

طلّائع التطوريين في العالم العربي

عبدالله العمر *

* حصل على الدكتوراه في فلسفة العلوم وتاريخ العلوم من جامعة هارفارد عام ١٩٨٢ م .
يعمل مدرساً في قسم الفلسفة - جامعة الكويت .

الملخص

يتطرق هذا البحث إلى آراء الجيل الأول من المفكرين العرب الذين كانت لهم أفكار وردود أفعال مختلفة إزاء نظرية التطور البيولوجي في القرن التاسع عشر، ولكن يجب التنبيه إلى أن المساحة الجغرافية التي سوف يغطيها هذا البحث لن تقتصر على ما يعرف اليوم بالعالم العربي، وإنما ستشمل بضعة أجزاء من العالم الإسلامي، وتحسن الإشارة هنا أيضاً إلى أننا لن نتطرق إلى كل الذين أسهموا بشكل أو بآخر في خلق تيار فكري له صلة بنظرية التطور، وإنما حسبنا إلقاء الضوء على المفكرين الأعلام في هذا الميدان.

يتناول البحث بالدراسة أولاً أزمة حادة وقعت في عام ١٨٨٢م، وكان مسرحها الكلية البروتستانتية السورية، حيث تراوحت ردود الفعل عند الأساتذة والطلبة بين مدافع عن النظرية ورافض لها، يلي ذلك جزء هام من البحث يدور حول موقف المفكر اللبناني الأصل شبلي شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧) من النظرية التطورية.

وفي جزء ثالث من البحث سنكون لنا وقفة مع جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م) في رسالة له بعنوان «الرد على الدهريين»، ومع أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨م) المصطلح الاجتماعي في الهند الذي تبني نظرية التطور، وسنقوم في نهاية المطاف، بتقديم نبذة مقتضبة عن اثنين من التطوريين العرب المحدثين هما: إسماعيل مظهر (١٨٨١ - ١٩٦٢م) وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨م).

أحرزت أوروبا نجاحات عديدة في ميادين العلم والتكنولوجيا منذ القرن السابع عشر وماتزال ، وفي الوقت الذي جذب فيه العلم الأوروبي أنظار المفكرين العرب والمسلمين وحظيت فيه الابتكارات التكنولوجية في الغرب بإعجاب المصلحين في الشرق فإن عملية التحديث التي تبناها المصلحون العرب والمسلمون تراوحت بين القبول والرفض ، فمنهم من دعا الى تبني منجزات الحضارة الحديثة ومظاهر الحياة في الغرب ، ومنهم من عارض ذلك ودعا إلى رفض الحضارة الغربية خشية تأثيرها على ثقافة المسلمين وعقيدتهم ، ولكن إذا كان هناك شبه إجماع بين العرب والمسلمين على أهمية تبني المنجزات العلمية والمبتكرات التكنولوجية الغربية في أي جهد يبذل لتحديث الشرق والارتقاء بحياة المسلمين فإن النظريات العلمية والمذاهب الفكرية والفلسفية في الغرب لم تلقَ ترحيباً كبيراً من جانبهم على أقل تقدير ، بل الواقع أن هناك من اتخذ موقف معارضة نظريات علمية ومذاهب فلسفية لم نُنْ منسجمة مع ثقافة المسلمين ، أو لعلها كانت معارضة تماماً لتراثهم ومعتقداتهم ، وها نحن نسعى في هذه الدراسة إلى بحث جانب واحد يتعلّق بنظرية التطور التي قال بها دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢) ، ذلك أن وجهات نظرهم قد تباينت حولها ، فمنهم من قبلها ودافع عنها بكل ضراوة ، ومنهم من عارضها ، ومنهم أيضاً من حاول إيجاد أرضية مشتركة تتيح قبول النظرية دونما تنازل أو تقليل من أهمية الدين والتراث .

موضوعنا إذاً هو نظرية التطور الدارونية وبعض ردود الفعل التي أظهرها بعض المفكرين العرب والمسلمين تجاهها ، ولكن يجب أن أشير إلى أن هذه الدراسة لن تقتصر على ردود الفعل التي شهدتها العالم العربي تجاه نظرية دارون في التطور ، وإنما ستشمل أيضاً بعض المناطق التي لا تقع ضمن خارطة العالم العربي كما نعرفها اليوم ، أو قلّ إن تناولنا للموضوع سيعمل على تغطية ردود

الفعل المختلفة التي شهدتها العالم الإسلامي تجاه النظرية التطورية ، نظراً لأن أشكالاً معينة من ردود الفعل قد ظهرت في بيئات إسلامية لا تغطيها رقعة العالم العربي .

وما كان اختيارنا لهذا العنوان ، الذي نظرحه هنا على شكل اقتراح ليس أكثر ، إلا أن العالم العربي كان مسرحاً لمعظم ردود الفعل التي دارت حول النظرية التطورية ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن معظم الكتابات التي ظهرت وأبدى أصحابها مواقف مختلفة تجاه النظرية التطورية كانت باللغة العربية ، ولكن يجب أن نستدرك هنا ونتنبه تماماً إلى أننا سوف نقتصر على بحث نماذج مختارة من ردود الفعل إزاء الدارونية ، تتمثل في المواقف والأفكار التي عبر عنها بعض الأعلام العرب والمسلمين الذين كانت لهم بصمات واضحة وإسهامات رائدة في الحوار الذي دار حول النظرية التطورية .

فجر النظرية التطورية في العالم العربي

تذكر المصادر أن أول معالجة للنظرية الدارونية باللغة العربية قد ظهرت في عام ١٨٧٦م ، وهو العام الذي تأسست فيه مجلة «المقتطف» رائدة الدوريات العلمية في العالم العربي ،^(١) فلقد كتب رزق الله البرباري ثلاث مقالات في مجلة «المقتطف» ، عرض فيها للمذهب الداروني في التطور ، وسعى من خلالها إلى دحض الدارونية بموجب تصور مفاده أن الكائنات الحية لا يمكن لها أن تظهر على نحو عرضي منذ ملايين السنين ، وكانت النظرية الدارونية منذ عام ١٨٧٦م موضع نقاش ومساجلة بين الدكتور شبلي شميل ، الذي سنعرض لأفكاره لاحقاً ، وبين كل من يعقوب صرّوف وفارس نمر صاحبي المقتطف ، فلقد كان شميل من أكبر المؤيدين لنظرية التطور ، ومن أوائل الساعين إلى نشرها بين الناس ، ودعمها بالأدلة والبراهين ، في حين أثر صرّوف ونمر عدم القطع برأي حول التطور ، وإن كانت كتاباتهما تظهر ميلاً إلى التحرر وتأييد النظرية بشكل عام .

على أن كل تلك المحاولات التي ظهرت في البداية لم تُثر اهتمامًا كبيرًا في أوساط المثقفين والرأي العام يوازي ما أثارته تلك المواجهة الشهيرة التي وقعت في الكلية البروتستانتية السورية (الجامعة الأميركية) ببيروت في عام ١٨٨٢م بين أستاذ للكيمياء وزميل له يُدرّس اللاهوت ، ففي ١٩ يوليو من عام ١٨٨٢م أتى الدكتور إدون لويس (١٨٣٩ - ١٩٠٧م) على ذكر نظرية دارون أثناء خطاب ألقاه في حفل التكريم الذي أقيم للطلبة الخريجين في ذلك العام ، ولما كانت هناك عبارات في خطاب الدكتور لويس تنمُّ عن تعاطف مع نظرية التطور الدارونية فإن موجة من المعارضة والاحتجاج قد ثارت في أعقاب ذلك الخطاب مباشرة ، فلقد أرسل بعض أعضاء هيئة التدريس في الكلية المذكورة رسائل احتجاج إلى مجلس أمناء الكلية في نيويورك يعارضون فيها ما جاء في خطاب الدكتور لويس ، ويدنون فيها موقفه المتعاطف مع نظرية التطور .

لكن المسألة لم تقف عند هذا الحد ، أو تنحصر في دائرة الخلاف الأكاديمي ، وإنما انزلق الموقف إلى منحدر خطر عندما تقدم لويس بخطاب استقالة إلى مجلس الأمناء الذي قبل الاستقالة على الفور ، وذلك أثناء جلسة خاصة ناقش فيها القضية والآثار المترتبة عليها ، وبالفعل ، فإنه ما إن انتشر خبر استقالة أستاذ الكيمياء وقبولها من جانب مجلس الأمناء حتى قام بعض طلبة كلية الطب وبعض الأقسام الأدبية بمقاطعة الدراسة والامتناع عن حضور المحاضرات ، وذلك تعاطفًا منهم مع الدكتور لويس الذي كانت له مكانة كبيرة في نفوسهم ، بل إن الوضع ازداد تدهورًا إلى الحد الذي دفع بأساتذة كلية الطب إلى تقديم استقالتهم ما عدا الدكتور جورج بوست - أستاذ علم النبات والجراحة بالكلية .

ولكن ما الذي أثار حفيظة المحافظين في الخطاب الذي ألقاه الدكتور إدون لويس بمناسبة تكريم الخريجين في ذلك العام؟ لقد ذكر أن الباحثين في بعض

ميادين العلوم قد تجمعت لديهم معلومات كثيرة عن أوجه الاختلاف في أشكال الحياة ، وتوافرت لديهم معطيات شتى حول مظاهر التباين بين طبقات الأرض المتعددة ، وذلك من قبل أن يصبح علم الجيولوجيا علماً بالمعنى الصحيح على يد تشارلز لايل في كتابه الشهير «مبادئ الجيولوجيا» ، وألمح الدكتور لويس إلى أن قواعد هذا العلم قد أرسيت على أسس وطيذة بفضل اتخاذ مبدأ التفسير السببي منطلقاً لفهم الظواهر ، ذلك أن منهج التفسير السببي هو الذي يتيح لنا القول بأن الأسباب المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة في ظل ظروف متماثلة ، وأن الباحث يألف رتابة في حدوث الظواهر على مرّ الزمان .

عمل لويس على التقاط هذه الفكرة التي طرحها حول علم الجيولوجيا ، وحاول أن يسقطها على نظرية التطور التي قال بها دارون في كتابه «أصل الأنواع» باعتبار أن التفسير السببي الذي تبناه دارون في دراساته لأشكال الحياة هو الذي أتاح له تحليل أثر البيئة على الكائنات ، ويسّر له تفسير التباين بينها ، وتعليل بقاء بعض منها على قيد الحياة أو اندثار بعض آخر ، ورغم أن نظرية التطور - في رأي الدكتور لويس - كانت ما تزال في بداية الطريق آنذاك ، وأنها كانت بحاجة إلى مزيد من الدعم والبحث والاستقصاء ، فإن أهمية النظرية عنده تمثلت في أنها جمعت ما كان في السابق مُفَرَّقاً ، وأنها - على نحو ما فعلت الجيولوجيا - قد صهرت مجموعة من الملاحظات والمشاهدات المتناثرة في بوتقة واحدة .

ربما بدا ذلك مقبولاً للوهلة الأولى ، ولكنه كان بمثابة مقدمات لما هو أخطر من ذلك بكثير . لأن المشكلة قد ثارت - على ما يبدو - عندما أشار لويس إلى أن الأطور الأولى التي يمرّ بها الإنسان في بداية حياته ، أي في مستهل تشكّله لا تختلف أبداً عن الأطور التي يمرّ بها تشكّل الحيوان في البداية ، ورغم استدراك لويس بقوله إن ذلك كله لا ينقص من مكانة الإنسان أو يقلل من عبقريته أو تميزه ، وعلى الرغم من أن لويس قد أقر بوجود الله الخالق ، وبأنه هو

الذي يهب الروح للإنسان متى يشاء ، فإن ذلك لم يجعله بمنأى عن النقد والهجوم من جانب التيار المحافظ في الكلية ، صحيح أنه سعى في خطابه كله إلى مDAHنة التيار المحافظ ، حين عمل على ترديد بعض المقولات التي يشدد عليها أصحاب «الخلق الخاص» ولا سيما في كلية قامت أساساً على التبشير ، ولكن ذلك لم يشفع له حين ألمح إلى احتمال أن تكون النظرية التطورية صحيحة ، وكيف لا نتوقع ردة فعل منوئة لما ورد في خطابه من أفكار وملاحظات حين ألمح إلى أنه حتى لو أثبت العلم في زمن لاحق أن الإنسان قد تطوّر عن أشكال أخرى من الكائنات أدنى منه مرتبة فإن ذلك لن يعفي الإنسان نفسه من المسؤولية تجاه الله الذي خلقه؟

ومن يدري ، ربما لم يكن خطاب الدكتور لويس ليثير كل تلك الضجة الكبرى لولا أن حادثة وقعت قبل ذلك بقليل ، وكانت تمثّل خطراً صريحاً على العقيدة المسيحية التبشيرية التي قامت الكلية من أجلها ، فلقد كان وليم فان دايك (١٨٥٦ - ١٩٣٩م) ، وهو أحد أعضاء هيئة التدريس في كلية الطب الذين قدّموا استقالاتهم من مناصبهم احتجاجاً على إقالة زميلهم الدكتور لويس ، يُجرى تجاربه في عام ١٨٨٠م ، ويراسل دارون نفسه حول بعض التغيرات البيولوجية التي طرأت على الكلاب في سوريا بموجب الانتقاء الجنسي بينها وامتزاج صفات بعضها بصفات الكلاب الأوروبية ، وكان المحافظون في الكلية قد بادروا إلى مكاتبة مجلس الأمناء في نيويورك ، وإطلاعهم على تطورات الوضع إثر علمهم بتلك المراسلات .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن خشية المحافظين من اتساع رقعة التأييد للنظرية التطورية قد ازدادت في ضوء النزعة التحررية التي أبداه كل من نمـر وصروف في كتاباتهما في «المقتطف» ، كان صاحباً «المقتطف» يعملان في سلك التدريس في الكلية ، وكانت سمة التحرر ظاهرة من خلال نشرهما مقالات تدور

حول النظرية التطورية كما سبق أن أشرنا ، ولكن سرعان ما انقلبت نزعة التردد التي أبدياها في بادئ الأمر حيال تأييد النظرية إلى قبول تام بها ، ودفاع مستميت عنها ، تمثل في التعاطف الواضح مع النظرية وفي مناصرتها الشديدة لآراء الدكتور لويس ، واحتجاجهما على قبول استقالته .

ومهما يكن الأمر فإن كل تلك الأحداث وما أفرزته من تداعيات تشير إلى وجود تيارين متعارضين في الكلية البروتستانتية السورية آنذاك تمثل أحدهما ، وهو الذي كان يعكس روحاً تحررية بشكل عام ، بمنصرة النظرية التطورية بينما تمثل التيار المحافظ في رفض النظرية ، وفي مطالبة مجلس الأمناء في نيويورك باتخاذ الخطوات الكفيلة بالحد من أنشطة الليبراليين والمناصرين للتطور .

شبلي شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧م)

يعتبر الدكتور شبلي شميل أحد طلائع الدارسين في الكلية البروتستانتية السورية من أشهر المناصرين لنظرية التطور في العالم العربي ، بل الواقع أنه يعتبر أول المبشرين بها وأقوى المدافعين عنها من بين المفكرين العرب ، فهو يقول : «ولما قمت أثبت مبادئ هذا المذهب ... منذ سنة ١٨٧٦ لم يكن له أتباع ولا مؤلفات في اللغة العربية ، بل كان أنصاره حتى في أوروبا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع ، وكان خصومه حتى من العلماء أنفسهم يفوقون حد الحصر ...» (٢) ، وكان شميل قد عمل على إشاعة نظرية التطور من خلال الكتابة حولها والدفاع عنها ، وذلك في سلسلة من المقالات نشر معظمها في مجلة «المقتطف» ما بين ١٨٧٦ - ١٨٨٤م ، ثم أصبحت تلك المقالات التي ظهرت متكاملة تحت عنوان «شرح بخنر على نظرية دارون» ، تشكل فيما بعد جزءاً هاماً من «كتاب فلسفة النشوء والارتقاء» . (٣)

على أن الذي يهمنا هنا هو أن كتابات شميل حول الدارونية قد أثارت ضجة كان صاحبها يرتقبها ويحسب لها حساباً منذ البداية ، وذلك لأن هدفه كان

إيقاظ الناس من سباتهم ، وتنبيه الغافلين إلى ما يدور حولهم من علم جديد وفكر حديث وصناعة متطورة ، ^(٤) هذا من جهة ، وأما من جهة ثانية فإن الذي دفع شميل إلى إطلاق عنوان «فلسفة النشوء والارتقاء» على كتابه الهام هو أنه لم يقتصر فيه على دراسة نظرية التطور البيولوجي فحسب ، وإنما سعى إلى إظهار الصلة التي تشد الكائنات العضوية إلى الموجودات المادية ، ذلك أن أصل الموجودات - في رأيه - واحد ، وأن الفارق بين الأجسام الحية واللاحية فارق في الدرجة وليس في الطبيعة ، أو قل إن الاختلاف بين الموجودات الكونية كلها - من وجهة نظره - اختلاف في النسبة والمقادير ، وليس في طبيعة المكونات التي تتشكل منها ، فما الاختلاف الذي نراه بين الحياة العضوية والمادة اللاعضوية إلا نتيجة لاختلاف التراكيب وتباين النسب . ^(٥)

أصل الوجود

الطبيعة - في رأي شميل - مصدر أوحده لكافة الموجودات ولكل أشكال المعرفة ، فلا شيء سوى الطبيعة مصدر الأشياء ، ولا شيء وراء الطبيعة يتدخل في إيجادها ، فالكائنات الحية والمادة اللاحية مصدرها الطبيعة منذ البداية ، ومآلها الطبيعة في النهاية ، وهذه الحقيقة - في نظره - تفرض على الإنسان اتخاذ وجهة جديدة ومسلك خاص في الحياة ، ذلك أن معرفة الإنسان بنفسه ، وإدراكه أنه يرجع في أصله إلى مصدر طبيعي يجمعه بغيره من موجودات الكون كلها ، يحتمل عليه تقديس الطبيعة ، وتوجيه أفعاله وجهة صحيحة ومفيدة ، فخير الإنسانية - عند شميل - مرتبط بفهم الإنسان لأخيه الإنسان ، وإدراك البشر قاطبة أن أصلهم واحد ، وأن الخير يكمن في فهمهم قوانين الطبيعة ، كي ينتفع بها الناس أجمعون ^(٦) ، وكان شميل قد رأى أن الاعتقاد بمادية الكون يرجع في الأصل إلى القول بنظرية التطور باعتبار أن المفهومين متلازمان تلازمًا منطقيًا ^(٧) ، ومن هنا وجدنا شميل يقول في معرض دفاعه عن نظرية التطور إزاء فهم السذج لها

والمغرضين : «إن مذهب دارون لا يقول إن القرد أصل الإنسان (أو) إن الحمار أصل الفرس» ، بل إن «الإنسان والقرد والفرس وسائر الأحياء في الطبيعة قاطبة من أصل واحد في نشوئها من مواد الطبيعة وبمجرد قواها (أي بموجب قوى الطبيعة المحضنة) ، وقد تغيرت تبعاً لناموس المطابقة حتى بلغت مبلغها الآن بالانتخاب الطبيعي»^(٨).

عالم من الغرب وطبيب من الشرق

يقول شميلي إن أول عهده بالنظرية التطورية كان في عام ١٨٧١م ، عندما كان يدرس الطب في الكلية البروتستانتية السورية ، فقلد وصل إلى سمعه آنذاك أن رجلاً قد أرجع أصل الإنسان إلى القردة^(٩) ، ولم يلفت الخبر اهتمام شبلي شميلي في بادئ الأمر ، أو يحفره على تبين مدى صحته على الأقل ، وإنما تمثلت ردة الفعل عنده في الاشتمزاز من ذلك القول ، والتقليل من شأن صاحبه ، ويبدو أن الصيغة التي عرضت فيها النظرية على الناس لم تكن صحيحة أو مناسبة ، نظراً لأن الناس لم يكن يفهمون من النظرية آنذاك سوى أنها تقول بتسلسل الإنسان عن القردة ، وهو قول ينافي ما درجت عليه الأذهان في المجتمعات التقليدية ، أو ما اعتاد الناشئة على تلقيه في مقتبل أعمارهم .

على أن النظرية التطورية التي لم تستأثر باهتمام شميلي في بادئ الأمر قد أوضحت ، ودون وعي ، محوراً رئيسياً في رسالة كتبها قبل تخرجه من كلية الطب ، بل إن تلك المناصرة العفوية للتطور قد تحولت عند شميلي إلى إيمان مطلق بالنظرية ، ودفاع مستميت عنها ، إثر إكماله دراسة الطب في سنة ١٨٧١م ، وسفره إلى أوروبا لمدة عام قضاها في باريس ، حيث اطلع هناك على أصول مذهب التطور ، وقرأ عنه في أمهات الكتب والمراجع الأصلية ، «فالذي لم أكن أقصده في ذلك الحين (أي تأييد مذهب التطور في رسالة التخرج من كلية الطب) لم يلبث أن صار موقف أفكاري ، وموضوع حديثي ، وغرضي في كل كتاباتي ، بعد مبارحتي مدرسة

(الطب) ، ورحلتي إلى أوروبا ، وإطلاعي على هذا المذهب في مؤلفات أصحابه ،.. ولقد بلغ مني الاقتناع بصحة هذا المذهب أنني صرت أعتبر مبادئه أوليات لا يجوز أن تخفى على أبسط متعلم وأقل مفكر ، فإذا لم يصرح بها فلعدم جسارة أو لمصلحة» (١٠).

على أن شميل لم يخالف المألوف عند الناس حين آمن بنظرية التطور فقط ، وإنما مضى إلى أبعد مما ذهب إليه التطوريون أحياناً ، ذلك أن قبوله بالتطور قد اقترن برفض صريح للأديان ، وإيمان مطلق بالمادة ، وما كان له أن يتخذ مثل ذلك الموقف المتطرف لولا أن سؤالاً ظلَّ يُلحَّ على ذهنه حول علة العلل كلها ، وفي محاولة منه للإجابة عن ذلك السؤال الهام وجدنا شميل يخلص إلى عقيدة راسخة ، مفادها أن علة العلل لا بد أن تكون طاقة ، أو قوة كما يحلو له أن يسميها ، وما إن تساءل من جديد عن ماهية تلك الطاقة أو القوة ، وهل هي منفصلة عن المادة ، حتى جاءه الجواب بأن الطاقة ملازمة للمادة ، وأنه لا يمكن أن تكون هناك قوة مفارقة للمادة تفعل فعلها من الخارج ، أو قلَّ إن علة العلل عند شميل لا يمكن أن يكون إلهاً يُدبرُّ الكون وما فيه من الخارج وعلى النحو الذي تشاء إرادته ، وإنما علة العلل هي المادة نفسها وما يكمن فيها من طاقة تفعل فعلها على أنحاء مختلفة .

ومن هنا كان تقلب شميل في رحلته من الإيمان أولاً ، ثم إلى شك بعد ذلك ، ثم إلى رفض تام للدين في نهاية المطاف وإقبال مطلق على المادة بدلاً من ذلك ،^(١١) فعلة العلل عند شميل هي المادة ، ولا يمكن أن تكون هناك مادة من غير طاقة أو قوة ملازمة لها ، وما أشكال التطور والتحول التي نألفها في الموجودات إلا سمة من سمات المادة وأفعالها المختلفة ، فالمادة ليست مسؤولة عن إيجاد الموجودات أو تحولها من شكل إلى شكل فقط ، ولكنها مسؤولة أيضاً عن إحداث أدق العمليات الفسيولوجية والعقلية على حد سواء ، «وأي شيء أذبل

أفيد من معرفة تحوّل المادة وتحول قواها فيها ومعرفة أنهما شيء واحد لا تهدأ له حركة : ألفة في الجماد ، وانتخاب في النبات ، وإدراك في الحيوان ، وإرادة في الإنسان ، على اختلاط في آفاقهما سَمَّها ما شئت : حياة أو حرارة أو كهربائية أو نوراً أو حركة أو جاذبية أو شوقاً أو حباً ، فهي هي واحدة بالجواهر وإنْ اختلفت في المظهر ، متنقلة في جسم الكون ، متغيرة فيه لحفظ الكل كما تتغير مراكزها في جسم الجماد وفي جسم الحي .^(١٢)

وإذا كان شميل قد رأى أن هناك من سبق دارون إلى النظر في الموجودات وقال بالتطور ، أمثال لا مارك وجفري سانتيليار ، فإن أبحاث السابقين على دارون كانت قاصرة نظراً لافتقارها إلى السند العلمي ، ومن هنا فإن الفضل يرجع إلى دارون لا في قوله بنظرية التطور فحسب وإنما لدعمه النظرية بالأدلة العلمية أيضاً،^(١٣) ولكن لما كان شميل قد آمن بمذهب مادي متطرف فإن أقوال دارون وأفكاره حول التطور لم تكن كافية - في نظره - لتفسير وجود الكائنات ، أو تحوّلها واختلاف بعضها عن البعض الآخر ، ذلك أنه إذا كان يُحمَدُ لدارون قوله بنظرية التطور ودعمه إياها بالأدلة والشواهد فإن الذي يؤخذ عليه - في نظر شميل - هو أنه لم يمتص بها إلى آخر الشوط ليستخلص منها كل النتائج والمضامين^(١٤) .

أما السبب في امتناع دارون عن إظهار الأبعاد الحقيقية لنظرية التطور فإن شميل يرجعه إلى احتمالين : فإما أن يكون دارون لم يشأ التصريح بذلك تفادياً لردة فعل عنيفة من جانب الرافضين لنظرية التطور ، وإما لأنه لم يستطع الإتيان بدليل علمي على قيام التولد الذاتي في الطبيعة ،^(١٥) ومهما يكن الأمر فإن شميل قد وجد ضالته المنشودة في أفكار كل من هكسلي وسبنسر في انجلترا وهِكِلْ وبُخْنر في ألمانيا ، لأن النقص الذي كانت تعاني منه نظرية التطور عند دارون قد أمكن تلافيه عند أولئك التطوريين الذين سعوا إلى تطبيق النظرية على الطبيعة كلها .^(١٦)

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)

وأحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨م)

تتوافر لدينا مراجع كثيرة عن جمال الدين الأفغاني^(١٧)، ولكن هناك ندرة ملحوظة في الكتابات التحليلية التي تتناول أسباب نقده للمذاهب الطبيعية وهجومه على الفلسفة المادية والنظرية التطورية، فأقصى ما نجد في كثير من الدراسات العربية حول الأفغاني هو إشارة عابرة إلى نقده العنيف لدارون، من غير تحليل أو متابعة للظروف والعوامل التي أحاطت به، وجعلته يقدم على توجيه ذلك النقد إلى النظرية التطورية، فالواقع أن هناك عوامل عديدة تضافرت جميعاً على نحو معين وأدت في النهاية إلى توجيه فكره وسلوكه وتطلعاته وجهات خاصة ومحددة، فهناك على سبيل المثال عامل هام وراء الجهود الإصلاحية التي قام بها الأفغاني، تمثل في الضعف الذي استشرى في جسد الإمبراطورية العثمانية، ناهيك عن حالة التردّي التي أحاطت بالهند في عهد المغول، مما أدى إلى وقوعها تحت سيطرة الإمبراطورية البريطانية في آخر المطاف، وإذ لا يهمننا هنا كثيراً بحث التفاصيل والظروف التي أحاطت بالأفغاني وجعلته يدعو إلى الإصلاح ويطالب بوحدة المسلمين في ظل «جامعة إسلامية»، وينادي بمناهضة الاستعمار، فإنما نودّ قصر الحديث على الأسباب المحتملة التي ربما كانت حافزاً على هجوم الأفغاني على دارون وأحمد خان في رسالة «الرد على الدهريين»، ولمّا كنّا نرى أن بعض الأسباب التي دعت الأفغاني إلى كتابة رسالته تلك لم تكن دينية فقط، وإنما ربما كانت سياسية أيضاً، فإن الحديث عن أحمد خان يُشكّل مدخلاً مناسباً للبحث في الظروف والملابسات التي تمخضت عنها رسالة «الرد على الدهريين»، فمن هو أحمد خان الذي كان هدفاً لنقد شديد من جانب الأفغاني في مناسبات كثيرة؟

السير سيد أحمد خان

درج كثير من الباحثين على دمج اللقبين التشريفيين سير سيد باسم المصلح الاجتماعي الكبير أحمد خان الذي ينحدر من عائلة عريقة استوطنت الهند إبان حكم شاه جهان (١٦٢٨ - ١٦٥٨م)، وبالرغم من أنه تلقى تعليمًا متواضعًا فإن كتاباته كانت كثيرة ومن بينها: آثار الصناديد (١٨٤٧م)، وأسباب الثورة الهندية (١٨٦٠م)، ودراسة حول المسلمين المخلصين (في الهند) (١٨٦٠م)، تبیین الکلام (وهو شرح لما ورد في الإنجيل) (١٨٦٢م)، مقالات حول حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) (١٨٧٠م)، مراجعة حول كتاب الدكتور هنتر (١٨٦٢م)، وتفسير القرآن الكريم (١٨٨٠ - ١٨٩٥م).^(١٨)

نلاحظ أن من بين المؤلفات الكثيرة التي كتبها السير سيد أحمد خان كتابًا عن ثورة الهند التي لعب المسلمون فيها دورًا هامًا، ففي العاشر من شهر مايو عام ١٨٥٧م حدثت ثورة، أو عصيان قام به الجنود الهنود، ضد الإدارة البريطانية في بلادهم، وكادت تلك الثورة تقضي تمامًا على الوجود البريطاني في الهند، وعلى كافة مظاهر الاستغلال التي تمثلت في شركة الهند الشرقية، لولا وقوف أحمد خان وجماعة من مناصريه إلى جانب الإنجليز، ولقد كان مصير تلك الثورة الفشل في نهاية المطاف، ناهيك عما أعقب ذلك من إحكام السيطرة البريطانية على مقاليد الأمور في الهند، وإحاق شتى صنوف القهر والتعذيب بالمسلمين والهندوس على حد سواء، وكان لمظاهر الإهانة وأشكال المآسي التي أعقبت تلك الثورة أثر بالغ في نفس أحمد خان، إلى حد أنه نذر نفسه لإصلاح أوضاع المسلمين في أعقاب المصيبة التي لحقت بهم جراء فشل تلك الثورة،^(١٩) وكان قد اتخذ من التعليم وسيلة للارتقاء بالمجتمع، بدلاً من الدخول في متاهات سياسية أو تبني أسلوب العنف في إصلاح الأمور، ومن هنا كان سعيه دائماً

ونجاحه واضحاً في إنشاء بعض الروابط الثقافية والمؤسسات التعليمية مثل مدرسة مهرباد في عام ١٨٥٩ التي يدرس فيها المسلمون والهندوس على حدّ سواء ، والجمعية العلمية في عام ١٨٦٣ ، ومدرسة ثانوية إنجليزية في غازي بور عام ١٨٦٤ ، وكلية حديثة تحت اسم الكلية الإنجلو شرقية في عليكرا عام ١٨٧٥^(٢٠).

بيد أن الملاحظ هو أنه ظلّ ينظر إلى الثقافة الغربية وإلى بعض مظاهر الحياة عند الإنجليز بشكل خاص على أنها أرفع قدرًا من نظيراتها عند المسلمين أو الهندوس ، فعلى أثر زيارة قام بها إلى بريطانيا ما بين عام ١٨٦٩ - ١٨٧٠ ، واطلع خلالها على معالم الحضارة وأشكال التقدم في ميادين العلم والتكنولوجيا والتعليم ، ودّ لو أن المسلمين والهندوس في بلده عملوا على تَبَنِّي شيء مماثل لما وجدته عند الإنجليز الذين كانوا قد أنعموا عليه بلقب «سير» نظير «الخدمات الجليلة» التي قدمها لهم إبان ثورة ١٨٥٧ م .

ومهما يكن الأمر فإن دعوته إلى الإصلاح والتحضر لم تكن عامة وشاملة ، ذلك أنه لما كان مفهوم الأمة عنده ضيقاً ومحدوداً فإن جهوده الإصلاحية لم تكن تستهدف المسلمين كافة على اختلاف أعراقهم وأقطارهم ، وإنما اقتصرَت على الارتقاء بالمسلمين الهنود ، صحيح أن آراءه حول «الوحدة الوطنية» وتصوراتهِ لمفهوم «الأمة» كانت واسعة إبان شبابه ، بحيث تستوعب في داخلها وحدة المسلمين والهندوس وتعاون الأفراد والجماعات الذين ينتمون إلى أصول وأديان ومناطق جغرافية متباينة ، ولكنه تحول عن ذلك كله قرابة عام ١٨٨٥ ، لأن النفوذ الهندوسي على وجه الخصوص كان يتعاظم على مَرِّ الزمن ، وكان يشكّل خطراً أكيداً على هوية المسلمين الهنود ، أما ملامح ذلك النفوذ وعوامل التوتر بين المسلمين والهندوس فقد كانت بادية منذ سبعينيات القرن الماضي وربما قبل ذلك ، فقد كتب أحمد خان رسالة إلى صديق له في عام ١٨٧٠ ، يطلعه فيها على

خشيته من تعاظم النفوذ الهندوسي على حساب المسلمين ، وخطر ذلك على بعض معالم الحضارة الإسلامية المتمثلة في الكتابة باللغة الأردية وباستخدام الخطوط الفارسية^(٢١) ، ولقد تعززت شكوك أحمد خان حين بلغ التهديد لكيان المسلمين وهويتهم أوجه في مطالبة الهندوس في عام ١٨٨٧ باعتماد اللغة الهندوسية لغة رسمية للبلاد بدلاً من الأردية ، فما كان منه إلا أن أنشأ في عام ١٨٨٣ جمعية خيرية سعت إلى تعليم أبناء المسلمين تعليمًا عاليًا ، وتأهيلهم لتولي مناصب حكومية ، كي لا تقل نسبة المسلمين العاملين في الوظائف الحكومية عن نظيرتها عند الهندوس ، ولكنه لمّا لم يكن مُقدّرًا لتلك الجمعية أن تستمر طويلاً فإنه أنشأ في عام ١٨٨٦ «مجلس التعليم الإسلامي» ، في استجابة منه لازدياد النفوذ الهندوسي الذي تمثل في إقامة «المجلس الوطني للأمة الهندية» في عام ١٨٨٥^(٢٢) .

لم يَدُرْ في خلد أحمد خان احتمال لجوء الإنجليز إلى كل وسيلة ، وإمكانية استغلالهم كل مناسبة ، من أجل شق الصف بين الهندوس والمسلمين في الهند ، ولم يتذكر أشكال القهر والاستبداد وأبشع صنوف الاستغلال التي اعتمدها الإنجليز إطاراً عاماً لسياستهم في الهند التي كانوا يعتبرونها «دُرّة التاج البريطاني» ، أقول إنه لم يطرأ على بال أحمد خان إمكانية إقدام الإنجليز على كل ذلك أو ما هو أكثر من ذلك بكثير ، كما تمثل في المذابح وأشكال الإبادة البشعة التي قام بها الإنجليز في أعقاب فشل الثورة في عام ١٨٥٧ ، والتي كان أحمد خان نفسه شاهداً على فظائعها ومآسيها ، أقول إنه لم يخطر ذلك التصور على بال أحمد خان الذي وقف إلى جانب الإنجليز ضد أبناء وطنه وأمتة في تلك الثورة وإنما ظل على اعتقاد راسخ بعظمة «الحضارة» الرائدة للإنجليز ، بل لعل المفارقة العجيبة هي أن أحمد خان لم يكن فقط يؤمن بتفوق الإنجليز على الهندوس ، وإنما رجحان كفة مستعمري بلاده على المسلمين أبناء الدين الذي يدين به هو

نفسه ، ويدّعي في كل جهد يبذله أنه يسعى إلى نصرة أبنائه والارتقاء بشأنهم ، ولعل الأغرب من هذا وذاك هو أن أحمد خان كان يجاهر بكل ذلك ويسعى إلى تبرير سيطرة الإنجليز على الهند وغيرها من المستعمرات ، فيها هو حفيظ مالك يقول عن أحمد خان : «كان السير سيد أحمد خان يؤمن بأن سيادة (شعب على آخر أو إخضاع أمة أمة أخرى) قد تحقق من خلال سفك الدماء وذرف الدموع ، وأنه (يحق) للمنتصر أن ينعم بتلك الهبة الإلهية ، فتلك الهبة ليست حكرًا على أمة بعينها ، وإنما نعمت بها أمم كثيرة في عصور تاريخية مختلفة» (٢٣) .

وغني عن البيان أن هذا التصور قد دفع بأحمد خان - من بين أمور أخرى - إلى مناهضة السيادة العثمانية ، ورفض الاعتراف بسيادة السلطان العثماني حاكمًا على أمة الإسلام كافة ، ذلك أنه لما كان المسلمون ينتمون إلى أصول مختلفة ويعيشون في مناطق جغرافية متباعدة أدت إلى تراكم خبرات متعددة عند كل جماعة منهم ، فإن ذلك من شأنه أن يؤكد تمايز بعضهم عن بعض ، وليس تَوَحُّدهم جميعًا في بوتقة واحدة ، ومن هنا كانت نظرة أحمد خان الضيقة إلى مفهوم الأمة وتشديده على خصوصية المسلمين في الهند ، وكانت «محاولاته لقطع صلات المسلمين» بالخلافة التركية موضع شك وريبة ، فحركة «الجامعة الإسلامية» التي قادها جمال الدين الأفغاني والسلطان التركي كانت تعارض جهود السير سيد (أحمد خان) في كل منعطف» (٢٤) .

الإسلام والمذهب الطبيعي ونظرية التطور عند أحمد خان

كانت لأحمد خان أفكار خاصة به حول الدين الإسلامي والمذهب الطبيعي ونظرية التطور ، ولعل القارئ يلحظ أنه كتب كتابين على الأقل ضمنهما تصوراته الدينية ، فنجد مثلاً أن الإسلام في تصوّره أكثر تمشيًا مع روح العصر ومعطيات الحداثة في العالم المعاصر من جهة الدين والدنيا معًا ، ومهما تكن تصورات أحمد خان الدينية التي لا تتناسب - على الأرجح - مع التيارات الدينية

التقليدية في الإسلام، فإنه ارتأى أن بالإمكان نصررة العقيدة إذا ما استطاع المسلمون إثبات أن العقيدة الإسلامية قادرة على الصمود أمام التحديات التي تفرضها الحضارة الغربية والعلم الحديث والمذهب الطبيعي السائد في القرن التاسع عشر .

وعلى ذلك فإن جانباً من النشاط الذي بذله أحمد خان في هذا السبيل قد استهدف إيجاد أرضية مشتركة تجمع بين الإسلام والمذهب الطبيعي في الغرب،^(٢٥) ومن قبيل ذلك رأيه أنه لما كان الدين الإسلامي يهدف إلى الارتقاء بالإنسان وإعلاء مكانته، فإنه يتعين إظهار الاتساق بين الدين وكل من الطبيعة الخارجية وفطرة الإنسان، «وعلى ذلك فإن محك الدين الصحيح (في رأيه) هو أن يكون الدين متسقاً مع الطبيعة الإنسانية أو مع الطبيعة الخارجية بشكل عام، لأن هذا سيكون بمثابة دليل واضح على أن هذا الدين هو من عند الله الذي أوجد الإنسان والطبيعة على حدّ سواء، أما إذا كان ذلك الدين مخالفاً لطبيعة الإنسان وكيانه وقواه ويحول دون تسخيرها لما ينفع (ابن آدم) فإنه لا يمكن القول بأن الدين منزل من عند (الله) الذي أوجد الطبيعة .»^(٢٦)

رأى أحمد خان أن قدرة الله تعالى قد تجسدت في خلق الكون كله، وأن مشيئته سبحانه قد تمثلت في جعل الطبيعة بأسرها نظاماً مغلقاً تكون فيه الموجودات جميعاً خاضعة لقوانين آلية ثابتة، وعلى ذلك فإن السنن الميكانيكية لا تتحكم في الأجسام المادية فحسب، بل في جسم الإنسان وعقله ومعتقداته، ويبدو أن أحمد خان لم يكن مدركاً للمثالب التي ينطوى عليها تصوّره للكون وعلاقة الله سبحانه به .

ولكن الأدهى من ذلك في ميزان التيارات الإسلامية التقليدية هو استحداث أحمد خان لنظرية تطورية خاصة به مزج فيها أفكاراً استقاه من المصلح الإسلامي الشهير شاه ولي الله (١٧٠٣ - ١٧٦٣م) مع بعض المبادئ

التي قال بها دارون ، فلقد كان أحمد خان يرى أن نشأة الإنسان جاءت نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية التي كانت قائمة في الطبيعة منذ أزمان سحيقة^(٢٧)، ومن هنا فإن أصله يرجع - في رأي أحمد خان - إلى أشكال متدنية من الكائنات ، وأن البشر لم يكتسبوا شكلهم الذي هم عليه إلا بعد مرورهم بعدة مراحل تطورية .

وكان أحمد خان قد اقتطف بعض آيات القرآن الكريم للتدليل على أن الإنسان يعتبر حصيلة تفاعل معين بين الماء والطين^(٢٨) ، وعلى الرغم من التناقضات الكثيرة التي يمكن ملاحظتها بكل سهولة في فهمه للطبيعة ولتطور الإنسان فإن أحمد خان مضى في طرح تصورات غير عابئة بالمفارقات التي ربما لم يكن على علم بها ، فالله - في تصوره - قد أعطى الإنسان العقل والعاطفة والإدراك ، وعلى ذلك فإن أشكال الفكر الرزين عند الإنسان أو مظاهر السلوك الأرعن التي يبيدها البشر يمكن إرجاعها إلى النزعات الداخلية والقوى الباطنة التي تتنازع الإنسان في كل حين ، ومن الواضح في رأيه أن طبيعة الإنسان كانت تتسم بالوحشية والغلظة في بادئ الأمر ، ولكنها تطورت إلى ما هو أفضل من ذلك بمرور الزمن وتعاقب الأطوار التي تقلب فيها البشر ، وعلى ذلك فإن مراحل التطور الأولى يجب ألا تكون محتقرة من جانب الإنسان نظراً لأنها - في الحقيقة - تعتبر الأصل الذي انبثق عنه الإدراك في البشر^(٢٩) ، ولكن على خلاف ما درج عليه الفهم عند المسلمين مثلاً فإن « الجنة » التي ورد ذكرها في القرآن الكريم لم تكن تعني عند أحمد خان فردوساً سماوياً أو حديقة أرضية ينعم بها الإنسان ، وإنما تعني مرحلة بدائية خشنة عاشها ابن آدم قبل اكتمال قوى الإدراك عنده .

جذور المواجهة

كانت تلك لمحة سريعة عن حياة أحمد خان وأفكاره التي رأينا وجوب ذكرها من أجل التعرف على الظروف والملابسات التي أحاطت بجمال الدين

الأفغاني ودفعته إلى كتابة «الرد على الدهريين»، صحيح أن كلا منهما مصلح اجتماعي، وداعية إلى الأخذ بأسباب التقدم والرفي، ولكن الخلاف بينهما في وجهات النظر وفي الوسائل الكفيلة بتحقيق الغايات أكبر بكثير من مظاهر الاتفاق بينهما في الإطار العام المتمثل في الإصلاح.

فيجب أن نلاحظ أولاً أن الأفغاني تبني العنف في مقاومته الاستعمار وأطماع الغرب في بلاد المسلمين كلها، لقد كان ذا طبع حاد ومزاج ثوري جعله يقدم على كل الوسائل المتاحة بين يديه من أجل الحفاظ على وحدة المسلمين وأراضيهم وثرواتهم، وعلى ذلك فإنه في الوقت الذي عمل فيه على مناوأة الإنجليز وأطماعهم في بلاد الإسلام، وجدنا أحمد خان يقف إلى جانب الإنجليز في الهند ضد أهله وإخوته في الدين والمصير، ناهيك عن أن الأفغاني كان يؤمن بالعنف والاحتكام إلى السلاح في غالب الأمر من أجل الدفاع عن أراضي المسلمين والحفاظ على ثرواتهم، بينما كان أحمد خان يرفض اللجوء إلى القوة مفضلاً اتباع وسيلة سلمية تتمثل في إصلاح التعليم.

ويجب أن نلاحظ ثانياً أن الأفغاني كان حذراً في مناقشته قضايا الدين ومسائل العقيدة، بينما كان أحمد خان أكثر جرأة وصراحة في الإعلان عن أفكاره وتصورات الخاصة بالدين والتي كان معظمها مخالفاً أو غريباً عن موروث المسلمين على أقل تقدير، صحيح أن جمال الدين اصطدم في حادثتين شهيرتين برجال الدين، ولكن ذلك لم يكن لعيب في عقيدته أو ضعف في إيمانه، وإنما لعوامل الحسد والغيرة من تقريب الحكام له وارتفاع شأنه بين الناس، «فمن المستحيل - في الواقع - فهم أفكار الأفغاني أو أنشطته السياسية ما لم ندرك أن تعاليم الإسلام الأساسية كانت حاضرة في ذهنه، (مثل) : وجود الله، وحقيقة النبوة، وأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبيين وأرفعهم، وأنه (صلى الله عليه وسلم) قد بعث للناس كافة...، فالمؤكد أن الأفغاني ما كان ليُصِرَّ على أن

يأتي تفسير الإسلام صحيحاً لولا أنه كان يؤمن بأن الدين حق»^(٣٠)، أما أحمد خان فإنه كان مفرطاً في تحرّره ومتخبطاً في تصوراته وشروحه وتفسيره للدين، إلى الحد الذي خالف فيه مؤيديه وأقرب المقربين إليه، ولعل ما ورد في كتابه «تبيين الكلام» يدل بوضوح على غُلُوّه وشطح أفكاره، ذلك أنه ضمّنهُ تصورات غريبة حول الأحاديث النبوية الشريفة مما جلب عليه لعنة العلماء في مكة المكرمة .^(٣١)

ونلاحظ ثالثاً أنه في الوقت الذي كان ينظر فيه الأفغاني بحذر شديد إلى الحضارة الغربية، ويدعو - رغم مطالبته بالتحديث - إلى الاعتزاز بالحضارة الإسلامية وتراثها، فإن أحمد خان كان يعلي كفة الحضارة الغربية على ما عداها من حضارات بما في ذلك الحضارة الإسلامية نفسها، فضلاً عن أنه لم يجد حرجاً في إعلان ذلك والمجاهرة به، وأكثر من هذا فإنه في الوقت الذي كان فيه الأفغاني يتصدى بكل قوة للاستعمار البريطاني ونفوذه في العالم الإسلامي، نجد أن أحمد خان لم يكتف بالوقوف إلى جانب الإنجليز إبان ثورة المسلمين والهندوس على النفوذ البريطاني في عام ١٨٥٧، بل جاهر بحق استغلال القوي للضعيف، وسعى إلى إيجاد المبررات التي تُسوِّغ إحكام سيطرة البريطانيين على الهند وغيرها من المستعمرات .

ونلاحظ في المقام الرابع أنه في الوقت الذي كان فيه الأفغاني يدعو إلى وحدة المسلمين تحت راية «الجامعة الإسلامية»، وينادي بإعلان الولاء للسلطان عبدالحميد كزعيم للمسلمين، نجد أن أحمد خان كان ينكر سيادة السلطان عبدالحميد على المسلمين الهنود، بل إنه لو عرض على أحمد خان أن يختار بين نمطين من السلطة لتولي مقاليد الأمور في الهند، يتمثل أحدهما في الخلافة العثمانية والثاني في المحتلين الإنجليز، لما توانى عن اختيار حكم الإنجليز وتفضيل المحتلين لبلاده على الحاكم الذي يدين له المسلمون بالولاء، فيؤثر عنه

أنه قال مرة : «إن سلطان الخليفة لا يشمل (مسلمي الهند) ، فنحن سكان الهند مواطنون لحكومة بريطانية ضمنت لنا حرية العقيدة الدينية ، فحياتنا وممتلكاتنا مصانة ، وأحوالنا الشخصية ، مثل الزواج والطلاق والإرث والوقف والوصية ، تحكمها الشريعة ، بل إن القضاة المسيحيين مجبرون على تطبيق حدود الشريعة الإسلامية على المتقاضين المسلمين في هذه الحالات»^(٣٢).

ونلاحظ في المقام الخامس أن الأفكار التطورية الخاصة بأحمد خان والتي استوحاها من الفلسفة الطبيعية لم تكن في الحقيقة مسيرة لمبدأ الخلق الإلهي عند المسلمين . «ومن المؤكد . . أن تبني السيد أحمد تفسيراً للطبيعة كهذا وبدون تحفظ هو الذي استدعى هجوم جمال الدين الأفغاني عليه ونعته بأنه (نيتشيري)»^(٣٣).

هذه وجهات نظر متعارضة إلى حد بعيد ، ومن الواضح في اعتقادي أن حدة الخلاف بين الأفغاني وأحمد خان هي التي دفعت الأول إلى كتابة «الرد على الدهريين» ، صحيح أن «الرد» استهدف مناهضة الفلسفة الطبيعية ونظرية التطور ، ولكن ذلك كان نتيجة وليس سبباً ، أو قل إن هجوم الأفغاني على دارون ونظريته التطورية لم تكن له أولوية عند الأفغاني بقدر ما كانت الأولوية عنده متمثلة في الهجوم على أحمد خان للأسباب التي ذكرت آنفاً.

جيل بعد جيل

جاء بعد جيل الرواد جيل آخر اقتبس من أفكارهم ، وكشف أيضاً عن تباينات في وجهات النظر ، وذلك على غرار ما كان قائماً عند طلائع التطوريين في العالم العربي ، فلقد جاء إسماعيل مظهر ، مثلاً ، (١٨٨١ - ١٩٦٢) لاحقاً ليعلن أنه تأثر كثيراً بكتابات شبلي شميل حول التطور ، وقد بلغ اهتمامه بالنظرية التطورية حداً جعله يكرّس شطراً من حياته لترجمة كتاب «أصل الأنواع» لدارون ، فضلاً

عن اتخاذ موقف خاص به من النظرية ، ذلك أن كتابه الهام الذي ظهر بعنوان «ملقى السبيل» (القاهرة : المطبعة العصرية ، ١٩٢٦) قد عكس وجهة نظر تجمع بين تأييد التطور من جهة ، وعدم إنكار دور الله الخالق في مجريات الكون ، ومن بينها عملية التطور ذاتها من جهة ثانية .

كذلك جاء سلامة موسى ، كممثل آخر ، (١٨٨٧ - ١٩٥٨) ، ليعلن تأثره بكتابات شبلي شميل حول التطور ، ولكن الذي يلاحظ أن هذا الكاتب الموسوعي قد خصّ النظرية التطورية بكتب كثيرة ، عكس خلالها ما كانت تعجّ به الدوائر العلمية والثقافية من أفكار تطورية ومناقشات حول مضامينها وأبعادها المختلفة ، وتجدر الملاحظة هنا أن كتابات سلامة موسى عن التطور لم تكن تعبر عن إيمانه بالنظرية فحسب ، ولكنها كانت تجسد أيضاً إيماناً بأنها كفيلة بتخليص البشرية من كل أشكال القهر والاستبداد ، أو قل إن موسى وجد في النظرية التطورية علاجاً ناجعاً لأمراض مستعصية ظلت الإنسانية تعاني منها ردحاً طويلاً من الزمن .

الهوامش والمراجع

- (١) عبدالله العمر : مجلة المقتطف : رائدة العلم الحديث في العالم العربي ، كتاب العربي ، العدد ٣ ، الكويت : ١٩٨٤ ، ص ٩ - ٤٣ .
- (٢) شبلي شميل : كتاب فلسفة النشوء والارتقاء ، ج١ ، مطبعة المقتطف ، مصر : ١٩١٠ ، ص ج .
- (٣) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٦٣ - ٢٢٤ .
- (٤) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص د .
- (٥) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٥ .
- (٦) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٣٠ - ٣٣ .
- (٧) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ١٨ .
- (٨) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٦ .
- (٩) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٦ .
- (١٠) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- (١١) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٨ - ٢٩ .



- (١٢) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٣٠ ، وكذلك ص ٢٧ .
- (١٣) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ١٥ .
- (١٤) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ١٦ .
- (١٥) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ١٦ .
- (١٦) فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ١٧ .
- (١٧) يمكن الرجوع إلى قائمة مفصلة بكتابات الأفغاني نفسه أو حول ما كتب عنه في :
- Sayyid Jamal ad - Din al-Afghani: An Annotated Bibliography (Leiden, 1970).
- Nikki R. Keddie, **Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco of 1891 - 92**, (London : Case, 1966).
- Nikki R. Keddie, **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"** (Berkeley : University of California Press, 1968).
- Nikki R. Keddie, **Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" : A Political Biography** (Berkeley : University of California Press, 1972).
- Simon J. Baljon, **The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan** (Leiden, Brill, 1949) P.9. (١٨)
- Hafeez Malik, **Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan** (New York : Columbia University Press, 1980), P.77. (١٩)
- David Lelyveld, **Aligarh's First Generation Muslim Solidarity in British India** (Princeton, Princeton University Press, 1978), P. 102. (٢٠)
- Hafeez Malik, **Sir Sayyid Ahmad Khan**, p. 246. (٢١)
- Christine E. Dobbin, **Basic Documents in the Development of Modern India and Pakistan 1835 - 1949** (London : Van Nostrand Reinhold, 1970), pp. 41 - 42. (٢٢)
- Hafeez Malik, **Sir Sayyid Ahmad Khan**, P. 249. (٢٣)
- Ibid., p. 237. (٢٤)
- Ahmad Bashir Dar, **Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan**, (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1957), p. 139. (٢٥)
- Ibid., P. 150. (٢٦)
- Ibid., pp. 207 - 208. (٢٧)
- Ibid., p. 208. (٢٨)
- Ibid., P. 215 (٢٩)
- Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798 - 1939** (London : The Royal Institute of International Affairs, 1962, reprint ed., Oxford University Press Paperback, 1970), p.124. (٣٠)
- David Lelyveld, **Aligarh : s First Generation**, P. 132. Also: Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan, pp. 201 - 202. (٣١)
- Hafeez Malik, **Sir Sayyid Ahmad Khan**, p. 237. (٣٢)
- Bashir Dar, **Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan**, p. 150. (٣٣)

