مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

موقف التيار العلموي من الدّين في العالم الإسلاميّ – العربي فرح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢) أنموذجًا

هاشم مرتضى محمَّد رضا [١]

١ – طالب دكتوراه في قسم الفكر المعاصر للمسلمين / جامعة المصطفى، العراق؛Islamic.css@gmail.com
ماجستير في الفقه والأصول/ مدرس مساعد

تاريخ الاستلام:
٢٧/ ١١/ ٢٠٢١
تاريخ القبول:
٢٧/ ١٢/ ٢٠٢١
تاريخ النشر:
٣١/ ٣/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
العلم والتيَّار العلمي، العالم الإسلاميّ المعاصر، الدين، فرح أنطون، محمَّد عبده

السنة(١٤)–المجلد (١٤)
العدد (٥٣)
رمضان ١٤٤٦ هـ.
آذار ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i53.165-187

ملخص البحث:

شهد العالم غلبة التيار العلمي في عصر ما يسمَّى بعصر التنوير، وتمَّ الاعتماد عليه في تفسير الظواهر الطبيعيَّة وغير الطبيعيَّة، وبعد تعرُّف العالم الإسلاميّ على الغرب منذ قرنين من الزمن، ودخول الثقافة الغربيَّة إلى الوسط العلمي والمعرفي الإسلاميّ، دخل هذا التيَّار أيضًا إلى العالم الإسلاميّ، وتبنَّاه بعض النخب العربيَّة، فأصبح تيَّارًا معتدًا به في عصر النهضة. والسؤال الرئيسي المطروح في هذا البحث، إنَّما هو موقف التيَّار العلمي هذا من الدين، أي كيف تعامل أصحاب الرؤية العلميَّة مع الدين، ولذا فإنَّ الكلام عن هذا التيار بشكل تفصيلي لا يسعه بحث واحد، ولذلك اضطررنا للاقتصار على أحد روّاد التيّار العلموي من العالم الإسلاميّ، وهو فرح أنطون، لنستقرئ موقفه حيال الدِّين، وكذلك نشير إلى السجال الدائر بينه وبين محمَّد عبده حول الموضوع نفسه.

CC BY NC

Stance of Secularist Trend on Religion in Arabic-Islamic World (Farah Antun 1874-1922 as an Example)

Hashim Murtadha Muhammad Rridha [1]

1- PhD Student , Department of Contemporary Thought of Muslims / Al-Mustafa University, Iraq;

Islamic.css@gmail.com

Ma in Fiqh and its Principles / Assistant Lecturer

Received:
27/11/2021
Accepted:
27/12/2021
Published:
31/3/2025

Keywords:
Science and the scientific trend, contemporary Islamic world, religion, Farah Antoun, Muhammad Abduh.

Al-Ameed Journal

Year(**14**)-Volume(**14**)
Issue (**53**)

Ramadhan 1446 AH.
March 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i53.165-187

Abstract:

The world witnessed the dominance of scientism in the so-called Age of Enlightenment. Such a view is adopted to explain both natural and unnatural phenomena. After the Islamic World went to be acquainted with the West, before approximately two centuries ago, and then the Western culture penetrated into scientific and epistemic Islamic circles, here the scientism touched the Islamic World . Some Arab elites gave importance to the scientism to become a considerable trend during the Renaissance. The main thesis , this study will tackle , is as follows: What is the stance of Arab proponents of scientism on religion? How did they treat religion? The detailed discussion of Arab scientism cannot be confined to a single essay; for this reason, the current study is to concentrate on one proponent of scientism in the Islamic World, Farah Antoun. His stance on religion and debate with Mohammad Abduh on this topic are both elucidated in the paper .

المقدِّمة:

كان المفكِّرون الغربيُّون في القرون الوسطى يفسِّرون المنظومة الكونيَّة تفسيرًا فلسفيًّا لاهوتيًّا، وحتَّى العلم فإنَّه كان مرادفًا للتعقُّل النظري والتفلسف، فالفلسفة اليونانيَّة بما تحتوي من علوم نظريَّة استنباطيَّة مختلفة كالطبيعيَّات والرياضيَّات والميتافيزيقا كانت فلسفة علميَّة "فالبحث الميتافيزيقي في مثال المُثل عند أفلاطون، أو المحرِّك الأوَّل عند أرسطو، كان عندهما يدخل في صميم العلم؛ بل ربَّما كان هو العلم على الحقيقة، مع أنَّه بمقاييس المناهج العلميَّة الحديثة أبعد ما يكون عن العلم[١]. وكذلك فإنَّ العقلانيِّين من فلاسفة عصر التنوير أمثال: ديكارت واسبينوزا ولايبنتز، لم يطلقوا على أعمالهم الفكريَّة غير الصفة العلميَّة[٢].

غير أنَّه حصلت تغييرات فكريَّة في الغرب أدَّت إلى انحسار هذا التصوّر لصالح حركة علميَّة تجريبيَّة ماديَّة وحسيَّة، بدأت من إيطاليا جرَّاء التوجُّه المادِّي للتجارة والثقافة من خلال الرجوع إلى ماديَّة عصر الإغريق، ثمَّ تطوَّر الأمر وسرعان ما سرى هذا التوجُّه إلى سائر الدُّول الأوروبيَّة، وانفصل العلم عن الفلسفة شيئًا فشيئًا[٣].

وليعلم أنَّ تغيير وجهة المعرفة في الغرب من اللاهوت والفلسفة إلى العلم، لم يكن بين ليلة وضحاها، بشكل اعتباطي؛ بل مضت مدَّة زمنيَّة ظهرت فيها تغييرات سياسيَّة واجتماعيَّة واقتصاديَّة وثقافيَّة، أدَّت إلى تغييرات المباني وبتغيير المباني تغيّرت المعاني، إذ "قبل أن يتم تغيير معنى العلم، تمّ تغيير مبانيه الأبستمولوجيَّة، فأصبح مصداق العلم منحصرًا بالمعارف التجريبيَّة القابلة للتحقق، وبهذا انصرف العلم عن مصاديقه غير التجريبيَّة واستعمل في المعنى الجديد، وانتشر هذا المعنى في ظلِّ اقتدار الدَّولة الغربيَّة بسرعة، وسخَّر الأندية العلميَّة جميعًا[٤]".

ويمكن تلخيص الأسباب الاجتماعيَّة والثقافيَّة والدينيَّة التي أدَّت إلى غلبة التيار العلمي في الغرب ضمن النقاط التالية :

---

١ زكريا، فؤاد . آفاق الفلسفة (دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ٣٧٤.
٢ بارسانيا، حميد . روش شناسى حكمت صدرائي، ط١ (كتاب فردا، ١٣٨٩)، ٢٣.
٣ ج ج كراوثر، قصّة العلم (م المجلس الاعلى للثقافة، ١٩٨٨)، ٧٣.
٤ بارسانيا، روش شناسى حكمت صدرائي، ٢٤.

١_ استبداد الحكَّام وعدم فسح المجال للآخر المختلف ممَّا يدعو إلى ظهور تمرُّد على كلِّ ما هو سائد ومسنود من قبل جهاز الدَّولة.

٢_ استبداد رجال الدِّين وتحالفهم مع الحكَّام والابتعاد عن رسالة الدين الأساسيَّة في التراحم والتعاطف .

٣_ تخلُّف الكتاب المقدَّس ورجال الدين عن متطلبات العصر ومحاولة تفسير الكون وما فيه على وفق نصوص الكتاب المقدَّس مع ما قد طاله من دسٍّ وتحريف يخالف المنطق والعقل السليم .

٤_ غلبة الماديَّة على حياة الفرد والمجتمع جرَّاء تقدُّم العلم وإبداعات التكنولوجيا وحلولها محل الدين لتفسير الظواهر .

٥_ وجود تيارات مناوئة للدين على مدى التاريخ تحاول تقويض الحركة الدينية دائمًا .

هذه العوامل وغيرها أدَّت إلى غلبة التيار العلمي في العالم الغربي، وسرى منه إلى العالم الإسلاميّ ووجد من يتلقفه بكلِّ حفاوة .

يدرس هذا البحث الإجابة على سؤال رئيسي حول تغلغل التيار العلموي في العالم الإسلاميّ من خلال الإشارة إلى أنموذج واحد، وهو فرح انطون واستقراء جهوده لنصرة العلم والتيار العلموي على حساب الدين للوصول إلى المدنيَّة بحسب زعمه، وكذلك نشير إجمالًا إلى التيَّارات الفكريَّة التي ولدت جرَّاء الالتقاء المعرفي بالغرب .

علمًا بأنَّ البحث عن علاقة العلم بالدِّين يعدُّ من المباحث القديمة التي أسالت حبرًا كثيرًا وسجالًا واسعًا منذ دخول المنهج العلمي إلى العالم الإسلاميّ وإلى يومنا الحاضر، وسنحاول في هذا البحث تقديم وجهة نظرٍ واحدٍ من روَّاد النهضة المنتمين إلى المنهج العلمي، وهو فرح انطون وما أثارت كتاباته من ردود في الوسط الإسلاميّ.

التيَّارات الفكريَّة في العالم الإسلاميّ:

بعدما تعرَّف العالم الإسلاميّ على الغرب الحديث في القرن السادس عشر في عهد الخلافة العثمانيَّة والحكم القاجاري، وبعد اكتساح مصر من قبل نابليون بونابارت عام ١٧٩٨م،

ظهرت عدَّت تيَّارات فكريَّة، اختلفت الأقوال في تحديدها وتسميتها، وربَّما يكون أقدم من أشار إليها محمَّد فريد وجدي (١٨٧٨-١٩٥٤)؛ إذ صنَّف التيَّارات الفكريَّة على ثلاثة:

١-المحافظ: وهو القائم على كلِّ قديم لا يرى الخير إلَّا فيه.

٢-المتمدِّن: ويرى أنَّ مدنيَّة أوروبا هي أكمل مظهر إنساني ظهر للعالم، وهذا القسم عاشق للمدنيَّة الغربيَّة ومنقاد لتيَّاراتها، وكلُّ من عارضها فلا محلَّ له عندهم.

٣-المستفيد: وهو غريم الفائدة يأخذها حيثما صادفها، وطالب الحكمة يلتقطها أنَّى وجدها مع أنَّه مغرم بالقديم أيضًا[٥].

وهناك تقسيم آخر ذهب إليه المستشرق كروزمان؛ إذ قسَّم التيَّارات إلى: التيّار التقليدي، وتيار إحياء الدين، والتيار الليبرالي الإسلاميّ[٦]. وعند محمَّد عابد الجابري تنقسم هذه التيارات إلى التيَّار السلفي والتيَّار الليبرالي والتيَّار التلفيقي[٧]. وعند حسن حنفي تيَّار الإصلاح الديني، الفكر العلمي العلماني والفكر السياسي الليبرالي[٨].

ومهما يكن من أمر هذه التقسيمات؛ إذ يمكن عرضها بأنواع مختلفة وتقسيمات متفاوتة بحسب الرؤية المعتمدة، فإنَّ التيَّار العلمي المادِّي في العالم الإسلاميّ - العربي، يعدُّ من أوائل التيَّارات المستحدثة المتأثِّرة بالغرب تأثيرًا مباشرًا، وقد استهوى النخب العربيَّة بمذاهبه المختلفة، سواء أكانت ماركسيَّة وماديَّة جدليَّة، أو داروينيَّة أو علميَّة وضعيَّة.

علمًا بأنَّ محور هذه التقسيمات إنَّما هو الدين والتراث الديني؛ إذ تشعَّبت التيَّارات وتقسَّمت في العالم الإسلاميّ والعربي، من خلال موقفها تجاه الدين والتراث الدِّيني، والدين الذي هو: "مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقرَّرات أنزلت لإدارة الفرد والمجتمع وتربية الإنسان عن طريق الوحي والعقل[٩]". جاء ليتبنَّى سعادة الفرد ورسم خارطة طريق له في الدُّنيا، ومن هنا تعدَّدت التيَّارات وتمايزت؛ إذ قامت بتنافس الدين في مدعاه.

---

٥ وجدي، محمَّد فريد .الإسلام في عصر التنوير، ط٣ (دار الكتاب العربي، د.ت)، ٥٥٣.

٦ كروزمان، تشارلز . الإسلام الليبرالي كتاب مرجعي، ط١ (المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع.، ٢٠١٧)، ٢٢-٢٥.

٧ إمام، محمَّد كمال الدين. اتّجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلاميّ الحديث، ط١ (أعمال مؤتمر الإسكندريّة مكتبة الإسكندريّة.، ٢٠١٥)، عدد ٢٨٧ .٣٠.

٨ إمام، ١: ٧٩.

٩ عبد الله جوادي الآملي، معرفة الدين (المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.، ٢٠٢١)، ١٩.

التيّار العلموي في العالم الإسلاميّ:

ولد هذا التيَّار في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر مبكرًا، وأدَّت مجموعة ظروف اجتماعيَّة وثقافيَّة إلى ظهوره؛ إذ كان السجال قائمًا حينذاك بين النظرة العلميَّة والنظرة الدينيَّة، وسال حبر كثير ودوَّنت كتب وبحوث كثيرة في هذا المجال.

فالعالم الإسلاميّ كان يشكو من ظلم السلاطين من جهة، ومن التخلُّف المعرفي؛ إذ غاب نظام التعليم الجديد عن الوسط العلمي للدول الإسلاميَّة من جهة ثانية، ولم تلق العلوم التجريبيَّة والإنسانيَّة الاعتناء اللازم؛ بل ربما رُفضت من قبل التيار التقليدي والمحافظ.

ومن جهة ثالثة انفتاح النُّخب على ثقافة الغرب وعلومهم جرَّاء البعثات العلميَّة، وفتح جامعات على الطراز الحديث في العواصم الإسلاميَّة، وعمليَّة نقل العلوم والمعارف عبر الترجمة؛ إذ انبهر المثقف في العالم الإسلاميّ بكمٍّ هائل من الكتب والمعلومات تغنيه عن التمسُّك بتراثه القديم لمعرفة المنظومة الكونيَّة، سيَّما وأنَّ هذه العلوم والمعارف قد قدَّمت نجاحًا ملموسًا على أرض الواقع العلمي، فاتَّجهت النُّخب إلى التيَّار العلمي وتمسَّكت به، تاركة الرؤية الدينيَّة التي لم تقدِّم لهم نجاحًا بزعمهم.

أمَّا المباني (الأنطوبستموثرلوجيّة)* التي أدَّت إلى ازدهار التيار العلمي في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر، فهي رفض الميتافيزيقا أنطولوجيًّا بمعنى وضعها بين قوسين وعدم التحدُّث عنها ناهيك عن إنكارها جهارًا لدى بعض الملحدين أمثال إسماعيل أدهم[١٠]، وكذلك فإنَّ العالم والمنظومة الكونية حدثت جرَّاء تفاعل فيزيائي وسينتهي كذلك، وأنَّ قانون المادَّة هو الحاكم في الكون. أمَّا أبستمولوجيًّا فالمنهج المادِّي أو الوضعيَّة المنطقيَّة هي التي تحدِّد الحقيقة والمعنى الصحيح، وعند فريق آخر أنَّ المعنى يظهر من الديالكتيك بين المادِّيَّة الجدليَّة والتاريخيَّة، عدا من وقع في فخ النسبيَّة من أنصار الهرمنيوطيقا. وأمَّا أنثروبولوجيًّا فالإنسان مخلوق طبقًا لنظريَّة التطوّر الداروينيَّة، وأنَّه حرّ في حياته له أن يفعل ما يشاء، وله أن يسن لنفسه القوانين بمعزل عن أيِّ شريعة ميتافيزيقيَّة، وهذه القوانين نسبيَّة لابدَّ وأن تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان.

---

١٠ أدهم ،إسماعيل. لماذا أنا ملحد (مطبعة التعاون بالاسكندرية طبع عام، ١٩٣٧)، ٥.

* مصطلح وضعه الباحث اختصارًا للمباني الأساسيّة الثلاثة: الأنطولوجيا، الأبستمولوجيا، الأنثروبولوجيا.

علـمًا أنَّ التيَّـار العلمـي في العـالم الإسـلاميّ الحديـث والمعـاصر يمكـن تقسـيمه عـلى ثلاثـة تيَّـارات مختلفـة، وإن لم تكـن مانعـة الجمـع؛ ولكـن لسـهولة التَّعاطـي معهـا والبحـث عنهـا يمكـن تقسـيمها بنحـو اعتبـاري إلى:

١-التيَّار العلمي الماركسي.

٢-التيَّار الداروينـي.

٣-التيَّار العلمي الوضعي.

أمَّا التيَّار الأوَّل فقد تأثَّر بالماركسيَّة وقدَّم قراءة ماركسيَّة للدِّين والتراث الديني والكون تعتمد على الماديَّة الجدليَّة والتاريخيَّة، وبهذا الصدد يقدِّم حسين مروة طريقة جديدة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلاميّ، تعتمد منهجيَّة علميَّة هي المنهج المادِّي التاريخي، ويحاول أن يؤسِّس لذلك بالرجوع إلى التراث الإسلاميّ نفسه القديم ليستخرج منه ما يدعم مدعاه[١١].

ونحـوه أيضًـا صـادق جـلال العظـم؛ إذ يـرى أنَّ الماركسـيَّة العلميَّـة أهـمَّ نظريَّـة شـاملة صدرت في العلـوم الاجتماعيَّـة والاقتصاديَّـة في العصـور الحديثـة[١٢]، وأنَّ الماديَّـة الديالكتيكيَّـة هـي أنجـح محاولـة نعرفهـا اليـوم في صياغـة صـورة كونيَّـة متكاملـة تناسـب هـذا العـصر وعلومـه[١٣].

أمَّـا التيَّـار الثـاني المتبنِّـي لنظريَّـة دارون في خلقـة الإنسـان المعروفـة بنظريَّـة التطـوّر، فقـد تبنَّاهـا أمثـال شـبلي شـميل؛ إذ كتـب فيهـا (فلسـفة النشـوء والارتقـاء) و(شرح بخنـر عـلى مذهـب دارون) مـع أنَّـه لم يقتـصر في نظريَّـة التطـوّر عـلى علـم الأحيـاء -كـما فعـل دارون- بـل تعـدَّاه لتطبيـق النظريَّـة عـلى جميـع الكائنـات مـن جمـاد ونبـات وحيـوان عـلى حـدٍّ تعبـيره؛ إذ يقـول: "**سـواء في الطبيعـة الصامتـة، أو في الأحيـاء الناميـة، أو في الحيـوان الأعجـم أو في الإنسـان الناطـق**[١٤]...".

وتبعـه سـلامة موسـى إذا رأى بأنَّنـا نكسـب مـن نظريَّـة التطـوّر مزاجًـا واتِّجاهًـا؛ "**لأنَّهـا تجعـل التطـوّر مذهبًـا حيويًّـا، أو الارتقـاء ضرورة اجتماعيَّـة، ومـن هنـا قيمتهـا العاليـة للفـرد والجماعـة... فالنظريَّـة هنـا ليسـت معرفـة علميَّـة فحسـب، وإنَّـما هـي مذهـب اجتماعـي أيضًـا**[١٥]".

١١ حسين مروة، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة (دار الفارابي، ٢٠٠٨)، ١: ٧-٨.

١٢ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ٢٩-٣٠.

١٣ العظم، ١٤٥.

١٤ شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ط٢ (دار مارون عبود، ١٩٨٣)، المقدّمة: أ-ب.

١٥ سلامة موسى، نظريّة التطوّر وأصل الإنسان (مؤسسة الهنداوي طبع عام، ٢٠١١)، ١٠.

أمَّا التيَّار الوضعي الثالث فقد استهوى كثير من الباحثين سيَّما بصيغة (الوضعيَّة المنطقيَّة)، فمنهم فؤاد زكريا؛ إذ ادَّعى إلى بسط التفكير العلمي بين عامَّة الناس من دون الاقتصار على طبقة العلماء وعلى موضوع محدّد، وقال: **"إنَّ ما نودُّ أن نتحدّث عنه إنَّما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليوميَّة، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنيَّة المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا"**. ومن سمات هذا التفكير ترك الميتافيزيقيَّة والمفاهيم المشوّشة التي تحول دون نموّ العقل. طبعًا بصيغته المادّيّة[١٦].

أمَّا الوضعيَّة المنطقيَّة ففارس ميدانها زكي نجيب محمود، وقال عنها: **"ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامَّة -والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصَّة- هو أقرب المذاهب الفكريَّة للروح العلمي، وكما يفهمه العلماء الذي يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتَّى الدراسات فأمحو منها لنفسي ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه[١٧]"**.

فرح أنطون:

ينتمي فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) إلى التيَّار العلمي بصيغته الوضعيَّة كما يميل نحو الاشتراكيَّة، ويعدُّ الجيل الثاني من روَّاد النهضة في العالم الإسلاميّ-العربي، وسندرس في هذا المبحث إلى ثلاثة مباحث:

أوّلًا: السيرة الذاتيَّة والعلميَّة.

ثانيًا: موقف فرح أنطون من العلم والدِّين.

ثالثًا: الردود على فرح انطون.

أوَّلًا- السيرة الذاتيَّة والعلميَّة:

ولد فرح أنطون عام ١٨٧٤م في طرابلس وتخرَّج من مدرسة كفتين التي كانت تُعدُّ من أفضل المدارس والمعاهد إذ ذاك، وبعد تخرُّجه ساعد أباه لمدَّة في أعمال تجاريَّة، إلى أن

١٦ فؤاد زكريا، التفكير العلمي (مؤسسة الهنداوي، د.ت)، ٧-٨.
١٧ محمود، زكي نجيب. المنطق الوضعي (مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥١)، المقدّمة.

ترأَّس برهة من الزمن المدرسة الأرثوذكسيّة في بلدته، ثمَّ هاجر إلى مصر عام ١٨٩٧ ونزل في الإسكندريَّة وانصرف للصحافة، وأنشأ هناك مجلَّة الجامعة.

ثمَّ هاجر إلى نيويورك عام ١٩٠٦م وبقي فيها برهة من الزمن، إلى أن قفل راجعًا إلى مصر بعد عدم نجاحه هناك، على الرغم انفتاحه على الثقافة الغربيَّة وتعرِّفه على كبار المفكِّرين والأدباء في نيويورك، ولم يمكث طويلًا بعد رجوعه إلى مصر؛ إذ وافته المنيَّة عام ١٩٢٢م[١٨].

كان أنطون أديبًا، صحفيًّا، مسرحيًّا وروائيًّا مبدعًا، كما كان سياسيًّا ومترجمًا للتراث الغربي إلى اللغة العربيَّة، وجرَّاء معرفته باللغة الفرنسيَّة والإنكليزيَّة تمكَّن من التعرُّف على آراء كبار المفكِّرين الغربيِّين أمثال جان جاك روسو، رينان، تولستوى، ماركس، كنت وغيرهم.

وكذلك فإنَّه تأثَّر ببعض منهم تأثيرًا عميقًا بحيث انعكست بصمتهم على مختلف آثاره الفكريَّة، فقد تأثَّر برينان وترجم كتابه (حياة يسوع) إلى العربيَّة، وانتهج نهجه في كتابه عن ابن رشد، "فالآراء العامَّة التي أدلى بها كانت آراء رينان نفسها تقريبًا، وإنَّما جرَّدت من صوت المعلِّم، وإنشائه الرائع الصافي المؤثِّر والمتَّصف بشيء من اللاجديَّة[١٩]".

وقد تأثَّر بمنتسكيو سيَّما كتاباته عن فصل السلطات، والدعوة إلى التسامح الديني، وكذلك تأثَّر بروسو وموضوع الحقِّ الطبيعي وحقوق الإنسان وتأكيده على الحكومة الدستوريَّة، وتأثَّر أيضًا بفولتير في تنمية الروح النقديَّة لديه ومعارضة طبقة علماء الدين ورفض التعصب الديني، وتأثُّر أيضًا ببيكون وخصَّص له صفحات عدَّة من كتابه عن ابن رشد، بوصفه أوَّل من بدأ بهدم الفلسفة اللاهوتيَّة لإقامة العلم الوضعي مكانها[٢٠].

ينتمي فرح أنطون إلى التيَّار العلماني، الذاهب إلى إقصاء الدين عن الفضاء العام، وبناء المجتمع بناءً عقليًّا دنيويًّا بمعزل عن الدين[٢١]، وأشار بعض الباحثين إلى أنَّه متأثِّر بالفكر الفرنسي الملحد أيضًا؛ إذ رأى هذا الفكر "**في العلم الأساس في بناء الفرد والمجتمع باعتبار أنَّ الدين بدائي بطبيعته، وعاجز عن مسايرة تطوُّر الإنسان**[٢٢]".

١٨ داغر، يوسف اسعدمصادر الدراسة الأدبية، ط١ (المكتبة الشرقية، ١٩٨٣)، ٢٦٧-٢٦٨.
١٩ حوراني، ألبرت . الفكر العربي في عصر النهضة ترجمة. كريم عزقول. (دار النهار للنشر د.ت) ٣٠٤.
٢٠ المؤمن، علي عجيل ؛ منهل ،مكي حبيب .من طلائع يقظة الأمّة العربيّة (طبع عام وزارة الثقافة العراقيّة.، ١٩٨١)، ٥٨-٥٩.
٢١ فخري، ماجد .الحركات الفكريّة وروّادها اللبنانيّون في عصر النهضة (١٨٠٠-١٩٢٢)(دار النهار للنشر.، د.ت) ٩٢.
٢٢ المحافظة، علي .الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤) (طبع عام الأهليّة للنشر.، ١٩٨٧)، ٢٣٧-٢٣٨.

وقال باحث آخر عنه: "**شكى في أوَّل عدد من الجامعة قلَّة الإيمان بالله وضعف الثقة به؛ ولكنَّه نسي ذلك أخيرًا حين اعتنق مبادئ نيتشه**[٢٣]".

لم يكن أنطون مفكرًا حصيفًا؛ بل كان يلتقط المعلومات من هنا وهناك، وبحكمه صحفيًّا ما كان يتعمَّق في الآراء والنظريَّات التي يلتهمها، فتراه تارة هنا وتارة هناك، يعجب بالشيء ونقيضه، وكما قيل: "إنَّ هذه الثقافة المأخوذة من مطالعات سريعة غير متئدة، فوضويَّة غير منتظمة، متنوِّعة غير محدودة، مفرطة غير معتدلة، لا يسهل في الغالب هضمها على ملتهمها، فتحدث له اضطرابًا في الحفظ وارتجاجًا في التفكير، لا يقتدر معها على التأمُّل الصحيح ليبني رأيًا ثابتًا بعد التدقيق والتمحيص، فيصبح عرضة للتأثُّرات الطارئة عليه من كلِّ كتاب يقرأه أو مذهب ينتهي إليه... أراد الإصلاح والحريَّة والخير للإنسان؛ لكنَّه اضطرب في آرائه، وارتجّ عليه، فلم يقم له مذهب شخصي، ولا نظام فلسفي مترابط[٢٤]".

وخلاصة الأمر أنَّ البيئة المسيحيَّة التي عاش فيها، والتعليم الذي تلقاه في الشرق والغرب والأرضية الاجتماعيَّة والثقافيَّة التي كان يمر بها العالم الإسلاميّ آنذاك، كلُّ هذه الأمور صاغت شخصيَّة انطون وكونت شاكلته الفكريَّة، وكانت المعطيات ما ندرسه في المبحث التالي.

ثانيًا- موقف فرح أنطون من العلم والدين:

يتجلَّى موقف فرح أنطون من العلم والدين في المقالات التي نشرها في أعداد مجلَّته (الجامعة) حول فلسفة ابن رشد، وقد دوَّنها لاحقًا ونشرت ضمن كتاب مع ردود الشيخ محمَّد عبده عليه.

إنَّه يفتتح كتابه بالإهداء، أي إهداء كتابه إلى (النبت الجديد) ويعني بالنبت الجديد: "**أولئك العقلاء في كلِّ ملَّةٍ وكلّ دين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدُّنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبًا في مكان مقدَّس محترم ليتمكَّنوا من الاتِّحاد، اتّحادًا حقيقيًّا ومجاراة تيَّار التمدُّن الأوروبي الجديد**[٢٥]".

٢٣ عبود، مارون. جدد وقدماء(بيروت: دار الثقافة، د.ت) ٢٦.
٢٤ أنطون، فرح. مناهل الأدب العربي (مكتبة صادر.، ١٩٥٠)، رقم ٢٩، ٥، ٧.
٢٥ فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته (جامعة الإسكندريّة، ١٩٠٣)، الإهداء.

وبهذا يظهر أنَّ فرح أنطون من دعاة العلم على حساب الدين، ويرى أنَّ "**العلم يدافع عن حقِّ الإنسان المجرَّد كلّ دفاع، والدين لا يطيق التساهل إلى ذلك الحدّ خوفًا على نفسه**[٢٦]".

ويذهب كذلك إلى أنَّ العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأنَّ قواعده مبنيَّة على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأمَّا الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأنَّ قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصوله[٢٧]. ثمَّ يضع البراهين القلبيَّة أمام الأمور القلبيَّة والبراهين العقليَّة أمام الأمور العقليَّة، ولا يصحُّ التداخل بينهما عنده.

إنَّ "**برهان العلم مخالف لبرهان القلب، فلا ينطبق هذا على ذاك، ولا سبيل لإثبات أحدهما عن طريق الآخر؛ لأنَّ وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنبًا إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر**[٢٨]".

ومن هنا يظهر معنى العلم عند أنطون؛ إذ إنَّه يقصد منه المعنى المادي الحسي المستحصل من التجارب، وهو المعنى الشائع آنذاك في الوسط الغربي، الذي يقابل العلم بمعنى المعرفة الشامل لمباحث الميتافيزيقا. وكذلك فإنَّه يخلط بين العقل والعلم، ويجعل كلَّ ما هو عقلي علمي أيضًا، فالتعقُّل عنده حسِّي ومادي أيضًا كما سيأتي .

وخلاصة القول عند أنطون أنَّ "**الدين لا يدخل في المسائل العلميَّة**[٢٩]"، وهو أيضًا يتمسَّك بعلوّ العرق الغربي ليقول "**أنَّ النسل الهندي الأوروبي الذي تألَّفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزيَّة على باقي الشعوب من حيث حبِّ الفلسفة والعلم، كما أنَّ الساميِّين أي الشرقيِّين كانوا ممتازين بخروج الحريَّة والدين منهم**[٣٠]".

وإذا سألنا فرح أنطون عن سبب انتصار العلم في أوروبا، لعرَّج على مسألة في غاية الأهميَّة وكان من دعاتها أيضًا، ألا وهي فصل الدين عن الدنيا، فإنَّه يقول تحت عنوان (أسباب انتصار العلم في أوروبا) بأنَّ "**أصلها الكبير الفصل بين الدنيا والدين، أي الفصل بين السلطة الدينيَّة والسلطة المدنيَّة**[٣١]".

---

٢٦ أنطون، ١٤٩.
٢٧ أنطون، ١٢٢.
٢٨ أنطون، ١٢٣.
٢٩ أنطون، ٢٠٨.
٣٠ أنطون، ٧٦.
٣١ أنطون، ٢١٩.

فكما أنَّ العلم ينفصل عن الدين عند أنطون، ولكلٍّ واحدٍ منه أدلَّته وبراهينه الخاصَّة، فالدُّنيا تنفصل أيضًا عن الدين للوصول إلى التقدُّم والتمدُّن؛ بل إنَّ هذا الفصل هو الذي مهَّد الطريق أمام الغرب ليسلك سبيل العلم. وعليه فيرى أنطون أنَّ المدنيَّة الحقيقيَّة تعدُّ من ثمار فصل الدين عن الدنيا، وأنَّ هذا الفصل في المسيحيَّة هو الذي أدَّى إلى تمهيد الطريق للمدنيَّة الحديثة في العالم[٣٢].

وعليه فهناك تلازم عند أنطون بين التقدُّم والعلم وانحسار الدين، لأنَّه يرى أنَّ الدين شيء والدنيا شيء، وآلة الإصلاح في كلٍّ منهما تختلف عن الآخر، فالتمدُّن لا يتوقف على الدين بل على العلم، كما أنَّ الوصول إلى الوحدة بين الأمم **"لا يكون إلَّا بالعلم وبوضع الدين جانبًا"**[٣٣].

وكذلك لو أنَّنا أردنا أن نجمع بين السلطة المدنيَّة والسلطة الدينيَّة لأدَّى ذلك إلى إضعاف السلطتين معًا، وحتَّى لو وردت بعض النصوص في الكتب المقدَّسة تدعم نظريَّة الاتصال بين السلطتين "فالأحسن تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلًا يقصد به موافقة الفصل بين الدين، وإلَّا كان الدين -الذي سنَّه الله لخير البشر- عثرة في سبيل المدنيَّة[٣٤]".

وسبب ذلك إنَّ الحكومة عند أنطون لم تُنشأ لتدبير جسم ولا روح؛ بل إنَّ وظيفتها الأساسيَّة حماية حرّيَّة الشخص فقط، وهذا ما لا يتوافق مع السلطة الدينيَّة؛ إذ هي بزعمه "تخرق حرمة كل دستور وكل نظام[٣٥]". وهو أيضًا يحيك دليلًا براغماتيًّا آخر لهذا الفصل، وهو استعانته بالعرف الغربي السائد حينذاك؛ إذ يقول: **"والحاضر يثبت أنَّ قرن الدين بالدُّنيا في زمن كهذا الزمن محال، والعمل بقواعد الإنجيل محال أيضًا[٣٦]"**.

وهناك أسباب أخرى أشار إليها أنطون، وهي:

١-إطلاق الفكر الإنساني من كلِّ قيد خدمة لمستقبل الإنسانيَّة.

٢-الرغبة في المساواة بين أبناء الأمَّة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعًا أمَّة واحدة.

٣٢ أنطون، ٢٠٨.
٣٣ أنطون، ٢١٧.
٣٤ أنطون، ١٦١.
٣٥ أنطون، ١٦٧.
٣٦ أنطون، ١٩٩.

٣-الأديان شرَّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدُّنيا فإنَّه ينتهي إلى الفشل.

٤-ضعف الأمَّة واستمرار الضعف فيها ما دامت جامعة بين السلطة المدنيَّة والدينيَّة.

وسبب هذا الضعف أربعة أمور عند أنطون:

أ-اضطهاد الذكاء والعقل، ولذا ترى العقلاء يبتعدون عن رجال الدين لضعف رجال الدين عن احتمال ذكائهم وعقلهم.

ب-السلطة الدينيَّة ضعيفة في طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامَّة إذ لا قوَّة لها إلَّا بهم لذا تحاول استرضاءهم دائمًا.

ج-الشقاق الديني لا يخف إلَّا بفصل السلطة المدنيَّة عن السلطة الدينيَّة، لأنَّ السلطة الدينيَّة لا تساوي بين المذاهب المختلفة.

د-تعريض المبادئ الدينيَّة المقدَّسة لأوحال السياسة وذلَّها وكذبها ومفاسدها؛ لأنَّها غير مبنية على الإخلاص والإخاء[٣٧].

والخلاصة التي يصل إليها أنطون أنَّ "**أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان، حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم، وعدم الإذن له بالخروج منها؛ لأنَّه لا دخل له في الدنيا، ولا وظيفة له غير عبادة الله**[٣٨]".

ومن هنا أي من مسألة فصل الدين عن الدنيا وتقدم العلم يطرح انطون أمرًا آخرًا، وهو السؤال عن علاقة الدين المسيحي والدين الإسلاميّ بالعلم ومدى اضطهاد العلماء، وقتلهم دفاعًا عن الدين في كلِّ واحدٍ منهما بهدف الوصول إلى الإجابة عن سؤال محوري مفاده: (أي كان أكثر تسامحًا، وأقل تعصُّبًا فيما يختصُّ بالعلم والعلماء الدين المسيحي أم الدين الإسلاميّ). ص ١٢٤

والجواب الذي يصل إليه أنَّ الدِّين المسيحي أكثر تسامحًا مع العلم والعلماء من الإسلام وذلك بدليلين:

١ــ إنَّ الإسلام قد مزج بين السلطة الدينيَّة والسلطة المدنيَّة في الخليفة وعليه :(فإنَّ التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحيَّة، فإنَّ الديانة المسيحيَّة قد فصلت

٣٧ أنطون، ١٥١-١٥٥.

٣٨ أنطون، ١٧٩.

بين السلطتين فصلًا بديعًا مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقيَّة والتمدن الحقيقي). ص ١٢٥

٢_ العلم والفلسفة تمكَّنا من التغلب على الاضطهاد المسيحي في الغرب، وسبب ذلك الازدهار والتقدُّم غير أنَّهما لم يتمكَّنا من التغلُّب على الاضطهاد الإسلاميّ، لذا يستنتج ويقول: (وفي ذلك دليل واقعي على أنَّ النصرانيَّة كانت أكثر تسامحًا مع الفلسفة). ص ١٢٥

وعليه فإنَّ علمانيَّة فرح أنطون بدأت من فصل العلم من الدين، وانتهت إلى فصل الدُّنيا عن الدين وحصر الدين بالعبادة الفرديَّة في أماكن العبادة فقط، وقد حاول أنطون تمرير هذا المعتقد في الوسط الإسلاميّ من خلال علم من أعلام الفكر في العالم الإسلاميّ أي ابن رشد؛ تبعًا لما فعله رينان قبله، وقد تأثَّر به كثيرًا كما قلنا ونقل عن كتابه حول ابن رشد كثيرًا أيضًا.

وبهذا الصدد يخطو أنطون خطوتين: الأولى إلصاق فكرة الفصل بين العلم والدين إلى ابن رشد بهدف تمرير الفكرة وعدم الرمي بالإلحاد والارتداد. وإليك بيانه:

الخطوة الأولى: يرى فرح أنطون أنَّ ابن رشد قام "**بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلميَّة**[٣٩]" وإنَّ "**مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلاميَّ، ولا على أيِّ دين كان**[٤٠]". وذلك أنَّ فلسفة ابن رشد بزعم أنطون "**عبارة عن مذهب مادِّي قاعدته العلم**[٤١]". ولكن مع هذا يقول أنطون أنَّ ابن رشد "كان همُّه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة[٤٢]".

وزعم أنطون أنَّ ابن رشد سلك طريقًا جديدًا في التوفيق بين الدين والفلسفة، يعتمد على دعامتين: "الدعامة الأولى أنَّ الدين قسمان: باطن وظاهر، فالخاصَّة تعلم بالباطن والظاهر، والعامَّة يجب أن لا تعلم إلَّا بالظاهر.

والدعامة الثانية: يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلَّا متى كان في المبادئ أي الأصول الكبرى[٤٣]". وعليه "**فإنَّ هذا الفيلسوف كان يوجب التأويل للتوفيق بين الدين والفلسفة**[٤٤]".

---

٣٩ أنطون، ١.
٤٠ أنطون، ١١٨.
٤١ أنطون، ٣٦.
٤٢ أنطون، ٢٤.
٤٣ أنطون، ١٢٠.
٤٤ أنطون، ٣٩.

ومنهجه في التوفيق هذا كما زعمه أنطون: "**تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين، أي أنَّه كان يجعل الدين تابعًا للعلم لا العلم تابعًا للدين، والدليل على ذلك وضعه في كتابه فصل المقال هذه القاعدة الكبرى: نحن نقطع قطعًا إنَّ كل ما أدَّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إنَّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي**[٤٥]".

الخطوة الثانية: ومن هنا فرح أنطون ينطلق للخطوة الثانية ليقول بأنَّ منهجه في الفصل بين العلم والدين أفضل من منهج ابن رشد، فإنَّه بعدما يشرح منهجه في إعطاء مساحة خاصَّة لكلٍّ من العلم والدين بحيث لا يحصل أيّ تداخل بينهما يقول:

"**إنَّ جوابنا هذا يصون كرامة العلم والدين معًا؛ إذ يجعل لكلٍّ واحد منهما دائرة يتحرَّك فيها بحريَّة كما يشاء، دون أن يكون أحدهما تابعًا للآخر، أمَّا جواب أبي الوليد فإنَّه يجعل الدين تابعًا وخادمًا للعلم يؤوّله كما يشاء ويفسِّره كما يجب**[٤٦]".

وأخيرًا فإنَّ فرح أنطون يخلط بين العقل والعلم ويزعم: "أنَّ الدين متى صار عقليًّا لم يعد دينًا؛ بل أصبح علمًا". لأنَّ الدين عنده الإيمان بالخالق والوحي والنبوَّة وكلّها أمور غير منظورة وغير محسوسة وغير معقولة، "فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إنَّ دينه عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كلّه لا محالة... ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي، إلَّا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلَّة عقليَّة مبنيَّة على الامتحان والتجربة والمشاهدة[٤٧]".

فهو هنا يخلط بين العقل والعلم ويجعلهما مترادفين، وعلى هذه المغالطة وهذا الخلط المخطوء يقرأ فلسفة ابن رشد بخصوص نظام الخلقة، الخلود، حريَّة الإنسان، أزليَّة المادَّة ووحدانيَّة العقول، كيفيَّة اتِّصال الكون بالخالق واتِّصال الإنسان بالباري، ويقرأها بزعمه قراءة مادِّيَّة علميَّة تخالف الدين.

٤٥ أنطون، ١١٨.
٤٦ أنطون، ١٢٣.
٤٧ أنطون، ١٨٢-١٨٣.

ثالثًا- الردود على فرح انطون:

لقد أثارت مقالات فرح أنطون في مجلَّة الجامعة، وطريقة معالجته لقضايا العلم والدين، والدنيا والدين، وانتساب ذلك إلى ابن رشد، حفيظة كثير من علماء الإسلام منهم الشيخ محمَّد عبده؛ إذ انبرى للإجابة على ما ذكره أنطون بمقالات متسلسلة نشرت في مجلَّة المنار، وطبعت لاحقًا ضمن كتاب مستقلّ تارة، وممزوجة بكتابات أنطون وردوده على عبده تارة ثانية.

وقد تطرَّق محمَّد عبده إلى مسائل كثيرة في مقام الردِّ على أنطون من قبيل ردّه على مزاعم أنطون بأنَّ المسيحيَّة أقرب إلى التَّسامح من الإسلام، فردّ عليه عبده وبيَّن أنَّ المسيحيَّة تعتمد على الخوارق، وأنَّ الحكَّام كانوا مسلَّطين على دين الرعيَّة وعقائدهم، وأنَّ الإيمان يخالف العقل أو ينفصل عنه، مضافًا إلى العداء بين الفرق المسيحيَّة والاقتتال وإراقة الدماء بينهم، بحيث "**ما من عقيدة ظهرت في المسيحيَّة وأُريد تقريرها من فريق ونازع فيها فريق، إلَّا وقد سالت لها الدماء**[٤٨] ".

ثمَّ أشار عبده إلى محاكم تفتيش العقائد، وابتعاد المسيحيَّة عن العلم، وكل ما يخالف ما ورد في الكتاب المقدَّس عندهم بما يخصُّ الكون والخلقة، وذكر نماذج من مقاومة الكنيسة أمام العلوم الجديدة والطبِّ الجديد[٤٩].

وفي مقام علاقة الإسلام بالعقل والتعقُّل، فقد أشار عبده إلى أنَّ للإسلام دعوتين: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمَّد ﷺ. والدعوة الأولى مبنيَّة على "**تنبَّه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسبِّبات، ليصل بذلك إلى أنَّ للكون صانعًا واجب الوجود عالمًا حكيمًا قادرًا**[٥٠]". وعليه فإنَّ الإسلام في مسألة الإيمان بالله لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، وقد ذهب المتكلِّمون إلى أنَّ أوَّل واجب على المكلَّف إنَّما هو النظر والاستدلال لمعرفة الخالق. وكذلك فإنَّ العقل إذا تعارض مع ظاهر الشرع، يقدَّم العقل ويؤوَّل الدليل الشرعي[٥١].

٤٨ محمَّد عبده، الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة (دار الحداثة.، ١٩٨٨)، ٤٩-٥٠.
٤٩ عبده، ٤٩—٥٠.
٥٠ عبده، ٦٢.
٥١ عبده، ٧٠.

ثـمَّ أشـار عبـده إلى اهتـمام الإسـلام بالعلـم والتعقُّـل، واهتـمام المسـلمين بالتعلُّـم وإنشـاء المـدارس والمكتبـات الكثـيرة، والحلقـات الدراسـيَّة وغيرهـا، أمَّـا مـا طـرأ عـلى الشـعوب المسـلمة بعـد ذلـك مـن جمـود وتخلُّـف لم يكـن سـبب طبيعـة الديـن الإسـلاميِّ، "**وإنَّـما هـي علَّـة عرضـت للمسـلمين عندمـا دخـل عـلى قلوبهـم عقائـد أخـرى سـاكنت عقيـدة الإسـلام في أفئدتهـم، وكان السـبب في تمكُّنهـا مـن نفوسـهم وإطفائهـا لنـور الإسـلام مـن عقولهـم**[٥٢]".

ثـمَّ انـبرى عبـده في ردِّ شـبهات أنطـون حـول ابـن رشـد وماديَّتـه؛ لأنَّـه يعتقـد -بزعمـه- بالعقـول العـشرة وأنَّهـا ماديَّـة، فقـال عبـده في ردِّه: "**فالعقـول عنـد الفيلسـوف ليسـت مخالفـة للمادَّة، ولا يغشـاها شيء مـن ظلماتهـا، وليـس العقـل الأوَّل بمدبِّـر الكـون... فابـن رشـد لم يخـرج في آرائـه عـن المليِّين، فـلا يصـحّ أن يكـون مذهبـه مذهـب الماديِّين ولا قريبًـا منـه**[٥٣]". فالمحتـوى واحـد والعبـارات تختلـف.

الخاتمة:

فى نهاية هذا البحث نشير إلى خلاصة ما ذكر مع إضافة بعض الملاحظات ضمن النقاط التالية :

١- إنَّ التيَّـار العلمـوي في العـالم الإسـلاميّ، قـد وقـع تحـت تأثـير التيَّـار العلمـي في الغـرب واقتفـى أثـره في النظـرة الكونيَّـة ورفـض الميتافيزيقـا، وقـد اكتسـح هـذا التيَّـار مسـاحة واسـعة بـين النخـب في العـالم الإسـلاميّ سـواء مـن المسـلمين أو المسـيحيِّين، وممَّـن تحمَّـس لهـذا التيَّـار الصحفـي اللبنـاني فـرح أنطـون؛ إذ دافـع عنـه وتحمَّـس لـه، وكذلـك حـاول أن يجعـل ابـن رشـد مـن أنصـار النظريَّـة الماديَّـة وفصـل العلـم عـن الديـن، واستشـهد ببعـض آرائـه حـول الخلـق والخلـود واتِّصـال العـالم بـالله ومـا شـاكل.

٢-قـد تأثَّـر أنطـون في موقفـه هـذا بالمستشرق رينـان وكتابـه الضخـم عـن ابـن رشـد، وعندمـا ردَّ عليـه محمَّـد عبـده وخطَّـأ قراءتـه عـن ابـن رشـد، انـبرى للدفـاع عـن نفسـه، وادَّعـى بأنَّـه راجـع الكتـب اللاتينيَّـة المؤلَّفـة حـول ابـن رشـد، ولم يعتمـد عـلى الكتـب العربيَّـة؛ لأنَّهـا تـمَّ تحريفهـا وحـذف مـا لا يتوافـق فيهـا مـع الدِّيـن[٥٤]، لـذا وقـع محمَّـد عبـده في خطـأ إذ اعتمـد عـلى كتـب

٥٢ عبده، ١٣٣.
٥٣ عبده، ٢٢٠–٢٢٢.
٥٤ أنطون، ابن رشد وفلسفته١٠٩.

ابـن رشـد العربيَّـة، غـير أنَّ هـذا لـو كان صحيحًـا في حينـه لقلَّـة الاطِّـلاع عـلى المخطوطـات والنسـخ الأصـل، فغـير صحيـح في زماننـا هـذا وقـد قـام المسـلمين وغـير المسـلمين مـن المسـتشرقين بنـشر الكتـب وتحقيقهـا بالاعتـماد عـلى نسـخ مختلفـة سـيَّما نسـخ الأصـل بيـد المؤلّـف، ولم تظهـر الكتـب المحقَّقـة الجديـدة إلَّا متوافقـة مـع النسـخ المطبوعـة القديمـة ممَّـا يعنـي عـدم صحـة مزاعـم أنطـون؛ بـل الأولى القـول بـأنَّ المسـتشرقين وغيرهـم مـن دارسي الفلسـفة الإسـلاميَّة لم يفقهـوا جيـدًا مقاصـد ابـن رشـد وللوصـول إلى رأي أي مؤلِّـفٍ لابـدَّ مـن الاطلاع عـلى منظومتـه الفكريَّـة بشـكل كامـل مـن مجمـوع كتبـه وبحوثـه، ثـمَّ الحكـم عليـه، وهـذا مـا لم يتحقَّـق في دارسي ابـن رشـد مـن الغربيِّـن الذيـن اعتمـد عليهـم انطـون في كتابـه .

٣- إنَّ اسـتغلال ابـن رشـد للقـول بالفصـل بـين الديـن والفلسـفة، لم يقتـصر عـلى رينـان وأنطـون؛ بـل تبعهـما عـلى ذلـك بعـض الحداثويِّـين العـرب أيضًـا أمثـال محمَّـد عابـد الجابـري، فإنَّـه قسَّـم الفلسـفة الإسـلاميَّة إلى مشرقيَّـة ومغربيَّـة، وذهـب إلى أنَّ الفلسـفة المشرقيَّـة لاهوتيَّـة بسـبب اسـتغراقها في إشـكاليَّة التوفيـق بـين الديـن والفلسـفة، أمَّـا الفلسـفة المغربيَّـة فإنَّهـا **"علميَّـة الأبسـتيمي علمانيَّـة الاتِّجـاه بفعـل تحرُّرهـا مـن تلـك الإشـكاليَّة**[٥٥]".

ومـا ذهـب إليـه العلمانِيّـون غـير صحيـح؛ لأنَّ ابـن رشـد وإن تكلَّـم حـول العلم والديـن؛ ولكن طريقتـه ومنهجـه يختلـف عـمَّا فهمـه هـؤلاء، إذ إنَّـه يرجـع بالمآل إلى تغليـب جانـب الديـن عنـد التعـارض الـذي لا يقبـل الجمـع أو التأويـل، وهـذا مـا صرَّح بـه غـير واحـد مـن دارسي ابـن رشـد.

فهـذا عـلي أومليـل يـرى أنَّ ابـن رشـد لم يخـرج عـن الخطـاب المألـوف العـام لـدى الموضوعـات التـي تناولهـا، وعليـه فإنَّـه لم يقطـع عـن أسـلافه[٥٦].

وكذلـك يذهـب جـورج طرابيـشي في ردِّه عـلى الجابـري بأنَّـه لم يقطـع مـع غـيره؛ بـل فلسـفته إحيائيَّـة أو تطهيريَّـة أو تصحيحيَّـة ولم تكـن قطيعـة مـع غيرهـا لتـدل عـلى ظهـور فلسـفة حداثويَّـة جديـدة[٥٧].

٥٥ الجابري، محمَّد عابد .نحن والتراث (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ١٤.
٥٦ علي أومليل، في التراث والتجاوز، ط١ (المركز الثقافي العربي .، ١٩٩٠)، ٣٦-٣٧.
٥٧ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلاميّ، ط٣ (دار الساقي .، ٢٠١٠)، ١٣٨.

وكذلك ترى الباحثة الألمانيَّة أنكي فون كوغيلغين أنَّه لا يوجد تطابق بين المحتويات الفعليَّة لفلسفة ابن رشد والهواجس الحديثة وتقول: **"إنَّ ابن رشد لا يدعو دائمًا إلى فصل الدين عن الفلسفة... إنَّ التسرُّع في توظيف ابن رشد في مسائل الحاضر يحول دون القيام بدرس معمَّق ونقدي لهذا الإرث**[٥٨]".

فما ذهب إليه أنطون تبعًا لرينان وما ذهب إليه متابعو أنطون المعاصرين ليس في محلِّه، وفلسفة ابن رشد لم تختلف عن فلسفة باقي الفلاسفة شرقًا وغربًا، إلَّا بما يخصُّ الاختلافات السائدة بين العلماء في تحرير وشرح وتفصيل المسائل، ولم تكن فلسفة علمانيَّة مادِّيَّة كما زعموها.

٤- أشار أنطون إلى أنَّ سبب الوصول إلى مدينة العلم الفاضلة في الغرب، وهو الفصل بين الدنيا والدين أو السلطة الدينيَّة والسلطة المدنيَّة، وعليه لابدَّ من اتِّخاذ الطريقة نفسها في العالم الإسلاميّ للوصول إلى العلم والتقنية والتقديم. وهذا المبحث من المباحث الشائكة بين العلمانيِّين والإسلاميِّين، وتحديد الموقف فيه يرجع إلى المباني (الأنطوبستموثرلوجيّة)* التي يعتمدها كل فريق.

فإذا اعتقادنا أنطولوجيًّا بوجود الخالق وأنَّ له شريعة وقانونًا لإصلاح حال الفرد في الدنيا للوصول إلى هدف الخلقة وسعادة الأخرى، وإذا اعتقدنا أبستمولوجيًّا بإمكان المعرفة والقصديَّة وإنَّ الملقي يريد إيصال المعاني الخاصَّة إلى المتلقِّي، وإذا اعتقدنا أنثروبولوجيًّا بأنَّ الإنسان مخلوق لله الواحد القهَّار، وأنَّه يمتاز بنظام العبوديَّة وتطبيق الشريعة في حياته، فهذه المقدِّمات تنقلنا مباشرة إلى لزوم القول باتِّحاد السلطة الدينيَّة والسلطة المعنويَّة؛ إذ الإنسان طبقًا لهذه النظرة لا يتمكَّن من سلوك طريق السعادة في الدارين بمفرده؛ بل لابدَّ له من دليل يدله على سلوك الطريق. وهذا بخلاف المباني التي تخالف هذا المعتقد وتجعل الكون والإنسان وجودين ماديين لا علاقة لهما بالغيب والميتافيزيقا.

٥-إنَّ الأخطاء الناجمة في الواقع العملي للمسلمين جرَّاء اتِّحاد السلطتين، التي يستغلها

٥٨ أليزابيت سوزان كسّاب، الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن، ط١ (مركز دراسات الحدة العربيّة، ٢٠١٢)، ٢٢٥.
* اصطلاح وضعه الباحث للمباني الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة والأنثروبولوجيّة.

الخطاب العلماني للطعن في الخطاب الإسلاميّ، وعدم قدرته على مواكبة التقدم. فهو لم يرجع إلى أصل النظريَّة ولم يكن طعنًا فيها، وإنَّما سببه يرجع إلى الماضي القديم لدى المسلمين، وذلك عندما تركوا العمل والالتزام بالثقلين: كتاب الله والعترة الطاهرة، في مقام تنظيم حياتهم الفرديَّة والاجتماعيَّة، فوقعوا في تيهٍ وفوضى وابتلوا بقادة وحكَّام لا يهتدون إلى طريق الهدى ولا يمثِّلون الدِّين، وقد قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾(يونس: ٣٥) ومن رام التفصيل فعليه مراجعة الكتب الكلاميَّة المخصصة لهذا الغرض

المصادر.

القران الكريم

أدهم، إسماعيل. لماذا أنا ملحد. مطبعة التعاون بالاسكندرية طبع عام، ١٩٣٧.

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته. جامعة الإسكندريّة، ١٩٠٣.

أنطون، فرح. مناهل الأدب العربي (٢٩). مكتبة صادر.، ١٩٥٠.

أومليل، علي. في التراث والتجاوز. ط١. المركز الثقافي العربي .، ١٩٩٠.

إمام، محمَّد كمال الدين. اتّجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلاميّ الحديث. ط١. أعمال مؤتمر الإسكندريّة مكتبة الإسكندريّة.، ٢٠١٥.

الآملي، عبد الله جوادي. معرفة الدين. المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.، ٢٠٢١.

الجابري، محمَّد عابد. نحن والتراث. مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

العظم، صادق جلال. نقد الفكر الديني. دار الطليعة، ٢٠٠٩.

المؤمن، مكي حبيب منهل، علي عجيل. من طلائع يقظة الأمّة العربيّة. طبع عام وزارة الثقافة العراقيّة.، ١٩٨١.

المحافظة، علي. الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤). طبع عام الأهليّة للنشر.، ١٩٨٧.

بارسانيا، حميد. روش شناسى حكمت صدرائي. ط١. كتاب فردا، ١٣٨٩.

ج ج كراوثر. قصّة العلم. م المجلس الاعلى للثقافة، ١٩٨٨.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة كريم عزقول. دار النهار للنشر، د.ت.

داغر، يوسف اسعد. مصادر الدراسة الأدبية. ط١. المكتبة الشرقية، ١٩٨٣.

زكريا، فؤاد. آفاق الفلسفة. دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

زكريا، فؤاد. التفكير العلمي. مؤسسة الهنداوي، د.ت.

شميل، شبلي. فلسفة النشوء والارتقاء. ط٢. دار مارون عبود، ١٩٨٣.

طرابيشي، جورج. وحدة العقل العربي الإسلاميّ. ط٣. دار الساقي .، ٢٠١٠.

عبده، محمَّد. الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة. دار الحداثة.، ١٩٨٨.

عبود، مارون. جدد وقدماء. بيروت: دار الثقافة، د.ت.

فخري، ماجد. الحركات الفكريّة وروّادها اللبنانيّون في عصر النهضة (١٨٠٠-١٩٢٢). دار النهار للنشر.، د.ت.

كروزمان، تشارلز. الإسلام الليبرالي كتاب مرجعي. ط١. المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع.، ٢٠١٧.

كسّاب، أليزابيت سوزان. الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن. ط١. مركز دراسات الحدة العربيّة، ٢٠١٢.

محمود، زكي نجيب. المنطق الوضعي. مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥١.

مروة، حسين. النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة. دار الفارابي.، ٢٠٠٨.

موسى، سلامة. نظريّة التطوّر وأصل الإنسان. مؤسسة الهنداوي طبع عام، ٢٠١١.

وجدي، محمَّد فريد. الإسلام في عصر التنوير. ط٣. دار الكتاب العربي، د.ت.

References.

Holy Quran

Adhami, ‘Iismaeil. Limadha ‘Ana Mulhid. Matbaeat Altaeawun Bialiaskandariat Tabe Eami, 1937.

Alamli, Eabd Allh Jawadi. Maerifat Aldiyn. Almarkaz Al’iislamia Lildirasat Alastratyjy., 2021.

Aleazmi, Sadiq Jalala. Naqd Alfikr Aldiynii. Dar Altalieati, 2009.

Aljabri, Mhmmd Eabidi. Nahn Waltarathi. Markaz Dirasat Alwahdat Alearabiati, 2006.

Almuhafazatu, Ealay. Alattjahat Alfkryt Eind Alearab Fi Easr Alnahda (1798-1914). Tabe Eam Alahlyt Lilnashri., 1987.

Almumana, Mikiy Habib Munhali, Eali Eajili. Min Talayie Yaqazat Alammt Alerby. Tabe Eam Wizarat Althaqafat Aleraqy., 1981.

Antun, Farah. Manahil Al’adab Alearabii (29). Maktabat Sadri., 1950.

Antun, Faraha. Abn Rushd Wafalsafatihu. Jamieat Al’iskndryt, 1903.

Barsanya, Hamid. Rush Shanasaa Hakmat Sadrayiy. Ta1. Kitab Firda, 1389.

Daghir, Yusif Aseadu. Masadir Aldirasat Al’adabiati. Ta1. Almaktabat Alsharqiati, 1983.

Eabduhu, Mhmmd. Al’iislam Walnsranyt Mae Aleilm Walmdny. Dar Alhadathati., 1988.

Eabud, Marun. Jadad Waqudama’a. Bayrut: Dar Althaqafati, Da.t.

Fakhri, Majid. Alharakat Alfkryt Wrwwadha Allbnanywn Fi Easr Alnahda (1800-1922). Dar Alnahar Lilnashri., Da.t.

Hurani, ‘Albarta. Alfikr Alearabiu Fi Easr Alnahdati. Tarjamat Karim Eazqula. Dar Alnahar Lilnashri, Da.t.

Iimami, Muhamad Kamal Aldiyn. Attjahat Altajdid Wal’iislah Fi Alfikr Al’iislamii Alhadithi. Ta1. ‘Aemal Mutamar Al’iskndryt Maktabat Al’iskndry., 2015.

J J Krawthar. Qsst Aleilmi. M Almajlis Alaelaa Lilthaqafati, 1988.

Kruzman, Tsharliz. Al’iislam Alliybiraliu Kitab Marjieay. Ta1. Almuasasat Alerbyt Lilfikr Wal’iibdaei., 2017.

Kssab, ‘Alizabit Suzan. Alfikr Alearabii Almueasir Dirasat Fi Alnaqd Althaqafii Almuqarani. Ta1. Markaz Dirasat Alhidat Alerbyt, 2012.

Mahmud, Zaki Najibi. Almantiq Alwadei. Maktabat Alanjlu Almisriati, 1951.

Marwata, Husayn. Alnazaeat Almaddyt Fi Alfalsafat Alerbyt Al'islamy. Dar Alfarabi., 2008.

Musaa, Salamatun. Nzryt Alttwwr Wa'asl Al'iinsani. Muasasat Alhindawii Tabe Eami, 2011.

Shamil, Shibli. Falsafat Alnushu' Waliartiqa'i. Ta2. Dar Marun Eabuwd, 1983.

Tarabishi, Jurj. Wahdat Aleaql Alearabii Al'iislamii. Ta3. Dar Alsaaqi ., 2010.

Uwmlil, Eulay. Fi Alturath Waltajawuzi. Ta1. Almarkaz Althaqafii Alearabia ., 1990.

Wajadi, Mhmmd Firidi. Al'iislam Fi Easr Altanwiri. Ta3. Dar Alkitaab Alearabii, Da.t.

Zakarya, Fuaad. Afaq Alfalsafati. Dar Altanwir Walmarkaz Althaqafii Alearabii, 1988.

Zakarya, Fuaadi. Altafkir Alealmi. Muasasat Alhindawii, Da.t.