

هل كان بالإمكان حصول ما لم يحصل؟

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

محمد بن نصر**

مقدمة:

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

أليس من المفارقات أن الحضارة التي جعلت من الشورى مبدأً إسلامياً أصيلاً، لم تهتد إلى كيفية من الكيفيات لتطبيقه، حتى غمرها الفكر السياسي الوافد، فأرغمت على قبوله شكلاً، ورفضت تطبيقه مضموناً، ليس لأنه وافدٌ، ولكن لأن طول العِشرة مع الاستبداد أنساها أنها أمة الشورى؟

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

* أصل هذا البحث ورقة قدّمت في ندوة عالمية حول العلوم الإسلامية والعالم المعاصر، نظّمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة في كوالالمبور، وكان ذلك في التاسع والعاشر من شهر كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨م.

** 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 سنحاول أن نتبيّنه في هذه الدراسة، من خلال النظر في مسيرة العلوم التي اشتهرت بالصحيحة أو البحتة في الدورة الحضارية الأولى للأمة الإسلامية، وكيف يمكن أن تستعيد موقعها الريادي في دورتها الحضارية الثانية؛ لأن الأسباب التي أعاقَت تقدمها العلمي في الماضي، هي ذات الأسباب التي أعاقَت 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 مُكبّر، وصنعوا أول بوصلة، وطبقت شهرة أطبائهم وجراحيتهم 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

تتردد هذه الفقرة ومثيلاتها في مؤلّفات المسلمين، بل حتى عند بعض المنصفين من الكتاب الغربيين، تلك الكتابات التي تناولت تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، ولكن قلّما نجد من حاول أن يقدّم 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 جامعاً، أهدر مفكرو الإسلام القدر الأكبر من طاقاتهم في سبيل التوفيق بينه وبين مبادئ العقيدة الإسلامية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان النقد الغربي للمدرسة الأرسطية

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

شرط النهوض العلمي الغربي 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 تشكل 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 الإكويني (ت ١٢٧٤م) الذي نشأ في عائلة إيطالية نبيلة، ودرس الفنون، ثم التحق برهينة الدومينيكان، وانتقل إلى باريس حيث تتلمذ على يدي ألبير الأكبر. ومن مؤلفاته **الجمعة الفلسفية** (أو **الرد على المناوئين للديانة المسيحية**)، و**الشروح على أرسطو**: مزج فيه بين فلسفة أرسطو وبعض التوجهات المسيحية، و**رسالة في وحدة العقل**، و**رسالة في أزلية العالم**، و**الجموعة اللاهوتية**. استفاد توما الإكويني 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 يعدّ الفيلسوف المسلم الأكثر وفاء لأرسطو، قد خالف أستاذه؛ إذ رأى أنه بإمكان المرأة القيام بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجل، مثل السياسة وغيرها، وأنّ المجتمع ظلمها وحرّم نفسه من فضل تفكيرها. والأكثر طرافة أن الذين انتقدوا أرسطو من فلاسفة المسلمين لم ينتبهوا لذلك وتبنوا آراء أرسطو في المرأة. يقول ابن رشد: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهنّ، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهنّ (الأخرى). ولما لم تكن النساء مهيبات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهنّ حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهنّ فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلال الأعمال الضرورية، وإنما يُنتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله يبيّن بنفسه." انظر:

- ابن رشد، الوليد. **الضرورة في السياسة** (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، بيروت: مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص ١٢٥.

أولاً: النموذج الأرسطي ونظرية المعرفة في الإسلام

وجد فلاسفة الإسلام في نظرية المعرفة الأرسطية إطاراً منهجياً لتكوين تصور يجمع بين مقتضيات النظر العقلي، ومستلزمات النظر الشرعي؛ إذ ذهب أرسطو إلى أنّ الإنسان مفطور بطبعه على حب المعرفة والبحث عن اليقين، ورأى أن الإدراك الحسي يشكل الخطوة الأولى في المعرفة؛ إذ تتعلق حواسّه بالمعطيات الخارجية التي تتراكم تدريجياً في ذهنه، فيقوم بحفظها في ذاكرته، ثم يبدأ بعد ذلك في إدراكها، انطلاقاً من المقارنة بينها، والنظر في عللها منفردة، ثم يستقري القوانين العامة التي تحكمها، ويقرر بذلك قدرة العقل على إدراك الجزئيات وانتزاع الكليات. وبهذا الأمر يكون أرسطو قد خالف أستاذه أفلاطون الذي جعل العقل العارف أساساً للمعرفة، وتبنّى نظرية قديم النفوس، ونظرية الاستذكار، وقال إنّ المفاهيم الكلية ليست إلا ظلال المثل وانعكاساتها. فجعل أرسطو الحسّ والعقل انطلاقاً للمعرفة، وتبنّى اقتران حدوث النفس مع البدن، فلا هي متقدمة عليه، ولا هي متأخرة عنه، وهي كما يرى تُولّد خاليةً من كلّ علم ومعرفة. وذلك ما توحى به الآية الكريمة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)

هكذا انطلق العقل الإسلامي في النظر متأملاً ومجرباً، مكتشفاً وباحثاً عن النواميس الكونية قبل أن يتيه في مجاهيل عالم الغيب، بعد أن ترسخ لديه وهم الكشف عن المحجوب، برياضة النفس بدلا عن رياضية العقل. وتدرجاً أصبح عالم الغيب مركز اهتمام العقل الإسلامي بالرغم من محاولات الكثير من العلماء والحكماء المسلمين ترشيد الوجهة نحو الاهتمام بعالم الشهادة، إيماناً منهم بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) وتأسياً بما قاله فيلسوف اليونان طاليس الملطي (ت ٥٤٦ ق م) الذي قال: "إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة

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 الحد، بل تجاوزته إلى ماهية الذات البشرية؛ إذ قسم الناس إلى أحرار وعبيد، بل ذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك في تقعيد هذا التفاوت الجبلي بين الأعراق البشرية في مستويات الإدراك، على الرغم من التكوين الفطري المماثل. فيقول: "أكرر أنه ينبغي إذاً أن يعرف، بادئ الأمر، في الكائن الحي وجود سلطة سيّد وسلطة حاكم معاً. النفس تتسلط على البدن كسيّد على عبده، والعقل على الغريزة كحاكم، كملك، وإذاً فبديهي أن لا يستطيع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس، وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل، وأن المساواة أو تقلّب السلطة بين هذه العناصر يكون شراً للجميع... ومهما يكن من شيء، فبيّن أن البعض هم بالطّبع أحرار، والآخرين هم بالطّبع عبيد، وأن الرّق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل."^٤

وبناء على ذلك، فقد عدّ أرسطو الإغريق أرقى الأعراق، وعلى هذا الأساس من حقهم أن يستعبدوا البرابرة (الأعراق الوضيعة). ويرى أرسطو أن العنصر الإغريقي و بحكم وضعه الجغرافي المتوسط، هو الوحيد القادر على الجمع بين: الذكاء، والشجاعة وحسن الإدارة (تكوين الحكومات)، وعليه فالإغريق هم وحدهم المؤهلون لقيادة العالم! وحقته في ذلك، أن الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة تمتاز بالشجاعة، ولكنها فاقدة للذكاء، ولا تحسن الصّناعة، مستقلة في حياتها، ولكنها صعبة الانقياد ولا تنصاع لأي نظام، والشعوب التي تقطن آسيا تمتاز بالذكاء والبراعة في الفنون، لكنها ذات إرادة ميتة، ولا ترى بأساً في العيش تحت الاستعباد. ويحاول أرسطو 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 مجردٌ على

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

^٤ أرسطو، 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 إلا إرادة ناقصة.^٥ ولعله من المفيد الإشارة إلى أن المسائل التي تخلف فيها الفكر الإغريقي، هي ذاتها المسائل التي تأخر الغرب في إثارتها، وعندما عاجلها في العقود المتأخرة، عاجلها بأسلوب يطغى عليه التناقض بين المعالجة النظرية والممارسة الواقعية، مثل مسألة العلاقة بالآخر، ومسألة العنصرية، والمسألة النسائية. والمفارقة أنهما 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 آنفاً، 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 فرعها 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 وعلماءه أن يقدموا إضافات نوعية؛ إذ نقلوا الرياضيات من المنظور الهندسي الذي كان يغلب عليها في النموذج الأرسطي، إلى المنظور الجبري الذي أصبح الطابع الغالب على الرياضيات العربية الإسلامية.^٧ وأسسوا لعلم التاريخ الذي لم يكن له مكان في

^٥ المرجع السابق، ص ١٢٩.

^٦ أليس من حقنا أن نتعجب ونتحسر أيضاً على الجهد الذي أضاعه الفقهاء للبحث في أحكام الرّق بدلاً من البحث في أحكام العتق، التي كانت محور الخطاب القرآني، وبقوا على ذلك قروناً عدّة، حتى جاءت التشريعات الحديثة فسارعوا إلى تبنيها مرغمين.

^٧ من الإجحاف العلمي أن تنسب معظم الإنجازات الرياضية الإسلامية لعلماء غربيين، فقد نسبت فكرة (الكسر العشري) إلى العالم الغربي سيمون ستيفن ١٥٨٥م وكان قد سبقه إلى ذلك غياث الدين بن مسعود المعروف بالكاشي (١٤٣٦م)، كما نسب بحث الحالة المستحيلة التي بحثها الخوارزمي (٨٥٠م) إلى العالم السويسري ليونارد أويلر (١٧٨٣م)، ونسبت أيضاً نظرية الحدين للكرخي أو الكرجي نسبة إلى كرج التي تقع بين همدان وأصفهان (١٠٣٠م) إلى العالم الإنجليزي إسحاق نيوتن (١٧٢٧م)، ونذكر أيضاً فكرة اللوغاريتمات لابن حمزة المغربي من علماء القرن السادس عشر التي ادّعى كل من جوهان نايبير الاسكتلندي (١٦١٤م) وهنري بروجز (١٦٣٠م) 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، والفلكية والطبية.

فلسفة أرسطو، وأنجزوا خطوات نوعية في المجالات 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، تأسيساً على التراكم العلمي الرياضي الإغريقي والإسلامي، ومن ثم تطبيقاته في العلوم الطبيعية عامة، والفلكية 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 تخلُ 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 وتجاوزه، وهذا ما لم يكن متوافراً في الحضارة الإسلامية، وما زال لم يتوافر فيها بعد.

ثانياً: التفكير العلمي عند المسلمين

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

^٨ ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تَهافت التهافت**، تقدم وضبط وتعليق: محمد العربي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ط ١، ص ٢٩٢. هذا القول ردّ به ابن رشد على الغزالي الذي فهم من قوله بالافتقار أنه ينكر السببية الطبيعية، ويرى أن الربط بين الأسباب والمسببات وهم رسخته مشاهداتنا المتكررة للحوادث، فما نراه بحكم العادة ليس إلا افتراضاً بين أمرين نحسب أن أحدهما لازم عن الآخر، ومن ثم فإن الحوادث ليس لها علّة إلا إرادة الله، الذي لو شاء أن تحدث حدثت، وإن لم يشأ لم تحدث. وبذلك يكون حصول الخوارق أمراً طبيعياً ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الطبيعة. رأى ابن رشد في هذا الزعم رفعاً للسببية، ورفعاً للعقل، وإبطالا للعلم، بما ذلك علم من ينكر السببية. ويصبح البحث في قوانين الطبيعة عبثاً لا طائل من ورائه، طالما أنها متغيرة ومتقلبة على غير نوايس 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 أن الغزالي أسقط العقل برفعه للسببية فكلام هراء، فالعقل هو حجة الله على خلقه، والمحافظة عليه من التلوث معلماً، يكاد يكون مقتضراً على الفكر الإسلامي. فالإسلام يرفع المسؤولية عن كل من افتقد عقله، ثم هو يحرم الخمر تحريماً مطلقاً؛ لأنها تعطل عملية التفكير والعقل. أما لجهة السببية، وأن لكل شئ سبباً فهي سنة من سنن الكون التي خلقه الله عليها؛ فالنار من خواصها الإحراق، والماء من خواصه إطفاء الظم، والطعام يقاوم الجوع. لكن السؤال الذي يوجهه "للرشديين": من الذي وضع هذه الخواص في هذه الأشياء؟ والسؤال الثاني: أليس الذي وضعها بقادر على أن يرفعها منها إذا شاء ذلك؟ أليس الذي وضع خاصية الإحراق في النار بقادر على أن يجعلها برداً وسلاماً على إبراهيم؟ أو ليس الذي خلق وسائل الإنسان بقادر 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؟ بلى، والمؤمن على ذلك من الشاهدين. فالقضية إذاً، ليست قضية "سببية" ورفع للعقل، بل القضية قضية إيمان بقدرة هذا الخالق على كل شئ. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: ٦٢) وهذا يتطلب أن نتحقق - عقلياً - من وقوع المعجزة من مصدر لا يرقى إليه الشك. علماً أن رفع السببية هذا لا يكون إلاً لني أو رسول، أو واحد من الأولياء الأصفياء، الذي لا يتحدث بها، بل يكتُم أمرها، أما المشعوذون والأدعياء فالإسلام منهم براء.^٩ لقد أوردنا هذا الاستشهاد المطول؛ لنبيّن الظلم وسوء الفهم الذي لحق الإمام الغزالي في هذه المسألة تحديداً، مع الإشارة إلى أن التععيد النظري الذي وضعه الإمام الغزالي للمعرفة المؤسسة على الإلهام، قد أسهم إسهاماً بالغاً في زهد المسلمين في أعمال العقل، تصحيحاً للنظر، وترشيدهم للفعل.

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

ولاشك أن هذه النظرة الاختزالية، من شأنها أن تنتهي بأصحابها إلى استنتاجات مجحفة ومنافية بالكامل للحقائق التاريخية، تلك التي نجدتها عند الفيلسوف الألماني هيغل، والفرنسي أرنست رينان، و الألماني 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 المستشرقون في لندن سنة ١٨٨٣م، أن "من العماء إنكار الإسهامات العربية الإسلامية".^{١٠}

لم يكن المسلمون إذاً نقلة للفكر اليوناني فحسب، بل كانوا شراحاً في المرحلة الأولى، ثم نقاداً ومبدعين في المرحلة الثانية، ذلك لأنهم انطلقوا وفقاً للآية الكريمة: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ، كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦)^{١١} فلم يكتفوا بالاستدلال المنطقي، وإنما استخدموا المنهج التحريبي الذي أصبح نقطة الارتكاز في الثورة العلمية المعاصرة. ونذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، الإضافات النوعية التي قدمها العلماء المسلمون في مجال العلوم الرياضية مثل: الخوارزمي (ت ٢٣٥هـ)، والكرخي (ت ٤٢١هـ)، وعمر الخيام (ت ٥١٧هـ)، وغيث الدين بن مسعود، المعروف بالكاشي (ت ٨٢٩هـ).

وفي مجال علم الهندسة مثل الحجاج بن يوسف بن مطر (ت ٢٢٠هـ)، وثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ). وفي علم المثلثات المستوية والمجسمة مثل البتاني (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

¹⁰ Kern, H. et al. *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes*, Leiden: Brill, 1885.

¹¹ 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. نقلاً عن: - غرونيباوم، غوستاف. *حضارة الإسلام*، ترجمة: عبدالعزيز، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦، ص ٤٤١.

الطبيعية مثل ابن الهيثم (ت ٣٥٤هـ)، 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 ٤٢٨هـ)، وهبة الله بن ملكا البغدادى (ت ٥٦٠هـ)، ويعود الفضل لهذين الأخيرين في تطوير قوانين الحركة، وعلم الفيزياء مثل بديع الزمان أبي العز إسماعيل بن الرزاز الجزري (ت ٥٧٠هـ)، وقد كان يطلق على علم الفيزياء علم الحيل وأول من اهتم بعلم الجاذبية كان أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن حايك (ت ٣٣٤هـ)، وأبو الريحان البيروني (ت ٤٣٣هـ)، وأبو الفتح عبدالرحمن 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، وبيّن خطأ ادعائهم بأن الإبصار يحدث بخروج شعاع من العين باتجاه الجسم المرئي، وتوصل إلى أن العكس هو الصحيح، مبرهنًا على أنّ 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 يترتب عليها من أخطاء تطبيقية. ناهيك عن أنّ علم الفلك قد تحوّل 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 المتطورة، وما تزال معادلة البيروني في حساب محيط الأرض معتمدة حتى اليوم. وظلت كتابات الفرغاني الذي سبق البيروني وحاول قياس محيط الأرض، معتمدة

في الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر، وتمت ترجمة كتاب صور الأقاليم لجعفر البلخي (ت ٣٢٣هـ) إلى اللاتينية والفرنسية والإنجليزية.

ولابد من ذكر المروزي (ت ٣٥٠هـ) الذي كان أول من عمل إسطرلاباً في الإسلام، وقد ورد ذلك في كتابه الزيج الممتحن. ولقد أطلق علماء الفلك الأمريكيون اسم البوزجاني على فوهة بركان على سطح القمر، تخليداً للعالم الفلكي المسلم البوزجاني (ت ٣٨٨هـ)، الذي اهتدى إلى معادلة توضح مواقع القمر أطلق عليها معادلة السرعة.^{١٢} ونبغ أيضاً ابن يونس الصدي (ت ٣٩٩هـ) في علم الفلك، وذلك في عهد الفاطميين. وقد شجعه الفاطميون على البحث في علم الهيئة والرياضيات؛ فبنوا له مرصداً 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 ١٨٠٤م. ومن إنجازاته المأثورة اختراع حركة الرقاص (البندول) الذي يحتاج إليه في معرفة الفترات الزمنية في رصد الكواكب، وكما استعمل الرقاص في الساعات الدقيقة.

ولقد استطاع المسلمون باستخدامهم الواسع للمنهج الاستقرائي في العلوم الطبية، الوصول إلى كُليات عُدَّت قوانين عامة مستخرجة من التجارب الجزئية، وكان أول من ألف في التجربات ابن زهر القرطبي (ت ٤٧٠هـ) والد الطبيب الشهير ابن زهر (ت ٥٥٨هـ)، واعتنى المسلمون اعتناءً خاصاً بالجانب الوقائي، عملاً بالقاعدة التي وضعها علي بن عباس المجوسي (ت ٣٨٤هـ)، المتمثلة في: المحافظة على الموجود أجل من طلب المفقود، التي ضمَّنها كتابه الكامل في الصناعة الطبية. وفي مجال الطب العلاجي،

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

توصل الأطباء المسلمون إلى الكشف عما سموه بالأسباب والعلامات، كما وضعوا قواعد للتشخيص وللتفريق بين الأمراض المتشابهة، والعلاجات المناسبة لكل مرض، وهكذا ظهر الاختصاص في المسائل الطبية. ولعل أسماء نذكر من بينها الرازي (ت ٣١٤هـ) صاحب الموسوعة الطبية المعروفة بالحاوي، وكان الرازي من الأوائل الذين طبقوا الكيمياء في الطب، وابن سينا (ت ٤٧٠هـ) الذي تميّز باستخدامه منهج الملاحظة والتجربة، وكان كتابه القانون من أهم الكتب التي اعتمدها الجامعات الفرنسية في عصر النهضة، وترجم إلى عدة لغات منها: اللاتينية، والرومانية، والألمانية، وكذلك ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ) المكتشف الحقيقي للدورة الدموية، الذي يُعدّ من أكبر أطباء التشريح.

ليس غرضنا في هذا الصدد تعريف القارئ بإسهامات العلماء المسلمين في مجال العلوم التجريبية، بل أردنا هذه الأمثلة لندحض الادعاء القائل بأن المسلمين لم يقدموا إضافات معتبرة، وكانوا مجرد نقلة لعلوم العباقة الأوائل إلى العباقة المتأخرين، ولم يكن لهم حظ في الفهم والنقد فضلا عن الإبداع. وهذه الأمثلة التي سقناها لم تكن مغامرات فردية فحسب، انتهت بموت أصحابها، ولكنها شكلت مجموعها منهجاً في التفكير، توافرت فيه كل سمات التفكير العلمي من: تراكمية، وتنظيم، وتجربة، وبحث عن الأسباب، وشمولية، ويقين، ودقة، يعكسها هذا القول السديد لابن الهيثم حين تحدّث عن منهجه في علم البصريات قائلاً: "نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط ما يخصّ البصر في حالة الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغير، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفّظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرّيه ونتصفّحه، استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحق، لا الميل مع الأهواء."^{١٣}

^{١٣} صليبا، جميل، وعياد، كامل. المنطق وطرائق العلم العامّة، بيروت: مكتبة العلوم والآداب، ١٩٤٧، ص ٥.

إذا كان هذا التدرج من الملاحظة الواعية، إلى وضع الفرضيات العلمية، إلى مناقشة هذه الفرضيات، والتحقق من صحة الفرضيات المرجحة، مع الالتزام الكامل بالموضوعية العلمية، لا يُعدُّ منهجاً علمياً. فما هو يا ترى المنهج العلمي؟ لتأمل في هذا الدرس العلمي الذي أعطاه العالم الكيميائي جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ) لابنه، حين قال له ناصحاً: "وأول واجب أن تعمل وتجري التجارب؛ لأن من لا يعمل ويجري التجارب لا يصل إلى أدنى مراتب الإتقان. فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة" ثم يقول له محذراً وموجهاً "ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير و لكن بكثرة التدابير، فعليك بالرفق والتأني وترك العجلة، واقتف أثر الطبيعة، فما تريده من كل شيء طبيعي".^{١٤} إنّه درس منهجي يمثل عصارة تجربة طويلة من البحث العلمي، الذي يقوم على أسس متينة مفادها، أن يبدأ العالم بملاحظة الوقائع، ثم يستوحي 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 صالحاً لتفسير الحالات الطبيعية المشابهة. وذلك بتوجيه من القرآن الذي يدعو الإنسان إلى التأمل في الآيات الكونية في مثل قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ 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؟

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

^{١٤} منتصر، عبد الحليم. تاريخ العلم والعلماء العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢، ص 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 الفعلي، أو الوهمي للمسلمين، وذلك انطلاقاً من النماذج التي كوّنوها في تعاملهم مع الدين المسيحي. وسرّ هذا الاهتمام بالدين الإسلامي وبتاريخ المسلمين جاء في إطار محاولتهم إثبات تميز الإنسان الغربي وحضارته، وألاًّ سبيل للشعوب الأخرى إذا أرادت تحقيق ثورة علمية، وحضارة عظيمة، إلاّ باتباع النموذج الغربي والدخول فيه طواعية. وتتوقف 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، والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلّا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم، ويحظر عليه التعلّم، ويدراً به أن يفتح على فكرة جديدة. [...] من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقوقازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هويته. ولا

استثني من هؤلاء إلاّ الفرس الذين نجحوا 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 حكماً عاماً على الدين الإسلامي، ويصفه بأنه -بحكم طبيعته المعادية للعلم- يمنع التفكير، بل يقتلع قابلية التفكير من الشعوب التي ساءها الحظ واعتنقته. ويستثني من ذلك أهل فارس، ولا ندري من أين تأتّى هذا الاستثناء! ألكونهم فرساً أم لكونهم شيعة؟ فإذا كانت المسألة العرقية هي السبب فكيف نفهم نبوغ العديد من العلماء الفرس من أهل السُّنة، وإذا كانت المسألة مذهبية فكيف نفهم تخلف 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 لتوسع الحضارة الغربية هو تدمير الحالة السامية بامتياز، ألا وهي الإسلام، لأن الإسلام لا يمكن أن يستمر إلا إذا كان دين دولة... إنّها الحرب الأبديّة، الحرب التي لا تنتهي الاّ عندما يموت الابن الأخير لإسماعيل جوعاً، أو يتزوي 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 أنّه أثر عن رينان قول في القرآن يناقض أحكامه السلبية المطلقة عن الحضارة الإسلامية، فهو يقول: "تضم مكتبتني 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 أُلقيت 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 تؤنسي قراءته دائماً وهو القرآن كتاب المسلمين. فكلما أحسست بالإجهاد وأردت أن تنفتح لي أبواب المعاني والكمالات، طالعت القرآن؛ إذ إنني لا أحسّ 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 لوبون لشخصية رينان المتقلبة تجاه حضارة الإسلام؛ إذ يقول: "التنافر بين الإنسان القديم الذي تربى على الآراء المسبقة، والإنسان الحديث الذي صقلته الملاحظة الشخصية، ينتج 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 بُدّاً من الاعتراف بالتأثير العربي الإيجابي في القرون الوسطى... هذا الصراع بين الإنسان القديم والإنسان الحديث يصل في نهايته إلى نتيجة غير منتظرة، حيث يأسف (رينان) لكونه لم يكن من أتباع محمد (ﷺ)".^{١٩} ولا يسمح المجال هنا لمناقشة أفكار المفكر الفرنسي المثير للجدل، ولكن أردنا فقط أن نتبين الخيط الناظم بين المفكرين الغربيين الذين اهتموا بالبحث في أسباب انهيار الحضارة الإسلامية.

أما ماكس فيبر (ت. ١٩٢٠م) فيرى من جهته أنّ الإسلام المكّي شكل نقطة تحول متميزة في تاريخ العرب، ويكمن تميزها 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 المحاربين، 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 شهواني ليس له من همٍّ إلاّ التأقلم والتكيف من أجل السيطرة على العالم، وبذلك استبدل بالخلاص الروحي الخلاص الجهادي، الذي حوّل فكرة الآخرة إلى جنّة شهوانية للجندي المحارب لا غير. ومن الناحية الاجتماعية أصبح للجندي مكانة متميّزة فرضت عليه أسلوباً معيّناً من التعامل مع المال، أسلوباً تغلب عليه الرغبة في الاستهلاك إلى حد الاستهتار. ويرى ماكس أن هذا النوع من التصرف في الأموال لا يؤدي إلاّ إلى تبديدها، وبالتالي لم يخلق طبقة تجارية تتصرف بحكمة في الأموال، وتعمل على تنميتها، والبحث عن تطوير وسائلها، وبالتالي يهملها 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 والسعي للحصول عليه سلوكاً غير لائق من الناحية الأخلاقية؛ فأنفقت الأموال التي تحصل عليها من المريدين والأتباع في توافه الأمور، تلبية للاحتياجات العاطفية والروحية لعامة الناس. ويخلص "فير" إلى نتيجة مفادها: أن الديمقراطية واقتصاد السوق ما كان من الممكن أن يتأسسا على قيم ثقافية غير القيم الثقافية الغربية، وأن العقلانية الحديثة خاصة من خاصيات الغرب، وكذلك الدولة العصرية القائمة على الدستور المكتوب وأنظمتها وقوانينها المجردة. إذاً، لم يكن بإمكان المسلمين الانتقال إلى الطور الرأسمالي؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يبنوا مدناً مستقلة بسبب القيم الإقطاعية، وبسبب انسيابية شريعتهم، وفقدانها لمعايير ثابتة، وبالتالي عجزها عن إقامة تقليد قانوني منظم، وأيضاً بسبب استبدادية أنظمة الحكم عندهم. فكل هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن

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

وعليه، فإنه يمكن القول: على الرغم من إشارات فيبر الصائبة، المتعلقة بعوائق الانطلاقة الحضارية للأمة الإسلامية، فإن نظرتة لتاريخ المسلمين تفتقر إلى الصرامة العلمية؛ إذ كيف يمكن أن تحتزل حضارة مثل الحضارة الإسلامية في قوتين؛ بين ظهور الأولى وتمكّن الثانية قرون عديدة؟ أهذه البساطة تُنسف كل إنجازات الحضارة الإسلامية. كيف يستقيم ادعاء فيبر بأن الإسلام لم ينجح في تكوين مدن مستقلة، وهل كان هناك أصلاً في العالم في ذلك الزمن مدن ذات اعتبار في غير العالم الإسلامي؟ نعتقد أن معلومات فيبر عن الإسلام سطحية جداً، 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، وتحديد 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 تاوي" Richard H. Tawney و"هربرت لوثي" Luthy Herbert أن أطروحة فيبر 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 تاووبي أن الروح الرأسمالية قديمة قدم التاريخ، وأن الكالفينية لم تكن أكثر من عامل مُسرّع لها. ويبيّن 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 أخلص للكالفينية إخلاصاً كاملاً، وازدهرت في أمستردام التي تبنت المذهب الأرمني، ولم تزدهر في البلدات الجبلية في اسكتلندا، التي تمسكت بأكثر أشكال الكالفينية نقاء، بل ازدهرت في مدينة غلاسكو وحالات أخرى كثيرة مماثلة.

كان العالم الإسلامي تجارياً مثلما كان العالم الغربي تجارياً قبل انتقاله إلى النمط الرأسمالي، وكان هذا الانتقال نتيجة للثورة العلمية، لا سبباً لها، ولم يكن من الممكن أن نجد عند فيبر إجابة 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"، و بلوغ البشرية القمة بقيادة الغرب أو "أوروبا"، التي كانت تمثله آنذاك، وأنه ليس بالإمكان أحسن مما كان أوروبياً. ولم يتحقق توقع هيجل، فالحروب لم تنقطع، وقامت في النصف الأول من القرن العشرين حربان كونيتان، ولم تلبث أن نشبت -بعدها- "الحرب الباردة"، التي لم تنته إلا بتفكيك الاتحاد السوفياتي، وانطلقت بعدها الحرب على الإرهاب، التي نعلم بدايتها المحسوسة، ونجهل تاريخ التخطيط لها، وليس من السهل التنبؤ بنهايتها. ماذا أخذ التاريخ من الشرق في رحلته إلى مآمنه الأخير؟

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

هل كان هيجل يملك من المعرفة بالإسلام وبتاريخ المسلمين ما يسمح له بإصدار هذا النوع من التقارير المتعجلة؟ قرأ 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 بالآخر ليست مهمة طالما أنها تستصهر في النهاية في النسق. والغريب أن هيجل الذي رأى أن أوروبا المسيحية التي انطلقت في حرب بربرية ضد الإسلام من أجل الاستيلاء على القبر المقدس الذي وجدته فارغاً، ولم تستطع الاحتفاظ به طويلاً، اكتشفت الروح في الشرق، فعادت لتحقيق العالم العقلي في ذاتها، نجده يساند احتلال الجزائر وبياركة ويحاول أن يبحث عن مشروعية أخلاقية وحضارية.

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

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

العلم مطلقاً، بغض النظر عن جنسه ومجالة، 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، فكلٌّ من الرقم والحرف، كان من إبداع الشرق، وتحديد الحضارة الإسلامية التي وسمت بحضارة الكتاب، وحتى في عهود نكستها ظلّت محافظة على علاقة ما بالكتاب، وظلّت بوسائلها البسيطة تسعى لضمان الحد الأدنى من مستوى القراءة والكتابة، عن طريق شبكة الكتاتيب التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي، واتخذت أشكالاً ومسميات مختلفة. وبفعل توافر هاتين الأداتين بدأ الإنسان -في الشرق، وفي مصر، وبابل، وفينيقيا 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 الزمان معاً.

ولكن المعرفة العلمية تحتاج إلى شرطين أساسيين لكي تصبح قادرة على المحافظة على نسق مطّرد من التطور؛ أولهما: يتمثل في تطوير مؤسسات التوثيق والمكتبات وذلك من أجل ضمان التراكم العلمي، وثانيهما: يتمثل في تطوير المؤسسات التعليمية والعلمية وذلك من أجل التواصل العلمي. ويمكن أن نقول مع شيء من التجاوز -نظراً لانتهاء عنصر الاستمرارية في بعض الفترات التاريخية- إنّ الحضارة الإسلامية قد تحقّق فيها امتلاك الحرف وامتلاك الرقم، وإنتاجها 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 تحقّق شرطي التراكم والتواصل العلميين على وتيرة الوسائل المادية المتاحة، مع الإقرار بأن وعي الأمة الشديد بأهمية هذين الشرطين لم

^{٢٢} أنا مدين بالشكر للأستاذ الفاضل الدكتور أبو يعرب المرزوقي على توجيهاته القيّمة في هذه المسألة.

يكن متناسباً مع تعيّنه الفعلي، نظراً لغياب أو لضعف توافر الشرط الذي يضمن فعاليتها. وفعلاً على الرغم من امتلاك الأداتين، وتوافر الشرطين، لم تستطع الحضارة الإسلامية تحقيق الثورة العلمية على النمط الذي تحققت فيه في الحضارة الغربية؛ ومرد ذلك عجز الأمة عن تحقيق وحدتها السياسية، وهو الإشكال الذي ظلّ يعاود الظهور كلما اطمأنت النفوس إلى تجاوزه، إنها دول الطوائف قديماً، ودول التبعية حديثاً، مع تفاوت في النسبة من مرحلة إلى أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ولكن التفاوت نفسه محكوم بسقف يمنع من توافرت فيه إرادة الاستقلال في الفعل أن يتجاوزه.

كيف نفسّر أهمية الدولة في المجال العلمي؟ قد يبدو 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 - تجعل الربط بين المؤسسة السياسية والمؤسسة العلمية أمراً لا يستسيغه الشرع، ولا يقبله العقل، والتخوف من أن تتحول هذه المؤسسات إلى أدوات تتقوى بها الدولة على المجتمع، تخوف مشروع، 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 يسمّى بالجماعة العلمية، التي لا يتأثر عملها مباشرة بالتغيرات السياسية والاجتماعية.

لنعد قليلاً إلى التاريخ الإسلامي، وتحديدًا في قضية العلاقة بين الفقيه والسلطان، لعلها تنير لنا بعض السبل في علاقة العلم بالسياسة، وأثر ذلك في تطور العلوم. لقد نشب صراع مبكر بين الشرعية 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 تثبيت الأمر الواقع، وتوزيع للأدوار، لم تتضح صورته إلا لاحقاً، بتكون فضاءين ليسا منفصلين كل الانفصال، ولكنهما متميزان، تمايز فرضته الوقائع وشرعته النصوص لاحقاً، فضاء سياسي، وفضاء ديني - اجتماعي، لاشك أنهما يعملان ضمن إطار إيديولوجي واحد، ولكن كل واحد منهما له حركية 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. و بحكم 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 يتساءل الفقيه عن حكم تارك الصلاة، ولا يتساءل 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 للمبدأ، في الاتجاه السليبي، من أجل أن تتحصن السلطة ضد رعاياها.

ولكن الفقيه اتّخذ من استقلاله عن السلطة، ومن تحديد صلاحياته طوقاً للنجاة، وبدأ تدريجياً يضيف نوعاً من الشرعية، بل نوعاً من التبجيل لما لا يستطيع أن يفعل غيره، القوامة على النص، قرآناً وسنة، تفسيراً وشرحاً واستنباطاً لأحكام الأفراد، واتخذت ما أصبحت تُسمى بالعلوم الشرعية موقع الصدارة في سلم الاهتمام، بل أصبح قديمها يكاد يكون مقدساً، وأصبحت غاية العلم في العصور المتأخرة شرح كتب المتقدمين، فكلما تقدمنا في الزمن تضاعف الاهتمام بالعلوم البحتة. 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 نعدّها في غاية الأهمية، وهي أن استقلال المؤسسة التعليمية جعلها ضعيفة الإمكانيات، ومحدودة الطموحات، وضيقة

الاهتمامات، فأنهار بذلك مثلث العمران البشري "السياسة والعلم والاقتصاد"، وانفطرت أضلاعه بالكامل. وتقلصت طموحات الدولة، كما تقلص تراجمها، وصارت دولاً متعددة متناحرة، لا همّ لها إلاّ جباية ما أمكن من الأموال.

إنّ انهيار الدولة الجامعة ذات الاستراتيجية الشاملة، أدّى إلى استحالة توفير شروط التراكم والتواصل العلميين، وضاعت الإنجازات العلمية العملاقة، التي تحققت في عهد الخلافة العباسية الأولى، والأموية الثانية في الأندلس، وفي عهد الفاطميين في مصر، وخبث منارات العلم في بغداد وقرطبة والقاهرة شيئاً فشيئاً. وفي المقابل بدأ التراكم والتواصل العلميان يتحققان تدريجياً في أوروبا، وبدأ 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 تخلُ هذه الحركة من هزات عنيفة اضطربت فيها أضلاع المثلث، ولكن وضوح الأهداف والطموحات التي لا حد لها، كان يعيدها إلى توازنها، ومازالت على تلك الحال.

ما توقعنا 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 أنّها واقعة لحالة، ألم يقل الله في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُفْقَرُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٦) وسيظلّون كذلك. ولكن ليس عبثاً أن تتعرض ديار الإسلام لهجوم بربري مزدوج جاء من الغرب والشرق تبعاً، 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، أوروبياً وأمريكياً، معدّلة 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 الاشتعال؛ لأن كل استقرار من شأنه أن يسهم في توفير شروط استئناف الحضارة الإسلامية، فتنجبه إلى الاهتمام بالعلم، وبمستلزمات نموه ونضجه، والعمل على إيجاد المؤسسات التي تعمل على توثيقه وتبليغه وتطويره، من خلال البحث المستمر. بذلك فقط يمكن للحضارة أن تضمن استمرارها لأنها أمنت سبل التراكم والتواصل العلميين.

إنّ الذين ينتظرون سقوطاً قريباً للحضارة الغربية، نظراً لانهيار 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 نهضتها ولو بنهب خيرات الآخرين تحت مسميات عدة، من نهب للذهب والمعادن والنفط والغاز. وطالما أن المسلمين لم يتوافقوا في الدين، ولم يتفقوا على مصالحهم المشتركة في الدنيا، ولم يحققوا الاستقرار المنتج لل عمران في معناه الشامل، وليس الاستقرار الناتج عن الخوف، فلن تجد القوى الكبرى، وحتى الأصغر منها، صعوبة في تنفيذ مشاريعها التي خططت لها منذ زمن بعيد.

الخاتمة:

تلاشت المنتجات العلمية للطاقت الفردية المبدعة، بسبب غياب هذه الاستراتيجية الشاملة التي تحدثنا عنها سابقاً، واستحال وجود الجماعة العلمية. ثم تعمّقت هذه الأزمة المعرفية بالتقعيد للفصل بين العلوم المدنية والعلوم الدينية، ورؤية الثانية الطريق الملكي إلى الجنة؛ إذ استقوى العقل الاستتباعي بالجهل، وبه ضمّر العقل التمييزي، فضعف الإدراك، وتعطلت تدريجياً قدرة العقل الإسلامي على انتزاع التصورات، واكتشاف القوانين التي تحكم حركة الكون وحركة المجتمع. لقد تنبّه ابن خلدون إلى

ذلك، ولكن تنبيهه جاء متقدماً من حيث المضمون -قياساً للوعي الإنساني السائد- ومتأخراً -قياساً على المسلمين في القرون الخمسة الأولى- فاستغلق فهمه عنهم وعن غيرهم، ولم يرَ فيه علماء القرن الثامن أكثر من فذلِكَات لغوية لا فائدة ترجى من ورائها، يقول ابن خلدون: "وذلك أنَّ الإدراك، وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوانات، تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة، السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنَّه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر، الذي هو وراء حسّه. وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرّد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب... وهكذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزي. والفكر الذي يفيد الآراء والآداب، في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات، تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً، إلى أن يتم الفائدة منها، وهذا هو المسمّى بالعقل التجريبي. والفكر الذي يفيد العلم، أو الظن، بمطلوب وراء الحس لا يتعلّق به عمل، فهذا هو العقل النظري... فيكمل 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 الفعّال، الذي شيده الفلاسفة، والقول بنموه الذاتي من خلال التفكير في قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع، وذلك هو أسّ الحداثة التي استطاع العقل الغربي أن يفك شفرته منذ القرن السادس عشر، فانطلق في حركة شاملة ذات أضلع ثلاثة: الفكر المنهجي، والإرادة السياسية الحرة، والاستثمار الاستراتيجي للثروة. ولعلّه من أجل ذلك عقد ابن خلدون فصلاً في "إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، ولم يكن ذلك كرهاً منه للفلسفة في ذاتها، ولكن لأنّ الفلسفة انفصلت عن هموم الناس وشؤون الكون، فتحوّلت إلى حطام فكري معطل في مجاهيل الغيبات.

٢٣ ابن خلدون، المقدمة، القاهرة: دار الشعب، د.ت، فصل العلوم العقلية وأصنافها، ص ٣٩٠-٣٩١.

لم يكن من الممكن أن تفهم حينئذ رسالة ابن خلدون، فالخمول الذي أصاب العالم الإسلامي استدّام، واستبدّ، وغشي العقل الإسلامي ما غشي، فاستعصى عليه فهم جوهر الإصلاح العمراني 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 متخلف عن العصر الذي سبقه وخاصة في القرون الأولى؛ إذ توافر الوعي بشروط المنهج العلمي، ووجدت الإرادات العلمية الفردية مَنْ يتبنى مشروعاتهم العلمية -في فترات متقطعة- مِنْ أصحاب الشوكة، وَمِنْ رجال الجاه ورجال المال، طوراً مجتمعين 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 منتجاتها منبوذة من أهلها، متروكة من غيرهم، إلى حين. إلا أن هناك فارقاً جوهرياً بين الأمس واليوم، كان العلم بضاعة مشاعة بين الناس، وأصبح اليوم سلاحاً استراتيجياً، لا يُسمح أن يكون مشاعاً إلا ما أضحى منه غير ذي قيمة في التقدم العلمي، وما يُعدّ ضرورياً لمن تخلف عن الإنتاج، لكي يكون قادراً 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- يُنتج، والعالم الباقي يستهلك. ليس أمام المسلمين للخروج من هذه المعادلة الظالمة إلا التوافق على الحد الأدنى من الدين في مفهومه الفطري، وعلى الحد الأدنى من السياسة في مفهومها النفعي المباشر، والانخراط الكُلّي في استراتيجية شاملة يحققون بها التفوق العلمي، ومن ثمّ الحضاري، تحقيقاً لجوهر الدين وإنقاذاً للبشرية من دوامة التيه المادّي، الذي أفلح منظروه ومهندسوه في

تقديمه على أساس أنه سبيل النجاة الأوحده. أمّا إفراغ الوسع وبذل الجهد في هوامش الدين، إمّا بغرض التملص من أحكامه، بدعوى أنها لم تعد متوافقة مع روح العصر، أو بغرض التمسك بقشوره بدعوى أنه ليس في الإمكان أحسن مما كان، فلن يزيد المسلمين إلّا ضعفاً وهواناً.

لقد بشرّ العديد من المفكرين العلمانيين الغربيين، ومن كان على جديلتهم من المسلمين بأفول التدّين؛ لأنّ الدّين عندهم لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية، ستؤول لا محالة إلى سلوك فردي فحسب، لا علاقة له بالشأن العام، وأنّ الإسلام مثل غيره من الأديان سيعرفُ حتماً طورَ الشّيوخوخة، ولكنّ قدرة الإسلام على التجدّد الدّائم، واكتساب قوّة دفع جديدة أرّقهم كثيراً، وأفسد عليهم ما كانوا يُدبّرون. إنّ هذه القناعة بقدرة الإسلام على التجدد الدائم واستيعاب ما استقام من قيم الحداثة، تتعرض اليوم لهجوم مزدوج، هجوم من الداخل لتقويض دعائمه، وهجوم من الخارج يهدف إلى إبقاء مجتمعاته في حالة من التآكل الداخلي، حتى يستقر في الأذهان أن الإسلام والتخلف صنوان، وعندها سيكون من السهل على المسلمين، كما يخطّط لهم أعداؤهم التخلي عن المعاندة، والانحاء 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.