

هل كان بالإمكان حصول ما لم يحصل؟

دراسة في الأسباب التي أعاقت الحضارة الإسلامية عن تحقيق الثورة العلمية*

محمد بن نصر**

مقدمة:

لا شك في أنَّ دراسة التاريخ ستكون أكثر ثراء وأكثر فائدة فيما لو اشتملت أيضاً على محاولة فهم ما لم يحصل، لا سيما ما كان من المنطقي أنْ يحصل -بحكم توافر بعض أسبابه، أو بحكم منطق المقدمات التي تأسس عليها- لكنه لم يحصل. أليس من المفارقات أنَّ الحضارة الإسلامية التي أصَّلت للكرامة الإنسانية، تحاول جاهدة اليوم إيجاد الصيغ المناسبة للتتأقلم مع إنجازات الحضارة الغربية في مجال حقوق الإنسان، بغض النظر عما استقام من هذه المنجزات وما اعوجَ منها؟

أليس من المفارقات أنَّ الحضارة التي جعلت من الشورى مبدأ إسلامياً أصيلاً، لم تكتد إلى كيفية من الكيفيات لتطبيقه، حتى غمرها الفكر السياسي الواحد، فأرغمت على قبوله شكلاً، ورفضت تطبيقه مضموناً، ليس لأنَّه وافدٌ، ولكن لأنَّ طول العشرة مع الاستبداد أنساها أنَّها أمَّة الشورى؟

أليس من المفارقات أيضاً أنَّ الأمة التي وضعت أسس التفكير العلمي، إنشاءً واستئناساً، وتجاوزاً لما سبق من جهود الإنسانية في هذا المجال، تجد نفسها عالةً على غيرها من الأمم؟ أيعقل أن تكون الأمة التي شرفَها الله بالقراءة باسمه، وبالقراءة بمعيته، عاجزة عن فهم مفردات الحضارة، واستيعاب العلوم التي استطاع بعض أفرادها الأفذاذ تحرير القول في أسسها ومنطلقاتها؟ أم إنَّها لم تكن قادرة على توفير الشروط الموضوعية

* أصل هذا البحث ورقة قدمت في ندوة عالمية حول العلوم الإسلامية والعلم المعاصر، نظمها المعهد العالمي للتفكير الإسلامي والحضارة في كوالالمبور، وكان ذلك في التاسع والعشر من شهر كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨ م.

** أستاذ جامعي، المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية/ باريس. birali@hotmail.com

التي تضمن تحويل الفكرة من الهمّ الفردي إلى همّ جمعي، تلتقي فيه طموحات كلّ من صاحب الشوكة، وصاحب المال، وصاحب القلم؟

ذلك ما سناحاول أن نتبينه في هذه الدراسة، من خلال النظر في مسيرة العلوم التي اشتهرت بالصحيحة أو البحثة في الدورة الحضارية الأولى للأمة الإسلامية، وكيف يمكن أن تستعيد موقعها الريادي في دورتها الحضارية الثانية؛ لأن الأسباب التي أعاقت تقدمها العلمي في الماضي، هي ذات الأسباب التي أعاقت نهضتها المعاصرة.

يقول البنديت جواهر لال نهرو "إننا نجد أن الأسلوب العلمي لم يكن مطبقاً في بلدان العالم القديم مثل: مصر والصين والهند، ونجد القليل منه في اليونان، ولا نجد في روما، ولكن العرب امتازوا بالروح العلمية الاستطلاعية، مما يجعلهم يدعون بجدارة آباء العلم الحديث، لقد بنى العرب على الأساس العلمي الحديث الذي استقوه من غيرهم أبحاثاً عظيمة، وتوصلوا إلى اكتشافات عظيمة، لقد صنعوا أول مُكِّبر، وصنعوا أول بوصلة، وطبقت شهرة أطبائهم وجراحاتهم آفاق أوروبا، وكانت بغداد مركز إشعاع فكري، وقرطبة عاصمة أسبانيا العربية مثيلة بغداد في دنيا الغرب، وكانت في العالم العربي مراكز علمية أخرى ازدهرت فيها العلوم".^١

تردد هذه الفقرة ومثيلاتها في مؤلفات المسلمين، بل حتى عند بعض المنصفين من الكتاب الغربيين، تلك الكتابات التي تناولت تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، ولكن قلماً نجد من حاول أن يقدم لنا تفسيراً مقنعاً لمَ لم تستطع هذه المعرفة العلمية المتقدمة أن تحدث نقلة نوعية في حياة المسلمين كما أحدثتها في الغرب الأوروبي عند انطلاقته؟ هل يعود ذلك إلى هيمنة النسق الأرسطي الذي ظل إطاراً معرفياً جاماً، أهدر مفكرو الإسلام القدر الأكبر من طاقتهم في سبيل التوفيق بينه وبين مبادئ العقيدة الإسلامية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان النقد العربي للمدرسة الأرسطية

^١ البنديت، لال نهرو جواهر. *لخات عن تاريخ العالم*، ترجمة لجنة من الأساتذة، بيروت: المكتب التجاري للطبعاءة والنشر والتوزيع، ١٩٥٧، ص ٣٢-٣٣.

شرط النهوض العلمي العربي أو على العكس من ذلك، شكل إدماج الفكر الأرسطي في المنظومة الفكرية المسيحية نقطة تحول أساسية في مسيرة الحضارة الغربية^٢

إذاً ما الشرط الذي توافر للغرب لكي ينطلق وكان غيابه سبباً أساسياً في تقهقر الحضارة الإسلامية واستقالتها؟ سنحاول في هذه الدراسة أن ننظر في هذه الإشكالية من خلال التوقف عند النقاط الآتية:

- نظرية المعرفة في التصور الأرسطي، وأثرها في تشكيل نظرية المعرفة في الإسلام.
- التفكير العلمي عند المسلمين.
- الثورة العلمية المفقودة: فرضيات في التفسير من وجهة نظر غربية، والشروط الموضوعية للتفوق العلمي.

^٢ يعود الفضل في ذلك للقديس توما الإكويين (ت ١٢٧٤م) الذي نشأ في عائلة إيطالية نبيلة، ودرس الفنون، ثم التحق برهبنة الدومينيكان، وانتقل إلى باريس حيث تلمنذ على يدي ألبير الأكبر. ومن مؤلفاته المجمعة الفلسفية (أو الرد على المتأثرين للديانة المسيحية)، والشرح على أرسطو: مزج فيه بين فلسفة أرسطو وبعض التوجهات المسيحية، ورسالة في وحدة العقل، ورسالة في أزلية العالم، والمجموعة اللاهوتية. استفاد توما الإكويين كثيراً من كتابات ابن رشد (١١٢٦م) الذي اهتم الغرب بمؤلفاته بفضل شرحه لكتب أرسطو وتطهيرها من الآراء الدخيلة عليها. ومن الطريف أن ابن رشد الذي يعد الفيلسوف المسلم الأكثر وفاء لأرسطو، قد حالف أستاذه؛ إذ رأى أنه بإمكان المرأة القيام بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجل، مثل السياسة وغيرها، وأن الجتمع ظلمها وحرم نفسه من فضل تفكيرها. والأكثر طرافة أن الذين انتقدوا أرسطو من فلاسفة المسلمين لم ينتهوا بذلك وتبنوا آراء أرسطو في المرأة. يقول ابن رشد: "إنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اخزنن للنساء دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن الأخرى). ولما لم تكن النساء مهنيات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولذلك حملوا ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهم لا يقعن بخلال الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبون في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسيج، عندما تدعوا الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين يديه". انظر: - ابن رشد، الولي. **الضروري في السياسة** (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، بيروت: مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص ١٢٥.

أولاً: النموذج الأرسطي ونظرية المعرفة في الإسلام

وَجَدَ فَلَاسْفَةُ الْإِسْلَامَ فِي نَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ الْأَرْسْطِيَّةِ إِطَارًا مَنْهَجِيًّا لِتَكْوِينِ تَصْوِيرٍ يَجْمِعُ بَيْنَ مَقْتَضَيَاتِ النَّظَرِ الْعُقْلِيِّ، وَمَسْتَلزمَاتِ النَّظَرِ الشُّرْعِيِّ؛ إِذْ ذَهَبَ أَرْسْطُو إِلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ مَفْطُورٌ بِطَبْعِهِ عَلَى حُبِّ الْمَعْرِفَةِ وَالْبَحْثِ عَنِ الْيَقِينِ، وَرَأَى أَنَّ الْإِدْرَاكَ الْحَسِّيَّ يَشْكُلُ الْخَطْوَةَ الْأُولَى فِي الْمَعْرِفَةِ؛ إِذْ تَعْلُقُ حُواَسِّهِ بِالْمَعْطَيَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تَتَراَكِمُ تَدْرِيْجِيًّا فِي ذَهْنِهِ، فَيَقُومُ بِحَفْظِهَا فِي ذَاكِرَتِهِ، ثُمَّ يَبْدُأُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي إِدْرَاكِهَا، اِنْطَلَاقًا مِنَ الْمَقْارِنَةِ بَيْنِهَا، وَالنَّظَرِ فِي عَلَلِهَا مُنْفَرِدةً، ثُمَّ يَسْتَقْرُئُ الْقَوَافِينَ الْعَامَةِ الَّتِي تَحْكُمُهَا، وَيَقْرَرُ بِذَلِكَ قَدْرَةَ الْعُقْلِ عَلَى إِدْرَاكِ الْجَزِئِيَّاتِ وَانْتَزَاعِ الْكَلِيلَاتِ. وَهَذَا الْأَمْرُ يَكُونُ أَرْسْطُو قَدْ خَالَفَ أَسْتَاذَهُ أَفْلَاطُونَ الَّذِي جَعَلَ الْعُقْلَ الْعَارِفَ أَسَاسًا لِلْمَعْرِفَةِ، وَتَبَنَّى نَظَرِيَّةً قِدَمَ الْنَّفُوسَ، وَنَظَرِيَّةً الْإِسْتَذْكَارَ، وَقَالَ إِنَّ الْمَفَاهِيمِ الْكَلِيلَةِ لَيْسَتِ إِلَّا ظَلَالُ الْمَثَلِ وَانْعَكَاسَهَا. فَجَعَلَ أَرْسْطُو الْحَسِّ وَالْعُقْلَ اِنْطَلَاقًا لِلْمَعْرِفَةِ، وَتَبَنَّى اِقْتَرَانَ حَدُوثِ النَّفُوسِ مَعَ الْبَدْنِ، فَلَا هِيَ مَتَقْدِمَةٌ عَلَيْهِ، وَلَا هِيَ مَتَأْخَرَةٌ عَنْهُ، وَهِيَ كَمَا يَرِي ثُوَلَدُ خَالِيَّةً مِنْ كُلِّ عِلْمٍ وَمَعْرِفَةٍ. وَذَلِكَ مَا تَوَحِي بِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

(النحل: ٧٨)

هَكُذا انْطَلَقَ الْعُقْلُ الْإِسْلَامِيُّ فِي النَّظَرِ مَتَأْمَلًا وَمُجْرِبًا، مَكْتَشِفًا وَبَاحِثًا عَنِ النَّوَامِيسِ الْكَوْنِيَّةِ قَبْلَ أَنْ يَتِيهَ فِي مَجَاهِيلِ عَالَمِ الْغَيْبِ، بَعْدَ أَنْ تَرْسَخَ لِدِيهِ وَهُمُ الْكَشْفُ عَنِ الْمَحْجُوبِ، بِرِياضَةِ النَّفُوسِ بَدْلًا عَنِ رِياضَةِ الْعُقْلِ. وَتَدْرِيْجًا أَصْبَحَ عَالَمُ الْغَيْبِ مِرْكَزَ اِهْتِمَامِ الْعُقْلِ الْإِسْلَامِيِّ بِالرَّغْمِ مِنْ مَحَاوِلَاتِ الْكَثِيرِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَكَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ تَرْشِيدَ الْوَجْهَةِ نَحْوَ الْاِهْتِمَامِ بِعَالَمِ الشَّهَادَةِ، إِيمَانًا مِنْهُمْ بِقَوْلِ اللَّهِ سَبَّاحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَعَنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغُيَبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾. (الأنعام: ٥٩) وَتَأْسِيًّا بِمَا قَالَهُ فِيْلُوسُوفُ الْيُونَانِ طَالِيسُ الْمَلْطِيُّ (تِ ٥٤٦ ق.م) الَّذِي قَالَ: "إِنَّ لِلْعَالَمِ مُبْدِعًا لَا تَدْرِكُ صَفَتَهُ الْعُقُولُ مِنْ جَهَةِ جُوهَرِيَّتِهِ، وَإِنَّمَا يَدْرِكُ مِنْ جَهَةِ

آثاره، وهو الذي لا يُعرف اسمه، فضلاً عن هويته، إلا من نحو فعاليته وإبداعه وتكوينه للأشياء.^٣ ولكن التأثير السلبي للفكر اليوناني لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزته إلى ماهية الذات البشرية؛ إذ قسم الناس إلى أحرار وعبد، بل ذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك في تعقيد هذا التفاوت الجبلي بين الأعراق البشرية في مستويات الإدراك، على الرغم من التكوين الفطري المماثل. فيقول: "أكترر أنه ينبغي إذاً أن يعرف، بادئ الأمر، في الكائن الحي وجود سلطة سيد وسلطة حاكم معاً. النفس تتسلط على البدن كسيّد على عبده، والعقل على الغريرة كحاكم، كملك، وإذاً فبديهي أن لا يستطيع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس، وللجزء الحسّاس من ذاتنا أن يطيع العقل، وأن المساواة أو تقلب السلطة بين هذه العناصر يكون شرّاً للجميع... ومهما يكن من شيء، فَيُنَبِّئُ أن البعض هم بالطبع أحرار، والآخرين هم بالطبع عبد، وأن الرّق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل."^٤

وبناء على ذلك، فقد عدّ أرسسطو الإغريق أرقى الأعراق، وعلى هذا الأساس من حقهم أن يستعبدوا البربرة (الأعراق الوضيعة). ويرى أرسسطو أن العنصر الإغريقي وبحكم وضعه الجغرافي المتوسط، هو الوحيد القادر على الجمع بين: الذكاء، والشجاعة وحسن الإدارة (تكوين الحكومات)، وعليه فالإغريق هم وحدهم المؤهلون لقيادة العالم! وحجته في ذلك، أن الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة متذمّرة بالشجاعة، ولكنّها فاقدة للذكاء، ولا تحسن الصناعة، مستقلّة في حياتها، ولكنّها صعبة الانقياد ولا تنصاع لأي نظام، والشعوب التي تقطن آسيا متذمّرة بالذكاء والبراعة في الفنون، لكنّها ذات إرادة ميتة، ولا ترى بأساً في العيش تحت الاستعباد. ويحاول أرسسطو أن يخفف من الآثار السلبية لهذه النظرة التراتبية للبشر فيقول: "إذاً يتسلط الرجل الحر على العبد، على نحو غير تسلط الزوج على المرأة، والوالد على الولد. ومع ذلك فالعناصر الأصلية للروح موجودة في جميع هذه الكائنات على درجة مختلفة جداً، فالعبد مجرّد على

^٣ الشهريستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. *الملل والنحل*، دمشق: دار رانية، ١٩٩٠م، ص ١٥٣.

^٤ أرسسطو، *كتاب السياسة*، ترجمة أحمد لطفي السيد، الرياض: منشورات الفاخرية، د.ت، ص ٣١.

الإطلاق من الإرادة، و المرأة لها إرادة لكن في درجة أدنى، والولد ليس له إلاً إرادة ناقصة.^٥ ولعله من المفيد الإشارة إلى أن المسائل التي تختلف فيها الفكر الإغريقي، هي ذاتها المسائل التي تأخر الغرب في إثارتها، وعندما عالجها في العقود المتأخرة، عالجها بأسلوب يطغى عليه التناقض بين المعالجة النظرية والممارسة الواقعية، مثل مسألة العلاقة بالآخر، ومسألة العنصرية، ومسألة النسائية. والمفارقة أنها ذات القضايا التي بادر الإسلام بتقديم حلول لها، ولكن الوعي الإسلامي المتقدم لم يستوعبها، فاستسلم للثقافة الإغريقية السائدة آنذاك، بل تفنن البعض في إيجاد مبررات شرعية لثقافة التمييز.^٦ ولكن بالرغم مما ذكرنا آنفًا، فإنه يمكننا القول بأن النموذج الأرسطي كان إطاراً نظرياً مناسباً لتوجيه العقل الإسلامي إلى الاهتمام بالكون والمجتمع والإنسان.

وهذا الاهتمام وإن وجد دفعاً مميزاً من الفلسفة الإغريقية في فروعها الأرسطي، فهو أصيل في التجربة الإسلامية، التي جعلت من عالم الشهادة محور اهتمامها خاصة في مرحلتها الأولى. ولأنها تتحرك في إطار هذا التصور الأصيل، استطاع حكماء الإسلام وعلماؤه أن يقدموا إضافات نوعية؛ إذ نقلوا الرياضيات من المنظور الهندسي الذي كان يغلب عليها في النموذج الأرسطي، إلى المنظور الجبرى الذي أصبح الطابع الغالب على الرياضيات العربية الإسلامية.^٧ وأسسوا لعلم التاريخ الذي لم يكن له مكان في

^٥ المرجع السابق، ص ١٢٩.

^٦ ليس من حقنا أن نتعجب وتحسّر أيضاً على الجهد الذي أضعاه الفقهاء للبحث في أحكام الرق بدلاً من البحث في أحكام العنق، التي كانت محور الخطاب القرآني، وبقوا على ذلك قرونًا عدّة، حتى جاءت التشريعات الحديثة فسارعوا إلى تبيتها مرغمين.

^٧ من الإحجاج العلمي أن تنسب معظم الإنجازات الرياضية الإسلامية لعلماء غيريين، فقد نسبت فكرة (الكسر العشري) إلى العالم الغربي سيمون ستيفن ١٥٨٥م وكان قد سبقه إلى ذلك غيث الدين بن مسعود المعروف بالكاشي (١٤٣٦م)، كما نسب بحث الحالة المستجيبة التي يختتمها الخوارزمي (٨٥٠م) إلى العالم السويسري ليونارد أوبلر (١٧٨٣م)، ونسبت أيضاً نظرية الحدين للكرخي أو الكرجي نسبة إلى كرج التي تقع بين همدان وأصفهان (١٠٣٠م) إلى العالم الإنجلزي إسحاق نيوتن (١٦٢٧م)، وذكر أيضاً فكرة اللوغاريتمات لابن حمزة المغربي من علماء القرن السادس عشر التي أدعى كل من جوهان نايبير الاسكتلندي (١٦١٤م) وهنري برجز (١٦٢٠م) اكتشاف علم اللوغاريتمات، في حين اقتصر دورهما على تطوير فكرة المغربي، والأمر لا يتعلق فقط بعلم الرياضيات بل يشمل كل العلوم الأخرى كالعلوم الطبيعية، والفيزيائية، والهندسية، والفلكلورية والطبية.

فلسفة أرسطو، وأنجزوا خطوات نوعية في الحالات العلمية الأخرى. وعليه نستطيع أن نقرر أن النموذج الأرسطي لم يكن عائقاً أمام التقدم العلمي في الحضارة الإسلامية، كما أنه لم يكن عائقاً أمام التقدم العلمي في الحضارة الغربية، والقول بتجاوزه على نسبيته أمر طبيعي من الناحية العلمية. ثم إنه من الطبيعي أن يكتمل النسق الرياضي في القرن السابع عشر، ويصبح قادراً على حلّ معضلات التعبير عن الحركة، والمتناهي، تأسياً على التراكم العلمي الرياضي الإغريقي والإسلامي، ومن ثم تطبيقاته في العلوم الطبيعية عامة، والفلكلورية خاصة.

ونحن حينما نقول إنه من الطبيعي أن يكتمل، أو بالأحرى من الطبيعي أن يتم اكتشاف مجالات جديدة، فليس بالضرورة أن يكون شرط ذلك وجود عدد من العلماء ذوي القدرات الاستثنائية، فلم تخُلُّ من ذلك أية حضارة، بل إن الحضارة الإسلامية كانت متميزة من حيث أهمية النخبة العلمية التي عرفتها. ولكن الأمر يتعلق بتوافر الشروط الضرورية لاستثمار ذلك التراكم العلمي وبتجاوزه، وهذا ما لم يكن متوفراً في الحضارة الإسلامية، وما زال لم يتوفّر فيها بعد.

ثانياً: التفكير العلمي عند المسلمين

تناقل بعض المهتمين بالعلوم و تاريخها، من المسلمين ومن غير المسلمين، قول ابن رشد " فمن رفع الأسباب رفع العقل،"^٨ وأصبح عنواناً على غياب التفكير العلمي عند المسلمين، بل عنواناً على عدم قدرهم على التفكير بطريقة علمية. فلم يجتهدوا في فهم

^٨ ابن رشد، أبو الوليد محمد. *هافت الشهافت*، تقديم وضبط وتعليق: محمد العربي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ط١، ص٢٩٢. هذا القول ردّ به ابن رشد على الغزالي الذي فهم من قوله بالاقتران أنه ينكر السببية الطبيعية، ويرى أن الرابط بين الأسباب والمبنيات وهم رسخته مشاهداتنا المتكررة للحوادث، فما نراه بحكم العادة ليس إلا اقترااناً بين أمرين نحسب أن أحدهما لزم عن الآخر، ومن ثم فإن الحوادث ليس لها علة إلا إرادة الله، الذي لو شاء أن تحدث حادثة، وإن لم يشاًم لم تحدث. وبذلك يكون حصول الخوارق أمراً طبيعياً ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الطبيعة. رأى ابن رشد في هذا الرعم رفعاً للسببية، ورفعاً للعقل، وإبطالاً للعلم، بما ذلك علم من ينكر السببية. ويصبح البحث في قوانين الطبيعة عيناً لا طائل من وراءه، طالما أنها متغيرة ومتقلبة على غير نوميس ثابتة.

مسألة السببية عند الإمام الغزالي في ضوء نظرية الاحتمال، وسارعوا إلى اتهامه بإبطال العلم بناء على قول ابن رشد. يقول نايف معروف معلقاً على ذلك "أما أنّ الغزالي أسقط العقل برفعه للسببية فكلام هراء، فالعقل هو حجة الله على خلقه، والحافظة عليه من التلوث معلمًا، يكاد يكون مقتصرًا على الفكر الإسلامي. فالإسلام يرفع المسؤولية عن كل من افقد عقله، ثم هو يحرّم الخمر تحریماً مطلقاً؛ لأنّها تعطل عملية التفكير والعقل. أما لجهة السببية، وأن لكل شيء سبباً فهي سنة من سنن الكون التي خلقه الله عليها؛ فالنار من خواصها الإحراق، والماء من خواصه إطفاء الظماء، والطعام يقاوم الجوع. لكن السؤال الذي يوجه للرشدرين": من الذي وضع هذه الخواص في هذه الأشياء؟ والسؤال الثاني: أليس الذي وضعها بقدار على أن يرفعها منها إذا شاء ذلك؟ أليس الذي وضع خاصية الإحراق في النار بقدار على أن يجعلها برداً وسلاماً على إبراهيم؟ أو ليس الذي خلق وسائل الإنسان بقدار على أن ينقل رسول الله ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى أو إلى أي مكان آخر في هذا الكون أو خارجه، إذا شاء ذلك؟ بلـ، والمؤمن على ذلك من الشاهدين. فالقضية إذاً، ليست قضية "سببية" ورفع للعقل، بل القضية قضية إيمان بقدرة هذا الخالق على كل شيء. قال تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلٌّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلٍّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الرمر: ٦٢) وهذا يتطلب أن نتحقق - عقلياً - من وقوع المعجزة من مصدر لا يرقى إليه الشك. عندما أن رفع السببية هذا لا يكون إلا لبني أو رسول، أو واحد من الأولياء الأصفياء، الذي لا يتحدث بها، بل يكتم أمرها، أما المشعوذون والأدعية فالإسلام منهم براء.^٩" لقد أوردنا هنا الاستشهاد المطول؛ لنبيّن الظلم وسوء الفهم الذي لحق الإمام الغزالي في هذه المسألة تحديداً، مع الإشارة إلى أنّ التعقيد النظري الذي وضعه الإمام الغزالي للمعرفة المؤسسة على الإلهام، قد أسهم إسهاماً بالغاً في زهد المسلمين في إعمال العقل، تصحيحاً للنظر، وترشيداً لل فعل.

^٩ معروف، نايف. الإنسان والعقل، بيروت: سبيل الرشاد، ١٩٩٥، ص ٢٤٥-٢٤٦.

ولاشك أن هذه النظرة الاحترالية، من شأنها أن تنتهي بأصحابها إلى استنتاجات ممحففة ومنافية بالكامل للحقائق التاريخية، تلك التي نجدها عند الفيلسوف الألماني هيجل، والفرنسي أرنست رينان، والألماني ماكس فيبر، ومن سار على خطاهم من تلامذتهم في العالم الإسلامي. وسنقوم بعرض وجيز لهذه الادعاءات ومناقشتها لاحقاً. وكم كان منصفاً ذلك العالم الإنجليزي تيان Tien، حين رأى في مؤتمر علمي نظمه المستشركون في ليدن سنة ١٨٨٣م، أن "من العماء إنكار إسهامات العربية الإسلامية".^{١٠}

لم يكن المسلمون إذا نقلة للفكر اليوناني فحسب، بل كانوا شرّاحاً في المرحلة الأولى، ثم نقّاداً ومبدين في المرحلة الثانية، ذلك لأنهم انطلقوا وفقاً للأية الكريمة: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ، كَذَلِكَ كَدَنَا لِيُوسُفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِنْ نَشَاءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ﴾ (يوسف: ٢٦)^{١١} فلم يكتفوا بالاستدلال المنطقي، وإنما استخدمو المنهج التجريبي الذي أصبح نقطة الارتكاز في الثورة العلمية المعاصرة. ونذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، الإضافات النوعية التي قدمها العلماء المسلمين في مجال العلوم الرياضية مثل: الخوارزمي (ت ٢٣٥هـ)، والكرخي (ت ٢١٥هـ)، وعمر الخيام (ت ٢٩٥هـ)، وغياث الدين بن مسعود، المعروف بالكاشي (ت ٢٩٥هـ).

وفي مجال علم الهندسة مثل الحجاج بن يوسف بن مطر (ت ٢٢٠هـ)، وثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ). وفي علم المثلثات المستوية والجسمة مثل الباتاني (ت ٣١٧هـ)، الذي كان أول من اكتشف أخطاء بطليموس، وخالفه في كثير من آرائه، وابن حمزة المغربي (القرن العاشر) صاحب كتاب: "تحفة الأعداد لذوي الرشد والسداد"، وفي العلوم

^{١٠} Kern, H. et al. *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes*, Leiden: Brill, 1885.

^{١١} ذهب المسعودي في كتابه *التنبيه* إلى الاعتقاد بأن التقدم العلمي لا حدود له، وقال: إن هذه الآية تشير إلى زيادة علم كل مؤلف عن سبقه، بحكم استفادته من خبرة من تقدمه من العلماء في مجاله. نقلًا عن: - غرونيباوم، غوستاف. *حضارة الإسلام*، ترجمة عبد العزيز، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦، ص ٤٤١.

الطبيعية مثل ابن الهيثم (ت ٤٥٣هـ)، الذي ألف كتابين شرح فيهما أعمال أقليدس وناقشهما وفندهما، وهذان الكتابان هما: شرح مصادرات أقليدس، وفي حل شكوك كتاب إقليدس. وفي علم الفيزياء نجد ابن سينا (ت ٢٨٥هـ)، وهبة الله بن ملكا البغدادي (ت ٥٦٠هـ)، ويعود الفضل لهذين الآخرين في تطوير قوانين الحركة، وعلم الفيزياء مثل بديع الرzman أبي العز إسماعيل بن الرزاز الجزار (ت ٥٧٠هـ)، وقد كان يطلق على علم الفيزياء علم الحيل وأول من اهتم بعلم الحاذية كان أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن حايك (ت ٣٣٤هـ)، وأبو الرحيم البيروني (ت ٤٣٣هـ)، وأبو الفتح عبد الرحمن الخازني من علماء القرن الخامس هجري، صاحب كتاب ميزان الحكمة، الذي أودع فيه نظريته في الميل والانحدار والاندفاع وأثرها في الحركة، و محمد بن أحمد الإدريسي (ت ٥٦٠هـ).

وفي علم البصريات نجد مثل ابن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) الذي يُعدّ بلا منازع مؤسس علم البصريات الحديث؛ إذ عمد أولاً إلى تصحيح الأخطاء الكثيرة التي وقع فيها العلماء اليونانيون في التطبيقات الفلكية وغيرها، وبين خطأ ادعائهم بأن الإبصار يحدث بخروج شعاع من العين باتجاه الجسم المرئي، وتوصل إلى أن العكس هو الصحيح، مبرهناً على أن الإبصار يحدث بخروج شعاع من الجسم المرئي إلى العين، وهو الرأي العلمي الحديث المعتمد اليوم. ووضع أيضاً كتاباً بعنوان الشكوك على بطليموس، الذي كان يُعدّ مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنه في علم الفلك. لقد قام ابن الهيثم بتتبع أخطائه وتفنيدها وبيان ما يتربّط عليها من أخطاء تطبيقية. ناهيك عن أن علم الفلك قد تحول عند المسلمين إلى علم استقرائي، وتحرر من المجال النظري، ليصبح علماً تجريبياً عملياً. واستطاع الفلكيون المسلمون تقديم الأدلة العلمية على كروية الأرض، كما ورد في كتاب نزهة المشتاق للمسعودي، بل وصلوا إلى قياس محيط الأرض بشكل يكاد يكون مطابقاً للرقم الحقيقي الذي توصل إليه العلماء اليوم بأجهزتهم المتقدمة، وما تزال معادلة البيروني في حساب محيط الأرض معتمدة حتى اليوم. وظللت كتابات الفرغاني الذي سبق البيروني وحاول قياس محيط الأرض، معتمدة

في الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر، وقت ترجمة كتاب صور الأقاليم لجعفر البلخي (ت ٥٣٢٣هـ) إلى اللاتينية والفرنسية والإنجليزية.

ولابد من ذكر المروزي (ت ٣٥٠هـ) الذي كان أول من عمل إسطولاً في الإسلام، وقد ورد ذلك في كتابه *الزيج المختن*. ولقد أطلق علماء الفلك الأميركيون اسم البورجاني على فوهة بركان على سطح القمر، تخليداً للعالم الفلكي المسلم البورجاني (ت ٥٣٨٨هـ)، الذي اهتدى إلى معادلة توضح موقع القمر أطلق عليها معادلة السرعة.^{١٢} ونبغ أيضاً ابن يونس الصديقي (ت ٥٣٩٩هـ) في علم الفلك، وذلك في عهد الفاطميين. وقد شجعه الفاطميون على البحث في علم الهيئة والرياضيات؛ فبنوا له مرصدًا على صخرة على جبل مقطم بالقرب من القاهرة، وجهزوه بأفضل الآلات والأدوات، وكللت جهوده العلمية بتأليف كتابه *الزيج الحاكمي*، الذي أصبح متداولاً في جميع أنحاء العالم، وترجمه من العربية إلى الفرنسية الأستاذ الفرنسي جان جاك كوسان في سنة ٤١٨٠م. ومن إنجازاته المأثورة اختراع حركة الرقص (البندول) الذي يحتاج إليه في معرفة الفترات الزمنية في رصد الكواكب، وكما استعمل الرقص في الساعات الدقيقة.

ولقد استطاع المسلمون باستخدامهم الواسع للمنهج الاستقرائي في العلوم الطبية، الوصول إلى كُلّيات عُدّت قوانين عامة مستخرجة من التجارب الجزئية، وكان أول من ألف في المحرّبات ابن زهر القرطبي (ت ٤٧٠هـ) والد الطبيب الشهير ابن زهر (ت ٥٥٨هـ)، واعتنى المسلمون اهتماء خاصاً بالجانب الوقائي، عملاً بالقاعدة التي وضعها علي بن عباس الجوسي (ت ٥٣٨٤هـ)، المتمثلة في: المحافظة على الموجود أجل من طلب المفقود، التي ضمنّها كتابه الكامل في الصناعة الطبية. وفي مجال الطب العلاجي،

^{١٢} يذهب قدرى حافظ طوقان، في كتابه *تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك إلى أن أبو الوفاء البورجاني من ألمع علماء العرب*، الذين كان لبحوثهم ومؤلفاتهم الأثر الكبير في تقدم العلوم، ولا سيما الفلك والمتلثات وأصول الرسم، وفوق ذلك كله كان البورجاني من الذين مهدوا السبيل لإيجاد الهندسة التحليلية. انظر: - طوقان، قدرى حافظ. *تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك*. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣م.

توصل الأطباء المسلمين إلى الكشف عما سموه بالأسباب والعلامات، كما وضعوا قواعد للتشخيص وللتغريق بين الأمراض المتشابهة، والعلاجات المناسبة لكل مرض، وهكذا ظهر الاختصاص في المسائل الطبية. ولعut أسماء ذكر من بينها الرازى (ت ٤٣١ هـ) صاحب الموسوعة الطبية المعروفة بالحاوى، وكان الرازى من الأوائل الذين طبقوا الكميات في الطب، وابن سينا (ت ٤٧٠ هـ) الذي تميز باستخدامه منهجه الملاحظة والتجربة، وكان كتابه القانون من أهم الكتب التي اعتمدتها الجامعات الفرنسية في عصر النهضة، وترجم إلى عدة لغات منها: اللاتينية، والرومانية، والألمانية، وكذلك ابن النفيس (ت ٦٨٧ هـ) المكتشف الحقيقى للدورة الدموية، الذى يُعدّ من أكبر أطباء التشريح.

ليس غرضنا في هذا الصدد تعريف القارئ بإسهامات العلماء المسلمين في مجال العلوم التجريبية، بل أوردنا هذه الأمثلة لنحضر الادعاء القائل بأن المسلمين لم يقدموا إضافات معتبرة، وكانوا مجرد نقلة لعلوم العباقة الأوائل إلى العباقة المتأخرین، ولم يكن لهم حظ في الفهم والنقد فضلاً عن الإبداع. وهذه الأمثلة التي سقناها لم تكن مغامرات فردية فحسب، انتهت بموت أصحابها، ولكنها شكّلت مجھوماً منهاجاً في التفكير، توافرت فيه كل سمات التفكير العلمي من: تراكمية، وتنظيم، وتجربة، وبحث عن الأسباب، وشمولية، وبيان، ودقة، يعكسها هذا القول السديد لابن الهيثم حين تحدّث عن منهجه في علم البصريات قائلاً: "نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتقييم خواص الجزيئات، ونلقط ما يخصّ البصر في حالة الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، ثم نترقّى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرره ونتصفّحه، استعمال العدل لا اتباع الموى، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحق، لا الميل مع الأهواء".^{١٣}

^{١٣} صليبا، جمیل، وعياد، كامل. المنطق وطائق العلم العامة، بيروت: مكتبة العلوم والأداب، ١٩٤٧، ص. ٥.

إذا كان هذا التدرج من الملاحظة الواقعية، إلى وضع الفرضيات العلمية، إلى مناقشة هذه الفرضيات، والتحقق من صحة الفرضيات المرجحة، مع الالتزام الكامل بال الموضوعية العلمية، لا يُعدُّ منهاً علمياً. فما هو يا ترى المنهج العلمي؟ لتأمل في هذا الدرس العلمي الذي أعطاه العالم الكيميائي حابر بن حيّان (ت ٢٠٠ هـ) لابنه، حين قال له ناصحاً: "وأول واجب أن تعمل وبخري التجارب؛ لأنَّ من لا يعمل ويجري التجارب لا يصل إلى أدنى مراتب الإتقان. فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة" ثم يقول له محدراً وموحهاً "ما افخر العلماء بكثرة العقاقير و لكن بكثرة التدابير، فعليك بالرفق والتأنّي وترك العجلة، واقتضيَ الطبيعة، فما تريده من كل شئ طبيعى".^{١٤} إنه درس منهجي يمثل عصارة تجربة طويلة من البحث العلمي، الذي يقوم على أساس متينة مفادها، أن يبدأ العالم بـملاحظة الواقع، ثم يستوحى من هذه الملاحظة فرضيات علمية لتفسير الظاهرة التي شاهدها، ثم يستنتج من هذه الفرضيات العلمية قوانين أو نظريات علمية يعرضها على الطبيعة، فإذا تأكد من صحتها تصبح قانوناً علمياً صالحًا لتفسير الحالات الطبيعية المشابهة. وذلك بتوجيهه من القرآن الذي يدعو الإنسان إلى التأمل في الآيات الكونية في مثل قوله تعالى ﴿قُلْ سِرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقُ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشَأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠)

وبعد هذه الإطلالة السريعة على تمكّن العلماء المسلمين من المنهج التجريبي، والاستدلال العلمي الدقيق، في إطار التصور العام لنظرية المعرفة في الإسلام، نعود إلى سؤالنا المركزي الذي يشكل محور هذه الدراسة: لماذا إذاً لم تحدث الثورة العلمية في العالم الإسلامي، على الرغم من هذا التصور العلمي المكتمل الذي تناول معظم فروع العلم؟

ممّا لا شك فيه أن السبب لا يعود إلى غياب المنهج العلمي، ولا إلى نقص في الإطارات العلمية. فقد عرفت الحضارة الإسلامية قدرات علمية هائلة كما بینا سابقاً،

^{١٤} منتصر، عبد الحليم. تاريخ العلم والعلماء العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢، ١٥٧-١٥٨.

إن الأمر يتعلق بعدم توافر الأسباب الموضوعية المساعدة، أو بتعبير أدق بزوال ما توافر من الأسباب المساعدة تدريجياً. وقبل أن نفصل القول في هذه المسألة نود أن نتعرض إلى عدد من الفرضيات التي تقدم بها بعض الكتاب الغربيين، لتفسير ظاهرة عدم تحقق الثورة العلمية في الحضارة الإسلامية.

ثالثاً: فرضيات للتفسير من وجهة نظر غربية

اهتم الكتاب الغربيون بمحاولة فهم الحالة الإسلامية، والبحث في مدى قابليتها لاستيعاب ما أنجزته الحضارة الغربية، من خلال دراسة طبيعة الدين الإسلامي، والتاريخ الفعلى، أو الوهمي للمسلمين، وذلك انطلاقاً من النماذج التي كونوها في تعاملهم مع الدين المسيحي. وسرّ هذا الاهتمام بالدين الإسلامي وبتاريخ المسلمين جاء في إطار محاولتهم إثبات تميز الإنسان الغربي وحضارته، وألاّ سبيل للشعوب الأخرى إذا أرادت تحقيق ثورة علمية، وحضارة عظيمة، إلاّ باتّباع النموذج الغربي والدخول فيه طواعية. ونتوقف هنا عند ثلاثة مفكرين من أعلام الفكر الغربي، حاول كل منهم أن يفسّر عجز المسلمين عن تحقيق العبور إلى عصر الحداثة.

يقول أرنست رينان (ت ١٨٩٢م): "كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر، يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام، والبعُس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلاّ من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصادفهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحاط بسوار معدني يمنع عنه العلوم، ويحظر عليه التعلم، ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. [...] من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقوقازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هويته. ولا

استثنى من هؤلاء إلاّ الفرس الذين بمحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصلية. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكنّها في العمق شيعيّة أكثر منها مسلمة.^{١٥}

ينطلق رينان من واقع حال المسلمين في عصره، ثم يصدر حكمًا عامًّا على الدين الإسلامي، ويصفه بأنه -بحكم طبيعته المعادية للعلم- يمنع التفكير، بل يقتلع قابلية التفكير من الشعوب التي ساءها الحظ واعتنقته. ويستثنى من ذلك أهل فارس، ولا ندري من أين تأتي هذا الاستثناء! ألكونهم فُرسًا أم لكونهم شيعة؟ فإذا كانت المسألة العرقية هي السبب فكيف نفهم نبوغ العديد من العلماء الفرس من أهل السنة، وإذا كانت المسألة مذهبية فكيف نفهم تخلُّف الشيعة عن العرقيات الأخرى؟ ولا يخفى على ما في هذه الأحكام من أبعاد إيديولوجية ظاهرة، ألم يقل رينان نفسه "في هذا الوقت بالذات، فإن الشرط الضروري لتوسيع الحضارة الغربية هو تدمير الحالة السامية بامتياز، ألا وهي الإسلام، لأن الإسلام لا يمكن أن يستمر إلا إذا كان دين دولة... إنها الحرب الأبدية، الحرب التي لا تنتهي إلا عندما يموت ابن الأخير لإسماعيل جوعاً، أو يتزوّي خوفاً في عمق الصحراء".^{١٦}

واضح أن نفي رينان لأي إنجاز علمي وحضاري للمسلمين في الماضي، يهدف إلى إعطاء مبررات علمية لفرض القيم الحضارية بالقوة، والبحث عن مشروعية لذلك، يقول رينان: "الاستعمار في مجمله ضرورة سياسية من الدرجة الأولى، فغزو بلد يسكنه جنس أدنى من طرف جنس أرقى، ليس فيه ما يجرح الإحساس".^{١٧} والغريب أنه أثر عن رينان قول في القرآن ينافق أحکامه السلبية والمطلقة عن الحضارة الإسلامية، فهو يقول: "تضم مكتبة آلاف الكتب السياسية والاجتماعية والأدبية وغيرها، التي لم أقرأها أكثر من مرة واحدة، وما أكثر الكتب التي هي للزينة فقط، ولكن هناك كتاب

^{١٥} رينان، أرنست. *الإسلامية والعلم*، محاضرة ألقيت بالسوربون يوم ٢٩/٣/١٨٨٨، باريس: مان ليفي، ص. ٤.

^{١٦} المرجع السابق، ص. ٥.

^{١٧} Renan, Ernest. *La réforme intellectuelle et morale*, Paris: Editions complexe, 1990, p.92.

واحد تؤمنني قراءته دائماً وهو القرآن كتاب المسلمين. فكلما أحسست بالإجهاد وأردت أن تنفتح لي أبواب المعاني والكمالات، طالعت القرآن؛ إذ إنني لا أحس بالتعب أو الملل بكثرة مطالعته. لو أراد أحد أن يعتقد بكتاب نزل من السماء، فإن ذلك الكتاب هو القرآن لا غير، فليس للكتب الأخرى خصائص القرآن... سوف تسود شريعة القرآن العالم لتوافقها وانسجامها مع العقل والحكمة.^{١٨}"

وفي كتابه "الحضارة العربية" تعرض غوستاف لوبيون لشخصية رينان المتقلبة تجاه حضارة الإسلام؛ إذ يقول: "التنافر بين الإنسان القديم الذي تربى على الآراء المسبقة، والإنسان الحديث الذي صقلته الملاحظة الشخصية، ينبع عند التعبير عن الآراء المتناقضات الأكثر غرابة..." في المحاضرة الشهيرة التي ألقاها رينان في جامعة السوربون، حاول أن يثبت عدم كفاءة العرب العلمية، ولكنه سرعان ما أبطل إدعاءاته في الصفحة الموالية، وهكذا تنمحي الآراء المسبقة إلى حين، ويظهر من جديد رجل العلم الذي لا يجد بُدًّا من الاعتراف بالتأثير العربي الإيجابي في القرون الوسطى... هذا الصراع بين الإنسان القديم والإنسان الحديث يصل في نهايته إلى نتيجة غير متوقعة، حيث يأسف (رينان) لكونه لم يكن من أتباع محمد (ﷺ).^{١٩} ولا يسمح المجال هنا لمناقشة أفكار المفكر الفرنسي المشير للجدل، ولكن أردنا فقط أن نتبين الخطيط الناظم بين المفكرين الغربيين الذين اهتموا بالبحث في أسباب انكيار الحضارة الإسلامية.

أما ماكس فيير (ت ١٩٢٠م) فيرى من جهته أنّ الإسلام المكي شكل نقطة تحول متميّزة في تاريخ العرب، ويكمّن تميّزها في مضمونها التوحيدي النقي، ولكن سرعان ما تم الانقلاب على هذا البعد الأساسي في الإسلام بفعل قوتين اجتماعيتين، كانت الثانية ردة فعل متطرفة على الأولى. وتمثلت القوة الأولى في قوة المغاربة، وهم حملة الرسالة

¹⁸ Renan, Ernest. *Études d'histoire religieuse*, Paris: Michel Lévy frères, 1858, p.248.

¹⁹ Le Bon, Gustave. *la Civilisation des Arabes*, Paris, éd. Le Sycomore, 1980, p.461.

الأوائل، الذين كانت تدفعهم الرغبة في السيطرة على العالم، فحوّلوا الإسلام إلى دين شهوي ليس له من هم إلا التأقلم والتكيف من أجل السيطرة على العالم، وبذلك استبدل بالخلاص الروحي الخلاص الجهادي، الذي حول فكرة الآخرة إلى جنة شهوانية للجندي المحارب لا غير. ومن الناحية الاجتماعية أصبح للجندي مكانة متميزة فرضت عليه أسلوباً معيناً من التعامل مع المال، أسلوباً تغلب عليه الرغبة في الاستهلاك إلى حد الاستهثار. ويرى ماكس أن هذا النوع من التصرف في الأموال لا يؤدي إلا إلى تبديدها، وبالتالي لم يخلق طبقة تجارية تتصرف بحكمة في الأموال، وتعمل على تنميتها، والبحث عن تطوير وسائلها، وبالتالي يهمها أن تعمل على دعم المؤسسات العلمية. وهكذا عكس الفرق البروتستانتية التي تتصرف بعقلانية وباستخدام منظم لرأس المال.

وفي مقابل هذه القوة نشأت قوة أخرى، وهي قوة الفرق الصوفية، التي رأت في الربح والسعى للحصول عليه سلوكاً غير لائق من الناحية الأخلاقية؛ فأنفقت الأموال التي تحصل عليها من المربيين والأتباع في توافه الأمور، تلبية ل الاحتياجات العاطفية والروحية لعامة الناس. ويخلص "فيبر" إلى نتيجة مفادها: أن الديمقراطية واقتصاد السوق ما كان من الممكن أن يتأسسا على قيم ثقافية غير القيم الثقافية الغربية، وأن العقلانية الحديثة خاصية من خصوصيات الغرب، وكذلك الدولة العصرية القائمة على الدستور المكتوب وأنظمتها وقوانينها الجردة. إذاً لم يكن بإمكان المسلمين الانتقال إلى التطور الرأسمالي؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يبنوا مدنًا مستقلة بسبب القيم الإقطاعية، وبسبب انسانية شريعتهم، وقد انما لها معايير ثابتة، وبالتالي عجزها عن إقامة تقليد قانوني منظم، وأيضاً بسبب استبدادية أنظمة الحكم عندهم. فكل هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن

تنبع ظهور نخبة مفكرة، تستطيع أن تحول بعض الإنجازات العلمية على المستوى الفردي إلى أنساق علمية منتظمة.^{٢٠}

وعليه، فإنّه يمكن القول: على الرغم من إشارات فيير الصائبة، المتعلقة بعوائق الانطلاقـة الحضارية للأمة الإسلامية، فإن نظرته لتاريخ المسلمين تفتقر إلى الصرامة العلمية؛ إذ كيف يمكن أن تختزل حضارة مثل الحضارة الإسلامية في قوتين؟ بين ظهور الأولى وتمكّن الثانية قرون عديدة؟ أهذا البيساطة تنسف كل إنجازات الحضارة الإسلامية. كيف يستقيم ادعاء فيير بأن الإسلام لم ينجح في تكوين مدن مستقلة، وهل كان هناك أصلًا في العالم في ذلك الزمن مدن ذات اعتبار في غير العالم الإسلامي؟ نعتقد أن معلومات فيير عن الإسلام سطحية جدًا، لم تمكنه من التخلص من الصورة التي رسمتها المسيحية عن الإسلام في أذهان أتباعها، وأنّ غرضه الأساس من دراسة الحضارة الإسلامية، هو إثبات صحة تفسيره لتحول المجتمع الغربي إلى النمط الرأسمالي، وتحديداً الكالفينية، ذلك التفسير الذي يربط بين الأخلاق البروتستانتية وروح المبادرة الرأسمالية، في محاولة لدحض التفسير الماركسي لحركة التاريخ.

لقد بيّنت الدراسات التي قام بها كل من "ريتشارد تاويني" Richard H.Tawney^{٢١} و"هربرت لوثرى" Herbert Luthy أن أطروحة فيير تشكو نقاط ضعف

²⁰ Turner, Bryan S., *Weber and Islam: a critical study*, London: Henley and Boston, Routledge and Kegan Paul (International Library of Sociology) 1978.

- Carré, Olivier, *à propos de la sociologie Webernienne de l'Islam*, in *le cuisinier et le philosophe, hommage à Maxime Rodinson, auteurs: Rodinson Maxime Textes reunis par Digard, J.-P*, Paris: édition La Rose, 1982

²¹ Tawney, R. H. with a new introduction by Adam B. Seligman, *Religion and the rise of capitalism*, paper back, Transaction Publishers; New Ed 2004.

عديدة؛ إذ يرى تاوي أن الروح الرأسمالية قديمة قدم التاريخ، وأن الكالفينية لم تكن أكثر من عامل مُسرّع لها. وبين لوثي أن الأسقف الكاثوليكي "فابري" قد أجاز القرض بفائدة قبل ظهور الكالفينية بقرن ونصف، فضلاً على أن هذه العلاقة السببية التي افترضها فيبر بين الكالفينية والرأسمالية، لم تتطابق مع التطور التاريخي اللاحق؛ إذ إن الرأسمالية لم تزدهر في الريف الهولندي الذي أحchlص للكالفينية إخلاصاً كاملاً، وازدهرت في أمستردام التي تبنت المذهب الأرمني، ولم تزدهر في البلدات الجبلية في اسكتلندا، التي تمسكت بأكثر أشكال الكالفينية نقاءً، بل ازدهرت في مدينة غالاسكو وحالات أخرى كثيرة مماثلة.

كان العالم الإسلامي تجاريًا مثلما كان العالم الغربي تجاريًا قبل انتقاله إلى النمط الرأسمالي، وكان هذا الانتقال نتيجة للثورة العلمية، لا سبباً لها، ولم يكن من الممكن أن نجد عند فيبر إحاجة علمية عن عدم تحول العالم الإسلامي إلى النمط الرأسمالي؛ لأنه ينكر الطابع التجاري للعالم الإسلامي، وينكر رصيده العلمي، ويجعل العقلانية والعلمية خصوصية العالم الغربي.

وأما الفيلسوف الألماني هيجل (ت ١٨٣٧م)، فقد كان يعتقد أن التاريخ في رحلته من الشرق إلى الغرب سيستقر مطمئناً في أوروبا؛ لأن أوروبا لا محالة نهاية التاريخ. وقد ظن من قبل أن "فتح نابليون" لأوروبا كان "نهاية التاريخ"، وبلغ البشرية القمة بقيادة الغرب أو "أوروبا"، التي كانت تمناه آنذاك، وأنه ليس بالإمكان أحسن مما كان أوروبياً. ولم يتحقق توقع هيجل، فالحروب لم تنتقطع، وقامت في النصف الأول من القرن العشرين حربان كونيتان، ولم تثبت أن نشبت -بعدها- "الحرب الباردة"، التي لم تنته إلا بتفكيك الاتحاد السوفيتي، وانطلقت بعدها الحرب على الإرهاب، التي نعلم بدايتها المحسوسة، وبجهل تاريخ التخطيط لها، وليس من السهل التنبؤ ب نهايتها. ماذا أخذ التاريخ من الشرق في رحلته إلى مأمهـه الأخير؟

يرى هيجل أنه أخذ بعض الراد، أليس الإسلام ثورة الشرق؟! ولكنه أخذ أحسن ما فيه، الإسلام مرحلة مهمة في تاريخ البشرية ولكنها لن يكون المرحلة الأخيرة، لماذا؟ لأن مبدأهم -ويعني هنا العرب- الدين، والعنف، مثل روبسيهير Robespierre، زعيم الثورة الفرنسية، الذي كان يؤمن بالحرية والعنف. ويدّه هيجل إلى أن المسلمين ليس بإمكانهم أن يدخلوا عالم الحداثة؛ لأنهم يتغطّشون للسيطرة على كل شيء، وفي الوقت نفسه يستسلمون لكل أشكال العبودية، مستنداً في ذلك إلى كتاب جيرون، تاريخ انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها.

هل كان هيجل يملك من المعرفة بالإسلام و بتاريخ المسلمين ما يسمح له بإصدار هذا النوع من التقريرات المتعجلة؟ فرأى هيجل في سن الشباب بوصفه مؤرخاً للفلسفة الترجمات التي قام بها معاصروه من المستشرقين، كما اعتمد ترجمة سيئة عن ترجمة عبرية أسوء منها، لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون وكتاب F.A.D Tholuck، صاحب أول كتاب عن التصوف الإسلامي عند الفرس والعرب. ولا شك أن معرفة هيجل بالإسلام وبالتاريخ الإسلامي محدودة جداً، ولكن عندما ينطلق المفكر خاصة إذا كان من أصحاب الأنساق النظرية الكبرى، تصبح المعرفة الدقيقة بالأخر ليست مهمة طالما أنها ستتصهر في النهاية في النسق. والغريب أن هيجل الذي رأى أن أوروبا المسيحية التي انطلقت في حرب بيريرية ضد الإسلام من أجل الاستيلاء على القبر المقدس الذي وحدته فارغاً، ولم تستطع الاحتفاظ به طويلاً، اكتشفت الروح في الشرق، فعادت لتحقيق العالم العقلاني في ذاهما، بمحضه يساند احتلال الجزائر وبيار كه ويحاول أن يبحث عن مشروعية أخلاقية وحضارية.

والحاصل أنّ ما نودّ أن نخلص إليه من خلال هذه النماذج الثلاثة التي عرضناها بعجال، هو أنّ قوة الحضارة بغض النظر عن طبيعتها تكمن في هذا التوافق العجيب بين الفيلسوف الذي ينظر، والسياسي الذي يبحث عن الأشكال الممكنة لتعيين الفكرة، والاقتصادي صاحب رأس المال الذي يقدم الدعم المالي، وكل طرف من هذه الأطراف يحقق ذاته ضمن هذه الاستراتيجية الشاملة المتفق عليها ضمنياً.

رابعاً: شروط التفوق العلمي التي فرّط فيها المسلمون^{٢٢}

العلم مطلقاً، بغض النظر عن جنسه ومحاله، يحتاج لكي ينمو ويتطور إلى أدوات وشروط، وإلى استراتيجية شاملة يتم ضمنها استثمار هذه الأدوات، وتحقيق هذه الشروط، وتوفيرها. ويمكن حصر الأدوات في الرقم أو الكتابة العددية، والحرف أو الكتابة اللسانية، فكلٌ من الرقم والحرف، كان من إبداع الشرق، وتحديداً الحضارة الإسلامية التي وسمت بحضارة الكتاب، وحتى في عهود نكستها ظلت محافظة على علاقة ما بالكتاب، وظللت بوسائلها البسيطة تسعى لضمان الحد الأدنى من مستوى القراءة والكتابة، عن طريق شبكة الكتاتيب التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي، واتخذت أشكالاً وسميات مختلفة. وبفعل توافر هاتين الأداتين بدأ الإنسان -في الشرق، وفي مصر، وبابل، وفيقياً أولاً، ثم في الحواضر الإسلامية ثانياً- التفكير الهندسي للسيطرة على المكان، والتفكير الفلكي للسيطرة على الزمان. وعندما تتحد الإرادة السياسية والإرادة الاقتصادية في إطار إستراتيجية واضحة الأهداف، يمكن عندها السيطرة على المكان و الرمان معاً.

ولكن المعرفة العلمية تحتاج إلى شرطين أساسين لكي تصبح قادرة على المحافظة على نسق مطرد من التطور؛ أوهما: يتمثل في تطوير مؤسسات التوثيق والمكتبات وذلك من أجل ضمان التراكم العلمي، وثانياًهما: يتمثل في تطوير المؤسسات التعليمية والعلمية وذلك من أجل التواصل العلمي. ويمكن أن نقول مع شيء من التجاوز -نظراً لانففاء عنصر الاستمرارية في بعض الفترات التاريخية- إنَّ الحضارة الإسلامية قد تحقق فيها امتلاك الحرف وامتلاك الرقم، وإنماجاًها في الكتابة الرقمية والكتابة اللسانية خير دليل على ذلك، في زمن كانت نسبة من يجيد القراءة والكتابة في أوروبا المسيحية لا تزيد عن خمسة في المائة، فضلاً عن تحقق شرطَي التراكم والتواصل العلميين على و Tingira الوسائل المادية المتاحة، مع الإقرار بأنَّ وعي الأمة الشديد بأهمية هذين الشرطين لم

^{٢٢} أنا مدین بالشکر للأستاذ الفاضل الدكتور أبو يعرب المرزوقي على توجيهاته القيمة في هذه المسألة.

يُكَوِّن متناسباً مع تعينه الفعلى، نظراً لغياب أو لضعف توافر الشرط الذي يضمن فعاليتهما. وفعلاً على الرغم من امتلاك الأداتين، وتوافر الشرطين، لم تستطع الحضارة الإسلامية تحقيق الثورة العلمية على النمط الذي تحقق فيه في الحضارة الغربية؛ ومرداً ذلك عجز الأمة عن تحقيق وحدتها السياسية، وهو الإشكال الذي ظلّ يعاود الظهور كلما اطمأنت النفوس إلى بجاوزه، إنما دول الطوائف قديماً، ودول التبعية حديثاً، مع تفاوت في النسبة من مرحلة إلى أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ولكن التفاوت نفسه مُحْكوم بسقف يمنع منْ توافرت فيه إرادة الاستقلال في الفعل أن يتجاوزه.

كيف نفسّر أهمية الدولة في المجال العلمي؟ قد ييدو الربط بين المؤسسة السياسية والمؤسسة العلمية مفارقة يصعب فهمها. أليست حرية التفكير والبحث شرط وجود المؤسسات العلمية والتعليمية وفعاليتها؟ كيف يستقيم هذا القول مع ضرورة تحرر المجتمع بمؤسساته المدنية من هيمنة الدولة؟ لا شك أن واقع الاستبداد وهيمنة الدولة على المجتمع في دول العالم الإسلامي -والمسألة نسبية في السلب لا في الإيجاب- يجعل الربط بين المؤسسة السياسية والمؤسسة العلمية أمراً لا يستسيغه الشّرع، ولا يقبله العقل، والتّخوف من أن تتحول هذه المؤسسات إلى أدوات تتقوى بها الدولة على المجتمع، تخوفٌ مشروعٌ، ولكن الربط هنا يجب ألا يفهم على أنه حلول للمؤسسات العلمية في الدولة، بحيث تنتفي معه استقلاليتها الفكرية، ولكنه نوع من التوافق النظري والعملي بين صاحب الشوكة، وصاحب المال، وصاحب القلم، ضمن استراتيجية شاملة. فالدولة هي المؤسسة التي تضمن التواصل المكاني والاستمرار الزماني في عمل هذه المؤسسات التعليمية والعلمية، وإيجاد ما يسمى بالجامعة العلمية، التي لا يتأثر عملها مباشرة بالتغييرات السياسية والاجتماعية.

لنعد قليلاً إلى التاريخ الإسلامي، وتحديداً في قضية العلاقة بين الفقيه والسلطان، لعلها تثير لنا بعض السبل في علاقة العلم بالسياسة، وأثر ذلك في تطور العلوم. لقد نشب صراع مبكر بين الشريعة الدينية والشرعية السياسية، والمقصود بالشرعية الدينية في معناها الإسلامي الدعوة إلى انتهاج شكل من أشكال وحدة السلطتين الدينية

والسياسية على غرار تجربة الخلافة الراشدة، وانتهى هذا الصراع إلى ثبيت الأمر الواقع، وتوزيع للأدوار، لم تتضح صورته إلا لاحقاً، بتكون فضائيين ليسا منفصلين كل الانفصال، ولكنهما متمايزان، تمايز فرضته الواقع وشرعته النصوص لاحقاً، فضاء سياسي، وفضاء ديني - اجتماعي، لاشك أنهما يعملان ضمن إطار إيديولوجي واحد، ولكن كل واحد منها له حرکية خاصة، وعلاقة متميزة بالنص الديني، فأصحاب الشوكة وهم العاملون في إطار الفضاء السياسي لهم حرية أكبر في التأقلم، وفي تبني أشكال من الإدارة بدأت تستقل مبكراً، وإن لم تقطع مع النموذج السياسي الشرعي، وتقترب أكثر إلى الأنواع السائدة من الحكم، التي جاء الإسلام لتغييرها. وبحكم توزيع الأدوار المتفق عليها ضمناً، لم يكن بوسع الفقيه -إلا نادراً- الاعتراض على التحولات التي حصلت في أنماط الحكم، بينما كان صوت الفقيه عالياً في كل ما يتعلق بالشأن الديني والاجتماعي، بحكم أن القسمة أعطته إمكانية القيام عليه. لم يكن إذاً من المستغرب أن يتتساول الفقيه عن حكم تارك الصلاة، ولا يتتساول عن حكم تارك الشورى، وكان يحرص على حصن البيوت إلى درجة القسوة، توسيعاً لمبدأ سدّ باب الذرائع، أكثر من حرصه على حصن المواطن من استبداد السلطة التي ترك لها حرية التصرف، توسيعاً للمبداً، في الاتجاه السلبي، من أجل أن تتحصن السلطة ضد رعاياتها.

ولكن الفقيه اتّخذ من استقلاله عن السلطة، ومن تحديد صلاحياته طرقاً للنجاة، وبدأ تدريجياً يضفي نوعاً من الشرعية، بل نوعاً من التمجيل لما لا يستطيع أن يفعل غيره، القوامة على النص، قرآنًا وسُنة، تفسيراً وشرحاً واستنباطاً لأحكام الأفراد، واتخذت ما أصبحت تُسمى بالعلوم الشرعية موقع الصدارة في سلم الاهتمام، بل أصبح قد يكاد يكون مقدساً، وأصبحت غاية العلم في العصور المتأخرة شرحاً كتب المتقدمين، فكلما تقدمنا في الزمن تضاءل الاهتمام بالعلوم البحثية. وإذا كان التمييز في البداية قد اقتصر على الدين والسياسة، فقد اتسعت الدائرة لتشمل التمييز بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية، هنا نضع أيدينا على نقطة نعدها في غاية الأهمية، وهي أن استقلال المؤسسة التعليمية جعلها ضعيفة الإمكانيات، ومحدودة الطموحات، وضيقَة

الاهتمامات، فانهار بذلك مثلث العمران البشري "السياسة والعلم والاقتصاد"، وانفرطت أضلاعه بالكامل. وتقلصت طموحات الدولة، كما تقلص تراها، وصارت دولاً متعددة متناحرة، لا هم لها إلا جبائية ما أمكن من الأموال.

إن اختيار الدولة الجامحة ذات الاستراتيجية الشاملة، أدى إلى استحالة توفير شروط التراكم والتواصل العلميين، وضاعت الإنجازات العلمية العملاقة، التي تحفقت في عهد الخلافة العباسية الأولى، والأموية الثانية في الأندلس، وفي عهد الفاطميين في مصر، وختت منارات العلم في بغداد وقرطبة والقاهرة شيئاً فشيئاً. وفي المقابل بدأ التراكم والتواصل العلميان يتحققان تدريجياً في أوروبا، وببدأ مثلث العمران ينمو ويشتدّ عوده في حركة كاسحة؛ إذ تضافرت فيها جهود العلماء والسياسيين وأصحاب المال، لتحقيق الأهداف الاستراتيجية التي صنعت الحضارة الغربية. فبدأت حركة المثلث في أوروبا، ثم اتسعت أفقياً وعمودياً لتلتهم بقية العالم. ولم تخُلُ هذه الحركة من هزات عنيفة اضطربت فيها أضلاع المثلث، ولكن وضوح الأهداف والطموحات التي لا حد لها، كان يعيدها إلى توازنها، وما زالت على تلك الحال.

ما توقفنا عنده من أسباب الوهن العلمي لحضارتنا، تناولنا فيه الأسباب الداخلية فقط، وهو الأمر المهم بالنسبة إلينا. ولا يعني ذلك أننا نقلل من أهمية الأسباب الخارجية، ولكننا نعتقد أنها واقعة لحالة، لم يقل الله في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُعْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٦) وسيظلّون كذلك. ولكن ليس عيناً أن تتعرض ديار الإسلام لهجوم ببرمي مزدوج جاء من الغرب والشرق تباعاً، بدأ من الغرب بالحروب الصليبية، ثم حروب (الاسترداد)، وانتهى مؤقتاً بالغزو المغولي من الشرق؛ ليستأنف بسلسلة الحروب الغربية المعاصرة، التي استهدفت بالأساس الدول التي استطاعت أن تحقق بعض شروط التراكم والتواصل العلميين. وأول ما استهدفت هذه الحروب الذاكرة العلمية للحضارة، ومكتباتها، ومؤسساتها، ورموزها العلمية. هدفها من ذلك هو أن تعيدها إلى المربع الأول الذي انطلقت منه.

البوصلة الغربية، أوروباً وأمريكاً، معدلة على أمر لا يمكن الاختلاف فيه بين القوى المؤثرة في الغرب.

لا يمكن أن تنعم دول العالم الإسلامي بالاستقرار لفترة طويلة، وسيعملون على إبقاء الحريق مشتعلًا أو على وشك الاحتراق؛ لأن كل استقرار من شأنه أن يسهم في توفير شروط استئناف الحضارة الإسلامية، فتتجه إلى الاهتمام بالعلم، ومستلزمات نموه ونضجه، والعمل على إيجاد المؤسسات التي تعمل على توثيقه وتبلیغه وتطویره، من خلال البحث المستمر. بذلك فقط يمكن للحضارة أن تضمن استمرارها لأنّها أمنّت سبل التراكم والتواصل العلميين.

إنّ الذين يتظرون سقوطاً قريباً للحضارة الغربية، نظراً لاهيارات الأخلاق فيها، أو ما يتصورونه كذلك، واهمون؛ لأن العامل الذي لم يكن سبباً في النهوض لن يكون غيابه سبباً في السقوط، طالما أن الحضارة الغربية مازالت قادرة على تأمين شروط نجاستها ولو بنهب خيرات الآخرين تحت مسميات عده، من كعب للذهب والمعادن والنفط والغاز. وطالما أن المسلمين لم يتوافقوا في الدين، ولم يتتفقوا على مصالحهم المشتركة في الدنيا، ولم يحققوا الاستقرار المتج للعمران في معناه الشامل، وليس الاستقرار الناتج عن الخوف، فلن تجد القوى الكبرى، وحتى الأصغر منها، صعوبةً في تنفيذ مشاريعها التي خططت لها منذ زمن بعيد.

الخاتمة:

تلاشت المنتجات العلمية للطاقات الفردية المبدعة، بسبب غياب هذه الاستراتيجية الشاملة التي تحدثنا عنها سابقاً، واستحال وجود الجماعة العلمية. ثم تعمقت هذه الأزمة المعرفية بالتعييد للفصل بين العلوم المدنية والعلوم الدينية، ورؤى الثانية الطريق الملكي إلى الجنّة؛ إذ استقوى العقل الاستباعي بالجهل، وبه ضمر العقل التمييزي، فضعف الإدراك، وتعطلت تدريجياً قدرة العقل الإسلامي على انتزاع التصورات، واكتشاف القوانين التي تحكم حركة الكون وحركة المجتمع. لقد تنبه ابن خلدون إلى

ذلك، ولكن تبيّنه جاء متقدماً من حيث المضمون -قياساً للوعي الإنساني السائد- ومتّاخراً -قياساً على المسلمين في القرون الخمسة الأولى- فاستغلق فهمه عنهم وعن غيرهم، ولم يرَ فيه علماء القرن الثامن أكثر من فذلّكات لغوية لا فائدة ترجى من ورائها، يقول ابن خلدون: "وذلك أن الإدراك، وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوانات، تشعر بما هو خارج عن ذاكها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة، السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفَكْر، الذي هو وراء حسّه. وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويحول بذهنه فيها، فيحرّد منها صوراً أخرى. والفكّر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب... وهكذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزي. والفكّر الذي يفيد الآراء والآداب، في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات، تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً، إلى أن يتمّ الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريي. والفكّر الذي يفيد العلم، أو الظن، بمطلوب وراء الحس لا يتعلّق به عمل، فهذا هو العقل النظري... فيكمِلُ الفكر بذلك في حقيقته، ويصير عقلاً محضاً، ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية".^{٢٣}

كان ابن خلدون يروم بهذا الكلام تحرير العقل الإنساني من برج العقل الفعال، الذي شيده الفلاسفة، والقول بنموه الذاتي من خلال التفكير في قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع، وذلك هو أَسْ الحادثة التي استطاع العقل الغربي أن يفك شفرته منذ القرن السادس عشر، فانطلق في حركة شاملة ذات أَضْلع ثلاثة: الفكر المنهجي، والإرادة السياسية الحرة، والاستثمار الاستراتيجي للثروة. ولعله من أجل ذلك عقد ابن خلدون فصلاً في "إبطال الفلسفة وفساد منتقلتها"، ولم يكن ذلك كرهاً منه للفلسفة في ذاتها، ولكن لأنّ الفلسفة انفصلت عن هموم الناس وشأنون الكون، فتحولت إلى حطام فكري معطل في مجاهيل الغيبيات.

^{٢٣} ابن خلدون، المقدمة، القاهرة: دار الشعب، د.ت، فصل العلوم العقلية وأصنافها، ص ٣٩١-٣٩١.

لم يكن من الممكن أن تفهم حينئذ رسالة ابن خلدون، فالخمول الذي أصاب العالم الإسلامي استدام، واستبدّ، وغشي العقل الإسلامي ما غشي، فاستعصى عليه فهم جوهر الإصلاح العمري الخلدوني، كما استعصى عليه أيضاً فهم الإصلاح الأصولي الشاطبي، والإصلاح العقدي التيمي، وثلاثتهم كانوا من جيل قرن الصيحات الأخيرة، جيل القرن الثامن الهجري.

أما مسلمو اليوم فما زالوا في عصر أشبه بعصر ابن خلدون، وإن كان وعيهم بالقضايا التي أثارها أصبح نسبياً حاصلاً في الأذهان، مفقوداً في الأعيان، ولكنه متخلّف عن العصر الذي سبّقه وخاصة في القرون الأولى؛ إذ توافر الوعي بشروط المنهج العلمي، ووُجِدَت الإرادات العلمية الفردية منْ يتبنّى مشروعاتهم العلمية – في فترات متقطعة – منْ أصحاب الشوكة، ومنْ رجال الجاه ورجال المال، طوراً متحمّلين وأطواراً متفرقين، فحققت الأمة خطوات غير مسبوقة في المجال العلمي. ولكن بحكم أن هذه الخطوات كانت مبتورة، فإنها لم تعرف الاستمرارية، ولم يحصل منها التراكم العلمي الضروري، ولم تتكون الجماعة العلمية الضامنة للبحث العلمي، فاندرست هذه الحركة العلمية تدريجياً، وأصبحت متجاهلاً منبوذاً من أهلها، متروكة من غيرهم، إلى حين. إلا أنّ هناك فارقاً جوهرياً بين الأمس واليوم، كان العلم بضاعة مشاعة بين الناس، وأصبح اليوم سلاحاً استراتيجياً، لا يُسمح أن يكون مشاعاً إلا ما أضحي منه غير ذي قيمة في التقدّم العلمي، وما يُعدّ ضرورياً لمن تختلف عن الإنتاج، لكي يكون قادرًا على استهلاك منتجات العلم التكنولوجية. وذلك يعني أن امتلاك بعض الأفراد من الأمة الإسلامية لبعض المعارف العلمية المتقدمة، لن يغير شيئاً من المعادلة القائمة اليوم، فالغرب – بصفته السياسية وليس الجغرافية – يُفتح، والعالم الباقي يستهلك. ليس أمّا المسلمين للخروج من هذه المعادلة الظالمّة إلا التوافق على الحد الأدنى من الدين في مفهومه الفطري، وعلى الحد الأدنى من السياسة في مفهومها النفعي المباشر، والانحراف الكلي في استراتيجية شاملة يحققون بها التفوق العلمي، ومن ثمّ الحضاري، تحقيقاً لجوهر الدين وإنقاذاً للبشرية من دوامة التيه المادي، الذي أفلح منظروه ومهندسوه في

تقديمه على أساس أنه سبيل النجاة الأوحد. أمّا إفراط الوع وبذل الجهد في هوامش الدين، إما بغرض التملص من أحکامه، بدعوى أنها لم تعد متوافقة مع روح العصر، أو بغرض التمسك بقشوره بدعوى أنه ليس في الإمكان أحسن مما كان، فلن يزيد المسلمين إلا ضعفاً وهواناً.

لقد بشرَ العديد من المفكِّرِين العلمانيين الغربيين، ومن كان على جديتهم من المسلمين بأفول التدين؛ لأنَّ الدِّين عندهم لا يعدُّ أن يكون ظاهرة اجتماعية، ستؤولُ لا محالة إلى سلوك فردي فحسب، لا علاقة له بالشأن العام، وأنَّ الإسلام مثل غيره من الأديان سيعزفُ تماماً طور الشَّيخوخة، ولكنَّ قدرة الإسلام على التجدد الدائم، واكتساب قوَّة دفع جديدة أرقَّهم كثيراً، وأفسدَ عليهم ما كانوا يُدبرون. إنَّ هذه القناعة بقدرة الإسلام على التجدد الدائم واستيعاب ما استقام من قيم الحداثة، تتعرض اليوم لهجوم مزدوج، هجوم من الداخل لتفويض دعائمه، وهجوم من الخارج يهدف إلى إبقاء مجتمعاته في حالة من التأكُّل الداخلي، حتى يستقر في الذهان أنَّ الإسلام والتخلف صنوان، وعندها سيكون من السهل على المسلمين، كما ينطَّل لهم أعداؤهم التخلِّي عن المعاندة، والانخاء لعاصفة العلمانية الشاملة.

ذلك هو التحدي الأكبر الذي يجب أن يعيه أصحاب الشوكة في مستوى الفكر والسياسة والاقتصاد، والذي يجب أن يكون نقطة الارتكاز في وعي الأمة، فيتضح خط السير، وترسم معالمه الاستراتيجية الفارقة.