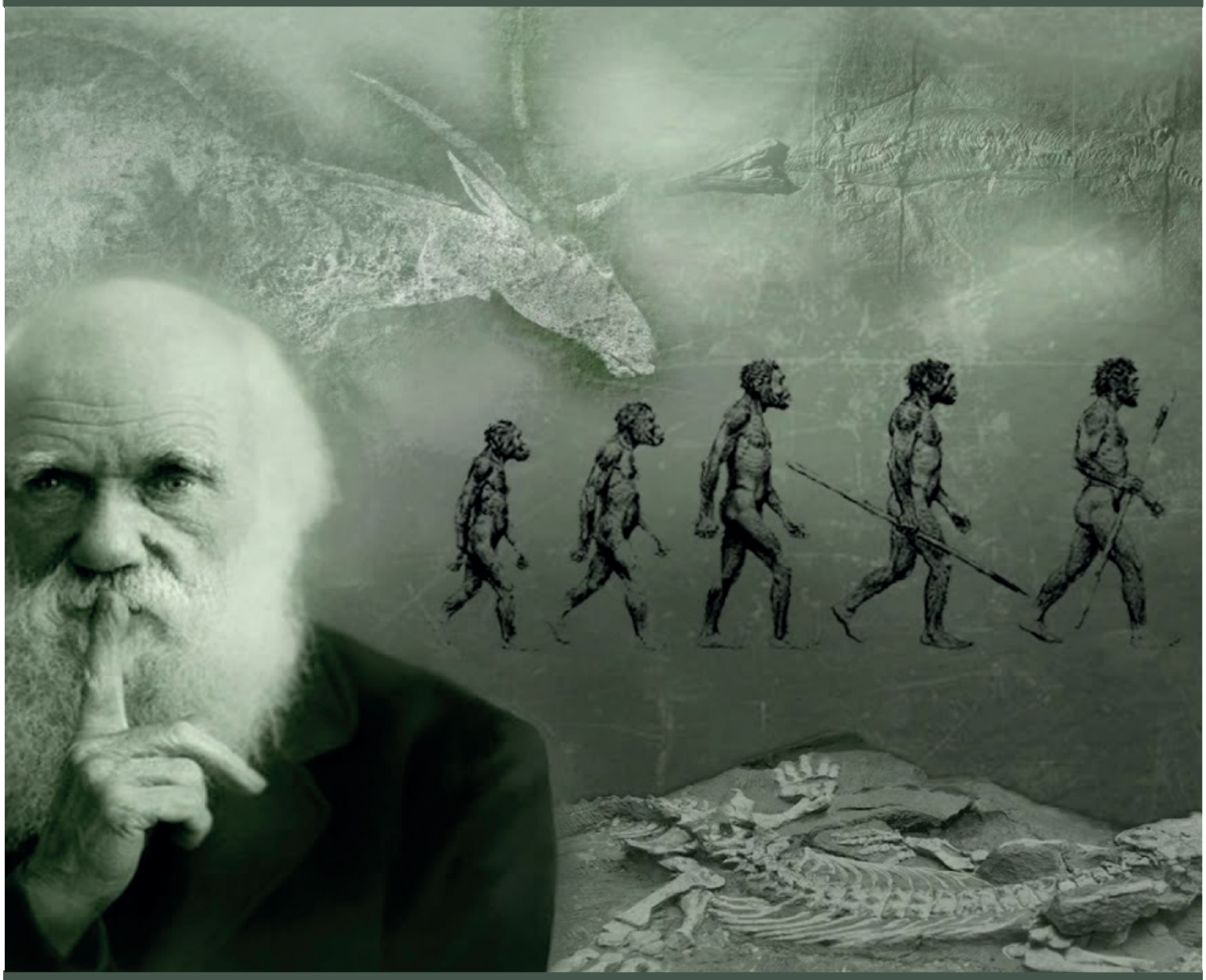
بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 24 يوليو 2018

المفكّرون العرب ونظرية داروين



محمد سَرُّو
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخص:

اهتمت هذه المقالة، التي جاءت تحت عنوان «**قراءة في تناول بعض المفكرين العرب لنظرية داروين التطورية**» بالخوض في بعض التداعيات، التي خلفتها نظرية داروين التطورية، في نفوس العرب ونفوس بعض مفكريهم، وذلك انطلاقا من قراءة فاحصة ومتأنية لكتاب «**نظرية التطور في الفكر العربي الحديث**» لصاحبته زينب عبد الرحمن المنشور سنة 2017 من طرف مصر العربية للنشر والتوزيع بالقاهرة. وإذا كانت هذه المقالة قد حاولت في البداية ربط الماضي العربي، في تجلياته وتعبيراته التراثية القروسطية أو الحديثة، بالحاضر، فإنها ركزت بالخصوص على الجانب المعرفي الإبستيمولوجي، الذي خاض فيه بعض المفكرين العرب، من خلال الإحاطة به، والاهتمام بنظرية التطور التي صاغها شارل داروين (1809-1882) في القرن التاسع عشر.

وهكذا حظيت أفكار داروين عن التطور والصراع من أجل البقاء باهتمام خاص في المجتمع العربي، حيث أصبحت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين موضع نقاشات بين أتباعها وخصومها من المثقفين والكُتّاب العرب، ومن أهم المفكرين والكُتّاب العرب الذين تأثروا بتلك النظرية: شبلي شميل (1850-1917) وإسماعيل مظهر (1891-1963). فلم تكن نظرية التطور بالنسبة إليهما نظرية بيولوجية فحسب؛ بل نظرا إليها كآلية منهجية حاولا من خلالها أن يعالجا قضايا الواقع العربي، وسعيا عن طريقها إلى القيام بالثورة، ضد الفكر القديم الموروث والثقافة السائدة، وعلى النظام العلمي والديني والسياسي والاجتماعي السائد في مجتمعهما. وإلى جانب هذا الاهتمام بنظرية داروين، فقد رفضها كذلك بعض المفكرين من خلال ادعائهم بأنها تخالف ركنا من أركان الدين، وقد مثل هذا التيار جمال الدين الأفغاني.

بعد ذلك، تناولت هذه المقالة بالدرس والتحليل تداعيات نظرية دارون التطورية على مستوى الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة والفلسفة، وهل أفضت هذه التداعيات إلى إنتاج معنى جديد لنظرة الإنسان لذاته وللآخر، ولعلاقته بمحيطه؟

إن شارل داروين عندما صاغ نظريته في التطور في كتاب «**أصل الأنواع**»، فإنه كان يقصد المحيط الطبيعي الذي تخضع قوانينه إلى الحتمية والضرورة، موظفا في ذلك الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح كآليتين منهجيتين لتفسير المعطيات البيولوجية التي عاينها في رحلته. لكن عندما يتم نقل هذه الحتمية والضرورة إلى الكائن البشري وتطبيقهما في العلوم الإنسانية، فإن الانتخاب الطبيعي يصبح انتخابا صناعيا، والصراع من أجل البقاء أو البقاء للأصلح يزكي الفوارق الطبقية والمجتمعية، وهو ما اصطلح على تسميته بالداروينية الاجتماعية، وبالتالي كان طبيعيا أن تقود النظرية التطورية، عند انتقالها من العلم إلى الإيديولوجيا، إلى الأوجينيا، وإلى العنصرية، والاستعمار، والعبودية، والتطهير العرقي، والحروب، الشيء

الذي دفع الضمير العالمي، في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، إلى إعادة النظر في كل ذلك، واعتباره تعسفا مورس على تاريخ الأفكار والإيديولوجيات، ومن ثمة إعادة الاعتبار للقيم الكونية التي أنتجها عصر الأنوار، كقيم الديمقراطية، والليبرالية، والحرية، والعقلانية، والتسامح، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة؛ وهي نفس القيم التي مازالت تؤثث الخطاب الفكري والسياسي الكوني حتى وقتنا الحاضر. وهو ما ربطته المقالة بالتطور المستمر للفكر الأوروبي، ومواكبته لمستجدات ومقتضيات العصر.

أما تداعيات نظرية التطور في المشرق العربي، فيمكن القول إنها أثارت ضجة كبيرة، ليس عند العلماء فحسب، بل والمفكرين أيضا. وانقسم المفكرون في تناولهم لها إلى ثلاث فئات: فئة آمنت بالنظرية وتولت الترويج لها والدفاع عنها بطابعها المادي ويرأسها **شبلي شميل**، وفئة رأت فيها كفرا وإلحادا فاستنكرتها ورفضتها ويرأسها **الأفغاني**، وفئة منهم لم تر أي تناقض بين هذه النظرية والدين وحاولت التوفيق بينهما ويرأسها **إسماعيل مظهر**.

وداخل هذه المواقف الثلاثة، حاولت المقالة ليس، توضيح غياب بلورة فكرية، سواء على مستوى الإبداع والتأصيل النظري، أو على مستوى إنتاج وخلق شروط ومستلزمات التطور المجتمعي فحسب، بل كذلك رصد محاولات ارتكزت في غالبيتها على التأرجح بين، استعارة أطروحات ومفاهيم الإنتاج الفكري والعلمي الغربي، واستعادة مقاربات وآليات الموروث العربي الإسلامي القروسطي، أو التوفيق بينهما. كما حاولت (أي المقالة) الوقوف كذلك، من الناحية الإبستيمولوجية، عند بواعث ودواعي الهيمنة الضمنية أو الصريحة للفكر التراثي، اليقيني. ومن ثمة عند توظيف مفهوم البقاء للأصلح على مستوى الأفكار المشروط والمقترن عند داروين بالتطور، فإنه من الممكن القول، إن أسبقية المنظومة التراثية اللاهوتية، وجعلها فوق الفاعلية البشرية وسريانها في الثقافة العربية الإسلامية، لمدة تجاوزت خمسة عشر قرنا، كان من المفروض باعتبارها الأصلح، أن تفضي إلى التقدم والتطور، لكن العكس هو ما نشاهد اليوم، اعتبارا للتخلف التاريخي، والحضاري، والتدهور الاقتصادي، والاجتماعي، التي تعيشه المجتمعات العربية؛ وهو ما يعني، ضرورة مراجعة أفكارنا وطبيعتها بالاحتكام للفكر النقدي.

***

لقد كان قصدنا من هذه المقالة، بعد قراءة كتاب «**نظرية التطور في الفكر العربي الحديث**»[1] للكاتبة زينب عبد الرحمن، هو الخوض في بعض التداعيات التي خلفتها نظرية داروين التطورية، في نفوس العرب ونفوس بعض مفكريهم، كما كان قصدنا، أن لا تتجاوز هذه المقالة، كما هو متعارف عليه، ثماني إلى عشر صفحات كأقصى تقدير، لكننا وجدناها في الأخير تتضمن أضعاف هذا الحجم، بحكم القضايا العامة التي تطرقنا إليها، انطلاقا من بعض المسائل الجزئية التي كنا نأمل أن نثيرها في البداية، ومن ثمة ألفينا أنفسنا مضطرين إلى قراءة وتمحيص وترجمة أجزاء من بعض الكتب للإحاطة بالموضوع في بعض ثناياه. ومع ذلك، فنحن مقتنعون بأن دقة المشكلات المطروحة لا تسمح لأي باحث جاد أن يتعرض لها في عدد محدود من الصفحات.

الواقع أن المرء يُفاجأ أثناء قراءة هذا الكتاب بكون بعض المفكرين العرب المشرقيين، كانوا على بينة وعلم، في القرن التاسع عشر، بما كان يروج من مناقشات وندوات فكرية تدور رحاها في العالم الأوروبي الغربي، وبما كان ينتجه من نظريات ذات طابع علمي أو إيديولوجي.

ومصدر هذا الاستغراب يُعزى إلى كون هؤلاء الباحثين والمفكرين خاضوا في مسائل علمية معاصرة لزمانهم، وتجرؤوا على الجهر بتبنيها، على الرغم من كونها كانت مخالفة لاعتقادات وتقاليد المجتمع العربي الذي كان ما يزال يئن تحت وطأة الاستعمار والجهل والفقر، وغارقا في فكر يهيمن عليه التقليد، وتطغى عليه أجواء مقاومة التجديد. ذلك أن كتب التاريخ تطلعنا بأن العالم العربي الإسلامي انكمش على نفسه، انطلاقا من القرنين الثالث والرابع عشر للميلاد، بعد ما ينيف على سبعة قرون من العطاء والتقدم والتطور والازدهار والانفتاح على الآخر.

ما هي أسباب هذه الاستيقاظة، بعد ستمائة سنة من السبات والانطواء على الذات، وكيف يمكن تفسير عملية الانفتاح من جديد على الآخر؟ لا شك في أن ظاهرة الاستعمار، التي بدأت ملامح بروزها تتجلى مع بداية القرن التاسع عشر، عندما بدأت الدول الأوربية المتطورة تفكر في الاستيلاء على بلدان في إفريقيا وآسيا، ومن بينها طبعا ما يهمنا هنا أي المشرق العربي، انطلاقا من فكرة وهمية ومزيفة تفيد بأن هذه البلدان تشكو من تأخر تاريخي وحضاري ومعرفي كبير، ومن ثمة، يجب مساعدتها على تجاوز ذلك.

وهذا الاستعمار، بغض النظر طبعا، عن جانبه السلبي المتمثل في الاحتلال والاستحواذ على خيرات البلاد والعباد؛ حمل معه قيمه، ومعارفه، وتقنياته، وطريقة عيشه المتقدمة، وهي كلها عوامل أسهمت في دفع

1- زينب عبد الرحمن، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2017.

الشعوب المستعمَرة إلى الشعور بالتخلف، والإيمان خاصة لدى مثقفيها، بوجود هوة سحيقة بين ما وصلت إليه أوروبا وبين ما توجد عليه الأوطان التي خضعت لسلطانها.

وهذه الحركة الاستعمارية، لا تفسر وحدها عملية الالتقاء بين الحضارتين، بل إن البعثات العلمية والثقافية التي أرسلها بعض الحكام العرب إلى أوروبا، كان لها أيضا دور كبير في ذلك.

وقد تمخضت عن هذا الاحتكاك، حركة فكرية جد مهمة سادت المشرق العربي، ابتداءً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، أطلق عليها مؤرخو الفكر العربي، النهضة العربية الثانية؛ لما انطوت عليه من غزارة في الإنتاج الفكري، وأفرزته من تعدد في المنابر الإعلامية، والندوات العلمية التي كان يؤطرها مثقفون ومفكرون. ومن أبرزهم يمكن أن نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى: رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، أديب إسحاق (1856-1871)، فرح أنطون (1874-1922)، لطفي السيد (1872-1963)، علي عبد الرازق (1888-1966)، محمد عبده (1849-1905)، جمال الدين الأفغاني (1839-1897)، وكذلك شبلي شميل (1850-1917)، وإسماعيل مظهر (1891-1963)، اللذين شكلا موضوع الكتاب المشار إليه في بداية هذه المقالة «**نظرية التطور في الفكر العربي الحديث**».

إن جل النقاشات الفكرية التي عرفتها تلك الفترة التاريخية هيمن عليها الجانب السياسي، وحتى إذا افترضنا تجاوزا تضمنها قولا فلسفيا بما يعنيه ذلك التضمن من شروط[2]، فإن ذلك برز، بشكل واضح، في المبحث والإصلاح السياسيين اللذين تجاذبتهما حركتان وتياران متعارضان:

- تيار ليبرالي يغرف من فلسفة الأنوار التي أصّلت لمفاهيم مثل الليبرالية، والعلمانية، والتسامح، والديمقراطية. وهذا التيار كان يمثله الطهطاوي، ولطفي السيد، وفرح أنطون، وسلامة موسى.

- التيار المحافظ الذي نهل من المفاهيم التي بلورها علم الكلام المعتزلي والأشعري في القرون الوسطى، ويمثل هذا التيار الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا.

كل هذا لا يهمنا بقدر ما يهمنا الجانب المعرفي الإبستيمولوجي، الذي خاض فيه شبلي شميل وإسماعيل مظهر، في الكتاب السالف الذكر، من خلال الإحاطة به، والاهتمام بنظرية التطور التي صاغها شارل داروين (1809-1882) في القرن التاسع عشر.

2- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص: 15 وما بعدها.

نقرأ في مقدمة الكتاب ما يلي: «ومن أهم تلك النظريات العلمية التي أحدثت ثورة علمية وفكرية في أوروبا وخاصة في مجال البيولوجيا خلال القرن التاسع عشر، هي «نظرية داروين» والتي ظهرت كثورة علمية وفكرية؛ خصوصا أنها أحدثت تعارضا فكريا واضحا وصريحا مع المعتقد الديني الموروث المتعلق بفكرة «الخلق الإلهي» في مسألة نشوء الكائنات الحية وتطورها، وأما من الناحية العلمية فقد أثبتت علميا نشوء الكائنات الحية عن أصل واحد مشترك هي «الأميبا»؛ لذا فهي ثورة فرضت نفسها من الناحية العلمية والفكرية.

وهكذا حظيت أفكار داروين عن التطور والصراع من أجل البقاء باهتمام خاص في المجتمع العربي، حيث أصبحت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين موضع نقاشات بين أتباعها وخصومها من المثقفين والكُتّاب العرب، ومن أهم المفكرين والكُتّاب العرب الذين تأثروا بتلك النظرية: شبلي شميل (1850-1917) وإسماعيل مظهر (1891-1963). فلم تكن نظرية التطور بالنسبة لهما نظرية بيولوجية فحسب؛ بل نظرا إليها كآلية منهجية حاولا من خلالها أن يعالجا قضايا الواقع العربي، وسعيا عن طريقها إلى القيام بالثورة ضد الفكر القديم الموروث والثقافة السائدة وعلى النظام العلمي والديني والسياسي والاجتماعي السائد في مجتمعهما. فقد كان هدفهما الرئيسي أولا: نشر العلم في زمن انتشرت فيه نسبة الأمية في التعليم، وثانيا: تنقية الأذهان من الأفكار الموروثة والخرافات والخزعبلات التي كانت سائدة فيها، وانتخاب الصالح منها ونبذ الفاسد من تلك الأفكار»[3].

ومعلوم أن داروين «بحث في نشأة الأنواع الحية حتى توصل إلى استنتاج أن تلك الأنواع الحية لم تخلق بصورة مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها قد انحدرت عن أنواع أخرى، وعلى ذلك تبدأ نظرية التطور عند داروين من خلال ملاحظته الاختلافات بين أفراد النوع الواحد، حيث لا تتشابه جميع أفراد أي نوع من أنواع الحيوانات تشابها تاما، إذ توجد بعض الاختلافات الفردية. فالإنسان مثلا، وهو نوع من أنواع الحيوانات، لا تتشابه أفراده تشابها تاما إذ يوجد منه الذكي والغبي والقبيح والوسيم والطويل والقصير، وفي رأيه أن هذه الاختلافات البسيطة بين أفراد النوع الواحد هي سبب عملية التطور في الطبيعة. وحيث إن تلك الاختلافات إذا كانت مفيدة للكائن الحي ولظروفه الطبيعية في الحياة، فإنها سوف تصبح بشكل عام متوارثة عن طريق الأنسال.

كما لاحظ داروين أيضا أن جميع الكائنات الحية تتزايد بمعدل كبير، فكل كائن حي ينتج أثناء مدة حياته الطبيعية العديد من البيض أو البذور، وهذا التزايد الكبير قد يصبح فيما بعد مشكلة، حيث يتم إنتاج أفراد أكثر مما يحتمل أن يعيش على الكرة الأرضية، وعلى ذلك لا يمكن للعالم أن يسع هذا الكم الهائل من الكائنات

3- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص ص: 7-8.

التي تتزايد بأعداد كثيرة، وحتى أبطأ الحيوانات المعروفة في التوالد مثل الفيل، فإذا افترضنا أنه يبدأ بالتوالد عندما يبلغ الثلاثين عاما من العمر، ويستمر إلى أن يبلغ سن التسعين عاما من العمر، منتجا ستة من الصغار في خلال هذه الفترة، فإذا حدث ذلك فإنه بعد مدة تتراوح ما بين 740 و750 سنة، فإنه سوف يكون حوالي تسعة عشر مليونا من الأفيال الحية، التي انحدرت جميعها من الزوج الأول، هذا مثال واحد فقط فما بال باقي الأنواع؟ وفي حقيقة الأمر فإن هذا الافتراض على خلاف الواقع، فهناك ثبات نسبي لهذا التزايد الهائل للأنواع، لذلك يتوصل داروين إلى سبب ذلك، وهو فكرة «**الصراع من أجل البقاء**».

وبناءً على ذلك، يتوصل إلى أن الصراع من أجل البقاء هو نتيجة حتمية للمعدل الكبير لتكاثر الكائنات الحية، فبما أن الكائنات الحية تنتج أفرادا أكثر مما يحتمل أن تعيش، فلابد أن يوجد صراع من أجل البقاء، وهذا الصراع يكون بين أحد الأفراد مع فرد آخر من النوع نفسه، أو مع الأفراد التابعين لنوع مختلف، أو مع البيئة الطبيعية المحيطة بالكائنات الحية.

وهكذا يتبنى داروين نظريته على أساس أن الأفراد في النوع الواحد تختلف فيما بينها بعض الاختلافات، وأن الأفراد التي تتمتع باختلافات مفيدة وفي صالح النوع هي التي يكتب لها البقاء أثناء عملية الصراع من أجل البقاء، وكذلك بالمثل فإن أي اختلاف قد يكون مضرا بالكائن الحي ولو بدرجة قليلة سوف يؤدي إلى هلاك الكائن الحي وفنائه، فسوف يتم تدميره بصرامة في المعركة الهائلة والمعقدة من أجل الحياة، وعلى ذلك لا يبقى في النهاية سوى الأفراد القوية ذات الصفات الجيدة من الناحية البيولوجية، التي يتم توارثها في الأجيال التالية لها، وهذا الحفاظ على الاختلافات والتمايزات الفردية، والتدمير للاختلافات والتمايزات الفردية الضارة هو الذي يطلق عليه داروين مصطلح «**الانتخاب الطبيعي**» أو مصطلح «**البقاء للأصلح**».

وبالتالي يؤكد داروين أنه بموجب قانون «**الانتخاب الطبيعي**»، فإن الطبيعة هي التي تنتخب أو تختار الكائنات الأنسب والأصلح للبقاء وللتكاثر، وعلى ذلك يقدم لنا بعض الأمثلة التي توضّح عملية الانتخاب الطبيعي، فيذكر مثلا الذئاب التي تعيش على افتراس حيوانات مختلفة، ففي حالة تقلص أعداد الفرائس مع حاجة الذئب الشديدة إلى الغذاء، وتحت هذه الظروف الصعبة، فالذئاب الأكثر سرعة والأشد نحافة سوف تكون هي التي سوف تحصل على أفضل الفرص للبقاء على قيد الحياة، وعلى أن يتم الحفاظ عليها وانتخابها.

ويذكر أيضا مثالا آخر لبعض النباتات، فهناك بعض أنواع النباتات التي تفرز رحيقا حلو المذاق، وهذا الرحيق مع أنه قليل الكمية، فإن الحشرات تقبل عليه بشدة، وأثناء سعيها وراء هذا الرحيق سوف يتم تلوثها باللقاح، وسوف تنقله في الغالب من زهرة إلى أخرى، وبالتالي سوف يكون لديها أفضل فرصة على الازدهار والبقاء على قيد الحياة.

ونخلص من ذلك، إلى أن التطور عند داروين يحدث من خلال ملاحظة ظهور اختلافات فردية بين الكائنات الحية، ونتيجة ملاحظة الزيادة الهائلة في معدلات التكاثر بين الكائنات، والذي ينتج عنه صراع شديد بينهم من أجل الحياة، مع الأخذ في الاعتبار أن تلك الاختلافات الفردية بين الكائنات إذا كانت مفيدة لها، فإن تلك الكائنات سوف يكون لديها أفضل فرصة لكي يتم الاحتفاظ بها في أثناء التنازع من أجل البقاء، ونتيجة لهذا المبدأ القوي الخاص بالوراثة، فإن هذه الكائنات هي التي سوف تميل إلى إنتاج ذرية متميزة عن الأجيال السابقة لها، وهذا المبدأ الخاص بالحفاظ، أو البقاء للأصلح هو الذي يطلق عليه داروين مصطلح **«الانتخاب الطبيعي»**.

وبناءً على نظرية التطور عند داروين، ورأيه في نشأة الكائنات الحية من بعضها البعض، فإن الإنسان بناءً على هذه النظرية ينشأ أو ينحدر من سلالة أدنى منه. فالإنسان عند داروين هو أقرب شيء إلى القردة الشبيهة بالإنسان، وهما «الشمبانزي والغوريلا»، فقد ذهب إلى أن الإنسان يشترك مع تلك القرود غير المذيلة الكبيرة في جد أعلى مشترك»[4].

«إن داروين لم يفترض آراءه في نظريته كما فعل السابقون عليه بدون تقديم شواهد وأدلة تؤيدها، وقام بتدعيمها بمجموعة من الشواهد والأدلة العلمية، مثل: علم التشريح المقارن، والأعضاء الأثرية، وعلم الأجنة المقارن، وعلم الحفريات وغيرها من الأدلة والشواهد العلمية، لذلك نورد بعض أهم تلك الأدلة العلمية.

أ- علم التشريح المقارن:

يستمد داروين أول الأدلة من دراسة علم التشريح المقارن للحيوانات، إذ تتشابه جميع الحيوانات في أن أجسامها مكونة من مادة البروتوبلازما على هيأة خلايا، وهذه الخلايا تتشابه في تركيبها العام في جميع الكائنات الحية، ويتجمع عدد من هذه الخلايا ليكون نسيجا من الأنسجة، ويتجمع عدد من الأنسجة ليكون عضوا من الأعضاء وتتشابه هذه الأنسجة والأعضاء إلى حد كبير في العديد من الحيوانات، فأنسجة الكبد والمعدة مثلا في حيوان مثل الأرنب لا تختلف كثيرا عنها في أرقى الحيوانات جميعا وهو الإنسان، فجميع الثدييات وعديد من الحيوانات الأقل رقيا من الثدييات تخضع لإطار عام، أو أسلوب واحد من التراكيب تشترك فيه جميعا مما قد يوحي بانحدار جميع هذه الحيوانات من أصل مشترك.

وهكذا يلاحظ داروين أن الإنسان يتشابه في صفاته التشريحية مع القرود الشبيهة بالإنسان، الأمر الذي يؤكد انحدارهما من أصل واحد مشترك، فنجده يقول: «إن الإنسان مشيد على الطراز نفسه أو النمط العام مثل الحيوانات الثديية الأخرى، فالعظام الموجودة في هيكله العظمي من الممكن مقارنتها مع العظام

4- نفس المصدر، ص: 18-21

المناظرة الموجودة في أي قرد؛ وكذلك الأمر فيما يتعلق بعضلاته، وأعصابه، وأوعيته الدموية، وأحشائه الداخلية، وكذلك المخ»[5].

وبناءً على ذلك، يؤكد داروين أيضا مدى التشابه بين الإنسان وباقي الحيوانات الأخرى، وخاصة القرود من حيث تشابههم في الأنسجة والدم، وتشابههم في الإصابة بالأمراض المختلفة نفسها، وتشابههم في كيفية تأثير المشروبات الروحية على جهازهم العصبي، فيقول داروين: «الإنسان قابل لأن يتلقى من الحيوانات الدنيا، أو أن ينقل إليهم، بعض الأمراض المعينة، مثل: مرض داء الكلب، ومرض الجذري، ومرض الكوليرا، وخلافها، وهذه الحقيقة تثبت المماثلة الخاصة بأنسجتهم وبدمائهم، والموجودة في كل من تركيبهم وتكوينهم، وبشكل أكثر وضوحا عند المقارنة فيما بينهم تحت أفضل مجهر، أو عن طريق المساعدة الخاصة بأفضل تحليل كيماوي. والقرود معرضة للإصابة بالكثير من نفس تلك الأمراض غير المعدية مثلنا. وقد تعاني أيضا من السكتة الدماغية، والالتهاب في الأمعاء، والأفراد الأصغر سنا في فترة طرح أسنانها اللبنية كثيرا ما توفيت نتيجة لإصابتها بالحمى. وقد أحدثت العقاقير نفس التأثير عليها كما هو الحال معنا. وهناك أصناف كثيرة من القرود لديها تذوق قوي للشاي، والقهوة والمشروبات الروحية، وقد تقوم أيضا، كما رأيت بنفسي، بتدخين الطباق بمزيد من السرور».[6]

ب- الأعضاء الأثرية:

تعتبر الأعضاء الأثرية دليلا ثانيا على نظرية التطور، وهي تلك الأعضاء الضامرة التي لم تعد تؤدي أية وظيفة. فهي أعضاء كانت ضرورية، وكانت تؤدي وظائف حيوية في أسلاف الحيوانات ولكنها ضمرت وفي طريقها للزوال في الحيوانات التي جاءت بعد ذلك عندما لم تصبح لها ضرورة[7].

وبناءً على ذلك، لابد من التنبيه هنا إلى أن الأعضاء الأثرية غير المكتملة عند داروين ليست هي ما يعنيه لامارك بقانون الاستعمال والإهمال، حيث إن مصطلح عدم الاستخدام/عدم الاستعمال هنا عند داروين في الأعضاء الأثرية لا يرتبط بمجرد الإقلاع من حركة العضلات، كما هي عند لامارك، بل هي عند داروين تعني نقص في سريان الدم إلى أحد الأعضاء الجسدية، فيقول داروين: «مصطلح عدم الاستخدام» لا يرتبط بمجرد الإقلال من حركة العضلات، ولكنه يتضمن النقصان في سريان الدم إلى أحد الأجزاء أو

5- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص: 91 في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 22

6- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 23

7- يوسف عز الدين عيسى، التطور العضوي للكائنات الحية، عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث، العدد الرابع، 1973، ص: 84. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 23

أحد الأعضاء الجسدية، نتيجة لتعرضه لتناوبات أقل في الضغط، أو نتيجة لأنه قد أصبح بطريقة ما أقل نشاطا عن المعتاد[8].

وبالتالي يذكر داروين مجموعة من الأمثلة على وجود الأعضاء الأثرية غير المكتملة، نورد هنا بعض من هذه الأمثلة وخاصة في الإنسان، ولعل من أهمها وجود الزائدة الدودية، التي لا تقوم بأية وظيفة في الإنسان، فضلا عن أنها قد تمرضه إذا ما التهبت. أما في الثدييات التي تأكل غذاءً خشنا – كالأعشاب مثلا – يحتوي على كمية كبيرة من السيليلوز، فإننا نجد أن الزائدة الدودية تكون ذات حجم كبير، وبداخلها يتم هضم جزء من الطعام بواسطة الأنزيمات الهاضمة، ولذلك لا يمكن تفسير وجود الزائدة الدودية بسهولة في الإنسان إلا بأنها ميراث ضامر من أسلاف كانت تأكل طعاما خشنا، وأما المثال الثاني هو عضلات الأذن، فكثير من الثدييات لها القدرة على تحريك آذانها لكي تحدد مصدر الصوت بكفاءة، أما في الإنسان فيوجد جهاز عضلي كامل لتحريك الأذن، ولكن في صورة ضامرة وبدون فائدة حقيقية. وأما المثال الثالث، فهو ضروس العقل، فهي أعضاء أثرية في الإنسان لا فائدة منها لأنها لا تستعمل في تفتيت الطعام لصغر حجمها، أما في الرئيسيات الأخرى (مثل القردة) فإن ضروس العقل تكون قوية ومفيدة مثل بقية الأسنان[9].

وهكذا يمكن أن نفهم سبب وجود مثل تلك الأعضاء الجسدية الأثرية غير المكتملة في الإنسان، من خلال افتراض أنها ترجع إلى أحد أجدادنا العليا، فقد كانوا يمتلكون مثل تلك الأعضاء ولكن في حالة كاملة، وأننا قد ورثناها عنهم، ولكن تحت تأثير قانون الاختلاف في الأنواع الحية أصبحت مختزلة فينا بشكل كبير ولكن بدون فائدة، وذلك نتيجة لعدم الاستخدام لها، يقول: «ولكي نستطيع أن نفهم الوجود الخاص بالأعضاء الجسدية الأثرية غير المكتملة، فليس علينا إلا أن نفترض أن أحد الجدود الأعلين قد كان يمتلك تلك الأجزاء محل التساؤل، وهي في حالة كاملة، وأنه قد حدث تحت تأثير الاختلاف في سلوكيات الحياة أنها قد أصبحت مختزلة بشكل كبير»[10].

ج- علم الأجنة المقارن:

والدليل الثالث على نظرية التطور يأتي عن طريق علم الأجنة المقارن، فجميع الحيوانات العديدة الخلايا يبدأ تكوينها عند اتحاد الحيوان المنوي بالبيضة، فتكون الخلية الملقحة المسماة بالزيجوت zygote، وكل زيجوت لأي نوع من الحيوانات ينتج في النهاية حيوانا مشابها للحيوان الذي تكون فيه، وفي أثناء النمو

8- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 24

9- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001، ط1، ص: 49-50. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 25.

10- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 25

الجيني يمر الجنين بأطوار معينة تتشابه في جميع أجنة الحيوانات المختلفة؛ فتتشابه جميع أجنة الفقاريات في مراحلها الأولى المبكرة، ويتشكل الجنين بعد ذلك ليكون نوعا معينا من الحيوانات. فالأطوار الجنينية الأولى للسمكة والضفدعة والسلحفاة والدجاجة والخنزير والبقرة والأرنب والإنسان لا يمكن التمييز بينها بسهولة في المراحل الجنينية المبكرة، وهذا يدل على أن التخطيط التركيبي متماثل فيها جميعا، ولكنها عندما يتقدم تكوينها الجيني تتميز عن بعضها تدريجيا، لتصبح سمكة أو ضفدعة أو سلحفاة[11].

وهكذا يؤكد داروين على أن المراحل المبكرة الخاصة بتكوين الإنسان مطابقة مع تلك الخاصة بالحيوانات التي تحته مباشرة في التدرج، فيقول: «يتم تكوين الإنسان من بويضة، لا تختلف في أي اعتبار عن البويضات الخاصة بالحيوانات الأخرى، والجنين نفسه- عند مرحلة مبكرة جدا- من الصعب تمييزه عن ذلك الخاص بالأعضاء الآخرين التابعين للمملكة الفقارية».[12]

د- علم الأحافير:

الدليل الرابع على نظرية التطور مستمد من علم الأحافير، والحفرية هي ما دفن من بقايا الكائنات الحية في العصور الماضية، ضمن الرواسب التي تكون الصخور الرسوبية في القشرة الأرضية، ولقد كان داروين أول من أشار إلى أن الأحافير دليل على صحة التطور المستمر؛ أي انحدار الحيوانات من حيوانات سابقة لها. وقد تكون الحفرية عبارة عن الكائن نفسه بجميع أجزائه، كحفريات النمل والبعوض وغيرها من الحشرات التي نجدها محفوظة ومتحجرة في الكهرمان، وهو في الأصل صمغ تكون في العصور القديمة كما يتكون الصمغ الآن، ثم التصقت به هذه الحشرات ودفنت فيه، فبقيت على مر العصور محتفظة بشكلها دون أن تتلف، ثم تعرض الصمغ بعد ذلك لضغط وحرارة عالية جعلته يتحجر ويتحول إلى الكهرمان المعروف، والحفريات عادة عبارة عن بقايا الأجزاء الصلبة الهيكلية فقط بعد تحلل الأجزاء الرخوة للحيوان، كما أن الحفرية قد تكون مجرد طابع تركه الكائن الحي فوق الصخور التي كان يعيش عليها عندما كانت رخوة ثم تحجرت، واحتفظت بذلك الطابع فوقها»[13].

هذه هي أهم الأفكار الرئيسة والمنهجية التي تمحورت حولها نظرية التطور الداروينية التي تبناها بعض المفكرين التنويريين، حيث خاضوا في تفاصيلها، واتخذوها نموذجا أو حلا ملائما لإصلاح مشكلات مجتمعهم، وخاصة في القرن التاسع عشر، سواء كانت تلك المشكلات علمية أو دينية، واعتبروها آلية

11- يوسف عز الدين عيسى، التطور العضوي للكائنات الحية، ص: 80. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 25.

12- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 26.

13- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص: 21-26.

تساعدهم في الكشف عن أسباب تخلف الشرق العربي في ذلك الوقت، ومحاولة القضاء على تلك الأسباب أو إصلاحها.

وبدون الدخول في التفاصيل التي تتجاوز ما تتوخاه وتهدف إليه هذه المقالة، سوف نخوض فقط في بعض مضامين توظيف كل من **شبلي شميل** و**إسماعيل مظهر** لنظرية التطور منهجا في المعرفة والدين والمجتمع.

فنجد **شبلي شميل** يقدم لنا نظرية في المعرفة التطورية يدعو فيها إلى ضرورة رفض أية معرفة إلا إذا كانت تأتي من خلال الواقع الخارجي أي الطبيعة، وعندئذ تكون قابلة للاختبار أو النقد. وبناءً على ذلك يطالب بضرورة وضع جميع الأفكار، وخاصة المتوارثة عن الآباء والأجداد، موضع النقد والتفنيد والاختبار للتأكد من صحتها قبل قبولنا لها؛ كما نجد **إسماعيل مظهر** يقدم لنا نظرية في المعرفة التطورية قائمة على أساس رفض المنطق الاستنباطي والاعتماد على المنطق الاستقرائي التجريبي، فيرفض **إسماعيل مظهر** أي معرفة لا تخضع للتجريب والاختبار.

ونتيجة تبني **شبلي شميل** للفكر التطوري المادي الإلحادي أدى إلى موقفه من الدين وإنكاره للأديان جميعها في مقابل إقراره بالدين الطبيعي؛ الأمر الذي اعترض عليه **إسماعيل مظهر** وحاول أولا: إزالة شبهة الفكر المادي الإلحادي عن نظرية **داروين**، ثانيا: محاولة إثبات أن نظرية **داروين** لا تتعارض مع القول بوجود الله.[14]

من جانب آخر وظفا كل من **شبلي شميل** و**إسماعيل مظهر** لأفكار **داروين** في الانتخاب الطبيعي كمنهج لإصلاح المجتمع، من خلال دعوة كل منهما إلى الاشتراكية، مع اختلاف كل منهما في طبيعة تلك الاشتراكية، حيث يدعو **شبلي شميل** إلى قيام حزب اشتراكي قائم على أساس المساواة، في حين يدعو **إسماعيل مظهر** إلى اشتراكية قائمة على أساس مبدأ اللامساواة، حيث يرفض **إسماعيل مظهر** تطبيق مبدأ المساواة المطلقة.

كما نجد عند **شبلي شميل** موقفا مغايرا لأفكاره ومواقفه التنويرية، وهو موقفه من إشكالية المرأة، فقد اتخذ موقفا رجعيا معاديا للمرأة ولحقوقها، وهو موقف يتناقض كليا مع مواقفه التنويرية، في حين نجد على الجانب الآخر **إسماعيل مظهر** مفكرا نسويا مدافعا عن المرأة وحقوقها في المجتمع العربي[15].

14- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، مصدر سابق، ص ص: 105-106

15- نفسه، ص: 187

ماذا يمكن أن نستخلص من هذه المقالة المتواضعة، بعد هذا العرض السريع والمختزل لعملية نقل مضامين نظرية التطور الداروينية من موطنها الأصلي الغربي إلى المشرق العربي؛ أولا لا يفوتنا تسجيل تقديرنا وتثميننا للمجهود الفكري الذي قام به هؤلاء الباحثون، حيث درسوا، وحللوا، واستوعبوا، وترجموا بعض عناصر الإنتاج العلمي الأوروبي المعاصر لزمانهم، وحاولوا ملاءمته وتبيئته واستنباته في أوطانهم، ومن ثمة واجب الاعتراف بشجاعتهم وجرأتهم على الخوض في مسائل غير مألوفة ومخالفة لاعتقادات مجتمعهم.

لقد كان لمذهب داروين تأثير كبير على عقول مفكري القرن التاسع عشر، كما أحدث ردود فعل متباينة لدى المفكرين العرب؛ فانقسموا بين مؤيد ومعارض.

وهكذا فقد كان الرفض من قبل بعض المفكرين لنظرية التطور من خلال ادعائهم بأنها تخالف ركنا من أركان الدين، وعلى سبيل المثال ألف **جمال الدين الأفغاني** - بعد نفيه من مصر (1879) - رسالة «الرد على الدهريين»، يهاجم فيها مذهب داروين ويرفضه، وبذلك يعد من أشد الأعداء لمذهب داروين في الشرق العربي، إذ حاول نقد الأفكار الأساسية للتطور[16].

وفي الحقيقة، نستطيع أن نقول أيضا إن التوجهات الدينية بشكل عام (بمختلف طوائفها)، حاولت أن تهاجم بكل قوتها هذا المذهب، فنرى أيضا **إبراهيم الحوراني**- وهو مسيحي سلفي- يتصدى أيضا لنظرية التطور في كتابين: الأول «مناهج الحكماء في نفي النشوء والارتقاء»، والثاني «الحق اليقين في الرد على بطل داروين»[17].

وهناك **رزق الله البرباري** الذي استعرض نظرية داروين في أصل الأنواع في عدة مقالات نشرتها مجلة المقتطف في العام 1876، وأخذ على النظرية الزعم بأن الخلية الأولى قد ولدت من تلقاء نفسها منذ ملايين السنين، وهذا إنكار للخالق[18].

وهكذا نرى أن المفكرين العرب قد أجمعوا على الترحيب بالعلوم التطبيقية الحديثة، ولكنهم اختلفوا في مواقفهم من النظريات العلمية التي صاحبتها، وخاصة تلك التي لها مساس بمعتقداتهم الدينية؛ فمنهم من آمن بها وتولى الترويج لها والدفاع عنها، ومنهم من رأى فيها كفرا وإلحادا فاستنكرها ورفضها، ومنهم من لم ير تناقضا بين هذه النظريات والدين وحاول التوفيق بينهما.[19]

16- توفيق شومر، النشوء والارتقاء في المقتطف، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد3-4، 2010، ص: 709. في نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 41

17- نفس المرجع، ص: 709.

18- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ط5، ص ص: 238-239. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 41.

19- نفسه، ص: 242-243.

لكن ما يمكن ملاحظته من خلال هذه المجادلات، والمناقشات، وردود الأفعال المتباينة، هو حضور مفهوم التسامح والتدبير السلمي للاختلاف الفكري الذي اتسمت به تلك الفترة. فباستثناء عملية الاستغناء عن الدكتور أدون لويس من المدرسة الكلية الطبية، بسبب حديثه عن المذهب الداروينى في خطبته، حيث اعتبرت آنذاك جريدة المقتطف ذلك الحدث حادثا أليما وفعلا خاطئا من جانب المدرسة، حيث جاء فيها ما يلي: «ولقد استعفي الدكتور أدون لويس من المدرسة منذ مدة لأسباب، أشهرها الآراء التي تتعلق بالمذهب الداروينى، كما ذكرت في خطبته التي نشرت في المقتطف، فقبلت عمدة المدرسة الكبرى في أمريكا استعفاءه، وطلبت أن يكون ذلك حال بلوغ الرسالة إليه، فتنحى الدكتور المذكور- أي أدون لويس- عن المدرسة»[20].

وباستثناء هذا الحدث إذن، لم نعثر في مصادرنا على أية دعوة تشير إلى ضرورة قتل وهدر دم من تبنى المذهب الداروينى[21].

20- مجهول المؤلف، تلامذة المدرسة الطبية، المقتطف، السنة السابعة، 1882، ص: 271. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 50. ومعلوم أن أدون لويس الأستاذ في الكلية السورية الإنجيلية- الجامعة الأمريكية حاليا في بيروت- بدأ المعركة، عندما أشاد بمذهب داروين في نظرية التطور في خطبة ألقاها في حفلة تخرج طلبة الكلية في العام 1882.

21- نقول هذا ونحن نستحضر المتاعب، والمعاناة، التي حصلت لبعض المفكرين والباحثين، في القرن العشرين، وصلت إلى حد اغتيال فرج فودة، وهدر دم الروائي الكبير نجيب محفوظ، وتطليق الباحث نصر حامد أبو زيد عن زوجته، لمجرد نشرهم لبعض الأفكار تخالف ما هو سائد في المجتمع.

وقد خاض كذلك **شبلي شميل** و**إسماعيل مظهر** في ما بات يعرف وقتها بالداروينية الاجتماعية[22]. فبالإضافة إلى توظيفهما الداروينية كآلية منهجية للتقدم في العلم والدين أو لإصلاح مشكلات المجتمع وقضاياه كما بينا في الصفحات السابقة، حاولا تطبيقها كذلك في الميدان السياسي وفي موقفهما من اليوجينيا.

ففي الميدان السياسي تمثل موقف **شبلي شميل** و**إسماعيل مظهر** من خلال عدة محاور:

ـ **الموقف من الثورة**: يتبين مفهوم الثورة عند **شبلي شميل** من خلال دراسة تاريخ العمران، حيث يقيم مقارنة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي، حيث إن العالم الطبيعي لم يتوقف مطلقا عن الارتقاء، وبالتالي كان على العالم الاجتماعي أن يتساوق في الارتقاء مع العالم الطبيعي، أي يسير معه وتتوازى الحركتان دائما، وبما أن ارتقاء العالم الطبيعي حتمي يقوم على أساس قوانين الطبيعة، باعتباره خارجا عن نطاق إرادة الإنسان، إلا أن العالم الاجتماعي أسير هذه الإرادة، بحيث يعتمد في تقدمه على مدى مسايرة الإنسان لقوانين العالم الطبيعي. فكثيرا ما يقف الإنسان بعالمه الاجتماعي متخلفا به عن مساوقة حركة العالم الطبيعي، وفي هذه اللحظة تبدأ عناصر التناقض بين العالمين في التجمع، ويحدث، نتيجة تجمع هذه العناصر، ثورة تعمل على تكسير المعوقات التي وضعت لإعاقة سير العالم الاجتماعي متوازيا مع العالم الطبيعي، فكأن مفهوم الثورة هنا هو محاولة إزالة تلك المعوقات، ومحاولة إعادة التساوق المفقود بين حركة العالم الطبيعي وبين حركة

22- حاول بعض المفكرين نقل قوانين ونظريات داروين الإحيائية إلى الميدان السياسي والاجتماعي، وهو ما عرف بالداروينة الاجتماعية التي عرفت رواجا كبيرا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وإذا كان وصف المجتمعات، من خلال الاستعارة من البيولوجيا ومن مختلف أشكال العضوانية (مذهب يُشبِّه المجتمعات بالأجسام الحية)، وباللجوء إلى مفهوم التطور لوصف بعض مظاهر التحولات التاريخية، كان منتشرا من قبل، وفي غالب الأحيان، ليس له أية علاقة بالداروينية، حيث أن غالبية النظريات ذات الصلة، كانت تنهل من المذهب التطوري **لهيربير سبنسر**، المستلهم هو الآخر من **لامارك** (1744-1829)، البيولوجي الفرنسي الذي وضع أول نظرية عن التطور)، كما أن الاهتمام بمقاربة التطور الاجتماعي كان يرتكز فقط على استعادة الأفكار التاريخانية للقرن 19 بأسلوب تهيمن عليه الصياغة العلمية، تماشيا مع موضة العصر؛ فإن عبارة الداروينية الاجتماعية، تشير بصريح العبارة، إلى محاولات إبراز التشابه والتماثل الكامن في النظام الاجتماعي مع قانون داروين في الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح. وكل هذه النظريات تنتمي إلى فلسفات التاريخ ذات الطبيعة الحتمية، التي يلعب فيها الصراع أو المنافسة دورا حاسما أو آلية للمراقبة. من بين هذه النظريات، يمكن الإشارة إلى أولاهما التي ظهرت بعد «أصل الأنواع»، وهي **لوالتير بيجيهو Walter Begehot** في كتاب الفيزيائيات والسياسات سنة 1869، وكذلك تلك التي تنطلق من التفسيرات الليبرالية، مثل ما كتبه عالم الاجتماع **جراهام سومر Graham Summer** (1840-1910)، إلى تأويلات أكثر جماعية مثل ما نظّر له **بنجامين كيد Benjamin Kid** (1858-1916)، في انجلترا، **ولودويك كومبلويز Ludwig Gumplowicz** (1838-1910) من النمسا في نظريته العنصرية. كما أن الفوضوي الروسي **بيتر كروبوتكين** (1842-1921) أشار في كتابه «الإسعاف المتبادل» (Secours Mutuel) سنة 1902، إلى كون التعاون، بدل المنافسة، يمكن أن يشكل عاملا رئيسا في التطور الاجتماعي.

لم تحض الداروينية الاجتماعية بنفس الإجماع الذي حظيت به الداروينية في البيولوجيا، كما أنها (أي الداروينية الاجتماعية) تكمن في كونها مصطلحا، وتتألف من مجموعة من الحجج والتفسيرات قبل اعتبارها باراديغما متناسقا.

ويمكن حصر أربعة شروط فكرية وتاريخية أسهمت في ظهور إشكالية الداروينية الاجتماعية نهاية القرن 19، ومكنت من فهم واستيعاب شهرتها وحظوتها:

1- بروز علم الاجتماع كنظام تعليمي وضرورة البحث له عن سند نظري.

2- اكتست عملية التناوب والتجاذب بين النظرية الفردانية والنظرية الجماعية طابعا محوريا في المناقشات السياسية.

3- إحداث وتشجيع المحاولات، من طرف متبني الداروينية الاجتماعية، على ربط مجمل السياقات بقوانين شبه بيولوجية، كالتنافس بين الأجناس مثلا.

4- التوتر الدولي في أوروبا والسباق نحو التسلح اللذان عرفا أوجهما مع اشتعال الحرب في 1914.

Voir: Dictionnaire De La Pensée Politique, Hommes et Idées, HATIER, Paris, 1989, p: 160-162.

العالم الاجتماعي بالعمل على دفع الحركة الأخيرة على أمل اللحاق بحركة العالم الطبيعي[23]. وهكذا فقد أدرك **شميل** أن الثورة يمكن أن تصبح ضرورة حتمية في بعض الظروف لتمنع عملية تدهور وتفكك المجتمع.

ولم يختلف موقف **شبلي شميل** المتذبذب من الثورة عن موقف نظيره **إسماعيل مظهر**، والذي يعد من أهم الداعين للفكر الاشتراكي، فهو يرفض في المذاهب الاشتراكية المتطرفة طابعها الثوري، والتي تسعى نحو ضرورة إلغاء نظام الحكم عن طريق القيام بالثورات التي قد تكون ضارة بالمجتمع من وجهة نظره، إذا لم تتوافق مع القانون الداروينى، فيقول: «فإذا كان إلغاء نظام رأس المال كما هو موضوع اليوم وكما خرج من حكم الماضي خطوة تخطوها الجماعات نحو الدنو، بنسبة ما، إلى ما يكافئ بين حاجاتها وبين سنن الطبيعة، كان إلغاؤه إصلاحا وخيرا. وإن كان إلغاؤه على الضد من ذلك، كان البقاء على ما نحن فيه، خيرا من استبدال نظام موروث بنظام موضوع، لا نعلم من أمره إلا تجربة مرة وقعت في ناحية من نواحي الأرض سفكت في سبيلها الدماء وضحى لها رؤساء الدين قربانا لصنم المساواة، وعبث من أجلها بأخص ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان من المبادئ القويمة الخالدة، مبادئ الرحمة والعدل والحرية وما إليها.»[24]

- **الموقف من الاستعمار**: في حقيقة الأمر يثير موقف **شبلي شميل** من الاستعمار العديد من التساؤلات، حيث اتخذ موقفا غامضا في حديثه عن العلاقة بين المسألة الوطنية (الاستقلال)، وبين المسألة الاجتماعية (الاشتراكية)، كما أن كتاباته تعكس علاقة غامضة بين المسألة الوطنية (حق تقرير المصير والاستقلال السياسي)، والمسألة الاجتماعية (الاشتراكية والعدالة الاجتماعية). وهكذا لا ينظر **شبلي شميل** إلى الغزو الأوروبي على أنه غزو فعلي، بل على أنه تحقيق لقوانين العلم الداروينى، وتماشيا معه في بقاء الأقدر والأصلح، ودخول الأمم الضعيفة تحت هيمنة الأمم القوية[25]. وأما **إسماعيل مظهر** فنجده - على خلاف **شبلي شميل** - مدافعا عن حق مصر في الاستقلال والمطالبة بخروج الاحتلال الإنجليزي عن مصر، وذلك من خلال الحزب الذي دعا إلى إنشائه وهو «حزب الفلاح»، فقد كانت من أغراض الحزب السياسية المطالبة بالاستقلال التام لمصر والسودان، وتأميم قناة السويس، والقضاء على الاستعمار الإنجليزي[26].

- **الموقف من القومية المصرية**: اتخذ **شبلي شميل** موقفا غامضا في معارضته لفكرة تأميم قناة السويس. وهكذا فعندما التهبت مشاعر المصريين ومواقفهم رفضا لمد امتياز قناة السويس، ورفض الجمعية

23- مجدي عبد الحافظ، الحقيقة والتطور عند شبلي شميل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007، ص: 127. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 210

24- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 214.

25- مجدي عبد الحافظ، الحقيقة والتطور عند شبلي شميل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007، ص: 203. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 218.

26- علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975، ص: 87-88. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 222.

الشرعية هذا الاقتراح مستندة إلى مساندة جماهيرية عارمة، يفاجأ الجميع بشبلي شميل معارضا للموقف المصري، مساندا الإنجليز، بحجة أن قناة السويس ملك للعالم كله وأن حقوق الأمم هي فوق كل فرد مهما تعاظم، وحقوق العالم أجمع فوق حقوق كل مملكة، لذا ضج المصريون رفضا وغضبا على **شبلي شميل** وموقفه[27]. ومن ثم نجد **شبلي شميل**، وكأنه يطالب الشعب المصري بالاستغناء عن القومية المصرية في مقابل التمسك بمفهوم العالمية، وكأنه يريد من المصريين التخلي عن هويتهم المصرية؛ وهذا ما رفضه **إسماعيل مظهر** وبشدة، حيث دعا بضرورة المحافظة على القومية المصرية، ودعا إلى ضرورة تأميم قناة السويس[28].

ـ **الموقف من اليوجينيا[29] وعلاقتها بالمجتمع**: لم يستخدم **شبلي شميل** المنهج الداروينـي في المعرفة وطبقه على المجتمع فحسب، بل استخدمه أيضا في العلوم البيولوجية من خلال موقفه من اليوجينيا، فقد رفض تطبيق نظرية اليوجينيا بوصفها وسيلة لإصلاح المجتمع. وهكذا يخالف شميل رأي برنارد شو (1856-1950) في اليوجينيا، التي يصفها بأنها شريعة تهدف إلى الإبقاء على النافع وقتل غير النافع، وذلك بموجب البقاء للأصلح، لكن **شبلي شميل** رفض ذلك، ورأى أن الأقوى ليس للأصلح دائما، ولا هو واحد في كل حال.

لقد كان برنار شو[30] مؤيدا لليوجينيا مدافعا عنها، ويطبق مذهب داروين في بقاء الأنسب لا بالانتخاب الطبيعي فقط، بل بالانتخاب الصناعي؛ لكن شميل رفض زعم شو هذا، ورفض تطبيقه عل الاجتماع

27- رفعت السعيد، شبلي شميل ليبرالية صاغبة لكن متعثرة، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد278، 2008، ص: 15. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 224

28- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 225

29- يعد العالم الإنجليزي فرانسيس جالتون (1822-1911)، ابن عم شارل داروين، هو الذي صاغ كلمة يوجينيا عام 1883، وكان يعني بها "علم تحسين الإنسان عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية"، ولقد دمجت أهداف اليوجينيا في النصف الأول من القرن العشرين مع التفهم الخاطئ لعلم الوراثة الحديثة لتسهم في نتائج اجتماعية ظالمة بالغة الوحشية، بل وهمجية في عهد النازية. راجع:

- دانييل ج. كفلس، التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص: 11. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 226

30- يعتبر جورج برنار شو من أشهر أعضاء حركة الاشتراكية الفابية التي أثرت تأثيرا عظيما في تطور الاشتراكية البريطانية منذ مطلع القرن العشرين، وقد ألف شو أربعة وعشرين مجلدا، منها تسعة عشر مجلدا من المسرحيات، ومنها كتابات في الاشتراكية، والفقر، والعدل، والدين، والموسيقى، وغيرها من قضايا العصر المهمة، ومن أهم مؤلفاته: استحالة الفوضوية(1891)، والفابية والإمبراطورية(1904)، دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية(1928)، ومن مسرحياته بيت الأرامل(1892)، الإنسان والسوبيرمان(1903)، الماجور باربارا(1905)، وغيرها من المؤلفات. انظر: محمود أمين العالم وآخرون، موسوعة الهلال الاشتراكية، ص: 305-324. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 226.

البشري، فلم يكن شميل يريد للمجتمع الوصول إلى فكرة «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان السوبرمان»، الفكرة التي قبلها **سلامة موسى وإسماعيل مظهر** ودافعا عنها.[31]

ـ **علاقة نظرية التطور بإشكالية المرأة**: من أهم المواقف الغامضة لدى شميل أنه كان من أهم الداعين للفكر الاشتراكي القائم عل أساس فكرة المساواة، إلا أنه كان مبتعدا عن تلك الأفكار في بعض الأحيان وخاصة حين أقر بمبدأ عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وذهب إلى أن الغلبة دائما للرجل جسديا، وعقليا، وأدبيا.[32]

وهذا بالتأكيد خلافا لما يذهب إليه **إسماعيل مظهر** الذي يعد أحد دعاة «الفكر النسوي»، أو ما يعرف بمصطلح النسوية (Féminisme) في المشرق العربي[33].

هذه هي أهم الأفكار والمناقشات التي خاضها **شبلي شميل، وإسماعيل مظهر** وآخرون بخصوص نظرية داروين التطورية.

31- لقد كان كل من سلامة موسى وإسماعيل مظهر من مؤيدي فكرة اليوجينيا في الفكر العربي، فقد كتب سلامة موسى مقالة بعنوان "نيتشه وابن الإنسان" عام 1909، في جريدة المقتطف، يدافع فيها عن فكرة اليوجينيا، كما كتب من بعده إسماعيل مظهر مقالة بعنوان "حماية الطالحين" عام 1936، في جريدة الرسالة، أيضا يدافع فيها عن فكرة اليجينيا. انظر:

- سلامة موسى، نيتشه وابن الإنسان، المقتطف، المجلد 34، 1909، ص: 570-573.

- إسماعيل مظهر، حماية الطالحين، ضمن كتاب "في النقد الاجتماعي"، تقديم أحمد الهواري، دار عين، القاهرة، ط1، 2015، ص: 38. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 227.

32- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 237.

33- فرضت النسوية وجودها وكانت شديدة الحضور في المشرق العربي خصوصا مصر والشام وتونس، فقد كان هناك العديد من المفكرين التنويريين والإصلاحيين في المشرق العربي الذين دافعوا عن المرأة ودعوا إلى تعليمها، مثل رفاعة الطهطاوي الذي نشر عام 1872 كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين"، طالب فيه بضرورة تعليم الفتاة القراءة والكتابة حتى تكون قادرة على مشاركة الرجل في الأحاديث وتبادل الآراء، وأيضا هناك محمد عبده ومطالبته بتقييد تعدد الزوجات، وقاسم أمين وكتابه "تحرير المرأة"، وأحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون، وجورجي زيدان، ويعقوب صروف، وسلامة موسى، وأحمد لطفي السيد، وغيرهم. انظر:

- جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996، ص: 17. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 239-240.

واضح أن هذه النظرية أثارت الكثير من ردود الأفعال المتباينة، وخصوصا في جانبها المرتبط بالمقارنة بين مبدأ الانتخاب الطبيعي، وفكرة الخلق الدينية كما جاءت في الكتب المقدسة.[34] ونتيجة لذلك، لم تحظ هذه النظرية بقبول عدد كبير من المجتمع الغربي في بداية نشرها، بل قوبلت بالرفض الشديد من قبل الخلقويين (أي القائلين بالخلق)، حيث كان من الصعب على داروين إقناع الأوروبيين الغربيين الذين تربوا وفقا للتقاليد المسيحية بأن الأنواع بما فيها النوع البشري متسلسلة من بعضها البعض، ولم تخلق بشكلها الحالي مستقلة عن بعضها البعض كما جاءت في الكتب المقدسة.[35]

ولم يختلف موقف المجتمع الغربي اتجاه نظرية داروين في الانتخاب الطبيعي عن رد فعل وموقف الشرق العربي اتجاه تلك النظرية في بدايات القرن التاسع عشر، حيث دارت العديد من المعارك الفكرية بين المفكرين العرب حول تلك النظرية، وكانت تتم مهاجمة كل من يتحدث عن داروين ويتم اتهامه بالكفر والإلحاد.[36]

ويعتبر **جمال الدين الأفغاني**، كما هو معروف، من أشد معارضي هذه النظرية، لأنه قد رأى فيها خطرا على العقيدة الدينية، وعلى الحضارة الإنسانية، مما يوجب على المفكر المسلم أن يتصدى لها، ومما قاله: «الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها، و«النيتشيرية» جرثومة الفساد، وخراب

34- تختلف نظرية التطور عن فكرة الخلق الدينية أو فكرة الخلق الخاص Special creation، وهي التي تنادي بأن كل نوع من الكائنات الحية قد أتى إلى الوجود مستقلا تماما بواسطة عملية الخلق الخاص بها، أي أن الخالق سبحانه وتعالى قد خلق كل نوع من الحيوانات والنباتات محتويا على التركيبات والصفات نفسها التي نشاهدها فيها الآن. وبذلك نستطيع أن نقول إن الغرض الأساسي لتعاليم فكرة الخلق الدينية هو تأكيد فكرة ثبات النوع، وليس تغيره كما تذهب إليه نظرية التطور. انظر: علم الدين كمال، تطور الكائنات الحية، عالم الفكر، الكويت، المجلد3، ع4، 1973، ص: 41.

ومن أهم مواطن الاختلاف بين نظرية التطور وفكرة الخلق الدينية تصور كيفية خلق الإنسان، فتذهب نظرية التطور إلى أن الكائنات الحية جميعها متسلسلة من بعضها بعضا ومنحدرة من أصل واحد مشترك هو «الأميبا»، وعنه تنشأ جميع الكائنات الحية، وبالتالي فالإنسان هو قمة سلسة التطور وهو منحدر من سلالة متقاربة في الشبه بالقرود، أي أن الإنسان والقرد متفرعان عن أصل واحد مشترك وهو الذي يطلق عليه اسم «الإنسان القردي».

لكن الأديان السماوية جميعها ترفض ذلك، فنجد مثلا أن الإسلام يعلي من قيمة الإنسان وشأنه، فيؤكد أن الله قد خلق الإنسان في أحسن تقويم وصورة، ففي (سورة التين، آية 4) يقول الله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، كما يؤكد الإسلام أيضا أن الله قد خلق الإنسان ليكون خليفته على الأرض، ففي (سورة البقرة، آية 30) يقول الله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون». وكذلك أيضا تؤكد اليهودية والمسيحية أن الله قد خلق الإنسان ذكرا وأنثى على صورته، أي على صورة الله، فنجد في سفر التكوين (1: 27): «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم». وعندما خلق الله الإنسان على صورته فهذا يدل على كونه خليفته على الأرض، والدليل على ذلك أنه قد سخر له جميع الكائنات لخدمته، فقد جعله متسلطا على باقي الكائنات الحية الأخرى، فنجد في سفر التكوين (1: 26) وقال الله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبيهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب في الأرض»، وأما عن كيفية خلق الإنسان فقد اتفقت الديانتان المسيحية والإسلامية على أن الله قد خلق آدم من تراب خلقا مستقلا، ففي (آل عمران آية 59) يقول الله تعالى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون». كما نجد في سفر التكوين (2: 7): «وجبل الرب آدم ترابا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار نفسا حية».

- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص ص: 27-28

35- نفسه، ص: 29

36- نفسه، ص: 31

البلاد، وبها هلاك العباد».[37] وهكذا كان الدافع الذي حمل جمال الدين الأفغاني إلى كتابة هذه الرسالة، هو الدفاع عن العقيدة الدينية الإسلامية ضد المذاهب المادية التي انتشرت في ذلك الوقت، وبيان مفاسدها.[38]

وإذا نحن انتقلنا من ردود الفعل، التي أثارتها نظرية داروين، التي تميزت برفضها، خصوصا من طرف أولئك الذين تغلب عليهم الثقافة الدينية، في الغرب كما في الشرق، إلى تداعياتها على مستوى الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة والفلسفة، وهل أفضت هذه التداعيات إلى إنتاج معنى جديد لنظرة الإنسان لذاته وللآخر، ولعلاقته بمحيطه؟ فإنه يمكن القول بأن شارل داروين عندما صاغ نظريته في التطور في كتاب «أصل الأنواع»، فإنه كان يقصد المحيط الطبيعي الذي تخضع قوانينه إلى الحتمية والضرورة، موظفا في ذلك الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح كآليتين منهجيتين لتفسير المعطيات البيولوجية التي عاينها في رحلته. لكن عندما يتم نقل هذه الحتمية والضرورة إلى الكائن البشري وتطبيقهما في العلوم الإنسانية، فإن الانتخاب الطبيعي يصبح انتخابا صناعيا، والصراع من أجل البقاء أو البقاء للأصلح يزكي الفوارق الموجودة بين الطبقات أو بين المجتمعات، أو تلك التي يجب إدخالها لإعادة النظام الطبيعي الذي قوضته وفككته الديمقراطية، والليبرالية، والماركسية، والثورة الفرنسية؛ وبالتالي كان طبيعيا أن تقود النظرية التطورية، عند انتقالها من العلم إلى الإيديولوجيا وارتدائها عباءة العلوم الاجتماعية والسياسية، إلى الأوجينيا[39]، وإلى

37- محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، دار الهلال، د.ط، د.ت، ص: 120. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 51.

38- نفسه.

39- لقد أجيزت قوانين التعقيم في الفترة من 1907 حتى 1917 في الولايات المتحدة، ولقد اتفقت عمليا كل القوانين التي صدرت قبل الحرب على منح الولايات الحق في فرض التعقيم بالقوة على المجرمين بالفطرة، وكذلك المذنبين في بعض الجرائم الخاصة، مثل الاغتصاب، كما شملت التشريعات في معظم الولايات مرضى الصرع والمجانين والمعتوهين الموجودين بالإصلاحيات العامة. ولقد كانت أهم النقاط الرئيسة في البرنامج اليوجيني الأمريكي تقييد الهجرة من شرق وجنوب أوروبا. ثم اتسع البرنامج في النهاية ليسمح بالهجرة فقط لذوي الدم القوقازي النقي، ولمن يحصل على تقدير "ج" على الأقل في اختبار الذكاء بالجيش، ولمن يحصل على شهادة بأنه سيصبح أصلا بيلوجيا نافعا بالولايات المتحدة وذلك بناءً على تقييم يجرى على أقاربه. انظر:

- دانييل ج. كفلس، التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان، مصدر سابق، ص: 124، 130. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 229

العنصرية[40] (racisme)، التي أضحت تشكل عاملا من عوامل التاريخ الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم برزت كقوى سياسية في القرن الموالي من خلال معاداة السامية، حيث أصبحت تُكوِّن الدعامة الفكرية للنازية.[41]

ونتيجة لتبني مثل هذه الأطروحات والمقاربات المتطرفة، حصلت، في نهاية القرن التاسع عشر وحتى متم النصف الأول من القرن العشرين، فظائع وارتكبت جرائم كالاستعمار، والعبودية، والتطهير العرقي، والحروب، الشيء الذي دفع الضمير العالمي إلى إعادة النظر في كل ذلك، واعتباره تعسفا مورس على تاريخ الأفكار والإيديولوجيات، ومن ثمة إعادة الاعتبار للقيم الكونية التي أنتجها عصر الأنوار[42]، كقيم

40- إن أول تفسيرات العالم (البشري) بواسطة السلالات أو الأجناس، تعود إلى القرن 18، حيث في تلك الفترة حاولت الأنثروبولوجيا في بداياتها معرفة وتحديد موقع الإنسان في الطبيعة، وذلك بتوظيفها لمنهج تجريبي (empirique) تتم بواسطته معاينة ومراقبة الناس ومقارنتهم وتقييمهم. وقد كان البحث جاريا لمعرفة ما يخلق الوحدة والتناسق داخل المجتمع، ومن ثمة الإيمان بوحدة الجسم والروح. وقد كان الاعتقاد ساريا كذلك في القدرة على معاينة ورصد وتقييم هذه الوحدة.

إن العنصرية التي ظهرت في القرن 19، كانت تتميز بالبحث عن ارتباط متبادل بين الجسد والروح. وقد انتشرت فكرتين في أوروبا في تلك الفترة بشكل واسع: الأولى تكمن في وجود فوارق نفسية باطنية بين مختلف الأجناس، والثانية في وحدها الشعوب، التي تنحدر من نفس الأصل، تتقاسم نفس الموروث الثقافي والفكري. ويعتبر الدبلوماسي والمنظر الاجتماعي الفرنسي، أرثور كوبينو Arthur Gobineau (1816-1882) هو من أعطى بعدا أكثر تناسقا وتنظيما للنظرية العنصرية في القرن19، في كتابه «عدم مساواة الأجناس البشرية» Inégalité des Races Humaines وهو كتاب تركيبي يرتكز على توظيف مفاهيم التاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات. إن مبدأ الأجناس أو السلالات يوضح الحاضر والماضي والمستقبل، ويحدد مصير الحضارات، كما أن اختلاط الأجناس هو السبب في انحطاط الحضارات. لا يمكن لأي سلالة أن تحتفظ بصفائها وعراقتها إلى ما لانهاية، وكلما اختلطت وهُجنت، كلما فسدت وانحلت. وتوجد حسب كوبينو ثلاثة أجناس أساسية: الجنس الأصفر، والجنس الأسود، والجنس الأبيض. يتميز الجنس الأصفر بكونه ماديا ويفتقد للخيال والقدرة على الإبداع، ولغته غير قادرة على التعبير والغوص في التفكير الميتافيزيقي. أما الجنس الأسود فيفتقد للذكاء، ووسط الجنس الأبيض يتمتع الجنس الآري، وهي نخبة تتحذر من الهند، بكونه يمتلك فضائل الشرف والنبل، وحب الحرية، واحترام القيم الروحية. لم يكن كوبينو يعادي الساميةَ، وكان يدين العبودية، لكنه مع ذلك كان يفضل تفسير التاريخ الكوني من منظور عرقي، ويقر بسمو العنصر الآري. وقد تم تبني أطروحته من طرف الحركة الجرمانية، تماما مثل ما وُظفت كمسوغ نظري من لدن الحركات الاجتماعية والسياسية كالعنصرية والوطنية والوطنية الاشتراكية. إن محاولة تفسير التاريخ بالاعتماد على المقاربات العرقية أثرت على كثير من المفكرين الأوروبيين في نهاية القرن 19، ومن بينهم على وجه الخصوص إرنست رينان صاحب الكتاب المثير للجدل «ابن رشد والرشدية».

ومع ذلك يمكن القول أن الحركة العنصرية لم تكتس طابع النظرية السياسية المتناسقة، إلا عندما اندمجت مع الداروينية الاجتماعية في نهاية القرن19. كما أن إيجيولوجيا العنصرية التي ارتكزت على أسس شبه علمية، وخصوصا الفكرة التي تفيد بأن اليهود يشكلون جنسا يمكن البرهنة على تخلفه، لعبت دورا محوريا في المسار الطويل الذي قاد إلى تفكيك كل عناصر الثقافة السياسية القائمة على مفاهيم العقلانية، والفردانية، وحقوق الإنسان. وهذه الأفكار التي استمالت الطبقة السياسية ليس بألمانيا فحسب، ولكن بدول أخرى مثل إيطاليا التي سنّت وتبنت قانونا عنصريا سنة 1938، في عهد الفاشية، وكذلك فرنسا التي اعتمدت وطبقت قوانين معادية للسامية في عهد نظام فيشي سنة 1940.

Voir: Dictionnaire De La Pensée Politique, Hommes et Idées, HATIER, Paris, 1989, p: 632-636.

41- حيث ساد اعتقاد في ألمانيا أثناء حكم النازي "هتلر" أن الشعب الألماني هو أفضل شعوب العالم وأنه صاحب أفضل السلالات وأنه ذو "الدم النقي"، وأنهم شعب الله المختار وهم الذين سوف يسودون العالم، لذلك نجد الشعب الألماني من أشد المؤيدين لليوجينيا، وعلى ذلك أنشئت محاكم الصحة الوراثية لتقرير مستقبل النسل الألماني، وفي عام 1933 أعلنت وزارة هتلر قانونا للتعقيم اليوجيني، ولم يكن يطبق على نزلاء المصحات العقلية فقط، وإنما على كل من يعاني من قصور وراثي مزعوم: ضعف العقل، انفصام الشخصية، الصرع، العمى، الإدمان الشديد للمخدرات، التشوهات الجسدية التي تعوق الحركة بشكل خطير أو التي تبدو كريهة للغاية. وبتحول هتلر إلى معاداة اليهود علنا، اندمجت سياسة النازي العنصرية بالسياسة اليوجينية. وأعلن النظام قوانين الزواج اليوجينية التي تحرم الزواج على المصابين بالأمراض العقلية أو بعض الأمراض المعدية، أو بين من ينتمون إلى "سلالات" مختلفة. وفي عام 1939 سمح بأبعد من التعقيم وهو القتل الرحيم (Euthanasie) في طبقات معينة من مرضى العقل أو المعوقين ذهنيا الموجودين في المصحات العقلية الألمانية. وكان من بين هذه الطبقات اليهود جميعا، بغض النظر عن صحتهم العقلية. تقرر في النهاية تنفيذ القتل الرحيم على نحو سبعين ألف مريض قتلت الدفعات الأولى منهم رميا بالرصاص أما الباقي فقد كانوا يساقون إلى حجرات تبدو كحمامات للاغتسال حيث يقتلون بالغازات السامة. انظر:

- دانييل ج. كفلس، التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان، مصدر سابق، ص: 149، 150. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 234.

42- نقصد هنا القرن 18 الأوروبي، حيث حق لعلال الفاسي أن يستشهد بقولة المؤرخ الفرنسي **جول ميشله**: القرن الأعظم وأعني به الثامن عشر، نحبه لأسباب نبيلة وأخرى مغرضة. يستهوينا لأنه يفضح الكنيسة وجرائمها، فيمدنا بكل ما نحتاج إليه لاتهامها ومحاكمتها. ويستهوينا أيضا لأنه يبرر أشياء محببة إلى نفوسنا. جاءت الفقرة في خطاب علال الفاسي أمام المؤتمر الخامس لحزب الاستقلال (العلم، عدد: 13، فبراير 1965)، انظر: عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2006، ص: 42.

الديمقراطية، والليبرالية، والحرية، والعقلانية، والتسامح، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة.[43] وهي نفس القيم التي مازالت تؤثث الخطاب الفكري والسياسي الكوني حتى وقتنا الحاضر. فهل هذا يعني أن هذه القيم هي الأصلح، وهي التي يجب أن تبقى؟

بالسلب أو بالإيجاب لا يهم الجواب، بقدر ما يهم تسجيل ملاحظة التطور المستمر للفكر الأوروبي، ومواكبته لمستجدات ومقتضيات العصر.

أما تداعيات نظرية التطور في المشرق العربي، فيمكن القول إنها أثارت ضجة كبيرة، ليس عند العلماء فحسب، بل والمفكرين أيضا؛ فمما لاشك فيه أنها قد تجاوزت النطاق البيولوجي، وكان لها الأثر البالغ في فروع المعارف الأخرى. فكانت بمثابة ثورة حقيقية ضد الأوضاع السائدة. وانقسم المفكرون في تناولهم لها إلى ثلاث فئات: فئة آمنت بالنظرية وتولت الترويج لها والدفاع عنها بطابعها المادي ويرأسها **شبلي شميل**، وفئة رأت فيها كفرا وإلحادا فاستنكرتها ورفضتها ويرأسها **الأفغاني**، وفئة منهم لم تر أي تناقض بين هذه النظرية والدين، وحاولت التوفيق بينهما ويرأسها **إسماعيل مظهر**.[44]

وداخل هذه المواقف الثلاثة، لم نعثر في مصادرنا على مؤشرات تسمح برصد بلورة فكرية، سواء على مستوى الإبداع والتأصيل النظري، أو على مستوى إنتاج وخلق شروط ومستلزمات التطور المجتمعي، بل على محاولات ارتكزت في غالبيتها على التأرجح بين استعارة أطروحات ومفاهيم الإنتاج الفكري والعلمي الغربي، واستعادة مقاربات وآليات الموروث العربي الإسلامي القروسطي، أو التوفيق بينهما، بل حتى **شبلي شميل** الذي يعتبر ممن آمن بنظرية داروين واندمج فيها بشكل شبه تام، لم يتوان في توظيف أفكار مثل مفهوم الحركة، والوجود بالقوة، والوجود بالفعل، وهل العالم قديم أم محدث[45]، وهي أفكار على كل حال تنتمي إلى الفلسفة الأرسطية، وكانت تشكل محور النقاش لدى المتكلمين والفلاسفة العرب والمسلمين في القرون الوسطى، وأصبحت بالتالي متجاوزة في الفكر الأوروبي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما أن **إسماعيل مظهر** في توفيقيته، لم يتردد هو الآخر في القول بأن إخوان الصفا سبقوا داروين في شرح «أسباب التغاير»، أو «التناحر على البقاء»، حيث فسروا الاختلاف والتنوع فيما بين النباتات

43- اقتضت مصالح السلطة الذكورية حصر المرأة في قيمتها بالنسبة للرجل، أي في دورها كأنثى، كزوجة وكأم. فتبدو الأنوثة حتمية بيولوجية مفروضة على المرأة، تحصرها داخل الأسرة التي يرأسها الرجل، ووفقا لشروط ومتطلبات الرجل. ولأن الأسرة تبدو مؤسسة ضرورية لاستمرارية الحياة، كانت الحتمية البيولوجية وضرورية الأسرة هما الذريعتين اللتين جعلتا وضعية المرأة هي الأدنى الخاضعة للرجل والمسخرة له هي الأمر الواقع الذي لا واقع سواه. الأمر الذي دفع سيمون دي بوفوار (1908-1986) رائدة الحركة النسوية في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين، في كتابها "الجنس الثاني 1948"، نحو القول بأن المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجودا حقيقيا فيجب عليها أن تتخلى أولا عن الأنوثة، ورفض مؤسسة الزواج، والتخلي عن الأمومة؛ لأنهم مصدر ضعف المرأة. انظر:

- يمني طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، عالم الفكر، الكويت، العدد 34، 2005، ص: 12. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 241.

44- نفسه، ص: 79

45- نفسه، ص: 89-93

المختلفة، رغم الاتفاق في نوعية التربة والهواء والماء وحرارة الشمس، بواسطة الكيموس والمزاج[46]، وهو نفس المنحى الذي سلكه **جمال الدين الأفغاني** في موقفه من نظرية داروين، حيث يرى في كتابه «خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني»[47]، عندما سُئل عن بيت شعري لأبي العلاء المعري (والذي حارتِ البريةُ فيه حيوانٌ مستحدثٌ من جمادِ)، فهل يقصد المعري في هذا البيت من الشعر ارتقاء الحيوان من الجماد، ويوافق مذهب داروين في التطور، ذلك المذهب الحديث الذي أوجده داروين وأقام علماء الأرض وأقعدهم؟ أم قصد المعري معنى آخر؟ فجاء رد الأفغاني: «أما ما يقصد أبو العلاء فظاهر واضح، ليس فيه خفاء، فهو يقصد بالنشوء والارتقاء أخذًا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب».

وهكذا نجد أن الأفغاني يؤكد هنا أن أبا العلاء المعري كان يقصد في هذا البيت مذهب التطور، بل ويرى الأفغاني أن علماء العرب قد قالوا بالتطور قبل داروين، وأنهم سباقون في اكتشاف هذا المذهب، ويورد نصا عن بحث في الكيمياء، لأبي بكر بن بشرون كان قد أرسله لأبي السمح، أن التراب يستحيل نباتا، والنبات يستحيل حيوانا. وأن أرفع المواليد هو الإنسان «الحيوان» وهو آخر الاستحالات الثلاث وأرفعها، وأن أرفع مواليد التراب «ومنه المعادن» النبات - هي أدنى طبقات الحيوان - سلسلة تنتهي عند الإنسان.[48]

وحينما يقال له: كيف الاستشهاد بمثل هذه الشذرات البسيطة على أنهم قد بحثوا فيه، وهم لم يؤلفوا كتابا أو بحثا خاصا ينصب على معالجته، فينبري الأفغاني مدافعا أيضا بضياع المؤلفات الضخمة وبانهيار معظم المكتبات الشهيرة، وما ألفوه في الفلسفة والطبيعة والكيمياء.

وفي حقيقة الأمر لا يكتفي الأفغاني بتأكيد أسبقية العرب في إثارة فكرة التطور فقط، بل إنه يعزو مبدأ «الانتخاب الطبيعي» للبيئة العربية ذاتها، باعتبار أن هذا المبدأ كان معمولا به منذ القدم، سواء على مستوى انتخاب واختيار الزوجات لتوريث الأبناء صفات حميدة أم على مستوى تحسين النسل في الخيول العربية عند انتقاء البدوي خير الجياد لفرسه. وهكذا يؤكد الأفغاني أن مذهب النشوء والارتقاء لم يكن في البيئة العربية على المستوى النظري فقط، بل إنه كان على المستوى التطبيقي أيضا.[49]

46- نفسه، ص: 61

47- هذا الكتاب قد سجله محمد باشا المخزومي، وهو مجموعة من الأحاديث التي ألقاها الأفغاني أثناء إقامته الأخيرة في الأستانة، في الفترة من 1892 إلى 1897، أي حتى وفاة الأفغاني. وترجع أهمية هذا الكتاب أنه ضم آخر ما صرح به الأفغاني من آرائه، ولم تسجل له آراء بعد ذلك غير ما حوى هذا الكتاب، فكان آخر ما ذكره قبيل وفاته. بالإضافة إلى أن المخزومي كان موضع أسرار الأفغاني، فهو صديقه وتلميذه وملازمه. وقد كشف له الأفغاني عن نواياه، وأوضح له آرائه بحرية وصراحة؛ لذا جاء الكتاب صورة حية وصادقة لآراء جمال الدين. انظر:

- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، تقديم منى أحمد أبوزيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2012، ص: 43 في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 70

48- مجدي عبد الحافظ، جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، د. ط، 1997، ص: 93. في: نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 71.

49- نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، ص: 72.

إذا كان المفكر المغربي عبد الله العروي، قد اعتبر في كتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» أن جمال الدين الأفغاني كان أول من اعتبر الشرق والغرب بمثابة خصمين متصارعين، وأن محمد عبده تعلم منه في القاهرة كيف يتمثل المشكلات التي ستواجه لا محالة المجتمعات الإسلامية، وأن لطفي السيد تلقى منه في الأستانة كيف يلفظ كلمات دستور وديمقراطية، وأن سلامة موسى كان يستطيع وبسهولة أن يجد عنده تلك العبارة التي اختارها عنوانا لدعوته: الصناعة، العلم، التطور».[50] وبالتالي فإن «دعوته تتضمن كل الدعوات التي تلتها، دعوة الشيخ ودعوة الديمقراطي الليبرالي ودعوة العالم المهندس»[51]، ومن هنا اعتباره الرجل الذي أثّر في كل تيارات الفكر العربي الحديث.[52]

وهو ما يمكن رصده إبستيمولوجيًا في حياتنا المعاصرة من خلال الهيمنة الضمنية أو الصريحة للفكر التراثي واللاهوتي المطلق والمقدس، واليقيني، باعتباره الفكر المُوجِّه والمُحدِّد للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ منذ زمن النبوة. وإذا نحن أردنا من جديد توظيف مفهوم البقاء للأصلح على مستوى الأفكار المشروط والمقترن عند داروين بالتطور، فإننا سنتبين بدون أدنى صعوبة، أن أسبقية المنظومة التراثية اللاهوتية، وجعلها فوق الفاعلية البشرية وسريانها في الثقافة العربية الإسلامية، لمدة تجاوزت خمسة عشر قرنا، كان من المفروض باعتبارها الأصلح، أن تفضي إلى التقدم والتطور، لكن واقع الحال، يعبر عن العكس، أي تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، المرتبطة بتفشي ظواهر الجهل والتخلف، وهو ما يعني؛ أننا إما أغبياء أي متخلفون عقليا، ومن ثمة غير واعون بإخفاقاتنا، وانكساراتنا، وهزائمنا، وهو أمر مستبعد، نظرا لحالة التوتر والقلق التي انتابتنا ومازالت تنتابنا على الأقل منذ احتكاكنا مع الغرب في مرحلته الاستعمارية في القرن التاسع عشر، وإما يجب إنهاء التعامل مع هذه المتلازمة ومواجهة ممارسة سلطتها علينا بالاحتكام للفكر النقدي للخروج من هذا التوتر، والابتعاد عن حالة القلق، وهو مالا تتحمل الخوض فيه هذه المقالة باعتبارها كذلك.

50- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص: 50.

51- نفسه.

52- نفسه.

لائحة المراجع المعتمدة

- إسماعيل مظهر، حماية الطالحين، ضمن كتاب «في النقد الاجتماعي»، تقديم أحمد الهواري، دار عين، القاهرة، ط1، 2015
- توفيق شومر، النشوء والارتقاء في المقتطف، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد3-4، 2010
- تشارلز داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005
- جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996
- دانييل ج. كفلس، التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011
- رفعت السعيد، شبلي شميل ليبرالية صاغبة لكن متعثرة، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد 278، 2008
- زينب عبد الرحمن، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2017
- سلامة موسى، نيتشه وابن الإنسان، المقتطف، المجلد 34، 1909
- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001، ط1
- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2006
- علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975
- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ط5
- علم الدين كمال، تطور الكائنات الحية، عالم الفكر، الكويت، المجلد3، ع4، 1973
- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994
- مجدي عبد الحافظ، الحقيقة والتطور عند شبلي شميل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007
- مجدي عبد الحافظ، جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 1997
- مجهول المؤلف، تلامذة المدرسة الطبية، المقتطف، السنة السابعة، 1882
- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، تقديم منى أحمد أبوزيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2012
- محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، دار الهلال، د. ط، د.ت
- محمود أمين العالم وآخرون، موسوعة الهلال الاشتراكية، دار الهلال، ط 1، 1968.
- يمني طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، عالم الفكر، الكويت، العدد 34، 2005
- يوسف عز الدين عيسى، التطور العضوي للكائنات الحية، عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث، العدد الرابع، 1973
- Dictionnaire De La Pensée Politique, Hommes et Idées, HATIER, Paris, 1989

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018