فالمتطرفون،

(١) انظر:

كما يحتاج هذا الكتاب ، مشكّلة للعالم الإسلامي والعالم الغربي ، ومشكّلة للحادثة العالمية.

هل الإسلام الحالي ، المكون في الإدراك الغربي من إسلاميين وسلفيين وجهاديين ، هو نتاج لمفكري الإسلام الحداثيين الأوائل ؟ هل يمكن إرجاع التنوعات الأصولية المشوهة ، حتى لما يسمى بالدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) ، أي «تلك الخلايا السرطانية التي تنتشر داخل جسد الإسلام» إلى الأفغاني وكمال وبيازيتوف ؟ أو لنطرح السؤال بصورة أخرى ، من أين أتت هذه التشوهات ؟

في خطابه المؤثر دفاعاً عن صعود آسيا مجدداً والذي يلعب فيه الأفغاني دوراً أساسياً ، يعرض الأديب الهندي بانكاج ميشرا Pankaj Mishra لأفعال الأفغاني أكثر من أفكاره. إنه يرى فيه لذلك سلفاً مبكراً لابن لادن قائد تنظيم القاعدة الإرهابي الذي كان مسؤولاً عن هجمات الحادي عشر من أيلول (سبتمبر).^(١) لكن الأمر ليس كذلك. لقد كان الأفغاني بالفعل محرض الجيل الأول من المفكرين الإسلاميين (مع أنه كان قريباً جداً من أصحاب السلطة ، بحيث يصعب وصفه بالثوري فعلاً) ، لكن إسلام القاعدة السلفي الوهابي الضيق الأفق ، وإسلام التنظيم الأكثر تطرفاً المنشق عنه والمسمى بداعش ، لا يتماشى بأي نحو مع فكره. تعبر خطب الأفغاني وكذلك يعبر رده على رينان

(١) انظر :

Mishra, *Ruins*, p. 132.

إنه يذكر الأفغاني بشكل ضمنى في مقطع عن الربيع العربي ، حيثما يرد ذكره بالأحرى كثيراً جداً في هذا السياق.

عن تصور يرى الإسلام طاقةً ثقافيةً حضاريةً تمد مجتمعات الشرق بالقيم، أي أنه يراه شيئاً أشبه بـ«إسلام حضاري» كان من المفترض أن يكون محرك الحداثة.^(١) على أن طريقاً طويلاً جداً يفصل بين رفضه باسم العقل «للخرافات الشعبية» وتقديس الأولياء في مقابرهم، وبين تدمير الأصوليين لشواهد القبور الإسلامية وغير الإسلامية.

هل من طريق مباشر يصل بين الإسلام الحديث والإرهاب الأصولي؟ في الحالة القصوى يشبه أحد قطبي الحداثة أصحاب عقيدة الألفية والأصوليين، كما يقول تورين. فالعنف الثوري باسم «التطهر الذاتي» هو فعلاً جزء من الحداثة، منذ حكم اليعاقبة في الثورة الفرنسية. إن فكرة تضيق الاعتقاد وحصره في «أصول نقية» هي فكرة جاذبة للحركات الدينية الحديثة، في الإسلام ولدى بروتستانتية المسيحيين الإنجيليين أيضاً كما في الولايات المتحدة مثلاً. هذه الأصولية، كما يكتب شمول ن. أيزنشتات، هي «حركة حديثة مناهضة للحداثة».^(٢) على

(١) يبدو أن غولدتسيهر الذي التقى الأفغاني في القاهرة قد توصل لقناعة مشابهة، لكنه يعبر عن ذلك على نحو غريب مستخدماً تعبير «الحضارة الوهابية» ويتبع في ذلك أيضاً رؤية عصره. وهو يرى بالأخص، مثله مثل معظم قدامى المستشرقين والمختصين في الدراسات الإسلامية، أن الأفغاني مجرد عالم دين وليس فيلسوفاً إسلامياً، مثلاً لا يزال ينظر له في مصر على أنه الشريك الأكبر لمحمد عبده. انظر:

Goldziher, *Richtungen*, p. 321.

يبدو حسب غريفل Griffel، أن النقاش حول السلفية قد واصل هذا النهج.

(٢) انظر:

Eisenstadt, *Vielfalt*, p. 174.

أنه ما من طريق مباشر يقود من الأفغاني وكمال وبايازيتوف إلى الإسلام المعاصر والإرهاب الحالي، ولكننا نجد مع ذلك تفرعات وتصادفات تاريخية، صدقًا. لذلك من المهم استحضار مسارات هذا التطور.

لا يمكن تفسير انتصار الوهابية، التي نشأت في ركن ناء من شبه الجزيرة العربية، في العالم الإسلامي المعلوم إلا من خلال التصادف التاريخي. مع تسويق مخزونات النفط الهائلة التي اكتشفت تحت رمل الصحراء، تمكن الإسلام الوهابي منذ تأسيس المملكة العربية السعودية من الانتشار في جميع أنحاء العالم. لكن الوهابية التي هي دين الدولة السعودية لم تكن الحركة الوحيدة التي تربط السياسة/الدولة بالإسلام.

وكما رأينا، يشبه التفكير السياسي المعاصر للإخوان المسلمين في مصر تفكير كمال، فهذه الجماعة لديها حس سياسي اجتماعي بارز موجه للمجتمع ويطالب بالعدالة الاجتماعية. وقادتها ليسوا علماء دين، بل كثير منهم مهندسون ومعلمون. ويتجسد التسييس الحديث للإسلام بالأخص من خلال مسار هذا التطور. شارك هذا الشكل من الإسلام السياسي المحافظ جدا والنشط سياسيًا في السنوات الأخيرة في الانتخابات في هيئة أحزاب، أي أنه يعترف بقواعد اللعبة السياسية للصراع على السلطة، ولكنه لم يستطع رغم نجاحاته الانتخابية في بعض البلدان، وآخرها مصر، الاحتفاظ بهذه السلطة، وذلك نابع أيضًا من أن انعدام الثقة في مثليه لدى شعوبهم وأيضًا في الغرب كبير جدا.

وفي الأساس تنقسم كل الحركات الإسلامية-الأصولية إلى ثلاث مجموعات، منها مجموعة غير سياسية وغير نشطة،

ومجموعة ذات توجه نحو المجتمع، ومجموعة تمثل الصيغة الجهادية المسلحة للإسلام.^(١) ينطبق هذا أيضًا على السلفية. فالسلفيون، كما يطلقون على أنفسهم، منبثقون عن الوهابية الأولى، ويميزون أنفسهم بالترمت الشديد في رفضهم للتصوف الإسلامي، وللاعتقادات الشعبية، وللشيعة وعلمائهم وكل علماء الدين - وأيضًا علماء الوهابيين - على أن بعض هؤلاء يرفض أيضًا أسرة آل سعود الحاكمة.^(٢) هؤلاء السلفيون والأصوليون الجدد هم نتائج وعملاء الإسلام المتفاعل عالميا. والإسلام بالنسبة لهم عبارة عن مجرد شعائر فقط لا غير.

معظم السلفيين لا يهتمون بالسياسة ولا يخرطون فيها وينتقدون العنف، ويمارس معظمهم معتقده على نحو شخصي وبورع شديد. وقطاع واسع منهم نشط في التوجه للمجتمع ويحاول منافسة الإخوان المسلمين. أما القطاع الثالث فهو أقلية صغيرة متعطشة للدماء، ولا تحقق نفسها إلا من خلال العنف.

يسوغ الجهاديون القتل والاعتصاب والسرقة باسم البراء من أعداء الإسلام، وهم يشيطنون كل ما لا يناسب تصوراتهم. كل الأعمال الفنية غير الإسلامية أو السابقة على الإسلام، الموجودة

(١) انظر:

Rudy, *Subjectivity*, pp. 63-65

يطلق رودى على التيارين الأولين وصف «صوفي» و«جماعاتي». ويتوقف تطور أي من التوجهين على إمكانية تحقق ذاتية الذات، أو على الأقل على وجود فرصة اختيار.

(٢) انظر:

Seidensticker, *Islamismus*, pp. 26, 27.

على أراضي إسلامية، وكذلك كل الطوائف الإسلامية غير السنية. لكن هذا كله غير كاف: فأهل السنة الذين لا يلتزمون بهذه التعاليم الورعة المتطرفة، يمكن تكفيرهم واستحلال دمهم. هذه المجموعة الصغيرة للغاية من الجهاديين تمكنت من الهيمنة على صورة الإسلام، وخصوصاً هذا التنظيم المسمى «الدولة الإسلامية» الذي تشكل أثناء اضطرابات الحرب التي شنتها الولايات المتحدة مع تحالف الراغبين في أعقاب الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، في العراق وفي أعقاب هذه الحرب. في ٢٩ حزيران (يونيو) ٢٠١٤ أعلن التنظيم الإرهابي تأسيس الخلافة. واتخذ أبو بكر البغدادي لنفسه لقب «الخليفة إبراهيم» ولقب «أمير المؤمنين».

ومن شأن عقيدة العنف الشنيعة التي تُمارس على نحو معقد وتُنشر عبر أحدث وسائل الإعلام، إلى جانب الأهداف السياسية الدنيوية أن تعمل أيضاً من أجل التمهيد لنهاية العالم، للمعركة الأخيرة بين قوى الخير وقوى الشر، التي من المفترض أن تحدث حسب المرويات في سهل يدعى مرج دابق بالقرب من الرقة، عاصمة «دولة الخلافة» تلك.^(١)

هؤلاء المتطرفون يضيّقون أفق الإسلام باسم تطهيره إلى نقطة، تعني في آخر المطاف إفناءه — مثلما يفني الجهاديون أنفسهم بحزام ناسف حول بطونهم. لا يمكن لنهاية «الدولة الإسلامية»، انطلاقاً من نقطة الصفر هذه، أن تؤدي سوى لانفتاح وتنوع متزايدين للإسلام.

(١) دابق هو اسم المجلة التي يصدرها التنظيم ويصف فيها تصوراتهِ عن نهاية العالم.

كان الأفغاني وكمال وبايازيتوف بعيدين جدا عن كل هذا الرعب. كانوا مفكرين حداثيين، طرحوا التساؤلات نفسها التي طرحها زملاؤهم الأوروبيون: عن تكوين مجتمعاتهم، عن الاستبداد، عن التوفيق بين الدين والعلم، وكانوا يبحثون عن إجابات مشابهة.^(١) آنذاك عرف الإسلام، الذي كانوا يتهمونه بالتكلس، في كل مكان طرقاً صوفية كبرى تمارس طقوساً روحانية، والإسلام الشعبي المتنوع بتقديس الأولياء الذي كان يزعجهم. كانت الطهرانية الوهابية بتدميرها لمقابر الأولياء مجرد كابوس عابر.

لا الأفغاني ولا كمال ولا بايازيتوف، كانوا معجبين بالوهابية، حتى لو كانوا يرفضون التدين الشعبي باعتباره شعوذة. كان هدف الأفغاني هو ذات نشطة مسيسة تقاوم الغرب. وهذه المقاومة تُستدعى كذلك باسم الأمة وأيضاً باسم الإسلام - لذلك تتخذ حركات مختلفة مرجعاً. سعى نامق كمال من أجل ذات حرة ومبدعة. أما بايازيتوف فكان يرغب في الإنسان المتدين، الذي يقدر الإيمان والعقل والعلم بالقدر

(١) كثيراً ما وضعت الدراسات الإسلامية المفكرين الإسلاميين الحداثيين في مصر في سلسلة الأفغاني - عبده - رضا، ووصفتهم بالسلفية، نسبة إلى السلف الصالح الذي يستند إليه المرء، حينما يرجع إلى القرآن والسنة ويلغي تراث علماء الدين. لكن هذا الكتاب يبين من خلال سجال عام ١٨٨٣ أن الجيل الأول من المفكرين الإسلاميين يمتد لأبعد من مصر بكثير (الجيل السابق، مثل الطهطاوي، كان يفكر بمنهجية أقل. وبخلاف ذلك يجب فك الارتباط بين الأفغاني وعبده ورشيد رضا. ونظراً لأن مصطلح السلفية إذا ما تناولناه بدقة صارمة، لم يكن وصفاً ذاتياً، ويمكن في يومنا هذا أن يكون مضللاً، فمن الأفضل تركه. فالسلفيون يستندون إلى «السلف الصالح» نفسه.

ذاته. وقد كتب ثلاثتهم في وقت لم تكن أفكار الغرب معروفة عمومًا في العالم الإسلامي. كانوا يسعون بالأساس إلى البرهنة على إمكانية التوفيق بين هذه الأفكار والإسلام. ونظرًا لأن الإسلام يتمتع بمرونة هائلة، يمكن للمرء استنادًا إليه تأسيس أنظمة دينية وعلمانية. فقط منذ ثلاثينيات القرن العشرين عزلت الحركات الإسلامية اللاحقة نفسها عن الغرب على نحو راديكالي وصعدت التمييز من جهتها. في رد كمال توجد فعليًا المؤشرات لهذا الانعزال اللاحق.

تحمل الحداثة أشباحها معها. فهي تظهر في أوروبا في الفكر الذي شارك رينان في تطويره في شكل «أجناس»، وفي المقارنة الراديكالية بين «الآريين والساميين» التي أدت لهذه التبعات الكارثية في القرن العشرين وانتهت بـ«تطهير» الشعب والأمة [مع الحركة النازية]. وتبدي في الشرق الأوسط في الطموح المتطرف لـ«تطهير» الإسلام من كل «العناصر غير المرغوبة».^(١) لكن ثمة وجه حديث للقدرة على الاستجابة في العالم الإسلامي. وقد عبر ذلك عن نفسه في انتفاضات السنوات الماضية وحتى الآن. وهذه الثورات تذكّر بحركات الشباب في أوروبا في ستينيات القرن الماضي، التي كانت تحركات مبدعة ومتمردة، تسعى لتغيير ديمقراطي للمجتمع. ولحركات الشباب في العالم الإسلامي هذا الطابع. لقد رأوا في انتفاضاتهم ثورات.

(١) لم تكن الحاجة إلى تجديد العقيدة وتطهيرها من «البدع المحظورة» بجديد في الإسلام. لقد ظهر ذلك مرارًا عبر العصور. لكن التطرف الطهراني في يومنا هذا جديد في توليفه للحجج ما قبل الحداثية وتلك المناهضة للحداثة والحداثية، وفي تعقيده التقني وعالميته.

وكما أثبت التاريخ، فإن كل الثورات تُقبّل أبناءها، ثم تلتهمهم وتنسأهم. لكن تأثيرهم يستمر لوقت طويل جداً تحت السطح المرئي. ولم نسمع بعد الكلمة الأخيرة من الحركات المناهضة للبيروقراطيات المتكلسة للمستبدّين العلمانيين، الذين ورثوا المفكرين المنفتحين، وأفقدوا الحداثة مصداقيتها لصالح إسلام ضيق الأفق للغاية.

وعلى مستوى الدين ومن جانب الكاثوليكية، لم يمض سوى نيف وخمسين عاماً على إلغاء المجمع الفاتيكاني الثاني عام ١٩٦٥ الحديث عن اليهود بوصفهم «قتلة الرب» (أو بعبارة أخرى، لقد استغرق الأمر نحو ٢٠٠٠ عام حتى يتخذ هذا القرار). وبعد ذلك بثلاثين عاماً تحدث أحد البابوات للمرة الأولى عن اليهودية باعتبارها «الأخ الأكبر» للمسيحية. وسيأتي الوقت الذي تكتمل فيه الصورة العائلية أيضاً بالأخ الأصغر.

النصوص

الإسلام والعلم^(١)

إرنست رينان (من الأكاديمية الفرنسية)
محاضرة أُلقيت بالسوربون يوم ١٨٨٣/٠٣/٢٩ .
نُشرت في مجلة جورنال دي ديبا بتاريخ ١٨٨٣/٠٣/٣٠

سيداتي سادتي

لقد خبرت مرات عديدة لطف اهتمام هذا المجمع من المستمعين فتشجعت على أن أطرح للدرس أمامكم اليوم موضوعاً من أكثر المواضيع دقّة، مليء بالفروق الرقيقة التي لا مناص من الخوض فيها إذا أردنا أن نخلّص التاريخ من الآراء التقريبية. إنَّ نقص الدقّة في استعمال الكلمات التي تسم الأعراف

(١) الترجمة العربية هي للباحث التونسي محمد الحداد وقد نشرها أولاً الكترونياً، انظر:

<https://sirajmonir.wordpress.com>

وقد تم الاطلاع عليها مؤخراً بتاريخ ٢٠٢٣/٧/١٧
كما أعاد نشرها في كتابه قواعد التنوير - من أجل توسيع دائرة التحمل الإسلامي للرأي المخالف - نصوص ومواقف - والصادر عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩، الصفحات ٤٧-٥٨.

والأهم هي من أهم أسباب الالتباس في التاريخ. نتحدث عن الإغريق وعن الرومان وعن العرب وكأنّ هذه الكلمات تحيل إلى مجموعات بشرية ذات هويات قارة فلا نحسب حسابا للتغيرات المترتبة على الفتوحات الحربية والدينية واللغوية وعن الأذواق الجديدة والتيارات الكبرى من مختلف الأنواع وهي تخرق تاريخ الإنسانية. لا يمكن التحكّم في الواقع بمقولات في مثل تلك الدرجة من التبسيط. نحن الفرنسيين مثلاً رومان باللغة وإغريق بالحضارة ويهود بالدين. قضية العرق التي تأخذ في المبدأ أهمية كبرى لا تفكّ تفقد أهميتها بسبب ظهور ظواهر كونية تدعى الحضارة الإغريقية والزحف الروماني والغزو الجرمني والمسيحية والإسلامية والنهضة والفلسفة والثورة، هذه جميعاً تمرّ مثل الإعصار على التنوعات البدائية للأسرة البشرية فتجبرها على الانصهار في مجموعات متفاوتة التجانس. أودّ أن أحاول أمامكم توضيح واحدة من أكثر الأفكار غموضاً وتشابكاً في هذا السياق، أقصد الخلط الحاصل عند استعمال الكلمات: علوم عربيّة، فلسفة عربيّة، فنّ عربي، علوم إسلاميّة، حضارة إسلاميّة. يترتب على الأفكار الملتبسة الكثير من الأحكام المضللة بل الأخطاء العملية الخطيرة أحياناً.

كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلّا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني

يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدراً به أن يفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينيّة تحوّلته في سنّ العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متعصّب يدعي حمقاً أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الدوني الذي يحسبه امتيازاً. تمثّل هذه العزّة الجنونيّة الرذيلة الجذريّة للمسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرّر للأديان الأخرى. يحتقر المسلم التعليم والعلوم وكلّ ما يميّز العقل الأوروبي لأنّه يعتقد أنّ الله يمنح الثروة والسلطان بمطلق مشيئته فلا دخل في ذلك للتعلّم ولا للاستحقاق. هذه العادة الرديئة التي رسختها العقيدة الإسلاميّة بلغت من القوّة حدّاً جعل الفوارق بين الأعراق والقوميات تختفي باعتراف الإسلام. من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقفقازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هويته. ولا استثنى من هؤلاء إلّا الفرس الذين نجحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصليّة. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكنّها في العمق شيعيّة أكثر منها مسلمة.

يسعى العديد من الناس إلى التخفيف من الاستنتاجات المؤسفة المترتبة ضدّ الإسلام على هذه المعاناة العامة فيقولون إنّ هذا الانحطاط قد لا يكون في آخر المطاف إلّا حالة عابرة. وهم يستجدون بالماضي ليطمئنوا أنفسهم حول المستقبل. يقولون: هذه الحضارة الإسلاميّة التي نراها اليوم منحلّة قد كانت في عهد سابق حضارة شديدة التألّق. كان فيها علماء وفلاسفة وكانت لعدّة قرون معلمة الغرب الإسلامي. ما الذي يمنعها من استعادة أمجاد الماضي؟ هذا هو الموضوع الدقيق الذي أرغب في

أن يكون موضوع نقاشنا. هل وجدت حقا علوم إسلامية أو على الأقل علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟ إنّ الوقائع المعروضة لا تخلو من بعض الحقيقة. أجل ظهر في الأمصار الإسلامية علماء ومفكرون من ذوي المكانة المرموقة من سنة ٧٧٥ تقريبا إلى حدود منتصف القرن الثالث عشر، أي في فترة امتدت خمسة قرون تقريبا. بل يجوز القول إنّ العالم الإسلامي كان في تلك الفترة متفوقا على العالم المسيحي من جهة الثقافة الفكرية. لكنّ هذا الأمر جدير بأن يحلل بعمق كي لا يكون مطية لاستنتاجات خاطئة. يتعيّن أن نتابع بين القرن والآخر تاريخ الحضارة في الشرق كي نميز العوامل المختلفة التي ساهمت في هذا التفوق المؤقت الذي انقلب بعد ذلك إلى دونية متأصلة.

لم يكن شيء أكثر غرابة عن مسامع المسلمين في قرنها الأول من الفلسفة والعلوم. كان الإسلام حاصلة صراع ديني متواصل منذ عدّة قرون ترك الوعي في الجزيرة العربية معلقا بين مختلف أشكال التوحيد السامي. جاء الإسلام في معزل عما يسمّى العقلانية والعلم واعتنقه الفرسان العرب وتعلقوا به لتبرير الغزو والنهب فكانوا في زمانهم الأوّل المحاربين الأكثر شجاعة في العالم لكنّهم كانوا بالتأكيد الأقلّ اهتماما بالفلسفة بين البشر. وكتب أديب مشرقى من القرن الثالث عشر يدعى أبو الفرج هذه الكلمات في وصف الشعب العربي: علوم العرب التي تفتخر بها هي علوم اللسان والبلاغة وقرض الشعر وإتقان الشر، أمّا الفلسفة فلم يهبهم الله منها شيئا ولم يجعلها من خصالهم.

لا شيء أصدق من هذا القول. فالعربي البدوي هو من أكثر الناس شاعرية لكثته من أقلهم ميلا للتأمل والتصوّف. يكتفي العربي المتدين تفسيراً للكون بإله مبدع يدير العالم بنفسه ويتجلى للبشر عبر رسله المتتابعين. وعندما كان الإسلام منحصرًا في العرق العربي طوال الفترة الممتدة من الخلفاء الأربعة إلى العصر الأموي لم تنشأ في صلبه حركة ثقافية مستقلة عن الدين. على عكس ما يقال غالباً، لم يأمر عمر بن الخطّاب بإحراق مكتبة الإسكندرية فهذه المكتبة في عهده لم يكذب يبقّى منها شيء. لكنّه انتصر لمبدأ مدّمّر للبحث العالم والعمل الفكري.

لقد حصل التحوّل في حدود سنة ٧٥٠ بانتصار الفرس ونصرتهم أسرة بني العباس على أسرة بني أميّة وتحوّل مركز الإسلام إلى بلاد الرافدين. كانت هذه المنطقة قد احتفظت بآثار إحدى أبهى الحضارات التي عرفها الشرق، حضارة الفرس الساسانيين التي بلغت أوجها في عهد كسرى أنو شروان. كانت المنطقة قد حفلت بالفنون والصناعات منذ قرون وأضاف إليها كسرى النشاطات الفكرية. وكانت الفلسفة قد التجأت إلى بلاد فارس بعد أن أطردت من القسطنطينية. أمر كسرى بترجمة الكتب الهندية. كان الجزء الأبرز من السكان على مذهب المسيحية النسطورية ضليعين في علوم الإغريق وفلسفتهم ماسكين بناصية الطبّ وكان رهبانهم يتقنون المنطق والهندسة. تروي الملاحم الفارسية التي تواصل الروح الساسانية أنّ رستم عندما عزم على بناء جسر دعا كاهنا نسطوريّاً ليكون مهندس الأشغال.

أوقف الزحف الإسلامي بقسوة هذا المسار الفارسي لمدة قرن ثم جاءت الدولة العباسية لتمثل انبعاثا جديدا للملك كسرى. لقد استولى بنو العباس على السلطة بفضل كتاب فارسية يقودها رجال من الفرس. وكان مؤسسو الدولة، أبو العباس ثم خاصة المنصور، محاطين دائما بمستشارين من الفرس. كان هؤلاء بمثابة ساسانيين منبعثين من جديد. وكان المستشارون المقربون والوزراء الكبار ومعلمو الأمراء من أسرة البرامكة وهي من الأسر الفارسية القديمة تميّزت بالانفتاح الذهني والوفاء لثقافتها القومية واعتنقت الإسلام في فترة متأخرة ودون كبير اقتناع. أحاط النساطرة بعد ذلك بهؤلاء الخلفاء ضعيفي الإيمان وأصبحوا أطباءهم الشخصيين واحتكروا هذا الامتياز. وكان لمدينة حرّان في تاريخ العقل البشري مكانة لا مثيل لها إذ ظلت على وثنيّتها محتفظة بالتراث العلمي للعصر الإغريقي وهي التي منحت المدرسة الجديدة فيالق العلماء الغرباء عن أديان التوحيد وخاصة منهم علماء الفلك.

لقد قامت بغداد عاصمة لهذه الحضارة الفارسية المنبعثة من جديد. لم يكن ممكنا تجنّب استعمال لغة الفاتحين أي اللغة العربية ولا رفض الدين الجديد رفضا صريحا. لكنّ روح هذه الحضارة الجديدة كانت روحا مختلطة. وقد تغلب الفرس والمسيحيون وكانت المناصب الإدارية، والشرطة خاصة، بأيدي المسيحيين. كلّ الخلفاء العباسيين المعاصرين للأسرة الكارلفنجية بفرنسا، ومنهم المنصور وهارون الرشيد والمأمون، كانوا من المسلمين ضعيفي العقيدة وكانوا يتظاهرون بالدين لأنهم زعماءه لكن تفكيرهم كان بعيدا عنه. كانوا يتطلعون لمعرفة كل شيء وخاصة

ما كان غريبا وثنيا. كانوا يسائلون الهند وفارس القديمة واليونان خاصة. صحيح أنّ أصحاب التقوى من المسلمين نجحوا أحيانا في توجيه البلاط نحو ردود فعل غريبة، فكان الخليفة يتظاهر بعض الأحيان بالتقوى ويضحى بأصدقائه من الكفار والملحدين. لكن نسمة الحرية ما تفتأ تستعيد الغلبة فيدعو الخليفة مجددا العلماء والخليعين وينهمكون مجددا في الحياة المتحررة ولا يملك المسلمون الأتقياء غير الإدانة.

هذا هو التفسير لحضارة بغداد التي تبدو غريبة جذابة. وقد رسخت معالمها في كل المخيّلات بفضل قصص ألف ليلة وليلة. إنها خليط عجيب من التشدد الرسمي والتسيب المكتم، فترة شباب وعبث ازدهرت خلالها الفنون الجديّة والفنون المرحّة بفضل رعاية قادة مارقين عن ديانة متعصبة. كان الشخص المتحرّر في هذه الحضارة واقعا تحت تهديد العقوبات الأشدّ قسوة لكنه يعامل في البلاط كشخص ذي حظوة. ازدهرت الزندقة في ظل هؤلاء الخلفاء الذين كانوا متسامحين أحيانا وأحيانا أخرى جلادين بالرغم عن إرادتهم. ظهر المتكلمون وأقاموا المناظرات يخضعون بها كلّ الأديان للتعقل. إنّنا نحتفظ بإحدى هذه المناظرات وقد سجلها أحد العلماء واسمحوا لي أن أسردها على مسامعكم كما وردت في ترجمة السيد دوزي (Dozy): طلب عالم من القيروان من متكلم أندلسي تقي قدم إلى بغداد هل حضر مجالس الكلام فأجاب أنه حضر مجلسين ولم يعد بعدها فسأله عن السبب فقال المسافر: حضرت مجلسا ضمّ مسلمين من السنة ومن المبتدعة وكفارا ومجوسا ودهريين وملاحدة ويهودا ونصارى فكانت ملل الكفر جميعا حاضرة.

ولكلّ ملّة رئيسها يذبّ عن عقائدها وإذا دخل أحد الرؤساء قام الجميع احتراماً ولا يجلسون حتى يأخذ الرئيس مقعده. فلما انعقد المجلس قام أحد الكفرة فقال: لقد اجتمعنا للمناظرة وأنتم أعلم بقواعدها، فليس لمسلم أن يحتجّ بآيات كتابه وأحاديث نبيه فإننا لا نؤمن بها، وإنّا دليلنا ما وافق العقل. فرحب الجميع بكلامه. وقال الأندلسي: عرض علي حضور مجلس ثان فكان من نفس القبيل، فهل أعود لمثل هذه المجالس؟

كان من نتائج هذا التوقف المؤقت لسلطة التقوى أن برزت حركة فلسفية وعلمية حقيقية. كان الأطباء السوريون المسيحيون متضلّعين في الفلسفة المشائية والرياضيات والطب والفلك وهم ورثة آخر المدارس الإغريقية. فاستعملهم الخلفاء ليعرّبوا مجموع أعمال أرسطو وإقليدس وجالينوس وبطليموس أي علوم الإغريق التي كانت متوفرة آنذاك. بدأت بعض العقول النشطة مثل الكندي تتأمل مشاكل كونية يطرحها الإنسان دون أن يجد لها جواباً فُسّمي هؤلاء الفلاسفة ومنذ ذلك الحين وهذه الكلمة العجيبة تحمل دلالة مشبوهة وتشير إلى شيء غريب عن الإسلام. أصبحت كلمة فيلسوف عند المسلمين تسمية خطيرة يمكن أن تجني على صاحبها الموت أو الاضطهاد، شأن كلمة زنديق أو بعد ذلك كلمة ماسوني. لا مناص من الاعتراف أنّ ذلك كان قمّة العقلانية الحادثة داخل الإسلام فقد نشأت ما يشبه الجمعيات الفلسفية وتركّ أخوان الصفا ينشرون موسوعة فلسفية مهمة بما تميزت به من حكمة وأفكار راقية. ثم جاء رجالان عظيمان هما الفارابي وابن سينا ليحتلا رتبة المفكرين الأكثر اكتمالاً بين الفلاسفة. وتطور الفلك والجبر

تطورا حثيثا خاصة في فارس. وواصلت الخيمياء تجاربها الدفينة التي كانت تبرز أحيانا إلى العلن في شكل مذهل، مثل التقطير وربما البارود. وحملت الأندلس بعد المشرق هذا المشعل وقدم يهودها مساهمات نشيطة. ورفع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الفكر الفلسفي في القرن الثاني عشر إلى رتبة لم تبلغها منذ العصر القديم.

هذا هو المجموع الفلسفي الذي تعودنا أن نطلق عليه صفة العربي لأنه مدوّن باللغة العربية. لكنه في الحقيقة تراث إغريقي ساساني. وقد يكون أكثر دقة أن نصنفه إغريقيا لأنّ العناصر الأكثر حيوية في هذا كله قد أتت من اليونان. في عصور الانحطاط تلك كانت قيمة العالم تتحدّد بما تتوفر لديه من معرفة بعلوم اليونان القديمة وكانت اليونان المصدر الوحيد للمعرفة والتفكير السليم. ولئن تفوقت سوريا وبغداد على الغرب اللاتيني فإنما السبب الوحيد لذلك قرب مفكرها من الميراث الإغريقي. كان أكثر يسرا أن نعثر على كتاب لإقليدس أو بطليموس أو لأرسطو في حرّان من أن نعثر عليه في باريس. يا للأسف! لو أنّ البيزنطيين رضوا آنذاك أن يكونوا أقلّ غيرة في المحافظة على كنوزهم الفكرية التي لم تعد مقروءة عندهم! يا للحسرة! لو وجد منذ القرن الثامن أو التاسع أشخاص مثل بوساريون (Bessarion) ولسكاريس (Lascaris)! لو حصل هذا لما احتجنا لهذه الدورة الغربية التي جعلت علوم الإغريق تصلنا في القرن الثاني عشر عبر سوريا وبغداد وقرطبة وطليطلة. إن عناية خفية قد جعلت مشعل الفكر البشري إذن بدأ يخبو بين يدي شعب تلقفه شعب آخر يرفعه ويؤجج بريقه. فهذه العناية

هي التي منحت أهمية خاصة لأعمال هؤلاء السوريين المساكين وهؤلاء الفلاسفة المضطهدين وهؤلاء الحرّانيين الذين عاشوا خارج الزمان بسبب كفرهم. لقد تلقت أوروبا خيرة التراث القديم التي كانت ضرورية لنهضتها وانبثاق عبقريتها بفضل تلك الترجمات العربية لكتب الفلسفة والعلوم الإغريقية.

فعلاً، فيما كان ابن رشد، آخر الفلاسفة العرب، يسلم الروح في المغرب حزينا منبوذاً، كان غربنا يتهيأ لميلاد جديد. عثرت أوروبا على عبقريتها وبدأت هذا التطور الرائع الذي لن ينتهي قبل أن يحرّر العقل تحريراً تاماً. هنا، على مرتفعات سانت جنيفاف، نشأ المصنع الجديد للعمل العقلي. ولم يكن ينقصه غير الكتب والمصادر من العصر القديم. يبدو لأوّل وهلة أنّ الأكثر منطقية أن تطلب تلك المصادر من مكتبات القسطنطينية التي احتفظت بالأصول بدل أن تطلب من تراجم هي في الغالب رديئة ومن لغة لم تكن مهيأة حقاً لنقل التراث الإغريقي. على أنّ المنازعات الدينية كانت قد أحدثت شرخاً بين العالمين اللاتيني واليوناني ازداد عمقا بسبب الحملة الصليبية الملعونة في سنة ١٢٠٤. ثم إنه لم يكن لدينا مختصون في الهيلينستية فانظرنا ثلاثة قرون قبل أن نحصل على لوفابر ديتابل (Lefèvre d'Étapes) أو بوديه (Budé).

وفي غياب الفلسفة الإغريقية الحقيقية التي كانت مطمورة في المكتبات البيزنطية اتجه البحث نحو إسبانيا كي تستخرج علوم إغريقية رديئة الترجمة مغشوشة. لن أذكر جيربرت (Gerbert) لأن رحلاته بين المسلمين يحيط بها شكّ قويّ، لكننا نرى منذ القرن الحادي عشر كيف كان ليون الإفريقي متفوّقا

في معارفه بالمقارنة بالسائد في عصره وبلده لأنه حظي بتعليم إسلامي. وقد تشكّل من ١١٣٠ إلى ١١٥٠ مجمع نشيط يضمّ مترجمين استوطنوا طليطلة وعملوا تحت إشراف المطران رايმوند (Raymond) وتولى هذا المجمع مهمة النقل إلى اللاتينية للكتب الأكثر أهمية في العلوم العربيّة. وقد دخل أرسطو العربي مظفرا إلى جامعة باريس منذ السنوات الأولى للقرن الثالث عشر. نفّض الغرب عن نفسه دونية استمرّت أربعائة سنة أو خمسمائة سنة. فحتى ذلك الحين كانت أوروبا تابعة في علومها للمسلمين. وفي منتصف القرن الثالث عشر كان الميزان بين الطرفين متأرجحا. وبداية من ١٢٧٥ تقريبا بدأت تظهر بوضوح حركتان: البلدان الإسلاميّة تنحدر في انحطاط فكري شديد قائم وأوروبا الغربية تدخل بقوة في الطريق الواسعة للبحث العلمي عن الحقيقة. إنّه منحى عظيم لا يمكن تحديد أبعاده إلى اليوم.

الويل لمن أصبح غير نافع للرقى الإنساني، إنّه يحكم على نفسه بالإلغاء! لقد اختفت العلوم المدعوة بالعربية بعد أن نقلت لقاح الحياة إلى الغرب اللاتيني. وبينما كان ابن رشد يحقّق في المدارس اللاتينية شهرة تعادل شهرة أرسطو كان مصيره بين أبناء دينه أن يقبع في النسيان. وإذا تجاوزنا سنة ١٢٠٠ لم نعد نعثر على فيلسوف عربي واحد جدير بالاهتمام. كانت الفلسفة مضطهدة دوما في العالم الإسلامي لكن ليس بالقدر الذي يلغي وجودها أمّا ابتداء من سنة ١٢٠٠ فإن الرّدّة الدينيّة قد قضت عليها قضاء تاما. ولم يعد المؤرخون والأدباء يتحدثون عن الفلسفة إلا حديث ذكرى عن شيء غير مرغوب فيه. أتلّفت المخطوطات الفلسفية أو أصبحت نادرة الوجود. لم يسمح بالتواصل من علم

الفلك إلا ما يخدم تحديد مواقيت الصلوات. سيطر العرق التركي على الإسلام فنشر في كل مكان تدينه الخالي من كل نفس فلسفي أو علمي. ومنذ ذلك الحين لم يشهد الإسلام مفكرا عقلا نيا منفتحا، سوى استثناءات قليلة مثل ابن خلدون، فقد قضى على الفلسفة والعلوم بين أتباعه.

لم أقصد يا سادتي أن أتهاون بشأن هذه العلوم العظيمة المدعوة بالعربية فهي تمثل مرحلة مهمة من تاريخ تطوّر العقل البشري. أجل بالغ البعض في تأكيد أصالتها في مسائل عديدة منها خاصة المسائل الفلكية لكن ليس من الحكمة الانتقال من النقيض إلى النقيض ومعاملتها بالازدراء. حقا لقد وجدت مرحلة عربية امتدت من زمن انهيار حضارة العهد القديم في القرن السادس إلى ظهور العبقريّة الأوروبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وقد تواصل خلالها تراث العقل الإنساني في الأقاليم التي فتحها الإسلام. لكن ما هو العربي في هذه العلوم المدعوة بالعربية؟ أنه اللغة ولا شيء غيرها. حملت الغزوات الإسلامية لغة الحجاز إلى كل أطراف العالم فكان مصير هذه اللغة شبيها بمصير اللاتينية في الغرب عندما تحوّلت لغة التعبير عن المشاعر والأفكار وفقدت علاقتها باللهجة القديمة. يعدّ ابن رشد وابن سينا والبّاني عربا كما يصنّف ضمن اللاتينيين ألبرت الأكبر وروجير باكون وفرنسيس باكون وسبينوزا. إنها مغالطة كبرى أن ننسب الفلسفة والعلوم العربية للجزيرة العربية، فكأننا حينئذ ننسب إلى مدينة روما كل الأدب المسيحي اللاتيني وكل تراث المرحلة المدرسية ومجموع أعمال عصر النهضة وعلوم القرن الخامس عشر وجزء من القرن

السادس عشر لأن ذلك جميعا قد دوّن باللغة اللاتينية. وإن مما يثير الانتباه أننا إذا رجعنا إلى قائمة الفلاسفة والعلماء المدعويين بالعرب وجدنا واحدا لا غير من أصل عربي وهو الكندي والبقية فرس أو من شعوب بحر القزوين أو من إسبانيا أو من أهل بخارى وسمرقند وقرطبة وإشبيلية. لم تكن دماؤهم عربية كما لم تكن عقولهم عربية. استعملوا اللغة العربية مضطرين كما اضطر إلى اللاتينية مفكرو العصر الوسيط فطوّعوها لحاجتهم. واللغة العربية هي لغة شعر وخطابة لكنها أداة غير مناسبة للميتافيزيقا. والفلاسفة والعلماء العرب كانوا في الغالب يكتبون في أسلوب قليل الفصاحة.

إذا لم تكن هذه العلوم عربية فهل هي إسلامية على الأقل؟ هل منحت الديانة الإسلامية هذه المباحث العقلية شيئا من الرعاية؟ لم يحدث هذا أبدا. كانت الحركة العلمية كلها من عمل الفرس والمسيحيين واليهود والخرانيين والإسماعيلية والمسلمين الثائرين ضد دينهم. ولم تحصل هذه الحركة من الإسلام الرسمي إلا على اللعنات. أدان علماء الدين دون رحمة الخليفة المأمون الذين كان من بين الخلفاء الأكثر حماسا لاستقبال فلسفة الإغريق، وفسروا المصائب التي رافقت عهده بأنها عقاب بسبب سماحه بدخول عقائد غريبة على الإسلام. وقد حدثت مرات أن أحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو أغرقت في الآبار وخزانات المياه تقريبا من العامة التي هيجهها الأئمة. كانت صفة زنديق تطلق على كلّ من يتعاطى تلك المباحث فيضرب في الطريق العام ويحرق بيته وكثيرا ما يأمر الحاكم بقتله كي يتقرب بذلك إلى العامة.

الواقع إن الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف. لكن من الجدير أن نُمَيِّز في هذا المجال بين فترتين من تاريخ الإسلام، تمتد الأولى من بدايته إلى القرن الثاني عشر وتمتد الثانية من القرن الثالث عشر إلى أيامنا هذه. كان الإسلام في الفترة الأولى ملغوما بالملل والنحل ومعتدلاً بفضل المعتزلة الذين هم بمثابة البروتستانت، وكان أقلّ تنظماً وتعصباً من الفترة الثانية عندما سقط بين أيدي أعراق التتار والبربر وهي أعراق ثقيلة وعنيفة وفاقدة للسمو العقلي. وخاصية الإسلامية أنها تتلقّى من أتباعها إيماناً لا ينفكّ يقوى مع تقدّم الأزمنة. العرب الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام كانوا بالكاد يؤمنون برسالة النبي وظلّ تردّد هم في الإيمان واضحاً مدّة قرنين أو ثلاثة قرون. ثم أعقب ذلك عصر السيطرة المطلقة للعقيدة ولم يعد من مجال للتمييز بين الروحي والزمني وأصبح التعزير والعقاب يهدّد كلّ من تسوّّل له نفسه التهاون بالعبادات. هذا النظام لم يعرف أكثر قسوة منه إلا محاكم التفتيش الإسبانية. ليس أضربّ بالحرية من نظام اجتماعي يسيطر فيه الدين سيطرة مطلقة على الحياة المدنية. ولم نر في الأزمنة المعاصرة إلا مثالين من هذا النظام أحدهما العالم الإسلامي والثاني الدولة البابوية السابقة. مع أنّ البابوية الزمنية لم تحكم إلا رقعة محدودة والإسلام سيطر على أجزاء شاسعة من الكرة الأرضية فرض فيها أشدّ التعاليم معارضة للرقمي ومنها مبدأ قيام دولة على وحي مزعوم وتنظيم المجتمع بمقتضى اللاهوت.

الليبراليون الذين يدافعون عن الإسلام لا يعرفون منه شيئاً. الإسلام هو الاتحاد الكامل بين الروحي والزمني، وهو سلطان

العقيدة، وهو أشدّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال. أعيد قولي إنّ الإسلام تحمّل الفلسفة مرغما في النصف الأوّل من العصر الوسيط لأنه لم يكن قادراً على منعها ولم يكن في حالة تجانس تيسّر له ذلك ولم يكن يملك وسائل القمع. كانت الشرطة كما رأينا بأيدي المسيحيين وكان شغلها الأول تتبع تحركات العلويّين فكانت أشياء كثيرة تخرق سياج الممنوعات. ولما توفّر للإسلام أتباع كثيرون شديدي الإيمان أصبح ديدنه التنكيل بكلّ مخالف. وكان المطروح جمعا بين الاضطهاد الديني والنفاق. كان الإسلام متحرّرا (ليبراليا) عندما كان ضعيفا وأصبح عنيفا عندما امتلك وسائل القوّة. لا داعي والحالة تلك أن ننسب إليه شرف ما احتفظ به مكرهاً. إنّ نسبة شرف الفلسفة والعلوم إلى الإسلام لأنه لم يبادر بسحقها هو مثل نسبة شرف مكتشفات العلم الحديث إلى اللاهوتيين المسيحيين. ولم يكن اللاهوت الغربي بأقلّ تسلّطا من الإسلام، إلا أنّه لم ينجح في القضاء على الروح الحديثة كما قضى عليها الإسلام في البلدان التي سيطر عليها. لم ينجح الاضطهاد اللاهوتي في غربنا إلا في بلد واحد هو إسبانيا حيث حلّ نظام فظيع يقوم على القمع وخنق الروح العلمية. وأنا أسارع بالقول إنّ ذلك البلد النبيل سوف يثأر لنفسه يوما ما. ما حدث في العالم الإسلامي هو ما كاد يحدث في أوروبا لو نجحت محاكم التفتيش وفيليب الثاني ويوس الخامس في مخططاتهم القاضية بمنع البشرية من الرقيّ. أنا لا أشعر صراحة بالرغبة في أن أشكر الأشرار على ما كانوا عاجزين عن إيقاعه من شرور. إنّ للأديان دوراً نبيلاً إذا اضطلعت بتخفيف آلام الإنسان وتقوية مواطن الوهن لإنسانيتنا البائسة. لكن لا داعي

أن نشكرها على ما تطوّر رغمًا عنها وقد حاولت وأده منذ النشأة. وكما لا يرث القاتل ضحيته فلا يجوز أن ينتفع المضطهد بما حاول اضطهاده.

إنّ الخطأ فيما يقوم به البعض بدافع الكرم هو أنهم ينسبون إلى تأثير الإسلام حركة تطورت بالرغم عنه وكان من حسن حظها أنها أفلتت من شراكه. وأن ننسب إلى الإسلام شرف ابن سينا وابن زهر وابن رشد يعادل أن ننسب إلى الكاثوليكية شرف غاليليو. حاول اللاهوت الكاثوليكي أن يعطل غاليليو لكنه لم يكن بالقوة التي تكفي لإيقاف مساره، وليس هذا سببا كافيا لأن نعتز له بالفضل. أني أبرئ نفسي من نية الإساءة إلى أيّ من الأديان البشرية التي بحث فيها الضمير الإنساني عن السكينة بسبب قضايا الكون والمصير التي تورّقه ولا حلّ لها. وللدّين الإسلامي مستقبله إذا نظرنا إليه من جهة كونه ديناً. ولم تطأ قدمي مسجد قط إلّا وتملكتني عاطفة حادّة بل لعلّي أشعر بالحسرة لكوني لست مسلماً. لكن الإسلام كان للعقل البشري ضرراً محضاً. لا شك أنّ العقول التي حرمها من الأنوار كانت مهياةً لذلك بسبب عوائق ذاتية لكنّه اضطهد الفكر المتحرّر ولن أقول إنّ اضطهاده كان أكثر قسوة من أديان أخرى لكن أقول إنّ اضطهاده كان الأكثر فعالية. لقد حكم على البلدان التي ضمّها إليه بأن تظلّ منغلقة عن الثقافة العقلية.

إنّ ما يميّز المسلم جوهرياً هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفيناً وقناعة صلبة بأن البحث غير مجد بل هو مدعاة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفراً. والمسلم ينأى بنفسه عن العلوم الطبيعية لأنه يراها منافسة للعلم الإلهي ويعادي العلوم التاريخية لأنّها تحتفظ بذكرى

ضلالات الماضي. ولعلّ أفضل شاهد على ما نقول هو الشيخ رفاعة (الطهطاوي) فقد أقام بباريس سنوات عديدة واعظاً للبعثة المصرية ثم عاد إلى مصر وكتب رحلة تتضمن معانيات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أن العلوم الأوروبية القائمة على مبدأ ثبات قوانين الطبيعة هي كلها ضلالة، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تتناسب والرؤية الإسلامية. فالعقائد المنزلة تتعارض دائماً مع البحث الحرّ الذي قد يخالفها. ليست محصلة العلوم أن تقضي على الألوهية وإنما أن تبعتها عن عالم الجزئيات حيث كان المؤمنون يرون حضورها بدون انقطاع. فالتجربة تحاصر مجال الخوارق وتضيقه والحال أنه قاعدة كلّ لاهوت. والإسلام وفيّ لمنطقه إذا ما حارب العلم لكن الوفاء قد يتحوّل أحياناً إلى خطر على صاحبه. كان من سوء حظّ الإسلام أنّه نجح في مسعاه فجنى على نفسه بقضائه على العلم وحكم على أتباعه بأن يظلوا في الدرجة الدنيا من الرقيّ البشري.

إذا انطلقنا من فكرة أن في البحث تعدياً على حقوق الله فإننا نصل حتماً إلى تعطيل ملكة العقل والإخلال بمقتضيات الدقة والعجز عن الرأي الصائب. ينهي المسلمون كلّ قول بالعبارة «الله أعلم»، إنه لأمر جيّد أن يؤمن المرء بالله لكن ينبغي أن لا تبلغ قوّة الإيمان إلى هذه الدرجة.

حلّ السيّد لا يارد بالموصل ورغب عند وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكانها وتجارها وتقاليدها لأنّه كان صاحب عقل منظم، فتوجه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وافاه بالجواب التالي:

«صديقي الأملعي فخر الأحياء. إنَّ ما تطلبه مِنِّي هو أمر غير مُجد بل هو أمر مُضَرّ. لقد قضيت كلَّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر ببالي قط أن أعدَّ بيوته أو سكانه. ولا أرى من شأنِي أن أهتم بالبضائع التي حَمَل بها زيد دابته أو شحنها عمرو في مركبه. أما تاريخ هذه المدينة فعلمه عند الله وهو القادر وحده أن يعدَّ ضلالات أهلها قبل أن ينير سبيلهم بصائرهم. ومن الخطر أن نحاول نحن البشر معرفتها.

«يا صديقي، يا عزيزي، لا تسعِّ لمعرفة ما هو ليس من شأنك، فقد قدمت بيننا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عنا بسلام. الحقيقة أنَّ كلَّ ما ذكرته لي لا يَمَسُّني بسوء لأنَّ القائل والسامع لا يلتقيان. أنت اتبعت سنَّة قومك فجبَّت الأقطار ولم تجد لك بأرض مستقرًا. أما نحن فنحمد الله على أننا ولدنا هنا ولا رغبة لنا بالرحيل. «اعلم يا ابني أن رأس الحكمة أن تؤمن بالله. هو خالق الكون فهل نحاول أن نبلغ علمه ونسعى إلى كشف أسرار مخلوقاته؟ تأمل ذلك النجم الذي يرتفع في السماء والآخر الذي يجرّ ذنبه وبمضي سنوات ليقترّب منا وسنوات ليبتعد، إنَّ صانع النجمين هو الأكثر قدرة على أن يوجَّههما في السماء.

«لكنك قد تقول: إليك عني يا رجل فأنا عالم رأيت من الأشياء ما لم تر ولم تعلم. إذا ظننت أن ما رأيت وما علمت يجعلك أفضل مما أنا عليه فلا بأس بذلك لكنني أحمد الله أني لا أبحث فيما يزيد عن حاجتي من الأشياء. أنت عالم بما أنا في غنى عنه وشاهد على ما أنا متبرِّئ منه. وهل إذا

زادت معرفتك صنعت لنفسك معدة ثانية أو إذا تدربت على التنقيب اكتشفت بنفسك طريق الجنة؟

«يا صديقي، إذا طلبت السعادة فقل لا إله إلا الله ثم تجنب الشرور والرزائل. فإذا فعلت ارتفعت عن نفسك خشية الموت والخوف من البشر لأنك تدرك أنّ ساعتك إذا حانت لا تقديم فيها ولا تأخير.»

إنّ لهذا القاضي طريقته في التفلسف، لكن الفارق واضح: إننا نعجب بالروح الطريفة لرسالته أما هو فيرى أنّ ما نقوله نحن هو أمر مستهجن. هذه روح مضرّة بالمجتمع بقدر ما هي مضرّة بصاحبها. ولضعف الروح العلمية نتيجتان وخيتمان هما انتشار الخرافات وغلبة الوثوقية وقد تكون الثانية هي الأشدّ خطراً. والشرق ليس ميالاً للخرافة لكنّ داءه الأكبر هو الوثوقية التي تفرض نفسها بالقوّة على المجتمع بأسره. ليست الغاية التي تنشدها الإنسانية الاطمئنان للجهل وإنما الحرب الضروس ضدّ الباطل والنضال المرير ضدّ الشرّ.

إنّ العلم روح المجتمع والعلم هو العقل وهو السبيل للتفوّق العسكري والصناعي ومنه ينشأ يوماً التفوّق الاجتماعي وأقصد سيادة قدر من العدل بين البشر بما يناسب روح الكون. العلم هو الذي يضع القوّة في خدمة العقل. ثمة في آسيا جراثيم توحش تشبه تلك التي عرفتها الغزوات الإسلامية الأولى وإعصار جنكيز خان. لكن العلم هو الذي سيقطع عليها الطريق اليوم. لو اعترضت المدفعية سبيل عمر (بن الخطاب) أو جنكيز خان لما أمكن لهما أن يتخطيا الصحراء. علينا أن لا نتوقّف عند الشذوذ المؤقت. ألم يذمّ العقلاء الأسلحة الناريّة في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك

مساهمتها الثمينة في انتصار الحضارة؟ يقيني الشخصي أن العلم خير وأنه يمنح بنفسه أدوات مقاومة ما يرتكب باسمه من شرور وأن العلم لن يخدم في نهاية المطاف إلا الرقي الإنساني، أعني التقدم الحقيقي الذي لا ينفصل عن احترام الإنسان والحرية.

رد السيد جمال الدين الأفغاني على رينان^(١)

نشر في مجلة جورنال دي ديبا بتاريخ ١٨/٥/١٨٨٣.

سيدي

اطلعت في العدد الصادر بتاريخ ٢٩ مارس من صحيفتكم المحترمة على محاضرة في الإسلام والعلم ألقاها في محفل مرموق السيد رينان الشهير الذي عمّ صيته الغرب كله وبلغ أقاصي البلدان الشرقية. ولقد أوحى إلي هذه المحاضرة ببعض الملاحظات رغبت في تسجيلها في هذه المقالة متشرفاً بإرسالها إليكم رجاء أن تنشر على أعمدة صحيفتكم.

لقد سعى السيد رينان إلى توضيح مسألة تتعلق بتاريخ العرب ظلت إلى الآن غامضة، كما سعى إلى إزاحة الستار عن حقيقة التاريخ العربي. إلا أن الحقائق التي يقدمها قد تعكّر صفو من أضمر الإجلال لهذا الشعب العربي الذي لا يمكن أن يتهم بكونه قد اغتصب دون حق المكانة والرتبة اللتين احتلها سابقا في التاريخ. ولا نظن أن السيد رينان كان يقصد النيل من مجد

(١) الترجمة العربية مأخوذة عن الباحث التونسي محمد الحداد، انظر: الحداد، قواعد التنوير، ص. ٥٨-٦٤.

العرب، بل نراه قد استنفد جهده لاكتشاف حقيقة تاريخية وإذاعتها كي تكون معلومة بين الناس، وخاصة الباحثين في أثر الديانات في تاريخ الأمم والحضارات. فأبادر بالتسجيل أن السيد رينان قد برع في هذه المهمة العسيرة لأنه قدّم استدلالاً على مسائل كانت خافية إلى حدّ الآن. إني أجد في محاضراته ملاحظات رشيقة ونظرات جديدة وروعة يتعذر وصفها. ولم أطلع على هذه المحاضرة إلا من خلال ترجمة تقريبية لمعانيها، فلو كنت قادراً على قراءتها بالفرنسية لأحطت بأفكار هذا الفيلسوف بأفضل مما فعلت. فليتقبل مني تحية متواضعة تكون عربون احترام وتعبيراً صادقا عن إعجابي. وأنقل إليه في هذه المناسبة قول شاعر كان يحب الفلسفة هو المتنبي، فهو القائل منذ قرون: وذنبى تقصيري وما جئت مادحاً بذنبي ولكن جئت أسأل العفو.

إن محاضرة السيد رينان تقوم على فكرتين أساسيتين. فقد اتجه الفيلسوف الألمعي إلى الاستدلال على أن الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناقض تقدم العلوم، والاستدلال على أن الأمة العربية تبغض في طبعها الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة.

كأن السيد رينان يقول: إن الفلسفة نبتة نفيسة ييس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء. إلا أن قراءة محاضراته تدفع إلى التساؤل إذا كانت هذه العوائق تختص بالديانة الإسلامية وطريقة انتشارها في العالم، أم هي عوائق تختص بطبائع الأمم التي اعتنقت الإسلام وما تتميز به من أخلاق واستعدادات، سواء الأمم التي اعتنقت الإسلام طوعاً أو بالقوة؟ لا شك أن ضيق الوقت قد حال دون توضيح المحاضر

هذه المسائل. على أن الداء الذي يشير إليه حاصل، ولئن كان عسيرا تحديد الأسباب بدقة والاستدلال بالقاطع من البراهين فإن الأكثر عسرا أن نجد لهذا الداء الدواء الشافي.

أقول حول الفكرة الأولى: لا توجد بين الأمم أمة قادرة منذ النشأة أن تتبع طريق العقل المحض. إن الرعب الذي يحتم على كل أمة ويحكم عليها غشاه لا بد أن يمنع عنها القدرة عن التمييز بين الخير والشر وعن إدراك أسباب السعادة وتبين مصادر الحيات وعوامل استمرار الشقاء. فتظل عاجزة عن استجلاء العلل وتبين الآثار.

هذه حال تمنع الأمة أن تنقاد لما فيه خيرها أو تمتنع عن المضر بها بمحض الإرادة والاختيار. فاضطرت الإنسانية أن تبحث خارجها عن موئل للسكينة وملاذ يجد فيه ضميرها المضطرب شيئا من الراحة. وبرز حينئذ بين الناس معلّمون لئن لم يكونوا قادرين على حملها على إتباع سبيل العقل فقد دفعوا بأبصارها في متاهات الغيب وفتحوا أمام أنظارها آفاقا رحبة ترضي خيالها وتجد فيها مجالا للتعبير عن آلامها عندما يتعدّر عليها الإشباع الكامل لرغباتها.

إن الإنسان لما كان جاهلا في بدئه بعلم الحوادث المحيطة به وأسرارها فقد رام تسليم أمره إلى المعلمين يتبع إرشادهم ويخضع لأوامرهم. ففرضت عليه الطاعة للكائن الأسمى الذي نسب إليه هؤلاء المعلمون كل الأحداث ومنعوا أن يجادل في الشر والخير. إني أسلم أن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل استعباد وأكبر ازدراء. لكن هل ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني،

سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً أم وثنياً، هو الذي كان مرشد الأُمم للخروج من حال التوحش والارتقاء في طريق المدنية؟ وإذا سلّمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً يحول دون تطوّر العلوم فما الذي يدفعنا إلى اليقين أن هذا العائق لا يرتفع في يوم من الأيام؟ بماذا تختلف الديانة الإسلامية عن غيرها من الديانات؟ أليست الأديان جميعاً تشترك في التعصب، كل بطريقته الخاصة؟ خذ مثلاً الديانة المسيحية، وأقصد الناس الذين اتبعوا تعاليم هذه الديانة وتكيف سلوكهم بأحكامها. لقد خرجت من الطور الأول الذي أشرت إليه وهي تتقدم بخطى سريعة في طريق العلم والتطور بعد أن أصبحت حرّة مستقلة. أما المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن من وصاية الدين. وكلما تذكرت أن الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون إلا واعتراني الأمل في أن تحطّم الأمة الإسلامية يوماً أغلالها وتتقدّم شامخة في طريق المدنية على شاكلة الغرب الذي لم تثنه عن ذلك العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصبها.

لن أقبل أبداً أن يستثنى الإسلام من هذا المسار، وأنا أدافع هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات من ملايين البشر الذي سيقبعون في غياهب التوحش والجهل لولا هذا الأمل، ولا أدافع عن قضية الدين الإسلامي.

أقرّ بأن الإسلام حاول خنق العلم وعرقلة تطوّره، فنجح في تعطيل حركة الفكر والفلسفة وأثنى العقول عن البحث عن الحقائق العلمية. لكن الديانة المسيحية لم تكن على علمي براء مما يشبه هذا، فروساء الكنيسة الكاثوليكية وهم الممثلون للأغلبية

لم يلقوا إلى الآن أسلحتهم في المعركة ضد العلم. ومازالوا يحاربون حرباً ضروساً ما يدعونه التدليس والضلالة.

إني أدرك أن المسلمين سيواجهون مصاعب حمة في سبيل بلوغ المدنية لأنهم ممنوعون من اقتحام الطرق الفلسفية والعلمية. والمؤمن عندهم مدعو إلى الابتعاد عن طلب الحقيقة العلمية التي هي حقيقة الحقائق، كما يشهد ذلك الأوروبيون. فهو مثل الثور المقرون إلى العربة، إنه مقرون إلى العقيدة مستعبد لها مدفوع أبداً إلى السير في المنهاج الذي خطه له الفقهاء. كما نراه مقتنعاً بأن دينه حاو كل الأخلاق والعلوم فلا يرى حاجة إلى التطلع إلى مصدر غيره ولا يشعر بفائدة في أن يرهق نفسه بتفكير يبدو غير ذي جدوى بعد أن ساد لديه اليقين بأنه يمتلك كل الحقائق. هل يفقد الإيمان ويترك ما هو عليه من سعادة أو يدرك أن الكمال ليس الدين الذي يدين به؟ إن الخشية من لفح الحيرة تجعله نفوراً من أعمال العقل.

أدرك هذا تمام الإدراك، لكنني أخالف السيد رينان في الوصف الذي قدّمه لكم للفتى العربي المسلم عندما رسم هيأته في عبارات قاسية، قائلاً إنه يتحوّل بتقدّم السن إلى متعصب أحق متكبر لشعوره بامتلاك الحقيقة المطلقة. إن هذا الفتى ينتمي إلى جنس ترك بالغ الأثر عند دخوله حلبة التاريخ، ولم يكن أثره السيف وحده فقد قدّم أيضاً الأعمال الجليلة التي تثبت ولعه بالعلوم، العلوم جميعاً ومنها الفلسفة التي اعترف أنه لم يتحمّلها إلا فترة قصيرة.

أراني أساق هنا إلى الحديث عن المسألة الثانية التي طرحها السيد رينان في محاضراته ببراعة واضحة. لا ينكر أحد أن الأمة

العربية خرجت من وضع التوحش الذي كانت عليه في الجاهلية وأخذت تسير في طريق التقدم العلمي والذهني في سرعة لا تعادلها إلا سرعة الفتوحات، فاستوعبت خلال قرن كل العلوم الإغريقية والفارسية التي كانت في منشئها الأصلي قد تطوّرت ببطء وامتدّت تطورها قرونا. وفي مدة لم تتجاوز القرن أيضاً امتدت فتوحات العرب من الجزيرة العربية إلى جبال الهمالايا وقمم البيرنيس. فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً في تلك الفترة وشملت كل مجتمعات العرب والمجتمعات الخاضعة لسلطانهم. كانت رومية وبيزنطة في السابق مهدين للعلوم اللاهوتية والفلسفية ومركزي أنوار المعارف الإنسانية جميعاً، وقد دخل اليونان والرومان عصر المدنية منذ أمد بعيد فكانت لهم القدم الراسخة في ميدان العلم والفلسفة. ثم جاء عصر توقف فيه علماء اليونان وروما عن البحث وتخلّوا عن الدرس، فهدمت النصب التي أقاموها للعلم ودرجت كتبهم القيمة في طي النسيان. وقد كان العرب في وضعهم الأصلي من الجهل والتعصب حين ورثوا عن الحضارات المتقدمة ما تخلّت عنه، ومع ذلك فقد أحيوا العلوم المندثرة وطوروها وأعادوها إلى الحياة بما لم يسبق له مثيل. أليس هذا دليلاً على تعلقهم الفطري بالعلم؟

أجل، أخذ العرب عن اليونان فلسفتهم كما جرّدوا الفرس عما اشتهروا به في العصور القديمة. لكن هذه العلوم التي اغتصبوها بحقّ الفتح قد طوّروها ووضحوها ووسعوها ونسقوها بذوق كامل ودقة نادرة. ثم إن روما وبيزنطة لم تكونا أقرب للعرب وعاصمتهم بغداد من الفرنسيين والألمان والإنجليز، فلماذا لم يبذل هؤلاء جهداً في سبيل استغلال الكنوز العلمية المطمورة في تلك

المدينتين إلى أن أنارت المدينة العربية على قمم جبال البرينيس وأشعت ضياء وبهاء على الغرب؟ أجل، استقبال الأوروبيون أرسطو بعد أن توشّح بالزي العربي، لكنهم لم يهتموا به عندما كان قابعا بين جيرانهم اليونان (المسيحيين الشرقيين). أوليس هذا برهان ناصع ثان على تفوّق العرب في مجال الفكر وتعلّقهم الفطري بالفلسفة؟ حقا سقطت في الجهل ثانية الأقطار التي كانت مراكز المعرفة مثل العراق والأندلس بل أصبحت أوكارا للتشدّد الديني، لكن لا يمكن أن نستنتج من هذا المصير البائس أن العرب كانوا غائبين عن الحركة العلمية والفلسفية في القرون الوسطى وهم الذين كانوا أصحاب السيادة آنذاك.

إن السيد رينان يقرّ لهم بذلك على كل حال، ويعترف أنهم حفظوا قرونا تراث الإنسانية العلمي وطوّروه. وهل من رسالة أكثر نبلا من هذه يمكن لأمة أن تضطلع بها؟ يسلم السيد رينان أن الأقطار الإسلامية ضمت علماء ومفكرين عظاما طوال خمسة قرون من سنة ٧٧٥ ميلادي إلى أواسط القرن الثالث عشر. وكان العالم الإسلامي آنذاك يتفوق على العالم المسيحي في الثقافة والعلوم. لكننا نراه يقول إن النابغين من رجال الإسلام كانوا في الغالب من أصل حراي أو أندلسي أو فارسي أو أنهم كانوا من نصارى الشام. ولست أقصد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي اضطلعوا به في العالم العربي، ولكن أرجو أن يسمح لي بأن ألاحظ أن الحرائين كانوا عربا وأن العرب لما احتلوا إسبانيا والأندلس لم يفقدوا جنسيتهم وظلوا عربا. إن اللغة العربية كانت قبل الإسلام عدّة قرون لغة الحرائين، ولا يتناقض ذلك وكونهم

قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئية كما لا يلغي ذلك انتباءهم للجنس العربي. كذلك كان رهبان الشام في الغالب من العرب الغساسنة الذين اعتنقوا المسيحية.

أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول إنهم كانوا أقل عروبة من الكندي لأنهم نشأوا خارج الجزيرة العربية، فالعامل الأكبر في تميز الأجناس البشرية هو اللغة، ولو ارتفع التمايز باللغة لنسيت الأمم أصولها. إن العرب الذين سخرُوا أنفسهم لخدمة الشريعة المحمدية وكانوا في الآن ذاته رعاة ومحاربين لم يفرضوا لغتهم على المغلوبين بل احتفظوا بها لأنفسهم وكانوا غيورين بها على الغير. من المسلم أن الإسلام قد دخل البلدان المفتوحة بالعنف الذي نعلم ففرض لغته وتقاليده وعقائده ولم تقدر هذه البلدان على التخلص من نفوذه، وتمثل بلاد فارس مثالا على ما نقول. لكننا إذا بحثنا في القرون السابقة لظهور الإسلام وجدنا علماء فارس على دراية باللغة العربية. فلئن مكنت الفتوحات من تسريع انتشار اللغة العربية فقد أصبح علماء فارس بعد اعتناقهم الإسلام يفخرون بتحرير مؤلفاتهم في لغة القرآن. لا شك أنه لا يحقّ للعرب أن ينسبوا لأنفسهم مجد انتباء هؤلاء الكتاب إليهم لكننا نعتقد أنهم لا يحتاجون إلى ذلك إذ بينهم العدد الكافي من العلماء والكتاب العظام.

ثم ما عسى تكون النتيجة لو أننا تابعنا العرب منذ انطلاق الفتوحات إلى سيطرتهم على العالم فأقصينا كل أجنبي عنهم وعن أحفادهم ولم نعدّ من مزاياهم الأثر الذي تركوا في الأذهان والدفع الذي قدموا للعلوم؟ ألسنا نضطر حينئذ أن نقصر مزايا الفاتحين وخصالهم على حادثة الفتح وحدها؟

آنذاك يسترجع كل شعب مغلوب استقلاله المعنوي ويسند لنفسه المجد كله فلا يبقى شيء يفتخر به هؤلاء الذين زرعوا الزرع وسقوه.

لو عمّمنا هذا الأسلوب لقاتل إيطاليا لفرنسا إن مازارين ونابليون إنما ينتميان إليها، ولطالبت ألمانيا وإنجلترا أن ينسب إليهما فخر من رحل من أبنائها إلى فرنسا وتعلم في جامعاتها ورفع عاليًا مكانتها العلمية. أما الفرنسيون فسينسبون إلى أنفسهم الأجداد التي حققها الأحفاد من الأسر النبيلة التي توزعت في أوروبا بعد الثورة الفرنسية.

فإذا كان الأوروبيون ينتمون جميعًا إلى نفس العرق فإنه يصحّ أيضًا أن يعدّ الحرائيون والسوريون منتمين إلى العائلة العربية الكبرى، وجميعهم من الساميين.

بيد أنه يمكن التساؤل كيف انطفأت جذوة الحضارة العربية بعد أن أبهرت العالم بضيائها؟ وكيف ظلّ هذا المشعل منطفئًا والعرب غارقين في لجج الظلام؟

هنا تبدو الديانة الإسلامية مسؤولة، فمن الواضح أنه حيثما حلّت فقد خنقت العلم، وأعانها الاستبداد إعانة كبرى على تحقيق مقاصدها. يروي السيوطي أن الخليفة الهادي أعدم في بغداد خمسمائة فيلسوف ليظهر الإسلام من جرثومة العلم في بلاد المسلمين. وإذا سلمنا أن هذا المؤرخ قد بالغ في عدد الضحايا فلا مجال لإنكار أن هذه المجزرة قد حدثت وأنها تمثل لطخة في جبين هذه الديانة وفي تاريخ الأمة. لكن أراني قادرًا على أن أجد في ماضي الديانة المسيحية حوادث من هذا القبيل. إن الديانات كلها تتشابه وإن تعددت أسماؤها ولا مجال للتوافق أو التوفيق

بينهما وبين الفلسفة. فالدين يفرض على الإنسان عقائد والفلسفة تحرّره منها أو من بعضها. كيف يمكن والحال هذه أن يتوافقا؟ دخلت الديانة المسيحية أثينا والإسكندرية متواضعة متوددة، وكانت المدينتان على ما هو معلوم المركزين الرئيسيين للعلوم والفلسفة، ثم استقرت المسيحية فيها وتوطنت فكان أول همها إلغاء العلوم الحقيقية والفلسفة. فخنقتها ورمت بها في أدغال المجادلات اللاهوتية، وأصبحت قادرة بذلك على أن تستدلّ على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، من أسرار التثليث والتجسّد وتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. تلك سنة الأديان، كلما سادت وقويت إلا واتجهت إلى إلغاء الفلسفة، وكذلك تسلك الفلسفة إذا آلت إليها السيادة. وسيستمر الصراع بين العقيدة والنظر الحرّ وبين الدين والفلسفة استمرار التاريخ الإنساني. إنه صراع شديد أخشى ألا تكون الغلبة فيه دائما للنظر الحرّ، فالعقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة المتنورين. والعلم، على ما به من بهاء، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي المتعطشة إلى المثل العليا التواقّة إلى التحليق في الآفاق المبهمة البعيدة التي لا عهد للفلاسفة برويتها أو ارتيادها.

تعقيب رينات على رد الأفغاني^(١)

نُشر في مجلة جورنال دي ديبا بتاريخ ١٩/٠٥/١٨٨٣

طالعت أمس بما هي جديرة به من اهتمام الأفكار النبيلة التي قدّمها الشيخ جمال الدين حول محاضرتي الأخيرة بالسوربون. لا شيء أكثر فائدة من أن ندرس وعي الآسيوي المستنير وهو يعبر عن نفسه بصدق وأصالة. والإنصات إلى الأصوات المتباينة وهي تنبعث من أنحاء العالم للدفاع عن العقلانية يدفع إلى الاعتقاد بأن البشر لئن فرقت بينهم الأديان فقد وُحّد بينهم العقل. ووحدة العقل البشري هي النتيجة العظمى والمسلية التي يسفر عنها الصدام السلمي بين الأفكار إذا ما صرفنا النظر عن الادعاءات المتناقضة للرسائل المدعوة بالسماوية. يبدو اتحاد العقول السليمة في الكون لمحاربة التعصب والخرافة عملا مخصوصا بنخبة لا شأن لها، لكن الحقيقة أن هذا الاتحاد هو الأمر الوحيد الدائم لأنه قائم على الانتصار للحقيقة وسينتهي بالتغلب يوما ما عندما تنهار الخرافات وتتشظى في وحدات عريقة من التشنجات العاجزة.

(١) الترجمة العربية مأخوذة عن الباحث التونسي محمد الحداد، انظر: الحداد، قواعد التنوير، ص. ٦٤-٦٧.

لقد تعرفت على الشيخ جمال الدين منذ شهرين تقريبا وتم ذلك بفضل معاونا العزيز السيد غانم. قليلا هم الأشخاص الذين التقيت فتركوا في نفسي انطبعا بالقوة التي تركها لقاءه. وقد كانت محادثتي معه آنذاك الدافع الأكبر لاختياري موضوع العلاقة بين الروح العلمية والدين الإسلامي موضوعا لمحاضرتي بالسوربون. إن الشيخ جمال الدين رجل أفغاني قد تحرّر كلياً من المسلمات الإسلامية وهو ينتمي إلى الأعراق النشطة لشمال إيران المجاورة للهند فهناك تتواصل الروح الآرية القويّة تحت حجاب رقيق من الإسلام الرسمي. وهو البرهان الساطع على المصادرة الكبرى التي وضعنا ومفادها أنّ قيمة كلّ دين تتحدّد بقيمة الأعراق التي تعتنقه. كانت ترشح من جمال الدين حرية الفكر ونبيل الطباع فخلت وأنا أتحدث إليه بأني أجالس أحد معارفي القدامى وقد بعث حيا، لقد رأيت فيه ابن سينا وابن رشد وغيرهما من كبار الملحنين الذين مثلوا لمدة خمسة قرون تراث العقل الإنساني. كان الفارق يبرز أمامي بجلاء كلما قارنت هذا الحضور القويّ بالصور التي تبدو عليها البلدان الإسلامية بعد فارس، فهي بلدان قد اختفت فيها أو تكاد الروح الفلسفية والعلمية. إن الشيخ جمال الدين هو أفضل مثال يمكن تقديمه للصمود العرقي ضدّ الغزو الديني، وهو يؤكد ما لم يفتأ مستشرقو أوروبا الأذكىاء يذكرونه: إنّ أفغانستان هي البلد الآسيوي الأكثر احتواء للعناصر المكونة لما ندعوه الأمة بعد اليابان.

إني لا أرى في المقال العالم الذي كتبه الشيخ إلا مسألة واحدة هي محلّ خلاف بيننا. يرفض الشيخ التمييز الذي يدفع إليه النقد

التاريخي في هذه الظواهر المعقّدة التي تدعى الإمبراطوريات والغزوات. فالإمبراطورية الرومانية التي كان للعرب صلات بها عديدة هي التي جعلت اللغة اللاتينية لسان حال العقل البشري في الغرب إلى حدود القرن السادس عشر. وقد كتب بهذه اللغة ألبرت الأكبر وروجر باكون وسبينوزا مع أنّنا لا نعتبرهم من اللاتينيين. وكذلك نقحم في تاريخ الأدب الإنجليزي بيد (Bède) وألكوين (Alcuin) أو في تاريخ الأدب الفرنسي غريغوار دي تور (Grégoire de Tours) وأبيلارد (Abélard) وعندما لا نعتبرهم من اللاتينيين فلا يمكن أن نتهم بالتقليل من شأن روما في تاريخ الحضارة، فكذلك نحن لم نقصد التهاون بشأن الحركة العربية. وكل هذه الحركات الإنسانية الكبرى تظلّ بحاجة إلى مزيد التحليل. لكن ليس كلّ ما كتب باللاتينية هو من أمجاد روما ولا كلّ ما كتب باليونانية هو تراث إغريقي ولا كلّ ما كتب بالعربية هو إبداع عربي ولا كلّ ما حصل في المجتمعات المسيحية هو من نتائج الدين المسيحي ولا كلّ ما حدث في البلدان الإسلامية هو من ثمرات الإسلام. هذا هو المبدأ الذي كان قد اعتمده العلامة رينهارد دوزي في تاريخه للأندلس وهو عالم مشهود له بالكفاءة تأسف أوروبا هذه الأيام لوفاته. لقد طبّق هذا المبدأ بحكمة نادرة. فالتمييز الذي دعونا إليه ضروري كي لا نجعل من التاريخ نسيجا من الأفكار التقريبية والالتباسات.

بدا للشيخ أنّي لم أكن عادلا في مسألة أخرى إذ لم أتوسّع في تأكيد أنّ كلّ أديان الوحي تعادي العلم الوضعي وأنّ المسيحية في هذا المجال ليست بأقلّ ذنبا من الإسلام. هذا أمر لا يرقى للشكّ.

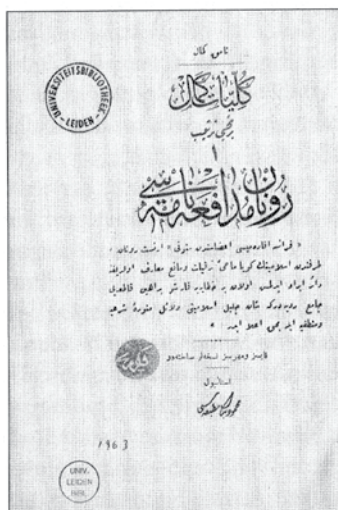
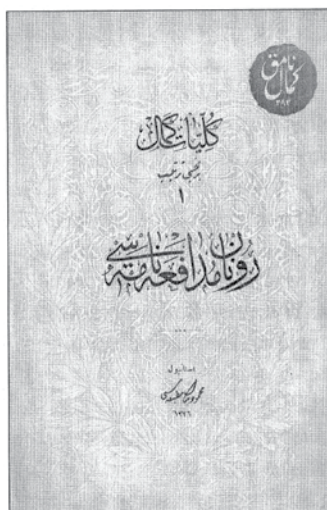
لم يكن مصير غاليليو مع الكاثوليكية بأفضل من مصير ابن رشد بين المسلمين. وصل غاليليو إلى الحقيقة في بلد كاثوليكي على الرغم من الكاثوليك كما تفلسف ابن رشد بنبل في بلد مسلم على الرغم من الإسلام. إذا لم أشدد كثيرا في بيان هذه المسألة فلأنّ موافقي حولها مشهورة بما يغني عن إعادتها أمام جمهور مطلع على أعماله. لم أرنى مضطراً إلى أن أعيد في كلّ مناسبة ما كرّرت دائماً: ينبغي أن يتحرّر العقل من كلّ عقيدة غيبية إذا رغب في تسخير طاقاته في وظيفتها الرئيسية، أقصد تشييد صرح المعرفة الوضعية. ليس المطلوب هدما عنيفا ولا قطيعة قاسية. ليس القصد أن يتخلّى المسيحي عن المسيحية ولا المسلم عن الإسلام. إنما المطلوب أن يشترك المستنيرون في المسيحية والإسلام من أجل بلوغ وضع «اللامبالاة الرفيقة» حيث تفقد العقائد الدينية شراستها. لقد تحقّق هذا الوضع في نصف العالم المسيحي تقريبا ونأمل أن يتحقّق مستقبلا في الإسلام. ومن الطبيعي أن أكون أنا والشيخ في طليعة المرشحين عندما يحدث ذلك.

لم أقل إنّ كلّ المسلمين على اختلاف أعراقهم كانوا جميعا جهلة وإنما قلت إنّ الإسلاميّة وضعت الكثير من العراقيل أمام العلم وقد نجحت مع الأسف منذ خمسة أو ستة قرون في أن تمحق العلوم في البلدان التي سيطرت عليها وقد كان ذلك سبب بؤس تلك البلدان. واعتقادي أنّ نهضة الإسلام لن تحصل بالعودة إلى هذا الدين ولكن بإضعاف تأثيره في البلدان الإسلامية. وكذا تحقّقت نهضة البلدان المصنفة مسيحية بتحطيم استبداد الكنيسة الذي تواصل كلّ العصر الوسيط. ظنّ البعض أنّ في محاضرتي نية الإساءة لمعتنقي الإسلام، وأنا أتبرأ من هذه

النّية لأنّي اعتقد أنّ الضحيّة الأولى للإسلام هو المسلم نفسه. لقد رأيت مرّات عديدة خلال رحلاتي في المشرق أنّ مصدر التعصّب عدد محدود من الأشخاص العنيفين الذين يخضعون غيرهم بالقوّة للممارسات الدينيّة. وأفضل مساعدة يمكن لنا أن نقدّمها للمسلم هي أن نحرّره من دينه. لا اعتقد أنّي أضمر للمسلمين شرّاً إذا كنت أتمنّى لهم أن يحطموا القيود التي تكبلهم خاصة وأنّ بينهم أشخاصا كثيرين من ذوي الهمة. وبما أنّ الشيخ جمال الدين يدعوني إلى الإنصاف بين الديانات فإنّي لا أظنّ أيضاً أنّي أضمر الشرّ لبعض البلدان الأوروبيّة إذا ما تمتّنت للمسيحيّة فيها أن تكون أقلّ نفوذاً.

إنّ التباين بين الليبراليين حول هذه المسائل المختلفة ليس بالتباين العميق فهم جميعاً يصلون إلى نفس النتيجة العمليّة سواء أكانوا متعاطفين أو غير متعاطفين مع الإسلام. والنتيجة هي ضرورة تعميم المعارف بين المسلمين. هذا أمر جيّد شرط أن يكون المقصود المعارف الجدّيّة التي تنمّي ملكة التعقّل. وسأكون سعيداً إذا ساهم القادة الدينيّون من المسلمين في تحقيق هذا العمل الرائع، لكنّي أصارحكم بأنّ لديّ شكوكاً في ذلك. سوف يبرز أشخاص متميزون (القليل منهم سيبلغ تميّز الشيخ جمال الدين) وسوف ينفصلون عن الإسلام كما انفصلنا نحن عن الكاثوليكيّة. بعض البلدان سوف تبتعد بمرور الوقت عن الشريعة لكنّ أشكّ في أن تحظى النهضة الإسلاميّة بتأييد الإسلام الرسمي. وكذلك لم تصاحب الكاثوليكيّة النهضة العلميّة لأوروبا ولا عجب أن تظلّ الكاثوليكيّة تقاوم إلى اليوم ما هو لبّ العقلانية الإنسانية، أقصد قيام الدولة المحايدة بين العقائد التي تعتبر منزّلة.

ينبغي أن تكون الحرية الإنسانية واحترام الإنسان القاعدة التي تعلو ولا يعلى عليها. من واجب المجتمع المدني أن لا يسعى لتقديم الضمانة لأي دين ولا يفرضه على أتباعه إذا رغبوا في التخلص منه كما من واجبه أن لا يسعى إلى هدم الديانات بل عليه أن يتعامل معها بحسن القبول باعتبارها تجليات حرّة للطبيعة البشرية. وإذا ما تحوّلت الأديان إلى مواضيع حرّة وشخصيّة مثل الأدب والذوق فإنّها ستتغيّر كليًا. سوف تتخلّص الأديان حينئذ من الكثير من مساوئها عندما تتخلّى عن الروابط الرسميّة التي تربطها بالدولة. قد يبدو هذا تصوّر طوباويًا في الوقت الحاضر لكنّه سيتحقّق في المستقبل. كيف يمكن لكلّ دين أن يتصرّف مع أنظمة الحرية التي ستفرض نفسها في المجتمعات الإنسانية بعد طول عناء؟ هذا سؤال لا يمكن أن يجد بيانه في عدد محدود من الجمل. ولم أقصد في محاضرتي إلّا أن أخوض في شأن تاريخي وقد بدا لي أنّ الشيخ جمال الدين قد قدّم حججاً قويّة لأطروحتين أساسيتين مما قصدت الدفاع عنه: الأولى أنّ الإسلام لم ينجح في النصف الأوّل من عهده في إيقاف تدفق الحركة العلمية في المجتمعات الإسلاميّة والثانية أنّه خنق هذه الحركة في النصف الثاني من عهده فحاق به شرّ ما أقدم عليه.



الردّ على رينان

نامق كمال

«هذا هو الرد القاطع على محاضرة لإرنست رينان، عضو الأكاديمية الفرنسية الراحل، يدّعي فيها أنّ الإسلام عائق أمام التقدم والعلم. يُعلي هذا الردّ من شأن الإسلام ببراهين دينية ومنطقية واضحة.»^(١)
ترجمة أحمد فاروق^(٢)

اهتمّت الصحف منذ فترة طويلة بمحاضرة بعنوان «الإسلام والعلم» ألقاها ونشرها الكاتب الفرنسي السيّد إرنست رينان. وقد حصلت مؤخرًا على النص الأصلي. ورغم أنّ المحاضرة قصيرة نسبيًا، فإنّ محتواها يمكن انتقاده في مئات المجلدات. ولذلك فأنا واثق من أنني لن أكرّر الأفكار الشائعة عندما أدلي برأيي حول الموضوع.

وإني لآسف لعدم توفر مصادر كافية لديّ لإثبات أنّ الإسلام ليس عائقًا أمام العلم، بل هو داعم له. من جهة أخرى، فقد

(١) هذه الفقرة لم يكتبها نامق كمال. لقد وضعها ابنه في مقدمة المقالة عند طباعة الكتاب للمرّة الأولى: نامق كمال. رونان مدافع نامة سي. اسطنبول: مطبعة محمود بك. ١٣٢٦ هـ (١٩٠٨)

(٢) عن الترجمة الألمانية التي أنجزها فاتح إرميش عن التركية العثمانية.

أورد المؤلف أدلة كثيرة جدًا على بطلان موقفه في نصّه نفسه، مما يُغني عن البحث عن مصادر أخرى.

قبل أن أقوم بتحليل المحاضرة، أودّ أن ألخص السيرة الذاتية للمحاضر في بضعة أسطر، لكي نعرف شيئًا عن ميوله واتجاهاته، ولكي نسهّل فهم الاستنتاجات التي ستوصل إليها في الصفحات التالية.

أُرسل السيد رينان، الذي أصبح الآن في الستين من العمر، من قبل والديه إلى مدرسة دينية. وبسبب نجاحاته في مستهلّ دراسته، شجّعه مدرّسوه على الاهتمام بتعاليم العقيدة المسيحية. ولأنّه وجد متعة خاصّة في تعلّم اللغات وفي الفلسفة، فقد تعلّم العبرية والعربية والآرامية^(١). لكن، نظرًا لأنّ فكره الحرّ لم يكن متوافقًا مع الدراسات اللاهوتية، فقد ترك الدراسة وعلمّ نفسه بنفسه. ثم تقدّم لاحقًا لامتحانات الفلسفة واللغات السامية^(٢) ونجح فيها بامتياز.

بعد ذلك بعثته وزارة التربية الفرنسية إلى إيطاليا بتكليف ذي صلة بالدراسات الأدبية. وقد جمع نتائج أبحاثه في كتاب عن ابن رشد. وبعدها عُيّن في المكتبة الوطنية قبل أن يصبح عضوًا في الأكاديمية الفرنسية (Académie Française). وقد سافر إلى سوريا في مهمة علميّة.

(١) [ملاحظة كمال:] لا يمكننا أن نعرف إلى أي مدى قد اتقن العبرية والآرامية. لكن لدينا في الصفحات التالية أدلة كثيرة على أنه لا يتقن العربية.

(٢) [ملاحظة كمال:] اللغات الساميّة هي تلك التي تكلمها أبناء سام ابن نوح.

كان أكثر أعمال رينان إثارة للاهتمام كتابه المعنون بحياة يسوع. وإذا ما جمع المرء الكتب والمقالات التي أُلِّفَتْ في نقد هذا الكتاب في مكان واحد، لأمكن تأسيس مكتبة كاملة. وبسبب الانتقادات الحادّة له من قبل الكنيسة اضطرّ لترك منصبه كمدرّس للعبريّة.

إنني أرى أنه من غير الضروري كتابة المزيد عن سيرته الذاتية، لأنّ هذا الملخص يكفي تمامًا لإظهار أنّ السيد رينان من غلاة المنكرين للدين، الذين كلّما زاد انتقادهم للأعمال الوحشية الشنيعة للقساوسة وخصوصًا لمحاكم التفتيش في أوروبا عبر العقود، توصلوا إلى أن ينسبوا كلّ المساوئ إلى تأثير الدين، ومن هذا المنطلق إلى المساواة بين جميع الأديان في هذا الأمر.

والآن، إذا ما أُضيف لهذا المِلّ عند المحاضر جهله التام بالموضوع، يمكننا تحيّل مدى عبثيّة المقال.

ليس من المفترض أن يتفاجأ أحد عندما أقول إنه ليس لدى السيد رينان معرفة بالإسلام، برغم أنّه قد أصبح عضوًا في الأكاديمية الفرنسية بناء على إتقانه للغات الشرقية، وهو مركز لا يصل إليه المرء إلا بصعوبة.

أستطيع أن أبرهن بسهولة على أن إرنست رينان ليس وحده جاهلاً في الدين الإسلاميّ، بل إن كثيرًا من المستشرقين المشهورين في أوروبا يجهلونّه أيضًا على نحو مذهل. وينطبق ذلك حتى على هامر(-بورغشتال) الذي عاش لسنوات طوال في إسطنبول، والذي لم يكن يتقن العربية والفارسية فحسب، بل أيضًا التركية(-العثمانية)، وهي أصعب اللغات

الإسلامية بالنسبة لأجنبي، لأنّها تحتاج للّغتين الآخرين ولأنّ نحوها لم يقدّم بعد بشكل منهجيّ. كان هامر يتقن هذه اللغات إتقاناً حسناً للغاية، حتّى أنّه يستطيع أن يكتب بها على نحو جيّد جداً. وهو مؤلف تاريخ الإمبراطورية العثمانية*^(١) ومع ذلك فهو أكثر جهلاً من الأجانب الذين لم يقرأوا كتاباً واحداً عن الشرق، عندما يتعلق الأمر بأصول الدين الإسلامي.

أرجوكم أن تنظروا في هذه الفقرة من المجلد العاشر، على الصفحتين ٤٠٠ و ٤٠١:

وفقاً لتعاليم الإسلام لا تُقام صلاة الظهر في اللحظة التي تدخل فيها الشمس خط الزوال، بل بعد ذلك ببضع دقائق، لأنه حسب رواية عن النبي يأخذ الشيطان يوماً في لحظات الظهر الفلكية الشمس بين قرنيه بوصفها تاج الهيمنة على العالم، ويتبختر بذلك بوصفه حاكم العالم، لكنه يتخلّى عنه إذا ما ارتفع الآذان: الله أكبر! وهكذا بلغ حكم الشياطين، حكم التعطش للدماء والفجور والاضطرابات في عهد مراد الغاضب [الرابع] وإبراهيم العصبيّ ومحمد القاصر [محمد الرابع] خط

(١) [ملاحظة من كمال:] هذا العمل مكوّن من ١٨ جزءاً. يبدأ بظهور السلالة العثمانية وينتهي بمعاهدة كينارجا. ورغم أن هذا العمل يتضمن الكثير من الأخطاء والأفكار المغلطة، يُنصح به للذين يعرفون تاريخ الأمة بهدف توسيع معرفتهم، لأنه يتضمن الكثير من التفاصيل حول المسائل الداخلية وبالأخصّ العلاقات الدولية.

زوال الظهر، وانتهت الفترة الأكثر دموية والأكثر فسقاً
وبشاعة في التاريخ العثماني.^{(١)**}

هل ثمة كلمة واحدة تتضمن مثل هذا الاعتقاد في كل
الأحاديث النبوية التي وردت إلينا؟ لا يجوز إقامة أي واحدة
من الصلوات الخمس قبل موعدها المحدد. ولأن وقت صلاة
الظهر لا يكون قد حان عند الظهر الفلكي، لا يمكن بالطبع
إقامة الصلاة. ألا يشير ذكر هامر لهذا الهراء بوصفه من مبادئ
الإسلام - ولا أحد يعلم ممن سمعه - إلى مستوى جهله بأصول
الإسلام؟ رغم أنه كان بإمكانه معرفة الحقيقة لو أنه سأل فقط
حتى أي مبتدئ. يمكن للمرء أن يرى شيطاناً بقرنين في بعض
الكائنات. لكن في أي كتاب إسلامي يمكن رؤية الشيطان في
صورة حيوان كهذا؟

لا! لا يوجد في الإمبراطورية العثمانية مؤرخ واحد قال إنّ
«حكم الشياطين، حكم التعطش للدماء والفجور والاضطرابات
قد بلغ في ظل حكومات السلاطين الثلاثة خط زوال الظهر».
هذه الجملة لا معنى لها، وبالأخص إذا ما نُسبت لمؤرخ عثماني.

(١) يعود النص الألماني المعروض هنا إلى كتاب يوزف هامر-بورغشتال تاريخ
الإمبراطورية العثمانية، المجلد الخامس، ص. ٦٥٧-٦٥٨.

Joseph Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*,
Band 5, Pest: Hartleben, 1829, 657-58.

(في الإنترنت: <http://www.archive.org/details/geschichtedesos08purgoo>)
والنصّ الأصليّ يختلف عن ترجمة نامق كمال، حيث تبدأ الجملة الأخيرة كما يلي:
«وهكذا يكتب مؤرخو الدولة العثمانية أن...» انظر في هذا الصدد الفقرة الثانية
بعد هذا الاقتباس.

وحتى لو قال أحدهم مثل هذا الهراء، لا يمكن الاستنتاج من كلماته أنه كان بالإسلام مثل هذا الاعتقاد بأن الشيطان يأخذ الشمس بين قرنيه.

لقد كتب ديريلو (D'Herbelot) الذي قدّم الإسلام في أوروبا بنجاح، والذي لا يزال مؤلفه الموسوم المكتبة الشرقية (*Bibliothèque Orientale*) أهم مرجع للمهتمين باللغات الشرقية والعلوم الإسلامية في أوروبا، في الجزء المخصص للقرآن في هذا الكتاب ما يلي:

المسلمون الذين يعبدون نبيهم (ن. ك.!) يقدرّون هذا الكتاب (أي القرآن) تقديرًا كبيرًا. ويقولون إن القرآن قد انفصل عند بداية خلق العالم عن الإرادة الإلهية وحُفظ مؤقتًا في واحدة من السموات السبع الموجودة أسفل السموات المستقرّة. بعدها نقل جبريل، أحد الملائكة من الصفّ الأول القرآن لمحمد (صلى الله عليه وسلم) آيةً آيةً.^(١)

(١) النصّ الأصل لهذه الفقرة بالفرنسية هو كالتالي:

“Les Mahométans, adorateurs de leur faux Prophete, nous donnent une idée fort relevée de ce Livre; car ils disent qu’il a été tiré du grand Livre des Décrets divins; qu’il en fut détaché dès la création du monde, pour être mis comme en dépôt dans un des sept Cieux qui sont sous le firmament, & que c’est de ce Ciel qu’il fut apporté à Mahomet, verset par verset, par Gabriel, un des Anges de la premiere Hiérarchie.”

قارن:

Barthélemy d’Herbelot de Molainville, *Bibliothèque Orientale*, Paris: Compagnie des Libraries, 1697, Band 1, p. 232.

الجزء الأول، ص ٢٣٢.

غني عن القول إنه لا يوجد مسلم قد قال شيئاً كهذا، ولا اعتقد فيه أحد. في أوروبا يقضي العلماء حياتهم كاملة لتصنيف أصغر الحشرات على سبيل المثال ويقومون على هذا النحو باكتشافات مذهلة. يهتم آلاف من هؤلاء العلماء باللغات الشرقية، ومع ذلك يبقى جوهر الدين غير مكتشف بالنسبة لأوروبا، رغم أنّ مئات الآلاف من كتب الأمة**^(١) التي تحكم جزءاً كبيراً من العالم منذ ١٣٠٠ عام، متداولة! أليس ذلك مدهشاً؟

أجل، إنّه لأمر مدهش. لكنّ لهذا الجهل أسباباً واضحة. أريد أن أدلي برأيي بهذا الشأن على النحو التالي: من المعروف أن الأوروبيين الذين يهتمون بالعلوم الإسلامية إما مسيحيون مؤمنون أو غير مؤمنين. وعندما يكون الباحث نفسه مسيحياً، فسيحول ذلك دون تجريده للأمر واتخاذ قرارات موضوعية بشأنه.

لأنّ المسيحية هي في رأينا من الأديان المنسوخة (من قبل الإسلام)، يمكن لعالم إسلامي عند دراسته اللاهوت المسيحي أن يقيّم الجوانب المنسوخة، أي تلك التي تتنافى والإسلام، بموضوعية ويسعى إلى معرفة الحقيقة. من جهة أخرى، ولأن الإسلام ليس ديناً إلهياً عند المسيحيين، يبحث العلماء المسيحيون في الأعمال التي يدرسونها عن نقاط الهجوم فحسب.

أما في ما يخصّ العلماء غير المسيحيين، فإنّ معظم العلماء الأوروبيين الذين لا ينتمون لدين يقيّمون الدين بوصفه استعباداً للفكر الإنساني والعائق الأكبر أمام التطور العلمي.

(١) يستخدم كمال مصطلح الملة بمعنى الأمة الإسلامية، وليس بالمعنى العثماني أي الطائفة التي تتمتع بقدر كبير من الحكم الذاتي داخلها.

وبسبب انتشار هذا المبدأ، يبحث العلماء أيضًا، كما القساوسة، عن نقاط الهجوم فقط في دراستهم للإسلام. وإذا ما اعتبر المرء دينًا ما بأنه غير إلهي بأي حال، فإنه ينفي أيضًا الاحترام عن هذا الدين. وإذا ما اعتبر المرء أمرًا ما بوصفه ثروة مزعجة، فإنه لا يبذل جهدًا حقيقيًا لفهم جوهر هذا الأمر.

وعلاوةً على ذلك فإن للأوروبيين قناعة غريبة. وجزء من هذه القناعة يعكسها السيد رينان في بحثه الموجز، الذي أخوض النقاش ردًا عليه:

والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينيّة تحوّلُه في سنّ العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متعصّب يدّعي حقًّا أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الدونيّ الذي يحسبه امتيازًا. تمثّل هذه العزّة الجنونيّة الرذيلة الجذريّة للمسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرّر للأديان الأخرى.

يعتقد هؤلاء الناس أنّ المسلمين يرون أنفسهم أكبر من الأمم الأخرى، في حين أنهم في الحقيقة يستخفّون بالمسلمين. ولأنهم يرون أنه من غير الضروري إعطاء الأهميّة لمبادئ عقيدة هذه الأمة، لا يأخذ المستشرقون المبادئ الإسلامية على محمل الجدّ، كما هي الحال تمامًا مع دراسة عقائد بعض الشعوب البدائية.

ثمّة نقطة أخرى، يجب أن يأخذها المرء بالحسبان. إن إتقان اللغات الشرقية أمر صعب جدًّا على الغريب سواء بسبب النحو المعقّد أو بسبب طريقة كتابتها. إنها صعبة جدًّا لدرجة أنّ هامر

الذي يُعدّ أحد أكبر علماء اللغة العثمانية في أوروبا لم يفهم المسبّة [كيدي gidi، أي وغدا]. لهذا أساء فهم كلمة كيدي في صيغة المعركة لأبطال الحدود: «يوقدر سزكله ويره مز - اكريلي كيدي اكريلي» وظنّ أنّ المقصود قطعة (كدي، kedi) وترجمها في كتابه بهذا المعنى*.

يتحدث السيد رينان، المعروف بإتقانه (!) الشامل للغة العربية، في هذا البحث الموجز عن كلمة فيلسوف، قائلاً بأنّ نطق هذه الكلمة لدى العرب يكون فيلسوف! بعض المهتمين باللغات الإسلامية في أوروبا يؤلّفون كتبَ نحوٍ تُسهّل تعلّم هذه اللغات، التي لا يمكنهم تعلّمها من كتبٍ نحو هذه الشعوب. ويعتقدون أنّهم تعلّموا تلك اللغات من هذه الكتب. فمادّة التعلم غريبة جداً. وعندما كنت في باريس شاركت في درس للغة التركيّة. لم أستطع أن أفهم كلمة واحدة من المدرّس. ولو لم

* كلمة «ويره» تعني الاستيلاء على قلعة من دون قتل أو نهب. يمكن ترجمة الصيغة كالتالي: «لن نُبقي على حياتكم وممتلكاتكم أيها الأوغاد الإيغريون!» وإيغر هي مدينة هنغارية. ويتعلق الأمر باستيلاء العثمانيين على القلعة في عام ١٥٩٦، حينها هاجمها مستخدمين صيغة المعركة القديمة تلك. يتطرق هامر-بورغشتال لهذا الموضوع ويترجم العبارة كما يلي: «معكم لا مجال لاستسلامنا، أيتها القطط الإيغرية! أيتها القطط الإيغرية!» انظر كتاب هامر بورغشتال السالف ذكره باللغة الألمانية، المجلد الرابع، ص. ٢٦٥-٢٦٦ (تمّت معاينة النصّ في الإنترنت بتاريخ ٢٠١٠/١٠/١٥

(<http://www.archive.org/details/geschichtedesos07purgoo>)

من المصادر العثمانية عن احتلال إيغر وعن العبارة المشار إليها هنا: إبراهيم باتشيفي، تاريخ باتشيفي، الجزء الثاني، إسطنبول: المطبعة الأميرية، ١٨٦٦، ص ١٩٤. (Tarih-i Peçevi, Band2, Istanbul: Matbaa-i Âmire, 1866, p. 194). تمّت معاينته في الإنترنت بتاريخ ٢٠١٠/١٠/١٥

(<http://www.archive.org/details/tarihipeevi02peuoft>)

أسمع بعض حروف الوصل التركية، لا اعتقدت أنني أسمع لغة غير معروفة لي، وكان ذلك سيكون مقبولا.

علاوة على ذلك، لا يجوز نسيان سعة العلم الزائفة في كتابات الأوروبيين عن الإسلام. فهؤلاء الذين يدعون معرفة سطحية، الذين لا يستطيعون فهم الكتب التي يقرؤونها فهمًا تامًا، ألا يعتبرون الموضوعات التي لا يمكنهم فهمها مجرد ثثرة، حتى ولو كان كل ما هو مكتوب مطابق للحقيقة؟

هل من المعقول افتراض أن في كتابات مؤلف أوروبي شيئًا آخر سوى كلام فارغ، إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأوروبيين يرون تعاليم الإسلام - الذي لا يفهم المرء جوهره وإنجازاته إلا بعد سنوات طويلة من الدراسة - كشيء يدمر الفكر الحر ويعوق تقدم الحضارة؟ وكنتيجة لهذه الفكرة، وُصف هذه الدراسة بأنها دراسة لعقيدة غير مهمة، وتناول كل موضوع داخل هذه العقيدة بسطحية شديدة، وكأنه موضوع عن عقيدة الزولو، والعياذ بالله! وعندما يكونون بصدد اعتبار هذا المستوى السطحي كافيًا وإتقان اللغات اللازمة على مستوى لا يمكنهم من نطق الكلمات بطريقة صحيحة؟

لا بد من أن أعترف بشيء آخر: لا يمكن القول إنه لا يوجد في أوروبا من يتقن لغة من اللغات الإسلامية أو أكثر. لكن هؤلاء العارفين لا يدعون - مثل معظم هؤلاء الذين يدعون أنهم يعرفون الشرق ويكتبون أبحاثًا موجزة ومحاضرات بهدف مشاركتها مع جميع الناس - أن بإمكانهم شرح تأثيرات الإسلام على التقدم والعلم في بحث من أربعين صفحة.

بعد هذه التوضيحات، يُفترض أن تكون قد اتّضحت أسباب جهل الأوروبيين المهتمّين بالشرق بأصول الدين وكذلك بالجوانب الأخرى للإسلام. لا يجوز أيضًا تجاهل أن السيّد رينان ينتمي إلى تلك المجموعة التي تنشر معلومات خاطئة وأبحاثًا ناقصة.

أعتقد أنه لم يعد ضروريًا أن أوضح أي شيء بعد عن شخص المحاضر وأمثاله. لذلك سأبدأ بمحتوى البحث. قبل أن أرى بحث السيّد رينان، لم يكن بإمكانني أن أتخيل أنه يمكن لأحد أن يرتكب هذا الكمّ من الأخطاء في محاضرة قصيرة مثل هذه. والآن أريد أن أعدّد هذه الأخطاء واحدًا تلو الآخر.

يستهلّ المحاضر كلامه بالقول «نتحدّث عن الإغريق وعن الرومان وعن العرب وكأنّ هذه الكلمات تحيل إلى مجموعات بشرية ذات هويات قارة» وهي حقيقة يعرفها الكلّ حقًا، ولكنّه يقدّمها وكأنّها حكمة خفيّة ومكتشفة من جديد. إنه يتحدّث عن رغبته في التخلّص من المفاهيم غير الدقيقة مثل العلم العربي والحضارة العربية والفلسفة العربية والفن العربي والعلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية. فوفقًا لتفكيره، تتسبب مثل هذه الأمور غير الواضحة في أفكار ملتبسة وهذه الأفكار الملتبسة تتسبب في الكثير من الأحكام المضلّة، بل وتتسبّب أحيانًا في المجال العملي في أخطاء خطيرة.

من المعروف أنه ليست ثمة أمور غير واضحة في المفاهيم التي ذكرها. لكنّه يدّعي عدم الوضوح هذا كتحضير للفكرة القائلة بأنّ العلم الإسلامي والحضارة الإسلامية والفلسفة الإسلامية

والفنّ الإسلاميّ هي أمور لا وجود لها على الإطلاق. بل ويدّعي أنّ الأفكار المنبثقة من عدم الوضوح ذاك تتسبب في العديد من الأحكام المضلّة، لكنه لا يعلّل سبب هذا الادعاء بأي طريقة.

لا ينبغي لأحد أن يتفاجأ من كونه لا يقدّم أسباباً. فالعلماء الأوروبيّون الذين يشبهون إرنست رينان يعتبرون أنّ ما يقولونه لا يحتاج إلى أي تعليل، وكأنّه مقدّمة منطقية لتحليل لاحق. وإذا ما طالبنا مثل هؤلاء الأشخاص بتعليل كلامهم، فسنحصل غالباً على التعليل التالي: «أنا أقول ذلك».

بعد ذلك يواصل السيد رينان ادّعاءه:

كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكريّ للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلّا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدراً به أن يفتح على فكرة جديدة.

يرى السيد رينان أنّه من الممكن أن يكون المسلمون أدنى في العلوم من الناس في الصين الذين يعبدون النار والناس في الهند الذين يعبدون الحيوانات والناس في أماكن مجهولة كجزر المحيط الهادئ الذين يأكلون أناساً آخرين، ولا يحتاج لتعليل ادّعاءه. لكن إذا كان يظن أنّ القارئ يصدّق هذا الهراء، فإنّ لديه ثقة ساذجة في شهرته.

إنّ ذلك غير معقول! فوقًا لرأيه، ثمّة سوار معدني حول رؤوسنا، لمجرّد أننا مسلمون، وهذا الإسار يمنعنا من تعلّم العلوم ويجعلنا غير قادرين على استيعاب أي فكرة جديدة. ونحن جميعًا غير واعين لذلك إطلاقًا!

كيف يمكن للسيد رينان أن ينكر أنّ المسلمين الذين لديهم إمكانية الذهاب إلى مدرسة - رغم النقص الحاصل في أشياء كثيرة - أنجح من التلاميذ في أمم أخرى؟ أم أنّها أيضًا طريقته في المحاججة برفض كلّ الأسباب التي يسوقها خصمه رفضًا متعسّفًا، تمامًا على غرار عدم حاجته لتعليل مواقفه؟

كما يتبين من البحث، وكما سنناقش أدناه، يظنّ السيد رينان أنّ المسلمين الذين يهتمون بالعلوم الطبيعية والرياضيات ليست لديهم أي علاقة بمبادئ دينهم. لكنّه لو تحدّث مع مسلمين، لأمكنه أن يدرك أنّ ديانة المسلمين هي أقوى الديانات، لأنّ المسلمين الذين يهتمون بالعلوم والرياضيات، لديهم في القرآن آيات مثل «والشمس تجري...» و«أنزلنا من المعصرات...» و«خلقناكم أزواجًا»، كأدلة واضحة (للعلوم الطبيعية)، وهو ما يقوّي إيمانهم أكثر فأكثر.

إنّ الاقتباس المذكور أعلاه للسيد رينان الذي يبدأ بـ «والطفل المسلم قد ينشأ» وينتهي بعبارة «كيان المسلمين برمته» يلي هذا الاقتباس. وهذا الزعم للسيد رينان لن نتركه دون إجابة:

هل يرى المحاضر أنّ من الأمور التي تميّز المسلمين أنهم يعتبرون دينهم وأمتهم أعلى قدرًا من الأديان والأمم الأخرى؟ هل من الممكن الادعاء أنّ المسيحيين واليهود وعبداء النار وعبداء الأصنام وأديانهم وأمتهم أقلّ قيمة من الأديان أو الأمم الأخرى،

أو يجب النظر إليهم بالقدر نفسه من الاحترام مثل الأديان الأخرى؟ بالطبع ليس هذا هو الحال. لماذا ينبغي إذن اعتبار هذه النظرة لدينهم على أنه أعلى شأنًا وصمة عارٍ للمسلمين، ولا تعد كذلك بالنسبة للمسيحيين واليهود؟ هل ينبغي على المرء أن يخوض في موضوع مهم مثل «تأثير الإسلام على العلم» بمثل هذه الاستنتاجات...

يستطرد المؤلف:

والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرر للأديان الأخرى.

وحتى لو لم يكن معروفًا للسيد رينان، فإن العلماء يعرفون بوضوح تام أن المسلمين لا يفكرون إطلاقًا في صعوبة أو سهولة تعاليم دينهم. وليس ثمة مسلم واحد يحتقر الأديان الأخرى. فالأديان الأخرى التي تستند في أساسها إلى كتاب الله، لا تُحتقر، وإنما يُنظر لجوانب من تعاليمها على أنها «منسوخة». أما أولئك الذين صنعوا أصنامهم بأنفسهم، وعبدوها معتقدين أن هذه الأصنام هي التي خلقتهم، فلا يُحتقرون ويُخس قدرهم من قبل المسلمين وحدهم، بل ومن قبل المسيحيين واليهود والملاحدين.

بالنسبة للسيد رينان، الذي لا ينتمي نفسه لأي دين، يمكن مسامحة المسيحيين واليهود لكونهم لا ينظرون للإسلام باعتباره دينًا حقيقيًا. كيف يمكن إذاً مهاجمة المسلمين، لأنهم يرون أن المسيحية واليهودية ديانتان نسخهما الإسلام؟ أعتقد أنه لا يمكن للسيد رينان أن يلوم المسلمين وحدهم بسبب

فكرة يشتركون فيها مع المسيحيين واليهود عن عبدة الأصنام وعبدة النار والملحدین. ووفقاً للتصوّر الخاطئ للمؤلف، يحتقر المسلمون التعليم والعلم، والحياة الفكرية الأوروبية، التي تمثل فكرة «أوروبا»، لأنهم يعتقدون أنّ الله يمنح الثروة والسلطان لمن يشاء، ولأنه لا يخضع لأيّ نوع من أنواع الشروط والقيود! هل هو اعتقاد خاطئ أن تعرف أنّ نَعَم الواهب المطلق متحررة من كلّ الشروط والقيود؟ إذا ما أراد الخطيب الشهير أن يدّعي أنّ كل من نالوا الثروة والسلطان هم علماء، أو لديهم قدرات خاصة، وأنّ كل العلماء أو الأشخاص ذوي القدرات الخاصة قد نالوا منصباً جيداً وسلطاناً، فلن يكون بالإمكان أن يقتنع العلماء بأيّ شيء، حتى لو محى كل تاريخ البشرية سواء من المكتبات أو من ذاكرة الناس. في هذه الحالة، عليه أيضاً أن يجد حلاً لإخفاء أوضاع المعاصرين عن بعضهم البعض!

من ناحية أخرى، وحتى لو كانت لدى المسلمين هذه الفكرة، كيف يمكن للمرء أن يستنتج من ذلك أنهم يحتقرون العلم؟ وهل يدرس المرء العلوم فقط من أجل السلطان والثروة؟ في العصور التي كان فيها من المستحيل تقريباً أن يتبوأ غير النبلاء من الفرنسيين، الذين ينتمي السيّد رينان إليهم، وظيفة مرموقة، أو أن يكون ناجحاً، من أجل أي وظيفة عمل ديكارت وباسكال وأمثالهما؟ هل عمل كوبرنيكوس من أجل أن يصبح ملكاً على بولندا أم هل حقق غاليلي إنجازه العلمي لكي يصبح بابا روما؟

إنّ العلم جمالٌ رهيف، يقضي المغرمون به حياتهم كاملة فقط من أجل الدنوّ منه قليلاً. أمّا أولئك الذين يتعلمون من أجل

أن يصلوا لشيء، فلا يبلغون أبدًا مكانة الامتياز والكمال. وفي الحقيقة فإنه لا لزوم حتى لهذه التعليقات المنطقية، فالواقع يكفي وحده كبرهان. لو كان المسلمون يحتقرون العلم، لما أصبح أحدٌ منهم عالمًا. وإذا السيد رينان يريد أن يصل إلى القول إنه لا يوجد علماء بين المسلمين، فعليه أن يقول ذلك بوضوح، بحيث يمكننا الدفاع عن موقفنا وفقًا لذلك. أرجوكم الانتباه إلى أنَّ السيّد رينان سيصبح باستمرار أكثر غرابة.

وكما في الاقتباس المذكور أعلاه، في الموضوع الذي يقول فيه إنَّ المسلمين يحتقرون التعليم والعلم والحياة الفكرية الأوروبية، يستطرد قائلاً:

هذه العادة الرديئة التي رسختها العقيدة الإسلامية بلغت من القوّة حدًّا جعل الفوارق بين الأعراق والقوميات تختفي باعتبارنا الإسلام. من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقفقازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هويته.

من يكتشف ارتباطاً بين المقدمة والنتيجة، يستحق مكافأة! ترى ماذا يجري هنا؟ من المفترض أنَّ المسلمين ينسبون كلّ أنواع الثروة والسلطان للواهب المطلق. ولذلك فهم يحتقرون التعليم والعلم. وبذلك إذا ما اعتنق شخص ما دين الإسلام يتخلّى قوميّته ويصبح مسلمًا!

حسنًا، هل ثمة علاقة منطقية بين احتقار العلم وكون أن من يدخل الإسلام يفقد انتباهه لأمة ما؟ إنه لعارٌ لكاتب أن يرتكب مثل هذا الهراء، حتى ولو همهم به أثناء نعاسه، وليس فقط خلال محاضرة.

لقد ثبت تاريخيًا أنّ تقريبًا كلّ الأمم التي اتّخذت الإسلام دينًا، استطاعت خلال النزاعات الحفاظ على هويّتها القومية. لكن عندما يُسأل أبناء هذه الأمم عن هويتهم، يفضلون وصف «الإسلام» على الأوصاف الأخرى مثل جركسي أو أفغاني. ولا ينطبق ذلك على الإسلام وحده، بل على أديان أخرى أيضًا. مع ذلك يجب أن نسأل المحاضر: لو ألغى الإسلام الانتماء للأمم وأغلق على هذا النحو مصدرًا مهمًا للنزاعات بين البشر، فهل كان ذلك سيكون من منظور فلسفي شيئًا غير مرغوب فيه؟

يواصل الكاتب حديثه:

ولا استثني من هؤلاء إلّا الفرس الذين نجحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصلية. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكنّها في العمق شيعيّة أكثر منها مسلمة.

ماذا يعني حقًا شيعيّة أكثر منها مسلمة؟ هل ثمة شيعة غير مسلمين؟! يمكن القبول بمثل هذه الفدلكات اللغوية في الأعمال الأدبية. لكن في عمل ذي موضوع جدّي، لا يمكن السماح بذلك. بالنسبة للسيد رينان، يقتصر الإسلام الشيعيّ على إيران وحدها، وعلى هذا النحو يمكن لإيران أن تدّعي لنفسها مكانة خاصّة بين البلدان الإسلاميّة! لو كان يعرف التاريخ الإسلامي، لعلم أنّه لا توجد أمة ولا منطقة في البلدان الإسلاميّة، إلّا وعاش فيها الشيعة.

من المعروف أنّه لم تمرّ أكثر من ثلاثة قرون على تقبّل الإسلام الشيعي في إيران. وقد ثبت تاريخيًا أيضًا، أن الكثير من الإيرانيين

لقوا حتفهم قبل أن تمّ قبول الإسلام الشيعي في إيران. علاوةً على ذلك، يوجد في مناطق كثيرة من العالم الإسلامي شيعة، وهم اختاروا الإسلام الشيعي قبل الإيرانيين بكثير، وهم لا زالوا شيعةً حتى اليوم.

ماذا ينبغي عليّ أن أقول بعد، إذا كان لا يزال يُنسب للإيرانيين، رغم هذه الأدلة، مكانة خاصة في العالم الإسلامي ويُنظر إليهم باعتبارهم شيعة أكثر من كونهم مسلمين؟

بعدما قدّم السيد رينان للكثير من الاستنتاجات الغريبة، ينتقد أولئك الذين يأخذون الماضي في الاعتبار، من أجل أن يستطيعوا الحديث عن المستقبل بثقة أكبر، والذين يدلون برأيهم على النحو التالي: «هذه الحضارة الإسلامية التي نراها اليوم منحلّة (بحسب رأيه هو) قد كانت في عهد سابق حضارة شديدة التألّق. كان فيها علماء وفلاسفة وكانت لعدّة قرون معلمة الغرب الإسلامي. ما الذي يمنعها من استعادة أمجاد الماضي؟»

وبعد أن يعبر عن عدم إعجابه بهذا الموقف، يستطرد قائلاً: «هذا هو الموضوع الدقيق الذي أرغب في أن يكون موضوع نقاشنا.» ثمّ يتساءل: «هل وجدت حقاً علوم إسلامية أو على الأقلّ علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟» وعند مناقشة هذا السؤال يعترف في البداية أنه كان في البلدان الإسلامية علماء وفلاسفة كبار على مدى ثلاثة قرون تقريباً، وأنّ البلدان الإسلامية كانت في الماضي متقدمة على البلدان المسيحية. وبحسب رأيه يجب تأمل هذه الحقيقة بدقّة أكبر، ومن أجل ذلك لا بدّ من تتبّع تاريخ الحضارة في الشرق من قرن لقرن

للتفرقة بين العناصر المختلفة، لكي لا يتوصّل المرء إلى استنتاجات خاطئة. ويبدأ تحليله بالكلمات التالية:

لم يكن شيء أكثر غرابة عن مسامع المسلمين في قرنهم الأول من الفلسفة والعلوم. كان الإسلام حاصلة صراع ديني متواصل منذ عدّة قرون ترك الوعي في الجزيرة العربيّة معلّقًا بين مختلف أشكال التوحيد السامي. جاء الإسلام في معزل عما يسمّى العقلائيّة

ماذا ينبغي أن نقول عن ذلك؟ وفقًا للسيد رينان كانت بين العرب قبل الإسلام صراعات دينية نتجت عن «مختلف أشكال التوحيد السامي»! إنّ الزعم بأنّ التوحيد ساد في شبه الجزيرة العربيّة لعدّة قرون قبل القرن الأول من الإسلام، بل وأنه كانت ثمة نزاعات بين القبائل العربيّة بهذا الخصوص، لم يرد في أيّ كتاب من قبل ولا توجد أدلة عليه. هذا الأمر اخترعه السيّد رينان بنفسه ولا يقبل به أحد سواه.

وبحسبه كان العلم في القرن الأول من الإسلام غير منتشر بين المسلمين. وعندما يقصد بالعلم الرياضيات والعلوم الطبيعية، فنعم، لم يكن العلم بهذا المعنى منتشرًا. ولكن هل يمكن للمرء أن يستخلص من ذلك أن الإسلام معادٍ للتقدم العلمي؟ هل كان الإسلام، حيثما انتشر، يبحق عن العلماء ويقودهم إلى الجهل؟

وفيما يخص الفلسفة: لم يكن للسيد رينان أن يدّعي ذلك لو قرأ المجلدات التي تضم أحاديث صحابة النبي أو على الأقل كتاب نهج البلاغة للإمام علي.

بعد ذلك يذكر المؤلف، رغم أنّ ذلك أمر منعدم الصلة تمامًا، القدرات الشعريّة للبدو، وأنهم لم يكونوا بأي حال من الأحوال علماء. ورغم اعترافه بأنّ عمر (رضي الله عنه) لم يحرق مكتبة الإسكندرية، فإنه يستطرد بسخف قائلاً إنّ المبادئ الإسلامية التي انتشرت في العالم، دمّرت حسب زعمه البحث العلمي والنشاطات المتنوعة. ويواصل بعد ذلك قائلاً:

لقد حصل التحوّل في حدود سنة ٧٥٠ بانتصار الفرس ونصرتهم أسرة بني العباس على أسرة بني أميّة وتحوّل مركز الإسلام إلى بلاد الرافدين. كانت هذه المنطقة قد احتفظت بآثار إحدى أبهى الحضارات التي عرفها الشرق، حضارة الفرس الساسانيين التي بلغت أوجها في عهد كسرى أنو شروان. كانت المنطقة قد حفلت بالفنون والصناعات منذ قرون. وأضاف إليها كسرى النشاطات الفكرية. وكانت الفلسفة قد التجأت إلى بلاد فارس بعد أن طُردت من القسطنطينية. أمر كسرى بترجمة الكتب الهندية. كان الجزء الأبرز من السكان على مذهب المسيحية النسطورية ضليعين في علوم الإغريق وفلسفتهم ماسكين بناصية الطبّ وكان رهبانهم يتقنون المنطق والهندسة. تروي الملاحم الفارسية التي تواصل الروح الساسانية أنّ رستم عندما عزم على بناء جسر دعا كاهنا نسطوريًا ليكون مهندس الأشغال.

أوقف الزحف الإسلامي بقسوة هذا المسار الفارسي لمدة قرن ثم جاءت الدولة العباسية لتمثّل انبعاثًا جديدًا للملك كسرى. لقد استولى بنو العباس على السلطة بفضل كتائب فارسية يقودها رجال من الفرس. وكان مؤسسو الدولة،

أبو العباس ثم خاصة المنصور، محاطين دائماً بمسّشارين من الفرس. كان هؤلاء بمثابة ساسانيين منبعثين من جديد. وكان المسّشارون المقربون والوزراء الكبار ومعلمو الأمراء من أسرة البرامكة وهي من الأسر الفارسيّة القديمة تميّزت بالانفتاح الذهني والوفاء لثقافتها القوميّة واعتنقت الإسلام في فترة متأخرة ودون كبير اقتناع. أحاط النساطرة بعد ذلك بهؤلاء الخلفاء ضعيفي الإيمان وأصبحوا أطباءهم الشخصيّين واحتكروا هذا الامتياز.

نسمع ثرثرة كثيرة لهذا الكاتب الذي يريد أن يبرهن أنّ الإسلام يعوق التقدّم العلمي. وفي طروحاته نفسها لا توجد أدلّة، والطروحات نفسها غير صحيحة إطلاقاً. الصحيح فقط هو الانتقاد الموجه للرأي المنتشر بين القساوسة والقائل بأنّ عمر (رضي الله عنه) لم يحرق مكتبة الإسكندرية. وصحيح أيضاً أنّ بعض المسيحيّين كانوا أطباء خاصّين لبعض الخلفاء العبّاسيّين. أما في ما يخصّ الادّعاءات الأخرى: أيّ تأثير كان لاختيار بغداد كعاصمة على تطور الحضارة الإسلاميّة؟ والحضارة الساسانية التي يتحدث عنها السيّد رينان لم تعمّر أكثر من ثلاثين أو أربعين عاماً فقط، وقد أفلت بمجيء الإسلام. لماذا لم يقيم العرب إذّا، عندما كانت دمشق عاصمتهم، بترجمة علم اليونانيّين الذين أنجزوا خلال أكثر من ألف عام أعداداً لا تحصى من المؤلفات وعلموا الفلسفة للبشرية كلّها، مباشرة عبر اليونانيّين، وإنّما عبر الحضارة الساسانيّة - بحسب السيّد رينان يعود الفضل في تقدم الساسانيين للأعمال المترجمة عن اليونانية في مكتباتهم؟

هل كانت أعمال الحضارة الإيرانية في بلاد ما بين الرافدين أكثر غنى من الحكمة اليونانية في دمشق؟ ليست لدينا أدلة على مثل هذا المستوى من العلم في إيران في عهد أنوشروان وكسرى سوى كلام السيد رينان. كيف يمكن لشعب أن يبلغ مثل هذا المستوى من العلم من خلال الاستفادة من الفلسفة اليونانية لبضع سنوات ومن خلال ترجمة المؤلفات الهندية؟

انطلاقاً من أيّ مؤلفات علمية وأدبية إيرانية يزعم السيد رينان أنّ معلومات كثيرة قد نُقلت من الساسانيين إلى العرب؟ وإذا كان الإيرانيون آنذاك متقدمين علمياً للغاية، فأين هي الأعمال التي ألفوها؟ أم ستُخلق كذبة أخرى بأنّ المسلمين قد أحرقوا مكباتهم مثلاً فعلوا بمكتبة الإسكندرية؟ هل من المعقول ألا يكون لدى شعب بهذا التقدّم مهندس معماريّ جيّد لبناء جسر، ولذلك يوظّف رجلاً من دين آخر للقيام بهذه الأعمال؟

وبذلك ينسب السيد رينان للإيرانيين في ذلك العصر مستوى علمياً رفيعاً. لكنّ الخليفة العباسيّ الأوّل الإمام إبراهيم كان له رأي مخالف. فغالباً ما كان يرسل إلى واليه في خراسان أوامر من قبيل: «وإن استطعت ألا تدع في خراسان من يتكلم العربية فافعل، بسبب ذكائهم ومعرفتهم لا يمكن السيطرة عليهم جيّداً. أمّا أهل البلد فهم مثل البغال. يمكنك الإمساك بهم من لجامهم واقتيادهم أينما شئت.»

فهل يدّعي رينان معرفة المستوى العلمي للإيرانيين عند ولادة الدولة العباسية أكثر من معاصريها؟

هل من المعقول أن تكون غالبية الشعب في إيران في عهد الساسانيين مسيحية؟ كيف كان يمكن للدولة الساسانية أن تحافظ على استقلالها أمام الدولة الرومانية الشرقية، التي كانت من أكبر حماة المسيحيين؟

خالد بن برمك، الذي منح لسلالة البرامكة اسمها، كان مسلمًا. وإذا كان ثمة شخص واحد من السلالة لم يدخل الإسلام، فهل يعني ذلك أن السلالة قد دخلت الإسلام في وقت متأخر جدًا؟ ومن أين للسيد رينان أن يعرف أن دخول البرامكة للإسلام لم يكن عن إيمان حقيقي؟ لا أعتقد أنه تحدّث مع هؤلاء الناس وعرف منهم أسرارهم! ولم تصلنا أي كلمة أو أي تصرف عن البرامكة بإمكانها أن تشير إلى نفاق أو مخالفة للعقيدة الإسلامية. ولا يمكن إيجاد مقطع قصير في كتاب يشير إلى ذلك. ولو توفّرت الأدلة على نفاق البرامكة، فلماذا لم يُقْمِ رجال الدولة الذين دمّروا هذه الأسرة باستخدامها، سواء لكي يُقُوا أنفسهم من انتقادات الشعب، وكذلك لتكفير البرامكة أمام أعين الجماهير؟ لماذا يتركون هذه المهمة للسيد رينان الذي وُلد بعد أحد عشر قرنًا؟

أليس من المبالغات الركيكة الزعم بأنه عندما ازدهر العلم في عصر العباسيين، كان البرامكة كُتّابًا للدولة ومعلمين للأُمراء ووزراء، رغم أن دعم البرامكة كان فقط جزءًا من سياسة الخليفة هارون الرشيد؟

يزعم السيّد رينان أيضًا أن أبا العباس السفاح وأبا جعفر المنصور لم يكونا مؤمنين صادقين. وعلى هذا النحو تجعلنا كلّ فقرة ندرك أن المؤلف لا يستطيع أن يتخيّل أنه يُمكن لرجلٍ

مسلم أن يحبّ العلوم. توجد في القرآن آيات مثل «ومن يؤت الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً»، و«وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» و«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» و«قُلْ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» و«قل رب زدني علماً»^(١). وفي كتب الثقة توجد أحاديث مثل «العلماء ورثة الأنبياء» و«موت العالم كموت العالم» و«اطلبوا العلم ولو في الصين»^(٢) و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»^(٣) كل هذه الأدلة تشير بوضوح لا لبس فيه إلى شرف العلماء وإلى أهمية أن يسعى كل مسلم إلى طلب العلم.

أليس مشيناً الزعم بعد ذلك بأن المسلمين «لا يستطيعون تحصيل العلم، طالما أنهم لم يديروا ظهرهم لتعاليم دينهم»، رغم أن الدين الذي يؤمنون به، يكلّفهم بتحصيل العلم وتتبع الحكمة؟ أليس مشيناً كذلك وسخيفاً مثل الزعم بأن انقضاء الظلام يتوقف على غروب الشمس؟

(١) الآيات حسب الترتيب التالي:

١. سورة البقرة الآية ٢٦٩.

٢. سورة لقمان، الآية ١٢.

٣. سورة المجادلة، الآية ١١.

٤. سورة الزمر، الآية ٩.

٥. سورة طه، الآية ١١٤.

(٢) الحديث كاملاً: «اطلبوا العلم ولو في الصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم.» وهو غير موجود في أي من كتب رواة الأحاديث الستة المعترف بها ولا في كتب صاحبي المذهبين الفقهيّين مالك بن أنس (المتوفى عام ٧٩٥م) وأحمد بن حنبل (المتوفى عام ٨٥٥م).

(٣) هذا الحديث أيضاً غير موجود في كتب الحديث المعروفة.

فلنفترض أنّه لا يوجد مسلم مؤمن حقّاً يطمح لتحصيل العلم والفلسفة، وبلى أنّه لصحيح أنّ المسلمين يحتقرون العلم. فعندما يكون هناك هذا القدر من الأوامر الإلهيّة والأحاديث النبوّة التي تتحدث عن شرف العلم والفلسفة، فهل يُشان الدين إذا كان أتباعه لا يحترمون أوامره؟

يدّعي المؤلّف أنّه، عندما كانت بغداد عاصمة لإيران التي كان تعيش عصر ازدهار آخر، كانت الحضارة الجديدة حضارة مختلطة، رغم أنه لم يكن ممكناً القضاء على اللغة العربية، لغة الغزاة، وإنكار الإسلام، وأنّ اليد العليا كانت للإيرانيين وللمسيحيين، والإدارة، والشرطة بالأخص كانت بيد المسيحيين.

إنّه لأمر مدهش! بأيّ لغة كان ينبغي على العباسيين أن يتحدثوا، إذا كانوا ألغوا العربية؟ برغم أنّهم كخلفاء للمسلمين تولوا حكم العالم، هل كان ينبغي عليهم التخلّي عن منصبهم من خلال رفضهم لدينهم ولغتهم؟

إنّ أسماء أصحاب الدواوين المختلفة والوزراء الذين تولّوا الشرطة في العصر العباسي مدوّنة في كتب التاريخ. هل يستطيع السيّد رينان أن يجد مسيحياً واحداً بين هؤلاء؟ هل يمكن للمرء في مثل هذه السجلات أن يزيّف الحقائق التاريخيّة لكي يدافع عن موقفه؟

يدّعي السيّد رينان أيضاً أنّ هارون الرشيد والمأمون كانا من المسلمين الضعيفي الإيمان. مع ذلك فإنه من المعروف أنّ هارون الرشيد اهتمّ لوقت طويل إبان خلافته بالحجّ والحرب، ولذلك فهو يُعدّ من «المكرّمين» في الإسلام. وفي إيمان المأمون لم يكن ثمة ضعف، بل تعصّب، ويمكن أن يخلص المرء لذلك من

خلال جهوده لنشر أفكار مدرسة المعتزلة بالقوّة. لماذا ينبغي على حاكم ليست لديه هموم دينية أن يسعى لنشر مذهب ما، لكي يجعل نفسه مكروهًا لدى الشعب؟ هل يمكن اعتبار المأمون الذي فضّل الإمام رضا على أبنائه وأقربائه وأعلنه خليفة له، غير مؤمن؟

يا له من استهتار أن يصف الكاتب الخلفاء العباسيين الأربعة المذكورين أعلاه، أي السفاح والمنصور وهارون الرشيد والمأمون وضباطهم، بغير المؤمنين - وكأنّه كان يجلس معهم في جلساتهم السريّة ويعرف أسرارهم - رغم أنّه لا يستطيع أن يبرهن إطلاقًا على أنّ الإسلام يعوق التقدّم العلميّ، حتّى لو افترضنا أنّ مزاعم الكاتب صحيحة!

على هذا النحو يصرّ السيد رينان على أنّ التقدّم العلميّ في بغداد يستند فقط إلى الخلفاء ورجلهم، وأنّ هؤلاء كانوا غير مؤمنين. وبعد ذلك يقصّ حكاية: حضر رئيس طائفة من القيروان إلى بغداد ودخل قاعة كان بها مجلسًا علميًا لعلماء من أديان وطوائف مختلفة. تكلم واحد من غير المسلمين في الجلسة فقال: «لقد اجتمعنا للمناظرة وأنتم أعلم بقواعدها، فليس لمسلم أن يحتجّ بآيات كتابه وأحاديث نبيه فإننا لا نؤمن بها». من دون شكّ يريد السيّد رينان أن يُرجع حرّية التعبير هذه إلى تسامح السلطة الحاكمة آنذاك، رغم أنّه يعتقد أنّ السلطة الحاكمة آنذاك كانت مبتعدة عن الدين.

فلنفكر في الأمر بعقلانية! لو كانت هذه الحرية في البحث الديني مخالفة للشريعة، فهل كان سيكون بإمكان أيّ سلطة حاكمة آنذاك السماح علانيّة بمخالفة التعاليم الدينية؟

على مدار صفحات عديدة يتحدّث السيّد رينان منكرًا «المستوى العلميّ للعرب» الذي كان نتاج الترجمات وأعمال أخرى. ويزعم مثلاً، كما ذكرنا أعلاه، أنّهم كانوا ينعنون الفلاسفة فيلسوف وأنّ هذا المصطلح كان يوازي في خطورته كلمة زنديق، وكثيراً ما كان يستتبعه الموت أو الاضطهاد!

لقد أعدم اليونانيون، الذين يُعتبرون مؤسسي الحضارة في العصور القديمة، سقراط، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة، لأنّه كان يعتقد في دين توحيد. أمّا الإيطاليون، الذين كانوا في العصور الوسطى أمة متقدّمة، فصحيح أنّهم لم يقتلوا غاليلي الذي سعى لإثبات وتأكيد علم فلك جديد، ولكنهم عذبوه على نحو شنيع يكاد يشبه القتل. وفي العصر الحديث قام الفرنسيون الذين يعدّون حماة حرية التعبير، بحرق كتاب جان جاك روسو إميل، الذي لم يستطع نشره بنفسه، وسعوا للقبض عليه وسجنه.

نحن نسمع ونقرأ هذه الحقائق من كتب التاريخ. هل يستطيع السيّد رينان أن يجد شخصاً واحداً في عصر الازدهار العلميّ عند العرب، تمّ إعدامه أو تعذيبه بسبب اشتغاله بالفلسفة؟ هل يمكن مقارنة السير الذاتية للكندي والفارابي وابن سينا الذين يذكرهم هو أيضاً، بسير سقراط وغاليلي وروسو؟

يذكر الكاتب في هذه الفقرة الطويلة أنّ الأندلسيين اهتمّوا بالعلوم بعد عصر بغداد. مع ذلك لم يذكر أنّ حكّام الأندلس مثلهم مثل حكّام بغداد كانوا «متحرّرين من الهموم الدينية». هل سبب هذا الصمت هو وجود آلاف من الأدلّة المضادّة؟ أم أنّه يعتقد أن الكلّ سيظنّ أنّه «لا يوجد مسلم يهتمّ بالعلم»، لأنّ هذه الجملة تتكرّر كثيراً عند السيد رينان؟

ثمة رأي آخر غريب للسيد رينان، وهو أنّ الفلسفة العربية هي فعلياً ساسانية-يونانية. بل وفي رأيه أيضاً أنّه ربما كان من الأصحّ نعتها بالفلسفة اليونانية. فقط لو حسم السيد رينان أمره إذا ما كان يريد أن يسمّيها ساسانية فقط، أو مزيجاً من الساسانية واليونانية أو يونانية فقط، لكان من الممكن فهم طروحاته على نحو أفضل.

هناك نقطة إضافية تبقى عالقة: فلنفترض أنّ العلم والفلسفة العربيّين مأخوذان عن الساسانيين واليونانيين، هل يحول ذلك دون أن ننتع الفلسفة في هذه الحالة بالعربية، على أساس أنّ العرب ليسوا هم من اخترعها بشكل تامّ؟ إذا كان هذا هو الحال، كيف يمكننا أن نثبت أنّ العلم والفلسفة اللذين أخذتهما أمم أخرى عن اليونانيين، قد اخترعهما اليونانيون بشكل تامّ؟ كيف يمكننا أن ننكر أنّ اليونانيين بدورهم قد أخذوا أموراً كثيراً من الحضارات الأقدم، رغم وجود الكثير من الأدلة الواضحة على ذلك؟ هل سننتع هذا العلم وهذه الفلسفة بالعلم والفلسفة «اليونانيين»؟ أم أنّه من الممكن الزعم الآن أنّ العرب لم يضيفوا شيئاً إلى العلوم التي أخذوها عن اليونانيين....

يذكر السيد إرنست رينان أنّه «عندما يبدأ مشعل الفكر البشري في الحبوّ بين يديّ شعبٍ ما تلقّفه شعب آخر يرفعه ويؤجّج بريقه. فعلاً، فيما كان ابن رشد، آخر الفلاسفة العرب، يسلم الروح في المغرب حزيناً منبوءاً من العالم، كان غربنا يتهيّأ لميلاد جديد. (...) بدأ أبيلار دراساته».

في المقام الأول زعم السيد رينان بالأخص أنّ ازدهار العلوم والفلسفة كان فقط خلال ثلاثة قرون من الإسلام.

وها هو الآن يسلم بأنّ ابن رشد كان آخر فيلسوف مسلم. لقد ظهر العباسيون، الذين كانوا بحسب السيّد رينان مصدر الفلسفة عند العرب، في عام ١٣٢هـ، لكن ابن رشد توفي في عام ٥٩٥ حسب إحدى الروايات وفي رواية أخرى عام ٦٠٣هـ، هل الفترة ما بين عامي ١٣٢ و ٥٩٥ أو ٦٠٣ هي فقط ثلاثمئة عام؟

ثانيًا، يروي السيّد رينان أنّ ابن رشد قد «أسلم الروح حزينًا ومنبوذًا من العالم». هل يزعم الآن أنّ أبيلار الذي سُلبت منه ذكورته لأنّه تزوّج فتاة دون إذن المسؤول عن تربيتها، والذي ظلّ طوال حياته ملاحقًا بسبب دراساته، أنّه عاش في سعادة ورغد!

وثمة في طرح الكاتب هذا خطأ تاريخي أيضًا: صحيح أنّ ابن رشد مكث لفترة في المغرب «حزينًا ومنبوذًا من العالم»، لكن عندما مات، كان لديه منصب مهم ويملك ثروة كبيرة.

يدّعي السيد إرنست رينان أيضًا أنّ المسلمين كانوا يحتقرون الفلسفة دائمًا، وأنّها قد ألغيت تمامًا في جميع البلدان الإسلامية بعد عام ١٢٠٠ ميلادية. وإذا تحدّث المثقّفون في الفترات اللاحقة، بحسب السيد رينان، عن الفلسفة التي كانت موجودة في العالم الإسلامي، فإنّهم كانوا يتحدّثون عنها وكأنهم يتحدّثون عن شيء شرير!

الفيلسوفان العربيان الكبيران ابن سينا وابن رشد، كان أولهما وزيراً أعظم في دولتين إسلاميتين والثاني قاضي قضاة في دولتين إسلاميتين. هذه الحقيقة هي دليل على أنّ الفلسفة لم تكن محتقرة، بل مكرّمة لدى المسلمين.

لا تزال مدارس الطبِّ حول مسجد الفاتح التي بناها السلطان محمد الثاني الذي فتح إسطنبول عام ١٤٥٣، موجودة ليومنا هذا. وهذا الدليل أيضًا لا حاجة لنا إليه. فإننا نرى اليوم أنه في كثير من المساجد الكبرى يجري التدريس من كتب الفلسفة. إذا كان مسموحًا بتدريس فرع معرفي كهذا حتى في المساجد، فهل يُمكن أن يكون هذا الفرع المعرفي محتقرًا؟

لا يجوز أن يعارض المرء ذلك بالقول إنَّ الفلسفة التي تُدرَّس الآن في البلدان الإسلاميَّة تختلف عن الفلسفة التي تُدرَّس في أوروبا. فالفلسفة التي يدَّعي السيد رينان أنها مُنعت في البلدان الإسلاميَّة، هي بالضبط الفلسفة المأخوذة عن العرب وهي الموجودة لدينا الآن. نحن واثقون أنَّ السيد رينان لن يستطيع أن يذكر اسم مثقَّف واحد معروف ومرموق، لو سُئل عن المثقَّفين الذين يتحدثون عن الفلسفة وكأنَّها مسألة شريرة.

يقول المؤلف:

أتلفت المخطوطات الفلسفية أو أصبحت نادرة الوجود. لم يسمح بالتواصل من علم الفلك إلا ما يخدم تحديد مواقيت الصلوات.

هل يريد هذا الرجل أن يُرجع إتلاف ملايين الكتب على يد التتار المشركين في الشرق والمسيحيين المتعصَّبين في الغرب، إلى تأثير الإسلام؟ لو أنَّ السيد رينان لم يقصر السماح بدراسة الفلك على تحديد مواقيت الصلاة فقط، وذكر أيضًا أن قياس الارتفاعات من أجل تحديد مواقيت الصلاة ليس محرَّمًا حسب تعاليم الإسلام، لأظهر كرمه إزاءنا!

لا أدري إن كان العلماء الذين عملوا لثلاثين عامًا تحت إشراف أولوغ بيك (Ulug Beg) في مرصده عام ٨٣٢هـ، وصنعوا جدول أولوغ بيك للنجوم، غير مسلمين. هل كان الأسطول العثمانيّ في عهد سليمان القانوني يصل حتّى إسبانيا أو الهند تحت قيادة بحّارة تقتصر معرفتهم بالفلك على تحديد مواقيت الصلاة؟

يروى فولتير في كتاب تاريخ ألفه عن فترة حكم ملك السويد كارل الثاني عشر أقصوصةً عن مستوى المعرفة عند الروس:

«مؤخّرًا حاول سكّان موسكو حرق سكرتير السفير الإيرانيّ لأنه تنبأ بوقوع كسوف للشمس.»

هل هاجم سكّان موسكو، وفقًا للسيد رينان، الرجل الضليع في الفلك لأنّه مسلم؟ أليس الزعم بأنّ الإسلام لم يسمح بدراسة الفلك عبثيًّا تمامًا مثل إنكار وجود النجوم، حتّى لو استطعنا أن نجتمع كلّ اليوم الكثير من الأدلة على ذلك؟

يواصل المؤلّف افتراءاته ويجرّو على القول: «ومنذ ذلك الحين (أي منذ عام ١٢٠٠م) لم يشهد الإسلام مفكرًا عقلائيًّا منفتحًا، سوى استثناءات قليلة مثل ابن خلدون، فقد قضى على الفلسفة والعلوم». من أين للسيد رينان أن يعرف كل العلماء المشاهير، المعاصرين لابن خلدون، وهؤلاء الذين عاشوا من بعده - والذين يحتاج تعداد أسمائهم لمجلدات لا تحصى - حتى لا يجيء بمثل هذه العبارات الغبيّة؟

لقد سبق وذكرت أعلاه: حتى لو كانت كلّ طروحات السيد رينان صحيحة، ولم يكن هناك تاريخيًّا مسلم واحد

يهتمّ بالعلوم والفلسفة، فلن يكون ممكناً إثبات أنّ الإسلام يعوق التقدم العلمي، إلّا لو تمّت الاستعانة بمنطق جديد. ثمة الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تكرم العلم والفلسفة.

وسيكون من العدل لو اعترف السيّد رينان بأنّ أصحاب الحملات الصليبية والتتار، الذين أحرقوا الكثير من الكتب القيّمة في قرطبة وغرناطة وبغداد وسمرقند، واضطهدوا الكثير من العلماء، لم يكونوا مسلمين!

بعد هجوم البرابرة ظلّ الأوروبيون أيضاً لعدة قرون يعيشون في الجهل. هل قضت المسيحية على العلم والفلسفة في الغرب، أم أنّ من فعل ذلك هم القوط والهون والأوار؟ لو كانت المسيحية هي التي فعلت ذلك، لماذا لا يكون المسيحيون والتتار هم من كاد أن يقضي على العلم والفلسفة الإسلاميين، وليس المسلمون أنفسهم؟ لا أعرف أيّ فائدة يستخلصها السيّد رينان من مثل هذه المحاضرة عن مشكلة تاريخية مهمّة جداً. لكنني واثق أنّه سيخسر تسعين في المئة من شهرته كمستشرق في أعين العلماء.

رغم أنّ فولتير كان من أكبر أعداء المسيحية، إلّا أنه كتب مسرحية بعنوان محمد (Mahomet) من أجل أن يداهن البابا، ويحصل على مصالحه الشخصية. في هذه المسرحية قام من ناحية أولى بتغيير تاريخ الإسلام ورسالته الأخلاقية تماماً، ومن ناحية أخرى أظهر جهله لدرجة جعلته يُدخل على اللغة العربية حرف "p". وبهذه الطريقة جعل نفسه عرضةً للسخرية أمام العالم كلّه. لا أدري إذا كان السيّد رينان قد حصل أيضاً على امتيازات

سرّيّة من أجل أن يضمّن آلاف الأكاذيب في مقال مكوّن من أربعين صفحة. ما هو مؤكّد أنّه لا أحد يقوم بمثل هذا الهذر دون امتيازات.

وبعد كلّ هذا الكلام، يحاول السيّد رينان فجأةً أن يصبح أكثر عدلاً فيقول: «لم أقصد يا سادتي أن أتهاون بشأن هذه العلوم العظيمة المدعوّة بالعربية». ثمّ يكمل لاحقاً: «لكن ما هو العربي في هذه العلوم المدعوّة بالعربية؟ أنه اللغة ولا شيء غيرها.» وفقاً للسيّد رينان، فإن ابن رشد وابن سينا عرب، مثلاً يُعد بايكون وسبينوزا لاتينيّين. ليس من غير المناسب بالنسبة لشخص يتحدث عن الفلسفة أن يبحث عن صلة بين المجموعتين التاليتين: أولئك الذين ينتمون دينياً وقيميّاً لأمة معينة، رغم أنهم لا ينتمون عرقياً لهذه الأمة وأولئك الذين ينتمون لشعب معيّن ويتكلّمون لغة هذا الشعب، لكنهم ألفوا كتباً بلغة ميتة.

هل ثمة شك في أنّ ابن سينا وابن رشد والفارابي كانوا عرباً كما أنّ نابليون كان فرنسيّاً رغم أنّه يتحدّر من عائلة إيطالية، وكما أنّ بسمارك كان ألمانيّاً مع أنّه كان يتحدّر من أصل سلافي وفقاً لإحدى الروايات؟

يزعم السيّد رينان أنّه، باستثناء الكنديّ، لم يكن أحد من بين الذين يسمّون بالفلاسفة العرب عربيّاً. ويكمل بأنّ «عقولهم لم تكن عربية أيضاً». لم نستطع أن نفهم ماذا يقصده الكاتب بأن يكون «العقلُ عربيّاً»، حتى نتمكن من البحث إن كانت هذا التصريح صحيحاً! هل لأمة ما رأيٌّ خاصّ لا تشاطر فيه الأمم الأخرى؟!

يقومُ السيّد رينان بزعم غريب آخر. يقول:

استعملوا اللغة العربية مضطرين كما اضطر إلى اللاتينية مفكرو العصر الوسيط فطوّعوها لحاجتهم. واللغة العربية هي لغة شعر وخطابة لكنها أداة غير مناسبة للميتافيزيقا. والفلاسفة والعلماء العرب كانوا في الغالب يكتبون في أسلوب قليل الفصاحة.

يجب ألا يُفاجأ المرء عندما يكون لشخص لا يستطيع نطق الكلمات العربية بشكل صحيح مثل هذا الرأي. لكن من الجائز للمرء أن يُفاجأ من كيفة سعيه، بعلمه القليل جدًّا، لتقييم اللغة العربية والعلوم العربية والفلسفة العربية، ومن نجاحه في أن يقدم للعالم كلّ الأخطاء والأكاذيب التي أنتجها بوصفها حقيقة. يقبل الخبراء بأنّ بعض اللغات يمكن أن تعادل العربيّة في قوّة التعبير الأدبيّ. لكنهم يقبلون أيضًا بأنه لا توجد لغة - باستثناء اليونانية القديمة - مؤهلة للمؤلفات العلميّة مثل العربيّة، وذلك بفضل وضوحها وسهولة تبني الكلمات من لغات أخرى. وإذا سأل السيّد رينان شخصًا يتقن العربية الفصحى سيعرف أنّ المؤلّفات العربية عن الميتافيزيقا هي الأجل، والمؤلّفات العلميّة هي الأوضح. وبعد أن أكّد المؤلف لنفسه بكلامه الذي ينضح ذكاءً أنّ الوضوح قائم بشأن عدم وجود علمٍ عربيٍّ أو فلسفة عربية، يستطرد قائلاً:

إذا لم تكن هذه العلوم عربية فهل هي إسلامية على الأقلّ؟ هل منحت الديانة الإسلامية هذه المباحث العقلية شيئًا من الرعاية؟ لم يحدث هذا أبدًا. كانت الحركة العلمية كلها من

عمل الفرس والمسيحيين واليهود والخرانيين والإسماعيلية والمسلمين الثائرين ضد دينهم. ولم تحصل هذه الحركة من الإسلام الرسمي إلا على اللعنات. أدان علماء الدين دون رحمة الخليفة المأمون الذين كان من بين الخلفاء الأكثر حماسًا لاستقبال فلسفة الإغريق، وفسروا المصائب التي رافقت عهده بأنها عقاب بسبب سماحه بدخول عقائد غريبة على الإسلام.

لقد دللنا على أهمية العلم والفلسفة في الإسلام من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ذكرناها أعلاه. هل يستطيع السيد رينان إنكار وجود هذه الآيات وهذه الأحاديث؟ وكيف يمكنه أن يقدم الأدلة على طروحاته إذا كان لا يستطيع إنكار هذه الآيات والأحاديث؟

في العصور التي ازدهر فيها العلم في التاريخ العربي يوجد أيضًا بعض العلماء المسيحيين أو اليهود أو الخرانيين. لكن كتب التاريخ تؤكد أنّ عدد هؤلاء العلماء لا يتجاوز سوى واحد على ألف، أو واحد على عشرة آلاف. فهل يمكن في هذه الحالة أن ننسب المؤلفات الفلسفية في ذلك الوقت للمسيحيين أو اليهود أو الخرانيين (ومعظمهم من الصابئة)؟

وكما يبدو فإنّ السيّد رينان لم يقرأ التاريخ العربيّ حتّى في المؤلفات الفرنسية! فلو قرأ الفصل عن المأمون في كتاب ديريلو المكتبة الشرقية (*Bibliothèque Orientale*)، لعرف أنّ السبب في المقاومة ضدّه (وليس اللعنة عليه) ليس اهتمامه بالفلسفة، وإنّما انتمائه لمدرسة المعتزلة. ومن الواضح أيضًا تمامًا أنّه ليس ثمة أيّ صلة بين مدرسة المعتزلة والفلسفة والعلوم اليونانية. ولم

تكن ثمة مصيبة كبيرة أيام المأمون، ممّا كان سيتيح لعلماء الدين أن يُرجعوا سببها إلى ضعف إيمان المأمون. علينا أيضًا أن نذكر السيد رينان بأنّ ثقة المسلمين بالعدالة الإلهية متقدّمة أكثر بكثير على الاعتقاد بأنّ الله يمكن أن يعاقب مجتمعًا بأكمله بسبب خطايا شخص واحد.

يقول الكاتب، مستندًا إلى تمكّنه من اللغة العربية: «وقد حدث مرات أن أُحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو رُميت في خزانات المياه بهدف تهدئة العامة التي هيّجها الأئمة.»

لكنّ ذلك كان نادرًا جدًّا. والسبب في هذه الحوادث النادرة لم يكن الاهتمام بالفلسفة، وإنما تأليف كتب تعادي دينًا أو طائفةً ما. وجدير بالمراعاة أيضًا أنّ مثل هذه الحوادث كانت تقع في مناطق يسود فيها الجهل. من ناحية أخرى، هل من المدهش أن يُعاقب الشعب أولئك الذين يصرّحون ضد الإسلام، في حين كان الناس في أوروبا يُحرقون لمجرّد أن يُشتبه في تناولهم للحم يوم الجمعة؟

هل يبقى هؤلاء الذين يستهزؤون بالدين، حتى في البلدان المتحضّرة التي تعتبر نفسها حكيمةً وحرّة، دون عقاب تمامًا؟ بعد أن نشر السيد رينان، الذي ينتمي إلى أولئك الفرنسيين الذين أنكروا منذ قرن كلّ ما له علاقة بالدين، كتابه حياة يسوع، لم يُسمح له بالاستمرار في تدريس العبريّة بسبب معارضة رجال الدين له. وإذا قارن ذلك القرن بالقرن الحاليّ، فعليه - حسب رأيي - أن يخجل من نفسه بسبب مزاعمه.

بعد ذلك يكرّر المؤلف أنّ الإسلام كان دائماً ما يضطهد العلم والفلسفة، وفي النهاية أدّى إلى خنقهما، ثمّ يضيف إلى ذلك هذا الهراء:

لكن من الجدير أن نميّز في هذا المجال بين فترتين من تاريخ الإسلام، تمتدّ الأولى من بدايته إلى القرن الثاني عشر وتمتد الثانية من القرن الثالث عشر إلى أيامنا هذه. كان الإسلام في الفترة الأولى ملغوماً بالملل والنحل ومعتدلاً بفضل المعتزلة الذين هم بمثابة البروتستانت، وكان أقلّ تنظماً وتعصباً من الفترة الثانية عندما سقط بين أيدي أعراق التتار والبربر وهي أعراق ثقيلة وعنيفة وفاقدة للسمو العقلي.

ينفرد السيّد رينان باعتبار المعتزلة الذين يريدون إخراج مرتكب الكبيرة من الإسلام، طائفة معتدلة. لم نستطع أن نفهم على أيّ أساس يزعم المؤلف أنّ الإسلام «كان أقلّ تنظيمًا»! فعلماء الدين الذين جمعوا تعاليم الإسلام وأسّسوا المذاهب الموجودة في يومنا هذا عاشوا في ذلك الزمن، حيث لم يكن التعصّب فيه قليلاً فحسب، وإنما كان غائباً تماماً. فالإسلام الحقيقي لا يشرّع التعصّب. كيف إذن يمكن أن يكون ثمة في رأي الأُمَّة وجودٌ لمثل هذا الموقف الشرير؟

الجملة التالية هي للكاتب أيضاً:

وخاصية الإسلامية أنها تتلقّى من أتباعها إيماناً لا ينفكّ يقوى مع تقدّم الأزمنة.

لا يوجد بين المسلمين شخص واحد يدّعي بأنه أكثر أيماناً من المسلمين الأوائل. ولكن فلنفترض أنّ هذا الزعم حقيقي، فهل هذا عيب في الإسلام؟
والآن يأتي طرح غريب آخر للسيد إرنست رينان:

«ثم أعقب ذلك عصر السيطرة المطلقة للعقيدة ولم يعد من مجال للتمييز بين الروحي والزمني وأصبح التعزير والعقاب يهدّد كلّ من تسوّّل له نفسه التهاون بالعبادات. هذا النظام لم يعرف أكثر قسوة منه إلا محاكم التفتيش الإسبانية.»

إنني أتساءل هل يجد السيد رينان في تاريخ الإسلام السيّئ كلّهُ، الذي يصرّح ضدّه بصورة خاصّة، كارثةٌ مثل كارثة ليلة سان بارتيلمي؟^(١) إنه يزعم أنّه لا توجد حالات تفوق الإسلام في عنفه سوى محاكم التفتيش. حقّاً! بعد أن زعم السيد رينان أنّ وحدها محاكم التفتيش تتفوّق في عنفها على الإسلام، يستطرد بعد بضعة أسطر بمقارنة بين البابويّة والإسلام. ويزعم أنّ عنف البابويّة يشمل فقط بلدًا صغيرًا، في حين أنّ عداء الإسلام للتقدّم يمتد على مناطق واسعة من الأرض. اعتقد أنّ السيد رينان لم يكن بإمكانه أن يتجرّأ على كتابة مقالة كهذه لو فكّر في وضع البابوية قبل ستة أو سبعة قرون. فقد أثبتّ أعلاه أنّ الزعم بأنّ

(١) يقصد بليلة سان بارتيلمي المذبحة التي ارتكبتها الكاثوليك بحق الهوغونوت، حيث قام الغوغاء في ليلة ٢٣ إلى ٢٤ أغسطس ١٥٧٢ بالاعتداء على أعداد كبيرة من الهوغونوت الفرنسيين في باريس بحجة أنهم كانوا يدبّرون لقتل الملك. مثلت هذه المذبحة قمة الوحشية في الحروب الدينية الفرنسية وقد تكرّرت في الأشهر اللاحقة في عددٍ من المدن الفرنسية.

الإسلام معادٍ للتقدّم يخالف حقائق واضحة. وسوف أشرح لاحقاً أسباب تدهور الحضارة والعلم في البلدان الإسلامية. يقول السيّد رينان:

الليبراليون الذين يدافعون عن الإسلام لا يعرفون منه شيئاً. الإسلام هو الاتحاد الكامل بين الروحي والزماني، وهو سلطان العقيدة، وهو أشدّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال.

ما مدى معرفة السيد رينان بالإسلام، إذا كان الأحرار لا يعرفونه! إنّ تعاليم الإسلام السياسية تتوافق مع العقل والفلسفة. لقد تراكت التعاليم القانونية منذ ثلاثة آلاف عام من خلال الفلاسفة اليونانيين والرومان والأوروبيين. هل يمكن للمرء أن يجد في كتب الفقه الإسلامي فروقاً جوهرية عن تلك التعاليم في ما يخصّ القانون المدني والقانون الجنائي - باستثناء الزواج بالطبع؟ هل من المعقول اعتبار علم القانون الأوروبي أعلى منزلة، فقط لأن الدين ليس مصدره، والنظر إلى تعاليم الفقه الإسلامي - التي لا تظهر أي اختلاف كبير عن ذلك القانون الأوروبي -

على أنها أغلال عبوديّة، لمجرد أنّ مصدرها تعاليم الدين؟ يُعدّ فصل الدينيّ عن الدينيّ من أكبر إنجازات الثورات الأوروبية الأخيرة. ورغم أنّ المسيحية تستند في الأصل على مبدأ «أعطوا ما لقيصر لقيصر»، فقد تدخّل رجال الدين لاحقاً في السياسة وعانى الناس جرّاء ذلك معاناة شديدة. لذا بدا فصل الديني عن الديني كضرورة ملحة، أو بالأحرى، إرغام رجال الدين على العودة إلى مجاهم الديني.

إذا ما جعل المرء ذلك قانونًا عامًا وتجاهل بعض التعاليم السياسية، رغم أنها تُطابق الحقيقة ولأن الدين هو مصدرها، ألا يماثل ذلك تفضيل الظلم على العدل، لأن مصدر الأولى ليس هو الدين؟

بحسب السيد رينان، فإنَّ السبب تسامح المسلمين مع الفلسفة لفترة معينة كان غياب القوة القادرة على طردها! كانت قوات الأمن تحت سيطرة المسيحيين، وقد انشغلوا باضطهاد الشيعة!

زعم السيد رينان أيضًا أنه «قد حدثت مرات أن أحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو أغرقت في الآبار وخزانات المياه تقرُّبًا من العامَّة التي هيَّجها الأئمة».

لماذا لم يستطع الأئمة إذن أن يقضوا على الفلسفة تمامًا، لو كانت لهم هذه السلطة؟ لو كان باستطاعة الكاتب أن يوضح لنا من تكون قوى الأمن المسيحية التي تضطهدُ الشيعة، لكان بإمكاننا أن نسمع شيئًا عن اكتشاف جديد! لم يذكر المؤرخون المسلمون قطَّ بلدًا إسلاميًا كانت قوات الأمن فيه مسيحية.

وأريد هنا أن أترجم ملخصًا بعض الآراء الغريبة الأخرى للسيد إرنست رينان:

كان الإسلام متحررًا (ليبراليًا) عندما كان ضعيفًا وأصبح عنيفًا عندما امتلك وسائل القوة (...). ولم يكن اللاهوت الغربي بأقلَّ تسلُّطًا من الإسلام، إلا أنه لم ينجح في القضاء على الروح الحديثة كما قضى عليها الإسلام في البلدان التي سيطر عليها. لم ينجح الاضطهاد اللاهوتي في غربنا إلا

في بلد واحد هو إسبانيا حيث حلّ نظام فظيع يقوم على القمع وخنق الروح العلمية. وأنا أسارع بالقول إنّ ذلك البلد النبيل سوف يثأر لنفسه يوماً ما. (...) إنّ للأديان دوراً نبيلًا إذا اضطلعت بتخفيف آلام الإنسان وتقوية مواطن الوهن لإنسانيتنا البائسة. لكن لا داعي أن نشكرها على ما تطوّر رغمًا عنها وقد حاولت وأده منذ النشأة (...) إنّ الخطأ فيما يقوم به البعض بدافع الكرم هو أنّهم ينسبون إلى تأثير الإسلام حركة تطوّرت بالرغم عنه (...)

وللدين الإسلامي مستقبله إذا نظرنا إليه من جهة كونه ديناً. ولم تطأ قدماي مسجداً قطّ إلّا وتملكتني عاطفة حادة بل أودّ القول إنّني أشعر بالحسرة لكوني لست مسلماً. لكن الإسلام كان للعقل البشري ضرراً محضاً. (...) ولعلّ أفضل شاهد على ما نقول هو الشيخ رفاعة (الطهطاوي) فقد أقام بباريس سنوات عديدة واعظاً للبعثة المصريّة ثم عاد إلى مصر وكتب رحلة تتضمّن معانيات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أنّ العلوم الأوروبية القائمة على المبدأ القائل بكون قوانين الطبيعة أبدية هي كلّها ضلالة، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تتناسب والرؤية الإسلاميّة. فالعقائد المنزلة تتعارض دائماً مع البحث الحرّ الذي قد يخالفها. (...) كان من سوء حظّ الإسلام أنّه نجح في مسعاه فجنى على نفسه بقضائه على العلم وحكم على أتباعه بأن يظلوا في الدرجة الدنيا من الرقيّ البشري.»

أولاً: كان الإسلام خلال حكم العبّاسيّين في أقوى عصوره. ولم يكن الرعايا يرون في خلفاء هذا العصر طغاة مثل الأمويين

وأمرء الطوائف في الأندلس. لقد قبل الناس بهم كحكام شرعيين. وفي فترة العباسيين أيضًا كان دعم الفلسفة في ذروته. كيف يمكن نسبة هذا الدعم إلى ضعف الإسلام؟ هل يمكن للسيّد رينان أن يجد في كتب التاريخ طائفة في البلدان الإسلامية لم تكن تتبع ملّة وتهتمّ فقط بالعلم أو الفلسفة أو الإلحاد وتعارض الحكومة؟

وفي حين أنّ الحكومات الإسلامية لم تحشّ مكافحة الخوارج والإسماعيليين المتعصّبين والمستعدّين للاستشهاد، فإنّها خشيت من بعض الفلاسفة الذين انشغلوا بالعلم، ممّا جعلها بسبب هذه الخشية مضطّرة للتسامح معهم!

ثانيًا: لا نحتاج إلى إثبات إلى أيّ مدى سعى علماء اللاهوت في الغرب إلى قمع العقل البشري. أمّا الإسلام فقد دفع بالعقل البشري إلى التقدم والسعي للكمال. فمن منظور ديني، تُعدّ الغاية النهائية للإنسان هي فهم الحقيقة الإلهية. وهذا أمر غير قابل للتحقّق مع الجهل.

هل أسباب تدهور العلم والفلسفة في البلدان الإسلامية خفيّة لهذه الدرجة؟

أليس واضحًا أن الصليبيين والتتار الكفّار قد أحدثوا أضرارًا في البلدان الإسلامية تفوق ألف مرّة ما أحدثته القبائل الهمجيّة في أوروبا؟ كم من القرون يحتاجها شعب من أجل أن يتمكن من الازدهار مرّة أخرى، إذا لم يكن قد تبقّى سوى واحد في الألف من علمائه وكتبه؟ يعود السبب إلى الأوروبيين على وجه الخصوص بأنّه منذ ١٢٠٠م (وهو التاريخ الذي حدّد به السيّد رينان تدهور الحضارة الإسلامية) لم يُعد هناك نظام قائم في أي بلد إسلامي بحيث يُمكن للناس أن تهتمّ بالعلوم!

ثالثًا: لماذا يتوقّع السيّد رينان أنّه من الممكن أن يشهد العلم في إسبانيا، حيثما قُضي عليه، إحياء، في حين أنّنا لن نستطيع بأيّ حال إحداث أيّ تقدم؟ ألا نستطيع أن نستخدم العلم الأوروبيّ وأن نصل إلى مستوى أعلى، في حين أنّ الأوروبيين قاوموا طغيان الكنيسة من خلال العلوم التي تعلّموها من العرب؟ من ناحية أخرى يعرف السيّد رينان نفسه أنه لا توجد لدى المسلمين الذين يُعدّ طلب العلم فريضةً عليهم، مؤسسةٌ يمكن مقارنتها بمحاكم التفتيش، تعادي الفلاسفة والعلماء وتحرق الكتب الفلسفيّة والعلميّة.

رابعًا: كيف يمكن للمرء ألا يُرجع التقدّم العلمي في الإسلام إلى تأثير الدين، عندما يكون المسلمون يجدون سعادة في تحصيل العلوم من ناحية أولى، ومن ناحية أخرى، فإنّهم يلبّون فريضةً دينية؟ بهذا الحافز قضى المسلمون حياتهم في تحصيل العلوم. بل لقد دعموا أيضًا تلك الفروع العلميّة التي تتضمّن معلومات تعارض ملّتهم. وحافزهم في ذلك كان حماية عامّة الناس من الشعوذة. لكن فلنفترض أنه لا يمكن إرجاع الفضل في أهميّة العلوم العربيّة إلى تأثير الإسلام. لا يمكن أيضًا من خلال ذلك إثبات الزعم الأساسي للسيّد رينان. عدم اختراع العلوم شيء والقضاء عليها شيء آخر.

خامسًا: ليست أفكار السيّد رينان وحدها هي الغريبة، بل مشاعره أيضًا. من ناحية أولى يُخبرنا أنّ الإسلام مضرٌّ للعقل البشريّ، ومن ناحية أخرى، تتملّكه عاطفة حادّة حينما يطاء مسجلًا أو يأسف لكونه غير مسلم. كيف ينبغي لنا أن نفسّر مثل هذه الحالة أو مثل هذه الطبيعة؟

سادسًا: نعم، الشيخ رفاة على حقّ. لكنّ السبب في أنه على حق ليس كامنًا - كما يعتقد السيّد رينان - في أنّ الدين القائم على الوحي يُعارض البحث الحر. فلو عارض دين ما البحث، فإنه يعلن بذلك ضعفه في مواجهة خصومه. أمّا الإسلام في المقابل فهو يتحدّى خصومه بالآية القرآنيّة التالية: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»^(١).

الشيخ رفاة على حق لأنّه لا توجد أدلة على ثبات قوانين الطبيعة. وإنه حتى لغنيّ عن القول إنّ قياسا مثل «إذا كانت قوانين الطبيعة هذه لم تتغيّر حتى الآن، فهي إذن لن تتغيّر للأبد» هو قياس غير صحيح.

إنّنا لا نشكّك في أنّ الشيخ رفاة يرى أنّ «ثبات قوانين الطبيعة» يخالف مبادئ الدين. لكنّنا لا نعتقد أنّه يُرجع أصل العلم الأوروبي إلى مبدأ ثبات قوانين الطبيعة، ولذلك يعتبرها مخالفة للمبادئ الإسلامية.

سابعًا: لم يقض الإسلام على العلم ولا انحط معه. إذا كان السيّد رينان يعتقد ذلك، فعليه أن يتحدّث مع بعض المسلمين الذين تخرّجوا من مؤسسات تعليميّة تدرّس العلوم الحديثة، بحيث يرى بنفسه البرهان على أنّ زعمه غير صحيح.

أمّا في ما يخصّ الزعم بأنّ الإسلام «حكم على أتباعه بأن يظلّوا في الدرجة الدنيا من الرقيّ البشري»: إذا صدقت تقارير الصحف، فإنّ الإنجليز لا يتّفقون مع هذا الرأي. بل ويقال إنّ

(١) سورة البقرة، الآية ١١١

أطفال المسلمين في الهند لا يُسمح لهم بالدخول إلى المدارس، لأنهم رأوا أنهم متقدّمون كثيرًا عن أطفال الإنجليز. والآن نأتي إلى أكثر تصريحات السيّد رينان إثارةً للضحك. انتبهوا من فضلكم لما يقول:

حلّ السيّد لا يارد بالموصل ورغب عند وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكّانها وتجارها وتقاليدها لأنّه كان صاحب عقل منظمّ، فتوجّه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وافاه بالجواب التالي:

«صديقي الأملعي فخر الأحياء. إنّ ما تطلبه منّي هو أمر غير مُجدٍ بل هو أمر مُضرّ. لقد قضيت كلّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر ببالي قط أن أعدّ بيوته أو سكّانه. ولا أرى من شأنني أن أهتمّ بالبضائع التي حَمَل بها زيد دابته أو شحنها عمرو في مركبه. أما تاريخ هذه المدينة فعلمه عند الله وهو القادر وحده أن يعدّ ضلالات أهلها قبل أن ينير سبحانه بصائرهم. ومن الخطر أن نحاول نحن البشر معرفتها.»

«يا صديقي، يا عزيزي، لا تسعّ لمعرفة ما هو ليس من شأنك، فقد قدمت بيننا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عَنّا بسلام. الحقيقة أنّ كلّ ما ذكرته لي لا يمسنني بسوء لأنّ القائل والسامع لا يلتقيان. أنت اتّبعْتَ سنّة قومك فجبّت الأقطار ولم تجد لك بأرضٍ مستقرًا. أما نحن فنحمد الله على أنّنا ولدنا هنا ولا رغبة لنا بالرحيل.»

«اعلم يا ابني أنّ رأس الحكمة أن تؤمن بالله. هو خالق الكون فهل نحاول أن نبليغ علمه ونسعى إلى كشف أسرار

مخلوقاته؟ تأمل ذلك النجم الذي يرتفع في السماء والآخر الذي يجرّ ذنبه ويمضي سنوات ليقترّب منّا وسنوات ليبتعد، إنّ صانع النجمين هو الأكثر قدرة على أن يوجّههما في السماء»^(١)

«لكنّك قد تقول: إليك عنّي يا رجل فأنا عالم رأيت من الأشياء ما لم تر ولم تعلم. إذا ظننت أنّ ما رأيت وما علمت يجعلك أفضل ممّا أنا عليه فلا بأس بذلك لكّني أحمد الله أنّي لا أبحث فيما يزيد عن حاجتي من الأشياء. أنت عالم بما أنا في غنى عنه وشاهد على ما أنا متبرّئ منه. وهل إذا زادت معرفتك صنعت لنفسك معدة ثانية أو إذا تدرّبت على التنقيب اكتشفت بنفسك طريق الجحّة؟»

«يا صديقي، إذا طلبت السعادة فقل لا إله إلا الله ثمّ تجنب الشرور والردائل. فإذا فعلت ارتفعت عن نفسك خشية الموت والخوف من البشر لأنّك تدرك أنّ ساعتك إذا حانت لا تقديم فيها ولا تأخير.»

إنّ لهذا القاضي طريقته في التفلسف، لكن الفارق واضح: إنّنا نعجب بالروح الطريفة لرسالته أما هو فيرى أنّ ما نقوله نحن هو أمر مستهجن (في الترجمة التركية العثمانية يُستخدم تعبير: مستكره). هذه روح مضرّة بالمجتمع بقدر ما هي مضرّة بصاحبها.»

(١) في ترجمة محاضرة رينان إلى التركية العثمانية تختلف الصياغة قليلاً عن الاقتباس الوارد هنا من الفرنسية إلى العربية مباشرة، إذ يرد في النص التركي العثماني ما يلي: «يا بنيّ دع هذا الخالق الذي شكّلت يده هذا النجم يهديه ويوجّهه.» (ملاحظة المترجم)

لا نستطيع أن نتأكد إلى مدى تعيّرت هذه الرسالة لدى ترجمتها من الأصل إلى الفرنسيّة. لكن بإمكاننا أن نكون واثقين من أنّها ليست ترجمة دقيقة من العربية أو الفارسية أو التركية إلى الفرنسية، لأنّ أسلوب الرسالة لا يتطابق مع أي أسلوب من أساليب هذه اللغات الثلاث. ومن الواضح أيضًا أنه لا يوجد ربط بين الحجج وبعض الأجزاء لا معنى لها إطلاقًا.

وبغضّ النظر عن كون هذه الرسالة مطابقةً للأصل أم لا، هل يمكن للمرء أن يعتبر رسالةً كتبها قاضٍ من الموصل مثلاً على العقلية الإسلامية، عوضاً عن القرآن والحديث وكتب الفقه وما إلى ذلك؟ ألا يشبه ذلك أن نأخذ كمثال على مستوى العلم في أوروبا الزعم الذي أطلقه راهبٌ مؤخراً أنّ يوم القيامة سيحلّ بعد ثلاثة أيام؟

هل كان هذا القاضي جاهلاً؟ هل كان مجنوناً؟ هل كان مريضاً عقلياً؟ هل قال هذراً، لكي يتخلّص من السيّد لا يارد، لأنّه كان معتاداً آنذاك إخفاء الأسرار السياسية عن الأجانب؟ أم أنّه صاغ هذه الرسالة بسخرية؟ ليس مهمّاً أيّ هذه الفرضيات صحيح! لكن السنا على حقّ عندما نقول الآن إنّ أنصاف العلماء في أوروبا يدرسون الإسلام بالاستهانة نفسها التي يدرسون بها عقيدة الزولو؟ في هذا المثال، يقدّمون قصاصة ورق كبرهان على المعتقد الإسلامي رغم أنّ هذه الورقة لا علاقة لها إطلاقاً بالإسلام.

بالطبع يتوقّع القراء استنتاجاً من هذا البحث الموجز للسيّد رينان لكنني أخشى أن يكون هذا التوقّع بلا جدوى، لأنّ الاستنتاج لا صلة له بالمحاضرة!...

يقول السيد رينان في آخر مقطع من محاضراته إنّ العلم والفلسفة اللذين كانا مصدر الحضارة التي قامت في بغداد وسمرقند وقرطبة وغرناطة لم يكونا صادرين عن العرب، وإنّهما لم ينالا دعمًا من الشعوب الإسلامية، وإنّ الإسلام قد أعاق البحث العلمي، وإنّ المسلمين، مقارنةً بالشعوب الأخرى، لا بدّ أن يبقوا في منزلة أدنى. وبعد أن يقول بضع كلمات عن مزايا العلم يكتب ما يلي:

ألم يذمّ العقلاء الأسلحة النارية في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك مساهمتها الثمينة في انتصار الحضارة؟ يقيني الشخصي أنّ العلم خير وأتّه يمنح بنفسه أدوات مقاومة ما يرتكب باسمه من شرور وأنّ العلم لن يخدم في نهاية المطاف إلا الرقي الإنساني، أعني التقدّم الحقيقي الذي لا ينفصل عن احترام الإنسان والحرية.

أعتقد أنّ العلاقة بين محاضرة كهذه واستنتاج كهذا يمكن أن تكون أيضًا موجودة بين شطري بيت القصيدة التالي:

شُرم بُرم حالي غلبان، شُرم بُرم كعب الفنجان*

إن كان السيد رينان يقدّم توصياته عن فضيلة العلم للمسلمين، ألا يكون في ذلك تناقض؟ بماذا ستفنع توصياته أمةً يجب أن تبقى بأي حال في منزلة أدنى من الأمم الأخرى؟

* في الأصل بالتركية من قصيدة شعبية تركيّة مقفاة: «باغچه يوردم قازمه يي، كوزلر باغلار يازمه يي»، أي: دببت بكعب حذائي في الأرض، والجميلات يرتدين البرقع. والمهمّ هنا هو القافية وليس المضمون، كما هو الأمر في مسابقات القافية الشعبيّة في العالم العربيّة. لذلك اخترت مقابلًا عربيًّا مركّبًا من أغنيتين. (ملاحظة المترجم)

أمّا إذا كان يقدّم الإسلام كعقبة في طريق العلم لكي يحقّز الأوروبيين، أليس في الواقع من غير اللائق بشخصٍ معروف بكفاءته العلمية وفضيلته أن يصل إلى هذا الهدف عن طريق مثل هذا المدخل الغريب.

إنّ النتيجة الوحيدة التي يمكن للسيد رينان أن يصل إليها من هذه المحاضرة المليئة بالتصورات المضلّة النابعة من الجهل، هي، حسب رأيي، أنّه أظهر كم أنّ عدائه للأديان كبير. ومن خلال هجومه على الإسلام أظهر إلى أيّ مدى يمكن أن يكون مقيتًا! والتأثير الذي يمكن أن تتركه هذه النتيجة في العالم الإسلامي هو الاحتقار لهذا البروفيسور المسكين، العضو في الأكاديمية، بسبب جهله الذي أظهرته في هذه المقالة!

4 35.13
862

инв. 26143

ВОЗРАЖЕНИЕ
НА РѢЧЬ ЭРНЕСТА РЕНАНА
ИСЛАМЪ И НАУКА

С.-ПЕТЕРБУРГСКАЯ МУСУЛМАНСКАЯ АКАДЕМИЯ,
ИМАМЪ-ДЖАМИА-ХАТЫБЪ МУДАРРИССА
АТАУЛЛА ВАСИТОВА



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
ТИПОГРАФИЯ А. С. СВОБОДНА. ОТЕЧЕСТВЕНН. Д. 11—2
1883



ردّ عطاء الله بايازيتوف على خطاب إرنست رينان: «الإسلام والعلم»

عطاء الله بايازيتوف

ترجمة إلى العربية: أحمد فاروق^(١)

تقديم

قبل أن نعكف على دراسة خطاب العالم الفرنسي المعروف إرنست رينان، الذي ألقاه في باريس بمناسبة اجتماع «للاتحاد العلمي الفرنسي» في ٢٩ مارس/آذار ١٨٨٣، والذي صدرت ترجمته الروسية في كُتَيْب خاصّ تحت عنوان *Islam i Nauka* (ترجمة ألكسي فيدروف، سان بطرسبورغ ١٨٨٣)، نرى أنّه من الضروري أن نقول إنّ المكانة السامية التي يحتلّها رينان في دنيا العلم، ليس فقط في وطنه، وإنّما في أوروبا كلّها، تستحضر لدينا

(١) عن الترجمة الألمانية التي أنجزتها الباحثة أنكه فون كوغيلغين عن الأصل الروسي:

Ataulla Bajazitov: *Vozrazenie na reč' Ėrnesta Renana, skazannoe v Naučnoj francuzskoj asociacii, Sankt Petersburg 1883.*

عميق الاحترام إزاء أعماله الفلسفية ومرجعياته العلمية. ولهذا فقد آلمنا أكثر حكم رينان القاسي على الأهمية الحضارية للإسلام وعلى الدين الذي نؤمن به والذي يعدّ - كما كنّا نعتقد دائماً وكما سنظّل نعتقد - من أكثر المناهج اللاهوتية أو الأشكال الدينية انفتاحاً على العقل البشري في كلّ مراحل تطوّره، والقادر أكثر من غيره على تحقيق التوافق بين المتطلّبات الروحية والمادية للطبيعة البشرية.

لا نريد أن ندخل في جدل ديني حول كثير من طروحات رينان التي تعدّ - حسب رأينا - غير مبرّرة حقّاً، بل سنقتصر في تحليلنا على تلك المواضع من خطابه التي يبدو لنا أنّ منطقها يتناقض مع أجزاء أخرى من المحاضرة نفسها. وفي هذا السياق نجد أنّه من المهمّ أن نشير إلى أنّنا نرى أنّ تعاليم نبينا محمد مألوفة لنا، ليس فقط لأنّها - على غرار الأديان السابوية الأخرى - تحملُ خاتم الوحي الإلهي، ولكن لأنّها أساساً لا تُناقض في طروحاتها الأساسية عن الله وعن الروح وخلودها، منطق التفكير السليم ولا تخشى نور العلم.

عند قراءة خطاب رينان يبرز تلقائياً السؤال التالي: لماذا لم يرَ هذا العالم الفرنسي في خطابه في اجتماع «الاتحاد العلمي الفرنسي»، والذي أخذ فيه على عاتقه مهمة تقييم الإسلام من حيث كونه عقيدة قائمة بذاتها ومن حيث علاقته مع العلم، أنّه من المناسب اتّباع المنهج العلمي المعروف في دراسة أو تحليل موضوع خطابه بدقّة ومن جميع الجوانب؟ فإذا ما أراد المرء أن يعقد مقارنة بين الإسلام والعلم، لا بدّ عليه أن يقوم أولاً بتعريف الجمهور بالعقيدة الإسلامية ومضمونها، بعبارة

أخرى، أن يعرف الناس بجوهر الإسلام، وأن يقوم كذلك بتحليل عناصره الأساسية، ولا يكتفي بمجرد الوقوف عند التأمل السطحيّ لجوانب الإسلام الخارجية أو مظاهره، التي قد تكون خاطئة أحياناً، كما هو الأمر في أشكال دينية أخرى. فليس الإسلام مجرد فلسفة غير واضحة المعالم، ولا هو مجرد هيام في خيالات ميتافيزيقية، ولا هو فرضية علمية. بل على العكس من ذلك، الإسلام عقيدة دينية محدّدة إيجابية ودقيقة ودراستها لا تحتاج إلى مجهود كبير. وعناصره الأولية مُتضمّنة في ثلاثة مصادر:

(١) القرآن الكريم،

(٢) أحاديث النبي محمد (السنة القولية)،

(٣) بعض أفعال النبي التي يتّخذها أتباعه قدوة لهم (السنة الفعلية).

ولهذا لا بدّ للمرء من أن يطّلع أولاً على هذه الوثائق المكتوبة لكي يحكم على العلاقة بين الإسلام والعلم بشكل صحيح تماماً، وعندها فقط يستخلص نتائج منطقية فيما يخصّ عداء الإسلام للعلم أو صداقته له. غير أنّه -لعظيم أسفنا وأسف المسلمين- لم يقم رينان، هذا الرجل العظيم الذي يحظى بتقديرنا، بفعل ذلك. لقد فضّل على الأسلوب التحليلي طريقة الاختلاق في الوصول إلى الحكم، فعقد مقارنةً بين الوضع الحالي للتطور الفكريّ للمسلمين والتطور الفكريّ للشعوب الأوروبية، واستنتج أنّ للإسلام موقفاً مُعادياً للعلم العقلاني!

ولأنّنا نريد من جانبنا أن نُحاجج من منطلق عقلائي لإثبات كم هي غير مبرّرة استنتاجات رينان حول الإسلام، فإنّنا

سنتجهد في عرض رُدودنا بالترتيب، نقطة تلو الأخرى، من خلال الإشارة إلى المواضع المعنوية في خطاب رينان، وفي ذلك تقوية لحُججنا. وبعد ذلك سنجيز لأنفسنا عرض تقييمنا الشامل لخطاب رينان.

١

يتساءل رينان: «هل وجدت حقًا علوم إسلامية أو على الأقل علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟» ويجيب على السؤالين بالنفي. وبعدها يستطرد بأنه عبر زمن طويل، أي على مدى أكثر من سبعة قرون، كانت الحركة الفكرية الفلسفية في أيدي المسلمين وحدهم. واحتلّ الفارابي وابن سينا خلال تلك الفترة مكانة بين المفكرين الموسوعيين الذين عاشوا على ظهر البسيطة. لكنّ رينان لا يريد بأي ثمن القبول بوجود علم «عربي» أو «إسلامي»، على أساس أنّ هذه العلوم قد نشأت في اليونان. ويضيف رينان: «اليونان كانت المصدر الوحيد للمعرفة والفكر الصحيح».

ويجوز لنا أن نردّ على ذلك بأن نعرّف بأنّ العرب ورثوا العلوم من اليونان، وهذا أمرٌ لا ينكره أحد. وفي الحقيقة لا يجوز أن يُنسب إلى اليونان وحدها شرف امتلاك هذه العلوم بصيغتها الأولى، بل هنالك أيضًا مصر والهند، فمِنْهُمَا كذلك انطلقت حركة عقلانية. لماذا إذاً يُنكر المرء وجود علم عربي أو إسلامي خلال هذه الفترة من الحراك الفكري الكبير الممتدة عبر سبعة قرون، والتي نشأت في ظلّها جماعة فلسفية هي «إخوان الصفا»،

التي يذكرها رينان، والتي أنتجت - وفق تعبيره - «موسوعة فلسفية» تميّزت بطابعها العقلاني وسموها الفكري؟ وحسبنا أكّد رينان نفسه، فهي فترة وصل فيها كلُّ من علم الفلك وعلم الكيمياء إلى تطوّر مذهل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجبر - وهو ما نضيفه نحن هنا، لأنّ رينان قد نسي ذكره - الذي استخدمه العالم العربي أبو الحسن ثابت بن قرة في عهد الخليفة المعتضد للمرة الأولى في حساب مساحة الأمكنة، وهو ما لم يكن استخدامه معروفاً لدى علماء الرياضيات اليونانيين القدامى. وفي هذه الفترة نفسها كان المتكلّمون يقيمون اجتماعاتهم للنقاش حول الدين برمته وفقاً لمبادئ العقل وعلى أساس من العقلانية الأكثر صرامة. فإذا كانت كلّ هذه الحقائق المعروضة غير كافية لوصف هذه الفترة من العلم المزدهر بأنّها فترة العلم العربي - الإسلامي، فبأيّ حقّ يجوز لأوروبا إذن بأن تصف هذه المكوّنات العلميّة بأنّها أوروبّيّة، في حين أنّ منطلقها الأوّل يعود أيضاً إلى تلك اليونان السعيدة؟!

وعلاوة على ذلك - وتبعاً لمنطق رينان - ما كان لأوروبا أن تُطلق وصف «العلوم الأوروبّيّة» على تلك المعارف التي وصلت إليها بعد أن مرّت عبر كلّ المدن الإسلامية تقريباً، فقد حصلت عليها ليس من مصدرها المباشر، بل من خلال الأعمال العلميّة العربيّة وبفضلها.

ومن ثمّ، لا يمكن النظر إلى استنتاج رينان في هذه الحالة على أنّه منطقي تماماً. لكن لو عدّدناه في المقابل صحيحاً، فعلينا أن نرفض حقّ الأوروبّيّين في العلم الذي يقبله رينان بوصفه علماً أوروبّيّاً، وهو ما سيُعدّ بالموازاة دليلاً قوياً على أنّ

زعمه لا يمكنه الصمود أمام النقد. ووفقاً لفهم علماء عرب، فإنّ هذا المنطق الذي يشكك في حقائق جليّة يُعدُّ غير صالحٍ أو غير منطقيّ.

وفي هذا الصدد، سنسمح لأنفسنا بأن نعرض مثلاً على الشكل الذي يتّخذه هذا المنطق لدى رينان:

إنّ العلوم التي توصف بأنّها عربيّة هي، وفقاً لرأيه، غير عربيّة، لأنّ بداياتها كانت في اليونان. تبعاً لهذا المنطق، سنقول من جانبنا إنّ المعارف التي تُوصف بـ«العلوم الأوروبيّة» ليست أوروبيّة، بل يونانيّة أو آسيويّة، لأنّ بدايتها كانت في اليونان أو في آسيا. هذا مع الأخذ في الاعتبار أيضاً أنّ الإسلام قد تجاوز أوروبا التي تكبره بستّة إلى ثمانية قرون، ورغم أقدميّتها، فقد تمكّن الإسلام من إدراك قيمة التقدّم الفكريّ والعلميّ الذي دشّنه اليونانيون واستطاع تطويره، بينما لم تبدأ أوروبا – الأكبر سناً – في دراسة هذه العلوم إلّا من بعد ستّة إلى ثمانية قرون لاحقة، وتلقّت هذه الدراسة لدى أخيها الأصغر [العالم الإسلامي]، وهو ما يعترف به رينان نفسه. بعبارة أخرى، فإنّ الإسلام، أو دين محمّد، الذي يقول عنه رينان إنّ «قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف»، قد قام بعد قرنين من نشوئه بنقل العلوم اليونانية، ثم عهد بقوّتها الحيويّة إلى الغرب اللاتيني في العام ١٢٧٥. وبالتالي فإنّ أوروبا المسيحيّة لم تُقدم على التعرّف إلى هذه العلوم إلّا بعد اثني عشر قرناً من ميلادها الفكري. لذا، فإنّ قدرة الشقيق الأصغر وتفوّقه إزاء الأخت الكبرى ملحوظان هنا.

وعليه فإنّه من المحتمل أن تكون هذه الحقيقة نتيجة لحديث النبي محمّد: «أُطْلَبُوا العلم من المهد إلى اللحد»^(١). يحاول رينان أن يفسّر تحلّف أوروبّا عن العالم الإسلامي باثني عشر قرنًا بظروف جغرافية. لم تكن بخارى وسمرقند وبلاد فارس وإسبانيا في تلك الفترة أبعد عن بغداد أو سوريا منها عن فرنسا، ومع ذلك كان المسلم من سمرقند أو بخارى أو إسبانيا يذهب إلى بغداد لدراسة علوم الفلسفة الجديدة. أليس هذا دليلًا على أنّه يوجد في الإسلام نفسه تحفيز للعلوم وأنّ تلك نتيجة منطقية لحديث النبي محمّد: «أُطْلَبُوا العلم ولو في الصين»^(٢)؟! إنّ طلب العلم هو فريضة على كلّ مسلم^(٣). ومن وجهة نظر فلسفية، يمكن للمرء أن يقول لصالح الإسلام وتكريمًا له إنّّه لا يكفي للحياة ولأجل مستقبل مزدهر أن يكون هناك أبٌ مُنْجِب، بل يتطلّب الأمر أيضًا أمّا تلد الطفل وترعى مصيره، وإلاّ فمن الممكن أن يَهْلِك الرضيع الذي وُلد في حالة طيبة جرّاء الرعاية المنقوصة. والآن يُطرح السؤال: ألاّ تستحقّ الأمّ، التي تُعنى بمصير طفلها على النحو الذي يجعله يترعرع ليصبح شابًا يانعا

(١) لا وجود لهذا الحديث في كتب الأحاديث السّنة الصحاح، وهذا يعني المؤلفات التي جمعت الأحاديث ذات المصادقية، كما أنّه غير موجود في كتب صاحبي المذهبين الفقهيّين المالكي (مالك بن أنس المتوفّى عام ٧٩٥م) والحنبلي (أحمد حنبل المتوفّى عام ٨٥٥).

(٢) «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم». يُعدّ الحديث في صيغته: «أُطْلَبُوا العلم ولو في الصين» من أكثر الأحاديث النبوية شيوعًا، لكنّه غير متضمّن في كتب الحديث المشهورة. ونظرًا إلى أنّ متنه صحيح، فقد ضُمّ إلى أحد كتب الحديث المتأخّرة المهمّة.

(٣) مثبت في مقدّمة ابن ماجه ١٧.

جديرًا بكلّ الاحترام، الامتنان؟ أجل، بالطبع تستحقّ هذا الامتنان. لذلك، وإذا ما أردنا أن نستخدم تشبيهًا، ألا ينبغي أن نعترف بأنّ اليونان قد اتخذت مكانة الأب فيما يخصّ العلوم العقلانية، بينما اتخذ العالم العربي أو الإسلام مكانة الأمّ الراعية؟ إذا ما اعتبر المرء أنّ هذا التشبيه مناسبًا، فبالإمكان التوصل إلى نتيجة مفادها أنّ أوروبا تدّين للإسلام بوصفه أمًا بامتنان كبير، لأنّه سلّمها شابًا حسن التربية، أبوه هو اليونان. أوروبا لم تكن تعرف الأب مطلقًا آنذاك. ألا ينبغي لذلك إذن أن يُنسب الابن إلى أمّه التي ربّته، أي العالم العربي؟ وبناء على ذلك فإنّنا نُثبت أنّ العلم الذي تحدّث عنه رينان هو يوناني كما هو عربي أيضًا.

٢

يرى رينان أنّ الحركة العقلانيّة للعرب والنشاط العلمي لخلفاء المسلمين اللذين امتدّا على مدى سبعة قرون كاملة لم يكونا نابعين من إرادة الإسلام، بل إنّ ذلك حدث رغماً عنه وفي مواجهةٍ معه. وقد خلص رينان إلى هذه النتيجة على أساسٍ من الفكرتين التاليتين:

(١) أنّ القرن الأوّل للإسلام كان أبعد ما يكون عمّا يسمّى فلسفةً أو علمًا.

(٢) أنّ العرب ليسوا فلاسفة على الإطلاق. فالعربي البدويّ الرّحال هو أقلّ الناس ميلًا إلى تصوّف، وهو لا ينجح إلى التأمّل العميق، حسبما يقول رينان؛ وطوال ما كان انتشار الإسلام مقتصرًا فقط على القبيلة العربية،

أي خلال فترة الخلفاء الأربعة الأوائل وخلال العصر الأمويّ - يستطرد رينان - كان مفتقدًا إلى أيّ حركة فكرية دنيوية الطابع. وقد تغيّر ذلك كلّهُ في العام ٧٥٠، عندما تغلّبت بلاد فارس مع أحفاد بني العبّاس على سلالة بني أميّة.

بادئ ذي بدء، فإنّه إذا ما جاز لنا أن نخلّص من عدم قدرة الإسلام على انتهاج العقلانيّة أو عدم أهليّته للعلم، وعدم قدرة العربيّ على الفلسفة، وكذلك من قيام الحركة الفكرية للعرب رغمًا عن الإسلام وفي مواجهته، إلى أنّ العرب قد نأوا بأنفسهم في القرن الأوّل عن العلوم الدنيوية الطابع ولم يقبلوا بها، فلا بدّ من أن يكون جائزًا لنا أيضًا - بالمنطق نفسه - التوصل إلى نتيجة مشابهة فيما يخصّ أوروبا، بحيث يمكننا القول إنّ أوروبا ليست أهلاً للعقلانيّة، وإنّ حركتها الفكرية المعاصرة هي حركة خارجية وغريبة عن طبيعتها؛ لأنّ أوروبا نأت بنفسها عن كلّ حركة فلسفيّة وفكريّة، ليس فقط في القرن الأوّل بل خلال الاثني عشر قرنًا الأولى بعد ميلادها الجديد مع اعتناقها المسيحيّة. ولم يأتِ التحوّل في كلّ الأمور إلّا بعد القرن الثالث عشر ونتيجةً لغزو العرب للأندلس ونتيجةً للحضارة التي نُقلت إلى أوروبا عبرهم. منذ ذاك الحين فقط بدأت أوروبا المسيحيّة تهتمّ بالعلم.

إنّ المُحاجة بهذه النتيجة المنطقية فيما يخصّ أوروبا انطلاقًا من فرضيّة رينان عن الإسلام، ستعني المُحاجة في حقيقة بيّنة، وهو ما يسمّيه العرب «المغالطة». بالفعل عطّلت الحروب، وكذلك حياة البدو الرُّحّل بصورةٍ جزئية، التطوّر الداخليّ

للعرب ونشاطهم العلمي، لكن ذلك استمر لفترة قصيرة. ولا أدل على صحة هذا الرأي من أن نرى أنهم بعدما تحرروا نوعاً ما من الهموم الخارجية، وانتقلوا إلى حياة اجتماعية منظمّة، ظهرت لديهم على الفور الانشغالات الفكرية، وانكبّ العرب المسلمون سويّاً على العمل العلميّ.

لكن القانون الطبيعيّ لتطوّر طبيعة البشر والحيوانات والنباتات ليس خفياً على أحد، ووفقاً لهذا القانون، فإنّ هذه الكائنات لا تُظهر في الحال كلّ قدراتها بعد مجيئها إلى أرض الله، بل إنّ هذه القدرات تتشكّل تدريجياً، وتكون أسرع لدى البعض وأبطأ لدى البعض الآخر. واستناداً إلى النموذج ذاته، يجب على الدولة والأمة المتشكّلة حديثاً أن تقوّي نفسها في البداية وتحقّق الاستقرار في تنظيمها الداخليّ والخارجيّ. وتبعاً لهذه الاعتبارات، لا يمكن أن نعدّ الانتقادات، التي وجهها رينان إلى الخليفة عمر بن الخطّاب بسبب تصرّفاته التي نرى أنّها لم تتجاوز حدود العدل، بأنّها مبرّرة. فعلى المرء ألا ينسى أنّه عندما يتبيّن في أوساط الناس الأكثر تنوّراً أنّ المبدأ الذي تمسك به عمر بحكم الضرورة، كثيراً ما أثبت صلاحيّته، وأنه لا يزال مُتبّعاً حتّى الآن بين البشر القادرين على فهم عدالة المطالب القانونية لسلطة راسخة وعلى إدراك القيمة الأخلاقية للقوانين. فمبدأ عمر هذا كان في تطبيقه العمليّ أكثر ملاءمةً في وقت كان هو فيه مُحاطاً بقوم غير متعلّمين وذوي تصوّرات وثنية فظة، ولم يكونوا قادرين حتّى على استيعاب القوانين الأخلاقية. وللدفاع عن المبدأ الذي اتّبعه عمر يمكننا أن نقبس كلمات رينان نفسه: «علينا أن لا نتوقّف عند الشذوذ المؤقت. ألم يذمّ العقلاء

الأسلحة النارية في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك مساهمتها الثمينة في انتصار الحضارة؟».

لا يكون المذهب الإنساني ومحبة الإنسانية مفيدَيْن دائماً عند السعي إلى حكم جماهير متنوّعة المشارب من الناحية الأخلاقية والفكرية، ونشر وترسيخ أسس ثقافية بين هذه الجماهير نفسها. فلو لم يتمسك عُمر آنذاك بهذا المبدأ الذي يراه رينان هداماً، لكان من الممكن فعلاً أن يتقّوض هذا الإصلاح المستحدث وهذه التعاليم الجديدة من بدايتها على يد القوم الجهّال الذين نشأت هذه التعاليم بين ظهرائهم، مثلما حدث للعرب في نهاية القرن الثالث عشر بعد غزو القبائل الوثنية لبغداد. ففي ظلّ الظروف السائدة آنذاك، كان يمكن للفلسفة اليونانية وللعلوم الأخرى التي وصلت إلى أوروبا عن طريق العرب أن تُدمّر، مثلها مثل الكثير من الآثار القيّمة من الثقافة القديمة. لكن هذا بالطبع معروف لرينان الذي يتمتّع بمعرفة متعمّقة بالحضارات القديمة أكثر من أيّ شخص آخر.

٣

أثناء تقديمه للبراهين على نشأة العلوم العربية رغماً عن الإسلام أو ضده، استخدم رينان مناهج غريبة للغاية. حيث إنّه يحلّل الحالة الفكرية الغامضة لرواد الحضارة المسلمين، تحديداً أولئك الخلفاء المشهورين بمعرفتهم الواسعة وحماستهم. فمثلاً يقول إنّ الخلفاء «ومنهم المنصور وهارون الرشيد والمأمون، كانوا من المسلمين ضعيفي العقيدة». ويبرّر رينان كون هؤلاء الخلفاء غير

مسلمين فقط بالقول: «كانوا يتطلعون لمعرفة كل شيء وخاصة ما كان غريباً وثنيًا. كانوا يسائلون الهند وفارس القديمة واليونان خاصة.» ومن هذه الكلمات المقتبسة تنتج لدينا التسلسل المنطقي التالي:

١. من يهتم بما هو أجنبي أو وثني، ينتم إليه، أي إلى ما هو أجنبي أو وثني.

٢. الخلفاء كانوا يهتمون بكل ما هو أجنبي وبالمعتقدات الوثنية الأخرى.

فترتب على ذلك:

أن الخلفاء المسلمين لم يكونوا مسلمين.

بالاستعانة بمثل هذا المنطق، يمكن للمرء أيضًا أن يجادل في انتماء محمد نفسه إلى الدين القويم، أو يثبت انتهاء هؤلاء الأوروبيين والعلماء المسيحيين المهتمين بالعلوم القديمة وبالإسلام إلى الإسلام. عندئذ يصبح التسلسل المنطقي نفسه على النحو التالي: «محمد لم يكن مسلمًا حقًا لأنه كان مهتمًا بتعاليم المسيحيين واليهود وتعاليم موسى وعيسى». ومن الواضح أن منطق رينان هذا لا يتطابق مع الحقائق الواقعية. وبدلاً من تقليص أثر الإسلام على العلم، تصب الأفكار السابقة المقتبسة من رينان بالأحرى في صالح الإسلام وتثبت بذلك شيئاً واحداً، وهو أن محمدًا نفسه وكذلك كل الخلفاء المسلمين لم يكونوا متعصبين ضيقي الأفق ولا آحاديين الرؤية، وإنما نظروا إلى العلم بأعلى درجة من الانفتاح، وأبدوا اهتماماً قوياً بكل فروعِهِ، ولم يستخفوا قط بأي شكل من الأشكال بالمصادر الوثنية. وفي حال لم يكن هذا الاستنتاج كافياً لإظهار غياب التعصب عن الإسلام، سنقدم استنتاجاً آخر:

فلنفترض مع رينان أنّ الخلفاء المنصور وهارون الرشيد والمأمون لم يكونوا مسلمين، فإنهم لم يكونوا مع ذلك الوحيد الذين دعموا العلوم، بل فعل ذلك بدون استثناء كلّ الخلفاء من سلالات مختلفة مثل البويهيين في بلاد فارس والأمويين في الأندلس والفاطميّين في مصر والحمدانيّين في حلب إلخ. في كلّ مكان نشط فيه الخلفاء كانوا يرسلون في طلب أفضل العلماء ويستقدمونهم ويتنافسون فيما بينهم على دعمهم. وبهذه الطريقة، فإنّ الإسلام والعلم توأمان لا ينقسمان، يظهران سوياً في كلّ مكان، وحيثما دخل الإسلام، دخل العلم أيضاً. فإلام يمكن أن ننسب مثل هذه الظاهرة، إن لم يكن إلى دعم دين محمد نفسه للعلوم؟ والآن كيف يمكن لرينان بعد ذلك أن يقدم توضيحاً مقنعاً بأنّ كلّ النشاطات العلميّة فيما يسمّى بالمرحلة العربيّة قد تمّت رغماً عن الإسلام وضده؟

وإذا عقدنا مقارنة بين أوروبا المسيحيّة ومسلمي آسيا في الفترة التي يتحدّث رينان عنها، فسنرى تباينات لافتة. ففي جانب، يجتهد المسلمون في كلّ مكان من أجل الفلسفة والعلم ويكافئ الخلفاء العلماء بسخاء. وفي الجانب الآخر، تعيش أوروبا المسيحيّة في الوقت ذاته دون أي مشاركة في الحركة الفكرية للعرب، ولا تُظهر أدنى اهتمام بحركة الأفكار هذه. ولم تدخل العلوم إلى فرنسا إلّا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وذلك محض الصدفة. وبهذه الطريقة يتبيّن أنّ الإسلام في مظهره الأوّل كان يبحث عن العلم في كلّ مكان، في حين أنّ العلم كان يبحث من جانبه لوقت طويل عن أوروبا الكاثوليكيّة ولم يجدها إلّا بجهد جهيد وعن طريق العرب المسلمين. أوليس منطقياً

أكثر الآن الاعتراف بأنّ العلم قد انتقل إلى فرنسا وأوروبا من خلال «إعصار»، عوضاً عن القول إنّ «الإسلام» كان مثل «إعصار» أخذ التطوُّر في إيران، كما يقول رينان؟ يبدو لنا أنّ هذا الاستنتاج أكثر ملاءمةً، وأنّه أقرب إلى الحقائق التاريخية من إعلان رينان أنّ العلم قد وصل إلى المسلمين رغماً عن الإسلام.

٤

يقول رينان: «إنّ الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف». وقد توصّل رينان إلى هذا الاستنتاج المحزن للإسلام عن طريق الفكرة التالية: «لقد اختفت العلوم المدعّوة بالعربية بعد أن نقلت لقاح الحياة إلى الغرب اللاتيني. [...] وإذا تجاوزنا سنة ١٢٠٠ لم نعد نعثر على فيلسوف عربي واحد جدير بالاهتمام.» «كانت الفلسفة مضطهدة دومًا في العالم الإسلامي لكن ليس بالقدر الذي يلغي وجودها.. ووفقًا لكلام رينان، يترتّب على ذلك أنّ الإسلام بعد أن خلف وراءه عصر النشاط العلمي، سلّم العلم الذي رعاه بعناية إلى غرب أوروبا لكي تواصل تطويره، مثلما يقول الأكبر سنًا للأصغر على سبيل المجاز: «والآن يا أوروبا، اعكفي على دراسة العلم الجديد بالنسبة إليك، يكفي أنّك ظللت على مدى ثلاثة عشر قرنًا كاملة دون أيّ مشاركة في الحركة الفكرية». باختصار - وحسب فهمنا لمعنى خطاب رينان - بدأت في ديار المسلمين هذه الانتكاسة التي عايشتها أحيانًا شعوبٌ متحضّرة أخرى. مع ذلك، فليس من العدل إرجاع الجمود العلمي للعرب فقط إلى دينهم وربط

هذا الانحطاط به، في حين يُنسب سبب وقوع انتكاسة مماثلة لدى شعوب أخرى إلى أحداث لا علاقة لها بالدين. قد يكون من الأنسب لو أُرجعت أسباب جمود النشاط العلمي لدى العرب إلى تلك الأسباب الطبيعية التي ترتبط بها هذه الظاهرة لدى شعوب أخرى. لماذا لا يلفت الانتباه، من بين أمور أخرى، إلى الحقيقة التاريخية المعروفة عن هجوم القبائل الهمجية على بغداد واستيلائهم عليها؟ لا يوجد أي شك تاريخي في أنّ هذه الشعوب الكافرة القادمة من وسط آسيا قد هاجمت جنوب القارة المتحضّر بكلّ عنفوان همجيّتها، حيث دمّروا في طريقهم كلّ ما يمكن تدميره. وفي غضون ذلك يجب ألا ننسى أنّ هؤلاء الغزاة البرابرة قد دخلوا الإسلام فيما بعد، وازدهرت حضارتهم تحت تأثير هذا الدين - وذلك لأسباب عديدة، لا مجال للحديث عنها هنا - وكان هذا الازدهار بطيئاً لكن مستقراً وتدرّجياً، بحيث إنّ بعد وقت ليس ببعيد وبمجرّد أن أصبح تطوُّرها الفكريّ معادلاً لأوروبا، سارت تخطو معها إلى الأمام يداً بيد على طريق التقدّم العلميّ.

٥

«هل منحت الديانة الإسلامية هذه المباحث العقلية شيئاً من الرعاية؟» يتساءل رينان، ويحيب: لا، «لم يحدث هذا قطّ...». ويستطرد رينان: «الواقع إنّ الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف...». هذا الاستنتاج يستخلصه رينان - من بين أمور أخرى - من أنّه كان لافتاً في الزمن الذي يتحدّث عنه وجود حركة معادية

للعلوم الفلسفية لدى قطاعات عديدة من الأمة المسلمة. والناس الذين انشغلوا بهذه العلوم وُصفوا، حسب رينان، بـ«الزنادقة». «ولتهدة الجماهير المحرّضة من قبل الأئمة (لقد كان الدراويش بالأحرى وراء تحريضهم، أي من خلال هذا النوع من الناس الذين يوصفون في روسيا بـ«المُسوسين» أو «المجاذيب» إلخ)^(١)، قامت الدهماء بحرق كتب الفلسفة. تحوّلت المسبّات أحياناً إلى شجارات جماعية وحتى الخليفة المأمون صُبت عليه اللعنات لأنّه قدّم الدعم لعلوم الفلسفة»^(٢).

هذا حقيقيّ، كلّ هذه الأمور وقعت، لكنّ نسبة هذه الظواهر من حياة الناس إلى الإسلام وحده أو إلى تعاليم النبي، كما يفعل رينان، هي على الأقلّ أمرٌ غريب. بالطبع لا ينبغي للمرء أن يزعم أنّه لم يكن يوجد بين المسلمين - خصوصاً في ذاك الزمن الجاري الحديث عنه - متعصّبٌ واحد، أو درويش أو صوفيّ، لكنّ رينان لا يستطيع أيضاً من جانبه أن يقول إنّّه لم يكن يوجد في باريس، وهي مركز الحضارة المعاصرة، فضلاً عن المدن الأوروبية الأخرى، رهبانٌ كاثوليك أو من شابههم، يكرهونه ويكرهون طريقة تفكيره، ولن يكونوا من الرافضين لإحياء تعذيب محاكم التفتيش الإسبانية من أجله هو وأقرانه في الفكر. ولا يزال باقياً في ذاكرة الجميع مدى الانزعاج والجلبّة التي أثارها

(١) كلمة *jurōdivjy* تعني عند المسيحيّين الأرثوذكس في روسيا «قدّيس مجنون» على غرار «مجاديب المسيح». وتنطبق صفات هؤلاء على مجموعة من المتصوّفة المسلمين، وهناك أمثلة في روسيا على «مجاديب محمّد».

(٢) إمّا أنّ بايازيتوف يحدد كثيراً عن الترجمة الروسية في هذا المقطع، أو أنّ الترجمة الروسية ذاتها تحيد عن الأصل الفرنسي.

لدى رجال الدين الكاثوليك في فرنسا مشروع نزع الأيقونات والصور والصلبان ورموز المسيحية الأخرى من قاعات المحاكم والمباني الحكومية وأيضاً منع تدريس قانون الرب في المؤسسات التعليمية. كلّ هذه التصرفات من قبل الحكومة الفرنسية أثارت ولا تزال تثير انزعاجاً لدى الكثيرين من الفرنسيين، وهم بلا شك مثقفون، وتبعاً لذلك، تُنسب هذه التصرفات إلى الرغبة في إرضاء الملحدين. وهنا يتساءل المرء: أين يكمن إذن ذنب دين المسيح في ذلك؟

ولو اتبعنا منطق رينان لكان على المرء ألا يلوم الحكومة وحدها، بل الفرنسيين والإنجليز أنفسهم ويحملهم ذنب أن يكون هناك أناس يعيشون بينهم ولا يرضون بإصلاحات الليبراليين ولا المحافظين، ولتوجب أيضاً توجيه النقد إلى هاتين الأمتين لأنّ مدارسهما تُخرج متطرفين ورجعيين بقناعات سياسية متعارضة، يتنازعون فيما بينهم بشأن الإصلاحات الحكومية. ومن المعروف أنّه في فرنسا وإنجلترا كثيراً ما تؤدّي الأفكار الجديدة والإصلاحات إلى فضائح برلمانية، تقود بدورها إلى الإطاحة بزعيم حزبٍ ما أو بوزارة بأكملها. وفي بريطانيا تُعقد اجتماعات معارضة لوزارة ما، وفي فرنسا يتجمعهر أناس غير راضين عن الحكومة أو النظام الاجتماعي الحالي. وهنا يتساءل المرء: أين يكمن وجه الاختلاف بين هذه الاجتماعات والتجمّعات التي كثيراً ما تقود إلى تحوّل ما، وبين هجمات جماهير عربية غير متعلّمة على العلماء والفلاسفة؟

صحيح أنّه كان ثمة صراع بين العلماء العرب، لكنّه كان صراعاً أدبياً. وقد اقتصر هجوم العلماء الذين ينتمون إلى توجّه

معين على خصومهم على قضايا سجالية، ولم تتعدَّ قطُّ حدود الأدب. ولم تكن الهجمات الأدبية لعلماء الدين المعارضين موجَّهة ضدَّ العلوم الفلسفية في حدِّ ذاتها، بل عبَّرت عن ردود فعل مستنكرة على بعض الشخصيات من الفلاسفة أو العلماء، من الذين صدرت عنهم - نتيجة لانجذابهم لفلسفة معينة وفي غمرة حماسهم للدفاع عن المناهج الفلسفية التي أغرموا بها - مواقف لا تحترم بعض الثوابت الدينية لدين الإسلام السائد، وجرحوا بذلك مشاعر قرائهم. وقد شهدنا حتَّى في القرن التاسع عشر معارك أدبيةً مُشابهة بين العلماء المنتمين إلى اتِّجاهات مختلفة؛ فلنأخذ على سبيل المثال التلاسن والخلاف الذي دبَّ منذ وقت غير بعيد في سان بطرسبرغ بين أطباء العلاج التمثالي (الهوميوباثي) والطبِّ الإخلافي، حيث استعملت عباراتٌ شديدة الشَّناعة بالنسبة لخلاف بين العلماء. فوصف هؤلاء بالمحتالين، ونُعت الآخرون بطبَّاخي الشُّم. وكانت مثل هذه الخلافات - بالطبع دون العبارات المهينة - موجودة لدى العرب بين المدارس أو بين تعاليم علماء الدين القدامى وتعاليم الفلسفة الحديثة. ولنسمح لأنفسنا أن نلاحظ - بغضِّ النظر عن اضطهاد مارتن لوتر وليلة القديس بارثليمي وحرب الثلاثين عامًا وما شابه ذلك من أحداث - أنَّه ليس من العدل أن نطلب من الإسلام القضاء على ما لم تستطع أوروبا القضاء عليه في عقر دارها. وبالطبع يجوز للمرء أن يتمنَّى، ولكن لا ينبغي أن يطالب، بأن يكون كلٌّ من يعتنقون الإسلام علماء وفلاسفة متوافقين في الرأي، ولا يعارضون أو يحتجُّون على نظريَّات مدارس الفلسفة الحديثة. كذلك ربما لا يكون من العدل تمامًا، نعت الثبات على الرأي

لدى المسلمين بالتطرّف، فيما يستخدم المرء لذلك في أوروبا تعبيراً أنيقاً هو «المعارضة». يكفي الإسلام شرفاً وفخاراً أنّه عبر قرون عديدة وفي ظلّ حكم خلفاء وأمراء مسلمين عديدين، شهد العلم ازدهاراً ووُجد من يقدره ويدافع عنه، وأنّ دين محمد لم يُنشئ ولم يسمح في بيئته بإنشاء محاكم تفتيش كاثوليكية لمحاربة حرّية الجهر بالمعتقد الدينيّ.

٦

بعد ذلك ورد في خطاب رينان ذكر مسلم إسباني، حضر في بغداد حلقات المتكلّمين ولم يجد ما يعجبه فيها. ويقدم رينان رواية هذا الرجل - هكذا يفترض - على أنّه دليل آخر عن مقدار كراهية المسلمين للعلم وعدم تسامحهم معه أو مع التفسير الحرّ للقضايا الدينيّة. لا بدّ من أن نلفت النظر بدايةً إلى أنّ رينان لم يقدم وصفاً لهذا الشخص المسلم المذكور، ولم يوضح من يكون. ولذلك لا بدّ من افتراض أنّه لا ينتمي إلى طائفة علماء الدين في ذلك الوقت، والذين كانوا - مع استثناءات قليلة - ينتمون جميعهم إلى «إخوان الصفا». لهذا فمن المفترض أن يكون الشخص الذي يتحدّث عنه رينان مجرّد درويش غير متعلّم أو صوفيّ قليل العلم، شدّ الرحال ربّما لغرض وحيد، هو زيارة المقامات المقدّسة. والآن يطرح السؤال إن كان مثل هذا الشخص قادراً على الحكم بشكل ملائم على مثل هذه المحادثات الفلسفيّة المعقّدة التي كان يشترك فيها المتكلّمون، وما إذا كان رأي شخص واحد، حتّى لو كان مثقفاً للغاية، يصلح أساساً للحكم على الوضع الفكريّ

للمجتمع الإسلامي ككلّ. من المفهوم تمامًا بالنسبة إلى شخص مهووس بشكل تامّ، على سبيل راهب كاثوليكيّ، توقّف في باريس في طريق رحلة زيارته للبابا في روما، ألا يكون قادرًا على الحكم بشكل مناسب على المحاورات العلميّة لرينان وأن يتعاطف معها، خصوصًا لو تعلّق الأمر بعدم وجود عنصر إلهيّ في الظواهر الطبيعيّة.

ويبدو لنا أنّ وجود جمعيّات مسموح بها رسميًا وسط المسلمين مثل «إخوان الصفا» التي ورد ذكرها أعلاه، والتي كان أعضاؤها من المتكلّمين يتناقشون بحريّة في مختلف القضايا الدينيّة على أساس عقليّ محض، والتي كان يتمتّع فيها الماديّون والملحدون والروحانيّون والربّانيّون وغيرهم، باختصار، كلّ ممثلي المذاهب الفلسفيّة، بالحقوق نفسها وبالاحترام ذاته، هو دليل أكبر على دعم الإسلام للعلوم والفلسفة وعلى تسامحه، أكثر من تقرير رينان عن مسافر متديّن لا نعرف من يكون.

٧

يقول رينان: «إنّ ما يميّز المسلم جوهرياً هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفيناً». وكدليل على صحّة ادّعائه، يستشهد برأي الشيخ رفاعه الطهطاوي الذي قضى عدّة سنوات في باريس بوصفه رجل دين في المدرسة الإسلامية المصريّة^(١). كتب الشيخ المذكور

(١) كان رفاعه الطهطاوي إماماً للبعثة العسكريّة المصريّة التي أرسلها محمد علي للدراسة في باريس عام ١٨٢٤ وقد ألف بعد عودته كتابه الشهير تخلص

في كتابه أنّ العلم الأوروبي من أوّله إلى آخره زندقة!، وخصوصاً فرضيّته الأساسيّة بعدم تغيّر القوانين الطبعيّة - ثمّ يضيف رينان من تلقاء نفسه: «ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تتناسب والرؤية الإسلاميّة، فالعقائد المنزلة تتعارض دائماً مع البحث الحرّ الذي قد يخالفها».

ويجوز لنا أن نتساءل: لماذا يقول رينان: «من وجهة نظر الإسلام» وليس: من وجهتيّ النظر المسيحيّة واليهوديّة؟ هل محت الكنيسة المسيحيّة أو الكنيس اليهوديّ عقيدة الوحي الإلهي من دينها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، كيف يتعامل الدينان المسيحي واليهودي مع نظريّة ثبات القوانين الطبعيّة بالنظر إلى المعجزات والظواهر الأخرى التي تُنعت بالخارقة للطبيعة؟ ألا يرى فيها أيضاً زندقة؟ وإذا ما اعتبرت هذه الأديان الثلاثة كلّ ما لا يتماشى مع عقائدها زندقة، فإنّ كلمة «زندقة»، التي استخدمها الشيخ في حديثه وخصّ بها رينان الإسلام وحده في تبريره، لا تعبّر عن وجهة النظر الإسلاميّة فحسب، بل والمسيحيّة واليهوديّة أيضاً. ويمكن من استنتاج رينان فيما يخصّ كلام الشيخ عن أنّه من الصواب من وجهة نظر إسلاميّة اعتبار العلوم الأوروبيّة زندقة، تكوين التسلسل المنطقيّ التالي:

١. العقيدة الموحى بها تشكّل دائماً نقيضاً للبحث الحرّ.

٢. كلّ تعليم يقوم على أساس البحث الحرّ للطبيعة تُعدّ - من وجهة نظر الأديان - زندقة.

٣. تضمّ كلّ من اليهودية والمسيحية والإسلام عقائد موحى بها - فيترتب على ذلك أنّ

٤. أيّ بحث حرّ للطبيعة لا بدّ من أن يُعدّ - من وجهة نظر تلك الأديان الثلاثة - زندقة.

أما بحسب التسلسل الآخر للمنطق الرينائي فيترتب ما يلي:
يكره المسلمون العلم، لأنّهم - من وجهة نظر دينهم الصحيحة تمامًا - يعدّونه زندقة. وعلى هذا الأساس يجوز التوصل إلى الاستنتاج التالي: لا بدّ لكلّ إنسان يرى أنّ دينه حقيقة موحى بها من الله أن يكره كلّ العلوم ما عدا العلوم الدينية التي تؤيد هذه الحقيقة، لأنّه يجوز لكلّ إنسان - وهذا صحيح تمامًا من وجهة النظر الدينية - أن يعدّ العلم زندقة فاسقة. والآن، انطلاقًا من استنتاج رينان، هل يمكن اعتبار أنّ المسلم وحده هو «من يكره العلم»؟ أم أنه من المنطقي أكثر - أيضًا وفقًا لمنطق رينان ذاك - القول إنّه لا بدّ تقريبًا لكلّ شخص يؤمن بدين سماوي، من أن يكره العلم؟

٨

يقول رينان: إنّ المسلم على «قناعة صلبة بأن البحث غير مجد بل هو مدعاة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفرًا...» ثم يضيف: «إذا انطلقنا من فكرة أنّ في البحث تعديًا على حقوق الله فإننا نصل حتمًا إلى تعطيل ملكة العقل والإخلال بمقتضيات الدقة

والعجز عن الرأي الصائب. ينهي المسلمون كلّ قول بالعبارة «الله أعلم.» وهو يريد أن يستخدم هذه العبارة لكي يثبت أنّ المسلمين سقطوا ضحيّة الخمول الفكري وعدم القدرة على التفكير الواضح، ولهذا يقولون في ختام كلّ نقاش: «الله أعلم»، وإلاّ لماذا إذن - حسب رينان - تأتي هذه العبارة المعتادة دائماً للمسلم في الختام؟ والآن - وحسب وجهة نظرنا - لا يمكن الاستعانة بهذه العبارة بوصفها دليلاً على صحّة استنتاجات رينان المذكورة أعلاه، وتحديدًا للأسباب التالية:

أولاً: في عبارة «الله أعلم» إعراب عن احترام لرأي أو قناعة أخرى، خصوصاً إذا وردت بعد اقتباس أو إشارة أو توضيح لتعليقات على سؤال ما، مثلاً كإجابة القاضي على مطلب لا يارد^(١) - التي اقتبسها العالم رينان - لكن هل يؤمن القاضي فعلاً بما ينسبه رينان إليه، وهو أنّ الله وحده هو الذي يعلم؟

تُستخدم هذه العبارة أيضاً في قضايا أصعب، تختلف آراء علماء عديدين في حلّها. وكثيراً ما يحدث عند نقل فكرة غريبة وفقاً لفهم ناقلها، ألاّ تكون الفكرة منقولة بشكل صحيح تماماً، أو كما كان يرغب مؤلفها نفسه، ولذلك يحدث أن يُعاد إنتاج الفكرة محمّلة أكثر بفكر ناقلها وفهمه الخاصّ للقضيّة المعنيّة، وفي هذه الحالة يقول المسلم كذلك: «الله أعلم»، أي أنّ الله يعلم الأمر على نحو أفضل. وبهذه العبارة يرغب المسلم في أن

(١) أوستن هنري لا يارد (١٨١٧-١٨٩٤): رحّالة ودبلوماسيّ وعالم آثار بريطاني.

عمل في الموصل على استكشاف آثار نينوى والنمرود. (المترجم)

يُبعد عن نفسه إلى حدٍّ ما مسؤوليّة النقل الخاطئ لفكرة غريبة وأن يتفادى تهمة الافتراء على المؤلّف، أو يستبق اتّهامه بذلك: «وحسبما فهمت من كلامه فهذا ما قد عناه تحديداً، لكن لو كنتُ قد فهمتُه حقّاً أو لا، فالله أعلم».

ثانياً: تستخدم هذه العبارة من قبيل التهذّب تجاه نِدٍّ في السّجال. وللتخفيف من حدّة الأثر غير المريح الذي يبقى غالباً في أعقاب خلافٍ حادٍّ حول مسألة ما لا يتمّ التوصل فيها إلى اتّفاق، يسعى المسلم بهذه العبارة، عند توديعه للشخص الذي خاض معه الجدل، إلى تقليل حدّة هذا الأثر غير المريح، أو يريد أن ينقل إليه الفكرة التالية: «والآن يا صديقي، إذا ما كنتُ على خطأ في نظرك، فاعذر لي صلابة رأيي في الجدل. ولكن إذا كنتَ أنت على خطأ – وهو ما أنا على قناعة به – فلا تغتمّ لذلك، فالخطأ من طبيعة الإنسان، وكِلانا بشرٌ خطّاء ويمكننا أن نخطئ بسهولة، خصوصاً في المسائل المهمّة التي تكشف الحقيقة. والحقيقة أنّ رأينا جاء وفقاً لكذا وكذا، والله أكثر حكمةً منّا ويعلم الحقيقة أفضل منّي ومنك».

وهكذا فإنّ عبارة «الله أعلم» التي أوردها رينان، تُثبت من ناحية، أنّ العرب كانوا فقط دائماً حذرين جدّاً في نقل فكرٍ غريب، وتعاملوا معه بجديّة، واحترموا القناعات الأخرى عموماً، ومن ناحية أخرى أنّ العبارة تُستخدم فقط من قبيل التهذّب أمام النّدّ في السّجال. وعلى هذا النحو إذن توجد هذه العبارة بين المسلمين، ويستخدمونها اجتماعيّاً على النحو الذي يستخدم فيه الروس تعبير “Bog znaet” أي: يعلم الله.

في نهاية خطابه يقتبس رينان من رسالة قاضي مدينة الموصل إلى لا يارد، ويقدمه باعتبار أنه يدعم صحّة استنتاجه أن المسلمين يكرهون العلم ويكرهون عمومًا كلّ شكل من أشكال البحث العلمي. وقبل أن تنتقل إلى تحليل هذه الرسالة، نجد أنه من الجدير بالذكر أن نقول إنّ رسالة القاضي من شأنها أن تخدم فعلاً استنتاجات رينان المناوئة للإسلام، إذا كان هذا الأخير يستطيع أن يبيّن أو أن يثبت بطريقة من الطرق أنّ رسالة القاضي هي فعلاً رسالة من عالم جادّ إلى عالم آخر، لأنّ رينان يقدم الرسالة باعتبارها كذلك. لكن لا بدّ من وضع احتمال آخر في الحسبان، وهو أنّ الرسالة المذكورة أعلاه – وهي مكتوبة بوسائل الدهاء الشرقيّ الخالص – موجهة من مندوب سياسي إلى مندوب سياسي آخر. وفي أيّ حال من الأحوال، فإنّ الخلاصة أو الاستنتاج الذي اتّخذ من هذه الرسالة أساسًا له ضدّ الإسلام، قد استند فقط إلى ادّعاء وفرضيّة، ووفقًا لمنطق الفلاسفة العرب القائل بأنّه «لا حجة مع الاحتمال»، لا يمكن التوصل إلى استنتاج صحيح من خلال مقدّمة منطقيّة مشكوك فيها.

ثمّة بعض العبارات في الرسالة تدعم تخميننا أنّ القاضي الذي كتب الرسالة إلى لا يارد كان فعلاً مندوبًا سياسيًا. ووفقًا لمثل هذا التخمين، سيكون من المفهوم تمامًا أنّ القاضي لم يستطع تقديم هذه المعلومات التي طُلبت منه، ولم يرغب أيضًا في أن يخوض في تفسير فلسفي. فالفلسفة والسياسة شيان متعارضان كليًا. الفلسفة تطمح إلى التوصل للحقيقة، بينما تسعى السياسة

إلى إخفاء هذه الحقيقة. والقاضي الذي يشغل منصبًا حكوميًّا لم يتمكن في الوقت ذاته من خدمة مصالح لا يارد، ممثِّل إنجلترا. وربّما رأى القاضي أيضًا في لا يارد مبشّرًا دينيًّا رَحَلًا - وكان هناك الكثيرون منهم في آسيا - يسعى إلى جمع بيانات إحصائية عن عدد السكّان وأوضاعهم الاقتصادية وعن الدين الذي يعتنقونه. وهذه هي عبارات القاضي التي تفسح المجال، لأسباب وجيهة، للقول بأنّ القاضي رأى في لا يارد مندوبًا سياسيًّا أو مبشّرًا دينيًّا:

من خلال العبارة الأولى: «إنّ ما تطلبه منّي هو أمر غير مُجدِّ بل هو أمر مُضرّ»، أراد القاضي بلا شكّ أن يقول إنّ إصدار معلومات إحصائية عن بلد ما هو أمرٌ يُمكن أن يفيد دولة أجنبية أخرى، ويضرّ طبعا بمصالح ذلك البلد، وبالتالي ليس من المناسب تقديم هذه المعلومات.

وبالنسبة إلى العبارة الثانية: «يا صديقي [...] لا تسعَ لمعرفة ما هو ليس من شأنك، فقد قدمت بيننا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عنا بسلام.!!»، أراد القاضي أن يعبرَ عمّا يلي: «إذا ما أتيت إلينا بوصفك ضيفًا عزيزًا، وليس مبشّرًا أو مبعوثًا سياسيًا، فعش في هدوء ولا تلحّ في استقصاء أسرار البلاد، التي لا تجمعها حقًا من أجل العلم، وإنّا من أجل الأغراض الوصوليّة لحكومتك؛ فامض في سلام.!!»، أي لا تنثر بذور الشقاق بين الشعوب، أو لا تُثرّ بتبشيرك عداءً دينيًّا بين المسيحيّين والمسلمين!

وأما العبارة الثالثة: «أنت اتبعت سنّة قومك فجبت الأقطار»، فقد أراد القاضي أن يقول بها: إنّ الإنجليز لديهم عادة كثرة

الترحال وجمع المعلومات لأغراضهم السياسيّة، كما فعلوا في الهند ومع الشيوخ العرب في جوار الهند، ومؤخراً أيضاً في مصر. هل تريدون [أيّها الإنجليز] أن تفعلوا معنا ذلك أيضاً؟ هذا شأنكم، لكن لا تنسوا أننا لن نترك لكم بلدنا بهذه السهولة، فهذا هو بلدنا الأمّ، وهو هنا لنا وليس لأيّ أحدٍ آخر؛ لقد وُلدنا هنا، ولن نترك لكم وطننا لتتصرّفوا فيه كما يحلو لكم وننتقل نحن إلى أعماق آسيا!

والعبارة الرابعة: «اعلم يا ابني أنّ رأس الحكمة أن تؤمن بالله»، فمفادها: وقرّوا جهودكم في التبشير، لأننا، نحن المسلمين، نؤمن فعلاً بإله واحد، ولا يوجد معتقد أفضل من الإسلام: فهو يوفر معرفة ذات مصداقيّة بالله وبالديانات الأخرى. لذلك لا تنشغلوا بالتبشير، فهو مجهود لا جدوى منه.

والعبارة الخامسة: «لكّني أحمد الله أنّي لا أبحث فيما يزيد عن حاجتي من الأشياء»، فمعناها: لا يارد، لا تتدخل أنت أيضاً في شؤون الغير: التبشير هو تعدّ على ضمير غريب، وتبعاته سيّئة.

ألم يكن القاضي على حقّ أن يرى في لا يارد، بعد الأحداث في مصر، مبعوثاً سياسياً وليس رحّالة في مهمّة بحثية؟ لا يمكن للا يارد ولا لرينان أن يؤكّدا بمصداقيّة في الوقت الحالي أنّ زيارة لا يارد لمدينة الموصل، ورغبته في الحصول على معلومات إحصائيّة، منبثقة فقط من غايات علميّة وليس من أجل الحصول على المعلومات اللازمة لإنجلترا لتأمين طريق التجارة إلى الهند. وفي الوقت الحاليّ يبرّر احتلال مصر ريبة القاضي، وهو يُثبت برسالته ولاءه المحمود جداً لوطنه. لكنّ رينان ينظر إلى هذه

الرسالة بشكل مختلف، وبالطبع من دون أن يأخذ في الاعتبار أن من الممكن أن يكون هذا القاضي المسلم حادّ الذكاء إلى درجة تجعله قادرًا على فهم أن إنجلترا المستنيرة تجمع - تحت غطاء الأغراض العلميّة - موادّ دبلوماسية لأغراض علميّة. ورينان نفسه - كما هو معروف لنا - هو أيضًا مستشرق وليس سياسيًا. وبالمناسبة، في عصر الاستكشاف الذي نعيش فيه، يُنعت كلّ شيء بأنّه علميّ: فبنجامين ديزرئيلي إيرل بيكونسفيلد^(١) قد اختلق وصفًا لحدود علميّة لأفغانستان.

يرى رينان في القاضي الذي كتب الرسالة المذكورة إلى لا يارد فيلسوفًا جيّدًا على طريقته. أمّا نحن من جانبنا، فترى فيه إنسانًا حادّ الذكاء وخادمًا جيّدًا لحكومته، أدرك على الفور - حتّى ولو لم يكن عالمًا كبيرًا - كُنه الأمر.

خاتمة

في ختام بحثنا غير المكتمل إلى حدّ كبير لخطاب العالم الفرنسي المعروف الذي يحظى بتقديرنا، نُجيز لأنفسنا مرّة أخرى أن نعبر عن عميق أسفنا لأنّ رينان قد فاته أن يذكر لنا تلك الثوابت أو المبادئ في الإسلام التي كانت الأساس لجعل الجمود الفكري في التطوّر الحضاري الذي لاحظته رينان في العالم الإسلامي مقصورًا على هذا الدين دون غيره.

(١) بنجامين ديزرئيلي (١٨٠٤-١٨٨١) كان زعيمًا لحزب المحافظين ورئيس وزراء لبريطانيا. (المترجم)

إنّ التوصل إلى استنتاج عامّ ينطبق على كلّ المسلمين انطلاقاً من استقراء بعض الظواهر المنفردة، مثل الحاج الإسباني والشيخ رفاعة الطهطاوي والقاضي المسلم إلخ، هو أمر على الأقلّ غير عادل. ثمّ إنّ الحكم الاستقرائي (استقراء ناقص) الذي تمسّك به رينان عند دراسته للإسلام وعبر عنه في خطابه، والذي توصل من خلاله إلى الاستنتاج النهائي بأنّ الإسلام كان معادياً للعلم، لم يُستخدم لديه في هذه الحالة بشكل صحيح، وبالتالي أدّى إلى نتيجة لا تطابق الحقيقة. إنّ منهج رينان الأميريقي في الاستنتاج، الذي يُستخدم بشكل أساسي في العلوم الطبيعيّة، من الصعب أن يكون مفيداً بالقدر نفسه ليس فقط لدراسة الإسلام وحده، بل وأيضا لدراسة الأديان الأخرى، كما يصعب تطبيقه أيضاً على الدراسات الفلسفيّة عمومًا. ولذلك لا ينبغي مثلاً أن يخلص المرء، من مظاهر غير أخلاقية كانت موجودة في المسيحيّة في العصور الوسطى ولا تزال سائدة حتّى اليوم في الحياة الاجتماعية والخاصّة لبعض المسيحيّين، إلى الاستنتاج أنّ الدين المسيحي مُعادٍ للأخلاق.

ويكفي أن نشير إلى بعض العلماء والمتكلّمين العرب المعروفين والذين حظوا بتقدير كبير في العالم الإسلاميّ، لكي نتوصل إلى قناعة مفادها أنّ الإسلام - من حيث كونه عقيدة دينيّة - لم يكن قطّ مُعادياً للفكر الحرّ أو العقلانيّة والمنطق في الحكم. وبالمناسبة، هذا ما يرد لدى العالم الإسلاميّ المشهور شمس الدين الخيالي في تعليقه على كتاب شرح العقائد النسفية لعالم شهير آخر هو الإمام سعد الدين التفتازاني بالنظر إلى النقل،

فهو يعتبر أنّ هذه المواضع من النقل الممتنعة على العقل، يجب تأويلها مجازيًا، أي أنّه لا ينبغي تفسيرها حرفيًا، بل وفقًا لمنطق العقل البشري السليم، لأنّ العقل مُقدّم على النقل^(١) حسبما يرى الخيالي.

في مؤلّفه عن المنطق الموسوم سلم العلوم يكتب المؤلّف العربي القاضي محمّد مبارك بن محمّد دائم الفاروقي في تحليله للحجج المنطقية قائلاً: «النقل الصرف، أي النقل بلا انتهائه إلى برهان عقليّ، لا يفيد القطع»^(٢)

وبخصوص الفلسفة، يقول الإمام زين الدين أبو حامد محمّد الغزالي، المعروف بتقواه وعلمه: «فكل نظر لا يتّزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنّه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»^(٣) ويتحدّث عالم مشهور آخر هو شرف العلّامة^(٤) عن إجماع العلماء على أنّ دراسة المنطق واجب على الجميع - وهو ما يؤكّده الغزاليّ أيضًا - ويعدّها فرضَ كفاية على الجماعة. ويكتب الإمام السبكي ما مفاده أنّه ينبغي على المرء أن يشرع في دراسة المنطق قبل الدراسة المعمّقة للقرآن والسنة والشريعة.

(١) تقديم الاجتهاد والاستنتاج العقليّ على مقولة النصّ الدينيّ التراثيّ المنقول الذي يتناقض مع هذا الاستنتاج هو القاعدة الذهبية لكلّ المتكلّمين المسلمين منذ القرن الحادي عشر على أبعد تقدير. وكان الخروج من المأزق المتربّب على ذلك هو التأويل الرمزيّ أو المجازيّ.

(٢) مبارك بن دائم الفاروقي، سلم العلوم، ص ٣٠١. يشار إلى أنّ الاقتباس الوارد هنا يعود إلى متن الكتاب المنسوب لمحّب الله بن عبد الشكور البهاريّ الهندي وليس إلى شرح القاضي مبارك بن دائم الفاروقي. (ملاحظة المترجم)

(٣) الغزالي، أبو حامد: معيار العلم في فن المنطق. ص ٢٧

(٤) شرف العلّامة هو مجرّد لقب شرفي.

فالمنطق - وفقاً لهذا الإمام - هو أكثر العلوم أهميّة ونفعاً، ومن ينتقده أو يمنعه هو، بحسب رأي الإمام، جاهلٌ تماماً. ويقول مؤلّف كتاب التاتارخانية (Tatar-Khaniya) وكذلك الغزاليّ في مؤلّفه إحياء علوم الدين^(١) بوجوب إقرار العلوم الطّبيّة بوصفها فرض كفاية على الجماعة. ففي نهاية المطاف قال النبي محمّد عن العقل إنّه أكبر قوة وأسمى صفة للإنسان: «أول ما خلق الله العقل»^(٢)، وفي رواية أخرى قال: «إنّ أول خلق الله خرج من النور»^(٣). ووفقاً لذلك، فإنّ «العقل» - وفقاً لتراث الإسلام وتعاليمه - «نور من نور الله». كما قال النبي أيضاً إنّ الله قال للعقل: «ما خلقتُ خلقاً خيراً منك، ولا أكرم منك، ولا

(١) إحياء علوم الدين هو المؤلّف الرئيس للغزالي.

(٢) هذه هي بداية الحديث الخاص بمكانة العقل الذي سيرد في السطر التالي، «ما خلقتُ خلقاً خيراً منك»، وهو يُعدّ، كما سيرد في حاشية تالية، حديثاً موضوعاً. انظر:

<https://hadith.islam-db.com/single-book/628/%D8%AD%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%A1-%D9%84%D8%A3%D8%A8%D9%8A-%D9%86%D8%B9%D9%8A%D9%85/323721/11056>

(٣) لا وجود لهذا الحديث بهذه الصيغة وإنّما يرد بصيغة مختلفة عن أنّ نور النبي هو أول خلق الله: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر». وهو حديث باطل. انظر موسوعة الحديث:

<https://hdith.com/?s=%D8%A3%D9%88%D9%84+%D9%85%D8%A7+%D8%AE%D9%84%D9%82+%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87+%D9%86%D9%88%D8%B1+%D9%86%D8%A8%D9%8A%D9%83+%D9%8A%D8%A7+%D8%AC%D8%A7%D8%A8%D8%B1>

أَفْضَلَ مِنْكَ، وَلَا أَحْسَنَ مِنْكَ، بِكَ آخِذٌ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أُعِزُّ، وَبِكَ أُعْرَفُ»^(١).

والآن يُطرح التساؤل إذا، عمّا هو أكثر إقناعاً: حُجج رينان عن كراهية الإسلام للعلم وعدم تسامحه معه، التي تستند إلى مظاهر خارجيّة محضة وأحداث من حياة أناس مسلمين، أم - في المقابل - الاستنتاجات المنطقيّة الحاسمة التي تنتج عن دراسة موضوعيّة للإسلام من أدبيّات المسلمين أنفسهم، الذين أشادوا كثيراً بكلّ العلوم؟ فرينان لم ينبس ببنت شفة عن هذا التوجّه في الإسلام ولا عن أشياء أخرى كثيرة تخصّ هذا الدين. وتحتّم عليه - لسبب غير مفهوم لنا - أن يؤيّد ذلك الرأي القائل بعدم وجود علم إسلاميٍّ وأنّ الحضارة الإسلامية قد نشأت رغماً عن الإسلام وضده. وبهذه الطريقة رأى إذاً منطلقه وأساس حكمه، في المقدّمة المنطقيّة المشكوك في صحتها، وهي أنّ الحضارة العربية نشأت «ضدّ الإسلام» وكأنّها حقيقة مثبتة تماماً. وقد تمكّن رينان من التوصل إلى استنتاج خاطئ أنّ الإسلام، وحده دون غيره، قد خنق العلم نهائياً. وليس ضمن برنامجنا في هذا الردّ أن نسعى إلى تقديم توضيح أكثر إقناعاً ممّا سلف بشأن تهافت رأي رينان في هذه القضية والأسباب الأخرى وراء الضعف الذي ذكره في الدول الإسلاميّة وانهايار الدول التي يهيمن عليها الإسلام - إلى جانب الإسلام كدينٍ سماويٍّ وبمعزل عنه. كلّ ما سعيّنا

(١) هذا الحديث نشأ - على الأرجح - في أوساط الأفلاطونيّين الجُدّد المسلمين، ويعده مفسّرو القرآن من أنصار النقل الحرّفيّ موضوعاً.

إليه هو إبراز التناقض الداخليّ لرينان فيما يخصّ الموضوع ذاته وافتقاره إلى المنطق في العديد من استنتاجاته.

في الختام يجوز لنا مرّة أخرى أن نعبر عن أمنيّتنا أن يفهم ممثلو العلم، مثل السيّد رينان المحترم وعمومًا العلماء والفلاسفة والعقلانيّين والوضعيين والمستشرقين المعاصرين إلخ، أنّه لا وجود للتنوير الحقيقيّ ولا للعلم الحقيقيّ دون الدين، لأنّها مكوّنات للروح البشرية غير قابلين للانفصال. منذ بداية البشرية إلى يومنا هذا، يُعدّ الدين غذاءً روحيًا لملايين البشر. ولا يوجد مجتمع بشريّ يمكنه الاستمرار من دون دين. فالدين يُشبع الاحتياجات العميقة للروح، ويُشبع الحسّ الخلقيّ الذي لا يمكن دونه تصوّر الإنسان من حيث كونه جوهرًا واعيًا بذاته. ولذلك يجب الحفاظ على الأهميّة الكبيرة للدين في حياة البشر، ليس فقط في الماضي، ولكن أيضًا في الحاضر والمستقبل. كذلك تشكّل العلوم - بمعنى المعارف التي نكتسبها من الأشياء المتأملّة وظواهر الطبيعة - ضرورةً لعقل الإنسان ذي التفكير السليم. والشعور الدينيّ، كالسعي إلى معرفة الله مثلاً الذي يميّز الإنسان في كلّ مراحل تطوّره، هو شعور تغلغل فيه العقل، ويمكن فهمه وفقًا لقوانين تفكير منطقيّة. يقول العالم المسلم المشهور جلال الدين الدواني^(١): «النظر في معرفة الله واجب شرعًا، وبالنظر الصحيح تحصل المعرفة». وبهذا ينتمي الشعور الديني إلى الإنسان بوصفه الكائن العاقل الوحيد. ونظرًا إلى أنّ الحالة العقليّة

(١) [ملاحظة بآيازيتوف:] في تعليقه الذي يحمل عنوان جلال الدين الدواني:

شرح العقائد العُصديّة، ص ١٨-٢١.

للإنسان متفاوتة، يتفاوت أيضًا استيعابه لله ولقوانين الطبيعة. فالله يتجلى للإنسان بحسب قدرة الإنسان على فهمه، ولهذا فعلى كل إنسان أن يطور فكره، كما يقول النبي محمد: «تَفَكَّرُوا في خَلْقِ اللَّهِ تعالى»^(١)، وكذلك قوله: «لا عبادة كالتفكير»^(٢).

إن القطيعة بين الدين والعلم التي نشهدها من وقت إلى آخر لدى بعض الشعوب تُعدُّ مرحلةً من مراحل التطور المعروفة، وتنتج أحيانًا عن نقص في معرفة الدين، وأحيانًا أخرى عن فهم غير كافٍ له. لكن الاتحاد بين الدين والعلم هو المثال الأبرز الذي تطمح البشرية إلى بلوغه وهدف تطورها على الأرض، فالدين والعلم هما أسماى مجالين للعالم الفكري للإنسان. فلْيُكرِّمنا الله ويُثِخْ للعلماء المعاصرين أن يتوصلوا إلى هذه الحقيقة والآ

(١) [ملاحظة بابازيتوف]: شرح الطريقة المحمدية، للخادمي، الجزء الثاني، ص ٩٥٧، [أبو سعيد الخادمي (توفي عام ١٧٦٢) شرح الطريقة المحمدية. (أيضًا بعنوان: بريق المحمودية في شرح الطريقة المحمدية) وهو واحد من الحواشي العديدة الواسعة الانتشار للتعاليم الأخلاقية للواعظ العثماني محمد بن بير علي، المعروف بـ«بركلي» أو «البركوي». تُوفي عام ١٥٧٣.

ملاحظة المترجم: هذا الحديث يرد لدى السيوطي في الدر المنثور وفي مصادر أخرى وبصيغ مختلفة ولكن دائمًا مقرونًا بالنهي عن التفكير في ذات الله. انظر موسوعة الحديث:

<https://hadith.islam-db.com/single-book/127/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%87%D8%AF-%D9%84%D9%87%D9%86%D8%A7%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D9%8A/63065/947>

(٢) هذه القول المأثور منسوب للإمام علي وليس للنبي بحسب موسوعة الحديث. انظر:

<http://hadith.net/ar/post/33495/%D8%A7%D9%84%D9%81-%D9%83%D8%B1/p6/>

يستخدموا معرفتهم ومواهبهم للإضرار بالدين ولا من أجل أن يحتقن الدين في حجر العلم، بل على العكس في سبيل أن ينشأ احترام متبادل بين العلم والدين. فحكمة العلماء والفلاسفة لا تكمن في دفن الدين بوصفه ظاهرةً مُعاديةً لمناهجهم العلميّة التي كثيراً ما تتغيّر. لا، وألف مرّة لا، إنّ مهمّة العلم المعاصر يجب أن تكمن في إيجاد منطلق تفاهم متبادل بين العلم والدين، كي يتمكنّا سوياً من الوصول إلى الحقيقة. هذا يجب أن يكون الشعار الحقيقيّ للعلم المعاصر في رأيّنا. ينبغي تأسيس علاقة وثيقة متبادلة بين هذين المجالين للعالم الفكري للإنسان، الشعور الديني والعقل، وفي الوقت ذاته إقصاء تطرّف المتطرّفين، على جانب الدين كما على جانب العلم. وعندئذ سيسير كلّ من الدين والعلم يدًا في يد على الطريق إلى تلك الحقائق، إلى تلك المثل الأسمى للأخلاق العقلانيّة والفضائل التي تشكّل هدف الإنسان على الأرض. وهنا تكمن - وفق قناعتنا العميقة - المهمّة القادمة لرجال العالم المعاصرين.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين. ترجمة محمد عبده. القاهرة، ١٩٢٥.

أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة، شركة نوابغ الفكر، ٢٠٠٨.

بيكودو، نادين وآخرون. ١٨٦٠ - تاريخ وذاكرة نزاع. بيروت، ٢٠١١. تاريخ بيروت:

https://www.lebanesebooks.com/index.php?_route_=the-history-of-beirut-by-samir-kassir-in-arabic-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%AA

نشرت في عام ٢٠٠٦ بواسطة دار النهار.

الحداد، محمد، الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته: دراسة ووثائق. بيروت، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

الحداد، محمد، قواعد التنوير - من أجل توسيع دائرة التحمل الإسلامي للرأي المخالف - نصوص ومواقف - والصادر عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.

الحداد، محمد، «النص الحقيقي والكامل للمناظرة بين رينان والأفغاني»

<https://sirajmonir.wordpress.com>

أطلع عليه في ٢٠٢٣/٧/١٧

الخشست، محمد عثمان، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان. القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

بن دائم الفاروقي، مبارك. سلم العلوم وحاشيته المشهورة بالقاضي مع منهيته. سان بطرسبرغ. ١٨٨٧

الطهطاوي، رفاعه. تخلص الإبريز في تلخيص باريز. تقديم يونان لبيب رزق. القاهرة، ٢٠٠٥.

عبد الحافظ، مجدي: الإسلام والعلم. مناظرة رينان والأفغاني القاهرة، ٢٠٠٥.

عبد، محمد، الأفغاني، جمال الدين: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. تحقيق صلاح الدين البستاني. القاهرة، ١٩٥٨.

الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق. شرح أحمد شمس الدين. بيروت، ٢٠١٣.

الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف. تحقيق وتقديم محسن مهدي. بيروت، ١٩٨٦.

قصير، سمير: تأملات في شقاء العرب. بيروت، ٢٠٠٥.

كرد علي، محمد. الإسلام والحضارة العربية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٨.

المصادر الأجنبية

- Adas, Michael, *Machines as the measure of Man*, Ithaca, Cornell UP, 1994.
- Aktürk, Şener, "The four Pillars of Ottoman Identity. Religious Toleration, Diversity and the four Millets under the 'Eternal State'", in: *Turkish Review*, nr. 1, 2013, pp. 14–21.
- Ammann, Ludwig, *Die Geburt des Islam*. Historische Innovation durch Offenbarung, Göttingen, Wallstein, 2001.
- Arnason, Johann, Eisenstadt, S. N., Wittrock, Björn (eds.), *Axial Civilizations and World History*. Leiden, 2005.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. New York, Meridian Books, 1958.
- Arnold, Thomas W., *The Caliphate*. Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Aydin, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*. New York, Columbia UP 2007.
- Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig, Harrassowitz, 1927.
- Bauer, Thomas, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*. New York, Columbia UP, 2021.
- Binder, Hans-Otto, "Ernest Renan", in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm, Bautz, 1994, vol. VIII.
- Biobibliographisches Lexikon der russischen Turkologen. Zaristische Periode*. Moskau, 1974.
- Casanova, José, "Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich", in: *Leviathan*, vol. 34, nr. 3, 2006, pp. 305–320.

- Caussin de Perceval, Armand Pierre, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. Paris, Didot, 1847.
- Chadbourne, Richard M., *Ernest Renan as an Essayist*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Commings, David, *Islamic Reform. Politics and Social Change in late Ottoman Syria*. New York u.a., Oxford UP, 1990.
- Crone, Patricia/Hinds, Martin, *God's Caliph*. Cambridge, 1986.
- Cündioğlu, Dücan: "Ernest Renan ve 'reddiyeler' bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı", in: *Divan*, vol. 2, 1996, pp. 1–94.
- Czygan, Gabriele, "On the wrong way: Criticism of the Tanzimat economy in the Young Ottoman Journal Hürriyet (1868–1870)", in: Gisela Procházka-Eisl/Martin Stromeier (eds.): *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press*. Wien, 2008, pp. 41–54.
- Das Enzyklopädische Wörterbuch*. Brockhaus und Efron (russisch), 1890–1907.
- Deringil, Selim, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism, from Namık Kemal to Kemal Atatürk", in: *European History Quarterly*, vol. 23, 1993, pp. 165–191.
- Dörries, Matthias, "Ernest Renan: A Prophet in a Scientific Age", Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, Preprint 133, 2000.
- Dozy, Reinhart, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Paris 1879.

- Eisenstadt, Shmuel N., "Die Achsenzeit in der Weltgeschichte", in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (eds.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt 2005, pp. 40–68.
- Eisenstadt, Shmuel. N., "Preface to the Issue 'Multiple Modernities'", in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129, 2000.
- Eley, Geoff/Suny, Ronald Grigor (eds.), *Becoming National. A Reader*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Ermiş, Fatih, *A History of Ottoman Economic Thought. Developments before the Nineteenth Century*. London u.a., Routledge, 2014.
- Flores, Alexander, *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*. Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Fück, Johann, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig, Harrassowitz, 1955.
- Gaulmier, Jean, "Note sur le voyage de Renan en Syrie (1865)", in: *Bulletin d'Etudes Orientales*, vol. 25, 1972, pp. 229–237.
- Gencer Bedri, *Islam'da Modernleşme. 1839–1939*. Istanbul, Doğu Batı, 2008.
- Ghanim, Halil, *Études d'histoire orientale. Les sultans ottomans*. Paris, A. Chevalier-Marescq & Cie, 1901.
- Ghanim, Halil, *L'éducation des princes ottomans*. Bulle, Lenz, 1895.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, Brill, 1920.
- Goldziher, Ignaz, *Renan als Orientalist*. Gedenkrede am 27. November 1893 (ed. by Friedrich Niewöhner). Zürich, Spur Verlag, 2000.

- Gouguenheim, Sylvain, *Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes*. Darmstadt, WBG, 2011.
- Graubard, Stephen R., "Preface to the Issue Multiple Modernities", in: *Daedalus*, vol. 129, no 1, 2000, pp. V–XII.
- Griffel, Frank, What do we mean by "Salafi"? Connecting Muhammad 'Abduh with Egypt's Nur Party in Islam's Contemporary Intellectual History" in: *Die Welt des Islams*, 55, 2015, pp. 186–220.
- Guida, Michelangelo, "Al-Afghani's and Namık Kemal's Replies to Ernest Renan: Two Anti-Westernist Works in the Formative Stage of Islamist Thought", in: *Turkish Journal of Politics*, vol. 2, nr. 2, 2011, pp. 57–70.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1939*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Hunter, Shireen T., *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. Armonk u.a., Sharpe, 2009.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge*. Aldershot, Ashgate Variorum, 2004.
- Jedermann, Robert, "Scheik Djemaleddin el Afghan. Ein Lebensbild aus dem Orient", in: *Allgemeine Zeitung* (Beilage), 24.6.1896, nr. 144, pp. 1–4.
- Jung, Dietrich, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield, Equinox Publishing, 2011.
- Kaelitz-Greifenhorst, Friedrich von, *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches. Mit einer genealogischen Tab. des kaiserlichen Hauses Osman*. Wien,

- Verlag des Forschungsinstituts für Osten und Orient, 1919.
- Karpat, Kemal H., "The Transformation of the Ottoman State, 1789–1908", in: *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, no. 3, 1972, pp. 243–281.
- Kassab, Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York u.a., Columbia UP, 2010.
- Kassir, Samir, *Das Arabische Unglück*. Berlin, Verlag Hans Schiler, 2006.
- Kassir, Samir, *Being Arab*. London/New York, Verso, 2013.
- Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- Keddie, Nikki, *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography*. Berkeley u.a., University of California Press, 1972.
- Kedourie, Elie, *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. New York. Humanities Press, 1966.
- Kemal, Namık, *Vaterland or Silistria! A Theater in four Acts* (Translation of the Original *Vatan Yahut Silistre* (1873) by Monika Carbe und Wolfgang Riemann). Darmstadt, 2010.
- Kermani, Navid, "Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien". <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/>
- King, David, *World Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca*. Leiden 1999.

- Kippenberg, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München, Beck, 1997.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter, *Die Stabilisierungsmoderne*, München, Carl Hanser Verlag, 2010
- Knöbl, Wolfgang, "Social Theory from a Sartrean Point of View: Alain Touraine's Theory of Modernity", in: *European Journal of Social Theory*, 2, 1999, pp. 403–427.
- Können Sie einmal vergleichen? Oder einen Praktikanden vergleichen lassen, ob sich die Fußnoten im arabischen Text auf die englische Version (sie ist in unserer Bibliothek) beziehen?
- Köprülü, Fuad M./Kemal, Namık, *Renan Müdafaanamesi*. Ankara, Güven Matbaası, 1962.
- Krämer, Gudrun, *Hasan al-Banna*. Oxford, Oneworld, 2010.
- Kreiser, Klaus, *Der osmanische Staat 1300–1922*. München, Oldenbourg, 2008.
- Kügelgen, Anke von (ed.), *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Debatten um 1900*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag 2016
- Kügelgen, Anke von, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden u.a., Brill, 1994.
- Kügelgen, Anke von, "Progressiver Islam' im ausgehenden Zarenreich: Das Plädoyer des St. Petersburger Imams und Regierungsbeamten Ataulla Bajazitov (1846–1911) für die Partizipation der Muslime an der modernen Zivilisation", in: *Asiatische Studien*, vol. 67, nr. 3, 2013, pp. 927–964.

- Kurzman, Charles, *Modernist Islam 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Kurzman, Charles/Browsers, Michaelle (eds.), *An Islamic Reformation?* Lanham u.a., Lexington Books, 2004.
- Lachenmann, Eugen, “Renan, Ernest”, in: Albert Hauck (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig, Hinrichs, 1905, vol. 16.
- Lauzière, Henri, “The construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history”, in: *International Journal of Middle East Studies*, 42, 201, pp. 369–389.
- Layard, Austin Henry, *Discoveries among the Ruins of Nineveh and Babylon*. New York, Harper & Bros., 1853.
- Lee, David C. J., *Ernest Renan. In the shadow of faith*. London, Duckworth, 1996.
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton, Princeton University Press, 1962.
- Massignon, Louis, “La ,lettre du Cadi de Mossoul à Layard’. Critique par Nameq Kemal d’une source citée par Renan”, in: *Révue des études islamiques*, 1927, pp. 297–301.
- Menemencioğlu, Nermin, “Namık Kemal Abroad: A Centenary”, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 4, nr. 1, October 1967, pp. 29–49.
- Milson, Menahem, “The elusive Jamal al-Din al-Afghani”, in: *The Muslim World*, vol. 58, nr. 4, 1968, pp. 295–307.
- Mishra, Pankaj, *From the Ruins of Empire. The Intellectuals who Remade Asia*. Strauss and Giroux, 2012.
- Moazzam, Anwar, *Jamāl al-Dīn al-Afghānī. A Muslim Intellectual*. New Delhi, 1984.

- Mouradgèa d'Ohsson, Ignatius, *Tableau général de l'Empire Othoman*. Paris, Didot, 1788–1824.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Nour, Riza, “Namık Kemal. Grand poète turc”, in: *Revue de Turcologie*, Nr. 6, Februar 1936, S. 1–25.
- Olender, Maurice, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP, 2008.
- Osterhammel, Jürgen, *Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. America in the World*, Princeton, Princeton UP, 2015.
- Paret, Rudi, *Der Koran*. Stuttgart u. a., Kohlhammer, 1993.
- Psichari, Henriette (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan. Correspondance* (vol. 10). Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- Psichari, Henriette, *Renan d'après lui-même*. Paris, Librairie Plon, 1937.
- Ranko, Annette, *Die Muslimbruderschaft*. Hamburg 2014
- Reinhardt, Volker (ed.), *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*. Stuttgart, Kröner, 1997.
- Renan, Ernest, “Le désert et le Soudan”, in *Mélanges d'histoire et de Voyages*. Paris, Calmann-Lévy, 1878; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 2). Paris, Calmann-Lévy, 1948, pp. 540–549.
- Renan, Ernest, “Histoire de l'instruction publique en Chine”, in *Mélanges d'histoire et de Voyages*. Paris, Calmann-Lévy, 1878; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 2). Paris, Calmann-Lévy, 1948, pp. 576–602.

- Renan, Ernest, "L'avenir religieux des sociétés modernes", in: *Revue des Deux Mondes*, vol. 29, 1860, pp. 761–797; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 1). Paris, Calmann-Lévy, 1947, pp. 233–281.
- Renan, Ernest, "Les Sciences de la Nature et les Sciences Historiques", in: *Revue des Deux Mondes*, vol. 47, 1863, pp. 744–761; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 1). Paris, Calmann-Lévy, 1947, pp. 633–650.
- Renan, Ernest, "Mahomet et les origines de l'Islamisme" in: *Révue des Deux Mondes*, vol. 12, 1851, pp. 1063–1102.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*. Paris, Michel Lévy Frères, 1861; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 3). Paris, Calmann-Lévy, 1949, pp. 9–365.
- Renan, Ernest, *Das Leben Jesu*. Berlin, Müller, 1863.
- Renan, Ernest, *Études d'Histoire Religieuse*. Paris, Michel Lévy Frères, 1857; also in: Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 7). Paris, Calmann-Lévy, 1955, pp. 9–303.
- Renan, Ernest, *Feuilles Détachées*. Paris, Calmann-Lévy, 1892; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 2). Paris, Calmann-Lévy, 1948, pp. 935–1182.
- Renan, Ernest, *Histoire générale des langues sémitiques*. Paris, Michel Lévy Frères, 1863; also in: Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 8). Paris, Calmann-Lévy, 1958, S. 127–589.
- Renan, Ernest, *L'Avenir de la Science*. Paris, Calmann-Lévy, 1890; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 3). Paris, Calmann-Lévy, 1949, pp. 713–1151.

- Renan, Ernest, *La Réforme Intellectuelle et Morale*. Paris, Lévy, 1871; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 1). Paris, Calmann-Lévy, 1947.
- Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une Nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882*. Paris, Lévy, 1882.
- Renan, Ernest, *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*. Paris, Calmann-Lévy, 1883; also in Henriette Psichari (ed.), *Œuvres complètes de Ernest Renan* (vol. 2). Paris, Calmann-Lévy, 1948, pp. 711–931.
- Renan, Ernest, *Studies in Religious History*. London, Mathieson & Company, 1895.
- Renan, Ernest, “The Future of Religion in Modern Society”, in Id., *Studies of Religious History and Criticism*, New York, Carleton, 1864, pp. 342–394.
- Renan, Ernest, *The Life of Jesus*. Amherst, Prometheus, 1991.
- Renan, Ernest, “Intellectual and Moral Reform of France”, in M.F.N. Giglioli (trans. And ed.), *What is a Nation? And other Political Writings*. New York, Columbia UP, 2018, pp. 182–246.
- Renan, Ernest, “What is a Nation”, in M.F.N. Giglioli (trans. And ed.), *What is a Nation? And other Political Writings*. New York, Columbia UP, 2018, pp. 247–263.
- Renan, Ernest, *Recollections of my Youth*. London, Routledge, 1929.
- Renan, Ernest, *The Future of Science*. Boston, Robert Brothers, 1893.
- Roy, Olivier, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Berlin, Pantheon, 2006.

- Rudolph, Ulrich, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München, Beck, 2004.
- Rudy, Sayres S., "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories", in: Birgit Schäbler/Leif Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*. New York, Syracuse University Press, 2004, pp. 39–79.
- Said, Edward W., *Orientalism*. 5th ed. London, Penguin Books, 2003.
- Salvador, Joseph, *Paris, Rome, Jérusalem. Ou la question religieuse au 19^e siècle*. Paris, M. Lévy frères, 1860.
- Schäbler, Birgit (ed.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*. Wien, Mandelbaum Verlag, 2007.
- Schäbler, Birgit, "Civilizing Others: Global Modernity and the Local Boundaries (French, German, Ottoman, Arab) of Savagery", in: Birgit Schäbler/Leif Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity*. Syracuse University Press, 2004, pp. 3–29.
- Schäbler, Birgit, „Post-koloniale Konstruktionen des Selbst als Wissenschaft. Anmerkungen einer Nahost-Historikerin zu Leben und Werk Edward Saids“, in: Alf Lüdtke/Rainer Prass (eds.), *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit*. Köln u.a., Böhlau, 2007, pp. 87–100.
- Schäbler, Birgit, "The 'Noble Arab': Shifting Discourses in Early Nationalism in the Arab East (1910–1916)", in: Bernhard Streck/Stefan Leder (eds.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden, Reichert Verlag, 2005, pp. 443–467.

Schäbler, Birgit, „Zum Verhältnis von Regionalgeschichte (Area History) und Globalgeschichte (Global History) am Beispiel der Osteuropäischen Geschichte“, in: Martin Aust, Julia Obertreis (eds.), *Osteuropäische Geschichte und Globalgeschichte*. Steiner, Stuttgart, 2014, pp. 307–316.

Schäbler, Birgit, “Historismus versus Orientalismus? Oder: Zur Geschichte einer Wahlverwandtschaft”, in: Abbas Poya/Maurus Reinkowski (eds.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*. Bielefeld, 2008, pp. 51–70.

Schäbler, Birgit, “Humanism, Orientalism, Modernity: A Critique”, in: Jörn Rüsen, Stefan Reichmuth u.a. (eds.), *Humanism and Muslim Culture-Historical Heritage and Contemporary Challenges*: Göttingen, National Taiwan University Press, 2012, pp. 147–162.

Schäbler, Birgit, “Religion, Rasse und Wissenschaft. Ernest Renan im Disput mit Jamal al-Din al-Afghani”, Themenportal Europäische Geschichte (Clio), 2007, URL: <http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=274>

أطلع عليه في ٢٠١٥/١٢/٢

Schäbler, Birgit, “Riding the Turns: Edward Saids Buch Orientalism als Erfolgsgeschichte”, in: Burkhard Schnepel u.a. (eds.), *Orient-Orientalistik-Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld, transcript, 2011, pp. 297–302.

Schölch, Alexander, “Der arabische Osten im 19. Jahrhundert”, in: Ulrich Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987, pp. 365–431.

- Schulze, Reinhard, "Islamwissenschaft und Religionswissenschaft", in: Friedrich Wilhelm Graf u.a., *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Berlin 2010, pp. 81–202.
- Schulze, Reinhard, *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel 2015.
- Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1984./ Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, London, A & C Black, 1952.
- Seidensticker, Tilman, *Islamismus*. München, Beck, 2014.
- Steppat, Fritz, "Kalifat, Dar al-Islam und die Loyalität der Araber", in: Steppat, *Islam als Partner*. Würzburg, Ergon, 2001.
- Strauß, David Friedrich, *Krieg und Friede. Zwei Briefe an Ernest Renan, nebst dessen Antwort auf den ersten*. Leipzig, 1870.
- Ṭaḥṭāwī, Rifāʿa al-, *An Imam in Paris, Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826–1831)*. transl. u. ed. by Daniel L. Newman. London, Saqi Books, 2011.
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago UP, Chicago, 1992.
- Tounsy, Cheikh Muḥammad ibn-Omar el-, *Voyage au Ouaday*. Paris, Benjamin Duprat et al., 1851.
- Touraine, Alain, *Critique of Modernity* (translated by David Macey), Oxford, Blackwell, 1995.
- Trein, Lorenz, *Begriffener Islam*. Würzburg 2015.
- Wardman, H. W., *Ernest Renan. A critical biography*. London, Athlone Press, 1964.
- Weber, Anne-Francoise, "Ringgen um Tradition und Reform. Die Aktualität einer berühmten Islamdebatte

- aus dem 19. Jahrhundert”, Deutschlandradio Kultur, 27.3.2013.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* (ed. by J. Winckelmann). Tübingen 1972./Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, University of California Press, 1978.
- Weil, Gustav, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*. Stuttgart, Metzler, 1843.
- Weinberg, Kurt, “‘Race’ et ‘races’ dans l’oeuvre d’Ernest Renan”, in: *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur*, vol. 68, 1958, pp. 129–164.
- Weismann, Itzhak, *Taste of Modernity. Sufism, Salafīyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden, Brill, 2001.
- Wild, Stefan, *Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*. Münster, Rhema-Verlag, 2001.
- York, Norman A., “Disputing the »Iron Circle«: Renan, Afghani, and Kemal on Islam, Science, and Modernity”, in: *Journal of World History*, vol. 22, nr. 4, December 2011, pp. 683–714.

تعريفات وتراجم

ابن باجة: وُلد ابن باجة (المتوفي عام ١١٣٨ أو ١١٣٩م) في سرقسطة الإسبانية، ويعد مؤسس الفلسفة العربية في إسبانيا المسلمة، كان أيضًا شاعرا وموسيقيا وملحنا للأغاني الشعبية. ونظرا لأن الأعمال الفلسفية المهمة مثل أعمال ابن سينا لم تكن معروفة بعد استرشد بأسئلة فلاسفة القرن العاشر الميلادي مثل الفارابي مثلا. (انظر الفارابي).

ابن خلدون: وُلد المؤرخ والفيلسوف الاجتماعي ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) في تونس، وكان أيضًا عالماً في الشريعة ورجل دولة. أحد أشهر الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامي وهو صاحب مؤلف تاريخي شامل وضع له مقدمة شهيرة عكف فيها على وضع تأملات نظرية حول قيام الدول وسقوطها. وكثيرا ما يرد ذكره في أوروبا أيضًا باعتباره رائدا لعلوم التاريخ والاجتماع. **ابن رشد:** أبو الوليد ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م). اشتهر الفيلسوف والقاضي والطبيب المولود في قرطبة في العصور الوسطى في أوروبا بالأخص بسبب شروحه لأرسطو وتمتع بتقدير كبير. ويصل في مؤلفه «فصل المقال» إلى استنتاج مفاده أن الشريعة تفرض الانشغال بالفلسفة على من هو أهل لها. وقد رأى فضلا عن ذلك جواز تفسير آيات قرآنية معينة مجازيا.

ابن زهر: أبو مروان ابن زهر (توفي عام ١١٦١م)، هو طبيب عربي ولد في أشبيلية. كان مؤلفه «التيسير في المداواة والتدبير» عملاً ذا أهمية للطب الأوروبي. وقد وصف فيه من ضمن أشياء كثيرة أخرى التهاب غشاء القلب.

ابن سينا: أبو علي ابن سينا (حوالي ٩٨٠-١٠٣٧م). وُلد بالقرب من بخارى وكان فيلسوفا وطيبا، وأسس لميتافيزيقا جديدة، لاقت كذلك اهتماما كبيرا في أوروبا اللاتينية، وفرق فيها بين مجالين للوجود: واجب الوجود (الله) الذي يجتمع فيه الوجود والماهية، والمخلوق ممكن الوجود، الواجب بغيره. وقد وضع في كتابه «القانون في الطب» المكون من خمسة أجزاء كل المعارف الطبية في عصره بصورة منهجية. وكان الكتاب حتى منتصف القرن السابع عشر أحد الأسس المهمة لدراسة الطب في كل الجامعات في أوروبا.

ابن طفيل: وُلد الطبيب ورجل الدولة والفيلسوف أبو بكر بن طفيل (المتوفي عام ١١٨٤م) في غرناطة (إسبانيا). في روايته الفلسفية «حي بن يقظان» توصل حي بن يقظان، الذي يحيا وحيدا في جزيرة، دون عون من نبي أو معلم إلى المعارف نفسها التي توصل إليها سكان جزيرة أخرى التقاهم ابن يقظان في سن الخمسين. وبينما أدرك ابن يقظان الحقيقة مكشوفة دون غطاء، تلقاها شعب الجزيرة رمزا بوحى نبي.

ابن العبري: غريغوريوس أبو الفرج ابن العبري، (١٢٢٥/١٢٢٦-١٢٨٦م) أهم عالم دين في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ومؤلفه الرئيس هو كتاب في التاريخ يقال إنه كتبه بناء على طلب من أصدقاء مسلمين. وقد توفي في مراغة في إيران الحالية وكان يحظى بتقدير كبير من المسلمين والمسيحيين.

أبيلا: ولد بيار أبيلا (١٠٧٩-١١٤٢م) في نانت، وهو شخصية محورية في اللاهوت والفلسفة في القرن الثاني عشر الميلادي

وأحد أهم علماء المنطق في العصر الوسيط. أعطى للعقل دوراً محددًا في قصاياه العقيدة وهو ما جلب له عداوات أشخاص من مختلف المشارب وجعله لاحقاً بطلاً من أبطال التنوير. وقد أسس مدرسة خارج باريس على تلة القديسة جنيفيف (سانت جنيفيف).

أتيلا: ملك الهون (٤٠٦-٤٥٣)، فترة حكمه ٤٣٤-٤٥٣م)، أسس مملكة لم تدم طويلاً ما بين نهر الراين وبحر قزوين. وقد لُقّب بسبب وحشية حملات الغزو التي قام بها باسم «سوط الرب». **إخوان الصفا:** مجموعة كتاب من البصرة أُلّفوا في القرن العاشر الميلادي موسوعة تهدف لتعريف القارئ بكل مجالات الفلسفة (بما في ذلك العلوم الطبيعية وعلوم الدين). ولا يزال الجدل قائماً حول التصنيف التاريخي لمؤلفهم الضخم «رسائل إخوان الصفا». كان للكتاب وظيفة تعليمية، لكن يبدو أيضاً أنه كان يهدف للترويج لوجهات النظر الخاصة لمؤلفيه المنتمين للطائفة الإسماعيلية. (انظر: الإسماعيليون).

أرمينيوس: هو أول بطل حربي في تاريخ ألمانيا، تزعم القبائل الجرمانية في حروبها مع الرومان في القرن الأول الميلادي.

الإسماعيليون: أتباع الطائفة الإسماعيلية، وهي فرع من الشيعة، وتسمى أيضاً الشيعة السبعية. وعلى النقيض من الشيعة الاثني عشرية، يعدّ الإسماعيليون إسماعيل ابن الإمام السادس جعفر الصادق (توفي عام ٧٦٥م)، إمامهم السابع. وقد انقسمت الإسماعيلية على مدار التاريخ مراراً إلى جماعات مختلفة.

ألبرت الكبير: ألبرتوس ماغنوس (١١٩٣-١٢٨٠م) أول فيلسوف ألماني كبير، كان عالم طبيعة وراهباً دومينيكانياً. بذل قصارى جهده لإطلاع أوروبا على كتابات أرسطو، بالاستعانة أيضاً بشروح أرسطو المترجمة من العربية إلى اللاتينية.

أولوغ بيك (١٣٩٤-١٤٤٩م): فلكي وعالم رياضيات شهير، حفيد تيمورلنك، تولى حكم الدولة التيمورية. وأمر ببناء مرصد فلكي في سمرقند وألف كتاب «الزيج السلطاني» وهو عبارة عن دراسة فلكية مع فهرس شامل للنجوم وجداول لحساب المثلثات. **البارسيون:** أتباع زارادشت (أنظر گبر) الذين هاجروا إلى الهند من القرن العاشر الميلادي.

البتاني: محمد بن جابر البتاني (قبل ٨٥٨-٩٢٩م) أحد أهم الفلكيين العرب، وُلد على الأغلب في حران. وقد كان لمؤلفه الأساسي «كتاب الزيج» تأثير جوهري خلال العصور الوسطى وعصر النهضة في أوروبا في تطور الفلك وحساب المثلثات الكروية. وقد اطلع عليه غاليليو وكوبرنيكوس.

بخاري: كانت حتى منتصف القرن التاسع عشر أهم مركز ثقافي إسلامي في وسط آسيا. تقع حاليا في جمهورية أوزبكستان. **البرامكة:** هي أسرة تنحدر من أفغانستان الحالية (بالقرب من مدينة بلخ)، تولى أفرادها خلال الفترة الأولى من الحكم العباسي مناصب مهمة (وزراء وحجاب في بلاط الخلافة). كانوا في الأصل بوذيين (لا من أتباع زرادشت كما زعم رينان. انظر **البارسيين والگبر**)، وكان خالد بن برمك (توفي حوالي عام ٧٨١/٧٨٢م) أول من تحول من العائلة إلى الإسلام وكان يعمل في أثناء ذلك في خدمة أبي العباس السفاح.

البركوي: (يسمى أيضًا البركلي، تُوفي عام ١٥٧٣م) إمام عثماني وُلد في بيرجي (في محيط مدينة إزمير) وألف بالعربية كتبًا لتعليم النحو العربي للمدارس العثمانية، ونظرًا لاشتهاره بموقف ديني طهراني متزمت، فقد كان من نقاد شيخ الإسلام أبي السعود أفندي.

بوديه: غيوم بوديه (١٤٦٧-١٥٤٠) مفكر إنساني فرنسي. عالم ذو مكانة مهمة، دعم تعلم اللغة والأدب اليونانيين في فرنسا. وهو

أيضًا مؤسس الكلية الملكية التي أصبحت لاحقًا الكلية الفرنسية أو الكوليج دو فرانس.

بيساريون: عالم لاهوت ومفكر إنساني بينظطي (١٤٠٣-١٤٧٢)، دعم في إيطاليا دراسة اللغة والأدب اليونانيين وسعى منذ غزو العثمانيين للقسطنطينية لدعم القيام بحملة صليبية ضدهم، لكن مساعيه باءت بالفشل.

بيكون، روجر: أحد فلسفة الطبيعة الإنجليز، عالم لاهوت وعضو طائفة الفرنسييسكان (١٢١٥-١٢٩٢م). كان يدعم، من بين أمور أخرى، إصلاح مناهج البحث في العلوم الطبيعية.

بيكون، فرانسيس: (١٥٦١-١٦٢٦م) رجل دولة إنجليزي وأحد فلاسفة الطبيعة. كان في بواكير العصر الحديث أحد أهم دعاة العلم القائم على الملاحظة والتجريب، بهدف السيطرة على الطبيعة لخير المجتمع.

بيوس الخامس: ١٥٠٤-١٥٢٧م، تولى منصب البابا منذ ١٥٦٦م وحتى وفاته، كان مدافعا عنيفا عن محاكم التفتيش، ومعروفا بكرهه لليهود. وقد بذل كل ما بوسعه لمحاربة المسلمين في جنوب أوروبا والبروتستانت في شمال أوروبا. في عام ١٥٧١م حث على تأسيس الرابطة المقدسة التي تهدف إلى التضييق على الحضور العثماني في البحر المتوسط والدفاع عن الإسلام في مواجهة المسيحية. وكان الملك فيليب الثاني ملك إسبانيا عضوا في هذه الرابطة.

التر: منذ القرن الثامن الميلادي يطلق اسم التتر أو التتر على قبائل وشعوب من وسط آسيا.

التقويون: المقصود هنا هؤلاء الذين يعملون بتفان ديني شديد وورع غير معهود. يعود مصطلح التقوية إلى حركة تجديد داخل البروتستانتية، كانت تهدف إلى تعميق الإيمان وإعطائه طابعًا فرديًا.

ثابت بن قرة: أبو الحسن ثابت بن قرة (حوالي ٨٢٦-٩٠١م) هو عالم شهير في الرياضيات والفلك، عمل لفترة طويلة في بغداد. جابر: أبو موسى جابر بن حيان، العالم المسلم الملقب بأبي الكيمياء. جليبي: غالبا المقصود هو موسى الخيالي الإزنيقي (المتوفى عام ١٤٥٨م)، الذي ألف حاشية على شرح العلامة سعد الدين التفتازاني (توفي عام ١٣٨٩م) للعقائد النسفية، نسبة إلى نجم الدين أبي حفص النسفي (توفي عام ١١٤٢).

جنكيز خان: أسس جنكيز خان (توفي عام ١٢٢٧م) الإمبراطورية المغولية الكبرى تحت شعار «شمس واحدة في السماء وحاكم واحد على الأرض» والتي امتدت خلال فترة حكمه من كوريا حتى هنغاريا، باستثناء الهند وجنوب شرق آسيا. كانت لهجمات المغول آثار كارثية على الأماكن التي غزوها. وقد غزا هولاكو حفيد جنكيز خان (توفي عام ١٢٦٥م) بغداد عام ١٢٥٨م وأنهى بذلك حكم العباسيين. حران: مدينة في إقليم شاني أورفا بشمال الرافدين في تركيا حاليا، ترجمت فيها خلال العصر العباسي أعمال مهمة في الرياضيات والفلك إلى العربية. وهي مسقط رأس الفلكي الشهير البتاني (انظر البتاني) الذي كان يعمل فيها أيضًا، وهي أيضًا مسقط رأس علماء آخرين مثل ابن تيمية (١٢٣٦-١٣٢٨م).

الدواني، جلال الدين: جلال الدين الدواني (توفي عام ١٥٠٢م)، كتب شرح العقيدة العضدية وهو شرح لعقائد المتكلم عضد الدين الإيجي (توفي عام ١٣٥٥م) المنتمي للمذهب الأشعري. دوزي: ر. اينهات ر. دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣م) مستشرق ذو مكانة مهمة، وُلد في لايدن بهولندا. وقد اشتهر بالأخص بمؤلفه ذي الأربعة أجزاء عن تاريخ مسلمي إسبانيا.

ديريلو، بارتيلمي دو مولينفيل: (١٦٢٥-١٦٩٥م): مؤلف المكتبة الشرقية أو الموسوعة الشامل المحتوى عن كل ما يخص الشعوب

الشرقية التي تعد أهم عمل موسوعي للدراسات الشرقية في القرن السابع عشر وقد نشرت لدى دار نشر غالاند عام ١٦٩٧م.
رامونند الأسقف: لا يعلم تاريخ ميلاده. كان أسقف طليلطة في الفترة ما بين ١١٢٥ أو ١١٢٦ و ١١٥١ أو ١١٥٢م. وقد دعم علماء مثل غير هارد دي كريمونا (توفي عام ١١٨٧م) ترجموا الفلسفة والعلوم الطبيعية وخصوصا أرسطو من العربية عبر القشتالية إلى اللاتينية.
زنديق: (ج. زنادقة)، هي كلمة مشتقة عن الفارسية وكانت تشير في معناها الدقيق بالعربية إلى «المانويين»، وكثيرا ما تعني «الكفار» أو «المهرطقين» أو «العصاة».

الساسانيون: أسرة فارسية حكمت في فترة ما قبل الإسلام (٢٢٤-٦٥٠م). امتدت إمبراطوريتهم الكبرى، قبل غزو الجيوش العربية، لأجزاء واسعة من غرب آسيا.

السبكي: المقصود غالبا هو تاج الدين أبو نصر بن تقي الدين السبكي (توفي ٧٧١هـ/١٣٧٠م)، الذي عارض التفسير الحرفي للقرآن وأيد تفسيراً عقلاانيا مستندا على المنطق بطابع أشعري.

سبينوزا: باروخ دي سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) فيلسوف هولندي، وهو أحد أهم مفكري الحداثة المبكرة.

السفاح، أبو العباس: (حكم ٧٤٩-٧٥٤م) هو أول الخلفاء العباسيين. أعلن تنصيبه خليفة في عام ٧٤٩ من الكوفة ثم أكمل انتصاره على الأمويين. توفي في الأنبار بالقرب من بغداد (التي لم تكن قد أنشئت بعد).

سمرقند: مدينة في وسط آسيا، تقع حاليا في دولة أوزبكستان. شهدت في عهد الدولة السامانية في القرن العاشر وعندما حولها تيمورلنك (توفي عام ١٤٠٥م) إلى عاصمة له فترات من الازدهار الثقافي والمعماري.

الشركس: جماعة عرقية كانت تعيش حتى التوسع الروسي في القرن التاسع عشر في شمال غرب القوقاز على وجه الخصوص، ثم عاش

أغلبهم بعد ذلك في تركيا. اعتنقوا الإسلام في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر.

طهراني: بالتطبيق على الإسلام توصف بالطهرانية الجماعات التي تدافع عن التنفيذ الصارم للغاية للمعايير الإسلامية في الحياة اليومية، وتريد رؤية الإسلام مطهرا من كل ما هو «غير إسلامي». كانت الطهرانية في الأصل حركة داخل البروتستانتية الكالفينية، ترفض كل ما تبقى من الكاثوليكية، وتشتهر بالتمزت الأخلاقي.

الطهطاوي، رفاعه: الشيخ رفاعه الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) أحد أهم المثقفين العرب في عصره. وُلد في مصر وأرسله إليها محمد علي في عام ١٨٢٦ في بعثة دراسية إلى باريس، حيث تعلم الفرنسية، كي يتمكن من قراءة المؤلفات الأوروبية عن التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب. وقد وصف تجاربه في كتاب الرحلة الشهير الذي ألفه بعنوان «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». وعند عودته إلى مصر أشرف بوصفه مديرا لمدرسة اللغات التي تأسست حديثا (دار الألسن) على ترجمة أعمال أوروبية مهمة من مجالات علمية مختلفة إلى العربية.

العقلانية: هي رؤية تعطي للعقل الأولوية في تحصيل المعرفة، بل وتقتصر تحصيلها عليه وحده. ووفقا للمذهب العقلاني يمكن اكتساب المعارف عن العالم فقط من خلال التفكير. في المقابل فإن الحركة الإمبريقية أو التجريبية أو الحسية، ترى أن المعرفة يمكن أن تكتسب عبر المعارف الحسية فحسب.

الغزالي، أبو حامد: محمد الغزالي (توفي عام ١١١١م) أدخل المنطق الأرسطي بنجاح في علوم الدين (علم الكلام والفقه)، رغم أن علاقته بالفلسفة ظلت مضطربة.

الغساسنة: كان الغساسنة اتحاد قبائل عربية في العصر القديم المتأخر حليفاً لبيزنطة، واستقروا في شرق الأردن، واعتقدوا أن ليسوع طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، وأن الطبيعة البشرية امتزجت بها.

غيرير: غيرير دورياك (حوالي ٩٤٥-١٠٠٣) ومنذ عام ٩٩٩ البابا سيلفستر الثاني. تلقى جزءاً من تعليمه في إسبانيا، حيث درس على الأغلب الرياضات بالاستعانة بنصوص عربية. وقد نُسب إليه نقل عناصر مهمة من العلوم العربية (مثلاً في مجال الفلك) وأيضاً العداد إلى غرب أوروبا.

الفارابي: أبو نصر الفارابي (حوالي ٨٧٠-٩٥٠م)، أحد أهم الفلاسفة العرب في العصور الوسطى. وقد نال لقب «المعلم الثاني» (بعد أرسطو) تقديراً لشروحه المهمة وأعماله عن أرسطو. تُرجمت نصوصه في القرن الثاني عشرة في طليطلة (إسبانيا) إلى اللاتينية، وبهذا انتشر تأثيره في أوروبا.

فرماسون: البناؤون الأحرار أو الماسونيون، هو اتحاد للرجال الذين تجمعوا سوياً منذ منتصف القرن الثامن عشر في أوروبا فيما يسمى بالمحافل، من أجل الحفاظ على المثل الإنسانية. جلب الأوروبيون الماسونية في القرن الثامن عشر إلى الشرق حيث كانت المحافل تمنع بشكل متكرر، مثلما كان يحدث في أوروبا أيضاً، نظراً لأنها كانت تعد منطلقاً لنشاطات هدامة، بل وثورية. ولم يعجب توجهها العلماني أصحاب السلطة الدينية.

فيدوكيند: كان دوقاً لسكسونيا. وخاض خلال الفترة ما بين ٧٧٧ و٧٨٥ ميلادية حرباً ضد شارلمان الكبير انتهت بهزيمة فيدوكيند وضم شمال غرب ألمانيا إلى مملكة شارلمان وتحول المنطقة إلى المسيحية. لكنه تحول إلى شخصية أسطورية لدى القوميين الألمان.

فيليب: الملك فيليب الثاني ملك إسبانيا (١٥٢٧-١٥٩٨م)، حكم البلاد منذ عام ١٥٥٦م. قمع الحركة البروتستانتية في إسبانيا وحاربها في باقي أنحاء أوروبا. في عام ١٥٦٨م قضى على انتفاضة للسكان العرب في غرناطة الذين كانوا قد تحولوا اسمياً فقط إلى الكاثوليكية. ورحلهم بمرسوم ملكي. كان يشتبه في تعاون العرب مع العثمانيين. وهو عضو الرابطة المقدسة للبابا بيوس الخامس.

قسطنطين الأفريقي: قسطنطين الأفريقي (المتوفى ١٠٨٧م)، اسمه العربي غير معروف. ولد في تونس الحالية. ينتمي للطائفة البندكتية، وقد ترجم كتب الطب العربية واليونانية الأصل إلى اللاتينية. ويعد أول أوروبي يتعرف على الطب العربي. عند وصوله إلى ساليرنو (إيطاليا) حوالي عام ١٠٧٥م، قاد مدرسة الطب هناك إلى الازدهار وأحيا دراسة الطب في أوروبا من جديد.

القيروان: مدينة في تونس تقع على بعد خمسين كيلومتراً من تونس العاصمة.

الكارولينغيون: أسرة نبيلة فرنسية، حكمت غرب أوروبا ما بين عامي ٧٥٠-٩٨٧. وكان أشهر حكامهم شارلمان الكبير. (حوالي ٧٤٢-٨١٤م)

كسرى أنوشيران: كسرى الأول، (المتوفى عام ٥٧٨م) الملقب بأنوشيران (أي خالد الروح)، هو ملك الإمبراطورية الساسانية (انظر: الساسانيون). عرف بعشقه للأدب وبقراءته للفلسفة اليونانية (خصوصاً فلسفة أفلاطون). اشتهر عصره بالتسامح والازدهار العلمي والأدبي والمعماري.

الكندي: أبو يعقوب الكندي (حوالي ٨٠٠-٨٧٠م). نظراً لإسهامه الجوهري في تأسيس الفلسفة باللغة العربية أطلق عليه معاصروه لقب «فيلسوف العرب». حمل كتابه عن الميتافيزيقا اسم «في الفلسفة

الأولى». ولقي مؤلفه «رسالة في العقل» الذي انشغل فيه بنظريات أرسطو عن النفس اهتماما كبيرا في أوروبا في القرون الوسطى.

الكوباموي (توفي في عام ١٧٤٨م): هو القاضي مبارك بن محمد دائم بن عبد الحي بن عبد الحليم المبارك الناصحي العمري الفاروقي الكوباموي، الذي تعد حاشيته لكتاب سلم العلوم لمحَب الله بن عبد الشكور البهاري (المتوفى عام ١٧٠٧م في الهند) من المراجع الأساسية في المنطق.

گبر: گبر هو نعت مهين في الأدبيات الفارسية لأتباع زارادشت. وكثيرا ما يعني المصطلح «كافر». والزارادشتية هي ديانة فارسية أسسها زارادشت قبل ٢٦٠٠ عام على الأقل.

لاسكاريس: كانت عائلة نبيلة بيزنطية، أنجبت عددا من المفكرين أصحاب النزعة الإنسانية، مثل كونستانتين لاسكاريس (١٤٣٤-١٥٠١م) الذي وُلد في القسطنطينية ودرَّس اليونانية في إيطاليا، ومنذ نحو عام ١٤٦٨ في ميسينا، حيث ساعده بيساريون في الحصول على كرسي الأستاذية.

لايارد: السير أوستن هنري لايارد (١٨١٧-١٨٩٤م) كان في الأصل محاميا، لكنه جعل من نفسه رائدا لعلم الآثار البريطاني، من خلال عمليات تنقيب شملت أيضًا مدينة نينوى (التي أصبحت حاليا جزءا من الموصل)، وهي آخر عاصمة للمملكة الآشورية. وعمل سفيرا لبريطانيا في إسطنبول (١٨٧٧-١٨٨٠م)، ودعم اللورد بيكونسفيلد (بنجامين دزرائيلي) في سياسته التوسعية في الشرق.

لوفيفر ديتابل: Lefèvre d'Étaples: جاك لوفيفر ديتابل (حوالي ١٤٦٠-١٥٣٦م)، مفكر فرنسي إنساني النزعة ومترجم للكتاب المقدس وشارح له. حرر وشرح وترجم أعمال أرسطو أثناء عمله بالتدريس في كلية الكاردينال ليومان.

المأمون: الخلفية المأمون، خليفة عباسي (حكم ما بين ٨١٣-٨٣٣م) وأسس بيت الحكمة في بغداد ليكون مركزاً لترجمة المؤلفات اليونانية إلى العربية ووضع بذلك حجر الأساس للإنجازات خارقة للمفكرين العرب في مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية. ودعم المعتزلة. (انظر المعتزلة).

المدرسيون: مفكرو المذهب السكولاستي أو المدرسي، وهو تعبير جامع للمناهج الفلسفية اللاهوتية وطرق التدريس والتفكير الأوروبية في القرون الوسطى.

المشاورون: الفلاسفة الذين التزموا تقاليد أرسطو في الفلسفة. **المعتزلة:** هم أصحاب مدرسة دينية نشأت في البصرة في القرن الثامن الهجري وكان لها نفوذ وتأثير كبيران، وكانت متأثرة بالفلسفة اليونانية. وأحد أهم تعاليمها الأساسية كان الاعتقاد بخلق القرآن وبالتالي كونه غير أزلي. وقد جعل الخليفة المأمون من مذهب خلق القرآن عقيدة للدولة، اضطر كل علماء الدين في عهده أن يقرؤا به تحت التهديد بالعقاب إن لم يفعلوا. لكن المأمون لم يحقق نجاحاً كبيراً في فرض ذلك.

المعتضد بالله: خليفة عباسي (حكم ما بين ٨٩١-٩٠٢م) دخل كتب التاريخ لحنكته في قيادة الجيوش أكثر من كونه داعماً للعلوم. **المنصور:** أبو جعفر المنصور (حكم ما بين ٧٥٤-٧٧٥م)، ثاني الخلفاء العباسيين، وخليفة أخيه أبي العباس السفاح (انظر: السفاح). أسس في عام ٧٦٢م مدينة بغداد التي تحولت في عهده إلى حاضرة مزدهرة، ووطد خلافة العباسيين.

النساطرة: هم طائفة دينية مسيحية تنسب إلى نسطور بطريرك القسطنطينية (في الفترة ما بين ٤٢٣-٤٣١م) وتعرف أيضاً بكنيسة المشرق الآشورية. وقد طُردوا بسبب رأيهم في الطبيعة المزدوجة ليسوع المسيح من الإمبراطورية الرومانية. وقد لقوا

ترحبا في بلاط الخلفاء العباسيين لمهاراتهم الإدارية ومعرفتهم بالطب والعلوم الطبيعية والفلسفة. وكان دورهم أساسيا في ترجمة المؤلفات اليونانية إلى اللغة الآرامية ثم إلى العربية (مثلا في بيت الحكمة الذي أسسه المأمون).

النوبيون: سكان النوبة، وهي منطقة في جنوب مصر وشمال السودان. تحولت النوبة في القرن السادس الميلادي إلى المسيحية، ثم إلى الإسلام في ظل حكم المماليك.

هارون الرشيد: خامس الخلفاء العباسيين (حكم ما بين ٧٨٦-٨٠٩م) الذي ورد ذكره في ألف ليلة وليلة نموذجا لشخصية الحاكم المثالي. شهدت فترة حكمه اضطرابات سياسية عديدة وكانت بمثابة نذير بالانهيار السياسي للإمبراطورية الإسلامية.

اهلينستيون: هنا بمعنى العلماء المشغولون بالأدب والتاريخ والثقافة اليونانية.

فهارس مسلمون حداثيون

فهرست المصطلحات

١٧-١٨، ٢٧، ٢٩، ٨١-٨٣،	أ
٨٥، ٨٥ح، ٨٦-٨٨، ١٠١،	إجازة ١٠٠
١٠٩-١١٠، ١١٥، ١١٧،	اجتهاد ٢٨، ١٠٩، ١١٦، ١٢٥
١١٩، ١٢١-١٢٢، ١٤٢،	إخوان الصفا ٢٩٦، ٣١١، ٣١٢،
١٤٧-١٤٩، ١٥١-١٥٢،	٣٤٧م
١٥٥-١٥٦، ١٥٨-	الإخوان المسلمون ١٤٥، ١٤٥ح،
١٥٩، ١٦٢، ١٦٦-١٦٧،	١٦٦
١٧٠-١٧١، ١٧٣، ١٨٣،	الآريون ٣٧، ٤٧، ٢٠٢
١٩٢، ٢٣٩، ٢٤٦، ٢٤٧،	الأساطير/قدرة الأسطورة/تكوين
٢٤٧ح، ٣٥٠م، ٣٥٤م،	الأسطورة ٢٦، ٤٦-٤٧،
٣٥٦-٣٥٧م	١٣٢، ١٩١
الإسلاميون (الإسلام السياسي)	الاستبداد ١٢٤، ١٣٤، ١٤٥، ٢٠١،
٣٨ح، ١٦٦، ١٩٥، ١٩٨،	٢٤٠، ٢٣٥
٢٠١ح، ٢٨١	الاستشراق ٢٣-٢٤، ٢٣ح، ٣٦،
الإساعيلية ٩٨، ٢١٩، ٢٧٦، ٣٤٧م	١٤٠
الاشتراكيون ١٢٦	الاستعمارية/الإمبراطورية ١١، ١٥،

١٦٦، ١٧٠، ٢٠١-٢٠٢،
٢٢٨-٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٦ ح،
٢٤٩ ح، ٢٥٠-٢٥٩،
الأمويون ٢٨٣، ٣٠٥، ٣٥١ م

ب

بارسيون ٣٤٨ م
البابوية ٥٣-٥٤، ٩٨-٩٩، ٢٢٠،
٢٨٠
بدعة ٤٩
البدو ٤٧، ٥٣ ح، ٦١، ٦٧، ٦٩،
٣٠١
البرامكة ٢١٢، ٢٦٢، ٢٦٤-٢٦٥،
٣٤٨ م
البربر ٩٦، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٥٨،
٢٧٩
البروتستانتية ٢٩، ٨١، ١١٣،
٣٤٩ م، ٣٥٢ م، ٣٥٤ م
البعث ١٩٤، ٢١٢، ٢٣٧-٢٣٨،
٢٦٢

البوهيون، بنو بويه ٣٠٥
البيزنطيون ٩٧، ٢١٥
البيعة (يمين البيعة) ١٥٧، ١٥٨

ت

تاريخ العالم ٢٣ ح، ٢٩
تاريخ المنطقة ٢٣ ح
التتار ٨٥، ١٦٥، ١٧١-١٧٢،

الإصلاح ١٠، ١٣، ١٦، ١٨، ٢٨،
٤٨، ٥١، ٨٦، ١٠٨، ١١٠،
١١٣، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٩-
١٣٠، ١٣٥ ح، ١٣٦-١٣٧،
١٣٧ ح، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢،
١٧٠، ١٩٢، ٣٠٣، ٣٢٩ م
الأصولية/التعصب في التركية
العثمانية ٢١
الأصوليون/الأصولية ١٦، ٢١،
٨٣، ٩٢، ١٤٠، ١٩١،
١٩٥-١٩٧، ١٩٩
الإغريق/الإغريقية ٥٣ ح،
٩٥، ١١٢، ٢٠٨، ٢١١،
٢١٤-٢١٦، ٢١٩، ٢٣٢،
٢٥٣، ٢٦٢، ٢٧٧
الأكاديمية الفرنسية (Académie
française) ٣٤، ٢٤٤
الإلحاد ١١١، ٢٨٤
الإمام/ة/الأئمة ٥٠، ٥٤،
٨٣-٨٤، ١٥٧، ١٧١-١٧٢،
١٧٨، ١٨٣-١٨٤، ٢١٩،
٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٢،
٣٠٨، ٣١٢ ح، ٣٢١-٣٢٣،
٣٢٦ ح، ٣٤٧-٣٤٨ م
الأمة ٢٨، ٣١، ٥٥، ٧٧-٧٨،
٧٨ ح، ٩٥، ١١٧، ١٢٣-
١٢٥، ١٣٤، ١٤٥، ١٥٤-
١٥٥، ١٥٧-١٥٩، ١٦٤،

ح

- الحديث ١٠٠، ١٦٢،
 ٢٦٦، ١٦٥، ح، ٢٨٩، ٢٩٩، ح،
 ٣٢٣-٣٢٤، ح، ٣٢٦،
 الحرائيون ٩٨، ١٣٤، ٢١٩،
 ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٧٦،
 حريات (الحرية) ١٥٠، ١٥٧، ح
 الحضارة ١٧، ٢٩، ٣٤، ٣٧،
 ٥٦-٥٧، ٨٩، ٩٤-٩٥،
 ١٠٠، ١٠٦، ١١٠، ١٣٣، ح،
 ١٧٥، ١٧٧، ١٩٧، ح،
 ٢٠٨-٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢-
 ٢١٣، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٣٥،
 ٢٣٩، ٢٥٢-٢٥٣، ٢٦٠،
 ٢٦٢-٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٩،
 ٢٨١، ٢٨٤، ٢٩٠، ٣٠١،
 ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٣، ح، ٣٢٤
 حمدانيون ٣٠٥

خ

- الخاصة (النخبة) ١٣، ٢٧، ٧٥،
 ٧٧، ٩٦، ١١٠، ١١٥، ١١٨،
 ١٢٠، ١٣٥، ١٤٢، ١٤٨،
 ٢٣٦
 الخديوي ١١٩، ١٢١، ١٢٥
 الخلافة ٥٣-٥٤، ٥٤، ح، ٥٥،
 ٨٣-٨٥، ٨٥، ح، ٨٦، ٩٧،

٢٢٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٩،

٢٨٤، ٣٤٩م

التحالف الوطني (لاحقا «حزب

الشباب العثمانيين») ١٤٩

تركيا ٨١، ٨٥، ح، ١٥٢، ١٥٨،

١٦٠، ١٦٧، ١٧٧، ٣٥٠م،

٣٥٢م

التصوف / المتصوف (ة) ٤٣، ٤٩،

٦٩، ١٠٩، ١٢١، ١٤٧،

١٩٩

تعدد الزوجات ٦٦، ١٧٦

تعددية الحداثة ٢٠، ح، ٢٢

تقليد ٢٨، ١١٦، ١٨٣

التنظيمات ٨٦-٨٧، ١١٥-١١٦،

١٤٩-١٥٠، ١٥٥-١٥٦

التوحيد ٤٩، ٥٢، ٥٨-٥٩، ٧٢، ح،

١٤٥، ١٦٤، ٢١٠، ٢١٢،

٢٦٠-٢٦١

ج

- جامعة الأزهر ١٠٠، ١٧٦
 الجهاد / الجهادي / جهادي ١٧٧،
 ١٩٥-١٩٦، ١٩٩-٢٠٠
 جورنال دي ديبا Journal des
 débats ٣٩، ٧٤، ٩٤،
 ١٣٠، ١٣٦-١٣٨، ٢٠٧،
 ٢٢٧، ٢٣٧

ز

زنديق ٤٨، ١٨١، ٢١٤، ٢١٩،
٢٦٨، ٣٠٨، ٣٥١م، ٣٥٤م

س

ساراسينس ١٥
الساسانيون ٩٧، ٢١١، ٢١٢،
٢٦٢-٢٦٤، ٢٧٠، ٣٥١م
السامية/الساميون ٣١، ٣٤-٣٥،
٣٧، ٤٣، ٥٢، ٥٧-٦٠،
٦٢، ٦٦-٦٧، ٧٠، ٧٨-٧٩،
١٠٣، ١٨٩، ٢٠٢، ٢٣٥،

٢٩٣، ٢٤٤

السلفية/السلفيون ١٩٥-١٩٦، ١٩٩،
السنة/أهل السنة ٥٠، ١٢٤،
١٤٥، ١٦٢، ١٨٤، ١٩٠،
١٩٣، ١٩٥، ٢٠٠، ٢١٣
سولبيس، سانت (حلقة دراسية)
٣٣

ش

شريعات/شريعة ٦٠، ٨٣، ١٠٠،
١٠٢-١٠٣، ١٢٩، ١٤٢،
١٤٧، ١٥٥-١٥٦، ١٧٦،
١٨٤، ١٩٠، ٢٣٤، ٢٤١،
٢٦٨، ٣٢٢، ٣٤٥م
شيخ الإسلام ٨٦، ١١٨، ١٥٦،
٣٤٨م

١١٥، ١٥٥، ١٥٧، ٢٠٠،
٣٤٨م
خليف/خلفاء ٤١، ٥٤-٥٥،
٨١-٨٦، ٩٧-٩٨، ١٠٦،
١١٥، ١٢٥، ١٣١، ١٥٧-
١٥٨، ١٦٢، ١٧٩-١٨٠،
١٩٠، ٢٠٠، ٢١١-٢١٤،
٢١٩، ٢٣٥، ٢٦٢-٢٦٥،
٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٧، ٢٨٣،
٢٩٧، ٣٠٠-٣٠٥، ٣٠٨،
٣١١، ٣٥١م، ٣٥٦-٣٥٧م

د

دار الفنون ١١٧
الدروز ٨٨
الدولة الإسلامية في العراق والشام
٩٢، ١٦٦، ١٩٦، ٢٠٠،
الدولة العثمانية ٨٨، ١٤٧، ١٥٨،
٢٤٧ح

دين ساوي ١١٢، ١٨٢، ٢٩٤،
٣١٤، ٣٢٤

ر

رابطة العالم الإسلامي ٥١
راهب (كاهن) ٣١، ٢١١، ٢٦٢،
٢٨٩، ٣١٢، ٣٤٧م
الربيع العربي ١٢٤، ١٩٦ح

الشيعة ٤٩-٥٠، ٩١-٩٢، ٩٧،
١٠٨-١٠٩، ١٢٤، ١٤٥،
١٦٢، ١٩٩، ٢٥٩، ٢٨٢،
٣٤٧م

ص

«صدام الحضارات» هانتينغتون
٢١-٢٢ح

ط

الطرق الصوفية/الصوفية ٤٦، ٩٩،
١٢٠، ١٤٨، ١٥٢، ٢٠١
الطريقة البكتاشية ١٤٨، ١٥٢
طوائف ٨٧، ١١٣، ٢٠٠، ٢٦٨،
٢٨٤

ع

عامة ٣٢، ٤٦، ٨٨، ١١٢، ١٢٢،
١٥٢، ١٧٧، ٢٠٩، ٢١٩
العباسيون ٥٥، ٩٧، ١٧٩، ٢١٢،
٢٦٥، ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٠،
٢٨٤، ٣٥٠-٣٥٧م
عبرانيين ٤٥، ٥٢، ٥٣، ٦١
العثمانيون الجدد ١٤٩-١٥٢، ١٥٥
العروة الوثقى ١٢١-١٢٢ح،
١٢٥ح، ١٣٠، ١٣٩، ١٤٤،
٣٣٠م
العصر الحديث ١٠، ١٧، ٢٥،

٤٤، ٥٢، ١٣٧، ٢٦٩، ٣٢٩م
العقل ١٩، ٢٣، ٢٨، ٣٣، ٣٩،
٥١، ٦٩، ٩٠، ٩٦، ١٠٣-
١٠٤، ١١٣، ١١٨، ١٣٢،
١٣٥، ١٤١، ١٤٣، ١٦١،
١٨٣-١٨٥، ١٨٩، ١٩١-١٩٥،
١٩٧، ٢٠١، ٢٠٨-٢٠٩،
٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨،
٢٢٢-٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٩،
٢٣١، ٢٣٦-٢٤٠، ٢٥٠،
٢٥٤، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٣-
٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٤، ٢٩٧،
٣١٤، ٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٥،
٣٢٧، ٣٤٧م، ٣٥٢م، ٣٥٥م
عقلانية/العقلانية ١٩، ٢٠، ٥٦،
١٦٤، ١٨٥، ١٨٧-١٨٨،
١٩٣، ٢١٤، ٢٣٧، ٢٤١،
٢٦٨، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٥٢م
العقيدة ٢٨، ٤٦-٤٩، ٥٤،
٥٩، ٦٥، ٩٨، ١٢٩، ١٣٣،
١٣٥، ١٦٤-١٦٥، ١٧٠،
١٨٢، ١٨٩، ١٩٧، ٢٠٠،
٢٠٩، ٢١٢، ٢٢٠-٢٢١،
٢٣٠-٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٠،
٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٨،
٢٦٥، ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٩،
٢٩٤-٢٩٥، ٣٠٣، ٣١٣،
٣٢١، ٣٤٧م، ٣٥٠م

غ

- الغرب ١٠، ١٢، ١٤-١٨، ٣١،
 ٣٦، ٧٢، ٩٣، ٩٧-٩٨،
 ١٠١، ١١٠، ١١٣، ١٣١،
 ١٩٨، ٢٠١-٢٠٢، ٢٠٩،
 ٢١٥، ٢١٧-٢١٨، ٢٢٧،
 ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٦٠،
 ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨٤، ٢٩٨، ٣٠٦،
 غرب آسيا ١٥، ٢٣، ١٢٥،
 ١٣٠، ٣٥١ م
 غلاة المنكرين ٢٤٥

ف

- الفاطميون ٣٠٥
 فرض كفاية ١٨٤، ٣٢٢
 فقه ١٣، ٢٨، ٣٥، ٨٣، ٩٢، ١٢٥،
 ١٦١، ١٦٥، ١٧١، ١٧٨،
 ١٨٤، ٢٨١، ٢٨٩، ٣٥٢ م
 الفلسفة ١٧، ٢٩، ٤٣-٤٤،
 ٥١، ٥٩، ٦٤-٦٥، ٧٢،
 ٧٥، ٩٥، ٩٧-٩٨، ١٠١،
 ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩-١١٠،
 ١١٢، ١١٦، ١١٨، ١٢٠،
 ١٢٥، ١٢٨، ١٣١-١٣٥،
 ١٤٢، ١٤٤، ١٦١، ١٦٥،
 ١٧٨-١٧٩، ١٨٤، ١٨٩-
 ١٩٠، ١٩٢-١٩٣، ٢٠٨،

عقيدة التثليث ١٩٣

العقيدة التجديدية السوسينية ٤٨

- العلماء، عالم ١١، ١٤، ١٨،
 ٢٠-٢١، ٢٤، ٢٨، ٣٠، ٣٣،
 ٣٥، ٤٠، ٤٨-٤٩، ٥٨، ٦٠،
 ٦٣، ٦٨-٦٩، ٧١-٧٣، ٧٤،
 ٧٧، ٨٠، ٨٤، ١٠٠، ١٠٢،
 ١٠٨-١١٠، ١١٣، ١١٥،
 ١١٦، ١١٨، ١٢٨-١٢٩،
 ١٣٤، ١٤١، ١٤٤-١٤٥،
 ١٤٧، ١٥٦، ١٦٢-١٦٥،
 ١٦٩، ١٧١، ١٧٨،
 ١٨٠-١٨١، ١٨٣-١٨٦،
 ١٨٩، ١٩٥، ١٩٨-١٩٩،
 ٢٠٩-٢١٠، ٢١٢-٢١٣،
 ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣٢-٢٣٤،
 ٢٣٩، ٢٤٩-٢٥١، ٢٥٣،
 ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦٠-٢٦١،
 ٢٦٥-٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢-
 ٢٧٤، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٧٩،
 ٢٨٤-٢٨٥، ٢٨٨-٢٨٩،
 ٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٤-٣٠٥،
 ٣٠٩-٣١١، ٣١٥، ٣٢١-
 ٣٢٢، ٣٢٥-٣٢٧، ٣٤٥-
 ٣٥٢ م، ٣٥٦ م

علويون ٢٢١

العولمة ١٨، ٢١، ٢٥، ١٩٢

٣٢٢، ٣٥١م، ٣٥٦م

قریش ٥٥، ٨٣

القوة الاستعمارية/ المناهضة

للاستعمار/ الاستعمار ١٠٩-

١١٠، ١٢٠، ١٤٥، ١٩٢

قياس (تشبيه) ٢٨، ١٧٩-١٨٠،

٢٧٢، ٢٨٦

ك

الكاثوليكية ٢٩، ٣٣-٣٤، ٦٢،

٨١، ٨٧، ٨٩، ١٣٣، ١٤٣،

١٧٥، ١٨٨-١٨٩، ٢٠٣،

٢٢٢، ٢٣٠، ٢٤٠-٢٤١،

٣٥٢م، ٣٥٤م

كلية فرنسا (Collège de France)

٣٤٩م

كورير دوريون ١٥٠

م

المادية ٢٥، ٦١، ٨٩، ١٢٥،

١٤٨، ١٤٩، ١٨٧،

متكلمون ١٨٣، ٢١٣، ٢٩٧،

٣١١-٣١٢، ٣٢١

مجلة العالمين Revue des Deux

Mondes ٣٧

المسيحية ١٢، ١٦، ٣٨ح، ٢٦،

٤٢، ٤٨، ٥٣ح، ٥٩، ٦٠ح،

٨٥، ٨٧-٨٨، ٩٢، ٩٥،

٢١٠-٢١١، ٢١٤، ٢١٦-

٢٢١، ٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٣،

٢٣٦، ٢٤٤، ٢٥٣، ٢٦٠-

٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٩-٢٧٩،

٢٨١-٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٠،

٢٩٥، ٢٩٨-٣٠١، ٣٠٣،

٣٠٥-٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢،

٣١٧، ٣٢٢، ٣٤٥-٣٤٧م،

٣٥١-٣٥٢م، ٣٥٤م،

٣٥٦-٣٥٧م

ق

قاضي ١٠٤-١٠٥، ١٣٩، ١٤٧،

١٥٧، ١٦٥، ١٧٦، ١٨٢-

١٨٣، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٧١،

٢٨٧-٢٨٩، ٣١٥، ٣١٧-

٣٢٢، ٣٣٠م، ٣٤٥م، ٣٥٥م

القاعدة ١١١، ١٢٤، ١٤٣،

٢٢٣، ٢٤٢

قانون ٨٣، ٩١، ٩٩، ١٠٣، ١٥٦،

١٦١، ١٨٩-١٩٠، ٢٨١-

٢٨٢، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣٤٦م

القانون المدني العثماني ١٥٦

القرآن الكريم ٢٨، ٤٤، ٥٤-٥٥،

١١٢، ١٦٢-١٦٦، ١٦٩،

١٧٦، ١٨٤، ١٩٠-١٩١،

١٩٣-١٩٥، ٢٣٤، ٢٤٨،

٢٥٥، ٢٦٥، ٢٨٩، ٢٩٥،

ن

نقل (تقليد) ٧١، ١٣٤، ١٨٢-
 ١٨٣، ٢١٦-٢١٧، ٢٢٨،
 ٢٩٨، ٣٠٦، ٣١٥-٣١٦،
 ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤ ح
 نور (ضوء) ١٧٤ ح

هـ

الهندو أوروبيون ٣٧، ١٤٣

و

الوهابي/الوهابيون ٤٧-٤٨،
 ٥٠-٥٢، ٧٠، ٧٣، ٩٢،
 ١٩٠-١٩١، ١٩٥، ١٩٨-
 ١٩٩، ٢٠١

ي

اليهود ٣٧، ٥٧-٦٠، ٨١-٨٢،
 ٨٧، ٩٨، ١٣٠، ٢٠٣، ٢١٩،
 ٢٥٥-٢٥٦، ٢٧٦-٢٧٧، ٣٠٤
 اليهودية ٣٦، ٥٣ ح، ٥٧ ح، ٥٨ ح،
 ٥٩-٦٠، ١٢٣، ١٨٠، ١٨٢،
 ٢٠٣، ٣١٤

١٢٣، ١٢٦، ١٣٣-١٣٤،

١٤٣، ١٦٢-١٦٣، ١٧٠،

١٧٩-١٨٢، ٢٠٨، ٢٣٠،

٢٣٤-٢٣٦، ٢٣٩-٢٤٠،

٢٤٤، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٧٤،

٢٨١-٢٨٢، ٣٤٩ م، ٣٥٣ م،

٣٥٦-٣٥٧ م

معاد للسامية ومعاداة السامية ٢٤،

٢٤ ح

المعتزلة ٢٢٠، ٢٦٧، ٢٧٧، ٢٧٩،

٣٥٦ م

مغالطة ٢١٨، ٣٠١

الملة ٤٩، ٧٤، ١٠٩ ح، ١١٢،

١١٧، ٢٤٩ ح

الماليك ٥٦، ٣٥٧ م

المنطق ٥١، ٦٤ ح، ٧٤، ١٠٠،

١٧١، ١٧٨-١٧٩، ١٨٠،

١٨٣-١٨٤، ١٨٤ ح، ٢١١،

٢٦٢، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٤،

٣٢١-٣٢٢، ٣٢٢ ح، ٣٢٣،

٣٢٥، ٣٣٠ م، ٣٤٧ م،

٣٥١-٣٥٢ م، ٣٥٥ م

الموارنة ٨٨، ٩١

فهرس الأسماء

أ

إبراهيم (الإمام العباسي الأول)

٢٦٤

ابن باجة ٢١٥، ٢٣٤

ابن تيمية ٤٩

ابن خلدون ٧٥، ٧٦ ح، ١١٦،

٢١٨، ٢٧٣

ابن رشد ٥١، ٦٣-٦٥، ٩٨،

١٠٦، ١١٢، ١١٣، ١٤٠،

٢١٥-٢١٨، ٢٢٢، ٢٣٤،

٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٧٠-

٢٧١، ٢٧٥

ابن سينا ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٢،

٢٣٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥،

٢٩٦

ابن طفيل ٢١٥، ٢٣٤

أبو الفرج ٢١٠

أبيقور ١٢٦

أبيلا ١٤٢، ٢٧٠-٢٧١

أبيلا ٢٣٩

أتاتورك، مصطفى كمال ٨٥ ح،

١٤٨، ١٥٨، ١٦٧

أتيلا ٣٤٧ م

أرسطو ١١١، ١٢٨-١٢٩،

٢١٤-٢١٥، ٢١٧، ٢٣٣

أرندت، هانا ٣٥

إسماعيل، الخديوي ١١٩-١٢١

الأسيزي، فرانسيس من ٤٢

الأفغاني، جمال الدين ١٠، ١٢،

٣٠، ٧٩، ٩٤، ١٠٦-١٠٧،

١٠٧ ح، ١٠٩، ١٠٩ ح،

١١٠-١١١، ١١١ ح،

١١٣-١٢٢، ١٢٢ ح، ١٢٣،

١٢٤ ح، ١٢٥، ١٢٦ ح،

١٢٧-١٣٢، ١٣٢ ح،

١٣٣-١٣٩، ١٣٩ ح، ١٤١،

١٤٣-١٤٥، ١٤٧، ١٥٢،

١٦١-١٦٢، ١٦٦، ١٧٠-

١٧١، ١٧٣-١٧٤، ١٧٨،

١٨٤، ١٨٨، ١٩٢-١٩٦،

١٩٦-١٩٧ ح، ١٩٨، ٢٠١،

٢٠١ ح، ٢٢٧، ٢٣٧-٢٣٨،

٢٤١-٢٤٢، ٣٢٩-٣٣٠ م

أفندي، أحمد مدحت ١٧٤

إقليدس ٢١٤-٢١٥

ألبرت الأكبر ٢١٨، ٢٣٩

ألكوين ١٤٢، ٢٣٩

أمين، أحمد ١٣٥، ١٣٥ ح، ١٣٧،

١٣٧ ح، ١٤٠، ٣٢٩ ح

أمين، قاسم ١٧٦

أنوشيروان، كسرى ٢١١-٢١٢،

٢٦٢-٢٦٣

أولندر، موريس ٢٦ ح، ٣٦، ٤٤

أولوغ بيك ٢٧٢

أيزنشتات، شمول ن. ٢١-٢٢،

٢٢ ح، ١٩٧

ب

باسكال ٢٥٧

باكون، روجر ٢٣٩

باكون، روجير ٢١٨

باكون، فرنسيس ٢١٨

بايازيتوف، عطاء الله ١٢، ١٠٤،

١٢٩، ١٤٧، ١٦١-١٦٢،

١٦٦، ١٦٩، ١٦٩ ح، ١٧٠-

١٨٦، ١٩٢، ١٩٣-١٩٤،

١٩٦، ١٩٨، ٢٠١، ٢٩٣،

٣٠٨، ٣٢٥-٣٢٦

بشيراري، هنرييت ٣١، ٨٩،

٩٢-٩٣

بطليموس ٢١٤-٢١٥

البغدادي، أبو بكر (الخليفة

إبراهيم) ٢٠٠

بلانك، ماكس ١٨٦

بن لادن، أسامة ١٩٦

بوديه، غيوم ٢١٦، ٣٤٨م

بوركهارت، جون لويس ٦٧-٦٨

بوركهارت، ياكوب ١٩١

بوساريون ٢١٥

بونابرت، نابليون ١٣٤، ٢٣٥،

٢٧٥

بيدا ١٤٢

بيرون ٧٣-٧٤، ٧٤ ح

بيكون، روجر ١٤١، ٣٤٩م

بيكونسفيلد (=دي إسرائيل،

بنيامين) ٣٢٠

بيوس الخامس ٢٢١، ٣٤٩م،

٣٥٤م

ت

تان، إيبوليت ٩٠

تورز، غريغوار دي ١٤٢

تورين، آلان ١٨-١٩، ٢٠ ح،

١٨٧، ١٩٧

توفيق (الخدوي) ١٢٠، ١٢٥

تولمين، ستيفن ٢٠، ٢٣

التونسي، محمد بن عمر ٧٤،

٧٤ ح

تيري، أوغستين ٣٧

ج

جالينوس ٢١٤

جنكيز خان ١٠٦، ٢٢٥، ٣٥٠م

جومار، إدم-فرانسوا ١٠١

جيربرت ٢١٦

ح

- الحداد، محمد ١٣١ ح، ١٣٨ ح،
١٣٩-١٤١، ١٤١ ح، ١٤٥،
١٩٥، ٢٠٧ ح، ٢٢٧ ح،
٢٣٧ ح، ٣٢٩ م
حسين ٥٠، ١٠٨
حوراني، ألبرت ١٤٤

خ

- خضرا، دومينيك ٩١

د

- داروين، تشارلز ٣٩-٤٠ ح،
١٢٥-١٢٦
دراير، جون وليم ١٧٥
دوزي، راينهاردت ٥١، ٢١٣،
٢٣٩، ٣٥٠ م
ديربيلو، بارتليمي ١٦٢، ٢٤٨،
٢٧٧، ٣٥٠ م
ديكارت، رينيه ٢٠، ٢٥٧
ديموقريطس ١٢٥

ر

- رامبوند، رئيس الأساقفة ٢١٧
الرشيد، هارون ٢١٢، ٢٦٥،
٢٦٧-٢٦٨، ٣٠٣، ٣٠٥،
٣٥٧ م
رضا، الإمام ٢٦٧

- روسو، جاك ١٠١، ١٢٦، ١٤٩،

٢٦٩

س

- ساسبي، سيلفستر دي ١٠١
السبكي، الإمام ١٨٤، ٣٢٢،
٣٥١ م
سينوزا، باروخ ١٤٢، ٢١٨،
٢٣٩، ٢٧٥، ٣٥١ م
سعود، محمد بن ٤٩
سعيد، إدوارد ٢٣-٢٤،
٢٣-٢٤ ح، ٣٦
سفاح، أبو العباس ٢٦٥، ٢٦٨،
٣٤٨ م، ٣٥١ م، ٣٥٦ م
سليمان القانوني ٨٢، ٢٧٢
سوسينوس، فاوستوس ٤٨
السيوطي ٢٣٥، ٣٢٦ ح
ش

ش

- شاكرابارتي، ديش ١٤
شفاتيرز، ألبرت ٦١

ص

- صنوع، يعقوب (جيمس) ١٢١،
١٣٠

ط

- الطهطاوي، رفاة ٩٩-١٠١،

غوته، يوهان فولفغانغ فون ١٥،
٧٦، ٧٧

ف

الفارابي ١١٢، ١١٢، ح، ٢١٤،
٢٦٩، ٢٧٥، ٢٩٦
فايل، غوستاف ٤٧
فاينبرغ، كورت ٣٦، ٧٧، ح ٧٧
فندي، أحمد مدحت ١٧٥
فؤاد باشا ٨٨، ١٤٩
فوكوياما، فرانسيس ٢١
فولتير ٤٥، ح ٤٥، ١٠١، ١٢٦،
٢٧٣-٢٧٤
فيبر، ماكس ٢٢، ح، ١٩١
فيليب الثاني ٢٢١، ٣٥٤
فينيلون ١٤٩

ق

قسطنطين الأفريقي ٣٥٤م
قصير، سمير ١٩٤، ح ١٩٤،
٣٣٠م

ك

كاتارينا الثانية ٨٤، ١٧٠
كارل الثاني عشر ٢٧٣
كالفن، جون ٤٨
کرد علي، محمد ٩٣، ح ٩٣،
٣٣٠م

١٠١، ح، ١٠٢-١٠٣، ١٨١،
٢٢٣، ٢٨٣، ٣١٢، ح ٣١٢،
٣٢١، ٣٣٠، م ٣٥٢

ع

عبد الحميد الأول ٨٤
عبد الحميد الثاني ٨٥، ١٥١، ١٦٦
عبد العزيز ١١٥، ١٥١، ١٥٥
عبد القادر ٦٨-٦٩، ٩٣
عبد الوهاب ٤٧-٥١، ح ٧٢،
١٦٦
عبده، محمد ١١١، ١٢١-١٢٢،
١٢١-١٢٢، ح ١٢٩-١٣٠،
١٣٥-١٣٧، ١٣٩، ١٤٤،
١٩٧، ح ٢٠١، ٣٢٩-٣٣٠م
علي باشا ١٤٩
علي، الخليفة ٤١، ٨٣، ٢٦١
عمر، الخليفة ٤١، ٥٥، ١٠٦،
٢١١، ٢٢٥، ٢٦١، ٢٦٣، ٣٠٢

غ

غاليي ٢٥٧، ٢٦٩
غاليليو ١٢٨-١٢٩، ٢٢٢، ٢٤٠،
٣٤٨م
غانم، خليل ١٣٨، ح ١٣٨، ٢٣٨
الغزالي ١٨٤، ح ١٨٤، ٣٢٢،
٣٢٢، ح ٣٢٣، ٣٣٠، م ٣٥٢
غوبينو، أرتور دي ٧٧

كرماني، نافيد ١٩٥

كمال، نامق ١٢، ٨٥، ١٠٣-

١٠٦، ١١٦، ١٢٩، ١٤٧-

١٥٧، ١٥٧، ١٥٨-١٦٠،

١٦٠، ١٦٧-١٦١، ١٧٠،

١٧٣-١٧٤، ١٧٨، ١٨١،

١٨٣-١٨٤، ١٩٢-١٩٣،

١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠١-

٢٠٢، ٢٤٣، ٢٤٣-٢٤٤، ح،

٢٤٦-٢٤٧، ح، ٢٤٩

الكندي ٩٧، ١١٢، ٢١٤، ٢١٩،

٢٣٤، ٢٧٥، ٣٥٤م

الكوبياموي ٣٥٥م

كوبرنيكوس ٢٥٧، ٣٤٨م

كوزان، فيكتور ٦٣

كيدي، نيكي ١٠٧، ح، ١٤٤

ل

لايارد، أوستن هنري ١٠٣-

١٠٥، ١٦٥، ١٨٢-١٨٣،

٢٢٣، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣١٥،

٣١٥، ٣٢٠-٣١٧، ٣٥٥

لسكاريس ٢١٥

لوتر، مارتن ٣٠، ٥١، ١١٣، ١٨١

لوتور، كونت دي إسكايلاك دي

٧٥

لوتر، مارتن ٣١٠

لوفابر ديتابل، جاك ٢١٦

لوكليرك ٦٣

لوكليرك، فكتور ٦٣

لي، ديفيد س. ج. ٦٥

ليسبس، فرديناند دي ٩٣، ١١٩

ليسينغ ١٣٢

م

مازاران، الكاردينال ١٣٤

مازارين، الكاردينال ٢٣٥

ماسينيون، لوي ١٠٥، ١٣٩

ماغنوس، ألبرتوس ١٤١، ٣٤٧م

المأمون، الخليفة ١٦٢، ٢١٢،

٢١٩، ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٧-

٢٧٨، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٨،

٣٥٦م

المتنبي ١٣١، ١٣١، ح، ٢٢٨

المتوكل ٨٤

محمد الثاني ٢٧١

محمد علي ٥٠، ١٠٠، ١٠٢-

١٠٣، ٣١٢، ح، ٣٥٢م

محمد، محمد (النبي) ٣٧، ٤١،

٤١، ح، ٤٢-٤٣، ٤٣، ح،

٤٤-٤٥، ٤٥، ح، ٤٧، ٥٠،

٥٩، ٦٩، ٧٢، ١٢٣، ١٧٤،

١٧٤، ح، ٢٤٨، ٣١١

المعتضد، الخليفة ٢٩٧، ٣٥٦

الملك داوود ٥٤ح

المنصور، أبو جعفر ٢١٢، ٢٦٢،

هامر-بورغشتال ١٦٢، ٢٤٥،

٢٤٧ ح

هانتينغتون، صامويل ب. ٢١

هوبسبوم، إريك ١٨

ي

ياسبرز، كارل ٢١

يدرمان، روبرت ١٢٥

يسوع المسيح ٣٣-٣٤، ٤٢،

٥٣، ٥٣ ح، ٥٥، ٦٠، ٦٠ ح،

٨٩-٩٠، ١٣٥، ١٦٣، ١٨١،

٢٣٦، ٣٠٩، ٣٥٣ م، ٣٥٦ م

٢٦٥، ٢٦٨، ٣٠٣، ٣٠٥،

٤٥٦ م

موسى ١٢٣، ٣٠٤

مونتيسكيو ١٠١، ١٤٩،

١٥٥-١٥٦

ميشرا، بانكاج ١٩٦

ن

نابليون الثالث ٦٨، ٩١، ١١٩

هـ

الهادي، الخليفة ٢٣٥

فهرس الأماكن

١١٣، ١١٥، ١١٩، ١٣٤،

١٣٨، ١٤٧-١٤٨، ١٥٠،

١٥٢-١٥٣، ١٥٩، ١٧٢،

٢١١، ٢١٦، ٢٤٣ ح، ٢٤٥،

٢٦٢، ٢٧١، ٣٥٥ م

الإسكندرية ١٢٢، ١٣٤، ١٩٣،

٢٣٦، ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٤

إشبيلية ٢١٩، ٣٤٦ م

أفريقيا ٣٧، ٦٩، ٨٢، ٩٦، ١٧٧،

٢٠٨، ٢٥٤

أفغانستان ٩٦، ١٠٨، ١١٣-،

١١٤، ١٤٠، ٢٣٨، ٣٢٠

أ

أثينا ٩٤، ١٣٤، ٢٣٦

إسبانيا ٨٧، ٩٧، ١٧٩، ٢١٦،

٢١٩، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٧٢،

٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٩،

٣٤٥-٣٤٦ م، ٣٥٠ م،

٣٥٣-٣٥٤ م

أسد آباد (بالقرب من همدان،

بلاد فارس) ١٠٧

إسطنبول/القسطنطينية ٢٧، ٥٠،

٨٢، ٨٤، ٨٧، ١٠٤، ١٠٨،

ح

الحجاز ٥١، ٢١٨
حلب ٣٠٥

خ

خراسان ٢٦٤
خيوس ١٥١

د

دمشق ٤٩، ٦٨، ٩٣-٩٤، ٩٦،
١٢٢، ١٤٢، ١٧١، ٢٦٣

ر

الرقعة ٢٠٠
رودوس ١٥١
روسيا ٨٨، ١٦٩-١٧٠، ١٧٣،
١٧٤ ح، ٣٠٨، ٣٠٨ ح
روما ٦٣، ٨١، ٨٩ ح، ١١٣،
١٣٤، ١٤٢، ٢١٨، ٢٣٢،
٢٣٩، ٢٥٧، ٣١٢

س

سان بطرسبورغ ١١، ١٦٩،
١٧١-١٧٤، ٢٩٣، ٣١٠،
٣٣٠
سمرقند ١٧٩، ٢١٩، ٢٧٤،
٢٩٠، ٢٩٩

إيران ١٠٧-١١٠، ١١٦، ٢٣٨،
٢٥٩، ٢٦٣-٢٦٤، ٢٦٧،
٣٠٦، ٣٤٦ م

ب

بخارى ١٧٣، ٢١٩، ٢٩٩،
٣٤٦ م، ٣٤٨ م
بغداد ٤٩، ٥٥، ٨٢، ٩٧،
١٤٢، ١٧٩، ٢١٢-٢١٣،
٢١٥، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٦٣،
٢٦٧-٢٦٩، ٢٧٤، ٢٩٠،
٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١١،
٣٥٠-٣٥١ م، ٣٥٦ م
بلاد فارس ٤٣، ٩٧، ١٠٧ ح،
١٢٨، ١٧٩-١٨٠، ٢٠٩،
٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٣٤،
٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٩٩،
٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥
بيروت ٨٩، ٩١، ٩٦، ١٢٢،
١٣٥، ١٣٨، ١٤٢، ٢٠٧ ح،
٣٢٩-٣٣٠ م
بزنطة ١٣٤، ٢٣٢، ٣٥٣ م

ت

تونس ٢٧، ١٧٧، ٣٤٥ م، ٣٥٤ م
الجزائر ٦٧، ٧٠، ١٤٠
الجليل ٥٣ ح، ٦٠

ش

شبه الجزيرة العربية ٢٩، ٤٣،

٤٦-٤٨، ٥٠، ٥٣،

٥٨-٥٩، ٦٧، ١٦٤، ١٩١،

١٩٨، ٢٦١

ص

صور ٩٠-٩٢

صوفيا ١٤٧

الصين ٦٣، ٢٥٤، ٢٦٦، ٢٦٦ ح،

٢٩٩، ٢٩٩ ح

ط

طليطلة ٢١٥، ٢١٧، ٣٦٣ م

طهران ١٠٨

ع

العراق ٥٠، ٦٧، ١٠٤، ١٠٨،

١١٠، ١٦٦، ١٩٦، ٢٠٠،

٢٣٣

غ

غرناطة ٢٧٤، ٢٩٠، ٣٤٦ م،

٣٥٤ م

ق

القاهرة ٥٥، ٨٤، ٩٤، ١٠٠،

١١٩، ١٢٢، ١٣٥، ١٣٩ ح،

١٩٧ ح، ٣٢٩-٣٣٠ م

القدس ٢٢ ح، ٦٠، ٦٠ ح، ١٤٢

قرطبة ٢١٥، ٢١٩، ٢٧٤، ٢٩٠،

٣٤٥ م

قناة السويس ٩٣، ١١٩

القيروان ٢١٣، ٢٦٨، ٣٥٤ م

ك

كربلاء ٥٠، ٩٢، ١٠٨

كلكتا ١٢٨

ل

لندن ١٣٠، ١٥٠، ١٧٢

م

مارسيليا ٨٨

المدينة المنورة ٥٠، ٥٩، ٨٢، ٨٤،

٩٢، ١٧٧

مصر ١٥، ٢٧، ٥٠، ٦٥، ٧٣،

٨٢، ٩٣، ٩٦، ٩٩-١٠٢،

١١٠، ١١٩-١٢٠، ١٢٢،

١٣٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٤-

١٤٥، ١٦٦، ١٧٦-١٧٧،

١٩٧ ح، ١٩٨، ٢٠١ ح،

٢٢٣، ٢٨٣، ٢٩٦، ٣٠٥،

٣١٩

المغرب ٦٥، ٩٦، ١٧٧، ٢١٦،

٢٧٠-٢٧١

مكة المكرمة ٥٠، ٥٩، ٦٠ ح،

٨٢، ٨٤، ٩٢، ١٧٧

ميتلين (في ليسبوس) ١٥١، ١٥٩

ن

نجد ٤٨، ٥٠-٥١

النجف ٥٠، ١٠٨-١٠٩

النمرود ٦٧، ١٠٤، ٣١٥ ح

نينوى ٦٧، ١٠٤، ٣١٥ ح، ٣٥٥ م

الهند ٤٣، ٥٢، ٨٢، ١٠٧ ح،

١٠٨-١١٠، ١١٣، ١٢٥،

١٢٨، ١٣٠، ١٦٦، ١٨٠،

٢١٣، ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٧٣،

٢٨٧، ٢٩٦، ٣٠٤، ٣١٩،

٣٤٨ م، ٣٥٠ م، ٣٥٥ م

ي

يهودا ٥٢، ٥٣ ح، ٥٩، ٢١٣

اليونان ١٥، ٤٣، ٥٢، ٥٩، ٦٥،

١٧٩-١٨٠، ٢١٣، ٢١٥،

٢٣٢-٢٣٣، ٢٩٦-٢٩٨،

٣٠٠، ٣٠٤

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar

Für den arabischen Raum: In Kommission bei Dar al-Farabi,
Beirut - Libanon

ISBN 978-614-485-208-8



© 2024 Orient-Institut Beirut (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes
bedarf der Zustimmung des Orient-Institut Beirut. Dies gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit
Unterstützung des Orient-Institut Beirut in der Max Weber Stiftung –
Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland – aus Mitteln
des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Druck: Dergham
Gedruckt im Libanon

MUSLIMŪN ḤADĀTHIYYŪN
AFGHĀNI WA-NĀMIQ KAMĀL
WA-BAJAZITOV YARUDDŪN
‘ALĀ RINĀN

BY
BIRGIT SCHAEBLER

BEIRUT 2024

IN KOMMISSION BEI



BIBLIOTHECA ISLAMICA
GEGRÜNDET VON HELLMUT RITTER

HERAUSGEGEBEN VON
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 63

MUSLIMŪN ḤADĀTHIYYŪN
AFGHĀNI WA-NĀMIQ KAMĀL
WA-BAJAZITOV YARUDDŪN
‘ALĀ RINĀ