

مسلمون حداثيون

الأفغاني ونامق كمال وبايازيتوف
يرددون على رينان

النشيرناتي الأستاذ للأمية

أسسها هلموت ريتز

يُصدرها

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

مسلمون حداثيون

الأفغاني ونامق كمال وبايايزيتوف
يرددون على رينان



تأليف

برigit شيلر

بيروت ١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٤ م
المعهد الألماني للأبحاث الشرقية



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

بيروت ١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٤ م

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، طبع في لبنان

الموزع

في الدول العربية: دار الفارابي للنشر والتوزيع - بيروت

ISBN: 978-614-485-208-8



9 786144 852088

المحتويات

٩	تقديم المؤلفة للنسخة العربية
١١	الظلال المتداة لسجل 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 والشرائق: 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: نهضوي 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 بايازيتوف	١٦٩
الفقه الإسلامي والمنطق والفلسفة:	
رد بايازيتوف 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
تعليق رينان على رد الأفغاني	٢٣٧
رد نامق كمال على مقالة السيد رينان «الإسلام والعلم»	٢٤٣
رد بايازيتوف على خطاب إرنست رينان: «الإسلام والعلم»	٢٩٣

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

تقديم المؤلفة للنسخة العربية

تعود فكرة هذا الكتاب إلى المحاضرة الافتتاحية التي أقيمتها بعد أن تولّيت منصب مديرية 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 طلفهم هذا نتيجة شعورهم بضرورة تقديم المادة باللغة العربية للطلاب والباحثين على حد سواء. وقد سعدت بتلبية هذه الرغبة.

يجمع هذا العمل لأول مرة الردود الثلاثة الأهم من بين كل الردود التي ألقاها مفكرون مسلمون آنذاك، على محاضرة المفكر الفرنسي إرنست رينان عن «الإسلام والعلم». هؤلاء المفكرون هم جمال الدين الأفغاني ونامق كمال وعطاء الله بايازيتوف. وتتمكن أهمية هذا الكتاب في أنه يعرض لتاريخ هذا السجال ويتبّع مساراته حتى الوقت الراهن. كما أنّ هذه الردود تنشر للمرة الأولى كاملة ومجموعهً في ترجمة عربية، لأنّ السجال ليس معروفاً في العالم العربي، ولأنّ النصوص لم تتوفر بالعربية بشكل كامل.

ومن بين المفكرين المسلمين الثلاثة ونصولهم، لا يُعرف سوى جمال الدين الأفغاني وردد 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. يمثل 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 مستمراً.

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

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

بر吉ت 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 باززعاج وحماسة. كانت القوة التفجيرية لهذه المواجهة الثقافية قوية جداً للدرجة 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 وال المسلمين بصورة نقدية. ويوثق السجال الفكري الذي دار آنذاك متتجاوزاً لإسهامات المعروفة حتى هذا الوقت وواضعاً

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 (١٩١١-١٨٤٦)، اللذين كتبوا أهم الردود التالية على خطاب رينان. ولم يحدث من قبل أن قدمت نصوص هؤلاء الخصوص مجتمعة وأتيحت للقارئ كي يطلع عليها.

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

منذ منتصف القرن التاسع عشر وضعت هيئات الأكاديمية الأوروبية التي احتكرت لنفسها «العلم» بوصفه جوهرًا للحداثة، أيضاً علماً «يُقصي» «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 كونديولو Dücane Cündioglu نظرة عامة على هذه الردود.

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

لكن رغم الوضع الدفاعي الذي تورّط فيه الشرق في مواجهة أوروبا، كان بإمكانه أن يسترجع تاريخاً عظيماً، كانت العلوم إبانه متقدمة بمراحل عن مثيلاتها في أوروبا، وحتى لو كان ذلك قد انقضى أو انه 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 لنظائرهم 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 السجال 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 يتعمدون إلى نوع جديد من النخبة العلمية، وجميعهم يحاولون التوفيق بين الدين والحداثة، وكلهم سعوا لإصلاح مجتمعاتهم، وكلهم خاضوا صراعاً مع السلطة الدينية أو الدينوية، وانشغلاً بالمواضيع ذاتها وهذا استخدمو 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» متخلية (حسب وصف المؤرخ الهندي Dipesh 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 الجدال المسيحي - الإسلامي كان قائماً منذ العصور الوسطى) مثالاً نموذجياً على تاريخ الصراع الذي نعيشه اليوم بين «الإسلام» و«الغرب». وهي تبين إلى أي مدى يتحمل العلماء الأوروبيون، من خلال ادعائهم وما نسبوه إلى الإسلام من صفات، مسؤولية في إضعاف طابع ماهوي على الإسلام واحتزالة في كونه الفيوض المطلق لأوروبا. وقد لجأ المثقفون المسلمون، نظراً لخيبة أملهم في أوروبا، إلى هذا التباعد وهذا الفصل، وقاموا من جانبهم استناداً إلى الإسلام بوضع حدود تفصلهم عن أوروبا. وبهذا أصبح الخلاف والصراع أكثر حدةً. إن القصة التي يرويها هذا الكتاب هي بذلك درس وعبرة عن العلاقات والتشاركات بين أوروبا والشرق في زمن الحداثة العالمية. ولا يزال أثراها متداً 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 متضادرين في نسيج واحد. فالحضارات الكبرى في شرق المتوسط – في مصر وفلسطين واليونان – تعد أصل مدينة الغربية. وعندما قسمت الإمبراطورية الرومانية في العصور القديمة، نشأ على أراضيها نصف روماني لاتيني غربي ونصف يوناني أرثوذكسي شرقي،ضم غرب آسيا ومصر وسمى بـ«الشرق». وهناك في القرن السابع الميلادي نشأ الإسلام الذي ما زال الغرب المسيحي يشعر أنه يمثل تحدياً له. كان المسلمون يُعنون في البداية بـ«ساراسين» (المشتقة غالباً من الكلمة شرقيين) أو العرب، ثم أصبحوا كأتراك (عثمانيين) طرفاً يُخشى جانبه. وقد كان التاريخ الطويل بين أوروبا والشرق مليئاً بالتحولات، لكننا نقع من وقت لآخر على شيء من الانهيار الذي عبر عنه غوته في الديوان الشرقي الغربي بالقول: «من يعرف نفسه والآخرين/ سيدرك هنا أيضاً/ أنه لم يعد ممكناً للشرق والغرب أن ينفصلاً».

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

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 لمعادة 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 تردد أصوات المسؤول الاستنكاري، إلى متى سيتحتم علينا انتظار حدوث ذلك؟ كما يتعدد 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. ويدعى أن الإسلام في مجمله معاً 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 التردي 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 صالحًا لمواكبة الحداثة من ناحية أخرى. وفي حالتنا يتعلق الأمر تحديدًا 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 تمدنًا في العالم، وأنها رائدة الحداثة، وحظيت لهذا بالإعجاب في شتى أنحاء العالم وخصوصًا في الشرق. ومن جانبها أنجزت إنجلترا اختراعات واكتشافات مهمة قادت إلى الثورة الصناعية، وهي بدورها عملية تاريخية مهمة أحدثت تغييرات هائلة وتسرّعًا 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 هوبيسبيوم Eric Hobsbawm من منظور أوروبي بـ«العصر الإمبراطوري» (١٨٧٥-١٩١٤). ومن منظور الشرق الأدنى يمكن وصف هذا العصر بمرحلة «خيالية الأمل وإعادة التأمل». في عصر الحداثة العالمية نجد ارتباطاً بين هاتين المرحلتين: الحداثة الإمبراطورية من المنظور الغربي والاستعمارية من المنظور الشرق أوسطي.

إذ أنه على التقىض 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 فيما 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 المتصررة» (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 كيتشتايнер Kittsteiner في كتابه حادثة الاستقرار *Stabilisierungsmoderne* لشرح ذلك فيما يخص ألمانيا ، لكنه لم يتمكن مع ذلك من إتمام إنجاز مؤلفه.

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

وفي فرنسا بالذات عدّ الناس أنفسهم ورثة للتنوير والثورة اللذين قطعا العلاقة مع التقاليد وسعيا لإرساء بديل راديكالي جديد محلها. وكما نعرف كانت تلك عملية تحول مصحوبة باضطرابات هائلة وعنف 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.

يُعرف التصور الفلسفي الكلاسيكي للحداثة بوصفها «انتصار العقل»، ويعرفها علم الاجتماع الكلاسيكي على أنها «تحرير الإنسان». ويرى آلان تورين أن تاريخ الحداثة هو علاقة متواترة بين قوى العقل وقوى الذات المقاومة، تسعى لأن تتحقق بين العقلانية والإبداع، بين العقلانية والذاتية. ربط مجتمع أوآخر القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية بين هذه القوى المتناقضة على نحو حافل بالتوترات. لكنه ادعى لنفسه فعليا 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).

لتحقّقها.^(١) وقد أخذ هذا المجتمع الأوروبي يتّوسع في العالم ووجد مثقفو العالم الإسلامي أنفسهم في مواجهته.

في كتابه «كوزموبوليس: الأجندة الخفية للحداثة» عرض الفيلسوف ستيفن تولمين Stephen Toulmin ببراعة لأسس العلم الحديث كما وضعها رينيه ديكارت في القرن السابع عشر في سياق عصرها وبينَ أن «انتصار العلم» هو نتيجة للخبرات الصادمة في فترة شباب ديكارت التي كان لمقتل الملك الفرنسي هنري الرابع وحرب الثلاثين عاماً أثراً بالغاً فيها.^(٢) في ظلّ مجرّي 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 تماماً.

وفقاً للتعرّيف الكلاسيكي للحداثة، فإنّها تجسّد أوروبا الغربية وتتصدّرها وينطبق هذا هنا على فرنسا بخاصة. وكل مناطق العالم هي مجرد متلقٍ، يتوقّع منه أن يُحدّث نفسه بهذا القدر أو ذاك على النموذج الأوروبي. وقد صيغت نظريات التحديث التي تدعم تلك الرؤية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي وتوقّعت بتفاؤل أن تصبح مناطق العالم بمرور الوقت، أو

(١) انظر:

Touraine, *Critique*, p. 28;

استقبلت نظرية تورين الناقدة للحداثة بترحاب من أهمّ ممثلي نظرية تعدد الحداثات باعتبارها متوافقة مع آرائهم. ولا شك أن نظرية فولفغانغ كنوبيل W. Knöbel مثيرة للاهتمام أيضًا.

(٢) الفكرة أكثر وضوحاً في العنوان الفرعي: الأجندة الخفية للحداثة، 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 استثنينا عادات استهلاك عالمية معينة، لم تتحقق هذه التوقعات، ولم يصمد الدين فحسب، بل وقويت شوكته أكثر في عصر العولمة.

لعله ليس من قبيل الصدفة أن يكون تطوير المفهوم الأكثـر 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 شموئيل 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» (صامويل ب. هانتيغتون Samuel B. Huntington) وـ«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 طرحته هو وأخرون قبل نحو عشرين عاماً في مجلة ديدالس

(١) .Eisenstadt, “Achsenzeit”, p. 40

الأمريكية، على درجة هائلة من الأهمية.^(١) لكن ما يعيّب مفهوم إيزنشتاين عن «الحداثات المتعددة» هو أنه مفهوم جامع وليس متشابكًا – فهو ينظر للحداثة العالمية على أنها نوعًا ما مجموع كل الحداثات، وليس نتيجة لعمليات متضادة بعضها مع بعض. ولا يمكن التفكير في تاريخ متشابك ومتداخل ومشترك للبشر بعضهم مع بعض إلا من خلال حادثة عالمية مشتركة.

ومن خلال ذلك يمكن أيضًا توصيف نوع الكتابة التاريخية التي ينتمي 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» شائعاً اليوم. ولا توجد طريقة لمعرفة إن كان سيتحقق الشهرة والاعتراف الدائم الذي حققه تعبيرات مزايدة بعينها مثل «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» في الأعوام الماضية. ما يغري بالقول إن ما تبقى أصبح تاريخاً. في هذه العبارات الأولى يمكن دافع إيزنشتاين تحديداً في مواجهة أخطار الاستقطاب في العالم المنقسم عند نهاية الألفية من خلال رؤية عالمية جامعية، تأخذ الحضارات غير الغربية بعين الاعتبار. بعبارة أخرى يعد هذا رد فعل على تحديات المهيمنة الغربية، جاء من المجتمعات غير الغربية ودراسات ما بعد الكولونيالية، والتي وضعها إيزنشتاين في مقابل علم الاجتماع الكلاسيكي اللاحق على ماكس فيبر. ليس من قبيل الصدفة أن إيزنشتاين قد تأمل العالم من القدس وحلل المدينة التي يستشعر المرء فيها ثقل الديانات التوحيدية، التي تعد في مقدمة جبهة التزاعات الراهنة. انظر أيضًا:

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

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

النظر إلى « الآخرين »

في نظرية أوروبا الذاتية لنفسها بوصفها تجسيداً للحداثة، كما كشفها تولين، 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 النوعية المنسوبة والإسقاطات.^(٢) ورغم أن نظريته نفسها أصبحت حتماً مادة تاريخية، لكنها لا زالت تحتفظ براهنيتها من حيث الجوهر والتحدي النظري المعرفي الكامن فيها. لقد عُدّ سعيد (لاحقاً) أباً

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

(٢) إدوارد سعيد. الاستشراق.

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

كان إرنست رينان بالنسبة لإدوارد سعيد إحدى الشخصيات الرئيسية التي أسهمت في صنع «الماهية الاستشرافية» للشرق – لكن سعيد لا يتطرق إلى الكثير مما يتناوله هذا الكتاب من موضوعات، وبالخصوص موضوع الإسلام. وقد وُوجهه نقداً سعيد بالحججة القائلة إن رينان لم يكن مستشرقاً حقيقياً وإنما كان باحثاً في دراسات الكتاب المقدس ومؤرخاً للأديان لم ينل اعترافاً في مجده. ولهذا عُدّ 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 بنظراته المعادية للسامية تأثيراً أوسع بكثير على الرأي العام من العلماء المتخصصين.^(٣) ويظهر من خلال السجال حول المسلمين الذي يتناوله هذا الكتاب إلى أي مدى كان رينان مقرضاً خارج الحدود الأوروبية ومدى انتشاره على نطاق واسع. ولا تزال بعض من

(١) لهاتين المجلتين 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 تفرقة الصارمة بين «الجنس الآري والجنس السامي» والتقليل من شأن الآخرين. 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، المستمرة 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 أيضاً إلى تقلبات واضطرابات في المجتمعات الأوروبية. أما «باقِي أوروبا» فقد سُحب بالطريقة نفسها إلى خضم العالم الآخر سريعاً في التحول إلى العولمة، كما هي حال «باقِي العالم» خارج أوروبا (وأمريكا الشمالية). كذلك دخلت «أوروبا» في مرحلة من تأكيد الذات، حاول خلالها علماؤها ومتلقيها أن يفسروا لأنفسهم ولمجتمعاتهم عوالم الحياة المتغيرة بسرعة خاطفة. كما كانت النجاحات الهائلة في مجالات التحول التكنولوجي والت تصنيع بحاجة إلى ما يرافقها وينسجها المعنى.

وقد شعرت العلوم الإنسانية، التي نشأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، باضطراد أنها منوطه بذلك. وكان النقد الحضاري «للهمادية 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، منها كان الشمن الذي حصدتها به غاليا – إذا ما فكرنا في وضع الطبقة العاملة واستنراف الطبيعة – فلا بد أن يتمتع بشيء مميز جداً، يجعله متوفقاً 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 المتصرة 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 الم هيئات الأكاديمية الأوروبية التي احتكرت لنفسها «العلم» بوصفه جوهرًا للحداثة، أيضًا على يُخرج «الآخرين» غير الأوروبيين، والأديان غير المسيحية من مدار التقدم ومن «تاريخ الأمم المتقدمة» ومن الحداثة ويستثنىهم منها. استخلصت العلوم التاريخية والفيلولوجية التي انشغلت بأصول اللغات والميثولوجيا والشعوب، من اللغات والأساطير البني الفكرية لـ«الأجانس» («عقبالية» الشعوب). وأدى هذا إلى نشوء «أساطير وخرافات وخیالات علمیة» 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 مجددًا 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 عسكرياً وتقنياً 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 محاصرة رينان، تأسست في إسطنبول، عاصمة الإمبراطورية العثمانية، إدارة دولية قسرية للدين، نزعت باضطراد عن الإمبراطورية أهليتها السياسية أيضًا. وفي عام ١٨٨٢ احتل البريطانيون مصر، وفي عام ١٨٨١ احتل الفرنسيون تونس. وكانت هذه الأحداث بمثابة الباخت على استفافة مريرة لنخبة الشرق. حتى ذلك الوقت كانوا سعداء ومحتمسين لكونهم جزءًا من فكر الحداثة التقديمي. ولكن الآن بدأت خيبة الأمل، وتبع ذلك البحث عن توجه جديد من خلال إعادة التأمل والبحث عن الأصلة الذاتية.^(١)

وقام هؤلاء المثقفون أيضًا بممارسة نوع من تأكيد الذات، لكن تحت شعارات مغایرة ومضادة: كانوا يسعون لشفاء «المرض» ووقف «الانحطاط» الذي رأوا فيه مجتمعاتهم. ومن منظور اليوم يتبيّن أن هذه الرؤية الذاتية كانت إشكاليةً تماماً. إذ لم يكن ممكناً لأي منطقة من العالم مبدئياً الوقوف في وجه الدинامية 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 يسترشد 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 «قياساً». بالغ المثقفون الجدد في وصف هذه الاصطلاحات. وكانوا يقصدون بـ«التقليد» من الآن فصاعداً «التقليد الأعمى» ووضعوه في مقابل الاستخدام النشط للقدرة الذاتية على الحكم، ما كان يعني تقليلاً من شأن التقليد وتوسيعاً لمجال الاجتهاد وإعلاه لقيمه. 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 تجديداً وإصلاحاً سياسياً بالمعنى السياسي والاجتماعي ، على أساس العقل.^(١) وفي إطار هذا النظام الفكري كان باستطاعتهم أن يدخلوا ، 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 يزدرؤن العلم.

إن نصوص رينان هي مثال كلاسيكي على الكيفية التي يضع بها أوروبيي العرب والإسلام في «قاعة انتظار للتاريخ» متخيلاً ويشير لهم بسبابة مرفوعة وبغمزة عين أن عليهم أن يتظروا طويلاً إلى أن يجدّتوا 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 تشهد له 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 منزح ذلك بنظريته الخامسة عن الأجناس التي كثيراً ما يتتجاهلها الدارسون، تصوراً للتاريخ يُحبس فيه العرب والإسلام على السواء في صحراء شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. تشبه «قاعة انتظار التاريخ» زنزاناً بأبواب موصدة. وبغض النظر عن عدد القرون التي انقضت، لم ير رينان في معاصريه سواء من العرب أو المسلمين سوى العرب القدامى وال المسلمين الأوائل في تاريخ العالم، ورأى في الإمبراطورية العثمانية حكمًا «إسلاميًّا» «أكثر انحطاطاً» على يد الأتراك. وهذه التوليفة تجعل آراءه

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

لكن المثير للسخرية وما يجعل السجال الذي نسعى للتاريخ له شديد التناقض، هو أن خصم رينان الأول جمال الدين الأفغاني قد استند في حججه إلى مارتن لوثر. كما أن متفقى العالم الإسلامي المعاصرين له في القرن التاسع عشر قد استشهدوا كما رينان بال المسلمين الأوائل. وكان من شأن ذلك أن يخلق فعلياً حركة طهراً نيةً ما قبل حداثية مستلهمة من صورة رينان عن الإسلام.

كاهن العلم أمام لوحة التاريخ: إرنست رينان

يثير إرنست رينان المشاعر إلى اليوم. إذ نجد من يدينونه بوصفه عنصرياً، ونجد آخرين يعدونه ناقداً للدين. وهو معروف في ألمانيا والغرب من خلال مقالة «ما هي الأمة؟» (*Qu'est-ce que une nation*) الذي يعد نصاً كلاسيكيّاً يرد في أهم الكتب الدراسية التي تتناول موضوع القومية. لكن رينان كان في الحقيقة متخصصاً في اللغات السامية وباحثاً 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 لبلزاك أو زولا أو ستندال.^(١)

ينحدر إرنست رينان من عائلة من الريف الفرنسي وقد ولد عام ١٨٢٣ في تريجيه كابن «لبحار عديم الحظ» وأم مظاهرة بالصلاح والتقوى و«غير عملية» في ظروف ريفية متواضعة، كما كتبت هنرييت بسيشاري *Henriette Psichari* حفيده ومؤلفة

(١) انظر:

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

سيرته ومحررة أعماله.^(١) في سن الخامسة فقد أباه الذي خلف للأسرة بعدم حنكته الاقتصادية وسأمه من الحياة ديوناً كبيرة. نشأ رينان تحت تأثير أنثوي في ظل رعاية أمه وأخته التي تكبره بـأحد عشر عاماً والتي ستتصبح أن تكون الروح الطيبة التي ستراقبه طوال حياته، وفي «البيئة الدينية ذات الطابع الخاص» لمنطقة بريطاني، 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 لوحدها. مسقط رأسه تريجييه، كان (حسب رينان) ديراً كبيراً (...) حيث كان ما يطمح إليه الناس الآخرون زهواً، وحيث كان ما يعدّه عامة الناس وهو الواقع الوحيد».^(٢)

من ضمن تناقضات الحداثة أنه في فرنسا المتحضرة دون غيرها، كان الريف متخلقاً في نواحٍ كثيرة عن البلدان الأوروبية الأخرى.^(٣) في نهاية حياته كتب رينان أنه قد رُبِّي 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 المهووبين، أُرسل رينان في سن الخامسة عشرة بمنحة كنسية إلى باريس لكي يتأهل كقس، حيث درس في معاهد مختلفة. في عام ١٨٤٣ قبل في حلقة سانت-سولبيس، حيث درس العبرية والألمانية. ونظراً لتأثيره العميق بعلم العبرية السيد لو اير Le Hir، وهو بريتوني مثله، وهب رينان نفسه لدراسة العبرية وقرر أن يبني عليها بقية مستقبله الوظيفي. كما اهتم بالحمسة نفسها بالحياة الفكرية الألمانية وانجذب على نحو خاص للبروتستانتية الألمانية: «درستُ ألمانيا واعتقدتُ أنني دخلت معبداً. كل ما وجده هنا نقيٌّ، وسامٌ وأخلاقيٌّ، وجميلٌ، ومؤثرٌ»، هكذا قال لأحد أصدقائه عام^(١) ١٨٤٥ وإن هذا استكمال لحياة يسوع المسيح. وكتب في مذكراته: «كنت مسيحيًا مثل عالم لا هوت من هاله أو من توينغن». ^(٢) هناك بدا له أن التوازن بين الدين والفكر النقدي متتحقق بنجاح. ^(٣) في نهاية المطاف قاده إيمانه بـ«العلم» وـ«التقدم» العقل والشكك 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 القطعية مع الكنيسة الكاثوليكية التي دخل معها منذ الآن فصاعداً في صراع متكرر.^(١)

وهكذا أُلغي في عام ١٨٦٠ تعينه أستاداً 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 محاضرته الافتتاحية في موضوع «دور الشعوب السامية في تاريخ الحضارة» وتحدث عن يسوع المسيح ليس بوصفه ابناً لله، بل كإنسان لا مثيل له. وصدر كتابه حياة يسوع عام ١٨٦٣. في عام ١٨٦٤ أُقيل من منصبه مجدياً بتدخل من الكنيسة. وفي عام ١٨٧٠ عاد إلى الأستاذية في الكوليج ثانية بصورة نهائية وفي عام ١٨٧٨ اختير عضواً في الأكاديمية الفرنسية Académie Francaise وحصل على الكثير من التكريم، ومن بين ذلك ترسيمه قائداً عظيماً لجوقة الشرف. في ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٩٢ توفي رينان في باريس.

فكرياً قام رينان بمعالجة قطعاته مع الكنيسة في عمله الكبير الأول مستقبل العلم الذي كان ينهل منه طوال عمره، لكنه لم ينشره إلا قرب نهاية حياته عام ١٨٩٠. نظراً لأنَّه كان يرى أنه لا يمكن التوفيق بين الكاثوليكية والعلم، افترض ديناً جديداً مثالياً 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، والتخاذل التنوير منه مسافة كبيرة للغاية، فإن الأمر يتوقف الآن على إيجاد توازن أو تناغم بين الدين والعلم. واعتبر أن الفيلولوجيا (فقة اللغة) التي رأى أنها «علم دقيق لحقائق الفكر»، مُناسبةً لتفسير التاريخ. وبالنظر إلى ذلك يجب أن يكون عالم الفيلولوجيا في الوقت ذاته لسانياً ومؤرخاً وعالم آثارٍ وجيولوجيًّا وفناناً وفيليسوفاً.^(١)

حصل رينان في عام ١٨٤٧ على جائزة فولني Volney عن مؤلفه ذي العنوان المعقد والدال 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 التوحيد، ما أنجزه أساتذة كبار مثل فرانتس بوب Franz Bopp في مجال علم اللغات الهندو - جرمانية المقارن. وفي هذا الطموح الشخصي تترسخ الفكرة الرئيسية التي سيتيمسك 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 (أولندر) عن العلاقة بين الساميين والهندو - جرمان. وترى هنا 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 تسلط 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 مورييس أولندر Maurice Olender «لغات الفردوس» الصادرة عام ١٩٨٩، ومؤلف إدوارد سعيد «الاستشراق»، على التفاوت في الشهرة والانتشار بين هذه الأعمال الثلاثة. يجعل سعيد من رينان واحداً 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 وأولندر على موقف رينان من اليهودية، لكن دون الخوض في تفاصيل موقفه من الإسلام والمسلمين. يسري ذلك أيضاً 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 بورتريه عرقية» أدبية، يخنق 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 يَئِن المؤلفون المذكورون، يفرق رينان بين «الآرين» الذين يسميهم أيضًا بـ«الهندو-أوروبيين» أو «الهنود - جرمان» و«الساميين».١ لكن هذين «التأمين المحتملين» انفصلا حسب رينان عن بعضهما في طفولة مبكرة وتطورا في اتجاهين مختلفين تماماً، ما جعله يفرق في كل كتاباته ومحاضراته تفرقة صارمة وبحسّ 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: رينات ونبي الإسلام

يشعر رينان، حتى قبل إنتهاء أطروحة الدكتوراه، برغبة ملحة في أن يكون له حضور في الرأي العام، ويسعى إلى النشر في مجالات 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.

وُقُبِلَ (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، القالب الجاهز المرسوم على اللوحة ملوّناً ومعداً على «تابلوه» التاريخ. يضع رينان محاولات تفسير كيفية نشوء المجتمعات الإنسانية المعاصرة. ويقدمها بالقناعة التامة لأوروبي «حدائي».

يقدم رينان – وكان لا يزال محتفظاً تماماً بالأسلوب المميز لكتاباته المبكرة ووفياً ل برنامجه الشعري – الأديان على أنها نتاج «لغائزة تلقائية» للطبيعة البشرية، التي لم تعد تتذكر طفولتها، مثلما لم يعد شخص بالغ قادرًا على تذكر أيام حياته الأولى ولا على تذكر تطور وعيه.^(٢)

(١) رينان، محمد:

Renan, Mahomet.

نشر 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 صياغتها التاريخية المعتادة «محمد».

في الترجمة الألمانية للمقال في كتاب اولندر (وأيضاً في أدبيات أخرى) ترجم كلمة "Islamisme" خطأ على أنها «الإسلاموية» 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 ترتكز 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: «يُبَيِّنُ الْعِلْمُ أَنَّهُ بِفَضْلِ قَوَافِلِ الطَّبِيعَةِ الَّتِي تَحْكُمُ تَطْوِيرَ الْأَشْيَاءِ حَتَّى الْآنِ دُونَ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ تَدْخُلِ مِنَ الْخَارِجِ، ظَهَرَ الْكَائِنُ الْمُفَكَّرُ فِي يَوْمٍ مُحَدَّدٍ، مَزُودًا بِكُلِّ الْقَدْرَاتِ وَمُكْتَمِلًا فِي صَفَاتِهِ الْأُولَى».^(١)

لكن الرغبة في تفسير ظهور الإنسان على الأرض، هكذا يستطرد رينان، تعني فتح الباب أمام تكهنات مبالغ فيها، «بِحِيثُ لَا يَرْغُبُ عَقْلُ جَادٍ أَنْ يَقْنِعَهَا وَلَوْ لِثَانِيَةٍ وَاحِدَةٍ».^(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 تقريراً، كانت أفكار شارلز 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 حقيقة. الآن لم يعد الزمن المظلم الذي نشأ فيه الإنسان، «محظورًا» تماماً. بحسب رينان، فإن ما يعنيه علم الفيولوجيا المقارن بالنسبة للتاريخ، هو ما سيعنيه علم الأنثروبولوجي العام بالنسبة للفيولوجيا المقارنة. انظر:

OC I, p. 638.

وهذا يتطابق مع برنامجه للأجناس واللغات، الذي أساء من خالله فهم داروين وكان أميل بالأحرى إلى سبنسر Spencer وهيكيل 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 شغلته فعلياً في هذه الفترة.^(١) يرى رينان أن المهمة الأساسية للعلم هي كشف الغموض عن الأصول. وبحسب قوله فإنه يصعب اليوم فهم كيفية نشأة الدين، لأن الإنسان فقد خصوبته الدينية. لكن لا بد لعالم الفيولوجيا بوصفه جيولوجيًا، وعالم لسانيات ومؤرخًا، أن يبحث بعمق هذه «الصور غير الواقعية بذاتها». وهنا يكون للإسلام دور مهم: «إن مولد الإسلام من هذا المنظور هو حقيقة فريدة لا تقدر قيمتها بشمن حقا. فالإسلام كان آخر إبداع ديني للبشرية وهو من نواح عدة أقلها أصلية أيضًا. عوضًا عن الغموض الذي تلف به الأديان الأخرى نفسها، ولد الإسلام على مرأى تام من التاريخ، وجذوره قائمة على سطح الأرض».^(٢)

الطبيعية، التي كان مولعاً بها للغاية في صباه وهو يدعى 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 يولي 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.

وفقاً 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 دارسة غريغور شولر الرائدة عن صحة وقيمة المصادر الإسلامية الموروثة وحتى يومنا هذا في الأبحاث المدحورة عن «مولود

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

لكن الإسلام الذي ظهر في بيئة متقدمة جدًا على مستوى التأمل، ليس به حسب رينان أي شيء خارق للطبيعة. فليس النبي محمد ولا الخليفة الثاني عمر ولا علي زوج ابنة الرسول وابن عمده، 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 مكتشوفون 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) إِذَا فالنبي لم يتصرف وفقاً لنوع من الموس الديني، الذي يعد بالنسبة لرينان شرطاً للنبوة الحقيقة، 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 قرب جداً من حياة الرسول (السيرة النبوية)، يوفر معلومات تفصيلية تمتد إلى محりات الحياة اليومية. يفسر رينان شخصية محمد على أنها شخصية تاريخية محسنة (مثلاً سيفعل لاحقاً مع يسوع وتلامذته)، لكنه يجرده من أي روحانيات أو عمق ديني. عندما لا ينتهي مؤسسو الديانات لأنفسهم فقط، بل لكل البشرية، « التي تتشكل وفق صورتهم »، يمكن من خلال هذه القدرة البشرية الخلاقة أن « تحول أقبح شرنقة إلى أجمل فراشة. لكن الوضع ليس كذلك لدى محمد ». ^(٢) لأنه لا تحيط به أية خرافات كما هي حال فرانشيسكو 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 يتلکوا أساطير أو ملامح مثل الهند والميونان وببلاد فارس، أي المندوجرمان، يفتقد العرب بخاصة إلى كل ما هو ضروري للتتصوف وللميثولوجيا. ووفقاً لرينان ليس لهذا الشعب «إدراك للأشياء المقدسة، ولكن لديه شعور حيوي لأمور محدودة وفانية ولاهواء القلب».^(٢) ومن ذلك طور رينان واحداً من «مبادئ عقيدته»، سياخذ في تكرarah في العديد من كتاباته بصياغة لم يطرأ عليها أي تعديل تقريباً حتى نهاية حياته: «إذا واجهني أحد بالتوجه العام في الفلسفة الشرقية نحو التتصوف، فسأرد عليه بالقول إنه من الميء مجرد استخدام وصف «الفلسفة العربية» على فلسفة لم تكن لها أي جذور قط في شبه الجزيرة العربية، وحيث كان ظهورها رد فعل

(١) انظر:

Fück, *Studien*, pp. 175, 176

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

Weil, *Mohammed*.

و

Caussin de Perceval, *Essai*.

مثل المستشرق اليهودي غوستاف فايل Gustav Weil توجّه تاریختاً 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 إرفونغ.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 235.

على عبرية 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 ثلاثة عاماً في محاصرته في السوريون. 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 عُدّ نبي الإسلام نصابةً ومحتاً، لأنَّه 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، بعلة 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 يجاجج رينان بأنَّ مُحَمَّداً لا يستحق لقب النبي. تكشف حياة محمد نوعاً ما تأملاً وقدرةً على التوفيق، وسياسةً لا يمكن أن نجدها في شخصية عاطفية متحمسة مهووسة برأي إلهية. هذه الطريقة في المحاججة مشابهة لما وصفه أولندر بـ«مصلحة»

(١) انظر:

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

رينان للعراقيين القدامى: «إطلاقاً» يستطرد رينان «ما من ذهن كان أصفى من ذهن النبي محمد، وما من رجل كان أكثر امتلاكاً لناصية أفكاره». ^(١) لكن رينان يلف الآن من الحجة القائلة بأن النبي محمد كان رجلاً عقلانياً، يدعوا لدين عقلاً، حبلاً حول عنق النبي: فمن المستحيل تماماً أن يعتقد رجل بهذه الدرجة من الوعي الواضح أن بين كفيفه خاتم النبوة وأنه يتلقى وحيّاً من الملائكة جبريل. هذا الوحي اختلقه النبي بالأحرى من أهوائه ومقاصده. صحيح أن محمداً لا يعد بذلك في نظر مؤرخ الأديان إرنست رينان محتالاً، ولكنه أيضاً ليسنبياً حقيقياً، بل مجرد «شرنقة قبيحة»، لم تتحول لفراشة.

في المجمل يظهر محمد كرجل «لطيف حساس ومحلاص، من دون ضعفينة، ومشاعره كانت صادقة ونبيلة. لم يكن قط ذا طموح مكيافيلي، كما وصفه فولتير». ^(٢) على العكس لم يتم 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 متربداً، 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 مؤسساً لدولة ولا قائداً حربياً، كما يُزعم عنه دائماً، وإنما «أول النظراء» في مجتمعه، ورجل معترد جداً بقدر ما تسمح به الظروف في شبه الجزيرة العربية آنذاك، هو أمر يفسره رينان مجدداً وبازدراء شبه مكتشوف على أنه نقيبة.

وبحسب رينان أيضاً كان تهذب الصوفية غريباً عن النبي، وكذلك الأساطير، وهكذا تمكّن من تأسيس دين بسيط، محدود بالفكرة العامة، «خائف مثل كل ما ينشأ عن التفكير، وضيق مثل كل ما يحكمه الشعور بالواقع». الإسلام القديم عموماً، 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 يتجلّى مع كثير من الأصالة خيال «الأجناس» التي لديها مجال للولوج إلى اللامنهائي.^(٣) ومن كل ذلك يصل رينان إلى الخلاصة القاسية: بأن الحركة الإسلامية في مجملها قد جرت «دون عقيدة دينية تقريباً».^(٤) وهذا في الواقع استنتاج غريب. فرينان ينكر على الإسلام بوصفه «ديناً طبيعياً» أن يكون ديناً قائماً 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 عد الآرين وحدهم هم القادرين على خلق الأسطورة.^(١) إذاً يدور الأمر هنا حول إقصاء مزدوج: فليس للمسلمين دين قائم على الوحي، وليس لديهم القدرة على خلق الأساطير. ماذا يتبقى إذاً؟ وفقاً لرينان انخدع المسلمون بحركة سياسية بسيطة – لأن الحركة الإسلامية كان من الممكن لها أن تحدث «دون عقيدة دينية تقريراً».

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، سوسيينوس الإسلام Socinus»، مقاتليه قبل المعركة بالجنة.^(٢) وعموماً كان الوهابيون، حسب رينان، هم أول من جعل البدو في كل أنحاء شبه الجزيرة العربية، الذين أسلموا عبر القرون إسلاماً ظاهرياً فقط، يدخلون في الدين بعمق.^(٣) فعلى يرد ذكر الوهابيين في نصه عن محمد أربع مرات، وأيضاً يظهرون في كتاباته اللاحقة في مكانة مميزة.

(١) قارن هنا:

Schulze, “Religionswissenschaft”, pp. 101, 102.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, p. 253.

(٣) انظر المأمور:

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

الوهابيون

أُسهم محمد بن عبد الوهاب والوهابيون بفهمهم المتزمن للإسلام إسهاماً حاسماً في تشكيل صورة الإسلام لدى رينان وكثير من زملائه الأوروبيين. يقارن رينان محمد بن عبد الوهاب بفاوستوس سوسينيوس Faustus Socinus (١٥٣٩-١٦٠٤م)، عالم اللاهوت ذي النزعة الإنسانية ومؤسس الحركة السوسينية، التي تتسم بتفسير ذي توجه عقلاني للكتاب المقدس وبرفض المذاهب المسيحية، ورفض عقيدة الثالوث. لكن المقارنة كانت ستكون أفضل لو قُورن عبد الوهاب بالصلاح الديني جون كالفن Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) المعروف بتأسيسية «مدينة الرب» في جنيف، التي يرتبط فيها الحكم الدنيوي مع الكنيسة ارتباطاً وثيقاً. 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. وُنفي عدد كبير من المواطنين، كما أُعدم العديد من «الزنادقة».^(١)

كان محمد بن عبد الوهاب (١٧٩٢-١٧٠٣/٠٤) رجل دين من نجد، في شمال شبه الجزيرة العربية، طالب بإصلاح أصول الدين والقناعات الدينية التي ابتعدت كثيراً 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 وربه. لقد رأى أن التوحيد المطلق هو جوهر العقيدة الإسلامية، وكل من نأى بنفسه عن هذا الإسلام «المطهر»، يُطرد من الملة ويُياح 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 مجدًا 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 تماماً مما هو متبع بضرورة طاعة الحاكم المسلم حتى لو كان فاسقاً. وبهذا أعطى مبرراً لإخراج «المسلمين الفاسقين» عن الإسلام. وابن تيمية معروف أيضاً 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، لو لا تحالفه مع محمد بن سعود الذي كان أميراً على مدينة في المنطقة ذاتها. وقد كانوا معًا أقليةً صغيرة ذات قوة ضاربة من الخارجين عن الإجماع. وصممهم فقهاء من دمشق

بأنهم «عرب من البدية، أتباع نبي مزيف وقبيلة من الجهلة لا يعرفون مبادئ الإسلام».^(١) وعلى الأغلب لقي تشددهم العقديي ومكافحتهم «للشعودة» أيضاً إعجاباً. 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 خالفهم اعتقادهم مشركون واستباحوا بذلك قتل أهل السنة وقتل علمائهم حتى كسر الله تعالى شوكتهم وخرب بلادهم وظفر بهم عساكر المسلمين عام ثلات وثلاثين ومائتين وألف (١٨١٨ م)».^(٢) في عام ١٨٠٢ دمر الوهابيون المقامات المقدسة للشيعة في نجف وكربلاء في العراق – مرقد الإمام علي وفاطمة والحسين – وفي عام ١٨٠٣ دمروا أضحة النبي محمد وصحابته في المدينة ومكة. وأمر السلطان العثماني، الذي كانت حماية المقدسات الإسلامية من ضمن مسؤولياته، والي مصر محمد علي بوضع نهاية لشيخ 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 قدُّ أعدم في إسطنبول). ولم يتمكن الوهابيون من بسط نفوذهم الدعوي المتزمعت مجدداً إلا بعد أكثر من قرن مع استيلائهم مجدداً 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 المتزمتة في كل العالم الإسلامي خلال القرن العشرين. لكن طوال القرن التاسع عشر بأكمله لم يسمع أحد في الشرق شيئاً عن الوهابيين. لكن المستشرقين في أوروبا كانوا منبهرين تماماً بابن عبد الوهاب. ورأى فيه راينهارت دوزي Reinhart Dozy (١٨٢٠-١٨٨٣) مارتن لوثر إسلامياً، 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 المتطرفة ثقافياً حيث ولد الإسلام، بل جاءوا من منطقة نائية، هي نجد.

كيف كان ممكناً إذاً – هكذا يواصل رينان تساؤله في مقاله – عموماً لشيء مثل الفلسفة أن يوجد في الإسلام الذي يستند إلى عقل جاف غير مشعر وفاصل على السياسة الواقعية وبالتالي غير خلاق؟ لأن كل العقائد الإسلامية كانت حتى القرن الثاني عشر الميلادي تناسب في مسارها بفتور محض، وجدت الفلسفة اليونانية موطئ قدم لها. وكان ابن رشد آخر مثيلها الكبار. إذاً يُفسر إمكان تواجد الفلسفة والمنطق والطب والفلك والجغرافيا والرياضيات والدين إلى جانب بعضها ببعضها

(١) انظر:

Schulze, "Religionswissenschaft", p. 140.

في المجتمعات الشرق الأوسط حتى العصر الحديث (وليس فقط حتى القرن الثاني عشر كما يدعى رينان خطأً) بوجود «عوائق فاترة» جدًا، 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 بعض النظر عن «العرق» الذين يتمون إليه، في تعبدهم لمثلهم الذي انطلق من يهودا.^(١)

عبارة أخرى: لا يصل الإسلام والمسلمون، حسب رينان، إلى الذرّي الحضاري التي يمكن للهندو-أوروبيين بلوغها. كما أن العرب والإسلام لا يتمون للبشرية المتحضرة، لأنهم يختلفون على نحو سلبي عن أشقائهم الساميين، أي العبرانيين القدامى 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 يُكثّر رينان تكراره.

يعني ذلك في هذه الحالة: أن الصحراء توحيدية، لكن ليس بالقدر نفسه في كل أنحائها. يهودا متقدمة براحت 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 عائقاً «أمام تطور حقيقي ومتسر للعلم وللشعر العظيم، والأخلاق الرقيقة».^(٢) في صراعه الداخلي بين العبرانيين (الذين أراد أن يؤسس عليهم طموحه الأكاديمي) والإغريق ذوي الكمال (الذين حظوا بتمجيله) واهتمامه بحياة يسوع المسيح وتلامذته، يرسب العرب والإسلام ببساطة لدى رينان باعتبارهم مقلدين متواسطي المستوى (شرانق قبيحة).

لكن رينان ما كان ليكون رينان، لو لم يبُث 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 بمرورته 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 مهدًا للיהودية وال المسيحية. لكن بعد رحلته إلى الأرض المقدسة (١٨٦٠-١٨٦١)، حيث رأى في شيخوخ البدو في الباادية السورية وفي خيامهم السوداء تحسيداً للعراينين القدامي، وأفسح المجال للطبيعة في فلسطين لكي ترك أثراً ملهمًا عليه، جعل رينان من يسوع المسيح ابنًا لطبيعة الجليل الحلوة، وجعله بذلك يتمي للإغريق وبهذا فصل اليهودية عن المسيحية.

(٢) انظر:

Renan, *Etudes*, pp. 295, 296.

الخلافة والبابوية

الخلافة والبابوية مختلفتان حقا، رغم أنه كان يجري النظر لها كنظيرتين أو بمعنى أصح يجري الخلط بينهما.^(١) كان للنبي وظائف عدة وسط جمع أنصاره: كان يتلقى الرسالة الإلهية كمُبلغ لها، وكذلك كان يستقبل مبعوثي الجماعات الدينية الأخرى والقبائل، كان إماما في المسجد، و وسيطا للصلاح في التزاعات. ومع ذلك لم يكن مؤسسا 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 بالتخاذل 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، لكن من الممكن المحاججة بالقول إنه كان عليه أن ينظم المسألة الأساسية في كل نظام سياسي. ولو كان الإسلام دين ترتبط فيه العقيدة بالدولة ارتباطاً لا فضام له، كما يقال بتوافق رائع في الرأي في الأوساط الغربية والإسلامية، لكن

(١) حول الخلافة، انظر:

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

هذا الكتابان ي gio لان عبر كتابات علماء المسلمين الغزيرة حول هذه المسألة، لكنهما 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 التوراني داود.

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

الخلفاء كانوا أئمة أيضاً. ومن البداية كانوا نواباً 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 الدينية والدينية. وتشاركوا السلطة الدينية مع الفقهاء ومذاهبهم، إلى أن انتقلت السلطة الدينية بكمالها إلى هؤلاء الفقهاء. في الوقت ذاته تفتت رقعة السيادة الهائلة ومعها الأمة إلى إمارات كثيرة وعديدة يحكمها أمراء سلاطين، 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 وال مباشرة والعمومية على الكنيسة والمؤمنين. على خلاف ذلك لم يكن للخلفاء سلطة روحية مقننة ومؤسسة على رجال الدين. كان على السلاطين والأمراء أن يظهروا بمظاهر الحكم الورعين، لكن لم تكن لهم سلطة دينية. وكان باستطاعتهم استناداً إلى رجال دين بعينهم التأثير على الدين، الذي يضططعون بحبيته.

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

المهاليك. منذ القرن الثامن الميلادي بُرِزَ إِذَا فصلُ واقعي بين المجال السياسي والديني، انعكس في المؤلف السياسي «مرايا الأمراء»، الذي يقدم إرشادات للحكام القادمين. وظاهريًا لم يقبل رجال الدين الذين أداروا المجال الديني لوحدهم بهذا الفصل دائمًا.

رينان وقيمة «الأجناس»

بالعودة إلى رينان: لقد خلص حتى إلى الاستنتاج بأنه لو تمكّن الشرق من التغلب على كراهيته وتضييقه فيها يخنق التوقعات العقلانية، فلن يكون الإسلام عائقاً جدياً أمام تقديم الفكر الحديث.^(١) وهذا يتهم المسلمين (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 التنااغم بين تقاليدها 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.

يتتيح إعادة إنعاش الأجناس الدينية أو المنحوطة». وهو يتمسك بهذه الفروق: «نوضح طبعاً أنه خطأً أساسياً 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 قريبات (متتساوية، نظيرات) في مجلس شيخ عظيم، يتمتع كل عضو فيه بالحصانة».^(١)

يسري هذا على مواطني أوروبا اليهود. فبالإشارة إلى اليهودية يخوض 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 مباشرةً 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 وتشترك 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 سر عان ما «الاحتلاط» وتحطى

(١) انظر:

Renan, Réforme, in *OC I*, p. 455.

(٢) انظر:

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

في بعض النقاط الحدود الضيقية «للفكر الخاص بجنس ما» على نحو مثير للدهشة، بحيث أن «المنطقة العربية في الحقيقة» صارت تعدّ هي «المعيار للفكر السامي».١) ووفقا له، ليس اليهود هم «الساميون الأنقياء»، بل بدؤ شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي – وكان من المفترض فعلياً استثناء عرب القرون اللاحقة وحتى عرب الحاضر من «لوحته 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 فال الأوروبيون متৎرون ومجددون وذوو خيال خصب. في المقابل فإن اللغات السامية: غير قابلة للتغيير، دائمًا 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 خصوصيته الطبيعة التي نشأ فيها – الصحراء ببدوها. عموماً يعدّ رينان «الصحراء توحيدية»، ومهيبة في رتبتها 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 محاضرته أمام أكاديمية النقوش والآداب عام ١٨٥٩، وفي نصوص أخرى. يقتبس أولندر أيضًا هذه الجمل، لكنه يوقف الانطباع بأن الأمر يتعلق باليهودية:

Olender, *Languages*, p. 93.

لكن عن أي صحراء وعن أي توحيد يدور الأمر في هذه العبارة التي كثُر 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: «هذا كانت شبه الجزيرة العربية دائمًا جادة التوحيد في أعلى درجاته».^(١)

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

في الواقع نشأ الإسلام، وهذا ما يجب ذكره هنا، في أواخر العصر القديم وسط الثقافات المدينية لشبه الجزيرة العربية. مكة، المدينة التجارية ومدينة الحج، والمدينة التي كانت واحة ذات طابع زراعي، كلها كانتا مدينتان وكان سكانها على دراية بالتيرات 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 تاريجي 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 وترتب بشكل مختلف، مثلاً فيها يخنق العلاقة بين المسيحيين واليهود. وبعد رحلته إلى الأراضي المقدسة، حيث كانت الطبيعة والناس هناك مصدر إلهام له، سيخلق صورة جديدة للجليل حيناً ولد يسوع المسيح وترعرع، ويتخيّلها 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*. ١٨٤٧/١٨٥٥ في مؤلفه تاريخ اللغات السامية «لا تزيد المسافة من القدس إلى سيناء، ومن سيناء إلى مكة عن بضعة أيام فقط». كل البيانات التوحيدية الثلاثة كانت موضوعة مع بعضها في منطقة واحدة وكان يفكر فيها بشكل متزابط، في حين أنه قام بعد رحلته إلى فلسطين بإخراج المسيحية من هذه الرباطة، من خلال إعلانه انتهاء المسيح لليونانيين.

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

يهم 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 يهم مطلقاً بهم كمعاصرين له، كممثلين لثقافة معاصرة. لقد طور رينان طروحته عن العرب والإسلام والمسلمين ما بين عامي ١٨٤٦ و١٨٥٢ في غرفته في بنسيون كريزو Creuzot عندما كان يعمل معيداً. وسيظل متمسكاً بهذه النظريات تمسكاً دوغمائياً حتى نهاية حياته.

كيف طور رينان طروحته 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 تقريرًا حتى وهو في سن متقدمة. وتظهر هذه العبارات أيضًا في كتاب حياة يسوع. لم يكن رينان «مستشرقاً» من حيث التخصص، لكنه أسهם أكثر من غيره في انتشار نظريات عنصرية ومعادية للإسلام لدى جمهور أوسع من الرأي العام. ولم تغير رحلته إلى الشرق شيئاً من آرائه، بل جعلته أكثر نفوراً. وفوق ذلك: عضدت الرحلة قناعاته وأضفت مصداقية على تصريحاته لدى الكثير من القراء. يرى رينان «المنطقة العربية كمعيار للفكر السامي» – والعرب والمسلمون هم بالنسبة له جوهر السامية، بكل الصفات السلبية التي ينسبها إليهم.

لقد صاغ رينان هذه الأفكار ما بين عامي ١٨٤٨ و١٨٥٢، عندما أدار ظهره للكاثوليكية 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 والسينكريت ويعمل على دراسة اللغة اليونانية في القرون الوسطى، كتمهيد لأطروحة الدكتوراه. وكما يكتب بنفسه لاحقاً، فإنه أجاد العربية إجاداً 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 عظاماء» 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» وـ«آبائنا»، وهذا الارتباط يرفعهما 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) تغفياً 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 لأطروحته. 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 يختنق إسلام ضيق الأفق ودوغماي الفلسفة اليونانية تماماً . وهي رؤية أسمهم رينان لحد كبير في تحديد معالمها ، لكنها كانت متقدمة منذ وقت طويل .^(١)

باتأكيد اكتشاف 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 يتبايناً بتطوره هو ذاته عندما يكتب : «كان مصير ابن رشد القيام بواجب مزدوج في الحياة ، واجب في التعليم الكلاسيكي والآخر بين رقابة الناس والملوكين الأحرار».^(٢)

و كما سيقول في محاضرته في السوربون بعد ذلك بثلاثين عاماً وجد «غربنا نفسه يستيقظ استفاقه رائعة بعد سبات فكري

(١) تتعلق 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 السنوية ، التي كان المنطق يدرس بها من جانب آخر كجزء من علوم الدين . استُقبل كتاب رينان على نطاق واسع في العالم العربي ، خصوصاً بعد أن قام فرج أنطون وهو مصرى مسيحي وعلمه صريحة 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 حزيناً منبوذاً»^(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 منطق 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، وكانت اليونان وحدها كافية لتعلمنا شيئاً. ليست يونان مصر وسوريا المزيفة والممزوجة بعناصر همجية وإنما اليونان الحقيقة بأسلوب تعبيرها النقي والكلاسيكي.»^(٣) وفي موضع آخر يكتب عن اليونان أنها «الأراضي المقدسة التي يجب على كل الحضارات أن تتبع لها».^(٤)

وإذا كان كاتب سيرة رينان ديفيد سن. 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 العربي يمثله له) والإخلاص للفكر الحر وللفن (وهذا ما كان اليوناني يمثله له)، وهو ما سينعكس في أسلوب كتابته المستقبلية، أسلوب مميز للمقال يحمل فيه التلاعيب اللغوي والسخرية محل التعبير الدقيق.^(١) وينضاف إلى ذلك في وقت لاحق أيضاً بحثه عن جذوره التاريخية في «العرق» السلتي والبريتوني. وأيّاً 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 الفائز بالجائزة مقال تاريخي ونظري حول اللغات السامية عموماً 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 دائئراً» أدهشت، بحسب رينان، كل من اشغل بالشرق. وقف تعدد الزوجات، وهو نتاج للحياة البدوية البدائية، حائلاً أمام تطور «كل ما نسميه مجتمعاً» لدى الساميين وشكل حصرياً «جنساً ذكورياً»، 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 يمنعهم من الابتهاج. «يفتقد الساميون افتقاداً شبه تام للقدرة على الصحك. والمسلك المناقض لذلك تماماً والذي يميز الفرنسيين هو مصدر أبيدي 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 جزائريّ وفرنسيّ 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 لايرد Henry Austen Layard الذي عُرف بأعمال التنقيب عن الآثار في النمرود ونبيو في العراق، توصل لنتائج مغايرة تماماً فيها ينحص حس الفكاهة عند العرب. إنه يصف «شيخاً بدويًا مهبيًا، يجعل حيويته وحسه الفكاهي وقدرته الأصلية على المحادثة واحداً من أطفال النداماء». وبالإضافة إلى ذلك يقتبس في حاشية سفلية السويسري جون لويس بوركهارت Jean Louis Burckhardt الذي قام بتكتلief إنجليزي برحلة عبر سوريا وشبه الجزيرة العربية ما بين عامي ١٨٠٩ و١٨١٧: «بوركهارت هو أكثر العارفين من بين الرحالة الإنجليز (هكذا في الأصل) بطبع البدو وأكثرهم قدرة على الحكم السليم: لطف المعاشر المميز للبدوي، حيثما لا توجد فائدة

(١) انظر:

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

ولا مصلحة، يمكن أن يوصف حقاً بأنه شيء محظوظ. مرحه وحسه الفكاهي وأريحيته وطبيته وحدة ذكائه (...) يجعل منه رفيقاً لطيفاً للرحلة وجديراً بالتقدير في كثير من الأحيان». «للأسف»، يضيف ليارد نقداً حضارياً في حاشيته السفلية «طممت منذ زمن بوركهارت وبسبب الصلات الوثيقة بين الأتراك والأوروبيين بعض الصفات الحميدة للعرب». ^(١) كان كل الأوروبيين في القرن التاسع عشر تقريباً (وبالمناسبة أيضاً أهالي المدن في العالم العربي) منبهرين ببدو الصحاري، لكن مع استنتاجات مختلفة. ^(٢)

وإذا ما كف الجزائريون عن الفصحى، فقد كان لهذا أسباب أخرى. منذ الاحتلال الفرنسي للبلادهم عام ١٨٣٠ ناضل الجزائريون بزعامة الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧-١٨٤٣م) 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 المعركة. وتسببت ظروف اعتقاله في فرنسا في فضيحة إلى أن عفا عنه نابليون الثالث ومنحه تعويضاً واعتبره خصماً شريفاً 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 عضواً 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 والوحى ودعا حتى نهاية حياته إلى إمكانية التوفيق بينهما على أساس التصوف الإسلامي، وهو ما ظل مع ذلك موقفاً للأقلية في ذاك الزمن. لقد كان إدماً مثلاً للحداثة 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 مثل «الجنس» العربي: وحسب تعبير رينان كلما وجد «جنس» العرب أرضًا مناسبةً لحياة البدو الرُّحل، سواء في سوريا أو فلسطين وفي أفريقيا وخاصة، 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 مسرحيًّا رائعاً لمجتمع يحافظ على بقائه بطريقته دون أي مجال للحكم ومن دون فكرة السيادة. «أشهر مثل 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 الطابع 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 وكثير 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». والسعى وراء التأثير ووراء ما يعتبره حقه والمطالبة به هو في نظره نوع من الواجب.^(١) إن تصورات رينان التي لم تعكر صفوها أي معرفة بالتركيب السياسي المعقّد للمجتمعات القبلية التي قد تضم عشرات الآلاف من الأعضاء، هي تصورات عبّشية. فمجرد تأمل الأوضاع في الجزائر، كان سيبيّن له أن الانتصارات التي حققها الأمير على الجيوش الفرنسية، والدولة التي أسسها خلال الفترة من عام ١٨٣٢ وحتى عام ١٨٤٧، تناقض التصورات عن «الالتزامات كل فرد أمام نفسه فقط» وما هو أكثر أهمية هو أنه قد اختزل هذا العالم الذي أراد يضع أساساً للإسلام والمسلمين في العالم الحديث في مجرد كونه «سامياً 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 افتقاداً شبيه تام إلى الفضول. وفكرةها

(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 إدهاشاً 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 بوأكير العصور الإسلامية كانوا يختمون ما ينقلونه من روایات متناقضة بهذه الصيغة. ولكن ليس لهذا أدنى علاقة بنقص الفضول. يمكن للمرء أن يرى في ذلك بالأحرى تسامحاً مع تعدد المعاني والتباس المعنى الذي ضاع في ظل الحداثة وكان سمة بارزة بقوه في العالم الإسلامي بوجه خاص.^(٢) كان بالإمكان السماح بتعدد الآراء التي يناقض بعضها بعضاً والتي تتعايش بعضها بجوار بعض، دون أن يعد ذلك بأنه أمر «غير معلوم» (اليوم يستخدم 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 للتفكير الدوغمائي. وهذا التعامل مع التراث المنقول يشير أيضاً إلى تصور عن العلم، بوصفه شيئاً يُجمع ويُربّت ويُحفظ، وليس كشيء يُقيّم ويُصنف.

(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 ملامح ولا علم ولا فلسفة ولا خيال ولا فنون تشكيلية ولا حياة مدنية؛ وفي المجمل فإنه يتسم بغياب التعقيد والفرق الدقيقة: فهو لا يعرف سوى تصور «الوحدة». (١) وهذا يبرز للفرق الأساسي بين أوروبا و«العرب»، وهو ادعاء قائم على اختلاف مبدئي وجوهري وافتقاد هائل لكل الأشياء التي تصنع هوية الغرب. بجرة قلم تُمحى حضارة بكمالها 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 الطاغي للأوروبيين في بلدانهم.

انطلاقاً من الافتقاد المزعوم لـ«لاماحم» وللفن عموماً عند عرب القرن السابع الميلادي، طور رينان في خصينيات القرن التاسع عشر رأي مسبق آخر، ظهر في سياق تصريحاته عن رحلته إلى لبنان: يعتبر المسلمون، هكذا يعتقد، التمايل كائنات حقيقية ذات روح. وقد ثبت ذلك، كما يقول، من خلال حماسة محمد لتحطيم الأصنام، ورميه للأصنام خارج الكعبة. (٢) أما المسيحيون الهندو-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 الصراوة.^(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 ناظريه 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 ناتجةً لقراءاته الخاصة بأطروحة الدكتوراه ، والتي قرأ من أجلها أيضًا تقارير رحلات معاصرة . وهكذا يكتب في إحدى الحواشي السفلية للأطروحة أنه «في مصر لا يزال تعبر فيلسوف يعد سبة ، ومرادفًا لـ«فاسق» أو «فاسد» وكذلك مثل ماسوني». ^(٢) وينتبس 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 الكلمة «فيليسوف» 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» (...)، فيليسوف ، رجل خارج عن الله.^(١) يوضح الشيخ إذاً بنفسه معنى الكلمة فيليسوف ويتقد زملاؤه من علماء الدين المسلمين: «لقد وصل بهم الغي والعماء إلى نقطة جعلت كثريين منهم يدينون ويلعنون حتى دراسة المنطق» ، التي يحتاجها المرء للوصول إلى استنتاجات معقولة وعادلة.^(٢) ورغم ذلك لا يذكر رينان هذا الشيخ صاحب الرأي النبدي الذي لا يناسب لوحته المرسومة ، ولو بكلمة واحدة. لكن الشيخ تجراً أيضاً وعقد مقارنات بين شعوب السودان وعدد من الشعوب في أوروبا – وهو ما يعد تدليساً لمقولات 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-Tounsy, *Voyage*, p. 307.

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

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

(٢) انظر:

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

والسودان إلى أي مدى كان رينان متخيلاً بهذا الخصوص أيضاً في تعامله مع الرحالة الأوروبيين وتقاريرهم.^(١) وفيها ينتقد تقرير رحلة الكونت دي إسكياراك دي لوتور Comte d'Escayrac de Lauture الذي تنقل على الأقل في أنحاء القارة الإفريقية على مدى ثمان سنوات. وهكذا يلقي الباحث الناشئ، الذي حصل على الدكتوراه منذ عامين ولم يزد الشرق قط ، دروسه على الكونت مطالباً إياه ألا يستعرض قراءاته وفلسفته وأن «يمنع النظر ويحسن الإفادة» عما شاهده. ينبغي عليه «أن يكون عقلانياً ووفياً للحقيقة كشاهد ومراقب للبلدان البعيدة التي يجلبها أمام محكمة النقد الأوروبي»، أي أن يكتب تقريراً أو يوميات. لكن الكونت يحكي ويفكر كثيراً ويصل إلى استنتاجات كثيرة. يقف رينان هنا أيضاً كباحث برجوازي ذي طموح في مواجهة مثلي 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 إسكياراك مطلقة وإذا ما اضطر 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 معروفاً بعد لرينان.^(١) ما الذي يجده رينان غريباً جداً في تصور الكونت؟ – «مأخذوا 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 يكترث 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 يتحقق أو لا، لكن لا يمكن له أن يخرج عنه. غوته وكانت كانا في جوهرهما معاصرين بالفطرة لأرمينيوس Arminius وفيديوكيند 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 «عقبالية الأجناس»، ومن هنا تأتي صورة أرمينيوس وفيديوكيند، 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 اتخذه هتلر مرجعًا في وقت لاحق في رينان حليفاً. يُرجع عالم اللغات الرومانية الألماني اليهودي فайнبرغ عدم استجابة رينان لمحاولات غوبينو للتقارب منه إلى تقليله من شأن «الجنس البريتوني» الذي اخترع له رينان «أصلًا نبيلاً» لافتقاده هو ذاته لأصل عائلي نبيل.^(٢)

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

(١) كانط دون غيره! هكذا كتب فайнبرغ عام ١٩٥٨ ساخرًا، فوفقاً له كان كانط يشعر بعدم الارتياح من «أصله العرقي» لدرجة أنه كان يدعى أن له أصلًاً أسكتلنديين. إضافة إلى أنه ولد شرق نهر الإلبه وبعد حسب معاير رينان العرقية سلافياً وليس سكسونياً مثل أرمينيوس وفيديوكيند.

انظر:

Weinberg, “Race”, p. 160.

(٢) انظر:

Weinberg, “Race”, pp. 129–164.

عام ١٨٨٢ محاصرته: «ما هي الأمة؟» وهنا طور صيغته عن «الأمة كاستفتاء يومي»، تعرف نفسها باستمرار مجدداً من خلال فعل إرادي نشط. في هذه الكلمة لم يعط للجنس أي سلطة للإعلان عن نشأة أمة ما. فالأمم الأوروبية، هكذا يقول، متنوعة تماماً من الجانب العرقي. كان جزءاً كبيراً من السكان في فرنسا وبريطانيا وألمانيا من أصول سلتية أو جermanية. 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) تقبس كلمة رينان عن الأمة باعتباره نصاً كلاسيكيّاً في النقاشات حول القومية. اختار جيف إلي Geoff Eley ورونالد غريغور صانعي Ronald Grigor Suny كلمة رينان كمثال وحيد على «نص كلاسيكي» في كتابهم ومدحوه كنص ثقافي رائد وسابق على مفهوم بينديكت أندروson عن الأمة كـ«جماعة متخيلة».

انظر:

فرنسيًا».^(١) هنا يصنع الدين، أي الإسلام فجأة هذا الفارق: اليهودي المنصرم تماماً في المجتمع لا يعود ساميًا، لكن التركى المسلم، الذي لا ينبغي أن ينتهي إلى الساميين بسبب عدم تحديه العربية، حسب تعريف رينان، يعد بالنسبة له ساميًا، لأنَّه يُعرَفُ على أنه «مسلم ورع». يا له من تخطيط في المفاهيم والأفكار! وكما سنرى فإن جمال الدين الأفغاني لا يعد مسلماً حقيقةً في نظر رينان، لأنَّه هندو-جرماني. إذَا الانتهاء للجنس الهندو-جرماني 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 تملأً من يدرسونها بمحاسة شديدة: «لم ترخر أسرة إنسانية قط بمثل هذه المجموعة المغرية من الصفات الرائعة والعيوب. يحبها المرء رغم أنه على قناعة بأنَّ القيمة الثابتة فيها قليلة وأنَّها لم تقدم حتى الآن أي شيء لخير البشرية».^(٣)

(١) اقتباساً من
Weinberg, “Race”, p. 160.

و
Olander, *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، يلقي رينان تلك الفكرة بالذات مرة أخرى في مقدمة كتابه مستقبل العلم ويأسف لعدم قيامه «بشكلٍ 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 تقريرًا».^(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 فينيقية، صدر مقال بقلمه بعنوان المستقبل الديني للمجتمعات الحديثة.^(٢) وكان المقال انتقاداً لكتاب صدر حديثاً، لكنه ترك على الأغلب استعداداته لرحلة الشرق تناسب 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 السلالية؟». والإسلام الذي «لم يسقط على أرض طيبة» (الصحراء) بحسب رينان «خنق 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، «وكانها تسد الثقب الفظيع في قلب الإسلام»، حتى ولو كان يعتقد أن البروتستانتية ستستحوذ في يوم ما على مسيحيي 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 يديرها 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 عديدة الجدوى لخلق مجتمع على أساس الحقوق المتساوية، فإنها تناضل في مواجهة مبدأ دينوي 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 المجتمع الروماني وكليات الكرسي الرسولي».^(٢) وكما نذكر،

(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 العبيدي «نائب الرسول». والآن يقارن تحديداً الخليفة بالبابا والإمبراطورية العثمانية بدولة الفاتيكان الكنيسية.

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 توازنهما.^(٢) ومحال 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 بالقياصرة والملوك، أي بالحكام الدنيويين في أوروبا. كانت الإمبراطورية العثمانية إسلامية بقدر ما كانت الإمبراطوريات في أوروبا مسيحية. كان السلطان يترأس جهازاً بيروقراطياً ضخماً، لكن لم تكن له أي سلطة دينية يمكن مقارنتها ولو من بعيد بسلطة البابا. كان للدولة قانون شبه دنيوي وموازاته كانت الشريعة.^(١) وافتراض رينان الأساسي بأن الإسلام في صورته الأصولية المختزلة كما رأه هو، ينظم كل المجالات في المجتمعات الشرقية ويضع غشاوة على عقول المسلمين، ليس سوىرأي 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 وفقاً لتصورات الفقه الإسلامي إلا يكون الخليفة عربياً فحسب، بل ومن نسل قبيلة النبي، أي من قريش. لهذا اتبع العثمانيون المذهب الحنفي لأنه يسوع شرعاً «الضرورة» التاريخية التي تقتضي أن يتولى أمر المسلمين أيضاً حاكماً قوياً، لا ينحدر من قريش، ك الخليفة وإمام. وحاجج كبار رجال الشرع أن الخلافة استمرت فقط نحو ثلاثين عاماً، 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 الموكل، آخر «خليفة ظل» في القاهرة قد نقل – بحسب ماورد تحديداً 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 كتابياً، وقام العثمانيون من جانبهم، كما حدث كثيراً بين علماء أوروبيين و المسلمين، بالتأسيس عليها. وبذلك أصبحت السلطة الدنيوية والدينية (السلطنة والخلافة) بعد قرون مجتمعة 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:

Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général*, p. 269–270.

اقتباس من:

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

كزعيم روحي لهم. ومن الآن فصاعداً أصبح يحق لთار القرم أن يرفعوا علناً اسم السلطان في صلاة الجمعة. وبذلك أُعلن عن أحقيّة السلطان في السيادة على المسلمين خارج الإمبراطورية العثمانية.^(١)

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

(١) تُوجَدُ المعاهدة بثلاث لغات هي العثمانية والإيطالية والفرنسية، وفي النسخة الثلاث ترد كلمة «خليفة». وبذلك كانت فكرة الفصل بين السلطة 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 الأديبيات العلمية غير العثمانية كانت تتحدث كثيراً وباستهتار عن هذا العصر بوصفه «الخلافة العثمانية». فالطموح لذلك على مستوى السياسة الخارجية لا يعني أنه كان واقعاً في السياسة الداخلية للإمبراطورية. واستمراراً للنقاش بشكل منتقى حول مسألة الخلافة، يجاجع عالم الأزهر الشيخ على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) في عام ١٩٢٥ بأنه استناداً للقرآن والسنة، كان الدين والدولة في الإسلام منفصلين منذ البداية وأنه يجب فهم الشريعة الإسلامية فهماً روحيَاً محضًا. وقد رفض زملاؤه كتابه وعاقبوا المؤلف، إذ سحب منه الأزهر شهادة العالمية.

كل الرعایا 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 بوادر الإسلام في ظل حكم الخلفاء الراشدين الأربع. وبعبارة أخرى لا يعترض 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 الصافية، كانت تتعلق بالتنظيمات، أي الإجراءات والقوانين التي طبقت ابتداءً من عام ١٨٣٩ وتنامت بكثافة أكبر لإصلاح الإمبراطورية اقتداء بالنموذج الأوروبي. وقد أدت إلى مرحلة الإمبراطورية وتحديتها. لكن هذه التنظيمات لم تتمكن من منع انهيار

(١) انظر:

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

(٢) انظر:

Steppat, “Loyalität”, p. 175, 176.

لا تجوز الطاعة لحاكم يعصي الله، لكن حتى الحاكم الجائر الذي يصل للسلطة بالعنف، يكون حسب علماء الشعير 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 بصمتيهما 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 طبقو هذه الإصلاحات نحو فرنسا بخاصة.

في عام ١٨٥٦ جرت مساواة الأقليات في الحقوق بضغط من القوى الأوروبية. كانت الطوائف الدينية العديدة - المسلمين 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 تقريرياً 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 منبتقة عن الإسلام، والموارنة وهم طائفة مسيحية تابعة للفاتيكان. وأزهقت التزاعات أرواح أعداد كثيرة من البشر. وكانت الاضطرابات الاقتصادية هي التي أدت في المقام الأول إلى عدم التوازن الاجتماعي. فالموارنة كانوا يمارسون تجارة مربحة لدود القرز مع مارسيليا، أما الدروز فقد شعروا بالتهميش. وبضغط من الأوروبيين وبخاصة فرنسا التي اعتبرت نفسها الحامية المسيحيي الشرق (دعمت بريطانيا الدروز، وروسيا المسيحيين الأرذوكس)، سارع العثمانيون إلى التدخل بعنف، فسافر وزير الخارجية العثماني فؤاد باشا شخصياً إلى لبنان، وأصدر حكاماً 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 أخيه هنرييت إلى لبنان على متن سفينة حربية، أرسلت لطمأنة المسيحيين، ومراقبة إجراءات السلطات العثمانية وکاستعراض 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 حقيقة لفهم الوضع.

هل كان رينان مهتماً بذلك؟ وهل كان لهذه الرحلة تأثير مشابه عليه كما لرحلته إلى إيطاليا قبل عشر سنوات، آنذاك ترك نفسه يتأثر عاطفياً ورق موقفه المسبق من الكاثوليكية مُظهراً قدرًا من الاعتدال نظراً لما رأه من أحوال الشعب الإيطالي الفقير المتطير؟^(١) قبل رينان المهمة، لأنه أراد أن يقتفي أثر يسوع المسيح في الأرضي المقدسة، في إطار إعداده 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، وكأن 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 مجدداً. انظر:

Wardman, *Renan*, pp. 53, 54.

بل وترسخت آراء رينان السابقة أكثر، عندما قُوبلت مهمته للتنقيب الأثري ببرية 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 ضمِّن مساعدة البحريَّة الفرنسية، لكن لم تكن الأمور تجري كذلك دون معرفة وقبول من السكان المحليين.

إلى ذلك فإن رينان قد توحد 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 أذار (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 أحياناً شخصيات جذابة. إنني أتماهى أكثر فأكثر مع شخصية المسيح. إنني 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 *OCH*, pp. 307–308.

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

أما خارج هذه المملكة كان الناس أقل انصياعاً. وهكذا تسبّب الشيعة في صور ومحيطها بمشكلات له أثناء عمليات التنقيب التي كان يجريها، وامتنعوا عن إعطائه أي معلومات، وقاموا بمقابته. وشعر بالتهديد وأرسل في طلب أسلحة واشتكي من «تزmetهم 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 بمعاولهم ويحطّمونها، لأنبعثة الأثرية تبدو لهم شيئاً كافراً، لأن كل رسمة تحسیدية هي بالنسبة إليهم صنم، وأنه هو وجماعته يعدون بالنسبة لهم عبدة أصنام حقيرين. ولم ينجح البكريشيين أيضاً في التغلب على هذا التزمت العنيف.^(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 آراءه المسبقة. فالشيعة بالذات كانوا يعرفون اللوحات المchorة. ويقتصر تحريم التصوير في العالم الإسلامي فقط على الله (والنبي) وهو ليس تحريماً لكل ما هو مجيد في حد ذاته. فظاهره 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 الوحيدين 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 بالتفصيب، وبأن يخرجوا بأنفسهم هذه الفسيفساء التي كانت دون شك ذات قيمة نفيسة، طالما أن ثمة أوروباً مهتماً بها، ومن ثم كسب المال من بيعها. وهذا السلوك معروف جداً لأنه ذُكر في العديد من كتب رحلات القرن التاسع عشر وليس له أي علاقة بغضب التدمير الأصولي. أطلق رينان العنوان لغضبه واحتقاره لـ«الإسلام». واستناداً إلى الملاحظات التي دونها خلال إقامته في صور والمرتبطة بمشاكله مع الشيعة، كتبت حفيديثه هنرييت بسيشاري ما يلي: «لم تعد من حدود بعد لحقه على الإسلام. إنه يتهمه بسرقة الكنائس المسيحية لتحويلها إلى مساجد، والجريمة الكبرى التي لا تغفر، هي إنكار الإسلام للعلم، وإنكاره لفقه اللغة!» حياة هذه الشعوب الغارقة في غضب كثيف ومظلم، وفي اعتزازها الغبي بعقد نقصها، هذه الحياة «من دون حب»، تدفعه إلى

ملاحظات «خطيرة للغاية»: «أنا، أكثر البشر رقةً، أنا الذي يتهم نفسه بأنه لا يكره الشر بقدرِ كافٍ، وأراعيه، لاأشعر بأي تعاطف مع الإسلام. لأنني أتمنى موتاً مهيناً للإسلام. أريد أن أكلمه 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 المسلمين إلا قليلاً. وقد كتب محمد كرد علي، المشرف على إصدار صحيفة «الشام» والعلامة الدمشقي، بهمكم 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 المتصرفالأرمني الكاثوليكي الجديد في لبنان والبطيريك الماروني.^(٣) كانت الرحلة الثانية التي قام بها رينان في عام ١٨٦٥ مع زوجته، إحياءً لذكرى اخته هنرييت التي توفيت عام ١٨٦١ خلال رحلة الشرق الأولى جراء إصابتها بالملاريا. في الرحلة الثانية نزل رينان بمصر حيث زار الأهرامات ومشروع قناة السويس. وأبدى إعجابه «بملكة الصحراء» التي كانت مقاول 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”.

ملكة رينان في جبيل. وعندما واصل السفر بالقطار إلى القاهرة، تعجب من أن سائقي القطارات كانوا عرباً. 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 ثالثة 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 أثراً 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 محاضرته الشهيرة بشكل أفضل. إنها على نحو ما تلخيص لانشغاله لثلاثين عاماً بالإسلام والمسلمين وهي تبين أنه لا المستوى المعرفي لرينان ولا موقفه بعد ثلاثين عاماً من الانشغال بالإسلام والمسلمين قد تغير. بل على النقيض من ذلك لقد أصبح موقفه أكثر عدائة.

(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 تمر مثل الإعصار على التنوعات البدائية للأسرة البشرية فتجبرها على الانصهار في مجموعات متفاوتة التجانس». (ص ٢٠٨) ومن «أجناس» العصور الأولى تطورت أمم الحداثة (في أوروبا). ثم يتحدث رينان عن «سوء تفاهمات» 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 دائمًا متوحدةً مع هويتها. لكن الأمر، حسب رأيه، ليس بهذه البساطة، فالفرنسيون مثلاً رومان بحسب اللغة، ويونانيون في حضارتهم ويهود من حيث الدين. فإذا فهو يُفرق لدى الأحفاد (المزعمين) للرومان واليونانيين، أي البشر المتحضرين على أساس اللغة والحضارة والدين. والآن يتساءل القارئ بتשוק، من يكون العرب إذا؟ 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 صور: «كل إنسان يتمتع بالحد الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى

بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقبس ثقافتها وتعليمها إلا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحبط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينية تحوله في سنّ العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متغضّب يدعي حقاً أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الドولي الذي يحسبه امتيازاً». (ص ٢٠٩)

عقد النقص والتفاهه والتدنى والتزمت، هكذا يستخدم رينان ترسانة من الاصطلاحات المعيبة التي دشنها بنفسه. وهو كما نعرف لم يشارك في الحياة الفكرية في بيروت ودمشق اللتين كان بها العديد من المثقفين الذين أصدروا في وقت زيارته للمدينتين صحّفاً ومجلاًّ وتأثروا بأوروبا الحديثة، وحيث كانت نخبة الأفنديّة العربية-العثمانية تتحدث التركية-العثمانية والعربية والفارسية والفرنسية.

يقول رينان إن المسلمين لديهم «أعمق احتقار» للتعليم وللعلم وخصوصاً لما يُسمى بالحياة الفكرية الأوروبيّة. وهذا «الحكم المسبق القوي» هو بحسب رأيه حاسم، بحيث تزول كل الفروق بين الأجناس وبين الجنسيات من خلال حقيقة واحدة هي اعتناق الإسلام. إذاً الأمر سيان تماماً، سواء تعلق بمصر والمصريين، أو أفغانستان والأفغان، أو المغرب والبربر، أو ماليزيا والملايو – لا تدخل الدول وثقافاتها في الحسبان – الشيء الوحيد الذي يكتسب دون غيره هو «الإسلام». الاستثناء الوحيد يختص

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. وعندما أمر الخلفاء العظام في ذلك الزمن، وكانت معاصرین لحكم السلالة الكارولنجية، بترجمة نصوص عن اليونانية والهندية، وكانت محبين للعلم - لأنهم «لم يكونوا مسلمين تقريباً»، كانوا يعلنون ظاهرياً فقط انتهاءهم 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 تُعنى 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 يقرؤها قط آنذاك، أكثر تعاؤناً، لما احتاج الغرب المسيحي إطلاقاً لهذا الطريق المليء بالمضني عبر ترجمة النصوص اليونانية للعربية، ومنها إلى اللاتينية. لكن فقط عبر الترجمة العكسيةاكتسب هذا العمل «المتواضع» من الترجمات المتوسطة المستوى لهؤلاء «السوريين المساكين، وهؤلاء الفلسفه المضطهددين» قيمة كبيرة، لأنها كانت الوقود الذي احتاجته أوروبا لتفتح عبقيتها. من خلال أعمال الترجمة في إسبانيا العربية الإسلامية

انتقل «أرسطو العربي» إلى باريس. وبحسب رينان أيضاً، كان ابن رشد مشهوراً 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 أيضاً «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 والخرابيين والإسماعيلية وال المسلمين التائرين ضد دينهم»، في حين أن الإسلام المتشدد لم يقم بشيء سوى لعن العلم وأضطهاده.

وبحسب رينان ففي هذا العالم مثالان تسود فيهما العقيدة الدينية من دون حدود: الدول الإسلامية ودولة البابا الكنيسة، 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 الملك الإسلامي كان التجاوز بين التقاليد الثقافية والمعرفية قائماً على الدوام. كانوا يشربون النبيذ في بلاط الخلفاء.

وفي المدن لم يمارس «الطب الإسلامي» اقتداءً بمهارات النبي (رغم أن مؤلفات الطب النبوي كانت متوفرة)، وإنما مُورس 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 وبعضاً منها لم تكن له أي صلة بالدين.^(١)

يقود تفكير رينان في إطار نموذج البابوية إلى تفسيرات خاطئة جسيمة: «إنّ ما يميز المسلم جوهريًا هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفينًا وقناعةً صلبة بأنّ البحث غير مجد بل هو مدعوة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفراً (...). 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 معاينات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أن العلوم الأوروبية القائمة على مبدأ ثبات قوانين الطبيعة هي كلها ضلاله، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تناسب والرؤية الإسلامية». (ص ٢٢٣)

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

(١) انظر:

Thomas Bauer, *Ambiguity*, pp. 132–134.

فهمه - يتبيّن كم هي قليلة معرفة رينان بالحياة الفكرية في المجتمعات الشرقية التي زارها. ويظهر جيداً من خلال هذا المثال كيف كان وضع التعليم والعلم التقليدي في المجتمعات العربية. ولد رفاعة الطهطاوي في طهطا في صعيد مصر ودرس في جامع وجامعة الأزهر في القاهرة، أهم جامعات الإسلام السنّي، حيث كان العلماء يجتمعون طلبتهم تحت عمود من أعمدة المسجد. كان تعليمه تقليدياً. 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 أيضاً فقط كتاباً واحداً). سر عان ما أثار الطهطاوي بذكائه الانتباه وعُهدت إليه مهمة من نوع خاص.

أسس والي مصر محمد علي ضمن برنامجه التحدسيي الطموح مدارس متخصصة جديدة في مصر تُدرس فيها على سبيل المثال العلوم العسكرية والهندسة والطب على يد أوروبيين. ولأن هؤلاء لم يتحدثوا العربية وكانتوا بحاجة لمحترفين 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 يتعلّموا اللغة الفرنسية ويكسبوا المعارف المتخصصة المرغوبة ويقوموا في مصر بترجمة أفضل الكتب العلمية وبالتالي بتأليفها بأنفسهم. في عام ١٨٢٦ وصلت البعثة المكونة من ٤٤ طالباً إلى باريس ومن بينهم مصريون وأتراك وجراركسة

وجورجيون وأرمن مسيحيون – فرقه مكونة من مزيج عثماني متعدد – تعكس التنوع الذي تمتت به الإمبراطورية. وبالطبع لم يكن ممكناً إرسال هؤلاء الأفندية الشبان إلى الغرب المسيحي دون رعاية دينية. ولذلك أُرسل 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 مستشرقي ذاك 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 مونتيسيكيو 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 كتاب رحلة ذات شهرته به بعنوان منمق هو «تخليص الإبريز في تشخيص باريز»، ويدرك 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 تشخيص باريز*. في الباب الثاني من المقدمة يذكر تدبير الدولة الفرنسية على أساس الحقوق الطبيعية والحقوق البشرية والحقوق الوضعية؛ ومعرفة أحوال البلاد واهتماماتها وغياراتها، وعلم الاقتصاد في المصارييف والحفظ بيت المال من بين أشياء أخرى كثيرة.

صحيح أن الطهطاوي قد أمن نفسه في مقدمته التي يستهلها بتسبیح الله وحمده والصلوة والسلام على نبيه ومديح والي مصر محمد علي باشا، بقوله «ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية»، لكن السطور الأخيرة من هذه المقدمة فيرد فيها ما يلي: «أوسائل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولاً (...) وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم. إنه سمیع مجیب، وقادصه لا يخیب».^(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 الطبيعتيات وصولاً إلى فن الترجمة. وبسبب دراسته لم يصعب عليه الاعتياد على العلوم الأوروبية. لكن لكي يجعل الأمر جذاباً لقراءه التقليديين من علماء الإسلام المحافظين، يجاجج 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 أو لها لآخرها ضلاللة، 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 شتوفاسير قديم للغاية.

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

كيف يمكن إذاً تفسير حكم رينان الخاطئ بأن الطهطاوي كان مؤيدًا لفكرة أن العلوم الأوروبية هي «محض ضلاله»؟ على الأغلب إما أنه ببساطة لم يقرأ الكتاب، أو لم يفهمه وسعى لتفريق الأمر من دون تعقيد مع «آرائه السابقة».

في الفقرة التالية من محاضرته 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) تعدىًا على حقوق الله فإننا نصل حتمًا إلى تعطيل ملكرة العقل.. ينهي المسلمون كل قول بعبارة «والله أعلم»». (ص ٢٢٣) ويواصل رينان قائلاً إنه لأمر جيد أن يؤمن المرء بالله لكن ينبغي ألا تبلغ قرارة الإيمان إلى هذه الدرجة. وكان قد تحدث عن هذا الموضوع في السابق أيضًا كعيّب آخر من قائمة العيوب الطويلة لدى الساميين. لكنه يسعى الآن لإثبات ذلك من خلال قصة هزلية عن السيد أوستن هنري لا يارد، الذي سبق لنا أن التقينا به في صفحات سابقة. «حلّ السيد

لارياد بالموصل» هكذا يروي رينان، «ورغم عند وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكانها وتجارتها وتقاليدها لأنّه كان صاحب عقل منظم فتوجه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وفاه بالجواب التالي، الذي يدين (رينان) بالفضل في ترجمته لشخص صديق:» وهكذا كتب القاضي: «صديقى الألعلى فخر الأحياء. إنّ ما تطلبه منّى هو أمر غير مُجدٍ بل هو أمر مُضرّ. لقد قضيت كلّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر بيالي قط أن أعدّ بيته أو سكانه. ولا أرى من شأنى أن أهتم بالبضائع التي حمل بها زيد دابته أو شحنتها عمرو في مركبه (...) يا صديقي، يا عزيزي، لا تسعَ 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 لارياد (١٨١٧-١٨٩٤) معروفاً لمستمعي محاضرة رينان في السوربون. لقد كان واحداً من أوائل الأثريين (الهواة) من البريطانيين في القرن التاسع عشر، وعمل لعشرين سنة في التنقيب عن آثار القصور الآشورية في نينوى والنمرود في العراق، وألف العديد من الكتب عن خبراته ورحلاته وحظيت بنجاح كبير. وقد أصبح بعد ذلك سفيراً في إسطنبول (الأستانة). وقد جعل منه رينان شاهداً ملِكًا على عداوة العرب المطلقة للمعرفة والعلم كنتيجة لاعتقادهم في الإسلام. وكما سترى فيما بعد، ستجعل القصة بالأخص نامق كمال، خصم رينان العثماني، يشتعل غضباً. كما سيتطرق إليها أيضاً بيازيفون. وتکاد هذه القصة أن تكون مسلية لأن المؤرخين يعرفون مدى

دقة الموظفين العثمانيين، وفي مقدمتهم الولاة والقضاة الذين تقع المخالفات القانونية في اختصاصهم، ويسلّعون ويراقبون دفاتر جبائية الضرائب حتى أصغر قرية، وفي هذه الدفاتر تُسجل فعلياً أيضاً حيوانات الفلاحين وبصائر التجار وتُجبي عليها الضرائب. فالضرائب كانت مصدر الدخل الوحيد للإمبراطورية وهذا فإنه من مصلحة الموظف «أن يعد البيوت وأن يهتم بتعدياد 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 لويس ماسينيون Louis Massignon الردود على محاضرة رينان، تعجب من «المجوم الحاد الغريب» لnamq كمال. فبحص 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 متغصب على نحو مثنين للغاية وكان يكن 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.

شخسا آخر سوى رينان نفسه، الذي قام بعمل مقلب في قرائه الجادين، وضحك في سره، دون أن يدرى 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 مساحتها الشمينة 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 الحقيقى الذي لا ينفصل عن احترام الإنسان والحرية». لأنه لو كان الخليفة عمر أو جنكيز خان قد واجها سلاح مدفعة فعلاً، لما تجاوزا «أطراف الصحراء»، وهو يريد أن يقول إن ذلك لو حدث، لرحمت بقية العالم من الإسلام.

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

جمال الدين الأفغاني: هضویٰ الأمة وطريقها الرحالة

كان الخطيب المتألق جمال الدين الأفغاني نداً 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 يختلف كتابات عظيمة، وإنما أثر ببلاغته وتحركاته وتعاليمه التي وجدت كثيراً من الأنصار.

وقد تناول البحث العلمي حياة الأفغاني على نحو جيد.^(۱) وينحدر الأفغاني، مثله مثل رينان، من أصول ريفية متواضعة. فقد ولد في عام ۱۸۳۸ (۱۲۵۴ هجرية) في قرية أسد آباد في همدان بشمال غرب إيران. ومن المفترض أنه ادعى لاحقاً أنه ولد في أسد آباد الواقعة بالقرب من كابل ولقب نفسه بالأفغاني. وفي

(۱) تعتبر السيرة الذاتية التي ألفتها نيكى كيدي Nikki Keddie دائماً مرجعًا أساسياً إلى جانب الأديبيات الجديدة من الهند، التي تستند بدرجة كبيرة إلى مؤلف كيدي. تثبت الوثائق المنشورة أن الأفغاني ينحدر من بلاد فارس وليس من أفغانستان، كما كان يدعى، لكن الجانب السنوي الذي يستند قصداً إلى أدبيات قديمة، يتشكل في هذا الأمر.

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

كانت عائلته من أصل ريفي، وانحدر والده من إحدى العائلات الشيعية التي تحظى باحترام كبير، نظراً لامتداد نسبها المزعوم إلى النبي عبر حفيده الحسين. ويقال إنه كان زاهداً متواضعاً، عليماً بأمور الدين وكان على اتصال بعلماء مهمين في إيران. وقد درس 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 تألق فيها منذ البداية، بدا الشاب طموحاً ومحباً للمغامرات. فقد رغب وهو صبي صغير في السفر إلى الهند ووعد 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:

Keddie, *Islamic Response*, p. 13.

الإسلام السني، فكانت الفلسفة تُدرس رسمياً في مراكز التعليم الشيعية كالنجف. كما أن باب الاجتهاد ظل مفتوحاً عند علماء الدين الشيعة، ولذلك ففي المذهب الشيعي ميل ما إلى التأمل. وكان جمال الدين مهتماً أيضاً بالتصوفة المسلمين. ومن المؤكد أن هذه الثقافة القائمة على المعرفة الشاملة هي السبب في جعل الأفغاني لاحقاً مدافعاً قوياً عن تفسير جديد للإسلام،^(١) كما أنه من الممكن أن يكون الأفغاني قد تأثر بحركاتين راديكاليتين نشطتا في إيران في ذلك الوقت، وقد اتّصلتا 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 شاهداً على غزوات المستعمرين البريطانيين، وأيضاً شاهداً على انتفاضة ١٨٥٧ المناهضة للاستعمار، إن لم يكن قد شارك فيها بشكل من الأشكال، كما ادعى لاحقاً. على أي حال غدت 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.

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

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

حد سواء ضد نخبة علماء الدين التقليديين (الفقهاء ورجال الدين) والنخبة السياسية التي كانت لا تزال في ذاك 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 والتحرير السياسي من جهة أخرى، يمثلان قطبي نشاطه المستمر طوال حياته. وعندما يتعارضان يتصرّ التحرير - 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. ويريوي واحد من أتباعه عمل معه كثيراً في مصر، أن الأفغاني انشغل بدراسة الأديان في الهند على نحو مكثف للغاية، حتى أنه أصبح لا دينياً 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 وعكسـت حالة تطوره الفكري. «عندما كان الإنسان بدائياً يعيش في البرية، كان يتبعـد لأدنـى الأشيـاء كالخشب والـحجـارة، وعندما وصلـ لـ درـجة متـقدـمة على سـلمـ الحـضـارةـ والمـعـرـفـةـ، ازـدادـتـ أيـضاًـ أـهمـيـةـ مـوـضـوعـاتـ تـعـبـدـهـ وـبـداـ فيـ عـبـادـةـ النـارـ وـالـسـحـبـ، ثـمـ السـماءـ وـالـأـجـرامـ السـيـاـوـيـةـ. وـعـنـدـماـ واـصـلـ الصـعـودـ عـلـىـ سـلمـ المـعـرـفـةـ اسـتـمـدـ ضـوءـهـ مـنـ مـصـبـاحـ المـعـرـفـةـ. وـالـآنـ رـفـعـ مـوـضـوعـ تـعـبـدـهـ إـلـىـ أـعـلـىـ درـجـاتـ السـمـوـ وـرـآـهـ مـتـحرـرـاـ مـنـ

الكم والكيف ومن البداية والنهاية، لا نهائياً، ولا يدرك كنهه. يملاً كل شيء موجود 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 أثبتت قوانين الطبيعة لتبين 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 فاكتسبها من العلوم الغربية (وغالباً كما كانت عند أوغست كونت) أو من أفكار التطور التي بدأت تظهر. وكان لهذه النظرية وقع الإلحاد في آذان كثير من السامعين، لكن لا ينبغي أن نستنتج من ملاحظاته المتشككة أنه كان ملحداً.^(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 مقبساً من Anhuri.

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

Kedourie, *Afghani*.

رأي مشابه تماماً لرأي رينان. وقد بدا له أن الدين وتحديداً الدين السماوي المعتمد على الوحي الناطق بالصور والأمثلولات مناسب لتهاسك المجتمع لدى الشعوب الأقل تطوراً. وهو يُفرق على أساس تقاليد الفلسفة الإغريقية-الميلينية بين الخاصة وال العامة.

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، وتطورها الكندي (٨٠١-٨٧٣ م) أول «فلاسفة العرب» ومن جاء بعده من خلال طرح قضايا جديدة. وكان على الفلاسفة أن يجيبوا على السؤال عن العلاقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة المبنيةة 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 يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية»^(١) المستنبطة في الفلسفة. وهذا يسهل فهم الناس للملة على نحو ما، فالمطلة هدفها تعليم الجمهور بالإقناع (البلاغة)، أو التخييل (الشعر)، أو بها معـاً^(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 حرفيا ، أما أصحاب العقول فيفهمونها مجازيا عبر التأويل ، وفيه آيات يمكن فهمها بمستويات مختلفة ويجوز أن يقدم العلماء تفسيرات مختلفة لها.^(١) ولا يرى ابن رشد تناقضا بين ما يفعله هو بوصفه فيلسوفا إذا أقحم العقل في الحقائق الدينية ، وبين ما يفعله رجال الدين عندما يرسمون التعاليم الدينية ، أو ما يفعله الأشخاص الورعون عندما يفكرون بالصور والأمثلولات . 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 تبني الأفغاني وجهة النظر هذه . لكنه أراد على المدى الطويل شكلاً عقلياً إصلاحياً للإسلام يصل أيضاً إلى الجماهير . وقد عد الإصلاح الديني المسيحي والبروتستانتية مرشد़ين له في هذا الطريق ورأى نفسه على أنه مارتُن لوثر العالم الإسلامي.^(٢)

وبعد سنوات التعلم في الهند ، ظهر الأفغاني في أفغانستان حيث سمي نفسه الرومي (أي القادم من إسطنبول / روما الشرقية) . وهنا لفت للمرة الأولى أنظار الغرب إليه ، وتحديداً 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 النقط هذه الفكرة من قراءته لكتاب غوتيتو 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. ووفقا للتقرير فإنه رشيق القوم ذو 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، تمكناً منذ وقت قصير فقط من الصعود والترقي ويدينون 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 بطبع كوزموبولتي. كانت إسطنبول التي وصل إليها الأفغاني في عام ١٨٦٩ حاضرة صاحبة دائبة الحركة، جذبت إليها، إلى جانب العديد من المصاربين ورجال الأعمال الأوروبيين، الكثير من المثقفين من مختلف أنحاء الإمبراطورية. كان إفلاس الدولة على بعد ست سنوات فقط من الآن. وكانت القوى الأوروبية الكبرى متغللة سياسياً واقتصادياً في الإمبراطورية وأبقيت على «رجل أوروبا (البوسفور) المريض» حياً فقط لأنها لو لم تفعل لاضطررت إلى القتال فيما بينها على تقاسم الغنيمة.^(١) لكن السلطان عبد العزيز كان لا يزال يعد ظاهرياً أقوى حكام الشرق. وقد استنجد المسلمين الهنود بالسلطان وكذلك فعل مسلمو وسط آسيا، وكان ذلك باسم الإسلام. وقد شجع هذا السلطان مجدداً على إحياء فكرة الخلافة التي يتحقق له على أساسها المطالبة بالسيادة أيضاً على المسلمين خارج الإمبراطورية وبشرعيه حكمه غير المباشر حامي 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 دنيوياً 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 ينتهيان إليها، وكانت تعمل على التوليف بين الأفكار الأوربية 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 ببيع 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 استمدتها 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 تدرس في العالم العربي، وكانت المداخل العملية للعلوم إلى جانب مجالات المعرفة التقليدية في مركز الاهتمام (وهكذا مثلاً كان ابن خلدون يُدرَّس في الإدارة العثمانية). وكان الأفغاني بظهوره التقليدي الآسر وارتدائه عامة العلماء من جهة، وبثقافته العصرية ودعواته التحديثية من جهة أخرى، هدية من السماء لصالحي 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 تمتّعت ذات يوم بقوّة 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 حقتها، فهذا يمكن «لنا» ولا يوجد عائق أمام التقدّم.^(١)

في هذه الكلمة يتبيّن لنا أيضًا لماذا يُعامل الأفغاني باعتباره أحد الآباء المؤسسين «للتراث القومي» في الشرق الأوسط. لقد فسر مصطلح «ملة» الذي يرتبط في الإمبراطورية العثمانية على نحو دائم تقريباً بطاقة دينية ما، بمعنى أمّة وفي الوقت ذاته ناشد هذه «الأمة الإسلامية» أن تعود لعظمتها السابقة.

وفي نهاية عام ١٨٧٠ دُعي مجدداً لإلقاء محاضرة في الجامعة، هذه المرة بعنوان «تقديم العلوم والصناعات». وكان المفترض أن تكون ضمن سلسلة محاضرات تُجرى في شهر رمضان، ومن شأنها بحسب الإعلان المسبق عنها في الصحفة 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 «الصناعات»، 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 (المالك هو العقل، والخدادون 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 صرخ حتمًا بأن الحاجة إلى النبي لا تشمل كل العصور (فدين واحد يغذي عصورًا عديدة) لكن كل عصر يحتاج لرجل عالم ويخبر على نحو خاص، ودونه يختل توازن النظام. هذا الفيلسوف، هو إذاً عبقرى على نحو ما، يضع بصمته على العصر. يكتسب الفيلسوف آراءه من المحاججة والبراهين، أما النبي فعن طريق الوحي. وللفيلسوف رسالة عالمية، أما النبي فمحكم 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 المصداقية عن المجددين وجماعتهم. 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 أغلقت الجامعة الجديدة أيضًا.

المرحلة التالية في حياة جمال الدين الأفغاني ستكون مرحلة ناجحة، إذ نراه في مصر، حيث قضى ثمانى سنوات مثمرة بين عامي ١٨٧١ و١٨٧٩، قد استطاع كباحث مستقل إلى حد ما أن يجمع حوله كوكبة من ألمع الشباب الوعاديين.

وكان الأوضاع في مصر أيضًا في حالة اختمار. كانت القاهرة هي الحاضرة الثانية في الإمبراطورية العثمانية، حيث قام الخديوي إسماعيل، «نائب السلطان»، بالعمل على تحديث وافتتاح مماثل للذى 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 نظراً لأن فرديناند دي ليبسيس لم يستطع بيع أسهمه في أوروبا، باع بالخداع وبدعم رسمي من نابليون الثالث ٤٤٪ من الأسهم لصديقه الخديوي الساذج عديم الخبرة بالسياسات المالية. ونظراً لأن الخديوي لم يمتلك الأموال اللازمـة نصحه دي ليبسيـس بأن تستدين الدولة لأجل قصير عبر أذون الخزانة. وكانت تلك هي أول خطوة نحو إفلاس الدولة، لأنـه لدفع هذا الدين، كان على الخديـوي أن يأخذ قروضاً خارجـية جديدة، إلى أن منعـه السلطـان من ذلك، لكن ذلك حدث بعد فوات الأوان.

وبينما أمر الخديـوي، وكـأنـه الفرعـون، فلاحيـ مصر في السنـوات الأولى بـحـفرـ القـناـةـ بـأـيـدـيـهـمـ بـالـسـخـرـةـ (عـنـدـمـاـ زـارـ رـيـنـانـ مـوـقـعـ حـفـرـ القـناـةـ وـأـبـدـىـ إـعـجـابـهـ بـ«ـمـلـكـةـ دـيـ لـيـبـسـ»ـ،ـ كـانـ ٢٥ـ أـلـفـ رـجـلـ يـعـمـلـونـ شـهـرـاًـ وـرـاءـ شـهـرـ دونـ أـجـرـ فيـ حـفـرـ القـناـةـ).

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

تمكن الدائتون الأوروبيون من منع إسماعيل من إعلان عدم قدرته على السداد اقتداء بالسلطان العثماني. ثم أعلنت مصر عاجزةً عن السداد كليّة. ولكي يمكن سداد الديون حسب النظام، تشكّلت في عام ١٨٧٨ حكومة جديدة شارك فيها إنجليزي وزيراً للمالية وفرنسي وزيراً للأشغال العمومية. وعندما ثار إسماعيل 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 مواتيةً لتعاليم السيد جمال الدين الأفغاني، لإدانته للنخبة المحلية الفاسدة ودعایته 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 يلتجأ 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 بمعناظيس يجذب إليه مثقفين شباباً من مشارب مختلفة ومن كل الأديان. واحد على الأقل من بين معارفه كان يهودياً وهو يعقوب صنوع، كما التف حوله العديد من المسيحيين، وال المسلمين طبعاً. ونعرف من روایاتهم 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 المسلمين، 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 مصلحاً دينياً ومجتبياً 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 السيناريyo الكئيب، جاء السيد جمال الدين في عام ١٢٨٦ هجرية، وهو «رجل نادر، ولديه معرفة واسعة بأمور الدين وشؤون الدنيا».^(١)

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

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

تأسس المزيد من الصحف ، وانشغلت بمور الوقت بالمشاكل السياسية والاجتماعية وبدأت تهتم بالأمور المالية المصرية.^(١) وبالفعل أصبحت مصر منذ منتصف سبعينيات 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 تقريرياً مدرسة للصحافة ومعظم الصحف في السوق المصرية كانت متأثرة به.

وببدأ في إلقاء العديد من الخطاب في المحافل العامة ، ومنها أيضاً خطب أمام عامة الناس ، كما في الإسكندرية: «أنت أهلاً الفلاح تشق قلب الأرض لست بنت ما تسد به الرمق 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 ، وفاتح 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 شهدت 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 وعبدة. العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. ص ٢٨

انظر أيضاً:

Keddie, *Sayyid*, pp. 101–102.

وحسبياً 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 للخلف سببين فحسب: التعصب والطغيان. التعصب هو إساءة استخدام للدين. إذا ما نظر المرء إلى مؤسسي الأديان، موسى وعيسى ومحمد، لا يجد في تعاليهم سوى الاعتراف بالله كأصل للحقيقة والدعوة للفضيلة «وَفَعَلَ الْخَيْرَ وَالْجُرْمُ عَنِ الرَّذَائِلِ وَالشَّرُورِ» (وهو فرض شرعي واجب على كل مسلم. ب. ش.). لكن من تبعوا مؤسسي الأديان أساءوا، حسب الأفغاني، استعمال الدين ونشروا بذور الشقاوة 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، تقيد الأمة بسلسلة إرادة وحيدة، والتصرف فقط حسب هوى هذه الإرادة. وهو يأمل أن يؤسس رجال من الحضور حزباً وطنياً يدعم قضية الوطن ويقوى السيادة البرلمانية وبذلك تسود العدالة والمساواة ولا تعود الحياة الأجنبية ضرورية. في هذه الخطبة ذكر أيضاً لمرة واحدة حقوق المرأة. وبخلاف ذلك كان يتجنب دائماً الموضوع أو بالأحرى النساء. وحذر السادة الحاضرين من أنه لا مخرج من الغباء والخنوع والضعف، مادامت النساء محرومات من الحقوق وغير عالمات بواجباتهن. لأنهن الأمهات اللاتي يعلمون 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 الربع العربي نظر للأفغاني في نهضته المبكرة باعتباره ديمقراطياً، لأنه في نهاية حياته قد دعا أنصاره، وهو حبيس في القفص الذهبي لدى سلطان، ألا يضيعوا وقتهم في السعي لإقناع حاكم مستبد.^(٢) عليهم التركيز على الشعب وأن يزيلوا أساس الطغيان، وليس مثيله: «يا ليتني كنت بذرت أفكارِي في التربة المتلقية لأفكار الشعوب؟ ألم يكن ذلك أفضل مما فعلته حين ضيّعت هذه البذرة الناضجة الحيرة في التربة الجافة العاقر للملوك المتحذلقين؟ اسعوا لتقويض الجدران الأساسية للاستبداد، وليس مثيله..».^(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 يصح بشكل محدد إلى أي مدى ستكون مشاركتهم. في البداية تعلق الأمر بمقاومة الضعف وخلق الوحدة، أيضاً بين السنة والشيعة. وكتب منتقداً تشرذم الإسلام قائلاً، إنه بالتخلي عن

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

Keddie, Sayyid, pp. 109-110.

(٢) انظر: مرتضى، دمقرطة 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 والاجتهد» التي حافظ عليها الخلفاء الأربع 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 سيُقتل 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 كماسوني استغلال إخوته في المхفل سياسيًا، 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 قضتها 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 Robert Jedermann قبل وفاته.

في نصه «الرد على الدهريين» يقوم بجريدة 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 يوحده، ويسلب منه الأخلاق. وكما يكتب فإن الشعب الفرنسي، «شعب تفرد بين الشعوب الأوروبية بإحراز النصيب الأول من الأصول الستة فرفع منار العلم وعبر كسر الصناعة في قطعة أوروبا بعد الرومانيين وصار بذلك مشرقاً للتمدن فيسائر المالك الغربية. إلى القرن الثامن عشر الميلادي حتى ظهر فيهم (فولتير) و(روسو) يزعمان حماية العدل ومحالبة الظلم والقيام بإنارة الأفكار وهداية العقول. فنبشوا قبر أبيقور الكلبي وأحياناً ما بلي من عظام الناتوراليسم (الدھريين). والأضاليل التي بثها هذان الدھريان (فولتير وروسو) هي التي أضرمت الثورة الفرنساوية المشهورة.. نعم أن نابليون الأول بذل جهده في إعادة الديانة المسيحية إلى ذلك الشعب لكنه لم يستطع محو آثار تلك الأضاليل.. هذا الذي جر الفرنساويين للسقوط في عار المزيمة بين يدي الجermanيين» عام ١٨٧١.

إلى ذلك فإن «هذه الأباطيل قام عليها مذهب الكمون أي الاشتراكيين ونما هذا المذهب بين الفرنساويين ولم تكن مضار الآخذين به ومفاسدهم في البلاد الفرنساوية أقل من مضار الجermanيين (راجع تاريخ الحرب بين فرنسا وألمانيا)». (١) لم يترك شيئاً لدى الاشتراكيين أو الشيوعيين أو العدميين إلا وانتقدوه ووضع نفسه في صفوف هؤلاء الذين يكيلون نقداً لهم بكل ما هو متاح من اتهامات فظة: إنهم يجلبون الفحش (من

(١) انظر: الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدھريين. ص٦٤-٦٦

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

لكن بالطبع يتمحور الجزء الأكبر من النص حول هؤلاء المتواجدون في سياق الإسلام الذين يضعفونه بعاديتهم. لقد كان الإسلام الذي أراد إصلاحه إسلاماً نشطاً وحراكاً. وعند نهاية المؤلف تقريراً مقطعاً يعبر فيه عن هذه الفكرة ويتضمن الآية القرآنية الشهيرـة التي كان هو أول من أدخلها في النقاش وارتبطت ارتباطاً تصيقاً بالإسلام المعاصر. فإن قال قائل «فما بال المسلمين على هذه الحال السيئة والشأن المحزن؟» كان جوابه: «أن المسلمين كانوا كما كانوا ولغو 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 إذا أقوباء. ترتبط الفضيلة والتحضر والقوة بعضها ارتباطاً أساسياً في فكر جمال الدين الأفغاني. وعندما أصبح المسلمون لا مباليين 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 وأكتسب المسلمون علوماً جديدةً، ستقوى بلدانهم من جديد. لكن ما هو مفهوم الأفغاني للمعرفة العصرية والعلوم العصرية؟ لقد تحدث عن ذلك في مخاضرة ألقاها (باللغة الفارسية) عام ١٨٨٢ في البرت هول في كلكتا بعنوان «التعليم والتعلم». وفيها أوضح بدايةً مفهومه للعلم، وتحديداً الفلسفة التي تعد بحسبه كونية وتوضح لليانسان شرطه ويستخدمها كل علم في مجاله المناسب. ثم توجه بحديثه إلى علماء الإسلام المعاصرين قائلاً إنه إذا ما أراد عالم أن يصبح عالماً، فلا بد أن ينير العالم بأسره، وإذا لم يصل نوره إلى العالم بأسره، فلينز على الأقل منطقته أو مدینته، أو قريته أو مسقط رأسه (...) إنه من غير المفهوم تماماً أن يقسم رجال الدين والعلماء المسلمين العلم إلى قسمين. ويصفون نصفه باعتباره علماً إسلامياً والنصف الآخر بوصفه علمًا أوروبياً. 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 تتعمت بالمهابة، تكتسب هذه المهابة عن طريق العلم. يجب أن يتصل الناس بالعلم، والعلم بالناس.

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

وأمهما، والبرهان ليس أرسطو ولا غاليليو. من يريد أن يحضر العلم، لأنّه يعتقد أنه 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 سليجاً إليها كل من كمال وبيازيتوف وستصبح الحجة المعتادة للإسلام المعاصر.

يقول الأفغاني إن أول تعليم يتلقاه الإنسان هو التعليم الديني لأن التعليم الفلسفـي لا يمكن نيله إلا من خلال جماعة تمتلك فعلياً قدرـاً من العلم وتكون بذلك قادرةً على فهم البراهين وتقديمها. وبحسبـه لن يمكن للمسلمـين إصلاح حـالـهم، قبل أن يصلـحـ القـادـةـ الـدـينـيـونـ أنـفـسـهـمـ ويـقطـفـواـ ثـمـارـ الـعـلـمـ وـالـعـرـفـةـ. الانحطاط والفساد «كما عـشـنـاهـ» في المجتمعـاتـ الإـسـلـامـيـةـ طـالـ «رـجـالـ الدـينـ وـالـشـرـيـعـةـ وـكـلـ القـادـةـ الـدـينـيـنـ» قبل أن يطـغـيـ علىـ بـقـيـةـ الجـمـاعـةـ.^(١) لكن الأفغاني، وهو نفسه «متقفـ عـالـمـ»، لم يرـغـبـ رغمـ تحـريـصـهـ ضدـ عـلـمـاءـ الـدـينـ التـقـلـيدـيـنـ فيـ القـضـاءـ عـلـيـهـمـ، بلـ أـرـادـ إـصـلـاحـهـمـ. وـنـظـرـاًـ لـأـنـهـ لمـ يـكـنـ قـادـرـاـ عـلـىـ إـحـدـاـتـ تـغـيـيرـ فيـ التـعـلـيمـ (لـقـدـ تـمـكـنـ مـحـمـدـ عـبـدـهـ، الـذـيـ ظـلـ لـفـتـرـةـ أـحـدـ أـنـصـارـهـ، مـنـ تـحـقـيقـ ذـلـكـ، وـلـكـنـ فيـ اـجـاهـ آـخـرـ، اـجـاهـ دـينـيـ صـرـفـ)ـ فـقـدـ قـوـضـ مـثـلـ كـلـ الـحـدـائـيـنـ سـلـطـةـ هـؤـلـاءـ الـعـلـمـاءـ، دونـ إـيـجادـ بـدـيـلـ مـنـاسـبـ لـهـمـ. وـسـيـكـونـ لـذـلـكـ عـوـاقـبـ وـخـيـمةـ فـيـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ.

(١) انظر:

Afghani, “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 وسياساتها وبالأشخاص علمها، قرر الأفغاني أن يرى أوروبا رأي العين، وخصوصاً أن المخابرات البريطانية في الهند وضعته تحت المراقبة ولم تغفل عن تحركاته. كانت أوروبا تعني لشقي غرب آسيا في ذاك الوقت حتى 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 صحفاً. 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 أيضاً 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 ويخبب مصر، يعيش الآن في باريس، وسيكتب من الآن فصاعداً للصحيفة. وقد فعل الأفغاني ذلك أيضاً، كما أصدر كذلك مجلته الخاصة «العروة الوثقى» مع محمد عبده صديقه المقرب ورجل الدين الإصلاحي ومفتى مصر لاحقاً. وكانت نسخ المجلة ترسل في أظرف مغلقة إلى بلدان العالم الإسلامي، التي سرعان ما حُظرت فيها المجلة. كما نشر الأفغاني أيضاً 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 منتفقة وبسخرية رهيفة أنه لا يظن أن السيد رينان، الذي «عمّ صيته الغرب كله وببلغ أقصى 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 تقريرية لمعاناتها، فلو كنت قادرًا على قراءتها بالفرنسية لأحاطت بأفكار هذا الفيلسوف بأفضل مما فعلت. فليتقبل مني تحية متواضعة تكون عربون احترام وتعبيرًا صادقاً عن إعجابي».

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

خذ من ثنائي عليك ما تستطيعه لا تلزمني في الثناء الواجب»
 يقتبس الأفغاني هنا بيته من قصيدة مدحه بلغ فيها حد السخرية، كتبها الشاعر العربي الشهير أبو الطيب المتنبي (٩١٥-٩٦٥م) لحاجب في بلاط الخليفة. ولقاء هذا المدح المبالغ الذي كان معناه الحقيقي ملحوظاً للجميع، دفع الحاجب المستاء ديناراً واحداً للمتنبي الذي أطلق بدوره هازئاً اسم «الدينارية» على قصيده.^(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 المعلومات. تجدر الإشارة إلى أن ترجمة محمد الحداد المرفقة لرد الإفغاني على رينان تعتمد بيته آخر للمتنبي هو: وذنبي وتقصيري وما جئت مادحة، ولكن جئت أسائل العفو، أما مجدي عبد الحافظ فيعتمد في ترجمته على اقتباس خاطئ لبيت للمتنبي هو: لا خيل عندك تهدىها ولا مال،

رينان بتعقيد مبالغ رأيه 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 «يس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء»، لكنه يتبنى وجهة النظر القائلة بأنه ما من أمة تمكنت منذ النشأة من جعل العقل المحسن قائداً لها. كانت الحاجة قائمة دوماً «للمعلمين» يوجهون البشر بتکلیف من کيان 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 أحضى بذلك إلى أثقل استعباد وأكبر ازدراء. لكن هل ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني، سواء أكان مسيحيًا أم إسلاميًا أم وثنياً، هو الذي كان مرشد الأمم للخروج من حال التوحش والارتقاء في طريق المدينة؟» هنا يتساءل المترجم الألماني لمقال الأفغاني، وهو غير معروف لنا، في هذا الموضوع بانبهار إن كان الأفغاني قد عرف كتاب ليسينغ Lessing «تربيـة 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 بعده 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 أدفع هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات من ملايين البشر الذي سيقعون في غياب التوحش والجهل لو لا هذا الأمل». وحسب الأفغاني حاول الإسلام بالفعل أن يختنق 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: فالمؤمن الحقيقي هو بحسب الأفغاني الآن «مثلك الثور المقرون إلى العربية، إنه مقرون إلى العقيدة مستبعد لها» و«مدفع 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 يعش فترة طويلة في سلام مع الفلسفة والعلم، وأنه سرعان ما قمع الفلسفة. لكنه يؤكّد على حقيقة أن الشعب العربي في وضع «التوحش» قد تمكّن من في وقت قصير من تحصيل كل العلوم الفارسية واليونانية تقريراً و«طوروها ووضحوها ووسعواها ونسقوها بذوق كامل ودقة نادرة» - وهي حقيقة أنكرها

رينان وحتى يومنا هذا لا يقبلها علماء أوروبيون.^(١) إنه ينافق 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 يلقن رينان، منظر الأمة، درساً: أما ما يخص الأمم، فهي تختلف عن بعضها اختلافاً جوهرياً من خلال لغاتها. ولو تتبع المراء الغزوات وحدها ولم يقر بأن الغازي والمعزو ينصلحان في شعب واحد وفي وقت ما في لغة واحدة، فلن يجوز للكاردينال مازاران Mazarin أو لبابليون بونابرت أن يكونا فرنسيين. وبالطريقة نفسها يتعمى الحرانيون 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 تحرّره منها أو من بعضها». عندما دخلت المسيحية أثينا والإسكندرية «متواضعة ومتوددة»، كان أول همها «إلغاء العلوم الحقيقة والفلسفة. فخنقتهما ورمت

(١) مثل سيلفيان غوغنهيم، في كتابه أرسطر.

Gougenheim, *Aristoteles*.

بها في أدغال المجادلات اللاهوتية» لوضع محلهما «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 عقلاني للغاية إزاء مثل هذه الأمور الغامضة التي يتعدّر فهمها.

ويختتم بكآبة بأن الأمور ستبقى على هذه الحال أبداً. وما دام البشر يحيون، سيستمر الصراع بين العقيدة والنظر الحرّ وبين الدين والفلسفة. وإن الغلبة فيه دائمة لن تكون على الأرجح للنظر الحرّ، فالعقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفهمها 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. ومثلاً كتب أحمد أمين أستاذ الأدب في جامعة القاهرة، فإن هؤلاء لم يتمموا بنشر هذه المقالة على نطاق أوسع.^(١) كما أن محمد عبده، الذي كان لا يزال أح恨 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 الأفعاني 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 سنته القومية لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين، ولهذا لورأيتنا لرأيت زهاداً عباداً رُكّعاً سجّداً لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»^(١). إلى جانب رد الأفعاني في حد ذاته أثارت هذه الرسالة بصياغتها القاسية الكثير من النقاشات. هل كان الأفعاني ملحداً؟^(٢) ينبغي تفسير التلاعب بالكلمات في الرسالة بتأييز أكثر وضوحاً: فقط بالتفسير الصحيح (سيف) الدين يمكن للمرء قطع رؤوس الدين، أي مكافحة رجال الدين التقليديين، وفقاً لرأي الإصلاحيين.^(٣) بقية الرسالة الموجهة إلى الأفعاني تعني على نحو ما: «سنظل متخفين». وحتى لو لم يرغب محمد عبده في نشر رد الأفعاني بالعربية، لكيلا يشين الأفعاني ومشروعها الإصلاحي المشترك آنذاك في العالم الإسلامي، لم يفهم عبده الذي أصبح مفتى الديار المصرية لاحقاً عبارات

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

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

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، إذاً كان الأمر تكتيًّا ضدّ خصم وليس ضد الإسلام.

وفي إطار ذلك تُرجم نص رينان، وانتشر في الشرق. أما ردّ الأفغاني فقد سُكت عنه. صحيح أنّ أحمد أمين اقتبس مقطعاً قصيراً من طروحات الأفغاني في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» الصادر عام ١٩٤٨، لكنه أعطى من خلال هذا المقطع الانطباع بأنّ الأفغاني قد دافع عن الإسلام في مواجهة رينان.^(١) وحتى اليوم لا يزال هذا الرأي شائعاً في مصر. وعندما سُئلت صحافية قبل وقت غير بعيد مستشار شيخ الأزهر لقضايا الحوار بين الأديان، وهو أستاذ جامعي متخصص في اللغة العبرية، عمل لخمسة عشر عاماً في فرنسا، عن انتقاد الأفغاني للإسلام، وبخاصة الجملة القائلة بأنّ 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 دিযَا، التي طبعت ترجمة «أمينة بقدر المستطاع..» في ١٨ أيار (مايو) ١٨٨٣. تركت الفترة الطويلة بين مقال رينان المنشور في الثلاثين من آذار (مارس) وردّ الأفغاني المجال

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

(٢) انظر:

للتkehنات ، وكذلك السؤال عن ترجم نص الأفغاني . وغالباً أن الدائرة الباريسية المحيطة بالأفغاني التي كانت على إطلاع على نصوص رينان ، قد ناقشت محاضرة رينان معه وحفظته على الرد . وأغلب الظن أن خليل غانم الذي كان ينتهي لهذه الدائرة أيضاً قد قام بالترجمة بتكليف من هيئة تحرير الجريدة . وقد كان همزة وصل بين الأفغاني ورينان ، حسبياً كتب رينان بنفسه في رده على الأفغاني .^(١) كان غانم (١٨٤٦-١٩٠٣) مارونيّاً من مواليد بيروت ، وكان يصدر بنفسه صحيفة أسبوعية ويكتب أيضاً في جورنال دي ديبا وقد أصدر لاحقاً كتابين .^(٢) كان يعمل في لبنان ترجماناً للحاكم العثماني ، ثم مترجمًا في ديوان الصدر الأعظم في إسطنبول ونائباً في البرلمان العثماني الأول ، إلى أن حُل في عام ١٨٧٩ . وبعدها ذهب إلى باريس وأصبح مواطناً فرنسيّاً وأصبح عضواً في جوقة الشرف .^(٣) من المؤكد أن غانم كان هو الأصلح لغويًّا لترجمة النص .^(٤) ادعى آخرون أن رينان قام بنفسه بترجمة رد الأفغاني وأنه قد اختلف 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) أيضاً يرى محمد الحداد أن غانم هو المترجم ، لكنه يجاج ، بأن غانم قد وضع قناعاته الخاصة في نص الأفغاني .
الحاد ، الأفغاني .

الرد تماماً 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 يتم كثيراً جداً بما ينشره ومن المؤكد أن أنه قد دقق الترجمة أو كلف أحدهم بتدقيقها. وبالتالي لم يكن ليقبل بتغيير حقيقي في طروحاته، ولو ساوره شك في ذلك، كان سينشر رداً آخر في مجنته «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 بمقعدة.^(٢)

بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ نشر الحداد ترجمة رد الأفغاني على موقع مختلف في الإنترت. 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 مسموم، لكن مع الفارق أن القراء هنا ليسوا أطفالاً. ويعود بالتاريخ إلى ابن رشد ليبرهن أن الفضول هو حافز قوي في البحث عن الحقيقة. ووفقاً له فقد وضع 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، بعض النظر عن مصدرها. منذ عام ١٨٨٣ لا يزال النقاش حول هذه الماناظرة 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. وبعد قرن من الماناظرة يوجد هؤلاء المتعصبون بأعداد هائلة: «هؤلاء قد اكتشفنا بعد ٢٠٠١/٩ أنهم ما زالوا حاضرين بأعداد مهولة بعد أكثر من قرن من الماناظرة، ولعلّ رينان لم ير منهم إلّا عدداً محدوداً، أما نحن فنراهم كلّ يوم، ليس في كتب المستشرقين وإنما على قناة «الجزيرة» التي لا يمكن أن تتهم بالولاء للاستشراق». وإذا ما نظرنا هؤلاء المتعصبين في باكستان وأفغانستان ومصر والجزائر الذين يتسبّبون في حمامات الدم ويريدون تدمير الشرق الأوسط: «أيها الأجدر بالتصديّ، الاستشراق واتهاماته للإسلام أم الأصولية وبرامجها الموضوعة

للمسلمين ولمجتمعاتهم؟»^(١) فليهتم كل بشأنه، حسبي 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

وفيما 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 ونشر الرد في اليوم التالي ١٩ أيار (مايو) ١٨٨٣، في الجريدة نفسها.

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

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 البرتوس ماغنوس وروجر ييكون وباروخ

(١) الحداد، الأفغاني، ص. ١٢٤-١٣٣.

سبينوزا كانوا رومانًا. ينتمي مؤرخا القرون الوسطى بيدا Beda وألكوين Alcuin إلى إنجلترا، بينما ينتمي غريغوار دي تورز Aebaelard Grégoire de Tours 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 الملك 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 استوحى من الإسلام وعرفت أيضًا إلى جانب الدين علوم الرياضيات والبصريات والجغرافيا والفلك وأخيرًا وليس آخرًا علوم الطب والأدب وعلوم اللغة، فهذا يعني أن الأمر يتعلق بشمرة هذه الثقافة الإسلامية المكتوبة في معظمها باللغة العربية، إذًا نتاج لثقافة عربية إسلامية، أصبحت فيها بعد فارسية إسلامية وتركية إسلامية. وإلى هذه الثقافة تنتهي أيضًا الفلسفة التي مارسها أيضًا مسلمون.

وحتى في الإمبراطورية العثمانية التي لم يفهمها رينان إلا قليلاً، حفظ 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

تتكلّم إلى جانب ذلك العثمانية-التركية والفارسية وفي القرن التاسع عشر الفرنسية. وما كُتب باللغة العربية كان إِذَا تناجأ للثقافة العربية الإسلامية.

أما بقية رد رينان فيعطي الأفغاني الحق في معظم النقاط. وبحسب رينان فإن الكنيسة أيضًا قمعت العلم، وعلى المسلمين أن يتعلّموا أنه لا بد من إضعاف التعاليم الدينية الجامدة، كما أضعفّت التعاليم المسيحية الجامدة. ومصدر التعرّض في الشرق هو فقط عدد قليل من البشر الحطرين وليس من القاعدة العريضة من الجماهير، التي توجد بينها «عناصر جيدة». ونظرا لأنّ الشيخ ي يريد أن يعامل كل الأديان بمساواة، فإنه، أي رينان، يُقرّ بأن بعض البلدان الأوروبيّة يمكن أن تتحمّل أيضًا جعل المسيحية فيها أكثر اعتدالاً.

تحتاج المسألة، برأيه، للتعليم والتدرّيس في كل مكان. وتحديث الإسلام لن ينطلق على يد المشايخ أصحاب الفضيلة الرسميين، كما أن تحديث أوروبا لم يجر على يد الكنيسة ولكن ضدّها. وحسب تعبيره، لا تزال الكنيسة الكاثوليكية مستمرة في مكافحة ما يفرضه عقل الحادثة: 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 أيضًا في مواجهة هؤلاء الذين أرادوا أن ينشقوا عنها.

وفي الختام أيضًا يمدح الأفغاني مجدداً كممثلاً «للجنّس الهندو-أوروبي»، ويجعل منه شاهدًا ملكاً على حجه هو نفسه. لكنه يتراجع ويعرف 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 بُرّ بأن الأمر يعود لـ«جنسه».

لم يكن رينان والأفغاني في الحقيقة متباغدين كثيراً 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 الفلسفـي وليس كإلحاد واستغلال للدين. بالنسبة له كانت مكانة الفلسفة فوق العلوم الدينية، بل وكان الفلسفة فوق الأنبياء. لكنه لم يكن «معادياً للإسلام». في الوقت ذاته فإنه لم يدع أيضاً إلى اتباع صارم للشعائر الدينية الإسلامية وإلى قدر أكبر من الورع الديني. كان بالأحرى يفكـر في أن المجتمع لا يمكن أن يستمر من دون الدين – وهذا يتلاقـى أيضاً مع رينان. وأيضاً في رؤيته بأن الصراع مستمر بين الفلسفة والدين وبين الفكر الحر والتعاليم الدينية الجامدة.

إن المؤرخون هم من يفسرون الأفغاني على هذا النحو، مثل نيكـي كيدي Nikki Keddie التي أصبحـت السيرة التي ألفتها عنه مرجعـاً أساسـياً وترجمـت له الكثير من النصوص عن الفارسـية، وألبرت حوراني المؤرخ الكبير المتخصص في العالم العربي. أما كتاب سيرة الأفغاني العربـي فিروـنه مثل قطاع واسـع من الدراسـات الإسلامية القديمة، عالم دين. وفي مصر بخاصة حفـظ بـدأـب على صورته بـوصفـه مسلـماً ورعاً وعالم دين، مثلـما كان محمد عبدـه، الذي أصدر معه مجلـة العروـة الوـثـقـى وكان من أنصارـه، ثم ابتـعد عنـه أكثر فأكـثر ولم يـبق على تواصل دائم معـه.

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 يشكون في الأصل الشيعي للأفغاني ويرون فيه أباً مؤسساً للجماعة.^(٢)

كان الأفغاني مؤيداً للعلوم الطبيعية الحديثة ونادراً لا يكل علماء الدين المسلمين الذين لم يرغب في التخلص منهم، بل في إصلاحهم. كان رجل الكلمة وليس رجل القلم. كان خطبه وتلامذته تأثير أكثر فعالية من نشاطاته السياسية وكتباته الصحفية الكثيرة. وكان يهتم إلى جانب تجديد الدين بتتجديد 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 والشيعة. وبسبب نشاطه المناهض للاستعمار يعد شخصيةً بطليةً في الجيل الأول للحداثة الإسلامية، وتستند إليه تيارات عديدة كمرجعية لها، وكثيراً ما يكون ذلك عن غير حق.

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

<https://sirajmonir.wordpress.com>

أطلع عليه يوم ١٧/٧/٢٠٢٣

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

(٢) وفقاً لطارق رمضان حميد مؤسس جماعة «الإخوان المسلمون» في أطروحته 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 واحتار لنفسه بعد ذلك نامق كاسم مستعار. وقد انتهى المطاف بجده، الذي نشأ في بيته بعد وفاة أمه مبكرًا، حاكماً لمدينة صوفيا. وهناك تزوج كمال وهو في السابعة عشرة من عمره – وكان شاعرًا له مؤلفاته – ابنة قاضي صوفيا البالغة من العمر ١٤ عاماً.

وقد أتقن، مثله مثل المتعلمين العثمانيين في عصره، التركية العثمانية والفارسية والعربية، ثم الفرنسية لاحقاً. لكنه لم يتمتع بتعليم نظامي كالذي تقدمه مدارس الإمبراطورية، لأنه تنقل باستمرار في طفولته وشبابه مع جديه. كان تعليمه بالأحرى «أرستقراطياً». وكان ضليعاً في فن الشعر، ويعرف الكثير عن الشريعة الإسلامية والتاريخ والتصوف الإسلامي، الذي مارسته عائلته، وأجاد الفروسية والصيد. ولم يكن عالماً في الدين مثل الأفغاني وبابا زيتوف. 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 ذاك 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 بمتلكاتها، 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 البدائية 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 وبساطة وذات توجه أكثر إلى ما هو تركي، دون الالتزام بالأساليب المتكلفة التي كانت تشق العناصر الفارسية والعربية في اللغة العثمانية. وكان نامق كمال رائداً في ذلك.^(١) ولاقت أعماله فيها بعد تقديرًا كبيرًا في الجمهورية التركية. وحتى مؤسس الجمهورية مصطفى كمال أتاتورك كان يعد في شبابه قارئًا شغوفًا لنامق كمال. التحق كمال بعد عودته إلى إسطنبول في سن السابعة عشرة بـ«ديوان الترجمة الحكومي» التابع لوزارة الخارجية كموظفي.

(١) انظر:

Menemencioğlu, "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 فينيليون Fénélon ومونتيسكيو وروسو. وترجم نامق كمال كتاب «روح القوانين» لمونتيسكيو. وقد وضع البرنامج السياسي للمثقفين الجدد الذين انتتموا لهم كمال أيضًا النقاط على الحروف باعتباره «إصلاحاً للعثمانيين، عبر ومن خلال العثمانيين، على طول الخطوط الإسلامية». (١) كان جيلاً جديداً. صحيح أنهم كانوا من رجال الدولة، لكنهم تحدوا كشباب معارضين لسياسيّ التنظيمات علي باشا وفؤاد باشا، اللذين تبادلاً الواقع في أعلى مناصب في الدولة وهم الصدر الأعظم ووزير الخارجية. ولم يعينا سوى الموظفين الموالين لهم. وجاء انتقاد «العثمانيون الجدد» بأن الإصلاحات التي كان من شأنها أن تحول أيضاً 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 الم Huss في العلم الوضعي والمادية المرتبطة به، كما رأه في عمل سياسي التنظيمات، أمراً شنيعاً.

في عام ١٨٦٥ أسس خلال نزهة خلوية أول حزب وطني في الإمبراطورية العثمانية وفقاً لنموذج جمعية سرية أطلق عليه في البداية «التحالف الوطني» وأسماه بعد ذلك «حزب العثمانيين الجدد». وكان المدف 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 صحفاً جديدة. ومن بين الصحف والمجلات العديدة التي صدرت في ستينيات القرن التاسع عشر، كانت أيضاً صحيفة *Courier d'Orient* التي امتلكها فرنسي، انتقل مثل العديد من المثقفين الفرنسيين إلى إسطنبول بعد انقلاب لو이 نابليون عام ١٨٥١. كانت صحيفة *Courier* محبوبة لدى الإنكليجنسيا العثمانية، وهو ما يبين مرة أخرى مدى قوّة تشابك العلاقات بين أوروبا والشرق. وفي مقابلتها كانت صحيفة لا توركي *La Turquie* الناطقة بالفرنسية التي كانت مولدة من الباب العالي.^(١)

مُنْعِنُ العثمانيون الجدد مراراً في إسطنبول وأرسلوا إلى المنفى. وانشغلوا أيضاً في باريس ولندن بتأسيس صحف تتقدّم سياسياً 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 «حرّيات» الموجهة للعثمانيين في الداخل، بالتركية-العثمانية. وانتقدت «حرّيات» التي تأسست عام ١٨٦٨ الأوضاع الاجتماعية المزرية. وكتب كمال بالأخص عن القضايا الاقتصادية ووجه سهام النقد دائياً 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 يعني منه أفراد الشعب البسطاء الذين يعتصرهم المسؤولون القياديون في الدولة ليبنيوا قصورهم.^(١)

بعد تنحية السلطان عبد العزيز عام ١٨٧٦ عُين 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 ميتلين بجزيرة ليسبوس، التي سيصبح حاكماً لها بعد عامين تاليين. وقد تقلد هذا المنصب أيضاً في آخر سنوات حياته في جزيرتي رودوس وخيوس، حيث توفي عام ١٨٨٨.

من الناحية الثقافية كان كمال صحفياً وأديباً وطانياً، يتمتع كموظفي حكومي كبير بقدر من المعرفة الإدارية والقانونية والسياسية، وقد درس فلاسفة التنوير الفرنسي. كان إنجازه الأدبي خلال حياته القصيرة ضخماً، ولكنه مركب ومكون من العديد من المقالات والمسرحيات والروايات، والمجلد الأول من أصل ١٢ مجلداً كانت سُلْطَنُوكسْ لـ تاريخ الإمبراطورية العثمانية ومقالات 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 وإصلاحاً 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 أيضاً بمثابة شبكات اجتماعية-اقتصادية كبيرة، وترتبط فيها الإخوة وخصوصاً 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 العلميةمنذ الطفولة من خلال جده. وقد اصطبغ فهمه للإسلام بالنشاط السياسي وهو يتشابه مع الأفغاني في هذه النقطة.

كان كمال هو أكثر العثمانيين الجدد طموحاً على المستوى الفلسفي النظري، وكان كموظفي في الدولة وصحفي عقلاً سياسياً مولعاً بالجدال. مع ذلك فقد حاول من ناحية التوفيق بين المفاهيم السياسية الغربية والإسلامية، ومن ناحية أخرى أدخل إلى اللغة السياسية وخاصة 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 جزءاً من النصوص المعتمدة في الكتب المدرسية.

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

(١) انظر:

Mardin, *Genesis*, p. 288.

المسرحيات الأوروبية تترجم، أو كان يُبحث عن المورفات المسرحية في أوروبا.^(١) وقد مسّت مسرحيته مباشرةً وترا حساساً، 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. يُغرس الشاب إسلام (!) بك غراماً أبدىًّا بشابة فقد أبوها في الحرب، لكنه يتزعز نفسه من أحضان محبوبته ويقول لها إن خدمته للوطن فوق كل شيء. ويتحرق شوقاً للذهاب إلى الجبهة في بلغاريا. تتنكر الفتاة كمجيدة وتتبعه. وفي أحد الحصون المحاصرة التي يدافعون عنها في مواجهة العدو (الروسي) يتلقيان تحت إمرة عميد يتبيّن أنه والد الفتاة المفقود. يعبر الزوجان الشابان خطوط العدو ويفجران مستودعاً للذخيرة. وفي النهاية يُحتفل في الحصن الذي ظل في أيديهم بالنصر والزواج. تنتهي المسرحية بعبارة يحيى الوطن! يحيى العثمانيون!^(٢)

جعلته حاسته الوطنية لبعض الوقت شخصية مزعجة للحكومة، وبسبب ذلك أيضاً سُجن لعدة سنوات،^(٣) لأن وطنية كمال الأكثـر ميلـا للتركـية منها للعثمانـية، 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 عرقياً ودينياً. وقد قدمت المسرحية في المقام الأول الفكر السياسي لكمال على خشبة المسرح. وأظهرت أن ما يهمه في المقام الأول هو الدفاع عن الوطن، وتحديداً من خلال الإسلام (مثلاً 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 السلطة، أي كان السلاطين العثمانيون، هم الضامن والحاامي 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 عدداً كافياً من الأنجال الذكور. والكلمة العثمانية «دولت» مشتقة من العربية «دولة» وتعني في الوقت ذاته «سلالة حاكمة» و«دولة». وبها أيضاً إيحاء السعادة وـ«الرخاء»، والعظمة، وعرفها المؤرخون وال فلاسفة العثمانيون في القرن السابع عشر كشكل خاص من أشكال تكوين الجماعات البشرية.^(١) تعني الدولة فهماً عثمانياً معقداً للسلالة الحاكمة، والدولة والمجتمع (النسجم). كان السلاطين هم الضامنون للاستقرار والرخاء وبالأخص للعدالة، وكانوا ملزمين بحماية الرعايا والدين. ومن جانبهم أُسهم الرعايا بولائهم وسلوكهم الحسن في الحفاظ على «الدولة الأبدية». لقد طور العثمانيون هذا التصور القديم وما قبل الحديثي للحكم

(١) انظر:

Ermış, *Ottoman Economic Thought*, p. 24.

ولشرعنة الحكم بوصفه «دائرة العدالة».^(١) لكن اللافت في شرعة الحكم هذه، أنها مؤسسة على حجة العدالة (السلام كنتيجة لذلك)، التي تحمي الشريعة وليس العكس. جددت إصلاحات التنظيمات في القرن التاسع عشر الإمبراطورية وفقاً 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 «دولت» القديم عن الدولة والمجتمع.

بالنسبة للعثمانيين الجدد لم يكن السلطانان عبد العزيز وعبد الحميد المتمميان لأواخر القرن التاسع عشر، ورغم أنها – كما تابعنا – قد غازلا فكرة الخلافة، حاكمين عادلين على الإطلاق، بل كانوا بالأحرى مستبدّين عاجزين، ولا بد من تحجيم سلطتها.

قرأ كمال كتاب مونتيسكيو «روح القوانين» الذي وصف الملكية باعتبارها شكلاً للحكم مقيداً بقوانين، ويعد مؤسساً

(١) تتضمن «دائرة العدالة» نظرية حكم دائيرية، تنص على أن العدالة تعني السلام في العالم، والعالم من جانبه هو حديقة وسورها هو الدولة، التي تتحقق 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 يطعوا 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:

للمملكة الدستورية. عاش كمال في نظام سياسي يسود فيه منذ قرون قانون، يكاد يكون علمانياً (تتضمن مقدمته إشارة قاطعة على «ثبت» التوافق بين القانون الإمبراطوري والشريعة 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 عملياً تحت إمرة السلطان، تمت إصلاحات التنظيمات الشاملة وفقاً للنموذج الأوروبي أيضاً بشكل سريع نسبياً رغم استهجان رجال الدين المحافظين. وفي إطار هذه الإصلاحات أُجري خلال الفترة التي عاشها كمال لأول مرة في التاريخ تصنيف حديث للشريعة الإسلامية، وخصوصاً 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 التوسيعين، ولم تكن كتاباتهم غريبة عليه. بل ومن المحتمل أن وقعها عليها كان شبهاً بما كان يعرفه. لم يرغب في مجرد تبني مبرراتهم كما هي (كان يعتقد هذا التبني للأفكار في إصلاحات التنظيمات)، بل أراد أن يجد الأسباب في ثقافته. كان يسترشد بالفهم الجديد للإسلام الذي كان يعتبر ساعتها حديثاً، واستبعد تقاليد الحكم العثماني القديم، كما هي مذكورة في مرآة الأمراء والمؤلفات التاريخية، مثل دائرة العدل الشهيرة. هذه التقاليد فقدت مصداقيتها على يد الحكام المستبدین. ووفقاً لفكرة، لم تعد من حاجة لهذه التقاليد، لأن كل المؤسسات السياسية الحديثة ستقوم مباشرة على أساس الإسلام.

كان كمال هو أول من أدرك في الشرق الأدنى أنه يوجد في نظرية الخلافة الإسلامية التقليدية، بعض 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 معاً 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 يحفظ السلطان الحاكم بسلطته لأن الإمامة هي حق إسلامي للأمة (الأمة هنا بمعناها الوطني) المسلمة» وهنا يصبح كمال بطريقه إسلامية الحق في سيادة الشعب. ويمضي في توضيح ذلك:

«... الملوك ليس لديهم إذاً (مصدر) آخر للحكم سوى الأمة الإسلامية، التي تباع لهم (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 ذاك

(١) انظر: كمال، «وشاورهم في الأمر» في صحيفة حريرات، 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 مملكة إنجلترا التي ترأس في الوقت ذاته الكنيسة الأنجليكانية.

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 (ناسباً إليها إلى نامق كمال) عندما قال: «السيادة للشعب من دون قيد أو شرط»^(١) وحتى الدول التي ادعت لاحقاً أنها اشتراكية علمانية على أراضي الإمبراطورية العثمانية مثل سوريا، أضفت على نفسها ملماحاً إسلامياً، وبالتالي أخلاقياً: فالرئيس حافظ الأسد الذي لا يمكن اعتباره خليفة، بايعه مثلو الشعب مبادئ إسلامية في انتخابات (شبه صورية) صوت له فيها بالإجماع تقريباً).

وعندما يضفي 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 أساساً فلسفياً أخلاقياً حقيقياً

(١) انظر:

Deringil, “Ottoman Origins”, p. 172.

وحاديًّا، وليس أوروببيًا، ولكن أيضًا ليس «عثمانىًا تقليديًا». ولم يقصد بذلك أنه تباغي إزالة الفصل الفعلى 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 فعلى بين الدين والدولة. وذلك في مسعى للابتعاد عن أوروبا التي رأت من جانبها أن العالم الإسلامي برمته هو رباط لا ينفصّم 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 لি�سبوس. 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 ردّه المؤيد للإسلام بهذه الحماسة الشديدة، لأنّه أراد أن يكسب السلطان عبد الحميد الذي انتهج سياسة إسلامية جامعة إلى صفة مجدًا.^(٢) لكنه سبق وأن أعلن قبل ذلك بوقت طويل بأنّ الإسلام هو أساس الدولة. وقد أخفى الرد في جارور مكتبه. وكتب إلى أبيه في البداية أنه يريد أن يدحض حجج رينان ببراهين من الأدب الأوروبي ومن خلال أعمال رينان نفسه واعتبر ذلك هو واجبه المقدس، وكأنه «صلالة كبرى». وفيما عدا ذلك فقد «ساط 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 راض للغاية عن عمله وأنه لن ينشر الرد.^(٣) لقد أدرك بعد غضبته الأولى أنه وضع ردّه

(١) في مقدمته لرد كمال على رينان:

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

يذكر كوبرولو خطأً أن عام ١٩١٠ هو عام ١٣٢٦ هـ.

(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 السجال. فهو لم يُنشر إلا في أيار (مايو)، ولذا فمن غير المحتمل أن يكون قد أطلع عليه.

لقد بدا رد كمال قصيراً غير محدد الهدف غاضباً وحاداً وتبrierياً، أحياناً يكون مستهزاً، وينحو أحياناً أيضاً إلى التحدّلق. لا بد أنه كان أمراً محبطاً بالأخص لكمال الذي اشغال باستفاضة بالفكرة الفرنسية، أن يرى كم هو محدود فهم الفرنسي رينان للإسلام ولثقافته من ناحية، وللدولة العثمانية من ناحية أخرى، وكم هو ضئيل تقديره للمثقفين العثمانيين المعاصرین.

ويعد نص كمال هو الرد الأطول والأكثر تفصيلاً في هذا السجال، 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 وال فلاسفة الأوروبيون منذ ٣٠٠٠ سنة. لذلك فمن غير المعقول النظر إلى الفقه القانوني الأوروبي باعتباره متقدماً، 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 التماثيلية، وليس على أساس ديني مثلما فعل بيازيتوف. وهو لا يقتبس أيضاً من

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

وموقفه هو موقف نقيس تمامًا لرينان. فإذا أدعى هذا أن الإسلام يخنق العلم، يعارضه كمال بالقول إن الإسلام لم يدعم العلم على الدوام فحسب، بل إنه أيضًا الدين المتواافق مع العلم *par excellence*.

وهو يحمل في هجومه على المستشرقين الأوروبيين الذين لا يستطيعون نطق الكلمات العربية نطقاً صحيحاً، 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 محاكمة 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 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 الخاطئ عن أن «المحمديين» يعبدون نبيهم، وهو ما اعتبره كمال إهانة. كما تشير الفقرة أيضاً إلى التصور القرآني بأن مصدر القرآن هو «لَوْحٌ» محفوظ عند الله، لكنه «مُنْفَصِّلٌ عن الإِرَادَةِ الإِلهِيَّةِ»، ولذلك إذاً لا يعتبره المستشرقون الذين يوجد بينهم كثير من المسيحيين المؤمنين، ولا يستطيعون دراسة الإسلام دون تحيز، «إلهياً». يتحفز «القساوسة» لإيجاد نقاط لمحاجة الإسلام (وهو أمر كان يحدث فعلياً على مدى قرون) لأنه ليس ديناً «إلهياً» – أي ليس دين وحي. أما المسلمين في المقابل، بحسب كمال، فيستطيعون أن يكونوا موضوعين مع المسيحية، لأنهم يرون أن المسيحية تتسمi للديانات «المنسوبة». (ص ٢٤٩) ووفقاً لمفسري القرآن الأوائل، فإن نظرية «الناسخ والمنسوخ» لا تطبق إلا عندما تنسخ السور التي نزلت لاحقاً، السور التي نزلت قبل ذلك. والإسلام جاء بعد المسيحية، ووفقاً لهذه النظرية، فمن المفترض أن تكون المسيحية قد «نُسخت»، و«تقادمت»، 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 خطراً عليهم) من خلال هذه السجالات الإسلامية المسيحية، سواء تلك التي جرت في الماضي أو ستجرى بحدة أكثر في المستقبل. وبعد قرون طويلة من المواقف الفكرية المعادية للإسلام القادمة من أوروبا، تزايد الآن في الإسلام الحديث الموقف المعادية للمسيحية. وهذا النوع

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

ويستطرد كمال بالقول إن الملحدين في أوروبا يرون في الدين على أي حال «استبعاداً للفكر البشري». وخلاف ذلك لا يأخذ الأوروبيون على محمل الجد فكرة أن الإسلام دين أُوحى به، ويصنفونه ضمن أديان الشعوب البدائية. وهذه الحجة تثير مراراً 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 تنبأ باكتشافات العلوم الطبيعية. فمثلاً في القرآن إشارة إلى دورة الشمس وإلى التكوين البيولوجي للإنسان. (ص ٢٥٥) كثير من الكتاب المسلمين سيتبينون وجهاً النظر هذه على نحو أكثر تطرفاً ويدعون أن القرآن قد تنبأ بالذرات والميكروبات وما يشبه ذلك.

ويدعّي كمال أن هوية الأمم التي اختارت تاريخياً الإسلام كدين لها، هي الإسلام وليس الأمة القومية – ولم يكن هذا ينطبق بعد على كل من الأمة والإسلام في هذا العصر الذي كان فيه الولاء للإمبراطورية العثمانية لا يزال كبيراً. لكن الإسلام كان بصدده بدءاً مسيرة جديدة تتشكل فيها هوية حداثة ومسيرة (وليس مجرد عقيدة أو ثقافة). يرفض كمال كمؤرخ عثماني الرواية التاريخية لنشأة الإسلام، وهكذا ينكر أشكال التوحيد في شبه

الجزيرة العربية قبل الإسلام. كما أنه لا يقيم وزناً للشعر العربي القديم، الذي يعد مصدراً منها للعصر «الجاهلي» وبالتالي لنشأة الإسلام، وهو ينوه هنا بالطبع إلى ملاحظات رينان المزدرية للبدو العرب القدماء، الذين لم يكونوا علماءً وقطعاً لم يكونوا فلاسفة. ويعارض كمال ذلك قائلاً إن المؤلفات عما وراء الطبيعة هي الأجمل 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 عثمانى يرد بقدر من الذهول على الرسالة (الملافقة) التي اقبسها رينان عن القاضي الذي أبدى عدم اهتمام بالحقائق. وهنا انفجر غضب الصحفي السجالي في داخله: هل يمكن النظر إلى رسالة قاض في الموصل باعتبارها ممثلة 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 تنافض. فالآمة، 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 وبابا زيتوف، إلا أنه يبين بكثير من الصدق غضب وإحباط المثقفين المسلمين الذين شعروا أن أوروبا وكذلك الطبقة العليا في بلادهم قد خانا دفاعهم عن الحداثة. ولا بد أنه كان من الصعب لشخص وطني مثل نامق كمال، تحمل المهانة من كل النواحي. وبعد نفيه المتكرر من العاصمة وعندما منع السلطان عبد الحميد الثاني كذلك مؤلفه عن تاريخ الإمبراطورية العثمانية، توفي كمال متأثرا بمرض رئوي عضال (ربما يعود سببه إلى السجن في الزنازين الهرطبة) بعد خمس سنوات عن عمر ناهز ٤٨ عاماً 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 أيضاً 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 تدينا منه بكثير ويررون الإسلام بصورة أكثر شمولًا من

رؤيته.^(١) ولم يستند إلى كمال مرجعاً لأنَّه كان يكتب بالتركية العثمانية، وهي لغة لن يُكتب لها الاستمرار من بعد ذلك سوى لأربعة عقود فقط، فقد ألغاهَا 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 القياصرة الروس، جاء أيضًا رد على رينان من عالم دين مسلم. إنه عطاء الله بايازيتوف (١٨٤٦-١٩١١)، وهو تترى، وكان صاحب فكرة إنشاء أول مسجد في سان بطرسبورغ، كما أنه كان أول من أسس صحيفة باللغة التترية، وأول من ألف كتاب أدعية بالحرروف الكيريلية يتضمن سوراً من القرآن.^(١)

ويعدّ بايازيتوف من نواح عديدة استثناء بين خصوم رينان. فهو الأقل شهرة بين أطراف السجال. وبعد وفاته لم يكد ينتبه إليه أحد في المجال العلمي أو في الرأي العام ليس فقط في الشرق، وإنما في أوروبا وأيضاً في روسيا.^(٢) لكن الشيء الأكثر أهمية هو أنه لم يعش 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 القياصرة 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 هيّجت 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» وتوبعت أيضاً بارتياح تلك الإشارات إلى الوحدة التركمانية والوحدة الإسلامية التي بُثت داخل روسيا قرب نهاية القرن التاسع عشر.

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

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

انحدر بايازيتوف أيضًا من أصول ريفية متواضعة مثل الأفغاني ورينان. فقد ولد عام ١٨٤٦ في قرية تدعى تيمغيينيف بالقرب من موسكو وكان ينتمي لأقلية تтар كازيموف، وهي منطقة تحولت إلى الإسلام في فترة مبكرة وكان بها نظام تعليمي إسلامي. تلقى بايازيتوف دروساً في اللغة العربية ومبادئ الدين الإسلامي على يد أبيه الذي كان شيخاً للقرية. وقد درس في القرية المجاورة فيها يسمى بالمدرسة (وهي مؤسسة تعليمية عليا)، إلى جانب اللغات الشرقية، علم الكلام والفقه والمتافيزيقا والمنطق الأرسطي، وهي علوم قام هو نفسه أيضًا بتدريسها بعد إنتهاء دراسته. ويبدو أيضاً أنه تمرّس لبعض الوقت في فن الجدل العلمي. وفي عام ١٨٧٠ اجتاز امتحانات اتحاد علماء الدين المسلمين في أورينبورغ، وهي هيئة دينية حكومية، تتحسن كل رجال الدين المسلمين الجدد في الإمبراطورية الروسية، وتتأهل بذلك ليصبح إماماً وخطيب جمعة وأيضاً مدرساً في إحدى المدارس الدينية العليا. وبعد ذلك بعام جاء إلى العاصمة بدعوة من تatar كازيموف وأصبح إماماً لهم. وفي سان بطرسبورغ استمر في الترقى في المناصب، ما جعله واحداً من أكثر رجال الدين المسلمين المرموقين في الإمبراطورية. وهكذا عينته الإدارة العسكرية إماماً للجنود المسلمين في حامية بطرسبورغ. وفي عام ١٨٨١ عُين لفترة قصيرة قنصلاً لدمشق. واستعان به القسم الآسيوي في وزارة الخارجية ليكون مترجماً فوريًا ومدققاً لغوياً للغات التركمانية. كما أنه كُلف بتعليم الوفاء، أي أبناء الاستقراطيين ذوي النفوذ في البلاط القيصري، مبادئ الإسلام. إذاً تحرك بايازيتوف في أوساط الطبقة العليا، وحصل مقابل ولائه على الكثير من

الأوسمة الرفيعة: وسام القديس ستانيسلاوس ووسام القدسية آنا وخمس ميداليات تقديراً لعمله في الترجمة.

وعندما جاء بيازيتوف إلى سان بطرسبورغ عام ١٨٧١ ، كان حالية التيار هناك تاريخ من الاستقرار يتجاوز القرن ، لكن عددها بالنسبة لسكان بطرسبورغ كان محدوداً ، إذ لم يتجاوز حوالي ٤٠,٤ في المئة من إجمالي عدد السكان. وفي الفترة ما بين عامي ١٨٦٩ و ١٩١٠ بلغ عددهم حوالي ٦٠٠٠٠ تترى من كازيموف ومعظمهم من الرجال القادمين من أجل العمل. وعندما أصبح بيازيتوف إمامهم لم يكن من مسجد بعد في العاصمة الروسية. وكان بيازيتوف هو صاحب المبادرة الرئيسية لبناء أول مسجد لصلاة الجمعة في سان بطرسبورغ ، وقد انتهت بناؤه في عام ١٩١٣ ، وكان بمئذنته التي يبلغ ارتفاعها ٤٩ متراً ، أكبر مسجد في أوروبا حينذاك (باستثناء مساجد إسطنبول). وقد دفع أمير بخارى ثمن قطعة الأرض ، وكان حاضراً ضيفاً شرف مع كثير من الأعيان لوضع حجر أساس المسجد عام ١٩١٠ . أمّ بيازيتوف الصلاة في حفل الافتتاح وألقى بعدها خطبة أكد فيها على العناصر الجمالية للإسلام ، وهو أمر لم يتطرق إليه الغriman الآخرين في السجال مع رينان: «الإسلام يقول: إن الله جميل ويحب الجمال. ومسجدنا جميل وسيسيهم في شهرة عمارة المدينة وجماها. 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 ندعوا الله أن يهيئنا لهذا المسجد للجمال الروحي والأخلاقي».^(١)

(١) اقتباس من:

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

وإذا كان الأفغاني وكمال قد تحدثا كثيراً عن قوة الإسلام وعمرته فيما مضى أو عن ضعفه اليوم، فإن استخدام مثل هذا الخطاب كان محظوراً على بابازيتوف، بوصفه مثلاً لدين الأقلية في دولة مسيحية، ولعله كان غريباً عليه أيضاً.

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

وكان بابازيتوف يكتب تارة باللغة التترية وتارة بالروسية. وقد فشلت جهوده في تأسيس صحيفة باللغة التترية في عاصمة الإمبراطورية مرتين (مرة عام ١٨٩١ وقد حملت الصحيفة يومها اسم *Häftä* أي «ال أسبوع» ومرة في عام ١٨٩٣ وكان اسمها *Cisma* أي «المصدر»). ولم يتمكن إلا في يونيو/حزيران ١٩٠٥ من الحصول على تصريح لطلب تأسيس مجلة بعنوان «نور». وكان هدف هذه المجلة «التركية-التترية» 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 بابازيتوف بصرامة على نهج مجلته ولذلك عُدّت في الأوساط الحكومية مجلة جادة وموضوعية ومحفظة، تماماً 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 بطرسبرغ ١٨٩٧).^(١)

وكان قد كتب في عام ١٨٨٣ باللغة الروسية ردًا على رينان، الذي نشرت ترجمة محاضراته بالروسية في سان بطرسبرغ في ذلك العام. وما من شيء يثبت ما إذا كان بايازيتوف يعرف شيئاً عن رد الأفغاني، ولا إن كان قد عرف الأفغاني نفسه. لكن سيكون من المستغرب جداً لو لم يتلقيا خلال إقامة الأفغاني في سان بطرسبرغ التي استمرت لعامين (١٨٨٧-١٨٨٩). ومن المؤكد أن الأفغاني بوصفه محرضاً كان يعد بالنسبة لبيازيتوف الحذر والمقرب من الدولة راديكالياً 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 ومتّرجمٌ وناشرٌ مجلّة

(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 كتاباً عن التعليم الأساسي باللغة التترية بعنوان «الحياة والنور»، كلا الكتابان يحظيان بشعبية كبيرة جداً في محافظات روسيا الشرقية والوسطى».

أشكر دانييل بوسبيلوف Daniil Pospelov على مجده في ترجمة الاقتباسات من الموسوعات.

«*Terciiman Hakikat*» أي ترجمان الحقيقة.^(١) وقد ترجم رد بيازيفوف إلى التركية العثمانية، وترجم بعد ذلك كتابه الثاني. كما أن أحمد مدحت أفندي قد دافع في العديد من كتاباته عن الإسلام في مواجهة الهجومات 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 وممثلي العلوم الطبيعية.

ولم يترك بيازيفوف من بعد ذلك موضوع الإسلام والعلم. وخلال الخمسة عشر عاماً 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 بيازيفوف من خلال هذه الكتابات إزالة التصورات الخاطئة عن علاقة الإسلام بالعلم والتقدم، ليس فقط لدى الأوروبيين وإنما لدى المسلمين أنفسهم أيضاً، الذين ساد بينهم، حسب تعبيره، «كما هو معروف خول فكري طويل الأمد، أدى إلى نزعية 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 علامه للحداثة 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 والتترية. 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 إسلامويون فسيحتجون على نحو تبريري بأن القرآن يبدي تفهمها 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 شرعيًا أبدىًّا.^(١)

وبينا جأ بايازيتوف في رده على رينان إلى أسلوب ساخر قليلاً لكنه موضوعي في العموم، فقد بدا بعد خمس سنوات في عام ١٨٩٨ في مؤلفه «الإسلام والتقديم» محبطاً بسبب الأحكام المسبقية التي لا تترنّح لدى الأوروبيين عن الإسلام، والتي كانت تستخدم ذريعةً للغزو الاستعماري: «إن التصور الخاطئ عن الجهاد، بوصفه هجوماً لا رادع له لنصرة النبي ونشر الإسلام قد ترسخ في أوروبا، بحيث لم يعد انتقاده مكناً. 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 جارها يظل متفرجاً. تشحد مصر قواها في مواجهة جاليبي الحضارة الإنجلizer، 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 قافرة 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 بيازيتوف على رينان

إن رد بيازيتوف على رينان هو عبارة عن دراسة تعتمد بحرص المنطق والحججة العلمية، يدافع فيها الإمام وعالم المنطق عن الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى يدعو العلماء الحداثيين إلى «إيجاد منطق خلق تفاهم متبادل بين العلم والدين». وهو ينهل من التراث الإسلامي الغني بحججه المنطقية المضادة، ويدلل على عببية آراء رينان المسبقة – وبخاصة تلك المتعلقة بأن المسلمين غير عقلانيين وبعيدون عن العلم. ويبدو تمرّسه 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 بيازيتوف 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 بالوحى الذي نزل على النبي بالأساس لأن تعاليمه لا تناقض «منطق التفكير السليم» ولا تخشى نور العلم. وهو يعتقد على وجه الخصوص المنهج العلمي للعلم الفرنسي الكبير الذي لم يمارس للأسف أسلوبًا تحليلياً من أجل الوصول لأحكامه. وهكذا يشرح له ذلك على نحو مثالي: وفقاً لفهم «العلم العربي»، هكذا يقول، يعتبر ذاك المنطق الذي يشكك في الحقائق الواضحة باطلًا، أي أنه لا منطق. وإذا حاجج رينان بأن العلوم

التي توصف بالعربية، ليست عربية، لأن بدايتها كانت في اليونان، فيمكن القول وفقاً لذلك بأن العلوم الأوروبية (الغربية) ليست أيضاً أوروبية (غربية)، بل يونانية أو آسيوية، لأن بدايتها كانت في اليونان أو في آسيا (فاليونان من جانبها تأثرت بآسيا). (ص ٢٩٨) وتلك عبارة حديثة تماماً، يمكن أن تجدها في يومنا هذا في دوائر العلوم الثقافية المتنورة. كذلك يستعين بيازيتوف بحججة أن الإسلام أصغر بستمائة عام من أوروبا، لكنه يواصل أن أوروبا المسيحية، وهي الأخ الأكبر سنا، 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، انفصل عن بعضهما مبكراً)), ومثل علم اللاهوت الأوروبي. ويرى أن اليونان كانت أبداً للعلم العقلي والمنطقة العربية أو الإسلام أمّا ومربيّة له. إذاً، فهذا العلم يوناني كما أنه عربي أيضاً. (ص ٣٠٠)

انتقد بيازيتوف أيضاً التناقض الجغرافي اللافت الملحوظ لدى رينان: إذ حاول رينان تفسير تأخر أوروبا مقارنة مع المسلمين ١٢ قرناً بعد أوروبا الجغرافي عن مسارح أحداث العالم القديم. غير أن بيازيتوف يقول إن بخارى 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 يلجم بيازيتوف ثانيةً إلى المنطق الأرسطي ليثبت لرينان مرة أخرى من خلال القياس المنطقي سقوط حججه. فقد ادعى رينان أن كثيراً من الخلفاء العباسيين

لم يكونوا مسلمين حقاً، ودلل على ذلك بتعطشهم للمعرفة، ولا سيما معرفة العلوم الأجنبية والمعتقدات الوثنية الأخرى، يطلبونها من ثقافات الهند وببلاد فارس القديمة والميونان. فيعيد بايازيتوف ترتيب هذه الدعوى وفقا للقياس الكلاسيكي المركب من مقدمتين ونتيجة:

١. من يهتم بما هو أجنبي أو وثني، ينتم إلى، أي إلى ما هو أجنبي أو وثني.

٢. الخلفاء يهتمون بكل ما هو أجنبي وبالمعتقدات الوثنية الأخرى.

ويترتب على ذلك:

٣. أن الخلفاء المسلمين لم يكونوا مسلمين.

ووفقا لهذا المنطق سيكون النبي أيضاً غير مسلم لأنه اهتم باليهودية وال المسيحية. ووفقا لمنطق مشابه سيكون العلماء المسيحيون المنشغلون بدراسة الصور القديمة والإسلام غير مسيحيين. ونظراً لخطأ هذه الظروفات البين، يمكن البرهنة - وهذا ما يهدف له من حجته - على أن افتتاح الخلفاء على العلوم لا ينافق حُسن إسلامهم. ووفقا له فقد أحضر كل الخلفاء العلماء إلى بلاطهم، وهكذا أصبح كل من الإسلام والعلم «توأمين لا ينفصمان». (ص ٣٠٥)

ويقبل بايازيتوف حقيقة حدوث اضطهاد للفلاسفة وعلماء الطبيعة عند المسلمين، لكنه يعرض على قصر رينان عمليات الاضطهاد هذه على الإسلام وحده. فالمعارضون والمعصوبون هم بحسب قوله في كل مكان. يعرف بايازيتوف مكانة رينان في فرنسا، كما أنه يعدد أيضاً أمورا ذات صلة في التاريخ الأوروبي:

مارتن لوثر، وليلة القديس بارثيليمي وحرب الثلاثين عاماً. ولكنه فوق ذلك كله على اطلاع أيّضاً 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 تماماً من التسويف، 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 التهائليين وخصومهم الإلحاديين 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 بيازيتوف أنه «ليس من قبيل الإنصاف في شيء».

وصرامة تفكير بيازيتوف جعلته ينتقد الأسلوب التقليدي لرينان الذي ينشر 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 زندقة، فيضيف رينان من عنده «ولا بد من القول إنه لم يخطئ تماماً من وجهة

نظر الإسلام. فالعقيدة المُوحى بها تشكل دائماً نقضاً للبحث العلمي الحر الذي قد يتعارض معها». ويتساءل باياتيوف، كيف توصل رينان للقول «من وجهة نظر الإسلام» وليس «من وجهة النظر المسيحية أو اليهودية». فإذا عدّ هذان الدينان كل ما لا يتطابق مع ثوابتها العقائدية زنقةً، فإن الأمر لا يتعلق بالإسلام وحده.

يؤدي منطق رينان للاستنتاج التالي: المسلمين يكرهون العلم، لأنهم يعدونه زنقةً – وهذا صحيح من وجهة نظر دينهم. وعلى هذا الأساس يكون متاحاً 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. لأن بإمكان كل إنسان – وهو حق في ذلك من وجهة النظر الدينية – أن يعدّ العلم زنقةً وفسقاً. والآن انطلاقاً من استنتاج رينان، هل يمكن القول إن المسلم وحده هو «من يكره العلم»، أم إنه من المنطقي أكثر – أيضاً وفقاً لمنطق رينان ذاك – القول إنه لا بد تقريرًا لكل شخص يؤمن بدين ساوي، أن يكره العلم؟. (ص ٣١٤)

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

متعلقة بمندوبيين سياسيين كُل عن حكومته وهمما يتربصان أحدهما بالآخر – أحدهما يريد جمع معلومات بتكليف من حكومته والثاني يلجأ للحيلة الشرقية بتكليف من حكومته أيضاً لكيلا يوح 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 لافتاً، بأن التبشير هو تعد على ضمير غريب، وتبعاته سيئة. في القرن العشرين سيقوم المسلمون أيضًا بالتبشير تحت مسمى الدعوة، لكن ذلك كان لا يزال غريباً تماماً على بيازيتوف.

وحيثما كان كمال يجادل بهجوم مضاد، كان بيازيتوف يجاجح ببرؤية ويثبت لرينان بطلان استدلالاته الاستقرائية التي تؤدي لنتائج باطلة. ويقتبس بيازيتوف في ختام رده العديد من علماء الدين ويختتم بالإشارة إلى التقليد الإسلامي الذي يغلب العقل على النقل، على نحو ما كان المتكلمون المسلمين يؤكدون عليه. وهكذا رأى شمس الدين الخيالي (المتوفى عام ١٤٥٨) بالنظر إلى النقل، أن هذه الموضع من النقل الممتنعة على التعقل، يجب تأويتها مجازياً. هذا يعني، بحسب بيازيتوف، إنها لا تأول حرفيًا، بل وفقاً للعقل البشري السليم، لأنه هكذا بحسب القاضي الفاروقي (المتوفى عام ١٧٤٨) في كتابه المرجع عن المنطق: «النقل الصرف آه أي النقل بلا انتهاء إلى برهان عقلي لا يفيد القطع». (١). يقتبس بيازيتوف 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 والشريعة. إن المنطق هو أهم العلوم وأنفعها، ومن ينتقده أو يمنعه هو جاهم 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 تقليديًا أنه ليس فرضاً على كل مسلم وإنما ينبغي على فئة من المسلمين تعلّمه، 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 ويبينوا أن أموراً كثيرة تستحق البحث والدرس غير الفقه بحيلة الشريعة 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 يتجلّى 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 بيازيتوف، الاتحاد بين الدين والعلم، فهما أسمى مجالين للعالم الفكري للإنسان. وهو يدعو الله أن يهدي العلماء المعاصرين للتوصل إلى هذه الحقيقة وألا يستخدمو معرفتهم ومواهبهم للإضرار بالدين من أجل أن يختنق الدين في حجر 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 لناهج الفلسفه والعلماء التي كثيرة ما تتغير. بل بالأحرى يجب أن تكمن مهمة العلم المعاصر –والكلام لبيازيتوف– في إيجاد منطلق يسمح بتفاهم متبادل بين العلم والدين، كي يتمكنا سويا من الوصول للحقيقة. ينبغي تأسيس علاقة وثيقة متبادلة بين هذين المجالين للعالم الفكري للإنسان، وهذا الشعور الديني والعقل، وفي الوقت ذاته إقصاء التطرف والتطرفين في جانب الدين كما في جانب العلم. عندئذ سيسير كل من الدين والعلم يدًا بيد على الطريق إلى تلك الحقائق وهذه المُثل الأسمى للأخلاق العقلانية والفضائل التي تشكل هدف الإنسان على الأرض. ومثل رينان ينهي بيازيتوف رده بمناشدة. لكن مناشدته تبدو أكثر عصرية من أمثلة الأسلحة الناريه لدى رينان: فالدين والعلم يطمّحان

لعارف مختلفة. لذلك ينبغي عليهما احترام بعضهما بعضاً – فلا ينبغي أن يقف الدين عائقاً أمام بحث قوانين الطبيعة ولا ينبغي للعلوم الطبيعية أن تحرّر من الدين وشخصياته المقدسة (بوصفها مثلاً بأنها محبولة أو مريضة بالصرع). ويدركنا بايزيتوف هنا بماكس بلانك الذي كان يرى أن الدين والعلم لا يقصي أحدهما الآخر، بل يكمل كل منها الآخر ويقترن به، لأنه إن كان الله هو البداية عند المؤمن، فإنه النهاية عند العالم.

ال(لا) سجال ال(لا) منتهي

وقع السجال الذي أثاره رينان عام ١٨٨٣ في مرحلة عليا من الحداثة العلموية والوضعية، أو باختصار: في مرحلة ساد فيها الاعتقاد في كل أنحاء العالم بالإمكانيات التي لا حدود لها «التقدم العلم» ممزوجاً بمادية فجة. وكما أوضح المؤرخ مايكل أداس Michael Adas ، أصبح العلم والتكنولوجيا هما معيار المقارنة بين حضارات العالم. وكان التفوق التكنولوجي هو الذي قاد في أوروبا للنزعنة الانتصارية الحداثية 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. وحسبما 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 عبر 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 وفلسفتها 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 مساجلية قواسم مشتركة كثيرة. فجميعهم اهتم بالعلم جوهراً للحداثة وبإمكانية التوفيق بين الدين والعلم.

لم يكن رينان وضعياً وعقلانياً يرفض الدين رفضاً تاماً. لقد كان من أنصار فكرة «دين العلم» الذي كان من شأنه أن يوفق بين الدين والعلم. أي أنه كان «نبياً في عصر علمي». رفض الكاثوليكية ورآها لا تتوافق والعلم، ولكنه احترم كذلك عقلانية التنوير، إذ رأى فيها بوصفها «ديناً طبيعياً» «علم لا هوت ناقصاً، حالياً من الشعر، من دون تأثير على البشرية».^(١) وهو يرى فضلاً عن ذلك أن التنوير قد مزق المجتمع الفرنسي – وهنا يتتشابه في الرأي مع الأفغاني. «لذلك فالعلم دين، العلم وحده سينتاج من الآن فصاعداً رموزاً؛ 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.

يهم أيضاً بالمشاعر والمحاسة 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 نظراً للصراعات الداخلية في الجمهورية الثالثة، فقد استخدم رينان الإسلام فقط كممثل لكل أشكال الالتزام العقدي.^(٢) لكن الأمر ليس كذلك. لقد رفض الإسلام بوصفه جوهراً للسامية، وبوصفه عقيدة متعصبة، ولكن أيضاً بأوصاف مشابهة لتلك التي نعت بها التنوير: فقد كان ناقضاً وخالياً 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 وتخلف العلوم في الشرق. على أنه ما من دليل على العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتقدم في مجال العلوم الطبيعية، منها كانت الجهود لإثبات ذلك. وقد أثبتت ديفيد كينغ David King أن العلماء

(١) انظر:

Renan, *Avenir*, p. 779, 1106

واقباس من
Dörries, “Prophet”, p. 7.

(٢) انظر:

Jung, *Orientalists*, p. 110.

ال 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 منها 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 «فكرة 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 حلق الأساطير وما ترتب على ذلك من تصور عن إسلام عاجز عن الإبداع وجد مدخلاً له في التاريخ الثقافي. حتى ياكوب بوركهارت Jacob Burckhardt بذاته كتب في عام ١٨٦٨ شارحاً عبارات رينان بالقول إن «الإسلام الذي هو دين مختلف على نحو فظيع (...)»، بهذا الجفاف وهذه البساطة الثقافية البائسة هو بالأحرى دين ضرره أكثر من نفعه^(١). من هنا يمتد خط مباشر إلى السجالات 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 تعددية، ألمت العالم الحيatic والمعرفي لحضارة عمرها ألف وخمسة عام.. وتعد رؤية ماكس فيبر للإسلام بوصفه ديناً للغزاة مثلاً آخر على ذلك.^(٢)

لذلك أصيّب 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 تحديه وجعله لائتاً من أجل الحداثة. ويجوز القول إنهم أطلقوا في الوقت ذاته وبحركات سريعة نوعاً ما سلسلة تغييرات تشبه عمليات الإصلاح والتنوير في أوروبا، ودفعوا بعملية تغيير مستمرة إلى يومنا هذا. وفي ظل شروط الحداثة الاستعمارية المعلولة لم يكن الوقت مناسباً لعمليات تحديد أبطأ تنهل من مصادر ثقافتهم. وانتظار حدوث ذلك لم يكن واقعياً من الناحية التاريخية - فـ«أوروبا» كانت بالفعل مهيمنة ومنتفذة في بلدانهم. على أن الإسلام الحديث لم يكن نتاج الاستعمار كما يُدعى في 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، وتسويغ،

وازدراء 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 للصلوة والتلاوة إلى كتاب إعجاز علمي يُقال إنه تنبأ بالعلوم مسبقاً وفيه كل الإجابات على قضايا الحياة السياسية في الحاضر.

تبرز الردود على رينان ردود فعل على التمييز الذي بدأ رينان. شن كمال هجومه الحاد على المسيحيين والملحدين الذين لا يعترفون بالإسلام ديناً «إهلياً»، ويضعونه في منزلة الأديان الطبيعية. وألح الأفغاني فحسب إلى أن الإسلام عقلاً جدًا 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 المسلمين الحداثيون جدلاً مع كل ترسانة 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 أيضًا بهذا الخصوص:

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

في الوقت ذاته كانوا مثلهم في ذلك مثل المثقفين الحداثيين في أوروبا ضحية سوء الفهم نفسه، وهو الخاذا التطور التكنولوجي «معاييرًا للإنسان» (Adas). لقد تبنوا النظرة التحقيرية لمجتمعاتهم، ونظروا إلى التفوق التكنولوجي لأوروبا، الذي كثيراً ما جرى التعبير عنه بقدر كافٍ في صورة أسلحة حديثة، ورأوا التخلف التقني وتخلف العلوم الطبيعية لديهم وأرجعوا ذلك إلى «نقص في الالتزام بالإسلام». لقد حقرروا من شأن ثقافتهم ومجتمعهم وتاريخهم، ووصفوها بتعابيرات من قبيل «المرض» و«الخمول» و«الانحطاط»، وذكروا 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 قصیر في التسعينيات هذا التوجه إلى العظمة الماضية بالنسبة للعلم العربي وعن حق بأنه «شقاء العرب».^(١) من خلال تحقيـر المرء لتراثه يكون مضطراً باستمرار إلى إحياء طائر فينيق جديد من الرماد، عبر المناداة بنهضـة، أو ببعثـة. ولكن هذه النـظرة إلى التاريخ بالذات تولد إحباطـات. والإسلام الحديث هو النـسخـة الدينـية من هذا الفـكر.

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

(١) انظر: قصـير، تـأملات في شـقاء العرب. صـ 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 أضى ببوابة حديثة لدخول تصورات متشددة وضيقية الأفق عن الإسلام. وتحول القرآن تبعاً لذلك من كتاب للصلة إلى كتاب تشريع. وسوف يختلف الإسلاميون والسلفيون الحاليون لاحقاً بالدعوة المقترحة من المثقفين المسلمين الحداثيين (عن غير قصد) إلى تحديد علماء الدين وتراثهم والعودة حصرياً إلى المصدرين الأساسيين للإسلام وهم القرآن والسنة النبوية باعتبار أن في ذلك دمقرطة 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 بالمساوي. 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 كرمانى في كلمته بمناسبة حصوله على جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان في عام ٢٠١٥ أيضاً وضع الإسلام الحالي إلى التأثيرات السعودية الوهابية وانتقادها بشدة.^(١) فالمطروحون،

(١) انظر:

Kermani, www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de

أطلع عليه بتاريخ ٢٨/١١/٢٠١٥

كما يجاجح هذا الكتاب، مشكلة للعالم الإسلامي والعالم الغربي، ومشكلة للحداثة العالمية.

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

في خطابه المؤثر دفاعًا 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 مبكّراً 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 تطرفًا المنشق عنه والمسمى بداعش، لا يتماشى بأي نحو مع فكره. عبر خطب الأفغاني وكذلك يعبر رده على رينان

(١) انظر:

Mishra, *Ruins*, p. 132.

إنه يذكر الأفغاني بشكل ضمني في مقطع عن الربيع العربي، حيث يرد ذكره بالأخرى 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 العياقة في الثورة الفرنسية. إن فكرة تصييق الاعتقاد وحصره في «أصول ندية» هي فكرة جاذبة للحركات الدينية الحديثة، في الإسلام ولدى بروتستانتية المسيحيين الإنجيليين أيضاً كما في الولايات المتحدة مثلاً. هذه الأصولية، كما يكتب شمولن. أيزنشتاات، هي «حركة حديثة مناهضة للحداثة».^(٢) على

(١) يبدو أن غولدتسىهير الذي التقى الأفغاني في القاهرة قد توصل لقناعة مشابهة، لكنه يعبر عن ذلك على نحو غريب مستخدماً تعبير «الحضارنة الوهابية» ويتبع في ذلك أيضاً رؤية عصره. وهو يرى بالأخص، مثله مثل معظم قدامى المستشرين والمحظيين في الدراسات الإسلامية، أن الأفغاني مجرد عالم دين وليس فيلسوفاً إسلامياً، مثلاً لا يزال ينظر له في مصر على أنه الشريك الأكبر لحمد 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 وبايازيوف إلى الإسلام المعاصر والإرهاب الحالي، ولكننا نجد مع ذلك تفرعات وتصادفات تاريخية، صدفةً. لذلك من المهم استحضار مسارات هذا التطور.

لا يمكن تفسير انتصار الوهابية، التي نشأت في ركن ناءٍ من شبه الجزيرة العربية، في العالم الإسلامي المعولم إلا من خلال التصادف التاريخي. مع تسويق مخزونات النفط الهائلة التي اكُشفت 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. وقدتها ليسوا علماء دين، بل كثير منهم مهندسون وعلمون. ويتجسد التسييس الحديث للإسلام بالأخص من خلال مسار هذا التطور. شارك هذا الشكل من الإسلام السياسي المحافظ جداً والنشط سياسياً 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، وأخرها مصر، الاحتفاظ بهذه السلطة، وذلك نابع أيضاً من أن انعدام الثقة في مثيله لدى شعوبهم وأيضاً في الغرب كبير جداً.

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 أيضاً على السلفية. فالسلفيون، كما يطلقون على أنفسهم، منبثقون عن الوهابية الأولى، ويعزون أنفسهم بالالتزام الشديد في رفضهم للتتصوف الإسلامي، وللإعتقادات الشعبية، وللشيعة وعلمائهم وكل علماء الدين – وأيضاً علماء الوهابيين – على أن بعض هؤلاء يرفضون أيضاً أسرة آل سعود الحاكمة.^(٢) هؤلاء السلفيون والأصوليون الجدد هم نتائج وعملاء الإسلام المتفاعل عالمياً. والإسلام بالنسبة لهم عبارة عن مجرد شعائر فقط لا غير.

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

يسوّغ الجهاديون القتل والاغتصاب والسرقة باسم البراء من أعداء الإسلام، وهم يسيطرون كل ما لا يناسب تصوراتهم. كل الأفعال الفنية غير الإسلامية أو السابقة على الإسلام، الموجودة

(١) انظر:

Rudy, *Subjectivity*, pp. 63–65

يطلق روبي على التيارين الأولين وصف «صوفي» و«جماعي». 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 السنوية. لكن هذا كله غير كاف: فأهل السنة الذين لا يلتزمون بهذه التعاليم الورعه المتطرفة، يمكن تكفيرهم واستحلال دمهم. هذه المجموعة الصغيرة للغاية من الجهاديين تمكنت من المهيمنة 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 يصيرون أفق الإسلام باسم تطهيره إلى نقطة، تعني في آخر المطاف إفناءه – مثلما يفني الجهاديون أنفسهم بحزم 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 تصوراته عن نهاية العالم.

كان الأفغاني وكمال وبايازيتوف بعيدين جداً عن كل هذا الرعب. كانوا مفكرين حداثيين، طرحا 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 مقابر 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 تستدعي كذلك باسم الأمة وأيضاً باسم الإسلام – لذلك تتخذه حركات مختلفة مرجعاً. سعى نامق كمال من أجل ذات حررة ومبدعة. أما بايازيتوف فكان يرغب في الإنسان الم الدين، الذي يقدر الإيمان والعلم والعقل 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 ١٨٣٣ 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 وعبدة ورشيد رضا. ونظراً لأن مصطلح السلوفية 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 ثلاثة في وقت لم تكن أفكار الغرب معروفة عموماً في العالم الإسلامي. كانوا يسعون بالأساس إلى البرهنة على إمكانية التوفيق بين هذه الأفكار والإسلام.

ونظراً لأن الإسلام يتمتع بعرونة هائلة، يمكن للمرء استناداً 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 فعلياً المؤشرات لهذا الانزوال اللاحق.

تحمل الحداثة أسبابها 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]. وتتبدي 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 لتغييرديمقراطي للمجتمع. ولحركات الشباب في العالم الإسلامي هذا الطابع. لقد رأوا في انتفاضاتهم ثورات.

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

وكما أثبت التاريخ، فإن كل الثورات تُقبل أبناءها، ثم تلتهمهم وتنساهم. لكن تأثيرهم يستمر لوقت طويل جداً تحت السطح المائي. ولم نسمع بعد الكلمة الأخيرة من الحركات المناهضة للبيروقراطيات المتکلسة للمستبددين العلانيين، 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 الفاتيکاني الثاني عام ١٩٦٥ الحديث عن اليهود بوصفهم «قتلة الرب» (أو بعبارة أخرى، لقد استغرق الأمر نحو ٢٠٠٠ عام حتى يُتخذ 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 ألقاها في السوربون يوم ٢٩/٣/١٨٨٣.
نشرت في مجلة جورنال دي ديبا بتاريخ ٣٠/٣/١٨٨٣.

سيداتي سادي

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

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

<https://sirajmonir.wordpress.com>

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

والاًم هي من اهمّ أسباب الالتباس في التاريخ. نتحدث عن الإغريق وعن الرومان وعن العرب وكأنّ هذه الكلمات تحيل إلى مجموعات بشرية ذات هويات قارة فلا نحسب حساباً للتغيرات المترتبة على الفتوحات الحربية والدينية واللغوية وعن الأذواق الجديدة والتيارات الكبرى من مختلف الأنواع وهي تخترق 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 تنفكّ تفقد أهميتها بسبب ظهور ظواهر كونية تدعى الحضارة الإغريقية والرمح الروماني والغزو، الجرماني والمسيحية والإسلامية والنهضة والفلسفة والثورة، هذه جميعاً تمّ مثل الإعصار على التنويعات البدائية للأسرة البشرية فتجبرها على الانصهار في مجموعات متفاوتة التجانس. أودّ أن أحاروّ أمّاكم توضيحاً واحدة من أكثر الأفكار غموضاً وتشابكاً في هذا السياق، أقصد الخلط الحاصل عند استعمال الكلمات: علوم عربية، فلسفة عربية، فنّ عربي، علوم إسلامية، حضارة إسلامية. يترتب على الأفكار المتبعة 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 للأعرق التي لا تقبس ثقافتها وتعلّيمها إلاّ من هذه الديانة. كلّ الدين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحبط بسوار معدني

يمنع عنه العلوم ويحضر عليه التعلم ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنَّ التربية الدينية تحوّله في سن العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متعصب يدعى حقاً أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الدوني الذي يحسبه امتيازاً. تمثّل هذه العزة الجنونية الرذيلة الجذرية للمسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرر للأديان الأخرى. يحقر المسلم التعليم والعلوم وكلّ ما يميّز العقل الأوروبي لأنَّه يعتقد أنَّ الله يمنح الشروة والسلطان بمطلق مشيئته فلا دخل في ذلك للتعلم ولا للاستحقاق. هذه العادة الرديئة التي رسختها العقيدة الإسلامية بلغت من القوّة حدّاً جعل الفوارق بين الأعراق والقوميات تختفي باعتناق الإسلام. من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقفقيازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هويته. ولا استثنى من هؤلاء إلّا الفرس الذين نجحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصلية. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكنَّها في العمق شيعية أكثر منها مسلمة.

يسعى العديد من الناس إلى التخفيف من الاستنتاجات المؤسفة المرتبطة ضدّ الإسلام على هذه المعاينة العامة فيقولون إنَّ هذا الانحطاط قد لا يكون في آخر المطاف إلّا حالة عابرة. وهم يستنجدون بالماضي ليطمئنوا أنفسهم حول المستقبل. يقولون: هذه الحضارة الإسلامية التي نراها اليوم منحطّة قد كانت في عهد سابق حضارة شديدة التألق. كان فيها علماء وفلاسفة وكانت لعدة قرون معلمة الغرب الإسلامي. ما الذي يمنعها من استعادة أمجاد الماضي؟ هذا هو الموضوع الدقيق الذي أرحب في

أن يكون موضوع نقاشنا. هل وجدت حقاً علوم إسلامية أو على الأقلّ علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟

إنّ الواقع المعروضة لا تخلو من بعض الحقيقة. أجل ظهر في الأمصار الإسلامية علماء وفلاسفة من ذوي المكانة المرموقة من سنة ٧٧٥ تقريراً إلى حدود منتصف القرن الثالث عشر، أي في فترة امتدّت خمسة قرون تقريراً. بل يجوز القول إنّ العالم الإسلامي كان في تلك الفترة متقدّماً على العالم المسيحي من جهة الثقافة الفكرية. لكنّ هذا الأمر جدير بأن يخلل بعمق كي لا يكون مطية لاستنتاجات خاطئة. يتبيّن أن نتابع بين القرن والآخر تاريخ الحضارة في الشرق كي نميّز العوامل المختلفة التي ساهمت في هذا التفوّق المؤقت الذي انقلب بعد ذلك إلى دونية متأصلة.

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 العربية معلقاً بين مختلف أشكال التوحيد السامي. جاء الإسلام في معزل عما يسمى العقلانية والعلم واعتنقه الفرسان العرب وتعلّقوا به لتبرير الغزو والنهب فكانتوا في زمانهم الأول المحاربين الأكثر شجاعة في العالم لكنّهم كانوا بالتأكيد الأقلّ اهتماماً بالفلسفة بين البشر. وكتب أديب مشرقي من القرن الثالث عشر يدعى أبو الفرج هذه الكلمات في وصف الشعب العربي: علوم العرب التي تفتخّر بها هي علوم اللسان والبلاغة وفرض الشعر وإنقان النثر، أمّا الفلسفة فلم يبهم الله منها شيئاً ولم يجعلها من خصائصهم.

لا شيء أصدق من هذا القول. فالعربي البدوي هو من أكثر الناس شاعرية لكنه من أقلهم ميلاً للتأمل والتصوف. يكفي العربي المتدين تفسيراً للكون بإله مبدع يدير العالم بنفسه ويتجلّى للبشر غير رس勒 المتابعين. وعندما كان الإسلام منحصراً 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 الخطاب بإحرق مكتبة الإسكندرية فهذه المكتبة في عهده لم يكدد يبقى منها شيء. لكنه انتصر لمبدأ مدمّر للبحث العالم والعمل الفكري.

لقد حصل التحول في حدود سنة ٧٥٠ بانتصار الفرس ونصرتهم أسرةبني العباس على أسرةبني أمية وتحول مركز الإسلام إلى بلاد الرافدين. كانت هذه المنطقة قد احتفظت باثار 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 أطاحت من القسطنطينية. أمر كسرى بترجمة الكتب الهندية. كان الجزء الأبرز من السكان على مذهب المسيحية النسطورية ضليعين في علوم الإغريق وفلسفتهم ماسكين بناصية الطب وكان رهبانهم يتقنون المنطق والهندسة. تروي الملاحم الفارسية التي تواصل الروح الساسانية أن رستم عندما عزم على بناء جسر دعا كاهناً نسطورياً ليكون مهندس الأشغال.

أوقف الزحف الإسلامي بقسوة هذا المسار الفارسي لمدة قرن ثم جاءت الدولة العباسية لتمثل انبعاثاً جديداً ملوك كسرى. لقد استولى بنو العباس على السلطة بفضل كتائب فارسية يقودها رجال من الفرس. وكان مؤسسو الدولة، أبو العباس ثم خاصة المنصور، محاطين دائمًا بمستشارين من الفرس. كان هؤلاء بمثابة ساسانيين منبعثين من جديد. وكان المستشارون المقربون والوزراء الكبار ومعلمون 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 وثنيتها محفوظة بالتراث العلمي للعصر الإغريقي وهي التي منحت المدرسة الجديدة فيالق العلماء الغربياء عن أديان التوحيد وخاصة منهم علماء الفلك.

لقد قامت بغداد عاصمة لهذه الحضارة الفارسية المنبعثة من جديد. لم يكن ممكناً تجنب استعمال لغة الفاتحين أي اللغة العربية ولا رفض الدين الجديد رفضاً صريحاً. لكنَّ روح هذه الحضارة الجديدة كانت روحًا مختلطة. وقد تغلَّب الفرس والمسيحيون وكانت المناصب الإدارية، والشرطة خاصة، بأيدي المسيحيين. كلُّ الخلفاء العباسين المعاصرين للأسرة الكارلنجية بفرنسا، ومنهم المنصور وهارون الرشيد والمأمون، كانوا من المسلمين ضعيفي العقيدة وكانوا يتظاهرون بالدين لأنهم زعماؤه لكنَّ تفكيرهم كان بعيداً عنه. كانوا يتطلعون لمعرفة كل شيء وخاصة

ما كان غريباً وثانياً. كانوا يسائلون الهند وفارس القديمة واليونان خاصة. صحيح أنّ أصحاب التقوى من المسلمين نجحوا أحياناً في توجيه البلاط نحو ردود فعل غريبة، فكان الخليفة يتظاهر بعض الأحيان بالتقوى ويُضحي بأصدقائه من الكفار والملحدين. لكن نسمة الحرية ما تفتّأ تستعيد الغلبة فيدعوا الخليفة مجدداً العلّماء والخلعىين وينهمكون مجدداً في الحياة المتحرّرة ولا يملك المسلمون الأتقياء غير الإدانة.

هذا هو التفسير لحضارة بغداد التي تبدو غريبة جذابة. وقد رسخت معالمها في كل المختارات بفضل قصص ألف ليلة وليلة. إنها خليط عجيب من التشدد الرسمي والتسيب المكتوم، فترة شباب وعمر ازدهرت خلالها الفنون الجديّة والفنون المرحة بفضل رعاية قادة مارقين عن ديانة متعصبة. كان الشخص المتحرّر في هذه الحضارة واقعاً تحت تهديد العقوبات الأشدّ قسوة لكنه يعامل في البلاط كشخص ذي حظوة. ازدهرت الزندقة في ظل هؤلاء الخلفاء الذين كانوا متسامحين أحياناً وأحياناً أخرى جلادين بالرغم من إرادتهم. ظهر المتكلمون وأقاموا المناظرات يخضعون بها كلّ الأديان للتعقل. إنّنا نحتفظ بإحدى هذه المناظرات وقد سجلها أحد العلّماء واسموها لي أن أسردّها على مسامعكم كما وردت في ترجمة السيد دوزي (Dozy): طلب عالم من القิروان من متكلم أندلسي تقى قدم إلى بغداد هل حضر مجالس الكلام فأجاب أنه حضر مجالسين ولم يعد بعدها فسألها عن السبب فقال المسافر: حضرت مجالساً ضمّ مسلمين من السنة ومن المبتدةعة وكفاراً ومجوساً ودهريين وملاحدة ويهوداً ونصارى فكانت ملل الكفر جميعاً 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 الكفراة فقال: لقد اجتمعنا للمناظرة وأنتم أعلم بقواعدها، فليس لسلم أن يحتاج بآيات كتابه وأحاديث نبيه فإنّنا لا نؤمن بها، وإنّا دليلنا ما وافق العقل. فرحب الجميع بكلامه. وقال الأندلسـي: عرض على حضور مجلس ثان فكان من نفس القبيل، فهل أعود مثل هذه المجالس؟

كان من نتائج هذا التوقف المؤقت لسلطة التقوى أن برزت حركة فلسفية وعلمية حقيقية. كان الأطباء السوريون المسيحيون متضلعين 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 فسّمي هؤلاء الفلاسفة ومنذ ذلك الحين وهذه الكلمة العجيبة تحمل دلالة مشبوهة وتشير إلى شيء غريب عن الإسلام. أصبحت الكلمة 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 قمة العقلانية الحادثة داخل الإسلام فقد نشأت ما يشبه الجمعيات الفلسفية وترك أخوان الصفا ينشرون موسوعة فلسفية مهمة بما تميزت به من حكمة وأفكار راقية. ثم جاء رجلان عظيمان هما الفارابي وابن سينا ليحتلّا رتبة المفكرين الأكثر اكتئالاً بين الفلاسفة. وتطور الفلك والجبر

تطوراً حثيثاً خاصة في فارس. وواصلت الحيماء تجاربها الدفينية التي كانت تبرز أحياناً إلى العلن في شكل مذهل، مثل التقطير وربما البارود. وحملت الأندلس بعد المشرق هذا المشعل وقدّم يهودها مساهمات نشيطة. ورفع ابن باجة وابن طفيلي وابن رشد الفكر الفلسفـي في القرن الثاني عشر إلى رتبة لم تبلغها منذ العصر القديم.

هذا هو المجموع الفلسفـي الذي تعوّدنا أن نطلق عليه صفة العربي لأنـه مدوّن باللغـة العربية. لكنـه في الحقيقة تراث إغريقي ساسـاني. وقد يكون أكثر دقةً أن نصنـفـه إغريقياً لأنـ العناصر الأكثر حـيـوية في هذا كله قد أتـت من اليونان. في عصور الانحطاط تلك كانت قيمة العالم تتـحدـّد بما توفر لديه من معرفـة بـعلوم اليونان القديمة وكانت اليونان المصدر الوحـيد للمـعـرـفـة والتـفـكـير السـليمـ. ولئـنـ تـفـوقـتـ سوريا وبـغـدادـ علىـ الغـربـ الـلاتـينـيـ فإنـماـ السـبـبـ الوحـيدـ لـذـلـكـ قـرـبـ مـفـكـرـهـاـ منـ المـيرـاثـ الإـغـرـيقـيـ. كانـ أـكـثـرـ يـسـراـ أنـ نـعـثـرـ عـلـىـ كـتـابـ لإـقـليـدـسـ أوـ بـطـلـيمـوسـ أوـ لـأـرـسـطـوـ فيـ حـرـانـ منـ أـنـ نـعـثـرـ عـلـيـهـ فيـ بـارـيسـ. ياـ لـلـأـسـفـ! لوـ أـنـ الـبـيـزـنـطـيـنـ رـضـواـ آـنـذـاكـ أـنـ يـكـونـواـ أـقـلـ غـيـرةـ فيـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ كـنـوزـهـمـ الـفـكـرـيـةـ التـيـ لمـ تـعـدـ مـقـرـوـءـةـ عـنـهـمـ! ياـ لـلـحـسـرـةـ! لوـ وـجـدـ مـنـذـ الـقـرـنـ الثـامـنـ أوـ التـاسـعـ أـشـخـاصـ مـثـلـ بـوـسـارـيـوـنـ (Bessarion) وـلـسـكارـيـسـ (Lascaris)! لوـ حـصـلـ هـذـاـ لـمـ اـحـتـجـنـاـ لـهـذـهـ الدـورـةـ الـغـرـيـبةـ التـيـ جـعـلـتـ عـلـومـ الإـغـرـيقـ تـصـلـنـاـ فيـ الـقـرـنـ الثـانـيـ عـشـرـ بـعـرـسـوـرـياـ وـبـغـادـ وـقـرـطـبةـ وـطـلـيـطـةـ. إـنـ عـنـيـةـ خـفـيـةـ قـدـ جـعـلـتـ مـشـعـلـ الـفـكـرـ الـبـشـرـيـ إـذـنـ بـدـأـ يـخـبـوـ بـيـنـ يـدـيـ شـعـبـ تـلـقـفـهـ شـعـبـ آـخـرـ يـرـفـعـهـ وـيـؤـجـجـ بـرـيقـهـ. فـهـذـهـ الـعـنـيـةـ

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

فعلاً، فيها كان ابن رشد، آخر الفلسفه العرب، يسلم الروح في المغرب حزيناً منبوداً، كان غربنا يتهيأ لميلاد جديد. عشرت أوروبا على عقريتها وبدأت هذا التطور الرائع الذي لن يتنهى قبل أن يحرّر العقل تحريراً تاماً. هنا، على مرتفعت سانت جنفياف، نشأ المصنع الجديد للعمل العقلي. ولم يكن ينقصه غير الكتب والمصادر من العصر القديم. يبدو لأول وهلة أنَّ الأكثر منطقية أن تطلب تلك المصادر من مكتبات القسطنطينية التي احتفظت بالأصول بدل أن تطلب من ترافق هي في الغالب ردئه ومن لغة لم تكن مهيئة حقاً لنقل التراث الإغريقي. على أنَّ المنازعات الدينية كانت قد أحدثت شرخاً بين العالمين اللاتيني واليوناني ازداد عمقاً بسبب الحملة الصليبية الملعونة في سنة ١٢٠٤. ثم إنَّه لم يكن لدينا مختصون في الهيلينستية فانتظرنا ثلاثة قرون قبل أن نحصل على لوفابر ديتابل (Budé) أو بوديه (Lefèvre d'Etaples).

وفي غياب الفلسفة الإغريقية الحقيقة التي كانت مطمورة في المكتبات البيزنطية اتجه البحث نحو إسبانيا كي تستخرج علوم إغريقية ردئه الترجمة معشوشه. لن أذكر جيربرت (Gerbert) لأنَّ رحلاته بين المسلمين يحيط بها شكًّ قويًّا، لكننا نرى منذ القرن الحادي عشر كيف كان ليون الإفريقي متقدماً

في معارفه بالمقارنة بالسائد في عصره وبلده لأنّه حظي بتعليم إسلامي. وقد تشكّل من ١١٣٠ إلى ١١٥٠ مجمع نشيط يضمّ مترجمين استوطنوا طليطلة وعملوا تحت إشراف المطران راي蒙د (Raymond) وتولى هذا المجمع مهمة النقل إلى اللاتينية للكتب الأكثر أهمية في العلوم العربية. وقد دخل أرسطو العربي مظفراً إلى جامعة باريس منذ السنوات الأولى للقرن الثالث عشر. نقض الغرب عن نفسه دونية استمرّت أربعين سنة أو خمسين سنة. فحتى ذلك الحين كانت أوروبا تابعة في علومها للمسلمين. وفي منتصف القرن الثالث عشر كان الميزان بين الطرفين متراجحاً. وبداية من ١٢٧٥ تقريباً بدأت تظهر بوضوح حركتان: البلدان الإسلامية تنحدر في انحطاط فكري شديد قاتم وأوروبا الغربية تدخل بقوّة في الطريق الواسعة للبحث العلمي عن الحقيقة. إنّه منحى عظيم لا يمكن تحديده 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 يحقق في المدارس اللاتينية شهرة تعادل شهرة أرسطو كان مصيره بين أبناء دينه أن يقع في النسيان. وإذا تجاوزنا سنة ١٢٠٠ لم نعد نعثر على فيلسوف عربي واحد جدير بالاهتمام. كانت الفلسفة مضطهدة دوماً في العالم الإسلامي لكن ليس بالقدر الذي يلغى وجودها أمّا ابتداء من سنة ١٢٠٠ فإن الردة الدينية قد قضت عليها قضاءاماً. ولم يعد المؤرخون والأدباء يتحدثون عن الفلسفة إلا حديث ذكرى عن شيء غير مرغوب فيه. أتلفت 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 فلسفية 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 سادي أن أتهاون بشأن هذه العلوم العظيمة المدعومة بالعربية فهي تمثل مرحلة مهمة من تاريخ تطور العقل البشري. أجل بالغ البعض في تأكيد أصالتها في مسائل عديدة منها خاصة المسائل الفلكية لكن ليس من الحكمة الانتقال من النفيض إلى النقيض ومعاملتها بالازدراء. حقا لقد وجدت مرحلة عربية امتدت من زمن انхиارات حضارة العهد القديم في القرن السادس إلى ظهور العبرية 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 المدعومة 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 تحولت لغة التعبير عن المشاعر والأفكار وفقدت علاقتها باللهجة القديمة. يعد ابن رشد وابن سينا والبوني عربا كما يصنف ضمن اللاتينيين البرت الكبير وروجير باكون وفرنسيس باكون وسيينورا. إنها لمعانطة 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 وجاء من القرن

ال السادس عشر لأن ذلك جيئا قد دُوّن باللغة اللاتينية. وإن مما يثير الانتباه أننا إذا رجعنا إلى قائمة الفلاسفة والعلماء المدعىين 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 دمائهم عربية كما لم تكن عقولهم عربية. استعملوا اللغة العربية مضطرين كما اضطر إلى اللاتينية مفكرو العصر الوسيط فطُوّعواها لاحتاجتهم. ولللغة العربية هي لغة شعر وخطابة لكنها أداة غير مناسبة للميتافيزيقا. والفلسفه 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 شيئاً من الرعاية؟ لم يحدث هذا أبداً. كانت الحركة العلمية كلها من عمل الفرس والمسيحيين واليهود والحرانيين والإسماعيلية وال المسلمين التائرين 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 سماحة بدخول عقائد غريبة على الإسلام. وقد حدثت مرات أن أحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو أغرتت في الآبار وخزانات المياه تقربا من العامة التي هييجها الأئمة. كانت صفة زنديق تطلق على كل من يتعاطى تلك المباحث فيضرب في الطريق العام ويحرق بيته وكثيرا ما يأمر الحكم بقتله كي يتقرب بذلك إلى العامة.

الواقع إن الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعرفة. لكن من الجدير أن نميز في هذا المجال بين فترتين من تاريخ الإسلام، تمتَّ الأولى من بدايتها إلى القرن الثاني عشر وتمتد الثانية من القرن الثالث عشر إلى أيامنا هذه. كان الإسلام في الفترة الأولى ملغوماً بالملل والنحل ومعتداً بفضل المعتلة الذين هم بمثابة البروتستانت، وكان أقلَّ تنظماً وتعصباً من الفترة الثانية عندما سقط بين أيدي أعرق التتار والبربر وهي أعرق ثقيلة وعنيفة وفاقدة للسمو العقلي. وخاصية الإسلامية أنها تتلقى من أتباعها إيماناً لا ينفك يقوى مع تقدُّم الأزمنة. العرب الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام كانوا بالكاد يؤمنون برسالة النبي وظلَّ ترددُهم في الإيمان واضحاً مدة قرنين أو ثلاثة قرون. ثم أعقب ذلك عصر السيطرة المطلقة للعقيدة ولم يعد من مجال للتمييز بين الروحي والزماني وأصبح التعزير والعقاب يهدّد كلَّ من تسول له نفسه التهاون بالعبادات. هذا النظام لم يعرف أكثر قسوة منه إلا محاكم التفتيش الإسبانية. ليس أضرَّ بالحرية من نظام اجتماعي يسيطر فيه الدين سيطرة مطلقة على الحياة المدنية. ولم نر في الأزمنة المعاصرة إلا مثالين من هذا النظام أحدُهما العالم الإسلامي والثاني الدولة البابوية السابقة. مع أنَّ البابوية الزمنية لم تحكم إلا رقعة محدودة والإسلام سيطر على أجزاء شاسعة من الكورة الأرضية فرض فيها أشدَّ التعاليم معارضة للرقى ومنها مبدأ قيام دولة على وحي مزعوم وتنظيم المجتمع بمقتضى الالاهوت.

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. أعيد قولي إنّ الإسلام تحمل الفلسفة مرغماً في النصف الأول من العصر الوسيط لأنّه لم يكن قادرًا 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 العلوّيين فكانت أشياء كثيرة تخترق سياج الممنوعات. ولما توفر للإسلام أتباع كثيرون شديدو الإيمان أصبح دينه التنكيل بكلّ مخالف. وكان المطروح جمعاً بين الاضطهاد الديني والنفاق. كان الإسلام متحرّراً (ليراليا) عندما كان ضعيفاً وأصبح عندها عندما امتلك وسائل القوّة. لا داعي والحالة تلك أن ننسب إليه شرف ما احتفظ به مكرهًا. إنّ نسبة شرف الفلسفة والعلوم إلى الإسلام لأنّه لم يبادر بسحقها هو مثل نسبة شرف مكتشفات العلم الحديث إلى اللاهوتيين المسيحيين. ولم يكن اللاهوت الغربي بأقل تسلّطاً 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 إن ذلك البلد النبيل سوف يثار لنفسه يوماً ما. ما حدث في العالم الإسلامي هو ما كاد يحدث في أوروبا لو نجحتمحاكم التفتيش وفيليب الثاني وبيوس الخامس في مخططاتهم القاضية بمنع البشرية من الرقي. أنا لاأشعر صراحة بالرغبة في أن أشكّر الأشرار على ما كانوا عاجزين عن إيقاعه من شرور. إنّ للأديان دوراً نبيلاً إذا اضطّلت بتخفيف آلام الإنسان وتقوية مواطن الوهن لإنسانيتنا البائسة. لكن لا داعي

أن نشكرها على ما تطور رغمًا عنها وقد حاولت وأده منذ النشأة. وكما لا يرى القاتل ضحيته فلا يجوز أن يتتفع المضطهد بما حاول اضطهاده.

إن الخطأ فيما يقوم به البعض بداعف الكرم هو أنهم ينسبون إلى تأثير الإسلام حركة تطورت بالرغم عنه وكان من حسن حظها أنها أفلتت من شراكه. وأن نسب إلى الإسلام شرف ابن سينا وابن زهر وابن رشد يعادل أن نسب إلى الكاثوليكية شرف غاليليو. حاول اللاهوت الكاثوليكي أن يعطّل غاليليو لكنه لم يكن بالقوة التي تكفي لإيقاف مساره، وليس هذا سبباً كافياً لأن نعرف له بالفضل. أني أబئ نفسي من نية الإساءة إلى أيّ من الأديان البشرية التي بحث فيها الصمير الإنساني عن السكينة بسبب قضايا الكون والمصير التي تؤرقه ولا حلّ لها. وللدين الإسلامي مستقبله إذا نظرنا إليه من جهة كونه ديناً. ولم تطأ قدماي مسجداً قط إلا وتملكتني عاطفة حادة بل لعلّي أشعر بالحسنة لكوني لست مسلماً. لكن الإسلام كان للعقل البشري ضرراً محضًا. لا شك أن العقول التي حرمتها من الأنوار كانت مهيأة لذلك بسبب عوائق ذاتية لكنه اضطهد الفكر المتحرّر ولن أقول إن اضطهاده كان أكثر قسوة من أديان أخرى لكن أقول إن اضطهاده كان الأكثر فعالية. لقد حكم على البلدان التي ضمّها إليه بأن تظلّ منغلقة عن الثقافة العقلية.

إن ما يميّز المسلم جوهرياً هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفينًا وقناعة صلبة بأن البحث غير مجد بل هو مدعاة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفراً. وال المسلم ينأى بنفسه عن العلوم الطبيعية لأنّه يراها منافسة للعلم الإلهي ويعادي العلوم التاريخية لأنّها تحافظ 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 معاينات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أن العلوم الأوروبية القائمة على مبدأ ثبات قوانين الطبيعة هي كلها ضلال، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ وجهة نظره تتناسب والرؤى الإسلامية. فالعقائد المترللة تتعارض دائمًا مع البحث الحرّ الذي قد يخالفها. ليست محصلة العلوم أن تقضي على الألوهية وإنما أن تبعدها 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 يتحول أحياناً إلى خطر على صاحبه. كان من سوء حظّ الإسلام أنّه نجح في مسعاه فجّن على نفسه بقضائه على العلم وحكم على أتباعه بأن يظلوا في الدرجة الدنيا من الرقي البشري.

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

حلّ السيد لا يارد بالموصل ورغم وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكانها وتجارتها وتقاليدها لأنّه كان صاحب عقل منظم، فتوجه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وفاه بالجواب التالي:

«صديقي الألمعي فخر الأحياء. إنّ ما تطلبه مني هو أمر غير مُجد بل هو أمر مُضّر. لقد قضيت كلّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر بيالي قط أن أعدّ بيته أو سكانه. ولا أرى من شأنني أن أهتم بالبضائع التي حمل بها زيد دابته أو شحنتها عمرو في مركبها. أما تاريخ هذه المدينة فعلمته عند الله وهو قادر وحده أن يعده ضلالات أهلها قبل أن ينير سبحانه بصائرهم. ومن الخطر أن نحاول نحن البشر معرفتها».

«يا صديقي، يا عزيزي، لا تسع لمعونة ما هو ليس من شأنك، فقد قدمت بيننا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عننا بسلام. الحقيقة أنّ كلّ ما ذكرته لي لا يمسّني بسوء لأنّ القائل والسامع لا يلتقيان. أنت اتبعت سنة قومك فجئت الأقطار ولم تجد لك بأرض مستقرّاً. 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 ويمضي سنوات ليقترب منا وسنوات ليبعُد ، إنّ صانع النجمين هو الأكثر قدرة على أن يوجههما في السماء».

«لكنك قد تقول: إليك عني يا رجل فأنا عالم رأيت من الأشياء ما لم تر ولم تعلم. إذا ظنت أن ما رأيت وما علمت يجعلك أفضل مما أنا عليه فلا بأس بذلك لكنني أحمد الله أني لا أبحث فيها 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 تدرست على
التنبيب اكتشفت بنفسك طريق الجنة؟

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

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

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

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

سيدي

رد السيد جمال الدين الأفغاني على رينان^(١)

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

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

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 استنفذ جهده لاكتشاف حقيقة تاريخية وإذا عنها 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 استدلالات على مسائل كانت خافية إلى حدّ الآن. إني أجد في محاضرته ملاحظات رشيقه ونظريات جديدة وروعة يتعدّر وصفها. ولم أطلع على هذه المحاضرة إلا من خلال ترجمة تقريبية لمعانيها، فلو كنت قادراً على قراءتها بالفرنسية لأحاطت بأفكار هذا الفيلسوف بأفضل مما فعلت. فليتقبل مني تحية متواضعة تكون عربون احترام وتعبيرًا صادقاً عن إعجابي. وأنقل إليه في هذه المناسبة قول شاعر كان يحب الفلسفة هو المتبنّى، فهو القائل منذ قرون: وذنبي تقصيرِي وما جئت مادّاً بذنبي ولكن جئت أسأل العفو.

إن محاضرة السيد رينان تقوم على فكريتين أساسيتين. فقد اتجه الفيلسوف الألماني إلى الاستدلال على أن الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناقض تقدم العلوم، والاستدلال على أن الأمة العربية تتغاض في طبعها الفلسفية وعلوم ما بعد الطبيعة. كأن السيد رينان يقول: إن الفلسفه نبتة نفيسة يبس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء. إلا أن قراءة محاضرته تدفع إلى التساؤل إذا كانت هذه العوائق تختص بالديانة الإسلامية وطريقة انتشارها في العالم، أم هي عوائق تختص بطبع الأمّ التي اعتنقت الإسلام وما تميّز به من أخلاق واستعدادات، سواء الأمّ التي اعتنقت الإسلام طوعاً أو بالقوّة؟ 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 عسراً أن نجد لهذا الداء الدواء الشافي.

أقول حول الفكرة الأولى: لا توجد بين الأمم أمة قادرة منذ النشأة أن تتبع طريق العقل المحسن. إن الرعب الذي يختيم على كل أمّة ويهكم عليها غشاءه لا بدّ أن يمنع عنها القدرة عن التمييز بين الخير والشر وعن إدراك أسباب السعادة وتبيّن مصادر الخيبات وعوامل استمرار الشقاء. فتظل عاجزة عن استجلاء العلل وتبيّن الآثار.

هذه حال تمنع الأمة أن تنقاد لما فيه خيرها أو تمنع عن المضر بها بمحض الإرادة والاختيار. فاضطررت الإنسانية أن تبحث خارجها عن موئل للسكنينة وملاذ يجد فيه ضميراًها المصطرب شيئاً من الراحة. وبرز حينئذ بين الناس معلّمون لئن لم يكونوا قادرين على حملها على إتباع سبيل العقل فقد دفعوا بأبصارها في متأهّلات الغيب وفتحوا أمام أنظارها آفاقاً رحبة ترضي حيالها وتتجدد فيها مجالاً للتعبير عن آلامها عندما يتعدّر عليها الإشباع الكامل لرغباتها.

إن الإنسان لما كان جاهلاً في بدئه بعمل 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 مسيحيًا أم إسلاميًّا أم وثنيًا، هو الذي كان مرشد الأم للخروج من حال التوحش والارتقاء في طريق المدنية؟ وإذا سلمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقًا يحول دون تطور 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 جميعًا تشتراك 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 حركة مستقلة. أما المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن من وصاية الدين. وكلما تذكرت أن الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون إلا واعتبرتني الأمل في أن تحظى الأمة الإسلامية يومًا أغلاها 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، وأننا أدافن هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات من ملايين البشر الذي سيقعون في غياهب التوحش والجهل لو لا هذا الأمل، ولا أدافع عن قضية الدين الإسلامي.

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

لم يلقو إلى الآن أسلحتهم في المعركة ضد العلم. وما زالوا يحاربون حربا ضرورة ما يدعونه التدليس والضلال.

إني أدرك أن المسلمين سيواجهون مصاعب جمة في سبيل بلوغ المدينة لأنهم ممنوعون من اقتحام الطرق الفلسفية والعلمية. والمؤمن عندهم مدعواً إلى الابتعاد عن طلب الحقيقة العلمية التي هي حقيقة الحقائق، كما يشهد ذلك الأوروبيون. فهو مثل الثور المقررون إلى العربية، إنه مقررون إلى العقيدة مستبعد لها مدفوع أبداً إلى السير في المنهاج الذي خطه له الفقهاء. كما نراه مقتنعاً بأن دينه حاوٍ 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 الحريرة تجعله نفوراً من إعمال العقل.

أدرك هذا تمام الإدراك، لكنني أخالف السيد رينان في الوصف الذي قدمه لكم لفتى العربي المسلم عندما رسم هيئاته في عبارات قاسية، قائلاً إنه يتحول بتقدم السن إلى متغصب أحمق متكبر لشعوره بامتلاكه الحقيقة المطلقة. إن هذا الفتى يتعمى إلى جنس ترك بالغ الأثر عند دخوله حلبة التاريخ، ولم يكن أثره السيف وحده فقد قدّم أيضاً الأعمال الجليلة التي ثبتت ولعه بالعلوم، العلوم جحيماً ومنها الفلسفة التي اعترف أنه لم يتمكنها إلا فترة قصيرة.

أراني أساق هنا إلى الحديث عن المسألة الثانية التي طرحتها السيد رينان في محاضرته 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، فاستوَّعت خلال قرن كل العلوم الإغريقية والفارسية التي كانت في منشئها الأصلي قد تطّورت ببطء وامتدّ تطورها قروناً. وفي مدة لم تتجاوز القرن أيضاً امتدت فتوحات العرب من الجزيرة العربية إلى جبال الهimalaya وقمم البيرنيس. فتقدّمت العلوم تقدّماً مدهشاً في تلك الفترة وشملت كل مجتمعات العرب والمجتمعات الخاضعة لسلطانهم. كانت رومية وبيزنطة في السابق مهدين للعلوم اللاهوتية والفلسفية ومركزي أنوار المعرف الإنسانية جميعاً، وقد دخل اليونان والروماني عصر المدنية منذ أمد بعيد فكانت لهم القدم الراسخة في ميدان العلم والفلسفة. ثم جاء عصر توقف فيه علماء اليونان وروما عن البحث وتخلوا عن الدرس، فهُدِّمت 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 تخلت عنه، ومع ذلك فقد أحياوا 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 اخضبوها بحقّ الفتح قد طوروها ووضّحوها ووسّعواها 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 المدنية العربية على قمم جبال البرينيس وأشعت ضياء وبهاء على الغرب؟ أجل، استقبل الأوروبيون أرسطو بعد أن توّسّح بالرزي العربي، لكنهم لم يهتموا به عندما كان قابعاً بين جيرائهم اليونان (المسيحيين الشرقيين). أوليس هذا برهان ناصع ثان على تفوق العرب في مجال الفكر وتعلّقهم الفطري بالفلسفة؟ حقاً سقطت في الجهل ثانية الأقطار التي كانت مراكز المعرفة مثل العراق والأندلس بل أصبحت أو كارا 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، ويعرف أنهم حفظوا قروناً تراث الإنسانية العلمي وطوروه. وهل من رسالة أكثر نبلاً من هذه يمكن لأمة أن تضطّل بها؟ يسلّم السيد رينان أن الأقطار الإسلامية ضمّت علماء وفلاّحين عظاماً طوال خمسة قرون من سنة ٧٧٥ ميلادي إلى أواسط القرن الثالث عشر. وكان العالم الإسلامي آنذاك يتقدّم على العالم المسيحي في الثقافة والعلوم. لكننا نراه يقول إن الناجين من رجال الإسلام كانوا في الغالب من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو أنهم كانوا من نصارى الشام. ولست أقصد أن أغبط علماء الفرس صفاتهم الباهرة ولا أن أغضّ الطرف عن الدور الجليل الذي اضطّلعوا به في العالم العربي، ولكن أرجو أن يسمح لي بأنلاحظ أن الحرانيين كانوا عرباً وأن العرب لما احتلوا إسبانياً والأندلس لم يفقدوا جنسيتهم وظلّوا عرباً. إن اللغة العربية كانت قبل الإسلام عدّة قرون لغة الحرانيين، ولا يتناقض ذلك وكونهم

قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئية كما لا يلغى ذلك انتهاءهم 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 لنسى الأم أصولها. إن العرب الذين سخروا أنفسهم لخدمة الشريعة المحمدية وكانتوا في الآن ذاته رعاة ومحاربين لم يفرضوا لغتهم على المغلوبين بل احتفظوا بها لأنفسهم وكانوا غيريين 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 مثلاً 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 اعتمادهم الإسلام يفخرون بتحرير مؤلفاتهم في لغة القرآن. لا شك أنه لا يحق للعرب أن ينسبوا لأنفسهم مجد انتهاء هؤلاء الكتاب إليهم لكننا نعتقد أنهم لا يحتاجون إلى ذلك إذ بينهم العدد الكافي من العلماء والكتاب العظام.

ثم ما عسى تكون النتيجة لو أنها تابعنا العرب منذ انطلاق الفتوحات إلى سيطرتهم على العالم فأقصينا كل أجنبي عنهم وعن أحفادهم ولم نعد من مزايدهم الأثر الذي تركوا في الأذهان والدفع الذي قدموا للعلوم؟ ألسنا نضطر حينئذ أن ننصر مزايا الفاتحين وخصائصهم على حداثة الفتح ووحدتها؟

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

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

فإذا كان الأوروبيون ينتمون جمِيعًا إلى نفس العرق فإنه يصحّ أيضًا أن يعدّ الحرانيون والسوريون منتسبين 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 منطفئًّا والعرب غارقين في لجج الظلام؟

هنا تبدو الديانة الإسلامية مسؤولة، فمن الواضح أنه حينما حلّت فقد خنقت العلم، وأعانتها الاستبداد وإعانته كبرى على تحقيق مقاصدها. يروي السيوطي أن الخليفة الهادي أُعدم في بغداد خمسمئة فيلسوف ليظهر الإسلام من جرثومه العلم في بلاد المسلمين. وإذا سلمنا أن هذا المؤرخ قد بالغ في عدد الضحايا فلا مجال لإنكار أن هذه المجازرة قد حدثت وأنها تمثل لطحة في جبين هذه الديانة وفي تاريخ الأمة. لكن أرأني قادرًا على أن أجد في ماضي الديانة المسيحية حوادث من هذا القبيل. إن الديانات كلها تتشابه وإن تعددت أسماؤها ولا مجال للتتوافق أو التوفيق

بينها وبين الفلسفة. فالدين يفرض على الإنسان عقائد و الفلسفة تحرّره منها أو من بعضها. كيف يمكن الحال هذه أن يتواافقاً؟ 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 الحقيقة والفلسفة. فخنقتها ورممت بها في أدغال المجادلات اللاهوتية، وأصبحت قادرة بذلك على أن تستدلّ على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، من أسرار التثليث والتتجسد وتحوّل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. تلك سنته 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 أخشعى ألا تكون الغلبة فيه دائماً للنظر الحرّ، فالعقل لا يوفق الجماهير وتعاليمه لا يفهّمها إلا نخبة المتنورين. والعلم، على ما به من باء، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي المتعطشة إلى المثل العليا التوأمة إلى التحليق في الآفاق المبهمة البعيدة التي لا عهد لل فلاسفة برؤيتها أو ارتيادها.

تعليق رينان على رد الأفغاني^(١)

نشر في مجلة جورنال دي ديبا بتاريخ ١٨٨٣/٥/١٩

طالعت أمس بما هي جديرة به من اهتمام الأفكار النبوية التي قدمها 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 تنبئ من أنحاء العالم للدفاع عن العقلانية يدفع إلى الاعتقاد بأن البشر لئن فرقت بينهم الأديان فقد وحد بينهم العقل. ووحدة العقل البشري هي النتيجة العظمى والمسلية التي يسفر عنها الصدام السلمي بين الأفكار إذا ما صرفا النظر عن الادعاءات المتناقضة للرسائل المدعومة بالمساواة. يبدو اتحاد العقول السليمة في الكون لمحاربة التعصب والخرافة عملاً مخصوصاً بنخبة لا شأن لها، لكن الحقيقة أن هذا الاتحاد هو الأمر الوحيد الدائم لأنه قائم على الانتصار للحقيقة وسينتهي بالغلب يوماً 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 تقريباً وتم ذلك بفضل معاوننا العزيز السيد غانم. قليلاً هم الأشخاص الذين التقى فتركوا في نفسي انطباعاً بالقوة التي تركها لقاوئه. وقد كانت محادثي معه آنذاك الدافع الأكبر لاختياري موضوع العلاقة بين الروح العلمية والدين الإسلامي موضوعاً لمحاضري بالسوربون. إنَّ الشيخ جمال الدين رجل ألغاني قد تحرر كلياً من المسلمات الإسلامية وهو ينتمي إلى الأعراق النشطة لشمال إيران المجاورة للهند فهناك تتواصل الروح الآرية القوية تحت حجاب رقيق من الإسلام الرسمي. وهو البرهان الساطع على المصادر الكبرى التي وضعنا ومقادها أنَّ قيمة كل دين تتحدد بقيمة الأعراق التي تعتنقه. كانت ترشح من جمال الدين حرية الفكر ونبذ الطباع فخلت وأنا أتحدث إليه بأني أجالس أحد معارفي القدامى وقد بعث حياً، لقد رأيت فيه ابن سينا وابن رشد وغيرهما من كبار المحدثين الذين مثلوا لمدة خمسة قرون تراث العقل الإنساني. كان الفارق يبرز أمامي بجلاء كلما قارنت هذا الحضور القوي بالصور التي تبدو عليها البلدان الإسلامية بعد فارس، فهي بلدان قد اختفت فيها أو تکاد الروح الفلسفية والعلمية. إنَّ الشيخ جمال الدين هو أفضل مثال يمكن تقديمها للصمود العرقي ضدَّ الغزو الديني، وهو يؤكِّد ما لم يفتَّ مستشرقاً أوروبا الأذكياء يذكرونه: إنَّ أفغانستان هي البلد الآسيوي الأكثر احتواء للعناصر المكونة لما ندعوه الأمة بعد اليابان.

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

التاريخي في هذه الضواهر المعقدة 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 وسيينوزا مع أننا 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 بالتلليل من شأن روما في تاريخ الحضارة، فكذلك نحن لم نقصد التهاون بشأن الحركة العربية. وكل هذه الحركات الإنسانية الكبرى تتطلّب حاجة 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 اعتمدته العلامة رينهارد دوزي في تاريخه للأندلس وهو عالم مشهود له بالكفاءة تأسف أوروبا هذه الأيام لوفاته. لقد طبق هذا المبدأ بحكمة نادرة. فالتمييز الذي دعونا إليه ضروري كي لا نجعل من التاريخ نسيجاً من الأفكار التقريرية والالتباسات.

بدا للشيخ أنني لم أكن عادلاً في مسألة أخرى إذ لم أتوسع في تأكيد أنّ كلّ أديان الوحي تعادي العلم الوضعي وأنّ المسيحية في هذا المجال ليست بأقلّ ذنبًا من الإسلام. هذا أمر لا يرقى للشكّ.

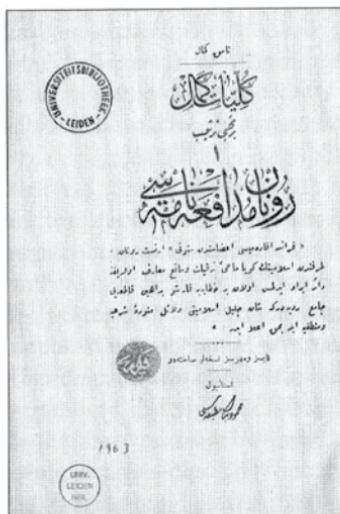
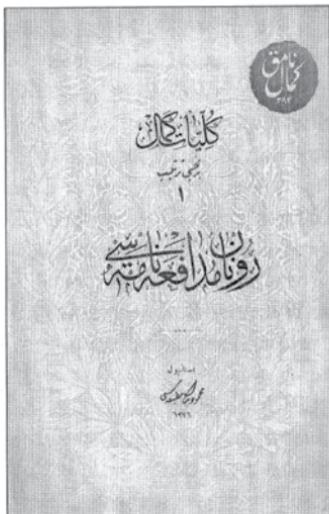
لم يكن مصير غاليليو مع الكاثوليكية بأفضل من مصير ابن رشد بين المسلمين. وصل غاليليو إلى الحقيقة في بلد كاثوليكي على الرغم من الكاثوليك كما تفسف ابن رشد بنبل في بلد مسلم على الرغم من الإسلام. إذا لم أشدد كثيراً في بيان هذه المسألة فلأنّ موافقي حولها مشهورة بما يعني عن إعادتها أمام جمهور مطلع على أعماله. لم أرني مضطراً إلى أن أعيد في كلّ مناسبة ما كررت دائمًا: ينبغي أن يتحرّر العقل من كلّ عقيدة غبية إذا رغب في تسخير طاقاته في وظيفتها الرئيسية، أقصد تشيد صرح المعرفة الوضعية. ليس المطلوب هدماً عنيفاً ولا قطيعة قاسية. ليس القصد أن يتخلّى المسيحي عن المسيحية ولا المسلم عن الإسلام. إنما المطلوب أن يشترك المستيريون في المسيحية والإسلام من أجل بلوغ وضع «اللامبالاة الرفيقة» حيث تفقد العقائد الدينية شراستها. لقد تحقّق هذا الوضع في نصف العالم المسيحي تقريرياً ونأمل أن يتحقّق مستقبلاً في الإسلام. ومن الطبيعي أن أكون أنا والشيخ في طليعة المرحبيين عندما يحدث ذلك.

لم أقل إنّ كلّ المسلمين على اختلاف أعرافهم كانوا جميعاً جهله وإنما قلت إنّ الإسلامية وضعت الكثير من العارقين أمّا العلم وقد نجحت مع الأسف منذ خمسة أو ستة قرون في أن تتحقّق 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 حاضرتي نية الإساءة لمعتنقي الإسلام، وأنا أتبرّأ من هذه

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

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

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 تحليات حرّة للطبيعة البشرية. وإذا ما تحولت الأديان إلى مواضيع حرّة وشخصية مثل الأدب والذوق فإنّها ستتغيّر كلّياً. سوف تخلص الأديان حينئذ من الكثير من مساوئها عندما تخلّى عن الروابط الرسمية التي تربطها بالدولة. قد يبدو هذا التصور طوباويًا في الوقت الحاضر لكنّه سيتحقق في المستقبل. كيف يمكن لكلّ دين أن يتصرّف مع أنظمة الحرية التي ستفرض نفسها في المجتمعات الإنسانية بعد طول عنا؟ هذا سؤال لا يمكن أن يجد بيانه في عدد محدود من الجمل. ولم أقصد في محاضري إلا أن أخوض في شأن تاريني وقد بدا لي أنّ الشيخ جمال الدين قد قدّم حججاً قوية لأطروحتين أساسيتين مما قصدت الدفاع عنه: الأولى أنّ الإسلام لم ينجح في النصف الأول من عهده في إيقاف تدفق الحركة العلمية في المجتمعات الإسلامية والثانية أنّه خنق هذه الحركة في النصف الثاني من عهده فحقق به شرّ ما أقدم عليه.



الرد على رينات

نامق كمال

«هذا هو الرد القاطع على مخاضرة لإرنست رينان، عضو الأكاديمية الفرنسية الراحل، يدعى فيها أن الإسلام عائق أمام التقدم والعلم. يعلي هذا الرد من شأن الإسلام ببراهين دينية ومنطقية واضحة.»^(١)
ترجمة أحمد فاروق^(٢)

اهتمت الصحف منذ فترة طويلة بمحاضرة بعنوان «الإسلام والعلم» ألقاها ونشرها الكاتب الفرنسي السيد إرنست رينان. وقد حصلت مؤخرًا على النص الأصلي. ورغم أن المحاضرة قصيرة نسبياً، فإن محتواها يمكن انتقاده في مئات المجلدات. ولذلك فأنا واثق من أنني لن أكرر الأفكار الشائعة عندما أُدلي برأيي حول الموضوع.

وإني لآسف لعدم توفر مصادر كافية لدى لإثبات أن الإسلام ليس عائقاً 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 للمرة 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 يعني عن البحث عن مصادر أخرى.

قبل أن أقوم بتحليل المحاضرة، أود أن أُخْصِ السيرة الذاتية للمحاضر في بضعة أسطر، لكي نعرف شيئاً عن ميلوه واتجاهاته، ولكي نسهل فهم الاستنتاجات التي ستتوصل إليها في الصفحات التالية.

أرسل السيد رينان، الذي أصبح الآن في الستين من العمر، من قبل والديه إلى مدرسة دينية. وبسبب نجاحاته في مستهل دراسته، شجّعه مدرسونه على الاهتمام بتعاليم العقيدة المسيحية. ولأنه وجد متعة خاصة في تعلم اللغات وفي الفلسفة، فقد تعلم العبرية والعربية والآرامية.^(١) لكن، نظراً لأنّ فكره الحرّ لم يكن متوفقاً مع الدراسات اللاهوتية، فقد ترك الدراسة وعلم نفسه بنفسه. ثم تقدّم لاحقاً 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 عُيِّن في المكتبة الوطنية قبل أن يصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية (Académie Française). وقد سافر إلى سوريا في مهمة علمية.

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

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

كان أكثر أعمال رينان إثارة للاهتمام كتابه المعنون بـ *حياة يسوع*. وإذا ما جمع المرء الكتب والمقالات التي أُلْفَت في نقد هذا الكتاب في مكان واحد، لأتمكن تأسيس مكتبة كاملة. وبسبب الانتقادات الحادة له من قبل الكنيسة اضطرّ لترك منصبه كمدرس للعربية.

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

والآن، إذا ما أضيف لهذا الميل عند المحاضر جهله التام بالموضوع، يمكننا تحيل مدى عبئية المقال.

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

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

الإسلامية بالنسبة لأجنبي، لأنها تحتاج للغتين الآخرين ولأنّ نحوها لم يقدّم بعد بشكل منهجي. كان هامر يتقن هذه اللغات إتقانًا حسناً للغاية، حتّى أنه يستطيع أن يكتب بها على نحو جيد جدًا. 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 ٤٠١ و ٤٠٠:

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

(١) [ملحوظة من كمال:] هذا العمل مكون من ١٨ جزءاً. يبدأ بظهور السلالة العثمانية وينتهي بمعاهدة كينارجا. ورغم أن هذا العمل يتضمن الكثير من الأخطاء والأفكار المُغلطة، يُصبح به للذين يعرفون تاريخ الأمة يهدف توسيع معرفتهم، لأنّه يتضمن الكثير من التفاصيل حول المسائل الداخلية وبالخصوص العلاقات الدولية.

زوال الظّهر، وانتهت الفترة الأكثـر دمويـة والأكثـر فسقـاً
وبشاعة في التـاريخ العـثماني.*^(١)

هل ثمة كلمة واحدة تتضمّن مثل هذا الاعتقاد في كل الأحاديث النبوية التي وردت إلينا؟ لا يجوز إقامة أي واحدة من الصّلوات الخمس قبل موعدها المحدّد. ولأنّ وقت صلاة الظّهر لا يكون قد حان عند الظّهر الفلكي، لا يمكن بالطبع إقامة الصّلاة. ألا يشير ذكر هامر لهذا المراء بوصفه من مبادئ الإسلام – ولا أحد يعلم ممّن سمعه – إلى مستوى جهله بأصول الإسلام؟ رغم أنه كان بإمكانه معرفة الحقيقة لو أنه سأله فقط حتى أي مبتدئ. يمكن للمرء أن يرى شيطاناً بقرينه في بعض الكنائس. 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 الظّهر». 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 الإنترنـت: <http://www.archive.org/details/geschichtedesos08purgaog>) والنـص الأصلي يختلف عن ترجمـة نامـق كـمال، حيث تبدأ الجملـة الأخيرة كما يـلي: «وهـكـنا يـكتـبـ مؤـرـخـوـ الدـولـةـ العـثمـانـيـةـ أـنـ...» انـظرـ فيـ هـذـاـ الصـدـدـ الفـقـرـةـ الثـانـيـةـ بعدـ هـذـاـ الـاقـتـباـسـ .

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

لقد كتب ديربيلو (D'Herbelot) الذي قدم 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:

ال المسلمين الذين يعبدون نبيهم (ن. ك. !) يقدرون هذا الكتاب (أي القرآن) تقديرًا كبيراً. ويقولون إن القرآن قد انفصل عند بداية خلق العالم عن الإرادة الإلهية وحفظ مؤقتاً في واحدة من السموات السبع الموجودة أسفل السموات المستقرة. بعدها نقل جبريل، أحد الملائكة من الصفّ الأول القرآن لمحمد (صلى الله عليه وسلم) آية آية.^(١)

(١) النص الأصل لهذه الفقرة بالفرنسية هو كالتالي:

“Les Mahométans, adorateurs de leur faux Prophète, 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 première Hiérarchie.”

قارن:

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

. ٢٣٢ الجزء الأول، ص

غني عن القول إنه لا يوجد مسلم قد قال شيئاً كهذا، ولا اعتقاد فيه أحد. في أوروبا يقضي العلماء حياتهم كاملة لتصنيف أصغر الحشرات على سبيل المثال ويقومون على هذا النحو باكتشافات مذهلة. يهتمآآف 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 أدلّي برأيي بهذا الشأن على النحو التالي: من المعروف أن الأوروبيين الذين يهتمون بالعلوم الإسلامية إما مسيحيون مؤمنون أو غير مؤمنين. وعندما يكون الباحث نفسه مسيحيّاً، فسيحول ذلك دون تجريده للأمر واتخاذه قرارات موضوعية بشأنه.

لأنّ المسيحية هي في رأينا من الأديان المنسوخة (من قبل الإسلام)، يمكن لعلم إسلامي عند دراسته اللاهوت المسيحيّ أن يقيّم الجوانب المنسوخة، أي تلك التي تتنافى والإسلام، بموضوعية ويسعى إلى معرفة الحقيقة. من جهة أخرى، ولأنّ الإسلام ليس ديناً إلهياً عند المسيحيين، يبحث العلماء المسيحيون في الأفعال التي يدرسوها 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 والواقع 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 أيضاً، كما القساوسة، عن نقاط الهجوم فقط في دراستهم للإسلام. وإذا ما اعتبر المرء ديناً ما بأنه غير إلهي بأي حال، فإنه ينفي أيضاً الاحترام عن هذا الدين. وإذا ما اعتبر المرء أمراً ما بوصفه ثرثرة مزعجة، فإنه لا يبذل جهداً حقيقياً لفهم جوهر هذا الأمر.

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

والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنَّ التربية الدينية تحوله في سن العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متغَّضِّب يدعُّي حقاً أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ويُسعد بوضعه الدويني الذي يحسبه امتيازاً. تمثُّل هذه العزة الجنونية الرذيلة الجذرية لل المسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرر للأديان الأخرى.

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

ثمة نقطة أخرى، يجب أن يأخذها المرء بالحسبان. إن إتقان اللغات الشرقية أمر صعب جداً على الغريب سواء بسبب التحول المعقّد أو بسبب طريقة كتابتها. إنها صعبة جداً لدرجة أنَّ هامر

الذى يُعدّ أحد أكبر علماء اللغة العثمانية في أوروبا لم يفهم المسبة [كيدى gidi، أي وغد]. لهذا أساء فهم كلمة كيدى في صيحة المعركة لأبطال الحدود: «يوقدر سزكله ويرهمنز - اكريلى كيدى اكريلى» وظنَّ أنَّ المقصود قطة (كدى، kedi) وترجمتها في كتابه بهذا المعنى.*

يتحدث السيد رينان، المعروف بإتقانه (!) الشامل للغة العربية، في هذا البحث الموجز عن الكلمة فيلسوف، قائلاً بأنَّ نطق هذه الكلمة لدى العرب يكون فيلسوف! بعض المهتمين باللغات الإسلامية في أوروبا يؤلفون كتبَ نحوٍ تُسهل تعلم هذه اللغات، التي لا يمكنهم تعلُّمها من كتبٍ نحوٍ هذه الشعوب. ويعتقدون أنَّهم تعلَّموا تلك اللغات من هذه الكتب. فهادَة التعلم غريبة جدًا. وعندما كنت في باريس شاركت في درس اللغة التركية. لم أستطع أن أفهم الكلمة واحدة من المدرس. ولو لم

* كلمة «ويره» تعني الاستيلاء على قلعة من دون قتل أو نهب. يمكن ترجمة الصيحة كالتالي: «لن نُبقي على حياتكم وممتلكاتكم أياها الأوغاد الإيغريون!» ولغير هي مدينة هغارية. ويتعلق الأمر باستيلاء العثمانيين على القلعة في عام ١٥٩٦، حينها هاجموها مستخددين صيحة المعركة القديمة تلك. يتطرق هامر-بورغشتال لهذا الموضوع ويترجم العبارة كما يلي: «معكم لا مجال لاستسلامنا، أيتها القطط الإيغورية! أيتها القطط الإيغورية!» انظر كتاب هامر بورغشتال السالف ذكره باللغة الألمانية، المجلد الرابع، ص. ٢٦٥-٢٦٦ (تمَّت معايير النص في الإنترت بتاريخ ٢٠١٠/١٠/١٥ (<http://www.archive.org/details/geschichtedesos07purgog>

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). تمَّت معاييره في الإنترت بتاريخ ٢٠١٠/١٠/١٥ (<http://www.archive.org/details/tarihipeevi02peuoft>

أسمع بعض حروف الوصل التركية، لاعتقدت أنني أسمع لغة غير معروفة لي، وكان ذلك سيكون مقبولاً.

علاوة على ذلك، لا يجوز نسيان سعة العلم الزائفة في كتابات الأوروبيين عن الإسلام. فهوّلء الذين يدعون معرفة سطحية، الذين لا يستطيعون فهم الكتب التي يقرؤونها فهماً تاماً، إلا يعتبرون الموضوعات التي لا يمكنهم فهمها مجرّد ثرثرة، حتى ولو كان كل ما هو مكتوب مطابق للحقيقة؟

هل من المعقول افتراض أنّ في كتابات مؤلف أوروبي شيئاً آخر سوى كلام فارغ، إذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ الأوروبيين يرون تعاليم الإسلام – الذي لا يفهم المرء جوهره وإنجازاته إلا بعد سنوات طويلة من الدراسة – كشيء يدمر الفكر الحر ويعوق تقدم الحضارة؟ و كنتيجة لهذه الفكرة، وصف هذه الدراسة بأنّها دراسة لعقيدة غير مهمة، وتناول كل موضوع داخل هذه العقيدة بسطحية شديدة، وكأنه موضوع عن عقيدة الزولو، والعياذ بالله! وعندما يكونون بصدّ اعتبار هذا المستوى السطحي كافياً وإنقاذ اللغات الالازمة على مستوى لا يمكنهم من نطق الكلمات بطريقة صحيحة؟

لا بدّ من أن أعترف بشيء آخر: لا يمكن القول إنّه لا يوجد في أوروبا من يتقن لغة من اللغات الإسلامية أو أكثر. لكنّ هوّلء العارفين لا يدعون – مثل معظم هوّلء الذين يدعون أنّهم يعرفون الشرق ويكتبون أبحاثاً موجزة ومحاضرات بهدف مشاركتها مع جميع الناس – أنّ بإمكانهم شرح تأثيرات الإسلام على التقدُّم والعلم في بحث من أربعين صفحة.

بعد هذه التوضيحات، يفترض أن تكون قد اتضحت أسباب جهل الأوروبيين المهتمين بالشرق بأصول الدين وكذلك بالجوانب الأخرى للإسلام. لا يجوز أيضًا تجاهل أنَّ السيد رينان ينتهي 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 بمحظى البحث. قبل أن أرى بحث السيد رينان، لم يكن بإمكانني أن أختيل أنه يمكن لأحد أن يرتكب هذا الكُم من الأخطاء في محاضرة قصيرة مثل هذه. والآن أريد أن أعدد هذه الأخطاء واحدًا تلو الآخر.

يستهلّ المحاضر كلامه بالقول «نتحدث عن الإغريق وعن الرومان وعن العرب وكأنَّ هذه الكلمات تحيل إلى مجموعات بشرية ذات هويات قارة» وهي حقيقة يعرفها الكلّ حقًّا، ولكنه يقدمها وكأنَّها حكمَةٌ خفيةٌ ومُكتشفةٌ من جديد. إنه يتحدث عن رغبته في التخلّص من المفاهيم غير الدقيقة مثل العلم العربي والحضارة العربية والفلسفة العربية والفن العربي والعلم الإسلامي والحضارة الإسلامية. فوفقاً لتفكيره، تتسبّب مثل هذه الأمور غير الواضحة في أفكار ملتبسة وهذه الأفكار الملتبسة تتسبّب في الكثير من الأحكام المضللة، بل وتتسبّب أحياناً في المجال العملي في أخطاء خطيرة.

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

والفن الإسلامي هي أمور لا وجود لها على الإطلاق. بل ويدعى أن الأفكار المنشقة من عدم الوضوح ذاك تسبب في العديد من الأحكام المضللة، لكنه لا يعلل سبب هذا الادعاء بأي طريقة.

لا ينبغي لأحد أن يتفاجأ من كونه لا يقدم أسباباً. فالعلماء الأوروبيون الذين يشبهون إرنست رينان يعتبرون أن ما يقولونه لا يحتاج إلى أي تعليل، وكأنه مقدمة منطقية لتحليل لاحق. وإذا ما طالبنا مثل هؤلاء الأشخاص بتعليق كلامهم، فسنحصل غالباً على التعليل التالي: «أنا أقول ذلك». بعد ذلك يواصل السيد رينان ادعاه:

كل إنسان يتمتع بالحد الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلا من هذه الديانة. كل الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدّرُهم الانغلاق الذي يميز عقل كل مؤمن صادق، حتى كأن دماغه قد أحبط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلم ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة.

يرى السيد رينان أنه من الممكن أن يكون المسلمين أدنى في العلوم من الناس في الصين الذين يعبدون النار والناس في الهند الذين يعبدون الحيوانات والناس في أماكن مجهمولة كجزر المحيط الهادئ الذين يأكلون أناساً آخرين، ولا يحتاج لتعليق ادعائه. لكن إذا كان يظن أن القارئ يصدق هذا المراء، فإن لديه ثقة ساذجة في شهرته.

إنّ ذلك غير معقول! فوفقاً لرأيه، ثمة سوار معدني حول رؤوسنا، لمجرد أننا مسلمون، وهذا الإسار يمنعنا من تعلم العلوم ويجعلنا غير قادرين على استيعاب أي فكرة جديدة. ونحن جميعاً غير واعين لذلك إطلاقاً!

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 أنها أيضاً طريقته في المحاججة برفض كل الأسباب التي يسوقها خصميه رفضاً متعسّفاً، تماماً على غرار عدم حاجته لتعليل مواقفه؟

كما يتبيّن من البحث، وكما سنتناقش أدناه، يظنّ السيد رينان أنّ المسلمين الذين يهتمون بالعلوم الطبيعية والرياضيات ليست لديهم أي علاقة بمبادئ دينهم. لكنه 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 المعرّفات...» و«خلقناكم أزواجاً»، كأدلة واضحة (للعلوم الطبيعية)، وهو ما يقوّي إيمانهم أكثر فأكثر.

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

هل يرى المحاضر أنّ من الأمور التي تميّز المسلمين أنّهم يعتبرون دينهم وأمّتهم أعلى قدرًا من الأديان والأمم الأخرى؟ هل من الممكن الادعاء أنّ المسيحيين واليهود وعبدة النار وعبدة الأصنام وأديانهم وأمّتهم 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 وصمةً 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 معروفاً للسيد رينان، فإنَّ العلماء يعرفون بوضوح تامَّ أن المسلمين لا يفكرون إطلاقاً في صعوبة أو سهولة تعاليم دينهم. وليس ثمة مسلم واحد يحقر الأديان الأخرى. فالآديان الأخرى التي تستند في أساسها إلى كتاب الله، لا تُحقر، وإنما يُنظر لجوانب من تعاليمها على أنها «منسوجة». أما أولئك الذين صنعوا أصنامهم بأنفسهم، وعبدوها معتقدين أنَّ هذه الأصنام هي التي خلقتهم، فلا يُحقرنون ويُبخس قدرهم من قبل المسلمين وحدهم، بل ومن قِبَلَ المسيحيين واليهود والملحدين.

بالنسبة للسيد رينان، الذي لا ينتهي نفسه لأي دين، يمكن مساحة المسيحيين واليهود لكونهم لا ينظرون للإسلام باعتباره ديناً حقيقياً. كيف يمكن إذاً مهاجمة المسلمين، لأنهم يرون أنَّ المسيحية واليهودية ديانات نسخها الإسلام؟ أعتقد أنه لا يمكن للسيد رينان أن يلوم المسلمين وحدهم بسبب

فكرة يشتركون فيها مع المسيحيين واليهود عن عبادة الأصنام وعبادة النار والملحدين. ووفقاً للتصوّر الخاطئ للمؤلف، يحتقر المسلمون التعليم والعلم، والحياة الفكرية الأوروبيّة، التي تمثل فكراً «أوروبياً»، لأنّهم يعتقدون أنَّ الله يمنحك الشروط والسلطان لمن يشاء، وأنه لا يخضع لأيّ نوع من أنواع الشروط والقيود! هل هو اعتقاد خاطئ أن تعرف أنَّ نعم الواهب المطلق متحرّرة من كلّ الشروط والقيود؟ إذا ما أراد الخطيب الشهير أن يدعّي أنَّ كلّ من نالوا الشروط والسلطان هم علماء، أو لديهم قدرات خاصة، وأنَّ كلّ العلماء أو الأشخاص ذوي القدرات الخاصة قد نالوا منصبًا جيداً وسلطاناً، فلن يكون بالإمكان أن يقتنع العلماء بأيّ شيء، حتى لو محى كلّ 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 أنّهم يحتقرّون العلم؟ وهل يدرس المرء العلوم فقط من أجل السلطان والشروط؟ في العصور التي كان فيها من المستحيل تقريباً أن يتبوأ غيرُ النبلاء من الفرنسيّين، الذين ينتمي السيد رينان إليهم، وظيفة مرموقة، أو أن يكون ناجحاً، من أجل أيّ وظيفة عمل ديكارت وباسكال وأمثالهما؟ هل عمل كوبيرنيكوس من أجل أن يصبح ملكاً على بولندا أم هل حقق غاليلي إنجازه العلمي لكي يصبح باباً روماً؟

إنَّ العلم جمالٌ رهيف، يقضى المغromون به حياتهم كاملة فقط من أجل الدنو منه قليلاً. أمّا أولئك الذين يتعلّمون من أجل

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

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

هذه العادة الرديئة التي رسختها العقيدة الإسلامية بلغت من القوَّة حدًّا جعل الفوارق بين الأعراق والقوميات تختفي باعتناق الإسلام. من يدخل الإسلام من البرير والسودان والفقرازيين والماليين والمصريين والأجباش يفقد هويته.

من يكتشف ارتباطاً بين المقدمة والنتيجة، يستحق مكافأةً! ترى ماذا يجري هنا؟ من المفترض أنَّ المسلمين ينسبون كلَّ أنواع الثروة والسلطان للواهب المطلق. ولذلك فهم يحتقرن التعليم والعلم. وبذلك إذا ما اعتنق شخص ما دين الإسلام يتخلّى قوميته ويصبح مسلماً!

حسناً، هل ثمة علاقة منطقية بين احتقار العلم وكون أنَّ من يدخل الإسلام يفقد انتهاء لأمَّة ما؟ إنه لعارٌ لكاتب أن يرتكب مثل هذا الهراء، حتى ولو همُّهم به أثناء نعاشه، وليس فقط خلال محاضرة.

لقد ثبت تاريخيًّا أنَّ تقريرًا كُلَّ الأُمُمِ التي اتَّخذت الإسلام دينًا، استطاعت خلال التزاعات الحفاظ على هويتها القومية. لكن عندما يُسأَلُ أبناء هذه الأُمُمِ 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 المعاصر: لو ألغى الإسلام الانتفاء للأُمم وأغلق على هذا النحو مصدرًا مهمًّا للتزاعات بين البشر، فهل كان ذلك سيَكون من منظور فلسفِي شيئاً غير مرغوب فيه؟

يوافق الكاتب حديثه:

و لا استثنى من هؤلاء إلَّا الفرس الذين نجحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصلية. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكتُها في العمق الشيعيَّة أكثر منها مسلمة.

ما زال يعني حقًّا شيعيَّة أكثر منها مسلمة؟ هل ثمة شيعة غير مسلمين؟! يمكن القبول بمثل هذه الفذلَّات اللغوية في الأعمال الأدبية. لكن في عمل ذي موضوع جدِّي، لا يمكن السماح بذلك. بالنسبة للسيد رينان، يقتصر الإسلام الشيعيَّ على إيران وحدها، وعلى هذا النحو يمكن لإيران أن تدَّعِي لنفسها مكانة خاصَّة بين البلدان الإسلاميَّة! لو كان يعرف التاريخ الإسلاميَّ، لعلَّه لا توجد أمة ولا منطقة في البلدان الإسلاميَّة، إلا وعاش فيها الشيعة.

من المعروف أنَّه لم تمرَّ أكثر من ثلاثة قرون على تقبُّل الإسلام الشيعيَّ في إيران. وقد ثبت تاريخيًّا أيضًا، أنَّ الكثير من الإيرانيَّين

لقوا حتفهم قبل أن تم 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 وينظر إليهم باعتبارهم شيعة أكثر من كونهم مسلمين؟

بعدما قدمَ السيد ريانن للكثير من الاستنتاجات الغربية، يعتقد أولئك الذين يأخذون الماضي في الاعتبار، من أجل أن يستطيعوا الحديث عن المستقبل بثقة أكبر، والذين يدللون برأيهم على التحو التالي: «هذه الحضارة الإسلامية التي نراها اليوم منحطةً (بحسب رأيه هو) قد كانت في عهد سابق حضارة شديدة التألف. كان فيها علماء وفلاسفة وكانت لعدة 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». ثم يتساءل: «هل وجدت حقاً علوم إسلامية أو على الأقل 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 بدقة أكبر، ومن أجل ذلك لا بدّ من تتبع تاريخ الحضارة في الشرق من قرن لقرن

للتفرقة بين العناصر المختلفة، لكي لا يتوصّل المرء إلى استنتاجات خاطئة. ويبداً 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 العربية معلقاً بين مختلف أشكال التوحيد السامي. جاء الإسلام في معزل عما يسمى العقلانية

ماذا ينبغي أن نقول عن ذلك؟ وفقاً للسيد رينان كانت بين العرب قبل الإسلام صراعات دينية نتجت عن «مختلف أشكال التوحيد السامي»! إن الرّعم بأنّ التوحيد ساد في شبه الجزيرة العربية لعدّة قرون قبل القرن الأول من الإسلام، بل وأنه كانت ثمة نزاعات بين القبائل العربية بهذا الخصوص، لم يرد في أيّ كتاب من قبل ولا توجد أدلة عليه. هذا الأمر اخترعه السيد 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، يتحقق عن العلماء ويقودهم إلى الجهل؟

وفيما يخص الفلسفة: لم يكن للسيد رينان أن يدّعي ذلك لوقرأ المجلدات التي تضم أحاديث صحابة النبي أو على الأقل كتاب نهج البلاغة للإمام علي.

بعد ذلك يذكر المؤلف، رغم أن ذلك أمر منعدم الصلة تماماً، القدرات الشعرية 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، دمرت حسب زعمه البحث العلمي والنشاطات المتنوعة. ويواصل بعد ذلك قائلاً:

لقد حصل التحول في حدود سنة ٧٥٠ بانتصار الفرس ونصرتهم أسرة بنى العباس على أسرة بنى أمية وتحول 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 طردت من القسطنطينية. أمر كسرى بترجمة الكتب الهندية. كان الجزء الأبرز من السكان على مذهب المسيحية النسطورية ضليعين في علوم الإغريق وفلسفتهم ماسكين بناصية الطب وكان رهبانهم يتقنون المنطق والهندسة. تروي الملائحة الفارسية التي تواصل الروح الساسانية أنّ رستم عندما عزم على بناء جسر دعا كاهنا نسطوريّا ليكون مهندس الأشغال.

أوقف الزحف الإسلامي بقسوة هذا المسار الفارسي لمدة قرن ثم جاءت الدولة العباسية لتمثل انبعاثاً جديداً للملك كسرى. لقد استولى بنو العباس على السلطة بفضل كتائب فارسية يقودها رجال من الفرس. وكان مؤسسو الدولة،

أبو العباس ثم خاصة المنصور، محاطين دائمًا بمستشارين من الفرس. كان هؤلاء بمثابة ساسانيين منبعثين من جديد. وكان المستشارون المقربون والوزراء الكبار وعلماء الأمراء من أسرة البرامكة وهي من الأسر الفارسية القديمة تميّزت بالانفتاح الذهني والوفاء لثقافتها القومية واعتنقت الإسلام في فترة متأخرة ودون كبير اقتناع. أحاط النساء بمنطقة بعد ذلك بهؤلاء الخلفاء ضعيفي الإيمان وأصبحوا أطباءهم الشخصيين واحتكروا هذا الامتياز.

نسمع ثرثرة كثيرة لهذا الكاتب الذي يريد أن يبرهن أنّ الإسلام يعيق التقدّم العلمي. وفي طروحاته نفسها لا توجد أدلة، 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 أيضًا أنّ بعض المسيحيين كانوا أطباء خاصين لبعض الخلفاء العباسيين. أما في ما يخصّ الادعاءات الأخرى: أيّ تأثير كان لاختيار بغداد كعاصمة على تطور الحضارة الإسلامية؟ والحضارة الساسانية التي يتحدث عنها السيد رينان لم تعمّر أكثر من ثلاثين أو أربعين عامًا فقط، وقد أفلت بمحبيه الإسلام. لماذا لم يقم العرب إذاً، عندما كانت دمشق عاصمتهم، بترجمة علم اليونانيين الذين أنجزوا خلال أكثر من ألف عام أعدادًا لا تُحصى من المؤلفات وعلّموا الفلسفة للبشرية كلّها، مباشرة عبر اليونانيين، وإنما عبر الحضارة الساسانية – بحسب السيد رينان يعود الفضل في تقدم الساسانيين للأعمال المترجمة عن اليونانية في مكتباتهم؟

هل كانت أعمال الحضارة الإيرانية في بلاد ما بين الرافين
أكثر غنىً 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 أنَّ معلومات كثيرة قد نُقلت من الساسانيين إلى العرب؟ وإذا كان الإيرانيون آنذاك متقدّمين علمياً للغایة، فلأنَّ هي الأعمال التي أَفْوَهَا؟ أم سُخْتَلَتْ كذبة أخرى بِأَنَّ المسلمين قد أحرقوا مكتباتهم مثلما فعلوا بمكتبة الإسكندرية؟ هل من العقول ألا يكون لدى شعب بهذا التقدّم مهندس معماري جيد لبناء جسر، ولذلك يوظّف رجلاً من دين آخر للقيام بهذه الأعمال؟

وبذلك ينسب السيد رينان للإيرانيين في ذلك العصر مستوى علمياً رفيعاً. لكنَّ الخليفة العباسيُّ الأوَّل الإمام إبراهيم كان له رأيٌ 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 جيداً. أما أهل البلد فهم مثل البغال. يمكنكم الإمساك بهم من لجامهم واقتيادهم أينما شئت». «

فهل يدّعى رينان معرفة المستوى العلمي للإيرانيين عند ولادة الدولة العباسية أكثر من معاصرها؟

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 مسلماً. وإذا كان ثمة شخص واحد من السلالة لم يدخل الإسلام، فهل يعني ذلك أنَّ السلالة قد دخلت الإسلام في وقت متاخر جداً؟ ومن أين للسيد رينان أن يعرف أنَّ دخول البرامكة للإسلام لم يكن عن إيمان حقيقي؟ لا أعتقد أنَّه تحدث مع هؤلاء الناس وعرف منهم أسرارهم! ولم تصلنا أيَّ كلمة أو أيَّ تصرف عن البرامكة بإمكانها أن تشير إلى نفاق أو مخالفه للعقيدة الإسلامية. ولا يمكن إيجاد مقطع قصير في كتاب يشير إلى ذلك. ولو توفرت الأدلة على نفاق البرامكة، فلماذا لم يقُم رجال الدولة الذين دمروا هذه الأسرة باستخدامها، سواء لكي يقُوا أنفسهم من انتقادات الشعب، وكذلك لتکفير البرامكة أمام أعين الجاهير؟ لماذا يتكون هذه المهمة للسيد رينان الذي ولد بعد أحد عشر قرناً؟

الليس من المبالغات الركيكة الزعم بأنَّه عندما ازدهر العلم في عصر العباسين، كان البرامكة كثيراً للدولة ومعلمين للأمراء ووزراء، رغم أنَّ دعم البرامكة كان فقط جزءاً من سياسة الخليفة هارون الرشيد؟

يزعم السيد رينان أيضاً أنَّ أبا العباس السفاح وأبا جعفر المنصور لم يكونا مؤمنين صادقين. وعلى هذا النحو تجعلنا كلَّ فقرة ندرك أنَّ المؤلف لا يستطيع أن يتخيل أنَّه يمكن لرجلٍ

مسلم أن يحبّ العلوم. توجد في القرآن آيات مثل «ومن يؤت الحكمة، فقد أُوتِيَ خيراً كثِيرًا»، و«ولَقَدْ آتَيْنَا لِقْمَانَ الْحِكْمَةَ» و«يرفع اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» و«فَلَمْ يَسْتُوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» و«قُلْ هَلْ يَسْتُوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» و«قُلْ رَبِّ زَادَنِي عِلْمًا».^(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) كلّ هذه الأدلة تشير بوضوح لا لبس فيه إلى شرف العلماء وإلى أهمية أن يسعى كلّ مسلم إلى طلب العلم.

أليس مشيناً الزعم بعد ذلك بأن المسلمين «لا يستطيعون تحصيل العلم، طالما أنهم لم يديروا ظهرهم لتعليم دينهم»، رغم أنّ الدين الذي يؤمنون به، يكلفهم بتحصيل العلم وتتبّع الحكمة؟ أليس مشيناً كذلك وسخيفاً مثل الزعم بأنّ 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 الفقهيين مالك بن أنس (المتوفى عام ٧٩٥هـ) وأحمد بن حنبل (المتوفى عام ٨٥٥هـ).

(٣) هذا الحديث أيضاً غير موجود في كتب الحديث المعروفة.

فلنفترض أنه لا يوجد مسلم مؤمن حقاً يطمح لتحصيل العلم والفلسفة، وبل أنه لصحيح أن المسلمين يحتقرون العلم. فعندما يكون هناك هذا القدر من الأوامر الإلهية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن شرف العلم والفلسفة، فهل يُشان الدين إذا كان أتباعه لا يحترمون أوامره؟

يدّعى المؤلّف أنه، 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 العباسين 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 الدواعين المختلفة والوزراء الذين تولوا الشرطة في العصر العباسي مدونة في كتب التاريخ. هل يستطيع السيد رينان أن يجد مسيحيّاً واحداً بين هؤلاء؟ هل يمكن للمرء في مثل هذه السجالات أن يزيّف الحقائق التاريخية لكي يدافع عن موقفه؟

يدّعى السيد رينان أيضاً أنّ هارون الرشيد والمأمون كانوا من المسلمين الضعيفي الإيمان. مع ذلك فإنه من المعروف أنّ هارون الرشيد اهتمّ لوقت طويلاً إبان خلافته بالحجّ وال Herb، ولذلك فهو يُعدُّ 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 بالقوة. لماذا ينبغي على حاكم ليست لديه هموم دينية أن يسعى لنشر مذهب ما، لكي يجعل نفسه مكروهاً لدى الشعب؟ هل يمكن اعتبار المؤمنون الذي فضل الإمام رضا على أبنائه وأقربائه وأعلمه 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 – وكأنه كان يجلس معهم في جلساتهم السرية ويعرف أسرارهم – رغم أنه لا يستطيع أن يبرهن إطلاقاً على أن الإسلام يعوق التقدم العلمي، حتى لو افترضنا أنَّ مزاعم الكاتب صحيحة!

على هذا النحو يصر السيد رينان على أنَّ التقدم العلمي في بغداد يستند فقط إلى الخلفاء ورجالهم، وأنَّ هؤلاء كانوا غير مؤمنين. وبعد ذلك يقص حكاية: حضر رئيس طائفة من القиروان إلى بغداد ودخل قاعة كان بها مجلساً علمياً لعلماء من أديان وطوائف مختلفة. تكلَّم واحد من غير المسلمين في الجلسة فقال: «لقد اجتمعنا للمناظرة وأنتم أعلم بقواعدها، فليس لمسلم أن يحتاج بآيات كتابه وأحاديث نبيه فإننا لا نؤمن بها». من دون شك يريد السيد رينان أن يرجع حرية التعبير هذه إلى تسامح السلطة الحاكمة آنذاك، رغم أنه يعتقد أنَّ السلطة الحاكمة آنذاك كانت مبتعدة عن الدين.

فلنفكر في الأمر بعقلانية! لو كانت هذه الحرية في البحث الديني مخالفة للشريعة، فهل كان سيكون بإمكان أي سلطة حاكمة آنذاك السماح علانيةً بمخالفنة التعاليم الدينية؟

على مدار صفحات عديدة يتحدث السيد رينان منكراً «المستوى العلمي للعرب» الذي كان نتاج الترجمات وأعمال أخرى. ويزعم مثلاً، كما ذكرنا أعلاه، أنّهم كانوا ينتون الفلسفه فِلْسُوفَ وَأَنَّ هذا المصطلح كان يوازي في خطورته الكلمة زنديق، وكثيراً ما كان يستتبعه الموت أو الاضطهاد!

لقد أعدم اليونانيون، الذين يعتبرون مؤسسي الحضارة في العصور القديمة، سocrates ، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة، لأنّه كان يعتقد في دين توحيدى. أمّا الإيطاليون، الذين كانوا في العصور الوسطى أمّة متقدمة، فصحيح أنّهم لم يقتلوا غاليليو 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 إيميل، الذي لم يستطع نشره بنفسه، وسعوا للقبض عليه وسجنه.

نحن نسمع ونقرأ هذه الحقائق من كتب التاريخ. هل يستطيع السيد رينان أن يجد شخصاً واحداً في عصر الازدهار العلمي عند العرب، تمّ إعدامه أو تعذيبه بسبب اشتغاله بالفلسفة؟ هل يمكن مقارنة السير الذاتية للكندي والفارابي وابن سينا الذين يذكرهم هو أيضاً، بسير سocrates وغاليليو وروسو؟

يدرك الكاتب في هذه الفقرة الطويلة أنّ الأنجلسيين اهتموا بالعلوم بعد عصر بغداد. مع ذلك لم يذكر أنّ حكام الأندلس مثلهم مثل حكام بغداد كانوا «متحرّرين من الهموم الدينية». هل سبب هذا الصمت هو وجود آلاف من الأدلة المضادة؟ أم أنه يعتقد أن الكل سيظنين أنه «لا يوجد مسلم يهتم بالعلم»، لأنّ هذه الجملة تتكرر كثيراً عند السيد رينان؟

ثُمَّة رأي آخر غريب للسيد رينان، وهو أنَّ الفلسفة العربية هي فعليًا ساسانية-يونانية. بل وفي رأيه أيضًا أنه ربما كان من الأصحَّ نعتها بالفلسفة اليونانية. فقط لو حسم السيد رينان أمره إذا ما كان يريد أن يسمِّيها ساسانية فقط، أو مزيجًا من الساسانية واليونانية أو يونانية فقط، لكان من الممكن فهم طروحته على نحو أفضل.

هناك نقطة إضافية تبقى عالقة: فلنفترض أنَّ العلم والفلسفة العربيَّين مأخوذان عن الساسانيين واليونانيين، هل يحول ذلك دون أن ننعت الفلسفة في هذه الحالة بالعربية، على أساس أنَّ العرب ليسوا هم من اخترعوها بشكلٍ تام؟ إذا كان هذا هو الحال، كيف يمكننا أن ثبت أنَّ العلم والفلسفة اللذين أخذتهما أمم أخرى عن اليونانيين، قد اخترعهما اليونانيون بشكلٍ تام؟ كيف يمكننا أن ننكر أنَّ اليونانيين بدورهم قد أخذوا أمورًا كثيرةً من الحضارات الأقدم، رغم وجود الكثير من الأدلة الواضحة على ذلك؟ هل ستنعت هذا العلم وهذه الفلسفة بالعلم والفلسفة «اليونانيين»؟ أم أنه من الممكن الرزعم الآن أنَّ العرب لم يضيفوا شيئاً إلى العلوم التي أخذوها عن اليونانيين....

يدرك السيد إرنست رينان أنه «عندما يبدأ مشعل الفكر البشري في الخبو بين يدي شعبٍ ما تلقفه شعب آخر يرفعه ويؤجّج بريقه. فعلاً، فيما كان ابن رشد، آخر الفلاسفة العرب، يسلم الروح في المغرب حزيناً منبوذاً من العالم، كان غربنا يتاهياً لميلاد جديد. (...). بدأ أبيلار دراساته».

في المقام الأول زعم السيد رينان بالأخص أنَّ ازدهار العلوم والفلسفة كان فقط خلال ثلاثة قرون من الإسلام.

وها هو الآن يسلّم بأنّ ابن رشد كان آخر فيلسوف مسلم. لقد ظهر العباسيون، الذين كانوا بحسب السيد رينان مصدر الفلسفة عند العرب، في عام ١٣٢ هـ، لكن ابن رشد توفي في عام ٥٩٥ حسب إحدى الروايات وفي رواية أخرى عام ٦٠٣ هـ، هل الفترة ما بين عامي ١٣٢ و٥٩٥ أو ٦٠٣ هي فقط ثلاثة عام؟

ثانية، يروي السيد رينان أنّ ابن رشد قد «أسلم الروح حزيناً ومنبوذاً من العالم». هل يزعم الآن أنّ أبيلاز الذي سُلِّبت منه ذكورته لأنّه ترُوَّج فتاة دون إذن المسؤول عن تربيتها، والذي ظلّ طوال حياته ملاحقاً بسبب دراسته، آنه عاش في سعادة ورغد!

وثمة في طرح الكاتب هنا خطأ تاريخي أيضاً: صحيح أنّ ابن رشد مكث لفترة في المغرب «حزيناً ومنبوذاً من العالم»، لكن عندما مات، كان لديه منصب مهم ويمتلك ثروة كبيرة.

يدّعي السيد إرنست رينان أيضاً أنّ المسلمين كانوا يحتقرون الفلسفة دائماً، وأنّها قد أُلغيت تماماً في جميع البلدان الإسلامية بعد عام ١٢٠٠ ميلادية. وإذا تحدث المثقفون في الفترات اللاحقة، بحسب السيد رينان، عن الفلسفة التي كانت موجودة في العالم الإسلامي، فإنّهم كانوا يتحدّثون عنها وكأنّهم يتحدّثون عن شيءٍ شرير!

الفيلسوفان العربيان الكبيران ابن سينا وابن رشد، كانا أوّلهما وزيراً أعظم في دولتين إسلاميتين والثاني قاضي قضاه في دولتين إسلاميتين. هذه الحقيقة هي دليل على أنّ الفلسفة لم تكن محترفة، بل مكرّمة لدى المسلمين.

لا تزال مدارس الطبّ 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 مسموحاً بتدرис فرع معرفيّ كهذا حتى في المساجد، فهل يمكن أن يكون هذا الفرع المعرفيّ محظوظاً؟

لا يجوز أن يعارض المرء ذلك بالقول إنّ الفلسفة التي تدرس الآن في البلدان الإسلامية تختلف عن الفلسفة التي تُدرس في أوروبا. فالفلسفة التي يدّعى السيد رينان أنها مُنعت في البلدان الإسلامية، هي بالضبط الفلسفة المأخوذة عن العرب وهي الموجودة لدينا الآن. نحن واثقون أنّ السيد رينان لن يستطيع أن يذكر اسم مثقف واحد معروف ومرموق ، لو سُئل عن المثقفين الذين يتحدثون عن الفلسفة وكأنّها 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 يرجع إثلاف ملايين الكتب على يد التتار المشركين في الشرق والمسيخيين المتعصبين في الغرب، إلى تأثير الإسلام؟ لو أنّ السيد رينان لم يقصر السماح بدراسة الفلك على تحديد مواقيت الصلاة فقط ، وذكر أيضاً أن قياس الارتفاعات من أجل تحديد مواقيت الصلاة ليس محرّماً حسب تعاليم الإسلام ، لأظهر كرمه إزاءنا!

لا أدرى إن كان العلماء الذين عملوا لثلاثين عاماً تحت إشراف أولوغ بيك (Ulug Beg) في مرصده عام ٨٣٢هـ، وصنعوا جدول أولوغ بيك للنجوم، غير مسلمين. هل كان الأسطول العثماني في عهد سليمان القانوني يصل حتى إسبانيا أو الهند تحت قيادة بحارة تقتصر معرفتهم بالفلك على تحديد مواقيت الصلاة؟

يروي فولتير في كتاب تاريخ أللّفه عن فترة حكم ملك السويد كارل الثاني عشر أقصوصةً عن مستوى المعرفة عند الروس:

«مؤخراً حاول سكّان موسكو حرق سكرتير السفير الإيراني لأنّه تنبأ بوقوع كسوف للشمس».

هل هاجم سكّان موسكو، وفقاً للسيد رينان، الرجل الضليع في الفلك لأنّه مسلم؟ أليس الزعم بأنّ الإسلام لم يسمح بدراسة الفلك عبّياً تماماً مثل إنكار وجود النجوم، حتى لو استطعنا أن نجمع كلّ اليوم الكثير من الأدلة على ذلك؟

يواصل المؤلف افتراءاته ويجرؤ على القول: «ومنذ ذلك الحين (أي منذ عام ١٢٠٠م) لم يشهد الإسلام مفكراً عقلاً منفتحاً، سوى استثناءات قليلة مثل ابن خلدون، فقد قضى على الفلسفة والعلوم». من أين للسيد رينان أن يعرف كلّ العلماء المشاهير، المعاصرين لابن خلدون، وهؤلاء الذين عاشوا من بعده – والذين يحتاج تعداد أسمائهم لمجلدات لا تُحصى – حتى لا يجيء بمثل هذه العبارات الغبية؟

لقد سبق وذكرت أعلاه: حتى لو كانت كلّ طروحات السيد رينان صحيحة، ولم يكن هناك تاريخياً مسلماً واحداً

يَهْتَمُ بالعلوم والفلسفة، فلن يكون ممكناً إثبات أنَّ الإسلام يعوق التقدُّم العلمي، إلَّا لو ثُمِّت الاستعانتة بمنطق جديد. ثُمَّةُ الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تكرَّمُ العلم والفلسفة.

وسيكون من العدل لو اعترف السيد رينان بأنَّ أصحاب الحملات الصليبية والttار، الذين أحرقوا الكثير من الكتب القيمة في قرطبة وغرناطة وبغداد وسمرقند، واضطهدوا الكثير من العلماء، لم يكونوا مسلمين!

بعد هجوم البربرة ظلَّ الأوروبيون أيضًا لعدة قرون يعيشون في الجهل. هل قضت المسيحية على العلم والفلسفة في الغرب، أم أنَّ من فعل ذلك هم القوط والهون والأوار؟ لو كانت المسيحية هي التي فعلت ذلك، لماذا لا يكون المسيحيون والتتار هم من كادَ أن يقضي على العلم والفلسفة الإسلاميين، وليس المسلمون أنفسهم؟ لا أعرف أيَّ فائدة يستخلصها السيد رينان من مثل هذه المحاضرة عن مشكلة تاريخية مهمة جدًا. لكنني واثق أنَّه سيُخسر تسعين في المائة من شهرته كمستشرق في أعين العلماء.

رغم أنَّ فولتير كان من أكبر أعداء المسيحية، إلَّا 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 كله. لا أدرى إذا كان السيد رينان قد حصل أيضًا على امتيازات

سرّية من أجل أن يضمّن آلاف الأكاذيب في مقال مكون من أربعين صفحة. ما هو مؤكّد أَنَّه لا أحد يقوم بمثل هذا المذمود دون امتيازات.

وبعد كُلّ هذا الكلام، يحاول السيد رينان فجأةً أن يصبح أكثر عدلاً فيقول: «لم أقصد يا سادتي أن أتهاون بشأن هذه العلوم العظيمة المدعوّة بالعربية». ثم يكمل لاحقاً: «لكن ما هو العربي في هذه العلوم المدعوّة بالعربية؟ أَنَّه اللغة ولا شيء غيرها». وفقاً للسيد رينان، فإن ابن رشد وابن سينا عرب، مثلما يُعد بـايكون وسيبانيوزا لاتينيين. 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 معين ويتكلّمون لغة هذا الشعب، لكنّهم أُفوا كتاباً بلغةٍ ميتة.

هل ثمة شك في أنّ ابن سينا وابن رشد والفارابي كانوا عرباً كما أنّ نابليون كان فرنسيّاً رغم أنه يتحدّر من عائلة إيطالية، وكما أنّ بسمارك كان ألمانياً مع أنه كان يتحدّر من أصل سلافي وفقاً لإحدى الروايات؟

يُزعم السيد رينان أَنَّه، باستثناء الكنديّ، لم يكن أحد من بين الذين يسمّون بالفلسفه العرب عرباً. ويكمل بأنّ «عقولهم لم تكن عربية أيضاً». لم نستطع أن نفهم ماذا يقصده الكاتب بأن يكون «العقلُ عربِيّاً»، حتى نتمكن من البحث إن كانت هذا التصريح صحيحاً! هل لأمة ما رأيُ خاصٌ لا تشاطر فيه الأمم الأخرى؟!

يقومُ السيد رينان بزعم غريب آخر. يقول:

استعملوا اللغة العربية مضطرين كما اضطر إلى اللاتينية مفكرو العصر الوسيط فطوعوها حاجتهم. واللغة العربية هي لغة شعر وخطابة لكنها أداة غير مناسبة للميتافيزيقا. والفلسفه والعلماء العرب كانوا في الغالب يكتبون في أسلوب قليل الفصاحة.

يجب ألا يُفاجأ المرء عندما يكون الشخص لا يستطيع نطق الكلمات العربية بشكل صحيح مثل هذا الرأي. لكن من الجائز للمرء أن يُفاجأ من كيفية سعيه، بعلمه القليل جداً، لتقدير اللغة العربية والعلوم العربية والفلسفة العربية، ومن نجاحه في أن يقدم للعالم كل الأخطاء والأكاذيب التي أنتجها بوصفها حقيقة. يقبل الخبراء بأن بعض اللغات يمكن أن تعادل العربية في قوّة التعبير الأدبي. لكنهم يقبلون أيضاً بأنه لا توجد لغة – باستثناء اليونانية القديمة – مؤهلة للمؤلفات العلمية مثل العربية، وذلك بفضل وضوحها وسهولة تبني الكلمات من لغات أخرى. وإذا سأله السيد رينان شخصاً يتقن العربية الفصحى سيعرف أن المؤلفات العربية عن الميتافيزيقا هي الأجمل، والمؤلفات العلمية هي الأوضح. وبعد أن أكد المؤلف لنفسه بكلامه الذي ينضح ذكاءً أن الوضوح قائم بشأن عدم وجود علم عربي أو فلسفة عربية، يستطرد قائلاً:

إذا لم تكن هذه العلوم عربية فهل هي إسلامية على الأقل؟

هل منحت الديانة الإسلامية هذه المباحث العقلية شيئاً من الرعاية؟ لم يحدث هذا أبداً. كانت الحركة العلمية كلها من

عمل الفرس والمسيحيين واليهود والحرّانيين والإسماعيلية وال المسلمين التّأثّرين ضدّ دينهم. ولم تتحصل هذه الحركة من الإسلام الرسمي إلا على اللعنات. أدان علماء الدين دون رحمة الخليفة المأمورون الذين كان من بين الخلفاء الأكثّر حماساً لاستقبال فلسفة الإغريق، وفسروا المصائب التي رافقته عهده بأنّها عقاب بسبب سماحة بدخول عقائد غربية على الإسلام.

لقد دلّلنا على أهميّة 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 يقدّم الأدلة على طروحاته إذا كان لا يستطيع إنكار هذه الآيات والأحاديث؟

في العصور التي ازدهر فيها العلم في التاريخ العربي يوجد أيضاً بعض العلماء المسيحيين أو اليهود أو الحرّانيين. لكنَّ كتب التاريخ تؤكّد أنَّ عدد هؤلاء العلماء لا يتجاوز سوئ واحد على ألف، أو واحد على عشرة آلاف. فهل يمكن في هذه الحالة أن ننسب المؤلّفات الفلسفية في ذلك الوقت للمسيحيين أو اليهود أو الحرّانيين (ومعظمهم من الصابئة)؟

وكما يبدو فإنَّ السيد رينان لم يقرأ التاريخ العربي حتّى في المؤلّفات الفرنسية! فلوقرأ الفصل عن المأمورون في كتاب ديربيلو المكتبة الشرقيّة (*Bibliothèque Orientale*)، لعرف أنَّ السبب في المقاومة ضده (وليس اللعنة عليه) ليس اهتمامه بالفلسفة، وإنّما انتهاءه لمدرسة المعتزلة. ومن الواضح أيضًا تماماً أنَّه ليس ثمة أيَّ صلة بين مدرسة المعتزلة والفلسفة والعلوم اليونانية. ولم

تكن ثمة مصيبة كبيرة أيام المؤمنين، مما كان سيتتبع لعلماء الدين أن يُرجعوا سببها إلى ضعف إيمان المؤمنين. علينا أيضاً أن نذكر السيد رينان بأنّ ثقة المسلمين بالعدالة الإلهية متقدمة أكثر بكثير على الاعتقاد بأنَّ الله يمكن أن يعاقب مجتمعًا بأكمله بسبب خطايا شخص واحد.

يقول الكاتب، مستنداً إلى تمكنه من اللغة العربية: «وقد حدث مرات أن أحرقت كتب الفلسفة والفلكل في الساحات العامة أو رُميت في خزانات المياه بهدف تهدئة العامة التي هيّجها الأئمة».

لكن ذلك كان نادراً جدًا. والسبب في هذه الحوادث النادرة لم يكن الاهتمام بالفلسفة، وإنما تأليف كتب تعادي ديننا أو طائفنا ما. وجدير بالمراعاة أيضاً أن مثل هذه الحوادث كانت تقع في مناطق يسود فيها الجهل. من ناحية أخرى، هل من المدهش أن يُعاقب الشعبُ أولئك الذين يصرّحون ضد الإسلام، في حين كان الناس في أوروبا يحرقون لمجرد أن يُشتبه في تناولهم للحم يوم الجمعة؟

هل يبقى هؤلاء الذين يستهزّون بالدين، حتى في البلدان المتحضّرة التي تعتبر نفسها حكيمَةً وحرّةً، دون عقاب تماماً؟ بعد أن نشر السيد رينان، الذي يتميّز إلى أولئك الفرنسيين الذين أنكروا منذ قرن كلّ ما له علاقة بالدين، كتابه حياة يسوع، لم يُسمح له بالاستمرار في تدريس العبرية بسبب معارضته رجال الدين له. وإذا قارن ذاك القرن بالقرن الحاليّ، فعليه – حسب رأيي – أن يخجل من نفسه بسبب مزاعمه.

بعد ذلك يكرّر المؤلّف أنَّ الإسلام كان دائمًا ما يضطهد العلم والفلسفة، وفي النهاية أدى إلى خنقهما، ثمَّ يضيف إلى ذلك هذا الماء:

لكن من الجدير أن نميز في هذا المجال بين فترتين من تاريخ الإسلام، تمتَّ 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 أقلَّ تنظماً وتعصباً من الفترة الثانية عندما سقط بين أيدي أعراف التتار والبربر وهي أعراف ثقيلة وعنيفة وفاقدة للسمو العقلي.

ينفرد السيد رينان باعتبار المعتزلة الذين يريدون إخراج مرتكب الكبيرة من الإسلام، طائفة معتدلة.

لم نستطع أن نفهم على أيِّ أساس يزعم المؤلّف أنَّ الإسلام «كان أقلَّ تنظيماً»! فعلماء الدين الذين جمعوا تعاليم الإسلام وأسسوا المذاهب الموجودة في يومنا هذا عاشوا في ذاك الزمان، حيث لم يكن التعصب فيه قليلاً فحسب، وإنما كان غائباً تماماً. فالإسلام الحقيقي لا يشرع التعصب. كيف إذن يمكن أن يكون ثمة في رأي الأمة وجودٌ مثل هذا الموقف الشرير؟

الجملة التالية هي للكاتب أيضًا:

وخاصية الإسلامية أنها تتلقى من أتباعها إيماناً لا ينفك يقوى مع تقدم الأزمنة.

لا يوجد بين المسلمين شخص واحد يدّعى 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 والزماني وأصبح التعزير والعقاب يهدّد كلّ من تسوّل له نفسه التهاون بالعبادات. هذا النظام لم يعرف أكثر قسوة منه إلا محاكم التفتيش الإسبانية.»

إنني أتساءل هل يجد السيد رينان في تاريخ الإسلام السّيّئ كله، الذي يصرّح ضده بصورة خاصة، كارثةً مثل كارثة ليلة سان بارتيلمي؟^(١) إنه يزعم أنّه لا توجد حالات تفوق الإسلام في عنفه سوى محاكم التفتيش. حقاً! بعد أن زعم السيد رينان أنّ وحدتها محاكم التفتيش تتفوق في عنفها على الإسلام، يستطرد بعد بضعة أسطر بمقارنة بين البابوية والإسلام. ويزعم أنّ عنف البابوية يشمل فقط بلدًا صغيراً، في حين أنّ عداء الإسلام للتقدّم يمتد على مناطق واسعة من الأرض. أعتقد أنّ السيد رينان لم يكن بإمكانه أن يتجرّأ على كتابة مقالة كهذه لو فكّر في وضع البابوية قبل ستة أو سبعة قرون. فقد أثبتتُ أعلاه أنّ الزعم بأنّ

(١) يقصد بليلة سان بارتيلمي المذبحة التي ارتكبها الكاثوليك بحق الهوغونوت، حيث قام الغوغاء في ليلة ٢٣ إلى ٢٤ أغسطس ١٥٧٢ بالاعتداء على أعداد كبيرة من الهوغونوت الفرنسيين في باريس بحجّة أنهم كانوا يدّبرون لقتل الملك. مثلت هذه المذبحة قمة الوحشية في الحرّوب الدينية الفرنسية وقد تكرّرت في الأشهر اللاحقة في عددٍ من المدن الفرنسية.

الإسلام معادٍ للتقدُّم يخالف حقائق واضحة. وسوف أشرح لاحقاً أسباب تدهور الحضارة والعلم في البلدان الإسلامية. يقول السيد رينان:

الليبراليون الذين يدافعون عن الإسلام لا يعرفون منه شيئاً. الإسلام هو الاتحاد الكامل بين الروحي وال زمني، وهو سلطان العقيدة، وهو أشدّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال.

ما مدى معرفة السيد رينان بالإسلام، إذا كان الأحرار لا يعرفونه! إنَّ تعاليم الإسلام السياسية تتوافق مع العقل والفلسفة. لقد تراكمت التعاليم القانونية منذ ثلاثة آلاف عام من خلال الفلسفه اليونانيين والرومان والأوروبيين. هل يمكن للمرء أن يجد في كتب الفقه الإسلامي فروقاً جوهريّة عن تلك التعاليم في ما يخصّ القانون المدني والقانون الجنائي – باستثناء الزواج بالطبع؟ هل من المقبول اعتبار علم القانون الأوروبي أعلى منزلة، فقط لأن الدين ليس مصدراً، والنظر إلى تعاليم الفقه الإسلامي – التي لا تظهر أي اختلاف كبير عن ذاك القانون الأوروبي – على أنها أغلال عبودية، لمجرد أنَّ مصدراً لها تعاليم الدين؟ يُعدُّ فصل الدين عن الدنيوي من أكبر إنجازات الثورات الأوروبية الأخيرة. ورغم أنَّ المسيحية تستند في الأصل على مبدأ «أعطوا ما لقيصر لقيصر»، فقد تدخل رجال الدين لاحقاً في السياسة وعاني الناس جراء ذلك معاناة شديدة. لذا بدأ فصل الدين عن الدنيوي كضرورة ملحة، أو بالأحرى، إرغام رجال الدين على العودة إلى مجاهم الدين.

إذا ما جعل المرء ذلك قانوناً عاماً 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، فإن السبب تسامح المسلمين مع الفلسفة لفترة معينة كان غياب القوة القادرة على طردتها! كانت قوات الأمن تحت سيطرة المسيحيين، وقد انشغلوا باضطهاد الشيعة!

زعم السيد رينان أيضاً أنه «قد حدثت مرات أن أحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو أغرت في الآبار وخزانات المياه تقرباً من العامة التي هيّجها الأئمة».

لماذا لم يستطع الأئمة إذن أن يقضوا على الفلسفة تماماً، لو كانت لهم هذه السلطة؟ لو كان باستطاعة الكاتب أن يوضح لنا من تكون قوى الأمن المسيحية التي تضطهد الشيعة، لكان بإمكاننا أن نسمع شيئاً عن اكتشاف جديد! لم يذكر المؤرخون المسلمين قطّ بلداً إسلامياً كانت قوات الأمن فيه مسيحية. وأريد هنا أن أترجم ملخصاً بعض الآراء الغربية الأخرى

للسيّد إرنست رينان:

كان الإسلام متحرراً (ليبرالياً) عندما كان ضعيفاً وأصبح عنيقاً عندما امتلك وسائل القوة (...) ولم يكن اللاهوت الغري بآقل سلطاناً 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 وختق الروح العلمية. وأنا أسارع بالقول إنَّ ذلك البلد النبيل سوف يثار لنفسه يوماً ما. (...). إنَّ للأديان دوراً نبيلاً إذا اضطاعت بتحفيض آلام الإنسان وتنمية مواطن الوهن لإنسانيتها البائسة. لكن لا داعي أن نشكرها على ما تطور رغمًا عنها وقد حاولت وأده منذ النشأة (...). إنَّ الخطأ فيها يقوم به البعض بداعف الكرم هو أنَّهم ينسبون إلى تأثير الإسلام حركة تطورت بالرغم عنه (...).

وللدين الإسلامي مستقبله إذا نظرنا إليه من جهة كونه ديناً. ولم تطا قدماي مسجداً قطًّا إلَّا وتملكتني عاطفة حادة بل أود القول إنَّي أشعر بالحسنة لكوني لست مسلماً. لكن الإسلام كان للعقل البشري ضرراً محضاً. (...). ولعلَّ أفضل شاهد على ما نقول هو الشيخ رفاعة (الطهطاوي) فقد أقام بباريس سنوات عديدة واعظاً للبعثة المصرية ثم عاد إلى مصر وكتب رحلة تتضمَّن معاينات عن المجتمع الفرنسي شديدة الغرابة. كانت فكرته الرئيسية أنَّ العلوم الأوروبية القائمة على المبدأ القائل بكون قوانين الطبيعة أبدية هي كلُّها ضلاله، ولا بدَّ من الاعتراف بأنَّ وجهة نظره تتناسب والرؤية الإسلامية. فالعقائد المترلة تتعارض دائمًا مع البحث الحرِّ الذي قد يخالفها. (...). كان من سوء حظِّ الإسلام أنَّه نجح في مساعيه فجني على نفسه بقضائه على العلم وحكم على أتباعه بأن يظلوا في الدرجة الدنيا من الرقيِّ البشري.».

أولاً: كان الإسلام خلال حكم العباسيين في أقوى عصوره. ولم يكن الرعايا يرون في خلفاء هذا العصر طغاة مثل الأمويين

وأمراء الطوائف في الأندلس. لقد قبل الناس بهم كحكام شرعيين. وفي فترة العباسيين أيضاً كان دعم الفلسفة في ذروته. كيف يمكن نسبة هذا الدعم إلى ضعف الإسلام؟ هل يمكن للسيد رينان أن يجد في كتب التاريخ طائفة في البلدان الإسلامية لم تكن تتبع ملة وتهتم فقط بالعلم أو الفلسفة أو الإلحاد وعارض الحكومة؟

وفي حين أن الحكومات الإسلامية لم تخش مكافحة الخوارج والإسماعيليين المتعصبين والمستعدّين للاستشهاد، فإنّها خشيت من بعض الفلاسفة الذين انشغلوا بالعلم، مما جعلها بسبب هذه الخشية مضطّرة للتسامح معهم!

ثانياً: لا يحتاج إلى إثبات إلى أي مدى سعى علماء الالاهوت في الغرب إلى قمع العقل البشري. أمّا الإسلام فقد دفع بالعقل البشري إلى التقدّم والسعى للكمال. فمن منظور ديني، تُعدُّ الغاية النهائية للإنسان هي فهم الحقيقة الإلهية. وهذا أمر غير قابل للتحقّق مع الجهل.

هل أسباب تدهور العلم والفلسفة في البلدان الإسلامية خفية لهذه الدرجة؟

أليس واضحًا أن الصليبيين والتتار الكفار قد أحدثوا أضرارًا في البلدان الإسلامية تفوق ألف مرّة ما أحدثه القبائل الممجحة في أوروبا؟ كم من القرون يحتاجها شعب من أجل أن يتمكّن 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 السيد رينان تدهور الحضارة الإسلامية) لم يُعد هناك نظام قائم في أي بلد إسلامي بحيث يُمكن للناس أن تهتم بالعلوم!

ثالثاً: لماذا يتوقع السيد رينان أنه من الممكن أن يشهد العلم في إسبانيا، حيثما قضي عليه، إحياءً، في حين أننا لن نستطيع بأي حال إحداث أي تقدم؟ ألا نستطيع أن نستخدم العلم الأوروبي وأن نصل إلى مستوى أعلى، في حين أن الأوروبيين قاوموا طغيان الكنيسة من خلال العلوم التي تعلّموها من العرب؟ من ناحية أخرى يعرف السيد رينان نفسه أنه لا توجد لدى المسلمين الذين يُعدّ طلب العلم فريضةً عليهم، مؤسسةً يمكن مقارنتها بمحاكم التفتيش، تعادي الفلاسفة والعلماء وتحرق الكتب الفلسفية والعلمية.

رابعاً: كيف يمكن للمرء ألا يرجع التقدُّم العلمي في الإسلام إلى تأثير الدين، عندما يكون المسلمون يجدون سعادة في تحصيل العلوم من ناحية أولى، ومن ناحية أخرى، فإنهم يلّبون فريضة دينية؟ بهذا الحافز قضى المسلمون حياتهم في تحصيل العلوم. بل لقد دعموا أيضاً تلك الفروع العلمية التي تتضمّن معلومات تعارض ملتهم. وحافرهم في ذلك كان حماية عامة الناس من الشعوذة. لكن فلنفترض أنه لا يمكن إرجاع الفضل في أهمية العلوم العربية إلى تأثير الإسلام. لا يمكن أيضاً من خلال ذلك إثبات الرّعم الأساسي للسيد رينان. عدم اختراع العلوم شيء والقضاء عليها شيء آخر.

خامسًا: ليست أفكار السيد رينان وحدها هي الغريبة، بل مشاعره أيضًا. من ناحية أولى يُخبرُنا أنَّ الإسلام مضرٌ للعقل البشريّ، ومن ناحية أخرى، تتملّكه عاطفة حادة حينما يطأ مسجداً أو يأسف لكونه غير مسلم. كيف ينبغي لنا أن نفسّر مثل هذه الحالة أو مثل هذه الطبيعة؟

سادساً: نعم، الشيخ رفاعة على حق. لكن السبب في أنه على حق ليس كاملاً - كما يعتقد السيد رينان - في أن الدين القائم على الوحي يعارض البحث الحر. فلو عارض دين ما البحث، فإنه يعلن بذلك ضعفه في مواجهة خصومه. أمّا الإسلام في المقابل فهو يتحدى خصومه بالآية القرآنية التالية: «قل هاتوا برهانكم إن كتم صادقين».^(١)

الشيخ رفاعة على حق لأنّه لا توجد أدلة على ثبات قوانين الطبيعة. وإنّه حتى لغئي عن القول إنّ قياساً مثل «إذا كانت قوانين الطبيعة هذه لم تتغيّر حتى الآن، فهي إذن لن تتغيّر للأبد» هو قياس غير صحيح.

إنّنا لا نشكّ في أنّ الشيخ رفاعة 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.

سابعاً: لم يقض الإسلام على العلم ولا انحطّ معه. إذا كان السيد 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.

أما في ما يخصّ الزعم بأنّ الإسلام «حكم على أتباعه بأن يظلّوا في الدرجة الدنيا من الرقيّ البشري»: إذا صدقت تقارير الصحف، فإنّ الإنجليز لا يتفقون مع هذا الرأي. بل ويقال إنّ

أطفال المسلمين في الهند لا يُسمح لهم بالدخول إلى المدارس، لأنّهم رأوا أنّهم متقدّمون كثيراً عن أطفال الإنجليز. والآن نأتي إلى أكثر تصريحات للسيّد رينان إثارةً للضحك. انتبهوا من فضلكم لما يقول:

حلّ السيّد لارياد بالموصل ورغم عند وصوله في أن يجمع بعض المعلومات عن المدينة وسكانها وتجارتها وتقاليدها لأنّه كان صاحب عقل منظم، فتوجّه يطلب ذلك من قاضي المدينة الذي وفاه بالجواب التالي:

«صديقي الأمعي فخر الأحياء. إنّ ما تطلبه متنّ هو أمر غير مُجدٍ بل هو أمر مُضرّ. لقد قضيت كلّ حياتي في هذا البلد ولم يخطر بيالي قط أن أعدّ بيته أو سكّانه. ولا أرى من شأنك أن أهتمّ بالبضائع التي حملّ بها زيد دابته أو شحنها عمرو في مركبه. أما تاريخ هذه المدينة فعلمته عند الله وهو القادر وحده أن يعده 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 علينا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عنّا بسلام. الحقيقة أنّ كلّ ما ذكرته لي لا يمسّني بسوء لأنّ القائل والسامع لا يتقيان. أنت اتبعت ستّة قومك فجبت الأقطار ولم تجد لك بأرضٍ مستقرّاً. 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 نبلغ علمه ونسعى إلى كشف أسرار

مخلوقاته؟ تأمل ذلك النجم الذي يرتفع في السماء والآخر الذي يجرّ ذنبه ويمضي سنوات ليقترب مثّا وسنوات ليبعده، إنّ صانع النجمين هو الأكثـر قدرة على أن يوجّهـما في السماء»^(١)

«لـكـنـكـ قدـ تـقـولـ إـلـيـكـ عـنـيـ ياـ رـجـلـ فـأـنـاـ عـالـمـ رـأـيـتـ منـ الأـشـيـاءـ ماـ لـمـ تـرـ وـلـمـ تـعـلـمـ. إـذـاـ ظـنـنـتـ أـنـ ماـ رـأـيـتـ وـمـاـ عـلـمـتـ يـجـعـلـكـ أـفـضـلـ مـاـ أـنـاـ عـلـيـهـ فـلـاـ بـأـسـ بـذـلـكـ لـكـنـيـ أـحـمـدـ اللهـ أـنـيـ لـاـ أـبـحـثـ فـيـهاـ يـزـيدـ عـنـ حـاجـتـيـ مـنـ الأـشـيـاءـ. أـنـتـ عـالـمـ بـمـاـ أـنـاـ فـيـ غـنـىـ عـنـهـ وـشـاهـدـ عـلـىـ مـاـ أـنـاـ مـتـبـرـئـ مـنـهـ. وـهـلـ إـذـاـ زـادـتـ مـعـرـفـتـكـ صـنـعـتـ لـنـفـسـكـ مـعـدـةـ ثـانـيـةـ أـوـ إـذـاـ تـدـرـبـتـ عـلـىـ التـنـقـيبـ اـكـتـشـفـتـ بـنـفـسـكـ طـرـيقـ الـجـةـ؟ـ»

«يـاـ صـدـيقـيـ، إـذـاـ طـلـبـتـ السـعـادـةـ فـقـلـ لـاـ إـلـهـ إـلـاـ اللهـ ثـمـ تـجـنـبـ الشـرـورـ وـالـرـذـائـلـ. إـذـاـ فعلـتـ اـرـتـفـعـتـ عـنـ نـفـسـكـ خـشـيـةـ المـوـتـ وـالـخـوـفـ مـنـ الـبـشـرـ لـأـنـكـ تـدـرـكـ أـنـ سـاعـتـكـ إـذـاـ حـانـتـ لـاـ تـقـدـيمـ فـيـهاـ وـلـاـ تـأـخـيرـ.ـ»

إنّ هذا القاضي طريقته في التفلسف، لكن الفارق واضح: إنّا 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 الفرنسيّة إلى العربية مباشرة، إذ يرد في النص التركي العثماني ما يلي: «يا بنّي دع هذا الخالق الذي شـكـلـتـ يـدـاهـ هـذـاـ النـجـمـ يـهـدـيهـ وـيـوجـهـهـ». (ملاحظة المترجم)

لا نستطيع أن نتأكد إلى مدى تغيرت هذه الرسالة لدى ترجمتها من الأصل إلى الفرنسية. لكن بإمكاننا أن تكون واثقين من أنها ليست ترجمة دقيقة من العربية أو الفارسية أو التركية إلى الفرنسية، لأنَّ 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 إطلاقاً.

وبغضِّ 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 أنَّ يوم القيمة سيحلُّ بعد ثلاثة أيام؟

هل كان هذا القاضي جاهلاً؟ هل كان مجمناً؟ هل كان مريضاً عقلياً؟ هل قال هذراً، لكي يتخلص من السيد لا يارد، لأنَّه كان معتاداً آنذاك إخفاء الأسرار السياسية عن الأجانب؟ أم أنه صاغ هذه الرسالة بسخرية؟ ليس مهمًا أيَّ هذه الفرضيات صحيح! لكن أنسنا على حقٍّ عندما نقول الآن إنَّ أنصاف العلماء في أوروبا يدرسون الإسلام بالاستهانة نفسها التي يدرسون بها عقيدة الزولو؟ في هذا المثال، يقدمون قصاصة ورق كبرهان على المعتقد الإسلامي رغم أنَّ هذه الورقة لا علاقة لها إطلاقاً بالإسلام.

بالطبع يتوقع القراء استنتاجاً من هذا البحث الموجز للسيد رينان لكنني أخشى أن يكون هذا التوقع بلا جدوى، لأنَّ الاستنتاج لا صلة له بالمحاضرة!...

يقول السيد رينان في آخر مقطع من محاضرته إنَّ العلم والفلسفة اللذين كانا مصدر الحضارة التي قامت في بغداد وسمرقند وقرطبة وغرناطة لم يكونا صادرَين عن العرب، وإنَّهما لم ينالا دعماً من الشعوب الإسلامية، وإنَّ الإسلام قد أعاد البحث العلمي، وإنَّ المسلمين، مقارنةً بالشعوب الأخرى، لا بدَّ أن يبقوا في منزلة أدنى. وبعد أن يقول بعض كلمات عن مزايا العلم يكتب ما يلي:

ألم يذم العقلاء الأسلحة النارية في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك مساحتها الشمينة في انتصار الحضارة؟ يقيني الشخصي أنَّ العلم خير وأنَّه يمنح نفسه أدوات مقاومة ما يرتكب باسمه من شرور وأنَّ العلم لن يخدم في نهاية المطاف إلَّا الرقي الإنساني، أعني التقدُّم الحقيقى الذي لا ينفصل عن احترام الإنسان والحرية.

أعتقد أنَّ العلاقة بين محاضرةِ كهذه واستنتاجِ كهذا يمكن أن تكون أيضًا موجودة بين شطري بيت القصيدة التالي:

شُرم بُرم حالي غلبان، شُرم بُرم كعب الفنجان*

إنَّ كان السيد رينان يقدم توصياته عن فضيلة العلم للMuslimين، ألا يكون في ذلك تناقض؟ لماذا ستتفنَّع توصياته أمةً يجب أن تبقى بأي حال في منزلة أدنى من الأمم الأخرى؟

* في الأصل بالتركية من قصيدة شعبية تركية مقتادة: «باغچه يه اوردم قازمهىي، كوزلر باغلار يازمهىي»، أي: دبيب بکعب حذائي في الأرض، والجميلات يرتدين البرقع. والمهم هنا هو القافية وليس المضمون، كما هو الأمر في مسابقات القافية الشعبية في العالم العربية. لذلك اختارت مقابلًا عربيًّا مركبًا من أغنتين. (ملاحظة المترجم)

أمّا إذا كان يقدم الإسلام كعقبة في طريق العلم لكي يحفّز الأوربيين، 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 الملتبة بالتصوّرات المضللة النابعة من الجهل ، هي ، حسب رأيي ، أنه أظهر كم أنّ عدائه للأديان كبير. ومن خلال هجومه على الإسلام أظهر إلى أيّ مدى يمكن أن يكون مقيناً! 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 35.15
869

ВОЗРАЖЕНИЕ
НА РЕЧЬ ЭРНЕСТА РЕНАНА
ИСЛАМЪ И НАУКА

С-ПЕТЕРБУРГСКОЕ МУХАМЕДАНСКАГО АХУНА.

ИМАМЪ-ДЖАМІАХАТЬ БЪ МУДАРРИСА

АТАУЛЛА БАЗЫКОВА

4/14/2026/4/3



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
ТИПОГРАФИЯ А. С. СВОРЧИНА. ЗРЯДЬЕВЪ ПЕР., № 11-2
;SS3



رَدُّ عَطَاءِ اللَّهِ بِاِيَازِيَتُوفْ عَلَى خَطَابِ إِرْنَسْتِ رِينَانَ: «الْإِسْلَامُ وَالْعِلْمُ»

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 «اللأتحاد العلمي الفرنسي» في ٢٩ مارس/آذار ١٨٨٣، والذي صدرت ترجمته الروسية في كتيب خاص تحت عنوان Islam i Nauka (ترجمة ألكسي فيدروف، سان بطرسبورغ ١٨٨٣)، نرى أنه من الضروري أن نقول إن المكانة السامية التي يحتلها رينان في دنيا العلم، ليس فقط في وطنه، وإنما في أوروبا كلها، تستحضر لدينا

(١) عن الترجمة الألمانية التي أنجزتها الباحثة أنكه فون كوغيلغين عن الأصل الروسي:

Ataulla Bajazitov: *Vozraženie na reč ‘Érnesta Renana, skazannoe v Naučnoj francuzskoj associacii*, Sankt Petersburg 1883.

عميق الاحترام إزاء أعماله الفلسفية ومرجعيته العلمية. ولهذا فقد آمنا أكثر حكم رينان القاسي على الأهمية الحضارية للإسلام وعلى الدين الذي نؤمن به والذي يعدّ – كما كنا نعتقد دائمًا وكما سنظلّ نعتقد – من أكثر المناهج اللاهوتية أو الأشكال الدينية افتتاحًا على العقل البشري في كلّ مراحل طوره، والقادر أكثر من غيره على تحقيق التوافق بين المتطلبات الروحية والمادية للطبيعة البشرية.

لا نريد أن ندخل في جدل دينيّ حول كثير من طروحات رينان التي تعدّ – حسب رأينا – غير مبررة حقًا، بل سنتصر في تحليلنا على تلك الموضع من خطابه التي يبدو لنا أنّ منطقها يتناقض مع أجزاء أخرى من المحاضرة نفسها. وفي هذا السياق نجد أنّه من المهم أن نشير إلى أنّا نرى أنّ تعاليم نبّينا محمد مُلزمة لنا، ليس فقط لأنّها – على غرار الأديان السماوية الأخرى – تحمل 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 يَر 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 بدقة ومن جميع الجوانب؟ فإذا ما أراد المرء أن يعقد مقارنةً بين الإسلام والعلم، لا بدّ عليه أن يقوم أولاً بتعريف الجمهور بالعقيدة الإسلامية ومضمونها، بعبارة

أخرى، أن يعرّف الناس بجوهر الإسلام، وأن يقوم كذلك بتحليل عناصره الأساسية، ولا يكتفي بمجرد الوقوف عند التأمل السطحي 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 محددة إيجابية ودقيقة ودراستها لا تحتاج إلى مجهد كبير. وعناصره الأولية متضمنة في ثلاثة مصادر:

- ١) القرآن الكريم،
- ٢) أحاديث النبي محمد (الستة القولية)،
- ٣) بعض أفعال النبي التي يتّخذها أتباعه قدوة لهم (الستة الفعلية).

ولهذا لا بد للمرء من أن يطلع أولاً على هذه الوثائق المكتوبة لكي يحكم على العلاقة بين الإسلام والعلم بشكل صحيح تماماً، وعندما فقط يستخلص نتائج منطقية فيما يخصّ عداء الإسلام للعلم أو صداقته له. غير أنه - لعظيم أسفنا وأسف المسلمين - لم يقم رينان، هذا الرجل العظيم الذي يحظى بتقديرنا، بفعل ذلك. لقد فضل على الأسلوب التحليلي طريقة الاختلاق في الوصول إلى الحكم، فعقد مقارنةً بين الوضع الحالي للتطور الفكري للمسلمين والتطور الفكري للشعوب الأوروبية، واستنتج أنَّ للإسلام موقفاً معاذياً للعلم العقلاً!

ولأننا نريد من جانبنا أن نُجاجِّ من منطلق عقلاً لإثبات كم هي غير مبررة استنتاجات رينان حول الإسلام، فإننا

سنجهد في عرض رُودونا بالترتيب، نقطةً تلو الأخرى، من خلال الإشارة إلى الموضع المعنية في خطاب رينان، وفي ذلك تقوية لِحججنا. وبعد ذلك سنجز لأنفسنا عرض تقيمنا الشامل لخطاب رينان.

١

يتسائل رينان: «هل وجدت حقاً علوم إسلامية أو على الأقلّ علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟» ويجيب على السؤالين بالفني. 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 «عربيّ» أو «إسلاميّ»، على أساس أنّ هذه العلوم قد نشأت في اليونان. ويضيف رينان: «اليونان كانت المصدر الوحيد للمعرفة والتفكير الصحيح».

ويجوز لنا أن نردّ على ذلك بأن نعترف بأنّ العرب ورثوا العلوم من اليونان، وهذا أمر لا ينكره أحد. وفي الحقيقة لا يجوز أن يُنسب إلى اليونان وحدها شرف امتلاك هذه العلوم بصيغتها الأولى، بل هنالك أيضاً مصر والمهد، فمنها كذلك انطلقت حركة عقلانية. لماذا إذًا يُنكر المرء وجود علم عربي أو إسلامي خلال هذه الفترة من الحراك الفكري الكبير المتداة عبر سبعة قرون، والتي نشأت في ظلّها جماعة فلسفية هي «إخوان الصفا»،

التي يذكرها رينان، والتي أنتجهت - وفق تعبيره - «موسوعة فلسفية» تميّزت بطبعها العقلاً وسموّها الفكري؟ وحسبما أكّد رينان نفسه، فهي فترة وصل فيها كلُّ من علم الفلك وعلم الكيمياء إلى تطوير مذهل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجبر - وهو ما نصيفه نحن هنا، لأنَّ رينان قد نسي ذكره - الذي استخدمه العالم العربي أبو الحسن ثابت بنُ قرّة في عهد الخليفة المعتصم للمرة الأولى في حساب مساحة الأمكنة، وهو ما لم يكن استخدامه معروفاً لدى علماء الرياضيات اليونانيين القدامى. وفي هذه الفترة نفسها كان المتكلّمون يقيّمون اجتماعاتهم للنقاش حول الدين برمتّه وفقاً لمبادئ العقل وعلى أساسٍ من العقلاًنية الأكثُر صرامةً. فإذا كانت كلَّ هذه الحقائق المعروضة غير كافية لوصف هذه الفترة من العلم المزدهر بأنّها فترة العلم العربي - الإسلامي، فبأيِّ حقْ يجوز لأوروبا إذن بأن تصف هذه المكوّنات العلمية بأنّها أوروبية، في حين أنَّ منطلقتها الأولى يعود أيضاً إلى تلك اليونان السعيدة؟!

وعلاوةً على ذلك - وتبعاً لمنطق رينان - ما كان لأوروبا أن تُطلق وصف «العلوم الأوروبية» على تلك المعارف التي وصلت إليها بعد أن مرّت عبر كلِّ المدن الإسلامية تقرّباً، فقد حصلت عليها ليس من مصدرها المباشر، بل من خلال الأعمال العلمية العربية وبفضلها.

ومن ثمّ، لا يمكن النظر إلى استنتاج رينان في هذه الحالة على أنه منطقٌ تماماً. لكن لو عدّناه في المقابل صحيحاً، فعلينا أن نرفض حقَّ الأوروبيين في العلم الذي يقبلُه رينان بوصفه علماً أوروبياً، وهو ما سيُعدّ بالموازاة دليلاً قويّاً على أنَّ

زعمه لا يمكنه الصمود أمام النقد. ووفقاً لفهم علماء عرب، فإنّ هذا المنطق الذي يشكّك في حقائق جلية يُعدُّ غير صالحٍ أو غير منطقي.

وفي هذا الصدد، سنسمح لأنفسنا بأن نعرض مثلاً على الشكل الذي يتّخذه هذا المنطق لدى رينان:

إنّ العلوم التي توصف بأنّها عربية هي، وفقاً لرأيه، غير عربية، لأنّ بدايتها كانت في اليونان. تبعاً لهذا المنطق، سنقول من جانبنا إنّ المعرفة التي تُوصف بـ«العلوم الأوروبية» ليست أوروبية، بل يونانية أو آسيوية، لأنّ بدايتها كانت في اليونان أو في آسيا. هذا مع الأخذ في الاعتبار أيضاً أنّ الإسلام قد تجاوز أوروبا التي تكبره بستة إلى ثمانية قرون، ورغم اقدميتها، فقد تمكّن الإسلام من إدراك قيمة التقدّم الفكريّ والعلميّ الذي دشنّه اليونانيون واستطاع تطويره، بينما لم تبدأ أوروبا – الأكبر سِيّاً – في دراسة هذه العلوم إلا من بعد ستة إلى ثمانية قرون لاحقة، وتلقت هذه الدراسة لدى أخيها الأصغر [العالم الإسلاميّ]، وهو ما يعترف به رينان نفسه. بعبارة أخرى، فإنّ الإسلام، أو دين محمد، الذي يقول عنه رينان إنّه «قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعرفة»، قد قام بعد قرنين من نشوئه بنقل العلوم اليونانية، ثم عَهِد بقوتها الحيوية إلى الغرب اللاتيني في العام ١٢٧٥. وبالتالي فإنّ أوروبا المسيحية لم تُقدم على التعرّف إلى هذه العلوم إلا بعد اثنين عشر قرناً من ميلادها الفكري. لذا، فإنّ قدرة الشقيق الأصغر وتفوّقه إزاء الأخت الكبرى ملحوظان هنا.

وعليه فإنه من المحتمل أن تكون هذه الحقيقة نتيجة لحديث النبي محمد: «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»^(١). يحاول رينان أن يفسّر تخلُّف أوروبا عن العالم الإسلامي باثني عشر قرناً 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 دليلاً على أنه يوجد في الإسلام نفسه تحفِيز للعلوم وأن تلك نتيجة منطقية لحديث النبي محمد: «أطلبوا العلم ولو في الصين»^(٢)؟ إن طلب العلم هو فريضة على كل مسلم^(٣). ومن وجهة نظر فلسفية، يمكن للمرء أن يقول لصالح الإسلام وتكريراً له إنه لا يكفي للحياة ولأجل مستقبل مزدهر أن يكون هناك أب منجب، بل يتطلّب الأمر أيضاً أمّا تلد الطفل وترعى مصيره، وإلا فمن الممكن أن يهلك الرضيع الذي ولد في حالة طيبة جراء الرعاية المنقوصة. والآن يُطرح السؤال: ألا تستحق الأم، التي تعنى بمصير طفلها على النحو الذي يجعله يتعرّع ليصبح شاباً يانعاً

(١) لا وجود لهذا الحديث في كتب الأحاديث السنتة الصاحب، وهذا يعني المؤلفات التي جمعت الأحاديث ذات المصداقية، كما أنه غير موجود في كتب صاحبي المذهبين الفقهيين المالكي (مالك بن أنس المتوفى عام ٧٩٥م) والحنفيي (أحمد حنبل المتوفى عام ٨٥٥).

(٢) «طلب العلم فريضة على كل مسلم». يُعدّ الحديث في صيغته: «أطلبوا العلم ولو في الصين» من أكثر الأحاديث النبوية شيوعاً، لكنه غير متضمن في كتب الحديث المشهورة. ونظراً إلى أنّ منه صحيح، فقد صُمِّمَ إلى أحد كتب الحديث المتأخرة المهمة.

(٣) مثبت في مقدمة ابن ماجه ١٧.

جديراً بكلّ الاحترام، الامتنان؟ أجل، بالطبع تستحقّ هذا الامتنان. لذلك، وإذا ما أردنا أن نستخدم تشبيهًا، ألا ينبغي أن نعرف بأنّ اليونان قد اتّخذت مكانة الأب فيها يختصّ العلوم العقلانية، بينما اتّخذ العالم العربي أو الإسلام مكانة الأمّ الراعية؟ إذا ما اعتبر المرء أنّ هذا التشبيه مناسباً، فبالإمكان التوصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ أوروبا تدين للإسلام بوصفه أمّاً بامتنان كبير، لأنّه سلّمها شاباً حسن التربية، أبوه هو اليونان. أوروبا لم تكن تعرف الأب مطلقاً آنذاك. ألا ينبغي لذلك إذن أن يُنسب الابن إلى أمّه التي ربّته، أي العالم العربي؟ وبناء على ذلك فإنّنا ثبّت أنّ العلم الذي تحدّث عنه رينان هو يوناني كما هو عربي أيضاً.

٢

يرى رينان أنّ الحركة العقلانية للعرب والنشاط العلمي لخلفاء المسلمين اللذين امتدّا على مدى سبعة قرون كاملاً لم يكونوا نابعين من إرادة الإسلام، بل إنّ ذلك حدث رغمَّا عنه وفي مواجهةٍ معه. وقد خلص رينان إلى هذه النتيجة على أساسٍ من الفكرتين التاليتين:

- (١) أنّ القرن الأول للإسلام كان أبعد ما يكون عما يسمّى فلسفةً أو علمًا.
- (٢) أنّ العرب ليسوا فلاسفة على الإطلاق. فالعربي البدويي الحال هو أقلّ الناس ميلاً إلى التصوف، وهو لا يجنيح إلى التأمل العميق، حسبما يقول رينان؛ وطوال ما كان انتشار الإسلام مقتصرًا فقط على القبيلة العربية،

أي خلال فترة الخلفاء الأربعة الأوائل وخلال العصر الأموي – يستطرد رينان – كان مفتقداً إلى أي حركة فكرية دنيوية الطابع. وقد تغير ذلك كله في العام ٧٥٠، عندما تغلبت بلاد فارس مع أحفادبني العباس على سلاله بني أمية.

بادئ ذي بدء، فإنه إذا ما جاز لنا أن نخلص من عدم قدرة الإسلام على انتهاج العقلانية أو عدم أهليته للعلم، وعدم قدرة العربي على الفلسفة، وكذلك من قيام الحركة الفكرية للعرب رغمَ عن الإسلام وفي مواجهته، إلى أنَّ العرب قد نأوا بأنفسهم في القرن الأول عن العلوم الدنيوية الطابع ولم يقبلوا بها، فلا بدَّ من أن يكون جائزًا لنا أيضًا – بالمنطق نفسه – التوصل إلى نتيجة مشابهة فيما يخصّ أوروبا، بحيث يمكننا القول إنَّ أوروبا ليست أهلاً للعقلانية، وإنَّ حركتها الفكرية المعاصرة هي حركة خارجية وغريبة عن طبيعتها؛ لأنَّ أوروبا نأت بنفسها عن كلَّ حركة فلسفية وفكرية، ليس فقط في القرن الأول بل خلال الثاني عشر قرناً الأولى بعد ميلادها الجديد مع اعتناقهَا المسيحية. ولم يأت التحول في كلِّ الأمور إلاّ بعد القرن الثالث عشر ونتيجةً لغزو العرب للأندلس ونتيجةً للحضارة التي نُقلت إلى أوروبا عبرهم. منذ ذلك الحين فقط بدأت أوروبا المسيحية تهتمُّ بالعلم.

إنَّ المحاججة بهذه النتيجة المنطقية فيما يخصّ أوروبا انطلاقاً من فرضية رينان عن الإسلام، ستعني المحاججة في حقيقة بيته، وهو ما يسميه العرب «المغالطة». بالفعل عطلت الحروب، وكذلك حياة البدو الرُّحل بصورةٍ جزئية، التطور الداخلي

للعرب ونشاطهم العلمي، لكن ذلك استمر لفترة قصيرة. ولا أدل على صحة هذا الرأي من أن نرى أنّهم بعدما تحرروا نوعاً ما من المهام الخارجية، وانتقلوا إلى حياة اجتماعية منظمة، ظهرت لديهم على الفور الانشغالات الفكرية، وانكبّ العرب المسلمون سوياً على العمل العلمي.

لكن القانون الطبيعي لتطور طبيعة البشر والحيوانات والنباتات ليس خفيّاً على أحد، ووفقاً لهذا القانون، فإنّ هذه الكائنات لا تُظهر في الحال كل قدراتها بعد مجئها إلى أرض الله، بل إنّ هذه القدرات تتشكل 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 الداخلي والخارجي. وتبعاً لهذه الاعتبارات، لا يمكن أن نعدّ الانتقادات، التي وجّهها رينان إلى الخليفة عمر بن الخطاب بسبب تصرّفاته التي نرى أنّها لم تتجاوز حدود العدل، بأنّها مبرّرة. فعلى المرء ألا ينسى أنه عندما يتبيّن في أوساط الناس الأكثرون تنوّراً أن المبدأ الذي تمسّك به عمر بحكم الضرورة، كثيراً ما أثبت صلاحيته، وأنه لا يزال متبّعاً حتى الآن بين البشر القادرين على فهم عدالة المطالب القانونية لسلطةٍ راسخة وعلى إدراك القيمة الأخلاقية للقوانين. فمبدأ عمر هذا كان في تطبيقه العملي أكثر ملاءمةً في وقت كان هو فيه مُحاطاً بقوم غير متعلّمين وذوي تصوّرات وثنية فطّة، ولم يكونوا قادرين حتى على استيعاب القوانين الأخلاقية. وللدفاع عن المبدأ الذي اتبّعه عمر يمكننا أن نقتبس كلمات رينان نفسه: « علينا أن لا نتوقف عند الشذوذ المؤقت. ألم يذم العقلاء

الأسلحة النارية في بداية عهدها ثم اكتشفوا بعد ذلك مساهمتها التمينة في انتصار الحضارة؟».

لا يكون المذهب الإنساني ومحبة الإنسانية مفیدین دائمًا عند السعي إلى حکم جماهير متقدعة المشارب من الناحية الأخلاقية والفكرية، ونشر وترسيخ أُسس ثقافية بين هذه الجماهير نفسها. فلو لم يتمسك عمر آنذاك بهذا المبدأ الذي يراه رينان هداماً، لكان من الممكن فعلاً أن يتقوص هذا الإصلاح المستحدث وهذه التعاليم الجديدة من بدايتها على يد القوم الجهمال الذين نشأت هذه التعاليم بين ظهرانيهم، مثلما حدث للعرب في نهاية القرن الثالث عشر بعد غزو القبائل الوثنية لبغداد. ففي ظل الظروف السائدة آنذاك، كان يمكن للفلسفة اليونانية وللعلوم الأخرى التي وصلت إلى أوروبا عن طريق العرب أن تُدمَّر، مثلها مثل الكثير من الآثار القيمة من الثقافة القديمة. لكن هذا بالطبع معروف لرينان الذي يتمتع بمعونة متعمقة بالحضارات القديمة أكثر من أي شخص آخر.

أثناء تقديميه للبراهين على نشأة العلوم العربية رغمَّا عن الإسلام أو ضدَّه، استخدم رينان مناهج غربية للغاية. حيث إنَّه يحلل الحالة الفكرية الغامضة لرواد الحضارة المسلمين، تحديداً أولئك الخلفاء المشهورين بمعرفتهم الواسعة ومحاسبتهم. فمثلاً يقول إنَّ الخلفاء «ومنهم المنصور وهارون الرشيد والمأمون، كانوا من المسلمين ضعيفي العقيدة». ويرى رينان كون هؤلاء الخلفاء غير

مسلمين فقط بالقول: «كانوا يتطلّعون لمعرفة كلّ شيء وخاصّة ما كان غريباً وشيئاً. كانوا يسائلون الهند وفارس القديمة واليونان خاصة». ومن هذه الكلمات المقتبسة تنتّج لدينا التسلسل المنطقي التالي:

١. من يهتمّ بما هو أجنبي أو وثني، ينتمي إليه، أي إلى ما هو أجنبي أو وثني.
 ٢. الخلفاء كانوا يهتمّون بكلّ ما هو أجنبي وبالمعتقدات الوثنية الأخرى.
- فيترتب على ذلك: أنّ الخلفاء المسلمين لم يكونوا مسلمين.

بالاستعانة بمثل هذا المنطق، يمكن للمرء أيضاً أن يجادل في انتهاء محمد نفسه إلى الدين القويم، أو يثبت انتهاء هؤلاء الأوروبيين والعلماء المسيحيين المهتمين بالعلوم القديمة وبالإسلام إلى الإسلام. عندئذٍ يصبح التسلسل المنطقي نفسه على النحو التالي: «محمد لم يكن مسلماً حقاً لأنّه كان مهتماً بتعاليم المسيحيين واليهود وبتعاليم موسى ويعيسى». ومن الواضح أنّ منطق رينان هذا لا يتطابق مع الحقائق الواقعية. وبدلًا من تقليل اثر الإسلام على العلم، تصبّ الأفكار السابقة المقتبسة من رينان بالأحرى في صالح الإسلام وتثبت بذلك شيئاً واحداً، وهو أنّ محمدًا نفسه وكذلك كلّ الخلفاء المسلمين لم يكونوا متّصّلين ضيقـي الأفق ولا آحادـيـي الرؤـيـة، وإنـا نـظـرـوـا إـلـى الـعـلـم بـأـعـلـى درـجـة مـن الـانـفـاتـاحـ، وأـبـدـوا اـهـتـاماً قـوـيـاً بـكـلـ فـروعـهـ، وـلـم يـسـتـخـفـوا قـطـ بـأـيـ شـكـلـ من الأـشـكـالـ بـالـمـصـادـرـ الوـثـنـيـةـ. وـفـي حـالـ لـم يـكـنـ هـذـا الـاسـتـنـتـاجـ كـافـيـاًـ لإـظـهـارـ غـيـابـ التـعـصـبـ عنـ إـلـاسـلـامـ، سـنـقـدـمـ استـنـتـاجـاًـ آـخـرـ:

فلنفترض مع رينان أنَّ الخلفاء المتصور وهارون الرشيد والأمُون لم يكونوا مسلمين، فإنَّهم لم يكونوا مع ذلك الوحيدين الذين دعموا العلوم، بل فعل ذلك بدون استثناء كلَّ الخلفاء من سلاطات مختلفة مثل البوهيميين في بلاد فارس والأمويين في الأندلس والفاتميين في مصر والحمدانيين في حلب إلخ. في كلِّ مكان نَشَطَ فيه الخلفاء كانوا يرسلون في طلب أفضل العلماء ويستقدمونهم ويتنافسون فيما بينهم على دعمهم. وبهذه الطريقة، فإنَّ الإسلام والعلم توأمان لا ينفصمان، يظهران سوياً في كلِّ مكان، وحيثما دخل الإسلام، دخل العلم أيضاً. فإذاً يمكن أن ننسب مثل هذه الظاهرة، إنْ لم يكن إلى دعم دين محمد نفسيه للعلوم؟ والآن كيف يمكن لرينان بعد ذلك أنْ يقدم توضيحاً مقنعاً بأنَّ كلَّ النشاطات العلمية فيما يسمى بالمرحلة العربية قد تَمَّتْ رغمَه عن الإسلام وضدَّه؟

وإذا عقدنا مقارنة بين أوروبا المسيحية ومسلمي آسيا في الفترة التي يتحدث رينان عنها، فسنرى تبايناتٍ لافتة. ففي جانبٍ، يجهد المسلمين في كلِّ مكان من أجل الفلسفة والعلم ويكافئون الخلفاء العلماء بسخاء. وفي الجانب الآخر، تعيش أوروبا المسيحية في الوقت ذاته دون أي مشاركة في الحركة الفكرية للعرب، ولا تُظهر أدنى اهتمام بحركة الأفكار هذه. ولم تدخل العلوم إلى فرنسا إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وذلك بمحض الصدفة. وبهذه الطريقة يتبيَّن أنَّ الإسلام في مظهره الأول كان يبحث عن العلم في كلِّ مكان، في حين أنَّ العلم كان يبحث من جانبه لوقت طويل عن أوروبا الكاثوليكية ولم يجد لها إلا بجهد جهيد وعن طريق العرب المسلمين. أليس منطقياً

أكثر الآن الاعتراف بأنّ العلم قد انتقل إلى فرنسا وأوروبا من خلال «إعصار»، عوضًا عن القول إنّ «الإسلام» كان مثل «إعصار» أحمد التطهُّر 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 رغمًا عن الإسلام.

٤

يقول رينان: «إنّ الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعرف». وقد توصل رينان إلى هذا الاستنتاج المحزن للإسلام عن طريق الفكرة التالية: «لقد اختفت العلوم المدعومة 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 يلغى وجودها.. ووفقًا لكلام رينان، يتربّ على ذلك أنّ الإسلام بعد أن خلف وراءه عصر النشاط العلمي، سُلِّم العلم الذي رعاه بعناية إلى غرب أوروبا لكي تواصل تطويره، مثلاً يقول الأكبر سنًا للأصغر على سبيل المجاز: «والآن يا أوروبا، اعكفي على دراسة العلم الجديد بالنسبة إليك، يكفي أنك ظلتِ 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 أحياناً شعوبً متحضرة 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 أرجعت 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 أنَّ هذه الشعوب الكافرة القادمة من وسط آسيا قد هاجمت جنوب القارة المتحضّر بكلِّ عنفوان همجيتها، حيث دمّروا في طريقهم كلَّ ما يمكن تدميره. وفي غضون ذلك يجب ألا ننسى أنَّ 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 وتدربيجاً، بحيث إنَّه بعد وقت ليس بعيد وبمحض أنْ أصبح تطُورُها الفكري معدلاً لأوروبا، سارت خطوط معها إلى الأمام يدًا بيد على طريق التقدُّم العلمي.

5

«هل منحت الديانة الإسلامية هذه المباحث العقلية شيئاً من الرعاية؟» يتساءل رينان، ويجيب: لا، «لم يحدث هذا قطّ..». ويستطرد رينان: «الواقع إنَّ الإسلام قد عمل باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعرفة..». هذا الاستنتاج يستخلصه رينان – من بين أمور أخرى – من أنَّه كان لافتاً في الزمن الذي يتحدث عنه وجود حركة معادية

للعلوم الفلسفية لدى قطاعات عديدة من الأمة المسلمة. والناس الذين انشغلوا بهذه العلوم وصفوا، حسب رينان، بـ«الزنادقة». «ولتهيئة الجماهير المحرّضة من قبل الأئمّة (لقد كان الدراوיש بالأحرى وراء تحريضهم، أي من خلال هذا النوع من الناس الذين يوصفون في روسيا بـ«الممسوسيين» أو «المجاديب» إلخ)^(١)، قامت الدهماء بحرق كتب الفلسفة. تحولت المسّبات أحياناً إلى شجارات جماعية وحتى الخليفة المأمون صُبّت عليه اللعنات لأنّه قدّم الدعم لعلوم الفلسفة»^(٢).

هذا حقيقي، 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 أنه لم يكن يوجد بين المسلمين -خصوصاً في ذاك الزمان الجاري الحديث عنه- متعصّبٌ واحد، أو دراويش أو صوفيّ، لكنّ رينان لا يستطيع أيضاً من جانبه أن يقول إنه لم يكن يوجد في باريس، وهي مركز الحضارة المعاصرة، فضلاً عن المدن الأوروبيّة الأخرى، رهبان 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 والجلبة التي أثارها

(١) كلمة *jurodivyj* تعني عند المسيحيين الأرثوذكس في روسيا «قدّيس مجنون» على غرار «مجاذيب المسيح». وتنطبق صفات هؤلاء على مجموعة من المتصوّفة المسلمين، وهناك أمثلة في روسيا على «مجاذيب محمد».

(٢) إنما أنّ بايازيتوف يحيد 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. كل هذه التصرفات من قبل الحكومة الفرنسية أثارت ولا تزال تثير ازعاجاً لدى الكثيرين من الفرنسيين، وهم بلا شك متفقون، 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، ولتوجيه أياً من النقد إلى هاتين الأمتين لأنَّ مدارسهما تخرج متطرفين ورجعيين بقناعات سياسية متعارضة، يتنازعون فيما بينهم بشأن الإصلاحات الحكومية. ومن المعروف أنه في فرنسا وإنجلترا كثيراً ما تؤدي الأفكار الجديدة والإصلاحات إلى فضائح برلمانية، تقود بدورها إلى الإطاحة بزعيم حزبٍ ما أو بوزارة بأكملها. وفي بريطانيا تُعقد اجتماعاتٌ معارضة لوزارة ما، وفي فرنسا يتجمهر أناس غير راضين عن الحكومة أو النظام الاجتماعي الحالي. وهنا يتساءل المرء: أين يكمن وجه الاختلاف بين هذه الاجتماعات والتجمعات التي كثيراً ما تقود إلى تحولٍ ما، وبين هجمات جماهير عربية غير متعلمة على العلماء وال فلاسفة؟

صحيح أنه كان ثمة صراع بين العلماء العرب، لكنه كان صراعاً أدبياً. وقد اقتصر هجوم العلماء الذين ينت�ون إلى توجُّه

معيّن على خصومهم على قضايا سجالية، ولم تتعدّ قطُّ حدود الأدب. ولم تكن الهجمات الأدبية لعلماء الدين المعارضين موجّهة ضدّ العلوم الفلسفية في حدّ ذاتها، بل عبرت عن ردود فعل مستنكرة على بعض الشخصيات من الفلاسفة أو العلماء، من الذين صدرت عنهم - نتيجة لانجذابهم لفلسفة معينة وفي غمرة حماستهم للدفاع عن المنهج الفلسفية التي أغرموا بها - مواقف لا تحترم بعض الثوابت الدينية لدين الإسلام السائد، وجرحوا بذلك مشاعر قرائهم. وقد شهدنا حتّى في القرن التاسع عشر معاركَ أدبيةً مُشابهة بين العلماء المتممِين إلى اتجاهاتٍ مختلفة؛ فلذا نأخذ على سبيل المثال التلاسن والخلاف الذي دبّ منذ وقت غير بعيد في سان بطرسبرغ بين أطباء العلاج التئامي (الهوميوباتي) والطبّ الإلخافي، حيث استعملت عباراتٌ شديدة الشناعة بالنسبة لخلاف بين العلماء. فُوصف هؤلاء بالمحتالين، ونُعت الآخرون بطبّانيِّي الشّم. 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 - بغضّ النظر عن اصطدامه مارتن لوثر وليلة القديس بارثيليمي وحرب الثلاثين عاماً وما شابه ذلك من أحداث - أنه ليس من العدل أن نطلب من الإسلام القضاء على ما لم تستطع أوروبا القضاء عليه في عقر دارها. وبالطبع يجوز للمرء أن يتمّنّ، ولكن لا ينبغي أن يطالب، بأن يكون كلّ من يعتقدون بالإسلام علماء وفلاسفة متافقين في الرأي، ولا يعارضون أو يحتجّون على نظريّات مدارس الفلسفة الحديثة. كذلك ربما لا يكون من العدل تماماً، نعت الثبات على الرأي

لدى المسلمين بالتطـرف، فيما يستخدم المـراء لـذلك في أوروبا تعبـيراً أنيـقاً هو «المعارضة». يكـفي الإسلام شـرـفاً وفـخارـاً آنـه عـبر قـرون عـديدة وـفي ظـلـ حـكم خـلفـاء وـأمـراء مـسـلمـين عـديـدين، شـهد الـعـلم اـزـدـهـارـاً وـوـجـدـ من يـقـدـرـه وـيـدـافـعـ عنـه، وـأـنـ دـينـ مـحـمـدـ لمـ يـنـشـئـ وـلمـ يـسـمـحـ فـي بـيـتـه بـإـنـشـاءـ حـاـكـمـ تـفـتـيـشـ كـاثـوليـكـيـةـ لـحـارـبـةـ حـرـيـةـ الـجـهـرـ بـالـمـعـتـقـدـ الـدـينـيـ.

٦

بعد ذلك ورد في خطاب رينان ذكر مسلم إسباني، حضر في بغداد حلقات المتكلمين ولم يجد ما يعجبه فيها. ويقدم رينان رواية هذا الرجل - هكـذا يـفترـضـ - على آنـه دـلـيلـ آخرـ عنـ مـقـدارـ كـراـهـيـةـ الـمـسـلـمـيـنـ لـلـعـلـمـ وـعـدـمـ تـسـاحـمـهـمـ معـهـ أوـ معـ التـفـسـيرـ الـحرـرـ للـقـضـيـاـ الـدـينـيـةـ. لاـ بـدـ منـ أـنـ نـلـفـتـ النـظـرـ بـدـايـةـ إـلـىـ آنـ رـينـانـ لمـ يـقـدـمـ وـصـفـاـ لـهـذـاـ الشـخـصـ الـمـسـلـمـ الـمـذـكـورـ، وـلمـ يـوـضـعـ مـنـ يـكـونـ. وـلـذـلـكـ لـاـ بـدـ منـ اـفـتـرـاضـ آنـهـ لـاـ يـنـتـمـيـ إـلـىـ طـائـفـةـ عـلـمـاءـ الـدـينـ فـيـ ذـاكـ الـوقـتـ، وـالـذـينـ كـانـواـ - مـعـ اـسـتـثـنـاءـاتـ قـلـيلـةـ - يـنـتـمـونـ جـيـعـهـمـ إـلـىـ «إـخـوانـ الصـفـاـ». لـهـذـاـ فـمـنـ الـفـتـرـضـ آنـ يـكـونـ الشـخـصـ الـذـيـ يـتـحـدـثـ عـنـ رـينـانـ مـجـرـدـ درـوـيـشـ غـيرـ مـتـعـلـمـ أوـ صـوـفـيـ قـلـيلـ الـعـلـمـ، شـدـ الرـحالـ رـيـباـ لـغـرضـ وـحـيدـ، هوـ زـيـارـةـ الـقـامـاتـ الـمـقـدـسـةـ. وـالـآنـ يـطـرـحـ السـؤـالـ إـنـ كـانـ مـثـلـ هـذـاـ الشـخـصـ قـادـراـ عـلـىـ الـحـكـمـ بـشـكـلـ مـلـائـمـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـحـادـثـاتـ الـفـلـاسـفـيـةـ الـمـعـقـدـةـ الـتـيـ كـانـ يـشـرـكـ فـيـهـاـ الـمـتـكـلـمـونـ، وـمـاـ إـذـاـ كـانـ رـأـيـ شـخـصـ وـاحـدـ، حتـّىـ لوـ كـانـ مـتـقـفـاـ لـلـغاـيـةـ، يـصلـحـ أـسـاسـاـ لـلـحـكـمـ عـلـىـ الـوـضـعـ الـفـكـرـيـ

للمجتمع الإسلامي ككل. من المفهوم تماماً بالنسبة إلى شخص مهوس بشكل تام، على سبيل راهب كاثوليكي، توقف في باريس في طريق رحلة زيارته للبابا في روما، ألا يكون قادرًا على الحكم بشكل مناسب على المحاورات العلمية لرينان وأن يتعاطف معها، خصوصاً لو تعلق الأمر بعدم وجود عنصر إلهي في الظواهر الطبيعية.

ويبدو لنا أنّ وجود جماعات مسموحة بها رسميًا وسط المسلمين مثل «إخوان الصفا» التي ورد ذكرها أعلاه، والتي كان أعضاؤها من المتكلّمين يتناقشون بحرّية في مختلف القضايا الدينية على أساس عقليّ محض، والتي كان يتمتّع فيها المادّيون والملحدون والروحانيون والربّانيون وغيرهم، باختصار، كلّ ممثّلي المذاهب الفلسفية، بالحقوق نفسها وبالاحترام ذاته، هو دليل أكبر على دعم الإسلام للعلوم والفلسفة وعلى تسامحه، أكثر من تقرير رينان عن مسافر متدين لا نعرف من يكون.

٧

يقول رينان: «إنّ ما يميّز المسلم جوهريًّا هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفينًا». وكدليل على صحة ادّعائه، يستشهد برأي الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي قضى عدّة سنوات في باريس بوصفه رجل دين في المدرسة الإسلامية المصرية^(١). كتب الشيخ المذكور

(١) كان رفاعة الطهطاوي إماماً للبعثة العسكرية المصرية التي أرسلها محمد علي للدراسة في باريس عام ١٨٢٤ وقد أُلف، بعد عودته كتابه الشهير تحليص

في كتابه أنَّ العلم الأوروبي من أُولَئِلَى آخِرِه زندقة!، وخصوصاً فرضيَّته الأساسية بعدم تغيير القوانين الطبيعية – ثمَّ يضيف رينان من تلقاء نفسه: «ولا بدَّ من الاعتراف بأنَّ وجهة نظره تتناسب والرؤى الإسلامية، فالعقائد المنزلة تعارض دائمًا مع البحث الحرّ الذي قد يخالفها».

ويجوز لنا أن نتساءل: لماذا يقول رينان: «من وجهة نظر الإسلام» وليس: من وجهة النظر المسيحية واليهودية؟ هل محت الكنيسة المسيحية أو الكنيس اليهودي عقيدة الوحي الإلهي من دينهما؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، كيف يتعامل الدينان المسيحي واليهودي مع نظرية ثبات القوانين الطبيعية بالنظر إلى المعجزات والظواهر الأخرى التي تُنْتَعَت بالخارقة للطبيعة؟ ألا يرى فيها أيضًا زندقة؟ وإذا ما اعتبرت هذه الأديان الثلاثة كلَّ ما لا يتوافق مع عقائدها زندقة، فإنَّ الكلمة «زندقة»، التي استخدمها الشيخ في حديثه وخصص بها رينان الإسلام وحده في تبريره، لا تعبر عن وجهة النظر الإسلامية فحسب، بل والمسيحية واليهودية أيضًا. ويمكن من استنتاج رينان فيما يخص كلام الشيخ عن أنَّه من الصواب من وجهة نظر إسلامية اعتبار العلوم الأوروبية زندقة، تكوين التسلسل المنطقي التالي:

١. العقيدة المُوحِي بها تشكّل دائمًا نقِيضاً 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 مُوحى بها – فيترتب على ذلك أنَّ

٤. أيّ بحث حرّ للطبيعة لا بدّ من أن يُعدّ – من وجهة نظر تلك الأديان الثلاثة – زندقةً.

أمّا بحسب التسلسل الآخر للمنطق الريناني فيترتّب ما يلي: يكره المسلمون العلم، لأنّهم – من وجهة نظر دينهم الصحيحة تماماً – يعدّونه زندقة. وعلى هذا الأساس يجوز التوصل إلى الاستنتاج التالي: لا بدّ لكلّ إنسان يرى أنَّ دينه حقيقةً مُوحى بها من الله أن يكره كلّ العلوم ما عدا العلوم الدينية التي تؤيد هذه الحقيقة، لأنَّه يجوز لكلّ إنسان – وهذا صحيح تماماً من وجهة النظر الدينية – أن يُعدّ العلم زندقة فاسقة. والآن، انطلاقاً من استنتاج رينان، هل يمكن اعتبار أنَّ المسلم وحده هو «من يكره العلم»؟ أم أنه من المنطقي أكثر – أيضاً وفقاً لمنطق رينان ذاك – القول إنَّه لا بدّ تقريرًا لكلّ شخص يؤمن بدين سماوي، من أن يكره العلم؟

٨

يقول رينان: إنَّ المسلم على «قناعة صلبة بأنَّ البحث غير مجدٍ بل هو مدعوة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفراً..». ثم يضيف: «إذا انطلقنا من فكرة أنَّ في البحث تعدّياً على حقوق الله فإنّنا نصل حتماً إلى تعطيل ملكة العقل والإخلال بمقتضيات الدقة

والعجز عن الرأي الصائب. ينهي المسلمين كلّ قول بالعبارة «الله أعلم». وهو يريد أن يستخدم هذه العبارة لكي يثبت أنّ المسلمين سقطوا ضحية الخمول الفكري وعدم القدرة على التفكير الواضح، وهذا يقولون في ختام كلّ نقاش: «الله أعلم»، وإلا لماذا إذن – حسب رينان – تأتي هذه العبارة المعتادة دائمًا لل المسلم في الختام؟ والآن – وحسب وجهة نظرنا – لا يمكن الاستعانة بهذه العبارة بوصفها دليلاً على صحة استنتاجات رينان المذكورة أعلاه، وتحديداً 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 لايارد^(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 قضاياً أصعب، تختلف آراء علماء عديدين في حلّها. وكثيراً ما يحدث عند نقل فكرة غريبة وفقاً لفهم ناقلها، ألا تكون الفكرة منقوله بشكل صحيح تماماً، أو كما كان يرغب مؤلفها نفسه، ولذلك يحدث أن يُعاد إنتاج الفكرة محمّلةً أكثر بفكرة ناقلها وفهمه الخاص للقضية المعنية، 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 لايارد (١٨١٧-١٨٩٤): رحالة ودبلوماسي وعالم آثار بريطاني. عمل في الموصل على استكشاف آثار نينوى والنمرود. (المترجم)

يُبعد عن نفسه إلى حدّ ما مسؤولية القول الخاطئ لفكرة غريبة وأن يتغادى تهمة الافتاء على المؤلف، أو يستبق اتهامه بذلك: «وحسبياً فهمت من كلامه فهذا ما قد عناه تحديداً، لكن لو كنت قد فهمته حقاً أو لا، فالله أعلم».

ثانياً: تستخدم هذه العبارة من قبيل التهذب تجاه نِدٌ في السجال. وللتخفيف من حدة الأثر غير المريح الذي يبقى غالباً في أعقاب خلاف حاد حول مسألة ما لا يتم التوصل فيها إلى اتفاق، يسعى المسلم بهذه العبارة، عند توبيعه للشخص الذي خاض معه الجدال، إلى تقليل حدة 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 الجدال. ولكن إذا كنتَ على خطأ – وهو ما أنا على قناعة به – فلا تغتم لذلك، فالخطأ من طبيعة الإنسان، وكِلانا بشّر خطاء ويمكننا أن نخطئ بسهولة، خصوصاً في المسائل المهمة التي تكشف الحقيقة. والحقيقة أنّ رأينا جاء وفقاً لكذا وكذا، والله أكثر حكمةً منا ويعلم الحقيقة أفضل مني ومنك».

وهكذا فإنّ عبارة «الله أعلم» التي أوردها رينان، ثبتت من ناحية، أنّ العرب كانوا فقط دائماً حذرين جداً في نقل فكري غريب، وتعاملوا معه بجدية، واحترموا القناعات الأخرى عموماً، ومن ناحية أخرى أنّ العبارة تُستخدم فقط من قبيل التهذب أمام النِّد في السجال. وعلى هذا النحو إذن توجد هذه العبارة بين المسلمين، ويستخدمونها اجتماعياً 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 صحة استنتاجه أنَّ المسلمين يكرهون العلم ويكرهون عموماً كلَّ شكلٍ من أشكال البحث العلمي. وقبل أن ننتقل إلى تحليل هذه الرسالة، نجد أنه من الجدير بالذكر أن نقول إنَّ رسالة القاضي من شأنها أن تخدم فعلاً استنتاجات رينان المناوئة للإسلام، فإذا كان هذا الأخير يستطيع أن يبيِّن أو أن يثبت بطريقةٍ من الطرق أنَّ رسالة القاضي هي فعلاً رسالة من عالمٍ جادَّ إلى عالم آخر، لأنَّ رينان يقدم الرسالة باعتبارها كذلك. لكن لا بدَّ من وضع احتمال آخر في الحسبان، وهو أنَّ الرسالة المذكورة أعلاه – وهي مكتوبةً بوسائل الدهاء الشرقيِّ الخالص – موجَّهةٌ من مندوبٍ سياسيٍ إلى مندوبٍ سياسيٍ آخر. وفي أيِّ حالٍ من الأحوال، فإنَّ الخلاصة أو الاستنتاج الذي اتَّخذ من هذه الرسالة أساساً له ضدُّ الإسلام، قد استند فقط إلى ادعَاءٍ وفرضيَّةٍ، ووفقًا لمنطق الفلسفه العرب القائل بأنَّه «لا حجَّةٌ مع الاحتمال»، لا يمكن التوصل إلى استنتاج صحيح من خلال مقدمة منطقية مشكولة فيها.

ثُمَّة بعض العبارات في الرسالة تدعُم تخميننا أنَّ القاضي الذي كتب الرسالة إلى لا يارد كان فعلاً مندوباً سياسياً. ووفقًا لمثل هذا التخمين، سيكون من المفهوم تماماً أنَّ القاضي لم يستطع تقديم هذه المعلومات التي طُلبت منه، ولم يرغب أيضاً في أن يخوض في تفسير فلسفى. فالفلسفه والسياسة شيئاً متعارضان كلَّياً. الفلسفه تطمح إلى التوصل للحقيقة، بينما تسعى السياسة

إلى إخفاء هذه الحقيقة. والقاضي الذي يشغل منصبًا حكوميًّا لم يتمكَّن في الوقت ذاته من خدمة مصالح لا يارد، مثل إنجلترا. وربما رأى القاضي أيضًا في لا يارد مبشرًا دينيًّا رحالًا— وكان هناك الكثيرون منهم في آسيا— يسعى إلى جمع بيانات إحصائية عن عدد السُّكَان وأوضاعهم الاقتصادية وعن الدين الذي يعتنقونه. وهذه هي عبارات القاضي التي تفسح المجال، لأسباب وجيهة، للقول بأنَّ القاضي رأى في لا يارد مندوباً سياسياً أو مبشرًا دينيًّا:

من خلال العبارة الأولى: «إنَّ ما تطلبه منِّي هو أمر غير مُبجدٍ بل هو أمر مُضرٌّ»، أراد القاضي بلا شك أن يقول إنَّ إصدار معلومات إحصائية عن بلد ما هو أمرٌ يمكن أن يفيد دولة أجنبية أخرى، ويضرُّ طبعًا بمصالح ذاك البلد، وبالتالي ليس من المناسب تقديم هذه المعلومات.

وبالنسبة إلى العبارة الثانية: «يا صديقي [..] لا تسع لعرفة ما هو ليس من شأنك، فقد قدمت بيننا فألقينا عليك السلام وقابلناك بالترحيب، فلترحل الآن عننا بسلام!»، أراد القاضي أن يعبر عما يلي: «إذا ما أتيتَ إلينا بوصفك ضيفًا عزيزًا، وليس مبشرًا أو مبعوثًا سياسياً، فعيش في هدوء ولا تُلحّ في استقصاء أسرار البلاد، التي لا تجمعها حقًا من أجل العلم، وإنما من أجل الأغراض الوصولية لحكومتك؛ فامض في سلام!»، أي لا تنشر بذور الشقاوة بين الشعوب، أو لا تُثير بتبشيرك عداء دينيًّا بين المسيحيين والمسلمين!

وأما العبارة الثالثة: «أنت اتبعت سنة قومك فجئت الأقطار»، فقد أراد القاضي أن يقول بها: إنَّ الإنجليز لديهم عادة كثرة

الترحال وجمع المعلومات لأغراضهم السياسية، كما فعلوا في الهند ومع الشيوخ العرب في جوار الهند، ومؤخراً أيضاً في مصر. هل تريدون [أيتها الإنجليز] أن تفعلوا معنا ذلك أيضاً؟ هذا شأنكم، لكن لا تنسوا أننا لن نترك لكم بلدنا بهذه السهولة، فهذا هو بلدنا الأم، وهو هنا لنا وليس لأي أحد آخر؛ لقد ولدنا هنا، ولن نترك لكم وطننا لتنصرفوا فيه كما يحلو لكم ونتنقل نحن إلى أعمق آسيا!

والعبارة الرابعة: «اعلم يا ابني أن رأس الحكمة أن تؤمن بالله»، فمفادها: وَفُرُوا جهودكم في التبشير، لأننا، نحن المسلمين، نؤمن فعلاً بإله واحد، ولا يوجد معتقد أفضل من الإسلام: فهو يوفر معرفة ذات مصداقية بالله وبالديانات الأخرى. لذلك لا تشغلو بالتبشير، فهو مجهد لا جدوى منه.

والعبارة الخامسة: «لكي أَحْمَدَ اللَّهَ أَيْ لَا أَبْحِثُ فِيهَا يَزِيدُ عَنْ حَاجَتِي مِنَ الْأَشْيَاءِ»، فمعناها: لا يارد، لا تتدخل أنت أيضاً في شؤون الغير: التبشير هو تعدٌ على ضمير غريب، وتعاته سيئة.

أم يكن القاضي على حقّ أن يرى في لا يارد، بعد الأحداث في مصر، مبعوثاً سياسياً وليس رحالة في مهمة بحثية؟ لا يمكن للاillard ولا لرينان أن يؤكدا بمصداقية في الوقت الحاليّ أن زيارة لا يارد لمدينة الموصل، ورغبتها في الحصول على معلومات إحصائية، منبثقه فقط من غaiات علمية وليس من أجل الحصول على المعلومات اللازمه لإنجلترا لتأمين طريق التجارة إلى الهند. وفي الوقت الحاليّ يبرر احتلال مصر ريبة القاضي، وهو يثبت رسالته ولاءه المحمود جداً لوطنه. لكن رينان ينظر إلى هذه

الرسالة بشكل مختلف، وبالطبع من دون أن يأخذ في الاعتبار أنّ من الممكن أن يكون هذا القاضي المسلم حادّ الذكاء إلى درجةٍ تجعله قادرًا على فهم أنّ إنجلترا المستيرية تجمع – تحت غطاء الأغراض العلمية – مواد دبلوماسيةً لأغراض علمية. ورينان نفسه – كما هو معروف لنا – هو أيضًا مستشرق وليس سياسيًا. وبالمقابلة، في عصر الاستكشاف الذي نعيش فيه، يُعتَد كلّ شيء بأنه علميٌّ: بنسجامين ديزرائيلي إيرل بيكونسفيلد^(١) قد اختلف وصفًا لحدودٍ علميةً لأفغانستان.

يرى رينان في القاضي الذي كتب الرسالة المذكورة إلى لا يارد فيليسوفًا جيدًا على طريقته. أما نحن من جانبنا، فنرى فيه إنساناً حادّ الذكاء وخادمًا جيدًا لحكومته، أدرك على الفور – حتى ولو لم يكن عالِمًا كبيرًا – كنه 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 التطور الحضاري الذي لاحظه رينان في العالم الإسلامي مقصورًا على هذا الدين دون غيره.

(١) بنسجامين ديزرائيلي (١٨٠٤-١٨٨١) كان زعيمًا لحزب المحافظين ورئيس وزراء لبريطانيا. (المترجم)

إنَّ التوصل إلى استنتاج عامٍ ينطبق على كلِّ المسلمين انتلاقاً من استقراء بعض الظواهر المنفردة، مثل الحاج الإسباني والشيخ رفاعة الطهطاوي والقاضي المسلم إلخ، فهو أمر على الأقلِّ غير عادل. ثمَّ إنَّ الحكم الاستقرائي (استقراء ناقص) الذي تمسَّك به رينان عند دراسته للإسلام وعبر عنه في خطابه، والذي توصل من خلاله إلى الاستنتاج النهائي بأنَّ الإسلام كان معادياً للعلم، لم يُستخدم لديه في هذه الحالة بشكل صحيح، وبالتالي أدى إلى نتيجة لا تطابق الحقيقة. إنَّ منهج رينان الأميريمي في الاستنتاج، الذي يُستخدم بشكل أساسي في العلوم الطبيعية، من الصعب أن يكون مفيداً بالقدر نفسه ليس فقط لدراسة الإسلام وحده، بل وأيضاً لدراسة الأديان الأخرى، كما يصعب تطبيقه أيضاً على الدراسات الفلسفية عموماً. ولذلك لا ينبغي مثلاً أن يخلص المرء، من مظاهر غير أخلاقية كانت موجودة في المسيحية في العصور الوسطى ولا تزال سائدة حتى اليوم في الحياة الاجتماعية والخاصة لبعض المسيحيين، إلى الاستنتاج أنَّ الدين المسيحي معادٍ للأخلاق.

ويكفيانا أن نشير إلى بعض العلماء والتكلمين العرب المعروفين والذين حظوا بتقدير كبير في العالم الإسلامي، لكي نتوصل إلى قناعة مفادها أنَّ الإسلام - من حيث كونه عقيدةً دينية - لم يكن قطُّ معادياً لل الفكر الحر أو العقلانية والمنطق في الحكم. وبالمقابلة، هذا ما يرد لدى العالم الإسلامي المشهور شمس الدين الخيالي في تعليقه على كتاب شرح العقائد النسفية لعالم شهير آخر هو الإمام سعد الدين التفتازاني بالنظر إلى التقليل،

فهو يعتبر أنَّ هذه الموضع من النقل المتنعة على العقل، يجب تأويلها مجازيًّا، أي أَنَّه لا ينبغي تفسيرها حرفيًّا، بل وفقًا لمنطق العقل البشري السليم، لأنَّ العقل مُقدَّم على النقل^(١) حسبما يرى الخيالي.

في مؤلَّفه عن المنطق الموسوم سلم العلوم يكتب المؤلَّف العربي القاضي محمد مبارك بن محمد دائم الفاروقى في تحليله للحجج المنطقية قائلًا: «النقل الصرف، أي النقل بلا انتهاءه إلى برهان عقليٍّ، لا يفيد القطع»^(٢)

وبخصوص الفلسفة، يقول الإمام زين الدين أبو حامد محمد الغزالى، المعروف بتقواه وعلمه: «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أَنَّه فاسد العيار غير مأمون العوائل والأغوار». ^(٣) ويتحدث عالم مشهور آخر هو شرف العلامة عن إجماع العلماء على أنَّ دراسة المنطق واجب على الجميع – وهو ما يؤكده الغزالى أيضًا – ويعدها فرض كفاية على الجماعة. ويكتب الإمام السبكي ما مفاده أَنَّه ينبغي على المرء أن يشرع في دراسة المنطق قبل الدراسة العمقة للقرآن والستة والشريعة.

(١) تقديم الاجتهاد والاستنتاج العقلي على مقوله النصي التراثي المنقول الذي يتناقض مع هذا الاستنتاج هو القاعدة الذهبية لكل المتكلمين المسلمين منذ القرن الحادى عشر على أبعد تقدير. وكان الخروج من المأزق المترتب على ذلك هو التأويل الرمزى أو المجازى.

(٢) مبارك بن دائم الفاروقى، سلم العلوم، ص ٣٠١. يشار إلى أنَّ الاقتباس الوارد هنا يعود إلى متن الكتاب المنسوب لمحب الله بن عبد الشكور البهاري الهندى وليس إلى شرح القاضي مبارك بن دائم الفاروقى. (ملاحظة المترجم)

(٣) الغزالى، أبو حامد: معيار العلم في فن المنطق. ص ٢٧

(٤) شرف العلامة هو مجرد لقب شرفى.

فالمنطق – وفقاً لهذا الإمام – هو أكثر العلوم أهمية وفعلاً، ومن ينتقده أو يمنعه هو، بحسب رأي الإمام، جاهلاً تماماً. ويقول مؤلف كتاب التاتارخانية (Tatar-Khaniya) وكذلك الغزالي في مؤلفه إحياء علوم الدين^(١) بوجوب إقرار العلوم الطبيعية بوصفها فرض كفاية على الجماعة. ففي نهاية المطاف قال النبي محمد عن العقل إنَّه أكبر قوة وأسمى صفة للإنسان: «أول ما خلق الله العقل»^(٢)، وفي رواية أخرى قال: «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقَ اللَّهِ خَرَجَ مِنَ النُّورِ»^(٣). ووفقًا لذلك، فإنَّ «العقل» – وفقاً لتراث الإسلام وتعاليمه – «نور من نور الله». كما قال النبي أيضًا إنَّ الله قال للعقل: «ما خَلَقْتُ خَلْقًا خَيْرًا مِنْكَ، وَلَا أَكْرَمَ مِنْكَ، وَلَا

(١) إحياء علوم الدين هو المؤلف الرئيس للغزالي.

(٢) هذه هي بداية الحديث الخاص بمكانة العقل الذي سيرد في السطر التالي، «ما خَلَقْتُ خَلْقًا خَيْرًا مِنْكَ»، وهو يُعدُّ، 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 وإنما يرد بصيغة مختلفة عن أنَّ 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>

أفضلَ مِنْكَ، وَلَا أَحْسَنَ مِنْكَ، بِكَ آخُذُ، وَبِكَ أَعْطِي، وَبِكَ
أَعْزُّ، وَبِكَ أَعْرَفُ»^(١).

والآن يُطرح التساؤل إذاً، عما هو أكثر إقناعاً: حُجج رينان عن كراهيّة الإسلام للعلم وعدم تسامحه معه، التي تستند إلى مظاهر خارجيّة محضة وأحداث من حياة أناس مسلمين، أم - في المقابل - الاستنتاجات المنطقية الخامسة التي تنتج عن دراسةٍ موضوعيّة للإسلام من أدبيات المسلمين أنفسهم، الذين أشادوا كثيراً بكلّ العلوم؟ فرينان لم يتبّس بيت شفّه عن هذا التوجّه في الإسلام ولا عن أشياء أخرى كثيرة تخصّ هذا الدين. وتحتمّ عليه - لسبب غير مفهوم لنا - أن يؤيد ذلك الرأي القائل بعدم وجود علم إسلامي وأنّ الحضارة الإسلامية قد نشأت رغمًا عن الإسلام وضدّه. وبهذه الطريقة رأى إذاً منطلقه وأساس حكمه، في المقدمة المنطقية 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 برنامجه في هذا الردّ أنّ نسعى إلى تقديم توضيح أكثر إقناعاً مما سلف بشأن تهافت رأي رينان في هذه القضية والأسباب الأخرى وراء الضعف الذي ذكره في الدول الإسلامية وانهيار الدول التي يهيمن عليها الإسلام - إلى جانب الإسلام كدينٍ سماويٍ وبمعزل عنه. كلّ ما سعينا

(١) هذا الحديث نشأ - على الأرجح - في أواسط الأفلاطونيين الجدد المسلمين، ويعده مفسّرو القرآن من أنصار النقل الحرفيّ موضوعاً.

إليه هو إبراز التناقض الداخلي لرينان فيما يخصّ الموضوع ذاته وافتقاره إلى المنطق في العديد من استنتاجاته.

في الختام يجوز لنا مرّة أخرى أن نعبر عن أمنيتنا أن يفهم ممثّلو العلم، مثل السيد رينان المحترم وعموماً العلماء وال فلاسفة والعلقانيين والوضعيين والمستشرقين المعاصرين إلخ، أنه لا وجود للتنوير الحقيقى ولا للعلم الحقيقى دون الدين، لأنّهما مكوّنان للروح البشرية غير قابلين للانفصال. منذ بداية البشرية إلى يومنا هذا، يُعدّ الدين غذاءً روحيّاً لملائين البشر. ولا يوجد مجتمع بشريٍ يمكنه الاستمرار من دون دين. فالدين يُشبع الاحتياجات العميقه للروح، ويُشبع الحسّ الخلقيّ الذي لا يمكن دونه تصوّر الإنسان من حيث كونه جوهراً واعيّاً بذاته. ولذلك يجب الحفاظ على الأهميّة الكبيرة للدين في حياة البشر، ليس فقط في الماضي، ولكن أيضاً في الحاضر والمستقبل. كذلك تشكّل العلوم - بمعنى المعرفة التي نكتسبها من الأشياء المتأمّلة وظواهر الطبيعة - ضرورةً لعقل الإنسان ذي التفكير السليم. والشعور الدينيّ، كالسعى إلى معرفة الله مثلاً الذي يميّز الإنسان في كلّ مراحل تطّوره، هو شعور تغلغل فيه العقل، ويمكن فهمه وفقاً لقوانين تفكير منطقية. يقول العالم المسلم المشهور جلال الدين الدواني^(١): «النظر في معرفة الله واجب شرعاً، وبالنظر الصحيح تحصل المعرفة». وبهذا ينتمي الشعور الديني إلى الإنسان بوصفه الكائن العاقل الوحيد. ونظراً إلى أنّ الحالة العقلية

(١) [ملاحظة بايازيتوف:] في تعليقه الذي يحمل عنوان جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، ص ٢١-١٨.

لله والإنسان متفاوتة، يتفاوت أيضاً استيعابه لله ولقوانين الطبيعة. فالله يتجلّى للإنسان بحسب قدرة الإنسان على فهمه، وهذا فعل كل إنسان أن يطور فكره، كما يقول النبي محمد: «تَفَكَّرُوا في خَلْقِ اللهِ تَعَالَى»^(١)، وكذلك قوله: «لَا عِبَادَةَ كَالْفَكْرِ»^(٢). إن القطيعة بين الدين والعلم التي نشهدها من وقت إلى آخر لدى بعض الشعوب تُعدّ مرحلةً من مراحل التطور المعروفة، وتنتهي أحياناً عن نقص في معرفة الدين، وأحياناً أخرى عن فهم غير كافٍ له. لكنَّ الاتحاد بين الدين والعلم هو المثال الأبرز الذي تطمح البشرية إلى بلوغه وهدفُ تطورها على الأرض، فالدين والعلم هما أسمى مجالين للعالم الفكري للإنسان. فليُذكر هنا الله ويسع للعلماء المعاصرين أن يتوصّلوا إلى هذه الحقيقة وألا

(١) [ملاحظة بايازيتوف:] شرح الطريقة المحمدية، للخادمي، الجزء الثاني، ص ٩٥٧، [أبو سعيد الخادمي (توفي عام ١٧٦٢) شرح الطريقة المحمدية]. (أيضاً بعنوان: بريق المحمدية في شرح الطريقة المحمدية) وهو واحد من الحواشى العديدة الواسعة الانتشار لل تعاليم الأخلاقية للواعظ العثماني محمد بن بير علي، المعروف بـ«بركلي» أو «البركوي». تُوفّي عام ١٥٧٣.

ملاحظة المترجم: هذا الحديث يرد لدى السيوطي في الدر المثور وفي مصادر أخرى وبصيغ مختلفة ولكن دائمًا مقوّونا 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 المؤثر 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 يختنق الدين في حجر العلم، بل على العكس في سبيل أن ينشأ احترام متبادل بين العلم والدين. فحكمةُ العلماء وال فلاسفة لا تكمن في دفن الدين بوصفه ظاهرةً مُعادية لمناهجهم العلمية التي كثيراً ما تتغير. لا، وألف مرّة لا ، إنْ مهمّة العلم المعاصر يجب أن تكمن في إيجاد منطلق تفاهم متبادل بين العلم والدين، كي يتمكّنا سوياً من الوصول إلى الحقيقة. هذا يجب أن يكون الشعار الحقيقي للعلم المعاصر في رأينا. ينبغي تأسيس علاقة وثيقة متبادلة بين هذين المجالين للعالم الفكري للإنسان، الشعور الديني والعقل، وفي الوقت ذاته إقصاء تطرف المتطرّفين ، على جانب الدين كما على جانب العلم. وعندئذ سيسير كلُّ من الدين والعلم يدًا في يد على الطريق إلى تلك الحقائق ، إلى تلك المثل الأسمى للأخلاق العقلانية والفضائل التي تشكّل هدف الإنسان على الأرض. وهنا تكمن – وفق قناعتنا العميقـة – 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.
تاریخ بیروت:

[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](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 وموافق - والصادر عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.

الحداد، محمد، «النص الحقيقى والكامل للمناظرة بين رينان والأفغاني»

<https://sirajmonir.wordpress.com>

أطلع عليه في ١٧/٧/٢٠٢٣

الخشست، محمد عثمان، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان. القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

بن دائم الفاروقى، مبارك. سلم العلوم وحاشيته المشهورة بالقاضى مع منتهياته. سان بطرسبرغ. ١٨٨٧

الطھطاوی، رفاعة. تخلیص الإبریزی فی تلخیص باریز. تقديم یونان لبیب رزق. القاهرة، ٢٠٠٥.

عبد الحافظ، مجدى: الإسلام والعلم. مناظرة رينان والأفغاني القاهرة، ٢٠٠٥.

عبدھ، محمد، الأفغاني، جمال الدين: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. تحقيق صلاح الدين البستاني. القاهرة، ١٩٥٨.

الغزالى، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق. شرح أحمد شمس الدين. بيروت، ٢٠١٣.

الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف. تحقيق وتقديم محسن مهدي. بيروت، ١٩٨٦.

قصیر، 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.
- Commins, 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, Dücane: "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.
- Ermış, 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*. İstanbul, 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., “Perface 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, Ekmeledin, *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-Greifendorst, Friedrich von, *Die Verfassungsge-setze 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, Namik, *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 Matbaasi, 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/Browers, 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-Afghāni. A Muslim Intellectual*. New Delhi, 1984.

- Mouradgea 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.), *Oeuvres 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.), *Oeuvres 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 19e 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 ١٢/٢٠١٥

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.
- Tahṭāwī, Rifā'a 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, “Ringen 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, Salafyya 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 وترجم

ابن باجة: ولد ابن باجة (المتوفي عام ١١٣٨ أو ١١٣٩ م) في سرقسطة الإسبانية، ويعد مؤسس الفلسفة العربية في إسبانيا المسلمة، كان أيضاً شاعراً وموسيقياً وملحناً للأغاني الشعبية. ونظراً لأن الأعمال الفلسفية المهمة مثل أعمال ابن سينا لم تكن معروفة بعد استرشد بأسئلة فلاسفة القرن العاشر الميلادي مثل الفارابي مثلاً. (انظر الفارابي).

ابن خلدون: ولد المؤرخ والفيلسوف الاجتماعي ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦ م) في تونس، وكان أيضاً عالماً في الشريعة ورجل دولة. أحد أشهر الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامي وهو صاحب مؤلف تاريخي شامل وضع له مقدمة شهيرة عكفت فيها على وضع تأملات نظرية حول قيام الدول وسقوطها. وكثيراً ما يرد ذكره في أوروبا أيضاً باعتباره رائداً لعلوم التاريخ والمجتمع.

ابن رشد: أبو الوليد ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨ م). اشتهر الفيلسوف والقاضي والطبيب المولود في قرطبة في العصور الوسطى في أوروبا بالأخص بسبب شروحه لأرسسطو وتمتع بتقدير كبير. ويصل في مؤلفه «فصل المقال» إلى استنتاج مفاده أن الشريعة تفرض الانشغال بالفلسفة على من هو أهل لها. وقد رأى فضلاً عن ذلك جواز تفسير آيات قرآنية معينة مجازياً.

ابن زهر: أبو مروان ابن زهر (توفي عام ١١٦١م)، هو طبيب عربي ولد في أشبيلية. كان مؤلفه «التيسيير في المداوة والتدبير» عملاً ذات أهمية للطب الأوروبي. وقد وصف فيه من ضمن أشياء كثيرة أخرى التهاب غشاء القلب.

ابن سينا: أبو علي ابن سينا (حوالى ٩٨٠-١٠٣٧م). ولد بالقرب من بخارى وكان فيلسوفاً وطبيباً، وأسس لميافيزيقاً جديدة، لاقت ذلك اهتماماً كبيراً 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 المعرف الطبية في عصره بصورة منهجية. وكان الكتاب حتى منتصف القرن السابع عشر أحد الأسس المهمة لدراسة الطب في كل الجامعات في أوروبا.

ابن طفيل: ولد الطبيب ورجل الدولة والفيلسوف أبو بكر بن طفيل (المتوفي عام ١١٨٤م) في غرناطة (إسبانيا). في روایته الفلسفية «حي بن يقطان» توصل حي بن يقطان، الذي يحيى وحيداً في جزيرة، دون عون من نبي أو معلم إلى المعرفة نفسها التي توصل إليها سكان جزيرة أخرى التقاصم ابن يقطان في سن الخمسين. وبينما أدرك ابن يقطان الحقيقة مكشوفة دون غطاء، تلقاها شعب الجزيرة رمزاً بمحبي النبي.

ابن العربي: غريغوريوس أبو الفرج ابن العربي، (١٢٢٥-١٢٢٦م) 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.

أبيالار: ولد بيار أبيالار (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 محدوداً في قصايا العقيدة وهو ما جلب له عداوات أشخاص من مختلف المشارب وجعله لاحقاً بطلًا من أبطال التنوير. وقد أسس مدرسة خارج باريس على تلة القديسة جنفييف (سانت جنفييف).

أتيلا: ملك الهون (٤٥٣-٤٠٦م)، فترة حكمه ٤٣٤-٤٥٣م، أسس مملكة لم تدم طويلاً ما بين نهر الراين وبحر قزوين. وقد لُقب بسبب وحشية حملات الغزو التي قام بها باسم «سوط الرب».

إخوان الصفا: مجموعة كتاب من البصرة ألفوا في القرن العاشر الميلادي موسوعة تهدف لتعريف القارئ بكل مجالات الفلسفة (بما في ذلك العلوم الطبيعية وعلوم الدين). ولا يزال الجدال قائماً حول التصنيف التاريخي لمؤلفهم الضخم «رسائل إخوان الصفا». كان للكتاب وظيفة تعليمية، لكن يبدو أيضاً أنه كان يهدف للترويج لوجهات النظر الخاصة لمؤلفيه المنتسبين 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 بشرح أرسطو المترجمة من العربية إلى اللاتينية.

أولوغ ييك (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 زرادشت (أنظر گبر) الذين هاجروا إلى الهند من القرن العاشر الميلادي.

البتاني: محمد بن جابر البتاني (قبل ٨٥٨-٩٢٩م) أحد أهم الفلكيين العرب، ولد على الأغلب في حران. وقد كان مؤلفه الأساسي «كتاب الزيج» تأثير جوهري خلال العصور الوسطى وعصر النهضة في أوروبا في تطور الفلك وحساب المثلثات الكروية. وقد اطلع عليه غاليليو وكوبرنيكوس.

بخارى: كانت حتى منتصف القرن التاسع عشر أهم مركز ثقافي إسلامي في وسط آسيا. تقع حالياً في جمهورية أوزبكستان.

البرامكة: هي أسرة تنحدر من أفغانستان الحالية (بالقرب من مدينة بلخ)، تولى أفرادها خلال الفترة الأولى من الحكم العباسى مناصب مهمة (وزراء وحجاب في بلاط الخلافة). كانوا في الأصل بوذيين (لا من أتباع زرادشت كما زعم رينان. انظر البارسيون والگبر)، وكان خالد بن برمك (توفي حوالي عام ٧٨٢/٧٨١م) أول من تحول من العائلة إلى الإسلام وكان يعمل في أثناء ذلك في خدمة أبي العباس السفاح.

البركوي: (يسمي أيضاً البركلي، تُوفي عام ١٥٧٣م) إمام عثماني ولد في بيرجي (في محيط مدينة إزمير) وألف بالعربية كتبًا لتعليم النحو العربي للمدارس العثمانية، ونظرًا لاستهاره بموقف ديني طهراني متزمنت، 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

أيضاً مؤسس الكلية الملكية التي أصبحت لاحقاً الكلية الفرنسية أو الكوليج دو فرانس.

بيساريون: عالم لاهوت ومفكر إنساني بيزنطي (١٤٠٣-١٤٧٢)، دعم في إيطاليا دراسة اللغة والأدب اليونانيين وسعى منذ غزو العثمانيين للقسطنطينية لدعم القيام بحملة صليبية ضدهم، لكن مساعيه باعدت بالفشل.

بيكون، روجر: أحد فلسفة الطبيعة الإنجليز، عالم لاهوت وعضو طائفة الفرنسيسكان (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 بوادر 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 مدافعاً عن عنيفاً عنمحاكم التفتيش، ومعروفاً بكراسيته لليهود. وقد بذل كل ما بوسعه لمحاربة المسلمين في جنوب أوروبا والبروتستانت في شمال أوروبا. في عام ١٥٧١ حث على تأسيس الرابطة المقدسة التي تهدف إلى التضييق على الخضور العثماني في البحر المتوسط والدفاع عن الإسلام في مواجهة المسيحية. وكان الملك فيليب الثاني ملك إسبانيا عضواً في هذه الرابطة.

التتر: منذ القرن الثامن الميلادي يطلق اسم التتار أو التتر على قبائل وشعوب من وسط آسيا.

التفويون: المقصود هنا هؤلاء الذين يعملون بتفانٍ ديني شديد وورع غير معهود. يعود مصطلح التفوية إلى حركة تجديد داخل البروتستانية، كانت تهدف إلى تعميق الإيمان وإعطائه طابعاً فردياً.

ثابت بن قرة: أبو الحسن ثابت بن قرة (حوالي ٩٠١-٨٢٦ م) هو عالم شهير في الرياضيات والفلك، عمل لفترة طويلة في بغداد.

جابر: أبو موسى جابر بن حيان، العالم المسلم الملقب بأبي الكيمياء.

جليبي: غالباً المقصود هو موسى الخالي الإذنيقي (المتوفى عام ١٤٥٨ م)، الذي ألف حاشية على شرح العلامة سعد الدين التفتازاني (توفي عام ١٣٨٩ م) للعقائد النسفية، نسبة إلى نجم الدين أبي حفص النسفي (توفي عام ١١٤٢ م).

جنكيز خان: أسس جنكيز خان (توفي عام ١٢٢٧ م) 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 ١٢٦٥ م) بغداد عام ١٢٥٨ م وأنهى بذلك حكم العباسين.

حران: مدينة في إقليم شانلي أورفا بشمال الرافدين في تركيا حالياً، ترجمت فيها خلال العصر العباسي أعمال مهمة في الرياضيات والفلك إلى العربية. وهي مسقط رأس الفلكي الشهير الباتني (انظر الباتني) الذي كان يعمل فيها أيضاً، وهي أيضاً مسقط رأس علماء آخرين مثل ابن تيمية (١٢٣٦-١٢٢٨ م).

الدواني، جلال الدين: جلال الدين الدواني (توفي عام ١٥٠٢ م)، كتب شرح العقيدة العضدية وهو شرح لعقائد المتكلم عضد الدين الإيجي (توفي عام ١٣٥٥ م) المتعمي للمذهب الأشعري.

دوزي: راينهارت ر. دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣ م) مستشرق ذو مكانة مهمة، ولد في لايدن بهولندا. وقد اشتهر بالأخص بمؤلفه ذي الأربعة أجزاء عن تاريخ مسلمي إسبانيا.

ديرييلو، بارتيلمي دو مولينيفيل: (١٦٢٥-١٦٩٥ م): 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 ١٦٩٧.

راموند الأسقف: لا يعلم تاريخ ميلاده. كان أسقف طليطلة في الفترة ما بين ١١٢٥ أو ١١٢٦ و ١١٥١ أو ١١٥٢ م. وقد دعم علماء مثل غيرهارد دي كريمونا (توفي عام ١١٨٧ م) ترجموا الفلسفة والعلوم الطبيعية وخصوصاً أرسطو من العربية عبر القشتالية إلى اللاتينية.

زنديق: (ج. زنادقة)، هي كلمة مشتقة عن الفارسية وكانت تشير في معناها الدقيق بالعربية إلى «المانويين»، وكثيراً ما تعني «الكافر» أو «المهرطقين» أو «العصاة».

الساسانيون: أسرة فارسية حكمت في فترة ما قبل الإسلام (٢٢٤-٦٥٠ م). امتدت إمبراطوريتهم الكبرى، قبل غزو الجيوش العربية، لأجزاء واسعة من غرب آسيا.

السبكي: المقصود غالباً هو تاج الدين أبو نصر بن تقى الدين السبكي (توفي ٧٧١ هـ / ١٣٧٠ م)، الذي عارض التفسير الحرفي للقرآن وأيد تفسيراً عقلاً مستنداً على المنطق بطابع أشعري.

سبينوزا: باروح دي سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧ م) فيلسوف هولندي، وهو أحد أهم مفكري الحداثة المبكرة.

السفاح، أبو العباس: (حكم ٧٤٩-٧٥٤ م) 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 حالياً في دولة أوزبكستان. شهدت في عهد الدولة السامانية في القرن العاشر وعندما حولها تيمورلنك (توفي عام ١٤٠٥ م) 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. اعتنقا 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 بالالتزام الأخلاقي.

الطهطاوي، رفاعة: الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) أحد أهم المثقفين العرب في عصره. ولد في مصر وأرسله واليها محمد علي في عام ١٨٢٦ فيبعثة دراسية إلى باريس، حيث تعلم الفرنسية، كي يتمكن من قراءة المؤلفات الأوروبية عن التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب. وقد وصف تجاربه في كتاب الرحالة الشهير الذي ألفه بعنوان «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز». وعند عودته إلى مصر أشرف بوصفه مديرًا 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 العقلي يمكن اكتساب المعرفة 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.

الغزالى، أبو حامد: محمد الغزالى (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 ليسمون طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، وان 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 الرياضيات بالاستعانة بنصوص عربية. وقد تُسبّب 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: البناةون 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، مثلاً كان يحدث في أوروبا أيضاً، نظراً لأنها كانت تعد منطلقاً لنشاطات هدامة، بل ثورية. ولم يعجب توجهها العلماني أصحاب السلطة الدينية.

فيدو كيند: كان دوقاً لسكسونيا. وخاض خلال الفترة ما بين ٧٧٧ و٧٨٥ ميلادية حرباً ضد شارلمان الكبير انتهت بهزيمة فيدو كيند 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 البندิกية، وقد ترجم كتب الطب العربية واليونانية الأصل إلى اللاتينية. وبعد 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.

الكارولينгиون: 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 بأنوشيروان (أي خالد الروح)، هو ملك الإمبراطورية الساسانية (انظر: الساسانيون). عرف بعشقه للأدب وبقراءاته 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 معاصره ولقب «فليسوف العرب». حمل كتابه عن الميتافيزيقا اسم «في الفلسفة

الأولى». ولقي مؤلفه «رسالة في العقل» الذي انشغل فيه بنظريات أرسطو عن النفس اهتماماً كبيراً في أوروبا في القرون الوسطى.

الكوباموي (توفي في عام ١٧٤٨م): هو القاضي مبارك بن محمد دائم بن عبد الحفيظ بن عبد الحليم المبارك الناصحي العمري الفاروقى الكوباموي، الذى تعد حاشيته لكتاب سلم العلوم لمحب الله بن عبد الشكور البهاري (المتوفى عام ١٧٠٧م في الهند) من المراجع الأساسية في المنطق.

گبر: گبر هو نعت مهين في الأدبيات الفارسية لأتباع زرادشت. وكثيراً ما يعني المصطلح «كافر». والزرادشية هي ديانة فارسية أسسها زرادشت قبل ٢٦٠٠ عام على الأقل.

لاسكاريس: كانت عائلة نبيلة بيزنطية، أُنجبت عدداً من المفكرين أصحاب التزعة الإنسانية، مثل كونستانتين لاسكاريس (١٤٣٤ - ١٥٠١م) الذي ولد في القسطنطينية ودرّس اليونانية في إيطاليا، ومنذ نحو عام ١٤٦٨ في ميسينا، حيث ساعده بيساريون في الحصول على كرسي الأستاذية.

لارياد: السير أوستن هنري لارياد (١٨٩٤ - ١٨٩١م) كان في الأصل محامياً، لكنه جعل من نفسه رائداً لعلم الآثار البريطاني، من خلال عمليات تنقيب شملت أيضاً مدينة نينوى (التي أصبحت حالياً جزءاً من الموصل)، وهي آخر عاصمة للملكة الآشورية. وعمل سفيراً لبريطانيا في إسطنبول (١٨٧٧ - ١٨٨٠م)، ودعم اللورد بيكونسفيلد (بنجامين ذرزائيلي) في سياسته التوسعية في الشرق.

لوفيفر ديتابل: Lefèvre d'Étaples: جاك لوفيفر ديتابل (حوالي ١٤٦٠ - ١٥٣٦م)، مفكر فرنسي إنساني التزعة ومتجمِّل للكتاب المقدس وشارح له. حرر وشرح وترجم أعمال أرسطو أثناء عمله بالتدريس في كلية الكاردینال ليموان.

المؤمنون: 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 لإنجازات خارقة للمفكرين العرب في مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية. ودعم المعتزلة. (انظر المعتزلة).

المدرسيون: مفكرو المذهب السكولasti أو المدرسي، وهو تعبر جامع للمناهج الفلسفية اللاهوتية وطرق التدريس والتفكير الأوروبيية في القرون الوسطى.

المؤاoron: 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 يقرروا 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 بطيريك القسطنطينية (في الفترة ما بين ٤٢٣-٤٣١م) وتعرف أيضاً بكنيسة المشرق الآشورية. وقد طردوها بسبب رأيهم في الطبيعة المزدوجة ليسوع المسيح من الإمبراطورية الرومانية. وقد لقوا

ترحابا في بلاط الخلفاء العباسين 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 ٧٨٦-٨٠٩) الذي ورد ذكره في ألف ليلة وليلة نموذجا لشخصية الحاكم المثالي. شهدت فترة حكمه اضطرابات سياسية عديدة وكانت بمثابة نذير بالانهيار السياسي للإمبراطورية الإسلامية.

الهلينستيون: هنا بمعنى العلماء المنشغلون بالأدب والتاريخ والثقافة اليونانية.

فهرس مسلمو حدايثون

فهرست المصطلحات

- | | |
|---|---|
| أ | إجازة ١٠٠
اجتهاد ١٢٥ ، ١١٦ ، ١٠٩
إخوان الصفا ٣١٢ ، ٣١١ ، ٢٩٦
الإخوان المسلمين ١٤٥ ، ١٤٥ ح ، ١٤٥
الآريون ٢٠٢ ، ٤٧ ، ٣٧
الأساطير/قدرة الأسطورة/تكوين
الأسطورة ٤٧-٤٦ ، ٢٦ ، ٤٧
الاستبداد ١٢٤ ، ١٣٤ ، ١٤٥ ، ١٤٥ ، ٢٠١
الاستشراق ٢٣-٢٣ ، ٢٤-٢٣ ح ، ٣٦ ، ٣٦
الاستعمارية/إمبراطورية ١٤٠ ، ١٥ ، ١١١
الاشتراكيون ١٢٦
الإسماعيلية ٩٨ ، ٢١٩ ، ٢٧٦ ، ٢٧٦
الإسلاميون (الإسلام السياسي) ٣٤٧
الاستثناء ٣٨ ، ١٩٨ ، ١٩٥ ، ١٦٦ ، ١٨٣
الاستثناء ٢٠١ ، ٢٠١ ح ، ٢٠١
الاستثناء ٢٨١ ، ٢٠١
الاستثناء ٣٤٧
الاستثناء ٣٥٧-٣٥٦
الاستثناء ٣٥٤ ، ٣٥٠ ح ، ٣٥٤
الاستثناء ١٦٧-١٦٦ ، ١٦٢ ، ١٥٩
الاستثناء ١٥٦-١٥٥ ، ١٥٨
الاستثناء ١٤٩-١٤٧ ، ١٤٩-١٤٧
الاستثناء ١٤٢ ، ١٢٢-١٢١ ، ١١٩
الاستثناء ١١٧ ، ١١٥ ، ١١٠-١٠٩
الاستثناء ٨٥ ح ، ٨٨-٨٦ ، ٨٥
الاستثناء ٨١ ، ٢٩ ، ٢٧ ، ١٨-١٧
الاستثناء ٨٣-٨١ |
|---|---|

- | | |
|---|--|
| <p>، ١٧٠ ، ١٦٦ ، ٢٠٢–٢٠١ ، ١٧٠ ، ٢٤٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣١–٢٢٨ ، ٢٧٥ ، ٢٥٠–٢٤٩ ح ، ٣٥١ ، ٣٠٥ ، ٢٨٣ ، ٣٥١</p> <p>ب</p> <p>بارسيون ٣٤٨</p> <p>البابوية ٥٣–٥٤ ، ٩٨–٩٩ ، ٢٢٠ ، ٢٨٠</p> <p>بدعة ٤٩</p> <p>البدو ٤٧ ، ٥٣ ح ، ٦٧ ، ٦١ ، ٦٩</p> <p>٣٠١</p> <p>البرامكة ٢١٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥–٢٦٥</p> <p>٣٤٨</p> <p>البربر ٩٦ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ، ٢٥٨ ، ٢٥٨</p> <p>٢٧٩</p> <p>البروتستانتية ٢٩ ، ٨١ ، ١١٣ ، ٣٤٩ م ، ٣٥٢ م ، ٣٥٣</p> <p>البعث ١٩٤ ، ٢١٢ ، ٢٣٧–٢٣٨</p> <p>٢٦٢</p> <p>البوهيميون ، بنو بوهيم ٣٠٥</p> <p>البيزنطيون ٩٧ ، ٢١٥</p> <p>البيعة (يمين البيعة) ١٥٧ ، ١٥٨</p> <p>ت</p> <p>تاريخ العالم ٢٣ ح ، ٢٩</p> <p>تاريخ المنطقة ٢٣ ح</p> <p>التتار ، ٨٥ ، ١٧١ ، ١٧٢–١٧٢</p> | <p>الإصلاح ١٠ ، ١٣ ، ١٨ ، ١٦ ، ٢٨ ، ٤٨ ، ٤٨ ، ١٠٨ ، ٨٦ ، ٥١ ، ١١٣ ، ١٢٩ ، ١٢٧ ، ١٢٠ ، ١١٣</p> <p>١٣٧–١٣٦ ح ، ١٣٥ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ح ، ١٤٥ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٩٢ ، ٣٠٣ ، ٣٢٩ م</p> <p>الأصولية/التعصب في التركية العثمانية ٢١</p> <p>الأصوليون/الأصولية ١٦ ، ٢١ ، ٨٣ ، ٩٢ ، ١٤٠ ، ١٩١ ، ١٩٩ ، ١٩٧–١٩٥</p> <p>الإغريق/الإغريقية ٥٣ ، ٥٣ ح ، ٢١١ ، ٢٠٨ ، ١١٢ ، ٩٥ ، ٢١٩ ، ٢١٦–٢١٤ ، ٢٣٢</p> <p>٢٧٧ ، ٢٦٢ ، ٢٥٣</p> <p>الأكاديمية الفرنسية (Académie française) ٣٤ ، ٢٤٤</p> <p>الإخاء ١١١ ، ٢٨٤ ، ١٨٣ ، ١٨٤–١٨٣ ، ١٧٨</p> <p>الإمام/ة/الأئمة ٥٤ ، ٥٠ ، ١٥٧ ، ٨٤–٨٣ ، ١٧٢–١٧١</p> <p>٢١٩ ، ١٧٨</p> <p>٢٨٢ ، ٢٧٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢</p> <p>٣٠٨ ، ٣٢١ ، ٣١٢ ح ، ٣٢٣–٣٢٣</p> <p>٣٤٧ م–٣٤٨ ح ، ٣٢٦</p> <p>الأمة ٢٨ ، ٧٧–٧٧ ، ٣١ ، ٥٥ ، ٢٨</p> <p>١٢٣ ، ١١٧ ، ٩٥ ، ٧٨</p> <p>١٣٤ ، ١٤٥ ، ١٢٥</p> <p>١٥٧ ، ١٥٩–١٥٥ ، ١٦٤</p> |
|---|--|

ح

- الحديث ، ١٠٠ ، ١٦٢
 ، ٢٦٦ ، ٢٩٩ ح ، ٢٨٩ ، ١٦٥ ، ٢٦٦
 ح ، ٣٢٤–٣٢٣
 ، ٣٢٦ ح ، ٣٢٦
 الحرانيون ، ٩٨ ، ١٣٤ ، ٢١٩ ، ٢٧٦ ، ٢٣٥
 ، ٢٣٣
 حرفيات (الحرية) ، ١٥٠ ، ١٥٧ ح
 الحضارة ، ١٧ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٩٥–٩٤ ، ٨٩ ، ٥٧–٥٦
 ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٣٣ ح ، ١٧٥
 ، ١٧٧ ، ١٩٧ ح ، ٢١٢ ، ٢١٠ ، ٢٠٩–٢٠٨
 ، ٢٣٥ ، ٢٢٦ ، ٢١٨ ، ٢١٣
 ، ٢٦٠ ، ٢٥٣–٢٥٢ ، ٢٣٩
 ، ٢٦٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٣–٢٦٢
 ، ٣٠١ ، ٢٩٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨١
 ، ٣٢٤ ، ٣١٣ ح ، ٣٠٨ ، ٣٠٣
 حمدانيون ٣٠٥

خ

- الخاصة (النخبة) ، ١٣ ، ٢٧ ، ٧٥
 ، ٧٧ ، ٩٦ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٤٨ ، ١٤٢ ، ١٣٥ ، ١٢٠
 ، ٢٣٦
 الخديوي ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٥
 ، ٥٥ ، ٥٤–٥٣ ح ، ٥٥
 ، ٨٣–٨٥ ، ٨٦ ، ٩٧

ج

- جامعة الأزهر ، ١٠٠ ، ١٧٦
 الجهاد/الجهادي/جهادي ، ١٧٧
 ، ١٩٦–١٩٥
 جورنال دي ديبا Journal des débats ، ٩٤ ، ٧٤ ، ٣٩ ح ، ٢٠٧ ، ١٣٨–١٣٦ ، ١٣٠
 ، ٢٢٧ ، ٢٣٧

ز

زنديق ، ٤٨ ، ١٨١ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ،
٣٥٤ م ، ٣٥١ ، ٣٠٨ ، ٢٦٨

س

ساراسينس ١٥
الساسانيون ، ٩٧ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٢
م ٣٥١ ، ٢٦٤–٢٦٦
السامية/الساميون ، ٣١ ، ٣٤–٣٥
، ٣٧ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٥٧ ، ٦٠–٦٣
، ٦٦ ، ٦٧–٧٨ ، ٧٠ ، ٧٩–٧٨
، ١٠٣ ، ١٨٩ ، ٢٠٢ ، ٢٣٥
، ٢٤٤ ، ٢٩٣

السلفية/السلفيون ١٩٥–١٩٦ ، ١٩٩
السنة/آهل السنة ، ٥٠ ، ١٢٤
، ١٤٥ ، ١٦٢ ، ١٨٤ ، ١٩٠
٢١٣ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٥ سولبيس ، سانت (حلقة دراسية)
٣٣

ش

شريعت/شريعة ، ٦٠ ، ٨٣ ، ١٠٠
، ١٠٣–١٠٢ ، ١٢٩ ، ١٤٢ ، ١٤٧
، ١٧٦ ، ١٥٦–١٥٥ ، ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ١٨٤
م ٣٤٥ ، ٣٢٢ ، ٢٦٨ شيخ الإسلام ، ٨٦ ، ١١٨ ، ١٥٦

٣٤٨

، ١١٥ ، ١٥٧ ، ٢٠٠

٣٤٨

خليفة/خلفاء ، ٤١ ، ٥٤–٥٥
، ٨١–٨٦ ، ٩٧ ، ٩٨–٩٨
، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٥٧
، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٧٩–١٨٠
، ١٩٠ ، ٢٠٠ ، ٢١١–٢١٤
، ٢١٩ ، ٢٣٥ ، ٢٦٢–٢٦٥
، ٢٧٧ ، ٢٨٣ ، ٢٨٧–٢٨٩
، ٢٩٧ ، ٣٠٥–٣٠٨ ، ٣٥١–٣٥٧
، ٣١١

د

دار الفنون ١١٧
الدروز ٨٨
الدولة الإسلامية في العراق والشام
٩٢ ، ١٦٦ ، ١٩٦ ، ٢٠٠
الدولة العثمانية ، ٨٨ ، ١٤٧ ، ١٥٨

٢٤٧

دين سماوي ، ١١٢ ، ١٨٢ ، ٢٩٤
٣١٤ ، ٣٢٤

ر

رابطة العالم الإسلامي ٥١
راهب (كاهن) ، ٣١ ، ٢١١ ، ٢٦٢
٢٨٩ ، ٣١٢ ، ٣٤٧
الربيع العربي ، ١٢٤ ، ١٩٦

- الشيعة ٤٩–٥٠، ٩٢–٩٧
 العقل ١٩، ٢٣، ٢٨، ٥٢، ٤٤
 –١٠٣، ٩٦، ٩٠، ٦٩، ٥١
 ، ١٣٢، ١١٨، ١١٣، ١٠٤
 ، ١٦١، ١٤٣، ١٤١، ١٣٥
 ، ١٩٥–١٩١، ١٨٩، ١٨٥–١٨٣
 ، ٢٠٩–٢٠٨، ٢٠١، ١٩٧
 ، ٢١٨، ٢١٦، ٢١٤، ٢١٢
 ، ٢٢٩، ٢٢٥، ٢٢٣–٢٢٢
 ، ٢٥٠، ٢٤٠–٢٣٦، ٢٣١
 –٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٥، ٢٥٤
 ، ٢٩٧، ٢٩٤، ٢٨٧، ٢٨٥
 ، ٣٢٥، ٣٢٣–٣٢٢، ٣١٤
 ، ٣٥٥، ٣٤٧، ٣٢٧
 عقلانية/العقلانية ١٩، ٥٦، ٢٠
 ، ١٨٨–١٨٧، ١٦٤
 ، ٢٤١، ٢٣٧، ٢١٤، ١٩٣
 ٣٥٢، ٣٠٠، ٢٩٧، ٢٦٨
 العقيدة ٢٨، ٤٩–٤٦، ٥٤، ٤٩
 ، ١٣٣، ١٢٩، ٩٨، ٦٥، ٥٩
 ، ١٧٠، ١٦٥–١٦٤، ١٣٥
 ، ٢٠٠، ١٩٧، ١٨٩، ١٨٢
 ، ٢٢١–٢٢٠، ٢١٢، ٢٠٩
 ، ٢٤٠، ٢٣٦، ٢٣١–٢٣٠
 ، ٢٥٨، ٢٥٢، ٢٥٠، ٢٤٤
 ، ٢٨٩، ٢٨١–٢٨٠، ٢٦٥
 ، ٣١٣، ٣٠٣، ٢٩٥–٢٩٤
 ، ٣٥٠، ٣٤٧، ٣٢١

- الشيعة ٤٩–٥٠، ٩٢–٩٧، ١٤٥، ١٢٤، ١٠٩–١٠٨
 ، ٢٨٢، ٢٥٩، ١٩٩، ١٦٢
 م ٣٤٧

ص

- «صدام الحضارات» هانينغتون
 ح ٢٢–٢١

ط

- الطرق الصوفية/الصوفية ٤٦، ٩٩
 ٢٠١، ١٥٢، ١٤٨، ١٢٠
 الطريقة البابكاشية ١٤٨، ١٥٢
 طوائف ٨٧، ٨٨، ١١٣، ٢٠٠، ٢٦٨
 ٢٨٤

ع

- عامة ٣٢، ٤٦، ٨٨، ١١٢، ١٢٢،
 ٢١٩، ٢٠٩، ١٧٧، ١٥٢
 العباسيون ٥٥، ٩٧، ١٧٩، ٢١٢،
 ، ٢٧٠، ٢٦٨–٢٦٧، ٢٦٥
 ، ٣٥٧–٣٥٦، ٢٨٤
 عبرانيين ٤٥، ٥٢، ٥٣، ٦١
 العثمانيون الجدد ١٤٩–١٥٢، ١٥٥
 العروة الوثقى ١٢١–١٢٢، ح
 ، ١٤٤، ١٣٠، ١٣٩، ١٢٥
 م ٣٣٠
 العصر الحديث ١٠، ١٧، ٢٥

غ

الغرب ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٨–١٤ ، ٣١ ،
 ، ٩٨–٩٧ ، ٩٣ ، ٧٢ ، ٣٦
 ، ١٣١ ، ١١٣ ، ١١٠ ، ١٠١
 ، ٢٠٩ ، ٢٠٢–٢٠١ ، ١٩٨
 ، ٢٢٧ ، ٢١٨–٢١٧ ، ٢١٥
 ، ٢٦٠ ، ٢٣٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٠
 ٣٠٦ ، ٢٩٨ ، ٢٨٤ ، ٢٧٤ ، ٢٧٢
 ، ١٢٥ ، ٢٣ ، ١٥
 م ، ٣٥١ ، ١٣٠
 غلاة المنكرين ٢٤٥

ف

الفاطميون ٣٠٥
 فرض كفاية ، ١٨٤
 فقه ، ٣٢٢ ، ١٨٤ ، ١٢٥ ، ٩٢ ، ٨٣ ، ٣٥ ، ٢٨ ، ١٣
 ، ١٧٨ ، ١٧١ ، ١٦٥ ، ١٦١
 م ، ٣٥٢ ، ٢٨٩ ، ٢٨١ ، ١٨٤
 ، ٤٤–٤٣ ، ٢٩ ، ١٧
 الفلسفة ، ١٧
 ، ٧٢ ، ٦٥–٦٤ ، ٥٩ ، ٥١
 ، ١٠١ ، ٩٨–٩٧ ، ٩٥ ، ٧٥
 ، ١١٠–١٠٩ ، ١٠٨ ، ١٠٦
 ، ١٢٠ ، ١١٨ ، ١١٦ ، ١١٢
 ، ١٣٥–١٣١ ، ١٢٨ ، ١٢٥
 ، ١٦٥ ، ١٦١ ، ١٤٤ ، ١٤٢
 –١٨٩ ، ١٨٤ ، ١٧٩–١٧٨
 ، ٢٠٨ ، ١٩٣–١٩٢ ، ١٩٠

عقيدة التشليث ١٩٣

العقيدة التجددية السوسينية ٤٨
 العلماء ، عالم ١١ ، ١٤ ، ١٨ ،
 ، ٣٣ ، ٣٠ ، ٢٨ ، ٢٤ ، ٢١–٢٠
 ، ٦٠ ، ٥٨ ، ٤٩–٤٨ ، ٤٠ ، ٣٥
 ، ٧٤ ، ٧٣–٧١ ، ٦٩–٦٨ ، ٦٣
 ، ١٠٢ ، ١٠٠ ، ٨٤ ، ٨٠ ، ٧٧
 ، ١١٥ ، ١١٣ ، ١١٠–١٠٨
 ، ١٢٩–١٢٨ ، ١١٨ ، ١١٦
 ، ١٤٥–١٤٤ ، ١٤١ ، ١٣٤
 ، ١٦٥–١٦٢ ، ١٥٦ ، ١٤٧
 ، ١٧٨ ، ١٧١ ، ١٦٩
 ، ١٨٦–١٨٣ ، ١٨١–١٨٠
 ، ١٩٩–١٩٨ ، ١٩٥ ، ١٨٩
 ، ٢١٣–٢١٢ ، ٢١٠–٢٠٩
 ، ٢٣٤–٢٣٢ ، ٢٢٤ ، ٢١٩
 ، ٢٥٣ ، ٢٥١–٢٤٩ ، ٢٣٩
 ، ٢٦١–٢٦٠ ، ٢٥٧–٢٥٦
 –٢٧٢ ، ٢٦٨ ، ٢٦٦–٢٦٥
 ، ٢٧٩ ، ٢٧٧–٢٧٦ ، ٢٧٤
 ، ٢٨٩–٢٨٨ ، ٢٨٥–٢٨٤
 ، ٣٠٥–٣٠٤ ، ٢٩٧ ، ٢٩٣
 –٣٢١ ، ٣١٥ ، ٣١١–٣٠٩
 –٣٤٥ ، ٣٢٧–٣٢٥ ، ٣٢٢
 م ، ٣٥٦
 علويون ٢٢١
 العولة ١٨ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٥

- | | |
|---|---|
| <p>م</p> <p>اللادية ، ٢٥ ، ٦١ ، ٨٩ ، ١٢٥</p> <p>متكلمون ، ١٨٣ ، ٢١٣ ، ٢٩٧</p> <p>مجلة العالمين Revue des Deux Mondes</p> <p>المسيحية ، ١٢ ، ١٦ ، ٣٨ ح ، ٤٨ ، ٤٢ ، ٥٣ ح ، ٥٩ ، ٦٠ ح ، ٩٥ ، ٩٢ ، ٨٨-٨٧ ، ٨٥</p> <p>ك</p> <p>الكاثوليكية ، ٢٩ ، ٣٣-٣٤ ، ٦٢</p> <p>كلية فرنسا (Collège de France) م ٣٤٩</p> <p>كورير دوريون ١٥٠</p> <p>ق</p> <p>قاضي ، ١٠٤-١٠٥ ، ١٣٩ ، ١٤٧</p> <p>قانون ، ٨٣ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٥٦</p> <p>القانون المدني العثماني ١٥٦</p> <p>القرآن الكريم ، ٤٤ ، ٤٤-٥٥</p> | <p>-٢١٦ ، ٢١٤ ، ٢١١-٢١٠</p> <p>، ٢٢٣-٢٣٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢١</p> <p>-٢٦٠ ، ٢٥٣ ، ٢٤٤ ، ٢٣٦</p> <p>، ٢٧٩-٢٦٩ ، ٢٦٦ ، ٢٦٣</p> <p>، ٢٩٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨٢-٢٨١</p> <p>، ٣٠٣ ، ٣٠١-٢٩٨ ، ٢٩٥</p> <p>، ٣١٢ ، ٣١٠ ، ٣٠٨-٣٠٥</p> <p>، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٤٥-٣٤٧</p> <p>، ٣٥٤ م ، ٣٥٢-٣٥١</p> <p>م ٣٥٧-٣٥٦</p> <p>قاضي ، ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٨٢</p> <p>، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٧١ ، ١٨٣</p> <p>-٣١٧ ، ٣١٥ ، ٢٨٩-٢٨٧</p> <p>م ٣٥٥ ، ٣٤٥ ، ٣٣٠ ، ٣٢٢</p> <p>القاعدة ، ١١١ ، ١٢٤ ، ١٤٣</p> <p>٢٤٢ ، ٢٢٣</p> <p>قانون ، ٨٣ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٥٦</p> <p>-٢٨١ ، ١٩٠-١٨٩ ، ١٦١</p> <p>م ٣٤٦ ، ٣٠٩ ، ٣٠٢ ، ٢٨٢</p> <p>القانون المدني العثماني ١٥٦</p> <p>القرآن الكريم ، ٤٤ ، ٤٤-٥٥</p> <p>، ١٦٩ ، ١٦٦-١٦٢ ، ١١٢</p> <p>، ١٧٦ ، ١٩١-١٩٠ ، ١٨٤ ، ١٩١</p> <p>، ٢٤٨ ، ٢٣٤ ، ١٩٥-١٩٣</p> <p>، ٢٩٥ ، ٢٨٩ ، ٢٦٥ ، ٢٥٥</p> |
|---|---|

ن

نقل (تقليد) ، ٧١ ، ١٣٤ ، ١٨٢
، ٢٢٨ ، ٢١٧—٢١٦ ، ١٨٣
، ٣١٦—٣١٥ ، ٣٠٦ ، ٢٩٨
ح ٣٢٤ ، ٣٢٢ ، ٣٢١
نور (ضوء) ح ١٧٤

هـ

الهندي أو روبيون ١٤٣ ، ٣٧

و

الوهابي/الوهابيون ، ٤٧—٤٨
، ٩٢ ، ٥٢—٥٠ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٥٢
—١٩٨ ، ١٩٥ ، ١٩١ ، ١٩٠
٢٠١ ، ١٩٩

يـ

اليهود ، ٣٧ ، ٦٠—٥٧ ، ٨٢—٨١
، ٢١٩ ، ٢٠٣ ، ١٣٠ ، ٩٨ ، ٨٧
٣٠٤ ، ٢٧٧—٢٧٦ ، ٢٥٦—٢٥٥
اليهودية ، ٣٦ ، ٥٣ ح ، ٥٧ ، ٥٨ ح ،
١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٠ ، ٦٠—٥٩
٣١٤ ، ٢٠٣

، ١٣٤—١٣٣ ، ١٢٦ ، ١٢٣
، ١٧٠ ، ١٦٣—١٦٢ ، ١٤٣
، ٢٣٠ ، ٢٠٨ ، ١٨٢—١٧٩
، ٢٤٠—٢٣٩ ، ٢٣٦—٢٣٤
، ٢٧٤ ، ٢٦٠ ، ٢٤٩ ، ٢٤٤
، ٣٤٩ ، ٢٨٢—٢٨١
م ٣٥٣ ، ٣٥٧—٣٥٦

معاد للسامية ومعاداة السامية ، ٢٤

ح ٢٤
المعزلة ، ٢٢٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٧٩
م ٣٥٦

مغالطة ٣٠١ ، ٢١٨
الملة ، ٤٩ ، ٧٤ ، ١٠٩ ح ، ١١٢ ، ٢٤٩ ، ١١٧
الملك ٣٥٧ ، ٥٦
المنطق ، ٥١ ، ٦٤ ح ، ٧٤ ، ١٠٠ ، ١٧٨ ، ١٧٩—١٧٨ ، ١٧١
، ٢١١ ، ١٨٤—١٨٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠١ ، ٢٩٨ ، ٢٦٢
، ٣٢٣ ، ٣٢٢—٣٢١ ، ٣٢٢ ح ، ٣٣٢
، ٣٤٧ ، ٣٣٠ م ٣٥٢—٣٥١
الموارنة ٩١ ، ٨٨

فهرس الأسماء

- | | |
|--|---|
| <p>أرندت، هانا ٣٥</p> <p>إساعيل، الخديوي ١٢١-١١٩</p> <p>الأسيزي، فرانسيس من ٤٢</p> <p>الأغافاني، جمال الدين ١٠، ١٢، ١٠، ١٠٧-١٠٦، ٧٩، ٣٠</p> <p>، ١٠٧ ح، ١٠٩، ١٠٩ ح،
، ١١١-١١٠</p> <p>، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٢ ح، ١٢٣</p> <p>، ١٢٤ ح، ١٢٥، ١٢٦ ح،
، ١٣٢-١٢٧</p> <p>، ١٤١، ١٣٩، ١٣٩ ح، ١٣٣</p> <p>، ١٥٢، ١٤٧، ١٤٥-١٤٣</p> <p>-١٧٠، ١٦٦، ١٦٢-١٦١</p> <p>، ١٧٨، ١٧٤-١٧٣، ١٧١</p> <p>، ١٩٦-١٩٢، ١٨٨، ١٨٤</p> <p>، ٢٠١، ١٩٨، ١٩٧ ح، ١٩٦</p> <p>، ٢٣٨-٢٣٧، ٢٢٧، ٢٠١</p> <p>م ٣٣٠-٣٢٩، ٢٤٢-٢٤١</p> <p>أفندي، أحمد مدحت ١٧٤</p> <p>إقليدس ٢١٥-٢١٤</p> <p>أبرت الأكبر ٢١٨، ٢٣٩</p> <p>الكونين ١٤٢، ٢٣٩</p> <p>أمين، أحمد ١٣٥، ١٣٥ ح، ١٣٧</p> <p>، ٣٢٩</p> <p>أمين، قاسم ١٧٦</p> | <p>أ</p> <p>إبراهيم (الإمام العباسي الأول) ٢٦٤</p> <p>ابن باجة ٢١٥، ٢٣٤</p> <p>ابن تيمية ٤٩</p> <p>ابن خلدون ٧٥، ٧٦ ح، ١١٦،
٢٧٣، ٢١٨</p> <p>ابن رشد ٥١، ٥١-٦٣، ٩٨</p> <p>، ١١٣، ١١٢، ١٠٦</p> <p>، ٢٣٤، ٢٢٢، ٢١٨-٢١٥</p> <p>-٢٧٠، ٢٤٤، ٢٤٠، ٢٣٨</p> <p>، ٢٧٥، ٢٧١</p> <p>ابن سينا ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٢،
٢٧٥، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٣٨</p> <p>٢٩٦</p> <p>ابن طفيل ٢١٥، ٢٣٤</p> <p>أبو الفرج ٢١٠</p> <p>أبيقور ١٢٦</p> <p>أبيلاز ١٤٢، ٢٧١-٢٧٠</p> <p>أبيلارد ٢٣٩</p> <p>أتاتورك، مصطفى كمال ٢٨٥ ح،
١٤٨، ١٥٨</p> <p>أتيلا ٣٤٧ م</p> <p>أرسسطو ١١١، ١٢٨-١٢٩</p> <p>٢٣٣، ٢١٧، ٢١٥-٢١٤</p> |
|--|---|

- | | |
|--|--|
| <p>ب</p> <p>أنوشيروان، كسرى ٢١١، ٢١٢-٢١٢
أولندر، موريس ٤٤، ٣٦، ٢٦٣-٢٦٢
أولوغ بيك ٢٧٢
أيزنشتات، شمول ن. ٢١-٢٢
١٩٧، ٢٢ ح، ٢٢</p> <p>ت</p> <p>باسكال ٢٥٧
باكون، روجر ٢٣٩
باكون، روجير ٢١٨
باكون، فرنسيس ٢١٨
بايازيتوف، عطاء الله ١٠٤، ١٢٩
١٦٢-١٦١، ١٤٧، ١٦٩، ١٦٦
١٧٠، ١٦٩ ح، ١٩٤-١٩٣، ١٩٢، ١٨٦
٢٩٣، ٢٠١، ١٩٨، ١٩٦
٣٢٦-٣٢٥، ٣٠٨</p> <p>ج</p> <p>بسيشاري، هنريت ٣١، ٨٩
٩٣-٩٢</p> <p>بطليموس ٢١٤-٢١٥
البغدادي، أبو بكر (الخليفة)
إبراهيم) ٢٠٠</p> <p>بلانك، ماكس ١٨٦
بن لادن، أسامة ١٩٦</p> <p>بوديه، غيوم ٢١٦، ٣٤٨
بوركهارت، جون لويس ٦٧-٦٨</p> <p>بوركهارت، ياكوب ١٩١</p> | <p>بوساريون ٢١٥
بونابرت، نابليون ١٣٤، ٢٣٥، ٢٧٥
بيدا ١٤٢
بيرون ٧٣-٧٤، ٧٤ ح
بيكون، روجر ١٤١، ٣٤٩
بيكونسفيلد (=دي إسرائيل، بنiamين) ٣٢٠
بيوس الخامس ٢٢١، ٣٤٩، ٣٥٤</p> <p>تان، إيبوليت ٩٠
تورز، غريغوار دي ١٤٢
تورين، آلان ١٨-١٩، ٢٠ ح، ١٩٧، ١٨٧
توفيق (الخديوى) ١٢٥، ١٢٠
تولين، ستيفن ٢٣، ٢٠
التونسى، محمد بن عمر ٧٤
٧٤ ح
تيري، أوغستين ٣٧</p> <p>ج</p> <p>جالينوس ٢١٤
جنكىز خان ١٠٦، ٢٢٥، ٣٥٠، ٣٥٠ م
جومار، إدم-فرانسوا ١٠١
جيبريل ٢١٦</p> |
|--|--|

روسو، جاك ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ،
٢٦٩

س

سامي ، سيلفيستر دي ١٠١
السبكي ، الإمام ، ١٨٤ ، ٣٢٢ ،
٣٥١
سبينوزا ، باروخ ، ١٤٢ ، ٢١٨ ،
٣٥١ ، ٢٧٥ ، ٢٣٩
 سعود ، محمد بن ٤٩

سعيد ، إدوارد ، ٢٣-٢٤
٣٦-٢٤ ح ، ٢٤

سفاح ، أبو العباس ، ٢٦٨ ، ٢٦٥ ،
٣٤٨ ، ٣٥١ م ، ٣٥٦
سلیمان القانونی ، ٨٢ ، ٢٧٢
سوسيونس ، فاوستوس ٤٨
السيوطی ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ح

ش

شاكراباري ، ديفيش ١٤
شفايتزر ، ألبرت ٦١

ص

صنوع ، يعقوب (جيمس) ، ١٢١
١٣٠

ط

الطهطاوي ، رفاعة ٩٩-١٠١

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

حضرما ، دومينيك ٩١

د

داروين ، تشارلز ٣٩-٤٠ ح ،
١٢٦-١٢٥
درابر ، جون وليم ١٧٥
دوزي ، راينهارت ٥١ ، ٢١٣ ،
٣٥٠ م ، ٢٣٩
ديربيلو ، بارتيليمي ١٦٢ ، ٢٤٨ ،
٣٥٠ م ، ٢٧٧
ديكارت ، رينيه ٢٠ ، ٢٥٧
ديموقريطس ١٢٥

ر

رايموند ، رئيس الأساقفة ٢١٧
الرشيد ، هارون ، ٢١٢ ، ٢٦٥ ،
٣٠٥ ، ٣٠٣ ، ٢٦٨-٢٦٧
٣٥٧ م
رضاء ، الإمام ٢٦٧

غوثه، يوهان فولفغانغ فون ، ١٥
٧٧ ، ٧٦

ف

الفارابي ، ١١٢ ، ١١٢ ح ، ٢٤
٢٩٦ ، ٢٧٥ ، ٢٦٩
فایل ، غوستاف ٤٧
فاينبرغ ، كورت ، ٣٦ ، ٧٧ ، ٧٧ ح
فندي ، أحمد مدحت ١٧٥
فؤاد باشا ، ٨٨ ، ١٤٩
فوکوياما ، فرانسيس ٢١
فولتيير ، ٤٥ ، ٤٥ ح ، ١٠١ ، ١٢٦ ،
٢٧٤-٢٧٣
فيبر ، ماكس ٢٢ ح ، ١٩١
فيليب الثاني ، ٢٢١ ، ٣٥٤
فينيلون ١٤٩

ق

قسطنطين الأفريقي ٣٥٤ م
قصير ، سمير ، ١٩٤ ، ١٩٤ ح ،
٣٣٠ م

ك

كاتارينا الثانية ، ٨٤ ، ١٧٠
كارل الثاني عشر ٢٧٣
كافن ، جون ٤٨
كرد علي ، محمد ، ٩٣ ، ٩٣ ح ،
٣٣٠ م

١٠١ ح ، ١٠٣-١٠٢ ، ١٨١ ،
٣١٢ ، ٢٨٣ ، ٢٢٣ ح ،
٣٥٢ م ، ٣٣٠ م

ع

عبد الحميد الأول ٨٤
عبد الحميد الثاني ، ٨٥ ، ١٥١ ، ١٦٦
عبد العزيز ١١٥ ، ١٥١ ، ١٥٥
عبد القادر ، ٦٩-٦٨ ، ٩٣
عبد الوهاب ٤٧-٥١ ، ٧٢ ح ،
١٦٦
عبدة ، محمد ، ١١١ ، ١٢٢-١٢١ ،
١٣٠-١٢٩ ، ١٢٢-١٢١ ح ،
١٣٧-١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٣٩ ، ١٩٧ ح ، ٢٠١-٣٢٩
علي باشا ١٤٩
علي ، الخليفة ، ٤١ ، ٨٣ ، ٥٠ ، ٢٦١
عمر ، الخليفة ، ٤١ ، ٥٥ ، ١٠٦

غ

غاليلي ، ٢٥٧ ، ٢٦٩
غاليلي ، ١٢٨-١٢٩ ، ٢٢٢ ، ٢٤٠ ،
٣٤٨ م
غانم ، خليل ، ١٣٨ ، ١٣٨ ح ، ٢٣٨
الغرالي ، ١٨٤ ، ١٨٤ ح ، ٣٢٢
٣٢٢ ح ، ٣٢٣ ، ٣٣٠ م ، ٣٥٢ م
غوبينيو ، أرتور دي ٧٧

- | | |
|---|--|
| <p>لوكليرك ٦٣
لوكليرك، فكتور ٦٣
لي، ديفيد س. ج. ٦٥
ليسبس، فرديناند دي ١١٩، ٩٣
ليسينغ ١٣٢</p> <p>م</p> <p>مازاران، الكاردينال ١٣٤
مازارين، الكاردينال ٢٣٥
ماسينيون، لوبي ١٠٥، ١٣٩
ماغنوس، البرتوس ١٤١، ٣٤٧
المأمون، الخليفة ١٦٢، ٢١٢،
- ٢٧٧، ٢٦٨-٢٦٧، ٢١٩
، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٨</p> <p>م٣٥٦</p> <p>المنبي ١٣١، ٢٢٨ ح، ١٣١ ح،
المتوكل ٨٤
محمد الثاني ٢٧١</p> <p>محمد علي ٥٠، ١٠٠، ١٠٢،
- ٣٥٢، ١٠٣ ح، ٣١٢، ١٠٣</p> <p>محمد، محمد (النبي) ٤١، ٣٧
، ٤٤ ح، ٤٣-٤٢، ٤٤ ح،
٥٠، ٤٥-٤٤، ٤٥ ح، ٤٧، ٤٧
، ٥٩، ٦٩، ٧٢، ١٢٣، ١٧٤
، ٣١١ ح، ١٧٤
المعتضد، الخليفة ٢٩٧، ٣٥٦</p> <p>الملك داود ٥٤ ح
المنصور، أبو جعفر ٢١٢، ٢٦٢</p> | <p>كرمانى، نافيد ١٩٥
كمال، نامق ١٢، ٨٥، ١٠٣
- ١٤٧، ١٢٩، ١١٦، ١٠٦
، ١٥٧، ١٥٧ ح، ١٦٠
، ١٧٠ ح، ١٦٧-١٦١، ١٧٠
، ١٧٤، ١٧٣
، ١٨١، ١٧٨، ١٧٤-١٧٣
، ١٨٤-١٨٣، ١٩٣-١٩٢
- ٢٠١، ١٩٨، ١٩٦، ١٩٤
، ٢٤٣، ٢٤٣-٢٤٤، ٢٤٤-
٢٤٦ ح، ٢٤٦-٢٤٧
الكندي ٩٧، ١١٢، ٢١٤، ٢١٩
، ٢٣٤، ٢٧٥، ٣٥٤</p> <p>م٣٥٥</p> <p>الكونياموي ٣٤٨، ٢٥٧
كوبيرنيكوس ٦٣</p> <p>كوزان، فيكتور ٦٣
كيدى، نيكى ١٤٤ ح، ١٠٧</p> <p>ل</p> <p>لايارد، أوستن هنرى ١٠٣
، ١٠٥، ١٦٥، ١٨٣-١٨٢
، ٢٢٣، ٢٨٧، ٣١٥
، ٣١٥ ح، ٣٢٠-٣١٧
، ٣٥٥</p> <p>لسكاريس ٢١٥</p> <p>لوتر، مارتن ٣٠، ٥١، ١١٣، ١٨١
لوتور، كونت دي إسكايراك دي
٧٥</p> <p>لوثر، مارتن ٣١٠
لوفابر ديتابل، جاك ٢١٦</p> |
|---|--|

- | | |
|---|--|
| هامر-بورغشتال ، ٢٤٥ ، ١٦٢ ، ٢٤٧
هانتينغتون ، صامويل ب. ، ٢١
هويسبوم ، إريك ، ١٨

ي
ياسبرز ، كارل ، ٢١
يدرمان ، روبرت ، ١٢٥
يسوع المسيح ، ٣٣-٣٤ ، ٤٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦٠ ح ، ٩٠-٩٩ ، ١٣٥ ، ١٦٣ ، ١٨١
م ٣٥٣ ، ٣٠٩ ، ٢٣٦ |
، ٣٠٥ ، ٣٠٣ ، ٢٦٨ ، ٢٦٥
م ٤٥٦
موسى ، ١٢٣ ، ٣٠٤
مونتيسيكيو ، ١٠١ ، ١٤٩
١٥٦-١٥٥
ميشرا ، بانكاج ، ١٩٦

ن
نابليون الثالث ، ٦٨ ، ٩١ ، ١١٩

هـ
الحادى ، الخليفة ، ٢٣٥ |
|---|--|

فهرس الأماكن

- أثينا ، ٩٤ ، ١٣٤ ، ٢٣٦
إسبانيا ، ٨٧ ، ٩٧ ، ١٧٩ ، ٢١٦
إسكتلندية ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٩٣ ، ٢٤٥ ح ، ٢٤٣ ، ٢١٦ ، ٢١١
الإسكندرية ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ٢٦٢ ، ٢٧١ ، ٣٥٥ م
الإسكندرية ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦١ ، ٢٣٦
إشبيلية ، ٢١٩ ، ٣٤٦ م
أفريقيا ، ٣٧ ، ٦٩ ، ٨٢ ، ٩٦ ، ١٧٧
آفغانستان ، ٩٦ ، ١٠٨ ، ١١٣
آنجلينا ، ١١٤
آنجلينا ، ١٤٨-١٤٧ ، ١٣٨
آنجلينا ، ١٥٩ ، ١٥٣-١٥٢ ، ١٧٢
آنجلينا ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٩ ، ١٣٤

ح

- الحجاج ، ٥١ ، ٢١٨
حلب ، ٣٠٥

خ

- خراسان ، ٢٦٤
خيوس ، ١٥١

د

- دمشق ، ٤٩ ، ٦٨ ، ٩٤—٩٣ ، ٩٦
٢٦٣ ، ١٧١ ، ١٤٢ ، ١٢٢

ر

- الرقة ، ٢٠٠
رودوس ، ١٥١
روسيا ، ٨٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٠—١٦٩
١٧٤ ح ، ٣٠٨ ، ٣٠٨ ح
روما ، ٦٣ ، ٨١ ، ٨٩ ح ، ١١٣
٢٣٢ ، ٢١٨ ، ١٤٢ ، ١٣٤
٣١٢ ، ٢٥٧ ، ٢٣٩

س

- سان بطرسبورغ ، ١٦٩ ، ١١ ، ١٧٤—١٧١
٣٣٠ م
سمرقند ، ١٧٩ ، ٢١٩ ، ٢٧٤
٢٩٩ ، ٢٩٠

- إيران ، ١٠٧ ، ١١٦ ، ١١٠ ، ٢٣٨
، ٢٦٧ ، ٢٦٤—٢٦٣ ، ٢٥٩
م ٣٤٦ ، ٣٠٦

ب

- بخارى ، ١٧٣ ، ٢١٩ ، ٢٩٩
٣٤٨ م
بغداد ، ٤٩ ، ٨٢ ، ٥٥ ، ٩٧
، ٢١٣—٢١٢ ، ١٧٩ ، ١٤٢
، ٢٦٣ ، ٢٣٥ ، ٢٢٢ ، ٢١٥
، ٢٩٠ ، ٢٧٤ ، ٢٦٩—٢٦٧
، ٣١١ ، ٣٠٧ ، ٣٠٣ ، ٢٩٩
م ٣٥٦ ، ٣٥١—٣٥٠
بلاد فارس ، ٤٣ ، ٩٧ ، ١٠٧ ح ،
١٢٨ ، ١٨٠—١٧٩ ، ٢٠٩
، ٢٣٤ ، ٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢١١
، ٢٩٩ ، ٢٦٢ ، ٢٥٩ ، ٢٣٨
٣٠٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠١
بيروت ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٢٢
، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ٢٠٧ ح ،
م ٣٣٠—٣٢٩
بيزنطية ، ١٣٤ ، ٢٢٢ ، ٣٥٣ م

ت

- تونس ، ٢٧ ، ١٧٧ ، ٣٤٥ م ، ٣٥٤
الجزائر ، ٦٧ ، ٧٠ ، ١٤٠
الجليل ح ، ٦٠

- | |
|---|
| <p>ش</p> <p>شبـه الـجزـيرـة الـعـربـيـة ، ٤٣ ، ٢٩
الـقـدـس ٢٢ ، ٦٠ ، ٦٠ حـ ، ١٤٢
قرـطـبة ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٧٤ ، ٢٩٠ ، ٢٩٠ حـ ، ١٤٢
مـ ٣٤٥
قـناـة السـوـيـس ١١٩ ، ٩٣
الـقـيـرـوان ٢١٣ ، ٢٦٨ ، ٣٥٤</p> <p>ص</p> <p>صـور ٩٢-٩٠
صـوفـيا ١٤٧
الـصـين ٦٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٦ حـ ، ٢٦٦</p> <p>ك</p> <p>كـرـبـلـاء ١٠٨ ، ٩٢ ، ٥٠
كـلـكـتا ١٢٨</p> <p>ل</p> <p>لـنـدـن ١٣٠ ، ١٥٠ ، ١٧٢</p> <p>م</p> <p>مـارـسـيلـيا ٨٨
المـدـيـنـة المـنـورـة ٨٤ ، ٨٢ ، ٥٩ ، ٥٠ ، ٥٩
مـصـر ١٧٧ ، ٩٢
مـصـر ١٥ ، ٢٧ ، ٦٥ ، ٥٠ ، ٧٣
مـصـر ٨٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٢-٩٩
مـصـر ١١٠ ، ١٢٢ ، ١٢٠-١١٩
مـصـر ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٣٧
مـصـر ١٤٥ ، ١٧٧-١٧٦ ، ١٦٦ ، ١٤٥
مـصـر ١٩٧ حـ ، ٢٠١ ، ١٩٨ حـ ، ١٩٧
مـصـر ٣٠٥ ، ٢٢٣ ، ٢٨٣ ، ٢٩٦ ، ٣٠٥
مـصـر ٣١٩
مـغـرـب ٢١٦ ، ٩٦ ، ١٧٧ ، ٢١٦ ، ٢٧١-٢٧٠</p> <p>ط</p> <p>طـلـيـطـة ٣٦٣ ، ٢١٧ ، ٢١٧
طـهـرـان ١٠٨</p> <p>ع</p> <p>الـعـرـاق ٢٣٣ ، ١٦٦ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ١١٠ ، ٦٧ ، ٥٠ ، ١٠٤ ، ١٠٨</p> <p>غ</p> <p>غـرـنـاطـة ٣٤٦ ، ٢٧٤ ، ٢٩٠ ، ٢٧٤</p> <p>ق</p> <p>الـقـاهـرـة ١٣٩ حـ ، ١٣٩ ، ١٢٢ ، ١١٩ ، ١٠٠ ، ٩٤ ، ٨٤ ، ٥٥</p> |
|---|

مكّة المكرّمة ، ٥٩ ، ٥٠ ، ٦٠ ح ،
٢٧٣ ، ٢٥٤ ، ٢٢٨ ، ٢١٣
، ٣١٩ ، ٣٠٤ ، ٢٩٦ ، ٢٨٧
م ٣٤٨ ، م ٣٥٠ ، م ٣٥٥

ي

يهودا ، ٥٢ ح ، ٥٣ ، ٥٩
اليونان ، ١٥ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٥
، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٥—١٧٩
، ٢٩٨—٢٩٦ ، ٢٣٣—٢٣٢
٣٠٤ ، ٣٠٠

النجف ، ٥٠ ، ٥٩ ، ١٧٧ ، ٩٢ ، ٨٤ ، ٨٢
ميبلين (في ليسبوس) ، ١٥١ ، ١٥٩

ن

نجد ، ٤٨ ، ٥٠—٥١
النمرود ، ٦٧ ، ١٠٤ ، ٣١٥ ح
نيبوري ، ٦٧ ، ١٠٤ ، ٣١٥ ح ، ٣٥٥
الهند ، ٤٣ ، ٨٢ ، ٥٢ ، ١٠٧ ح ، ١٢٥ ، ١١٣ ، ١١٠—١٠٨

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



9 786144 852088

© 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-BAJAZITOY 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-BAJAZITOY YARUDDŪN
‘ALĀ RINĀ