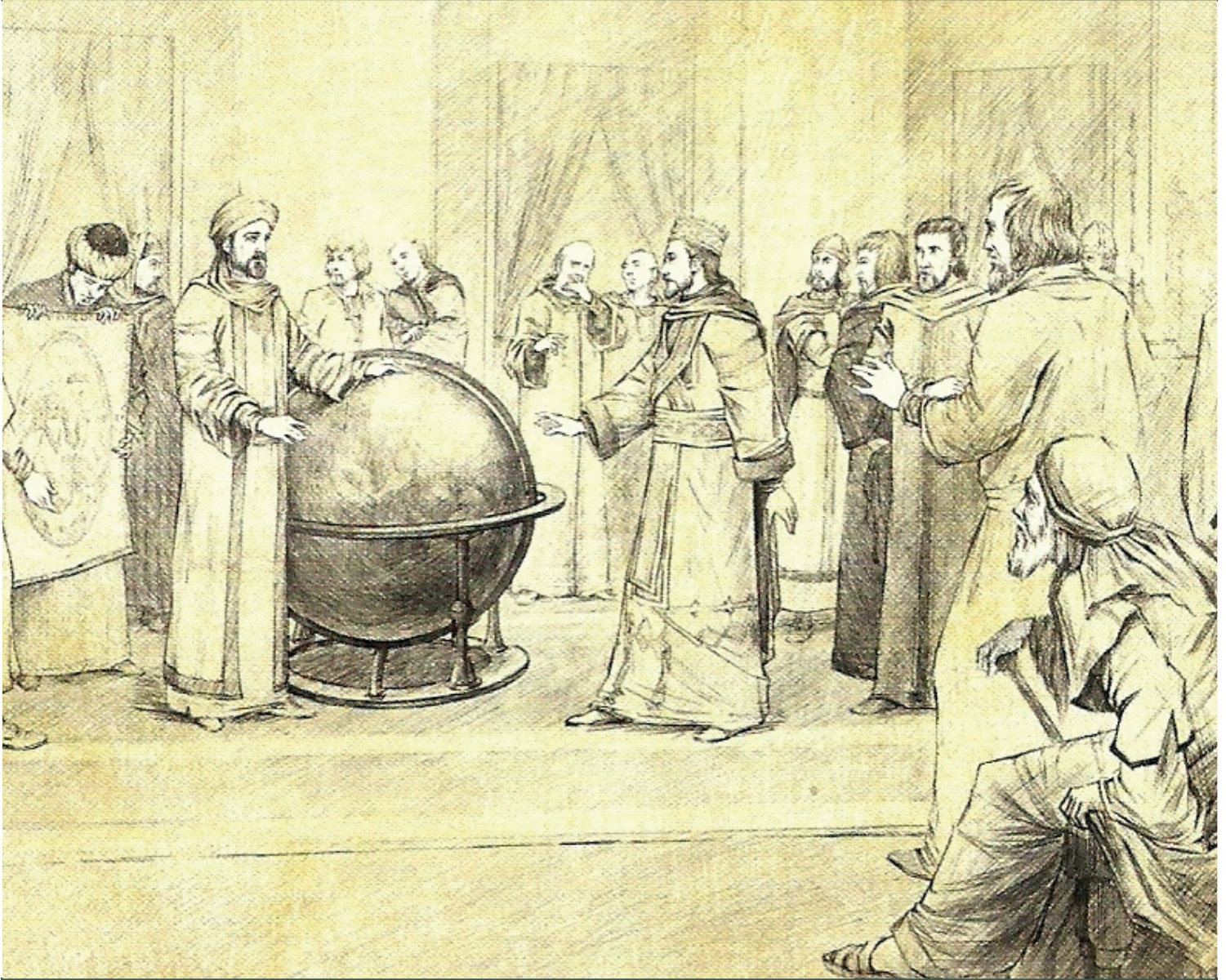


دور ومكانة العلم والعلماء في الحضارة العربية الإسلامية



مراد زوين
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

دور ومكانة العلم والعلماء في الحضارة العربية الإسلامية⁽¹⁾

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: "الدين والعلم من منظور فلسفي"، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر "التاريخ والعلم والمجتمع" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

ملخص:

نهدف من خلال هذه الورقة الوقوف على مكانة العلم والعلماء عند المسلمين وغاياتهم منه عبر محطتين بارزتين في الحضارة العربية الإسلامية. في المحطة الأولى، التي تشتمل على القرون الأربعة الأولى للهجرة، سنتطرق الى محورين اثنين: في الأول، سيتم استعراض المحطات العلمية الكبرى، والتركيز على المكانة التي تمثلها الممارسة العلمية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية والغايات الأساسية، التي تهدف إليها عبر حاجيات المجتمع الإسلامي. بالإضافة إلى الحياة اليومية للمسلمين داخل المدينة، كحاجة عملية، ومساهمة العرب في جعل العلم اليوناني ممارسة عملية، بعد أن كان يغلب عليه الطابع النظري عند الإغريق. وفي المحور الثاني، المتعلق بحركة الترجمة في المجتمع العربي الإسلامي، سنحاول الوقوف على دواعي هذه الحركة وأهميتها في المساهمة في خلق حضارة كبرى، والدور الثقافي والحضاري البارز، الذي أدته الحضارة العربية الإسلامية، باعتبارها واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية قبلها.

تقديم

إذا كان العلم قد نشأ وترعرع في أحضان الفلسفة منذ الإغريق، الى أن استقل عنها، وأصبحت له خصائص تميزه عن باقي المجالات الأخرى، فإن الدين، كعقيدة، نشأ في استقلال عن الفلسفة والعلم، من خلال مخاطبته الجانب الروحي والأخلاقي في الإنسان بخلاف العلم الذي يخاطب الجانب العقلي فيه. وإن كان للدين، بدوره، تصوّر حول العالم والكون من باب الإيمان بالخلق، واليوم الآخر... إلخ، فإنه يختلف عن العلم والفلسفة في المنهج ومصدر المعرفة. وقد أوضح كانط (kant) اختلاف السبل إلى المعرفة، وميّز بين سبيل المعرفة العلمية والمعرفة الدينية. فإذا كانت الأولى طريقها التجربة والعقل، فإن الثانية طريقها الإيمان؛ لأن حقائقها توجد في ما وراء الطبيعة، ولا يمكن للعقل والتجربة أن يصلا إليها. وما يهمنّا في هذه الورقة هو الوقوف على مكانة العلم والعلماء عند المسلمين وغاياتهم منه عبر محطتين بارزتين في الحضارة العربية الإسلامية. في المحطة الأولى، التي تشتمل على القرون الأربعة الأولى للهجرة، سنتطرق الى محورين اثنين: في الأول، سيتم استعراض المحطات العلمية الكبرى، والتركيز على المكانة التي تمثّلها الممارسة العلمية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية والغايات الأساسية، التي تهدف إليها عبر حاجيات المجتمع الإسلامي. بالإضافة إلى الحياة اليومية للمسلمين داخل المدينة، كحاجة عملية، ومساهمة العرب في جعل العلم اليوناني ممارسة عملية، بعد أن كان يغلب عليه الطابع النظري عند الإغريق. وفي المحور الثاني، المتعلق بحركة الترجمة في المجتمع العربي الإسلامي، سنحاول الوقوف على دواعي هذه الحركة وأهميتها في المساهمة في خلق حضارة كبرى، والدور الثقافي والحضاري البارز، الذي أدته الحضارة العربية الإسلامية، باعتبارها واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية قبلها (الهندية - الصينية - البابلية - الفرعونية... إلخ)، وبين الحضارة الأوروبية، حيث أسهمت في ظهور فكر عقلائي حديث ومتنور.

وفي المحورين معاً، سنعتمد على الوصف منهجاً في قراءتنا لمؤلف سالم يفوت (مكانة العلم في الثقافة العربية) (على الرغم من وجود كتابات كثيرة تناولت الموضوع نفسه) وعرض المعطيات التي جاءت في الكتاب، حول دور العلم والعلماء في الثقافة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى مساهمتهم في تطور العلوم بصفة عامة. لن يكون اهتمامنا بهذه المرحلة من باب الوقوف على الأمجاد والتغني بها؛ بل عبارة لواقع حاضرنّا، وسبيلاً نحو الانعتاق من برائن التخلف. ووقفنا على أهمية الترجمة في تطور العلوم عند العرب ليس مردّه التحقيق في صحة، أو عدم صحة، دور (بيت الحكمة) في الترجمة، كما هو رأي دميري غوتاس، وفان بلادل؛ بل ما يهمنّا هو نتائج هذه الحركة بشكل عام، التي قد تكون ببيت الحكمة أو بغيره، هذه النتائج التي أسهمت في تطور العلوم في بداية النهضة الأوروبية، ووصول العلم العربي وتأثيره في العلم الحديث في بداياته.

وفي المحطة الثانية، سنحاول التركيز على أهم جدال، في أواخر القرن التاسع عشر، بين مفكرين عربيين يشتركان في الانتماء الى الحضارة نفسها (الحضارة العربية الإسلامية)، ويختلفان في العقيدة، أحدهما يتدين بدين الإسلام، وهو محمد عبده، والثاني يتدين بالديانة المسيحية، وهو فرح أنطون. سنهتم بجدالهما من خلال أجوبتهما عن السؤال المحوري: أيهما كان أكثر تسامحاً مع العلم والعلماء، الإسلام أم المسيحية؟

إن هدفنا من هذه الورقة، ومن المحطتين اللتين سنتناولهما، تبيان دور ومكانة العلم والعلماء في الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم العلاقة بين الإسلام حضارةً وتاريخاً، والعلم أداة لفهم الطبيعة وقوانينها، بهدف خدمة الإنسان والمجتمعات البشرية، وهو الهدف الذي يسعى إليه كل من الدين والعلم، بعيداً عن الغلو والتطرف في هذا الاتجاه أو ذاك.

مكانة العلم والعلماء عند العرب:

لقد أعطى المجتمع العربي دفعة لازدهار العلوم بنوعيتها النقلية والعقلية، بالإضافة إلى وجود رابط قوي ووثيق بين العلم العربي وحاجيات المدينة الإسلامية؛ أي أن هناك ارتباطاً بين العلم كإنتاج نظري والحياة العملية كممارسة يومية. يعطي سالم يفوت في كتابه (مكانة العلم في الثقافة العربية)¹ أمثلة تثبت هذا الاستنتاج، أو هذه العلاقة؛ أولها أن (التحليل التوافقي) لم يقتصر استعماله على أهل الجبر، بل إن اللغويين، أيضاً، استعملوه في أعمالهم المعجمية. أما الجبر الحسابي، فقد استعمله الفقهاء في المسائل الشرعية الخاصة بالمواريث والوصايا، وما يتعلق بالشرعية وفقاً للتعاليم الدينية². أما ازدهار علم الفلك عند المسلمين (عند ابن الهيثم مثلاً)، فوراءه حاجة عملية تمثلت في تحديد القبلة، وتحديد مواقيت الصلاة، وهذه المسحة العملية في العلم العربي، في نظره، تتماشى وظروف الحياة وحاجيات المجتمع الإسلامي.

وليست العلوم النظرية وحدها التي تتصف بهذه الصفة؛ بل تجاوزها العلوم النقلية، التي نشأت بدافع الحاجة الدينية للدفاع عن الإسلام، وعن لغة القرآن من التحريف والنحل المتفشيين مع دخول الأمم الأخرى تحت لواء الإسلام؛ فاحتيج إلى تقنين اللغة، وإلى صيانة الدين عقيدة وشرعية. فكانت علوم اللغة، والنحو، وعلم الكلام، وعلم الفقه وأصوله، جميعها، علوماً أساسها النقل، نشأت بدافع واحد - يرى يفوت - هو حماية النص الديني من التحريف. فحتى اهتمام العرب بالعلوم اليونانية، واستجلابها في العصر العباسي، وتأسيس

1 يفوت، سالم، مكانة العلم في الثقافة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م.

2 المرجع نفسه، ص 12

بيت الحكمة للترجمة، لم يكن مجرد ترفٍ فكري، بل كانت الحاجة إليها محاولة المأمون التحصن ومواجهة الحركات المعارضة، ولاسيما الشيعية منها³.

وبهذا، يخلص يفوت إلى أن تطور العلم العربي وارتقائه ناتج عن تحريض من المشكلات التي تثيرها الممارسة الاجتماعية المادية والثقافية. وأحياناً، تكون السلطة السياسية المعبر المباشر عن تلك المشكلات والمشاكل⁴.

ولتأكيد علاقة العلم العربي بالممارسة الاجتماعية، وأثر المدينة والمجتمع الإسلاميين في توجهاته، يقف المؤلف على نموذج الحسن بن الهيثم. فبالإضافة إلى كونه عالماً مفكراً، كان ذا دراية بالهندسة وفنونها، بل تعداها إلى خلق تصور هندسي شامل لمشكلة الماء بأرض مصر في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي. وهذا النموذج يوضح لنا الطابع العملي للعلم العربي، الذي لم يقع تحت هيمنة الفكر النظري الخالص. إضافة إلى بصريات ابن الهيثم وارتباطها باللمس والحسي، هناك علوم الميكانيكا: من علم الأثقال والموازين وعلم الحيل وغيرها. فكلها علوم ارتبطت بمختلف مظاهر الحضارة الإسلامية في الصناعة والفلاحة والعمارة والتقنيات. وهناك أعمال كثيرة ظهرت في هذه الميادين من مثل أعمال ثابت بن قرة (توفي 901م)، ونوبخت الأهوازي، ومحمد الرازي (توفي 923م)، وعمر الخيام (توفي 1131م)، وغيرهم. فهؤلاء العلماء وغيرهم طوّروا ما ورثوه عن الإغريق من تراث ميكانيكي وحولوه تدريجياً إلى علم للأثقال والموازين⁵.

فإذا كانت الميكانيكا عند الإغريق في نظر صاحب الكتاب، منفصلة تماماً عن الفيزياء، وأخذت شكل دراسة رياضية مجردة، كما لدى أرخميدس، فإنّ لها عند العلماء العرب علاقة وطيدة بالفلسفة الطبيعية، وبميدان الأفكار الفيزيائية. وما يقال عن علم الميكانيكا يقال عن علم الفلاحة، الذي عرف ازدهاراً كبيراً في الأندلس والمغرب، بتجاوزه المعارف النظرية إلى الخلاصات التجريبية المختبرية؛ أي المزوجة بين النظرية والممارسة العملية.

والخلاصة الأساسية، التي يمكن أن نستخرجها من عرضنا لكتاب يافوت، أنّ العلم العربي، على الرغم من تأثره بالعلم الإغريقي، تجاوزه من خلال الارتباط بواقعه، وإجابته عن أسئلة المرحلة، بالإضافة إلى الاستجابة لحاجيات المدينة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بشكل عام.

أما على مستوى امتدادات العلم العربي، فلم تكن له امتدادات محلية فحسب، بل كانت له، في نظر المؤلف، تأثيرات عالمية، لا من حيث مصادره ومنابعه، ولا من حيث تأثيرات نتائجه. فلم تقتصر مصادره

3 المرجع نفسه، ص 13

4 المرجع نفسه، ص 14

5 المرجع نفسه، ص ص 18-19

على اليونان فحسب من أجل تكوينه؛ فقد تعددت منابعه لتشتمل على كتابات ما قبل يونانية من هندية وفارسية... إلخ. وفي الوقت نفسه، العلم العربي نتيجة حتمية لحركة ترجمة مكثفة علمية وفلسفية قام بها محترفون بإيعاز من السلطة، مكّنته من الوصول إلى اكتشاف حقول علمية جديدة، مثلما حصل بخصوص الجبر. وباختصار، كانت للعلم العربي، ابتداء من القرن التاسع الميلادي، لغته العربية حتى أضحت لغة كونية، وجسراً بين مختلف المراكز العلمية العالمية، من الصين إلى الأندلس والمغرب. أصبحت اللغة العربية، إلى جانب اللغة اليونانية واللاتينية، من اللغات العلمية والعالمية في ذلك العصر، التي قامت عليها الحضارة الأوروبية الحديثة. وذلك من خلال الدور الذي أدّته حركة الترجمة في طليطلة وصقلية، ونقل العلوم إلى أوروبا المسيحية، أو بنقل التراث الإغريقي، وترجمته إلى اللغة العربية. فلا يمكن فهم شيء من العلم اللاتيني، أو امتداداته الأوروبية، من دون استحضار الترجمات اللاتينية، التي تمّت انطلاقاً من العربية. وإذا تعلّق الأمر بالرياضيات - يرى المؤلف - نطلّ عاجزين عن تقدير الأمور حقّ قدرها إذا لم نستحضر الخوارزمي، وابن الهيثم، وأبا كامل الدين الفارسي⁶.

هذه المعطيات العلمية تؤدي إلى نتيجة أساسية هي أن العلم العربي في حقيقته - عند المؤلف - خلاصة معرفة كل الثقافات السابقة تقريباً شرقية كانت أم غربية. فالحضارة الإسلامية، بامتدادها واتساعها على العالم القديم من الصين إلى المحيط الأطلسي، وجدت داخل فضائها التقاليد الثقافية والمعرفية للهند، وبلاد فارس، وما بين النهرين، ومصر، وأجزاء كبرى من بيزنطة، ومن التراث العلمي والفلسفي اليوناني والروماني. حيث أثبت العرب أنهم أساتذة في نسج كلّ هذه الخيوط المختلفة في نسيج ثقافي جديد⁷. وأصبح العلم العربي الوارث الأساسي لكلّ الحضارات تقريباً والعلوم القديمة، من علوم فلك ورياضيات ومفاهيم فلسفية من طب وجغرافية. هذه المكانة التي أصبحت عليها الحضارة الإسلامية جعلت من العلم العربي مقدمة تاريخية للعلم الحديث، ووساطة بين الحضارات القديمة والحضارة الأوروبية الحديثة، من خلال التأثير الذي مارسه العلماء العرب في مجال الرياضيات وغيرها، أو التأثيرات الأخرى التي مارسها الفلاسفة، كابن سينا، أو الفارابي، أو ابن رشد، على العقل الغربي الحديث، إما عن طريق التبادل التجاري والتقنيات العلمية، وإما عن طريق المواجهات العسكرية كما يرى جاك لوكوف⁸.

إنّ هذه الديناميكية، التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام، والعلم العربي بشكل خاص، أسهمت فيها بشكل كبير حركة الترجمة من وإلى العربية.

6 المرجع نفسه، ص 24

7 المرجع نفسه، ص 26

8 Jacques Legoff, Les intellectuels au moyen âge, Ed Seuil, Paris, p 19-20.

حركة الترجمة

إنّ حركة الترجمة في بلاد الإسلام مرّت بمراحل مختلفة، ابتداء من القرن الأول حتى منتصف القرن الرابع الهجري. وقد اختلف الباحثون بخصوص تحقيق الأدوار. غير أنّ يفوت قسم تطور هذه الحركة إلى مرحلتين: تبدأ الأولى بالعصر الأموي وتنتهي بعصر المأمون العباسي، وتبدأ الثانية بمجيء المأمون والخلفاء الذين جاؤوا بعده.

في المرحلة الأولى، شكلت الترجمة، ولو على ضعفها، المنطلق الأول لها، واقتصرت على بعض العلوم كالكيمياء والطب، من دون أن تتعدى ذلك إلى الفلسفة، وعلم الفلك، والعلوم الأخرى؛ ذلك أن الحاجة إلى علم الطب، بقصد علاج الأمراض بطرق أنجع، كانت أكثر ضرورة في العصر الأموي من حاجتهم إلى الفلسفة والعلوم الأخرى⁹. وأول من اهتم بحركة الترجمة في هذا العصر -حسب ابن النديم في (الفهرست) على الرغم من اختلاف ابن خلدون معه- كان الأمير خالد بن يزيد بن معاوية، الذي يُعدّ أول شخص في الإسلام أمر بترجمة كتب الطب والكيمياء إلى العربية. ولكن على الرغم من هذا الاهتمام - في نظر يفوت - لم تعرف الترجمة في العصر الأموي ازدهاراً يذكر؛ لأنّ الأمويين، باختصار، لم يجعلوها خطة أو استراتيجية لدولتهم، مثلما سيحصل مع العباسيين.

عرفت الترجمة، في العصر العباسي الأول، اهتماماً كبيراً، واحتلت مكانة رفيعة خاصة من بعض الخلفاء العباسيين ورعايتهم لها. فأبو جعفر المنصور يُعدّ أول خليفة عباسي قام برعاية حركة الترجمة، وعمل على تشجيعها بمختلف الطرق، وذلك لميله واهتمامه بعلم التنجيم، وقد ترجم في عهده كتاب (السندهند) وكتاب (المجسطي) وكتاب (الأصول) لأوقليدس¹⁰. كما يُعدّ عصر هارون الرشيد من أزهى عصور الترجمة؛ إذ تطورت كمّاً ونوعاً، بفضل الرعاية والتشجيع المادي لها. اهتم الرشيد بترجمة الثقافة الفارسية لحبه لها وبالثقافة الهلنستية. وقد أدّى البرامكة في هذا العدد دوراً بارزاً في حركة الترجمة، لاسيما من الفارسية إلى العربية¹¹.

أما في المرحلة الثانية، فيُعدّ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) القرن الذي يمكن أن يطلق عليه قرن الترجمة، وذلك بسبب التحولات الجذرية التي شهدتها. ويُعدّ المأمون من أشهر الخلفاء العباسيين وأكثرهم اهتماماً بحركة الترجمة في هذا العصر، وهي بذلك تعكس أزهى العصور الثقافية العربية. ففي عهد المأمون، تحولت الترجمة من مجرد عشق وميل إلى مؤسسة قائمة بذاتها سمّيت (بيت الحكمة) ترعاها

9 ibid, p 49.

10 يفوت، سالم، مكانة العلم في الثقافة العربية، م. س، ص 21

11 المرجع نفسه، ص 53

الدولة، وترصد لها النفقات اللازمة¹². وهذا الاهتمام، الذي أعطي لحركة الترجمة من طرف المأمون، هو، في الحقيقة، نتيجة للدفاع عن السلطة السياسية من الحركات الباطنية، التي اعتمدت في أصولها المذهبية الشيعية. والتقت - يرى سالم يفوت - مع الشيعة في أكثر من نقطة، إلا أنها انحرفت عن كل ذلك لتتحول إلى حركة لا تربطها صلة بالمذاهب الإسلامية كحركة القرامطة. فلكي يتحصن المأمون من هذه الحركة المعارضة، قام بتحسين الإسلام/الدولة بالعقل اليوناني ممثلاً في العلم والفلسفة، لمواجهة المذهب الغنوصي، الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص¹³.

كانت هذه الحركة، إذًا، استراتيجية سياسية وإيديولوجية وثقافية للدفاع عن إسلام الدولة، دولة العباسيين، ولم تكن رغبة شخصية أو فردية ناتجة عن حلم أو أمر. الشيء الذي دفع المأمون إلى تبني المذهب الاعتزالي مذهباً رسمياً للدولة، بحكم أنه أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل ودفاعاً عن استعماله.

ففي هذه المرحلة، في نظر يافوت، عرفت الثقافة العربية أكبر تلاقح بينها وبين الثقافة اليونانية، وبلغت دولة الإسلام قمة مجدها في المدينة والغنى والسيادة، ونقلت العلوم الأجنبية إلى اللغة العربية. وكانت بغداد عاصمة العلم بامتياز. فقد ترجمت في (بيت الحكمة)، في مطلع القرن الثالث الهجري، أمهات الكتب اليونانية في حقول مختلفة كالطب والرياضيات والفلسفة والفلك وغيرها، وأصبح في حوزة العرب أفضل ترجمات لمصنفات أبوقراط وجالينوس وبطليموس وأوقليدس وأرسطو، وغيرهم.

مؤسسة بيت الحكمة:

تأسست مؤسسة (بيت الحكمة)، بالإضافة إلى الدور السياسي والإيديولوجي الذي أدته لصالح المأمون والدولة العباسية، بهدف تسهيل سبل المعرفة والوصول إليها من طرف الجميع من خلال ترجمة أمهات الكتب والنادرة. وهذا الدور كان بفضل القيمة، التي كان يتمتع بها البيت، الذي كان يضم كبار المترجمين في ذلك العصر، من مختلف الحقول المعرفية من علماء وأطباء وفلاسفة وفلكيين وأصحاب الحيل والصناعات؛ من مثل أمين عام (بيت الحكمة) سلم الملقب بصاحب بيت الحكمة، ومحمد بن موسى الخوارزمي، واضع الجبر، بالإضافة إلى الحجاج بن يوسف بن مطر، ويوحنا بن البطريق، وعمر بن الفرخان الطبري، وغيرهم من النقلة الكبار الذين اشتغلوا في بيت الحكمة¹⁴.

12 المرجع نفسه، ص 53

13 المرجع نفسه، ص ص 54-55

14 المرجع نفسه، ص 65

وما اشتهر به (بيت الحكمة)، على الرغم من اختلاف بعض الباحثين حول دوره، سيادة طابع الحرية والتسامح والإيمان بالاختلاف. فقد تناظر الفلاسفة بكلّ حرية وصراحة، وتكلّم أهل الملل والنحل دون خوف أو حذر، كما كان من بين الذين أشرفوا على تسيير البيت من ديانات مختلفة، وكانت لهم منزلة عالية عند الخلفاء، يعمل برأيهم، وينقاد إليهم كبار العلماء المسلمين، ويدافعون عن معتقداتهم بكلّ حرية¹⁵. وكانت مكتبة البيت متنوعة تضمّ أقساماً كبرى بحسب اللغات، كالفارسية، واليونانية، والهندية... إلخ. أمّا الأقسام، فكانت متعددة ومتخصصة. فيوجد هناك قسم للنقل والترجمة، وقسم للتأليف، وقسم للبحث الفلكي والعلمي والرصد¹⁶.

ولضمان استمرارية هذا البيت وتشجيعه، وجعل نشاطه متواصلاً، هيأ المأمون أجراً ثابتاً للعلماء يتقاضونه من وقف ثابت.

لكن هذه المكانة والاهتمام، اللذين حظي بهما البيت، في عهد المأمون، سرعان ما سيضمحلان بعد وفاته، وتولي المعتصم، الذي كان قليل الاهتمام بالثقافة. كما أنّ تغيير عاصمة الخلافة من بغداد إلى سامراء عقّد عملية التواصل بين البيت ومركز القرار السياسي. وزاد هذا الوضع مع خلافة الواثق. لكن مع المتوكل بدأ الحال يتحسن، بعدما أعاد المنحة المخصصة للبيت، وأعاد الأجور المخصصة للعاملين، فاستعادت الترجمة نشاطها من جديد¹⁷.

ومن كبار المترجمين، الذين واصلوا القيام بمهماتهم، وعلى يدهم ازدهرت الترجمة، وتقدمت العلوم، وتأسست النهضة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، من كانوا من جنسيات مختلفة، وأديان متباينة، ومتخصصين في مجالاتهم؛ بل علماء في الوقت ذاته. ومن هؤلاء حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري، وإسحاق بن حنين بن إسحاق، وقسطا بن لوقا، ومتى بن يونس، وغيرهم كثير لا يتسع المجال لذكر أسمائهم كلهم. كلّ واحد من هؤلاء كان متخصصاً في مجاله، بالإضافة إلى إتقانه اللغة المترجم عنها.

إنّ حركة الترجمة ومؤسسة (بيت الحكمة)، لاسيّما في نظر يفوت، أسهمت بشكل كبير في ازدهار الثقافة العربية بنقل تراث الأوائل إليها من مختلف الحقول المعرفية، وكانت سندا في بروز علم عربي وعلماء عرب أسهموا في بناء حضارتهم، وأثروا في الحضارة الغربية في بدايتها.

15 المرجع نفسه، ص 66

16 المرجع نفسه، ص 66

17 المرجع نفسه، ص 67

تأثير العلم العربي في الغرب:

كانت تأثيرات العلم العربي واضحة في الغرب في مختلف المجالات العلمية، من الرياضيات والهندسة مروراً بالطب والصيدلة إلى الفلسفة والفلك. وكانت هذه التأثيرات نتيجة لعدة عوامل يتداخل فيها الثقافي بالتجاري بالعسكري، لاسيما أنّ العرب كانوا يمثلون الحلقة الوسطى بين الثقافة اليونانية والثقافة الغربية المسيحية؛ وكانت الترجمة، التي قام بها العرب لمؤلفات الفلاسفة اليونانيين، قد أدّت دوراً ثقافياً مهماً في تطوّر الثقافة الغربية، بالإضافة إلى الرياضيات العربية المتمثلة في الجبر مع الخوارزمي، والطب مع الرازي وابن سينا، والفلسفة مع الفارابي وابن رشد¹⁸.

إنّ القرون الأولى للنهضة الغربية لم تكن بعيدة عن تأثيرات الحضارة العربية، وما أنتجه العقل العربي، واحتكاره للمعرفة العلمية إلى غاية القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد؛ بل بقيت السيادة في حالة الفلك واضحة حتى منتصف القرن الميلادي السادس عشر، حيث تجاوزت النماذج الفلكية لكوبرنيكس نماذج ابن الشاطر ومدرسة (مراغة)، حتى في الرياضيات كانت الاختكارات العلمية الكبيرة قائمة في الحضارة الإسلامية حتى أواخر القرن الخامس عشر¹⁹.

فمن بين المراكز الحضارية المهمة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، كانت دمشق والقاهرة، حيث مثلتا ذروة التطور العلمي في الفلك والطب، ففي الطب كانتا مركز تجمع أطباء مشهورين من الدرجة الأولى في القرن الميلادي الثالث عشر، ويمكن الوقوف، هنا، عند اكتشافات ابن العبد (1233) وابن النفيس²⁰.

أمّا على المستوى المنهجي، فهناك من الباحثين من اعتبر أنّ التراث العلمي العربي كان أكثر غنى في تقنياته التجريبية التي تتلخّص في ثلاثة علوم مستقلة: البصريّات والفلك والطب:

ففي البصريّات، كان «استخدام ابن الهيثم وتطويره المنهج التجريبي يمكن النظر إليه على أنه واحد من أهم الإنجازات في تاريخ العلم كله، يدلّ على ذلك أثره الكبير في الغرب في مجال المناظر»²¹. وقد بقي أثره واسعاً حتى القرن الميلادي السادس عشر؛ «فقد استأنف ابن الهيثم دراسة البصريّات على نحو فارق فيه كلّ الكتاب السابقين، وبدلاً من أن يلخّص حكمة السابقين المتراكمة في هذا الموضوع، فقد شرع في مفارقتهم

18 jacques Legoff, Les intellectuels au moyen âge, op cité, p 19.

19 غريبين، جون، فجر العلم، ترجمة شوقي جلال، عالم الفكر، عدد حزيران/ يونيو، 2012م، ص 16

20 المرجع نفسه، ص 19

21 المرجع نفسه، ص 21

للبحث عن كل الحالات الممكنة، التي تجعل الرياضيات والاستدلال في خدمة خصائص الضوء والرؤية، ولقد استخدم في ذلك مجموعة من الأجهزة التجريبية»²².

أما في الفلك، فإن فكرة مقارنة الملاحظات لحاليتين كانت موضع ممارسة علمية، فقد قارن كل من الفلكيين اليهود والمسلمين بين النظرية والملاحظات²³.

وفي مجال الطب، فقد حدث تطوّر مماثل؛ فقد وصف الرازي (ت 925م) بأنه الطبيب الذي يرفض قبول قضايا لا تحققها التجربة، كذلك فهمه للتجارب الدقيقة وتقاريره عن الملاحظات السريرية²⁴. أما ابن سينا، فيبقى كتابه الضخم (القانون) يحتوي على مجموعة من القواعد، التي تحدّد شروط استخدام التجربة واختبار الأدوية²⁵.

إن استخدام المنهج التجريبي والنظرية الرياضية عند العرب في العلوم، له دور كبير في تطور العلوم، لاسيما أنه لم يكن في الغرب في هذه الفترة دارسون لهم وزنهم في العلوم والمناهج مقارنة بابن باجة (ت 1338)، وابن طفيل (ت 1185)، وابن رشد (ت 1198)، والبترجي (ت 1200)، وموسى بن ميمون (ت 1204) في المغرب الإسلامي، وفي المشرق الأزدي (ت 1266)، والطوسي (ت 1174)، وقطب الدين الشيرازي (ت 1311).

إذا كنا قد وقفنا على دور العلماء العرب في الثقافة العربية، من خلال اعتمادنا على أهم ما جاء في كتاب يفوت، فكيف نظر كل من عبده وأنطون إلى هذه المكانة في جدالهما، لاسيما في ما يتعلق بعقيدة المشتغلين بالعلم في علاقتهم بالسلطة السياسية والدينية؟

العلم والعلماء في جدال محمد عبده وفرح أنطون:

نبدأ هذا الجزء في هذه الورقة بأمر يتعلق بمسألة التسامح في ارتباطه بمسألة تعامل كل من الديانة المسيحية والديانة الإسلامية مع العلم والعلماء من خلال السؤال الآتي: «أيهما كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟».

22 المرجع نفسه، ص 21

23 المرجع نفسه، ص 23

24 المرجع نفسه، ص 23

25 المرجع نفسه، ص 23

نتناول بالعرض رأيين مختلفين يحاول كل واحد، حسب انتمائه إلى هذه الديانة أو تلك، اتهام الديانة الأخرى بالتعصب وعدم التسامح تجاه العلم والعلماء، بإعطاء نماذج وأمثلة من تاريخ تلك الديانة يبين لا تسامحها.

فهناك من رأى أنّ المسيحية أكثر تسامحاً من الإسلام: «لأن بعض علماء النصرانية وكتابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل، ومع ذلك لم يضرهم شيء»²⁶. بينما في الإسلام، كما يرون، حصل العكس، ولا أدل على ذلك من معاناة ابن رشد مع الفقهاء: «أما ابن رشد، الذي أهين كل تلك الإهانة، فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم، ولكنّه نظر بعقله في الكائنات، وشرح فلسفته لسواه، فقامت قيامتهم عليه، فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير، وديدرو، وروسو ورنان، في المذهب المسيحي»²⁷.

وهناك الرأي الآخر، الذي حاول إثبات سماحة الديانة الإسلامية، بالردّ على الرأي الأول بالقول: «إنّ الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يحرقون، وهم على قيد الحياة، كأنهم أنكروا ما أنكروه كما جاء في ديوان التفتيش في إسبانيا؟ كلا»²⁸. وذلك راجع لعدة أسباب يلخصها أصحاب هذا الرأي، «احتراماً للعلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذ مع مبادئنا الدينية. وثانياً كلّ من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا، ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشدّ احترام، ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا، فإن للإساءة حداً لا نتعداه، فنكفره، وننفيه، ونمنع كتبه. ولكننا لا نسفك دمائه؛ لأننا نحترم إخاءه». وسنقف بالتفصيل على رأي كلّ من محمد عبده ورأي فرح أنطون من خلال مجلة الجامعة.

كان ردّ محمد عبده مفصلاً تناول فيه ثلاثة أمور، سنكتفي، في هذا المقام، بما يهمنّا في هذه الورقة؛ أي مسألة تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر. وبعد عرضه مجموعة من الأحداث في تاريخ الإسلام، التي تبيّن سماحة الديانة الإسلامية مع العلم والعلماء، خرج بخلاصة مفادها «أنّ الإسلام كان يوسع صدره للغريب، كما يوسعه للقريب بميزان واحد، وهو ميزان احترام العلماء والعلم. ويسهل عليّ أن ألتمس العذر للجامعة بأنّها، عندما كتبت، تمثلت لها بعض الحوادث قيل إنها حدثت للدين، وما حدثت له؛ بل كان سبب حدوثها إمّا سياسة خرقاء، أو جهالة عمياء، أو تأريث بعض السفهاء»²⁹. ولإعطاء أمثلة عن سماحة الإسلام مع العلم والعلماء، أورد محمد عبده بما استشهد به أحد المؤرخين الأمريكيين المستر درابرحين. قال: «إنّ

26 أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، ط3، 2007م، ص 125

27 المرجع نفسه، ص 125

28 المرجع نفسه، ص 125

29 المرجع نفسه، ص 237

المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا، في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود، على مجرد الاحترام؛ بل فوضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام. ورقّوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إنّ هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنية³⁰. وقال، في موضع آخر: «كانت إدارة المدارس مفوضة مع نبل الرأي، وسعة الفكر من الخلفاء إلى النسطوريين تارة، وإلى اليهود تارة أخرى. لم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم، ولا إلى الدين الذي ولد فيه؛ بل لم يكن ينظر إلا إلى مكانته من العلم والمعرفة»³¹.

كما أورد أمثلة من العلماء غير المسلمين الذين كانت لهم حظوة عند الخلفاء، كجورجيس بن بختشوع طبيب المنصور، وكذلك نوبخت المنجم، وولده أبو سهل. وكذلك ممّن ارتفع شأنه عند الرشيد من الفلاسفة بختشوع الطبيب وولده جبريل، ويوحنا بن ماسويه النصراني، حيث «ولاه الرشيد ترجمة الكتب القديمة طبية وغيرها، وخدم الرشيد ومن بعده إلى المتوكل»³².

ومع المأمون، يعطي محمد عبده مثال يوحنا البطريق، الذي أمّنه المأمون على ترجمة الكتب من كلّ علم من علوم الطب والفلسفة، وكذلك الشأن نفسه لسهل بن سابور وسابور ابنه، وكانا نصرانيين³³. وهناك طائفة كبيرة من العلماء غير المسلمين من اليهود والنصارى والصابئة الذين كانت لهم الحظوة عند الخلفاء.

بعد ذلك، شرع محمد عبده في شرح مقاومة النصرانية للعلم بإنشائها ديوان التفتيش لمحاربة العلم والفلسفة، ومحاصرة واضطهاد العلماء ومحاكمتهم. وأعطى مثلاً من التعامل مع كتب أرسطو، حيث كان يلقب بـ «الخنزير الدنس»، بينما كان علماء المسلمين يلقبونه بـ «المعلم الأول»³⁴.

ردّ الجامعة لم ينف ما تعرّض له كثير من العلماء داخل أوروبا من اضطهاد وإعدام من طرف رجال الدين والكنيسة، كما لم تنف ما تعرّض له فلاسفة وعلماء على يد فقهاء ومتعصبين في تاريخ الإسلام، ولا تعني بذلك أنّ «المسلمين والمسيحيين اضطهدوا علماءهم دفاعاً عن الدين؛ لأنها تعلم أنّ المبادئ الدينية المنزّهة عن كلّ شائبة في النصرانية والإسلام براء من وصمة الاضطهاد، الذي وقع على العلماء. وإنّما تبعة ذلك على التقاليد الدينية لا على الدين نفسه»³⁵.

30 المرجع نفسه، ص 231

31 المرجع نفسه، ص 233

32 المرجع نفسه، ص 234

33 المرجع نفسه، ص 235

34 المرجع نفسه، ص 245

35 المرجع نفسه، ص 227

ولتدعيم موقفها هذا، عادت الجامعة إلى قول ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت): «إنَّ كلَّ الأديان حقٌّ؛ لأنها تحتُّ على الفضائل، ولكن يجب تأويل أصولها ومبادئها أحسن تأويل»³⁶. وبذلك، تصير الأديان كلها طرقاً للفضيلة والصالح والوئام، لا للفساد والجهل والبغض، وهو الغرض الأساس من الأديان³⁷.

والغرض من هذا الموقف تأكيد أن المسيحية والإسلام تتصالحان تصالح الشقيقتين حسب الجامعة. «إنَّ الإسلامية والمسيحية شقيقتان مرتبطتان ببعضهما ببعض، فكأنَّهما توأمان متصلان»³⁸. لتخلص في الأخير إلى إعطاء تعريف فلسفي للتسامح، تعريف يعلي من قيمة الإنسان، واعتباره إنساناً من حيث هو إنسان فحسب؛ أي أنَّ إنسانية الإنسان لا توجد في معتقداته الدينية.

ثمَّ عادت الجامعة إلى ابن رشد من خلال كتابه (فصل المقال)، حين دعا وجوباً إلى التأويل «التأويل لتطبيق العلم على الدين. فكلُّ شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي يجب تأويله»³⁹. لا كما يرى الإمام الغزالي الذي «يجيز» التأويل، ولا يوجبه.

ومناسبة هذه الدعوة الرشدية أنَّ للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه لا يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه، «مثل ما روى البخاري عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله»⁴⁰.

وتريد الجامعة بهذا أن تصل إلى نتيجة من خلالها تفصل بين خصائص العلم وخصائص الدين. «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة (العقل)؛ لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأمَّا الدين، فيجب أن يوضع في دائرة (القلب)؛ لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها»⁴¹.

لهذا تخلص الجامعة إلى أنَّ برهان العلم مخالف لبرهان الدين؛ فلا ينطبق هذا على الآخر، ووظيفة الأول تختلف عن وظيفة الثاني، ولذلك تضيف الجامعة: «يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنباً إلى جنب بسلام وأمان، دون أن يسطو أحدهما على الآخر؛ إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة»⁴².

36 المرجع نفسه، ص 249

37 المرجع نفسه، ص 251

38 المرجع نفسه، ص 251

39 المرجع نفسه، ص 218

40 المرجع نفسه، ص 219

41 المرجع نفسه، ص 222

42 المرجع نفسه، ص 223

كان مبتغى الجامعة خلق جو التسامح بين المسيحية والإسلام، ومن ثَمَّ بين المسيحيين والمسلمين في المنطقة العربية، وبهذه الأهداف حاولت أن تعطي الأمر عمقاً يربط مسألة التسامح بمسألة فصل السلطتين الدينية والمدنية: «ولذلك نرى أنَّ السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع؛ لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك، فإنَّ التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية»⁴³؛ بل أكثر من ذلك، إنَّ الجامعة ترى أنَّ فصل السلطتين في الديانة المسيحية مهَّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي: «وذلك بكلمة واحدة هي: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وبناء على ذلك فإنَّ السلطة المدنية، في هذه الطريقة، إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية، فضلاً عن قتلهم، وسقي الأرض بدمائهم البريئة، فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية، وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك»⁴⁴.

ولم تقف الجامعة في حدود ربط التسامح بفصل السلطتين المدنية والدينية؛ بل تعدَّته إلى اعتبار آخر هو «أنَّ العلم والفلسفة قد تمكَّنا، إلى الآن، من التغلب على الاضطهاد المسيحي، ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا، وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنَّهما لم يتمكَّنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي. وفي ذلك دليل واقعي على أنَّ النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة»⁴⁵.

ما يمكن استنتاجه، من خلال موقف الجامعة، أنَّها لا ترمي إلى حصر مسألة التسامح في دائرة ضيقة تخص علاقة العلم بالدين؛ بل أرادت أن توسع دائرة النقاش من خلال طرحها مسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في عموميتها وشموليتها، حيث تصبح مسألة التسامح جزءاً من الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي داخل هذه الإشكالية العامة. فالتسامح لا يمكن أن يتحقَّق في رأي الجامعة، إلا بتحقيق فصل السلطتين في المقام الأول، وبتمكين العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد الديني في المقام الثاني.

في اعتراضه على ما جعلته الجامعة أساس الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، يستغرب محمد عبده إمكان هذا الفصل، فالملك، الذي يحكم الأمة، لا يمكنه التجرّد من دينه، والأجسام، التي يديرها الحاكم هي الأجسام نفسها، التي تسكنها الأرواح التي يديرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟ يقول في هذا الشأن: «كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية، وتقف بها عند حدودها، والسلطة الدينية إنّما تستمدّ حكمها من الله، ثمّ تمد نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس، وتديرها كيف تشاء. نعم هذا الفصل

43 المرجع نفسه، ص ص 125-126

44 المرجع نفسه، ص ص 125-126

45 المرجع نفسه، ص 126

يسهل التسامح، لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح، التي تحيا بها، والأرواح كذلك تأتي أعمالها من دون الأبدان التي تحمل قواها»⁴⁶.

أمّا قول الإنجيل «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، في نظر عبده، فلا يُراد به الفصل بين السلطة الدينية والزمنية، وإنّما معناه: «أنّ صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئاً فادفعوه له. أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته، فلا تعطوا منه لقيصر شيئاً. والعلم ليس ممّا عليه طابع قيصر؛ بل عليه طابع الله، فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأبّي تسامح مع العلم في هذا»⁴⁷.

وفي كتابه (الإسلام دين العلم والمدنية)، يرد محمد عبده على مسيو هانوتو، فيما يتعلق بجمع السلطة الدينية والمدنية في شخص واحد في الديانة الإسلامية، معتبراً أنّ هانوتو لم يدرك ما معنى جمع السلطتين في شخص واحد عند المسلمين؛ لأنّ المسلمين لم يعرفوا، في عصر من العصور، سلطة دينية كما كانت للببّا على الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرّر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية. فالشريعة الإسلامية - يقول محمد عبده - قرّرت حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة، أو السلطان، وليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنّما السلطان يدير البلاد بالسياسة الداخلية أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا الترقية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن.

وفي نظر محمد عبده، وضعت الدولة العثمانية في بلادها قوانين مدنية، وشرعت نظاماً لطريقة الحكم وعدد الحاكمين وملهمهم، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من المسيحيين وغيرهم من الملل تحت رعايتها. كما أنّ الحكومة المصرية أنشأت محاكم مختلطة ومحاكم أهلية بأمر الحاكم السياسي، وشأن هذه المحاكم وقوانينها معلوم، ولا دخل لشيء من ذلك في الدين، فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى، كما يطلب مسيو هانوتو. ويضيف كذلك أنّ سياسة الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية ليست سياسة دينية، ولم تكن قط من يوم نشأتها إلى اليوم، وإنّما كانت، في سابق الأيام، دولة فتح وغلبة، وفي أخريات دولة سياسية ومدافعة، ولا دخل للدين في شيء من معاملاتها مع الأمم الأوروبية، ولكن مع ذلك: «لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين؛ بل كان الأمر معكوساً، فإنّ أمراءنا السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم، والمبالغة في التبذير الذي جرّ الويل على بلاد المسلمين، و أعدمها أعزّ شيء كان لديها وهو الاستقلال»⁴⁸.

46 المرجع نفسه، ص 246

47 المرجع نفسه، ص 247

48 عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، 1989م.

يتساءل محمد عبده في الأخير، إذا كانت فرنسا تسمّي نفسها حامية الكاثوليك في الشرق، وملكة إنجلترا تلقب بملكة البروتستانت، وإمبراطور روسيا ملك ورئيس كنيسة معاً، فلم لا يسمح للسلطان عبد الحميد بأن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين؟

فإذا كان منطلق الجدل هو مسألة التسامح في المسيحية والإسلام، فإنّ خاتمته هي مسألة العلاقة بين الدين والدولة. ومن خلال هذا المنطلق، يمكننا استنتاج أن فرح أنطون كان واضحاً في ربطه بين التسامح وفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، بينما نجد عدم وضوح هذا الربط عند محمد عبده؛ فعبده، في ردّه، حاول أن يتعامل بنوع من التجزيء بين المسألتين، ويعود سبب ذلك إلى أنّ ردوده كانت دفاعية أكثر منها هجومية من جهة، وكانت ردوده على أكثر من واجهة، وعلى أكثر من شخص من جهة ثانية؛ لهذا كان يردّ على أنطون والجامعة من خلال المنار، وفي الوقت نفسه كان يردّ على شخصيات أخرى كموسيو هانوتو ورينان في منابر أخرى⁴⁹.

نجد أنّ كلاً من أنطون وعبده، في جدالهما حول مسألة التسامح، وظّفا مقومات السجال الهجومية والدفاعية، باستخدامهما كلاً من تاريخ الإسلام وتاريخ المسيحية وإخضاعهما لعملية التأويل.

وما يمكن ملاحظته، في هذا السجال، أنّ أنطون كان مسيحياً أكثر منه ليبرالياً، فالدفاع عن المسيحية في صورتها العقائدية لا يمكن إدخاله في خانة الفكر الليبرالي، على الرغم من ربطه بين التسامح وفصل الدين عن الدولة. فإذا كان مسيحياً في الأول، وليبرالياً في الثاني، فهذا لا يمكن اعتباره في كليته إلا نظرة تجزئية في علاقة التسامح بالعلمانية، ومن ثمّ يصبح الربط بينهما منهجياً فحسب، بينما على المستوى النظري، ولاسيما على مستوى المرجعيات يظهر ذلك التجزيء بوضوح، وهذه الملاحظة هي التي دفعت بعض الباحثين إلى استنتاج أنّ دعوة أنطون إلى العلمانية كان يحركها هاجس وضعية الأقلية المسيحية في المشرق⁵⁰. وما يمكن استنتاجه، من خلال جداله حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أنّ الهاجس المسيطر في منطق تفكيره لم يكن سوى الفكر الليبرالي بمفاهيمه وأسسها، كما ظهر مع رواد النهضة الأوروبية، ويظهر ذلك بجلاء في ربطه بين التقدم ومسألة الفصل بين السلطتين. فبالنسبة إليه لن يحصل تقدّم في العالم العربي من دون هذا الفصل، وهو، بهذا، يستلهم مسار التحولات التي طرأت في الغرب، وينظر من خلالها إلى واقع العالم العربي.

وإذا كان أنطون قد ربط بين فصل السلطتين وتحقيق التقدم، فهو، في الوقت نفسه، يربط بين التأخر ومقارنة الدين بالسياسة، حيث إنّ هذه المقارنة بالنسبة إليه تؤدي إلى محاربة الاجتهاد والذكاء، واستغلال

49 المرجع نفسه.

50 الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982م.

الدين في أمور سياسية ما يضرّ بالدين نفسه، ومن ثمّ تؤدّي إلى انشقاقات في صفوف الشعب، حينما يكون الاعتماد على العقيدة الدينية أساساً للمواطنة. وفي مقابل ذلك، وبالذات في الفصل بين السلطتين، تتحقق المساواة بين أبناء الأمة؛ أي أن يصبح الانتماء إلى الوطن هو القاعدة والأساس للمواطنة، وليس العقائد الدينية أو المذاهب العرقية. وفي الوقت ذاته تحديد وظيفة الدين في كونها تتعلق بمجال العلاقة بين الفرد وربّه، وأن لا تتعدى هذه الوظيفة لتتدخل في الحقل السياسي أو الدنيوي بصفة عامة.

ومن هذه الخلاصات أو الأهداف، يصل أنطون إلى نتيجة واضحة ليبراليتها تظهر معالمها في الإقرار بالاختلاف بين البشر، حيث إنّ العقل، في نظره، مطبوع على الاختلاف والتباين، وليس على الوحدة والانسجام، فمن هذه النتيجة، يدعو أنطون إلى حياد الدين وفصله عن السياسة، وذلك لتحقيق التسامح والعدل والمساواة والحرية والتقدم... إلخ.

وإذا كان أنطون يربط بين التقدم والفصل بين السلطتين، مستلهماً التجربة الأوروبية، فإنّ عبده لم تكن له الرؤية نفسها، فإذا كان هدف الفصل إعطاء مفهوم ليبرالي للسلطة السياسية، فهذا الفهم ينظر عبده إلى السلطة في الإسلام، فالإسلام، في نظره، لا يعرف سلطة دينية، فلحاكم سلطة مدنيّة محضة تتعلّق بالسياسة الداخلية والخارجية للبلاد. أمّا أمور الدين، فهي لأهلها، إنّ السلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى. ويستشهد عبده، هنا، بسياسة الدولة العثمانية في تعاملها مع الدول الأوروبية، باعتبارها سياسة مدنيّة لم تكن أبداً سياسة دينيّة، ولا دخل للدين في هذه المعاملة. وإذا كانت السياسة كذلك بالنسبة إلى عبده، فإنّ موقع الحاكم، بدوره، موقع مدني يخضع لإرادة الأمة، لكن ليس بالفهم الليبرالي المطلق؛ بل لإخضاعه للمرجعية الإسلامية، وهو، في هذا، يحاول أن يبعد السلطة الدينية عن الإسلام؛ فلا الخليفة، ولا القاضي، ولا المفتي، يملكون هذه السلطة. وبهذا، إنّ السلطة السياسية، عند عبده، مدنيّة بالفهم الليبرالي.

إنّ المفاهيم السياسية العربية، حسب عزمي بشار، «مفاهيم إسلامية فقهية معلّنة، وإنّ المفاهيم العربية العلمانية الحديثة هي مفاهيم معلّنة من لاهوت آخر، وليس منها ما هو أكثر علمانية من الآخر من حيث المنشأ. لكن يكمن التحدي في الوظيفة التي تؤديها، وفي الغاية التي تستثمر من أجلها، أهي خدمة غاية ديمقراطية أم استبدادية؟ هل تقود إلى عقلنة التفكير في السياسة والمجتمع أم أسطرته؟»⁵¹.

غير أنّ محمد عبده لا يرى في هذه الوظيفة السياسية المدنية للسلطة الإسلامية منفعة على المسلمين (وهو هنا ينطلق من وضعية الدولة العثمانية آنذاك) فالعكس بالنسبة إليه صحيح، فهذه السياسة لم تجرّ إلا الويل وفقدانها لاستقلالها.

51 عزمي بشار، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013م، ص 424

وبهذا، إذا كان أنطون يربط بين التقدّم والفصل بين السلطتين، فإنّ محمد عبده لا يرى في هذا الفصل سوى مقدمة وسببٍ في دخول الاستعمار وتخلّف الأمة.

ومن خلال هاتين المحطتين، اللتين تناولناهما في هذه الورقة، وتتبعنا مسار العلم والعلماء ومكانتهم في الحضارة العربية الإسلامية، يتضح لنا أهمية العلم في تطوّر الحضارات عبر إعطاء العلماء المكانة اللائقة داخل المجتمع، وأن دورهم دعامة لدور الدين مادام كلّ واحد منهما يهدف إلى خدمة الإنسانية إن على المستوى الفكري أو الروحي.

المصادر والمراجع:

1. يفوت، سالم، مكانة العلم في الثقافة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م.
2. غريبين، جون (gribbin John)، فجر العلم، ترجمة شوقي جلال، عالم الفكر، عدد حزيران/ يونيو 2012م.
3. أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، ط3، 2007م.
4. عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، 1989م.
5. الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982م.
6. بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013م، ص424.
7. أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985م.
8. jacques Legoff - Les intellectuels au moyen âge ,Ed Seuil.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com