

مجلة كلية

الدعوة الإسلامية

لعدد السادس مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة
1989م

شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق
المسالمون والخطرات
مقدمة لدراسة مناهج البحث العلمي
التصوير الفني للدعوة الإسلامية



السلامة والحداثة في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية



الترجمة : علي السابح
جامعة الزيتونة - تونس



في المنظومة المعرفية الإسلامية تتضافر العلوم النقليّة والعقليّة على تحديد موقع الإنسان من نظام الكون باعتباره عبد الله وخليفة له يغالب الطبيعة وينزع بأشواقه وخضوعه إلى الله ، ومن الملاحظ أن العلوم الكونية مرقاة إلى معرفة الخالق كما أنّ التعاليم الروحية بدورها حاملة على التأمل في الطبيعة والنفوذ إلى حقائقها مما يحدّد طبيعة العلاقة العضوية القائمة بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، فالمادّة لا تنفك عن الرّوح والعقيدة قرينة للشريعة والنقل موافق للعقل . إن الإحاطة بالكونيّات تنفذ بالمسلم إلى أسرار الروح ومعرفة الخالق وتحقّق له التوازن والأمن النفسي والأمل في سعادة الدارين ، ومن ثمّ كانت ثنائية النقل والعقل ثنائية تكاملت في المنظور الإسلامي ، وكانت أشكال المعرفة الطبيعيّة والمعرفة الروحية تعكس حقيقة نية الإسلام وتحدّد الفضاء المعرفي الذي قصد إليه الوحي . ولقد ذكر القرآن الكريم آيات الخالق المتجلّي في النظام الطبيعي ودعا إلى التأمل في الكون وأسراره ؛ وهي خصيصة تميّز بها دون سائر الكتب المقدّسة في مختلف الأديان ، وعبر تناسق معرفي جلّي بين ما هو منظور وما هو غير منظور تتضح حقيقة العلوم الإسلامية نقلية وعقلية ، وتبتدئ فلسفتها وهي أن حالات الوجود السّفلي تابعة لحالات الوجود

العليا وأنه لا بد من الحصول على المعرفة العليا كي يكون في الإمكان الحصول على المعرفة الصحيحة للعالم الأدنى⁽¹⁾ .

وقد آثرنا في هذا البحث أن نقف على مظاهر الحداثة التي عرفت بها الحياة العقلية كنتيجة لتقريب علوم الأوائل وتأصلها وذلك منذ عهد المأمون إلى نهاية المنتصف الأول للقرن الخامس الهجري مبديا زمن السقوط ؛ تتدافع علينا ونحن بصدد التفكير في قضايا التراث وفرة من الإشكاليات التي تثار في هذا المجال كـ (النظر والتطبيق والتراث والحداثة والزمني والروحي والماضي والحاضر والمستقبل ...) . وأظهر ما يميز أغلب الدراسات المنجزة في هذا الشأن صيغته التراكمية التقابلية لاعتماده منهجاً تبادلياً لا غناء فيه ، وابتداءً فإن ما يلفت الانتباه هو ذلك التصور السائد الخاطيء للعلاقة بين الماضي والحاضر بين الكائن والحدث ، بين التراث والحداثة ، فلا يمكن خلع الحاضر وارتداء الماضي بتصوراته وآلياته لأن تجاوز الزمان وهم « لا طائل من ورائه إذ تاريخية أي مجتمع نسبية لا مطلقة ، ونسبيته تكمن في التحامه بالزمان والمكان المحددين وبحركة المجتمع نفسه ، كما لا يمكن الإغضاء عن الماضي باستبعاد التراث وفعالياته باعتباره الطريق إلى الحسم ضرورة أن هذا الموقف ينبنى على تصور واهم وهو أن التراث منقطع الحاضر ، وهوبنية منغلقة ، أحادي » ، لا تقبل إلا قراءة واحدة ، وانه لم يعد من الممكن اعتماد هذه القراءة في عصر الحداثة ، وغير خفي أن الاسلام دين الكثرة وأن التراث تبعاً لذلك فضاء « لتعدد الآراء والمذاهب إلى حد النقض ، إذ قرئ التراث ، ولا يزال ، قراءات مختلفة أساسها التفسير والتخريج والتأويل بمستوياته المتعددة ويتسم التراث بحضوره في « الحاضر » من خلال عناصره المنبثقة وقيمه السارية في المجتمع ، ولا يتأتى البحث عن الحلول دون اعتبار هذه الحقيقة ، إن تجاوز التراث نفسه لا يعني الانسلاخ من الهوية أو القدرة عليه ، فهما مستحيلان وإنما يعني بالدرجة الأولى الصدور عنه والتوقف إلى صيغة مستحدثة تعتبر في حد ذاتها إثراء للتراث ضرورة أن التراث يتسم بالحركة وبالتجدد .

فالقضية هنا قضية منهجية بالدرجة الأولى تستهدف تعرف دينامية التراث وعواقبه من خلال الوقوف على الثابت فيه والمتحول لإنجاز عمل نقدي يحدد آفاق العقل الاسلامي باعتباره أداة ومحصلة معرفية .

(1) سيد حسين نصر : العلوم في الإسلام ، تونس ، 1978 ص 307 .

في هذا السياق لا بدّ من إبداء الملاحظة المنهجية التالية وهي أن الدارسين المحدثين ألفوا دراسة اشكاليات التراث وفقاً لمنهجية إسقاطية أو استعارية ، وتعني هذه المنهجية الإسقاطية إسقاط الحاضر على الماضي بقراءته قراءة متأولةً تتسع للمنظومات الفكرية المُحدثة والإيديولوجيات المهيمنة سواء أكانت هذه القراءة منتظمة متسقة أم مضطربة يغلب عليها التلفيق . وترتكز المنهجية الاستعارية إلى استعارة الماضي للحاضر بعد إفراغه من مضمونه بنفي الواقع منه والإغضاء عن الحداثة التي تكتنفه من كل جانب بحيث يصبح الحاضر وفقاً لهذه المنهجية (ماضياً حالياً) ، على أن هذه الاستعارة ذات طابع انتقائي بحيث يُفترض أن لا يُقتطع من الماضي إلا جزؤه الأنموذجي الذي لا يتجاوز القرون الخمسة الأولى على أقصى تقدير ، بيد أنه ينبغي أن نلاحظ أنه كثيراً ما تكون الأصالة ، وفقاً لهذا المنهج ، منهوشة مأكولة من الداخل بأنياب الحداثة أو قل إن الشكل « أصيل » والمضمون « حديث » . ذلك هو المأزق الذي انتهت إليه هذه الدراسات ، ومن ثمّ وجب الاستغناء عن هذا المنهج التبادلي والاعتماد بدلاً منه على منهج به نرتدّ إلى التراث لا لإسقاط الحاضر عليه وإنما لتلمس فعالياته وآلياته ونقف على حقائقه كما هي وعلى عوائقه الكابحة ثم نستبق إلى الحاضر فتتعرّف في نسجه خيوط التراث التي داخلته لحمته وسداه وعن صيغ الماضي التي ترسّبت في تصاريفه فأصبحت جزءاً منه غير مفارق ، وبهذا المنهج نستطيع أن نتعامل مع التراث وأن ننجز مشروع نقد العقل العربي الإسلامي الذي يُعتبر المهاد الحقيقي لنهوض المسلمين وتقدمهم .

إن إشكالية (الأصالة والحداثة) إشكالية محورية ، وقد ورّعت المسلمين إلى ثلاثة أقسام : قسم منتصر للقديم وقسم منتصر للجديد وقسم مؤمن بالإفادة منهما معاً ، لكن أظهرها القسم الأولان فقد اعتقد الكثيرون منذ القرن الثاني الهجري أن بين طرفي الثنائية تقابلاً لا يُحسم إلاّ باعتماد طرف واستبعاد آخر ، وعمد المنتصرون للقديم إلى نفي الحاضر والمستقبل واعتبار الماضي زمناً يتسم بالإطلاق ، معتبرين أن ما انتهى إليه الفكر في فترة محدّدة من التاريخ ثابت غير متحوّل ، وأن الماضي بسحره في النفوس ورونقه المستمدّ من انقضائه واختفاء عنته قد نسج لهذا الفكر ألفاً ثابتاً وحقق له مرجعية قاهرة ، وأدّى هذا إلى ردّ فعل من قبل المجدّدين ، ومفاده أن الحداثة تقتضي تغييرات كثيرة تتناول الثوابت الاجتماعية والسلوكية وسواها وتفرض تحوّلاً في القيم والرؤى والأفكار ، لذلك فإن المجتمع مناط للتجدّد والتطوّر ، وينطلق هذا المفهوم للحداثة من مبدأ علمي وهو أن الفكر تاريخي ، نسبي ، مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع ، فالحداثة نسبية وهي

لا تعرف الثبات إذ تصبح مع الأيام من صميم الأصالة نفسها ، وتبرز من جديد حاجة المجتمع إلى حادثة جديدة ، وعلى هذا الأساس يتحدّد مفهوم الأصالة وهو أنّه حداثات متعاقبة تعبّر عن حركة المجتمع وعن حاجته إلى التّغيير والتّجّد ، فحادثة الأمس هي أصالة اليوم ، وأصالة اليوم لا غنى لها عن حادثة قائمة تهتّب لأصالة بالإضافة ، وعلى هذا فالحادثة والأصالة تنطويان على مفهوم واحد يتوزّع زماناً مختلفان : الماضي والحاضر ، لذلك فإن إقرار قطيعة بين الأصالة والحداثة تعبّر عن سذاجة طاغية وعن جهل بحركة التاريخ وأسباب الرقي ، إنّ القفز إلى جزء أئموذجي من الماضي يُعتبر قفزاً ارتدادياً إلى جزء مقتطع بعيد لا يمكن تجاوز ما دونه للوصول إليه ، كما أن الشوق إلى الكمون فيه لا يعبر إلا عن خيبة في التحليل وعجز عن التعليل وجهل بسنن التاريخ وحركة المجتمع .

في عصر ازدهار الحضارة العربيّة الإسلاميّة كانت الحداثة مشروعاً عربياً صريفاً ، وقد أتاح التراكبات المعرفيّة والحضاريّة التي عرفتها الحياة الفكرية في القرن الثاني الهجري بتأثير من المنصور وهارون الرشيد تغييرات كبرى ظهرت آثارها من بعد ذلك .

لقد اعتبر الإسلام الماضي مرجعاً لا غنى عنه والحضارات السابقة إرثاً إنسانياً وما انتهت إليه المعرفة الحقّ مستنداً لا يتخلّف، واهتدى العرب منذ البداية إلى أن تعاقب الحضارات تعاقب تراكمي وليس تعاقباً تعويضياً، لذلك استوعبت الحضارة العربيّة الإسلاميّة أدب الفرس ونظمهم وعلم اليونانيين وحكمتهم ورياضيات الهنود وفلكهم وسبكتها في الفضاء الروحي للإسلام فاندرجت في صميمها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من حقيقتها، وهكذا قدّمت في عصر السيادة العربيّة هذه الحضارات في صيغة عالميّة منطبعة بعالمية الإسلام ذاته، وكان ذلك لأوّل مرّة في التاريخ، ولم تكتف بهذا التراكم المعرفي ولا بتحطيم ما بين روافده في حدود وما يكمن بينها من مفارقات ولا برفض ما لا يتفق مع حقيقة الإسلام وإنما أضافت إلى ذلك أفهاماً مستحدثة وابتكارات مشهودة في المجالين المنهجيّ والمعرفيّ على السواء لتصبح اللّغة العربيّة أهمّ لغة عالميّة طيلة قرون عديدة لقد أضفى العرب على ذلك الميراث العلمي من عبقريتهم ما جعل منه ميزاناً عربياً خالصاً وتعاملوا معه من موقع السيادة والمناعة والشعور بالمسؤوليّة تجاه مسيرة الإنسان الحضاريّة .

لقد كان القرن الأوّل الهجري قرن الثقافة العربيّة الإسلاميّة الخالصة منهجاً ومعرفة ، وهذه الثقافة تقوم على رواية الأخبار وعلى الشعر والخطاب الديني ، ومنهجها الذي تتوفّر عليه هو المنهج البياني . وفي نطاق التقاء العرب بالأقوام التي دخلت الإسلام

حدث التطور واتسعت الحياة الإسلامية لضروب من التأثير وألوان من المعرفة مستحدثة وكان التأثير الفارسيّ أسبق إلى الظهور ، ففي النصف الأول للقرن الثاني الهجري التحمت الثقافة الفارسية بالثقافة العربية بفضل ما قره ابن المقفع للعربية من كتب عربيها من البهلوية ومن تأليف عرض فيها أدب فارس وسياستها ونظمها ومنظومتها القيمة ولم تحدث أزمة منهجية بين الثقافتين لسبب بين هو أن محتوى التراث الفارسي لا يتناقض مع محتوى التراث العربي الإسلامي لأن التراث الفارسي المعرب لا يعدو أن يكون أدباً وسياسة ورسوماً وتقاليده سادت المجتمع الفارسي والبلاط ، ومن ثمّ تبدو متسقة في جوهرها مع المنظومة القيمة الإسلامية . وقد تزايدت حاجة الدولة العباسية إلى تلك العلوم واقتضى تفردها بالسيادة في العالم أن تستوعب علوم الأوائل وحضاراتهم وأن تنطلق منها إلى صياغة علمية وحضارية مستحدثة . إن الصدفة لا توجه التاريخ والتقدم العلمي لا يتحقق بالعشوائية والنهوض لا ينبثق من الغيبة .

لقد اعتمد ثاني الخلفاء العباسيين أبو جعفر المنصور (خلافته بين 136 و 158) رؤية مستقبلية وعزماً على التقدم وقناعة بالمركزية الحضارية للدولة الإسلامية فاتجه إلى الحضارتين اليونانية والهندية وأمر بتعريب المصادر اليونانية الأساسية في الهندسة والفلك والطب والطبيعة والمنطق لتكون مهاداً حقيقياً للنهضة العلمية العربية وأغدى على المترجمين ، على الرغم مما عرف عنه من بخلٍ وتقدير . ومما عُرّب برعايته كتب أرسطو في المنطق وغيره وكتب أبوقراط وجالينوس وكتاب اقليدس في الهندسة وكتاب المجسطي لبطليموس وهو في الفلك ، وكانت معرفة العرب بالحضارة الهندية قاصرة حتى ذلك الوقت على الجانب الأدبي المتمثل في القصص الحكيم كـ (پنج تنترا) المعروف بكليلة ودمنة الذي عرّبه عن البهلوية ابن المقفع سنة (133 هـ) ، بيد أن المنصور أُنْجِه بعنايته إلى العلوم الهندية لذلك دعا سنة (154 هـ) هيئة علمية من السند من بينهم عالم يسمى (كانكا) كان معه كتاب في علم الفلك المعتمد على الحساب هو (السندهانتا) فعرّبه بتكليف من المنصور محمد بن إبراهيم الفزاري ، وبهذا تأقّ للعربية أن تستوعب أهم كتابين في الفلك في العالم هما (المجسطي) اليوناني و (السندهند) الهندي ، ليكونا قاعدة لنهضة فلكية عربية ومنطلقاً لعمل نقديّ أساسه تصحيح ما ورد فيهما من أخطاء واستدراك ما فاتهما من حقائق بالاستناد إلى الترييض وإلى المنهج الحسيّ التجريبي الذي لم يفضّ اليونانيون في اعتياده ولا تمثله الهنود إطلاقاً .

لقد تواصل المدّ التنويري في عهد هارون الرشيد (خلافته بين 170 و 193) فشجّع

على نقل العلوم من اليونانية وأغلق على المترجمين ، وحسب القلقشندي فقد أمر الرشيد بالكتابة في الورق بدل الجلود بعد أن عرف العرب الورق في سمرقند بواسطة من أسروا من الصينيين فكان هذا تحولاً حاسماً في تاريخ الحضارة الإسلامية .

وفي ظلّ المأمون توطن العلم في العربية وأحكمت الترجمة وازدهر التأليف فانتقلت الحياة العقلية نقلة جديدة تناولت المستويين المعرفي والمنهجي والمنظومة القيمية والإشكاليات الفكرية السائدة ، واستمرت هذه الحداثة قائمة منذ عهد المأمون إلى نهاية المنتصف الأول للقرن الخامس الهجري ؛ ولم يكن لغير العرب شأن « بهذه الحداثة إذ تفرغ البعض لصياغة مشروع باطني أسطوري مستند إلى الماضي بهدف التحريف والإنقضاظ على الحكم ، وتفرغ البعض الآخر لابتزاز السلطة من أيدي أصحابها بتولي المأمون الخلافة بدأ عصر جديد في تاريخ النهضة الفكرية وهو (عصر الحداثة) حسب أبي الريحان البيروني (ت 1048/440) فقد صرح في مطلع القرن الخامس الهجري أن عصر الحداثة قد ابتدأ منذ مائتي سنة أي منذ عهد المأمون⁽²⁾ ، في هذا العصر بدأ الفكر العربي يتألق إبداعاً وابتكاراً وحسن تأليف وي طرح إشكاليات معرفية ومنهجية لم تكن مألوفة من قبل وذلك نتيجة للتطور الذي عرفته الحياة الفكرية في القرن الثاني بإفادتها من الثقافات المترجمة ، وكان منطلق المأمون إلى ذلك تأسيسه سنة (850/215) بيت الحكمة الذي تضافرت فيه جهود المترجمين والمؤلفين في نطاق خطة علمية مدروسة تجمع بين التعريب الدقيق والتأليف والتطبيق .

وقد أفاد المأمون في علاقته بملوك الروم فتحصل منهم على مصادر يونانية كثيرة جند لتعريبها تراجمة مبرزين كما أولى أهمية فائقة للمنهجية العلمية فشجع على صنع آلات لإجراء البحوث الفلكية لاستخراج المساحات ، وقد وقف بنفسه على قياس محيط الأرض وهو في طريقه إلى بلاد الروم ، إذ أمر العالم أبا الطيب سند بن علي بصعود جبل عال مشرف على البحر لقياس انحطاط الشمس وقت غروبها مستعملاً في ذلك حلقة ذات عضادة لضبط

(2) القانون المسعودي ، الهند ، 1955 ، ج 2 ، ص 656 ، ونصه : (إن أعمال المحدثين على تتابعها منذ مائتي سنة إلى زماننا تتطابق) .

محيط الأرض⁽³⁾ كما أن ابن خلف صنع للمأمون آلة رصد سُميت بذات الحلق ، وكان المأمون شغوفاً بالفلسفة لحاجته الاعتزالية ولكلفه بالتحليل والتعليل والنقد فشجع على تعريبها وحض على إتقانها لكونها أساساً لعلوم الحكمة ، وهو نفس ما دعا إليه البيروني من بعد ذلك حين قرّر أن كل معنى بقرّ من فنون العلم يجب أن يكون فيلسوفاً قد طالع أصول جميع العلوم مخالفاً بذلك جالينوس الذي أوجب على الطبيب دون غيره أن يكون فيلسوفاً⁽⁴⁾ . وقد انحصرت الحداثة في هذا المجال في العلوم اليونانية وفي منهجي البحث العقلي والحسي والتجريبي ، ولم تعد المصادر ضرورياً في الصراع حفلت بها الحياة الفكرية في الجانبين المعرفي والمنهجي بين المجددين والمقلّدين ، واستمر هذا الصراع قائماً إلى نهاية المنتصف الأول للقرن الخامس الهجري حين تحققت الغلبة للمعرفة النقليّة وللمنهج البياني . وقبل أن نفصل في أمر هذه الحداثة من خلال المنظومة المعرفية طيلة قرنين ونصف ، يحسن أن نلاحظ ملاحظتين أساسيتين هما :

(1) لم يكن المأمون مشجعاً للحركة العلمية وراعياً لها فحسب بل كان إلى ذلك فيلسوف الخلفاء وحكيم بني العباس كما قيل ، وقد أسهم بنفسه في حركة البحث العلمي فاكشف غير ما مرة أخطاء بعض العلماء ودعاهم إلى إعادة تجاربهم من ذلك أنه أمر سنة (213 هـ) الفلكي يحيى بن أبي منصور برصد الشّاسية قرب بغداد فلما تمّ له ذلك أطلعه على نتيجة رصده فلم يقتنع بالخليفة بها ، وأمر في السنة الموالية بإعادة الرصد فكان مخالفاً للرصد الأول وحسب البيروني (فقد استرذل المأمون الرصد الأول وذكر أنه فاسد لا لأجل الاختلاف في مقدار الميل بل لعظم الاختلاف في الارتفاعين)⁽⁵⁾ إن تخطيطه لابن أبي منصور ، وهو من كبار العلماء في عصره ، وصدق تعليله للخطأ من بعد ذلك يدلّان بحق على أنه جزء لا يتجزأ من الحركة العلمية ورائد نهضوي لم تشغله مهام الخلافة عن إسهامه المباشر في شؤون العلم وبناء النهضة .

إن الحداثة عنده مربوطة بالحرية والمسؤولية وسيادة العقل واعتبار الموروث مملوكاً للإنسان لا مالكا له .

(3) التحديد ، ص 219 — 220 .

(4) التحديد ، ص 292 .

(5) التحديد ، ص 90 .

وقد تعامل مع العلوم الأجنبية من موقع السيادة وشجع على نقلها إلى العربية لإزالة الحاجز بين أفراد المجتمع والعلم وبذلك تعرّب العلم نفسه وأوطن في المجتمع فأصبح جزءاً من النسيج الاجتماعي وقيمة متاحة لكلّ مقتدر من أبناء الأمة . إنّ الأمر يختلف تماماً لو تصوّرنا عكس القضية ، وهي محاولة تهجير العرب إلى العلوم الأجنبية في لغاتها الأصلية فالعلم في هذه الحال لا يكون قاعدة من قواعد المجتمع وإنما يكون قيمة مضافة تتعاطاها نخبة محدودة بمعزل عن المجتمع ومجتمعة من سياقها الحضاري ، دون أن تكون بمنجاة عن التمزّق والعقم ، ولم يجد المأمون نفسه بين خيارين : تفجير المجتمع أو توطين العلم وإنما انطلق في اتساق مع الشخصية الاجتماعية يعرّب العلم ويوطنه فاستقامت سنن الإبداع وأينع اقتدار الأمة وتحدّدت مواهبها فصاغت هذه الحضارات صياغة مستحدثة يسلكها التناغم والابتكار .

(2) باستقصائنا للمراحل الكبرى من تاريخ المسلمين ولبنية الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها ولأسباب السقوط اتضح لنا أن هذه الحضارة ظلت مربوطة منذ نشأتها بالسيادة الفعلية للخلافة العربية وبمجرد أن انتهى عصر السيادة العربية باحتلال البويهيين لبغداد سنة (954/334) وامتدّتهم للخلفاء ابتداء من المستكفي توقفت قوة الدفع الحضاري وقد عرفت تلك الفترة انتقال السلطة الفعلية إلى العنصر غير العربي ولم يبق الخليفة العربي إلا رمزاً للسلطة الروحية وبدا كأنه شبح لا يقوى على النهوض .

إن الحداثة التي أرسى دعائمها عصر المأمون بدت قطباً جاذباً للحركة الفكرية حتى زمن السقوط وفي الأثناء احتدم الصراع بين المحدثين والمقلّدين في المستويين المعرفي والمنهجي فبدت الحداثة تياراً غالباً لا سبيل إلى مواجهته ، وكان أول من جلى الحداثة معرفياً ومنهجياً الفيلسوف أبا يعقوب الكندي (ت 257) الذي لقبه البيروني بإمام المحدثين وأسوة الباقيين⁽⁶⁾ لأنّه حذق علوم الحكمة وأبدع في أعماله الفلسفية فأسكن الفلسفة في اللغة العربية لأول مرة .

من البين أن اليونانيين استعملوا منهجين أساسيين هما : المنهج التفسيري التأويلي وهو منهج برهاني فلسفي تركّز فيه التساؤل عن العلل والماهيات ، وهو منهج أرسطي .

(6) البيروني : الجواهر ، ص 32 .

والمنهج الوصفي وهو على نوعين : المنهج الرياضي لدراسة الطبيعة بترييض الزمان والمكان والحركة بالهندسة أو الحساب ، وهو منهج أفلاطوني ولم يتوسع اليونانيون في استخدامه .

(2) المنهج الحسي التجريبي ويعتمد على الملاحظة والتجربة ، ويعتبر أقل المناهج استعمالاً عند اليونانيين⁽⁷⁾ . في عصر الحداثة العربية أحدثت الإشكالية المنهجية الخلاف بين النصيين والعقليين أصحاب المنهج التفسيري ، وحملت في طياتها تساؤلات جديدة تتعلق بحقيقة العالم والأديب ومعنى الحداثة وبالحُدود الفاصلة بين المقلد والمجدد والجسور الواصلة بينهما وبالصلة بين الفلسفة والدين ، وكان هذا الطرح في ميدانه بصرف النظر عما انتهى إليه الخلاف ، دليلاً على حيوية قد سرت في الحياة الفكرية وعلى تصميم أولي الأمر على اكساب الحضارة العربية بُعداً عالمي وخصائصها القاطعة .

إن الجاحظ في مطلع عصر الحداثة يعتبر أديباً عصرياً لأنه جمع بين البيان والبرهان والتجربة ، وآلف بين الأدب والمنطق والعلوم اليونانية ، كما أن أبا حيان التوحيدي من بعده قد أحكم بين سحر البيان ووضوح البرهان ، وزاوج بين الحجاج العقلي وجمال التعبير ، فالحداثة قد فرضت على المثقف آنذاك إجادة المنطق والفلسفة والعلوم مهما كان تخصصه . كان أبو بكر الرازي (ت 313) عالماً من أعلام الحداثة في القرنين الثالث والرابع فقد حذق بالاضافة إلى الثقافة العربية الثقافة الفارسية والثقافة الهندية والثقافة اليونانية وانتصر للحداثة كما لم ينتصر لها أحد من قبله ، لذلك حمل على الأدباء والشعراء واللغويين الذين ليس لهم حظٌ وافر من العلوم وأفاد بأن رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاء ليست في إجادة الشعر وإتقان البيان ، وإنما هي في تعرف الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة والكشف على الأشياء المشككة الملتبسة واستخراج الصناعات المجدية النافعة وانتهى به تهجينه للمنهج البياني وفرط تعصبه على الأدباء الذين ليس لهم حظٌ من العلم إلى اعتبار العشق ، وهي سمة الشعراء ، علامة على الطبع الغليظ والذهن البليد ما دام اليونانيون ، وهم أرق الأمم فطنة وأظهرهم حكمة ، أقل سائر الأمم عشقاً⁽⁸⁾ ، ثم هاجم النصيين جميعاً ووصفهم بالجهل والرعون (لأنهم يحتسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا الخاذق بها حكماً بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك

(7) عبد القادر بشتة : البيروني بين القديم والحديث ، ومحاضرة مرقونة ، تونس ، 1986 .

(8) أبو بكر الرازي : رسائل فلسفية ، ط . ثانية ، بيروت ، 1977 ، ص 42 .

وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الالهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه⁽⁹⁾ ،
وانتهى بعد مناقشته لأحد المدافعين عن المنهج البياني إلى أن الأديب لا يكون أديباً إلا إذا
جمع إلى أدبه حظاً وافراً من العلوم⁽¹⁰⁾ .

لقد انتصر الرازي للحدائث معرفياً ومنهجياً : أثر علوم الحكمة وبشر بالمنهج المنهج
العقلي والمنهج الحسي التجريبي كما هجن المنهج البياني وحمل على الأدباء ولم يرتض منهم إلا
من تضلّع في العلم .

كما أن أبا حيان التوحيدي صور هذا الخلاف المنهجي بين المحدثين والمقلّدين أصدق
تصوير فقد أورد في (الإمتاع والمؤانسة) مناقشة دارت بينه وبين ابن عبيد بشأن المفاضلة
بين الأدب والحساب أي بين المنهج البياني والمنهج البرهاني أو بين الحدائث والتقليد ، وكان
ابن عبيد متعصباً للمنهج اليوناني فاعتبر البلاغة والإنشاء هزلأ بينما اعتبر الحساب جدأ ،
ووصف المنشئين بالرقاعة والمعلمين بالحماقة والنحويين بالركاكة وقال عن البلاغة إنها زخرفة
وحيلة وهي شبيهة بالشراب⁽¹¹⁾ . ولم يناقضه أبو حيان مناقضة تامة وإنما ربط بين البلاغة
والحساب ربطاً وثيقاً لحاجة الدواوين إليهما معاً مما يدل على أن الحدائث قد تغلغلت في
أوصال الحياة الثقافية وأن أشد المتحمسين للبيان قد تأثر بثقافة العصر فصدر عنها في تحليله
وتقويمه⁽¹²⁾ ، كما أورد أبو حيان مناظرة دارت بين المترجم المنطقي متى بن يونس والنحوي
أبي سعيد السراقي⁽¹³⁾ سنة (320 هـ) وقد تعصب السراقي لمنهج الثقافة العربية
الاسلامية فادّعى أن في النحو وفي معرفة العربية غنى عن المنطق والعلوم اليونانية ،
وتعصب متى بن يونس فادّعى أن المنطق والعلوم اليونانية تُغني عن النحو وعن التعمق في
العربية ، ويكشف هذا التعصب عن الصراع بين المحدثين والمقلّدين في القرن الرابع ،
وقد وجدنا أن البيروني قد ناقضهما معاً باتخاذ موقفاً وسطاً يحدّد مرة أخرى تغلغل الحدائث في
نسيج الثقافة العربية ذاتها . فقد قرر بأن للكلام نظمه ونثره موازين ثلاثة لمعرفة الصحيح
من السقيم : العروض والنحو والمنطق . (1) العروض للنظم (2) النحو للنظم والنثر ،

(9) المصدر ذاته ، ص 43 .

(10) المصدر ذاته ، ص 44 .

(11) الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ، ص 96 .

(12) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 108 وما بعدها .

(13) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 97 .

وهذان الميزانان يتنزلان على الشكل . (3) المنطق ويتنزل على المعنى وهو للنظم والنثر معاً⁽¹⁴⁾ ، وقد تفتن البيروني إلى سبب مناقضة النصيين للمنطق فأفاد بأن (المنطق لما كان من بينهما [النحو والعروض] منسوباً إلى أرسطوطاليس ، وقد شوهده من آرائه واعتقاداته ما لم يوافق الإسلام ، إذا كان يرثيها هو عن نظر لا عن ديانة ، فقد كان اليونانيون والروم في زمانه يعبدون الأصنام والكواكب ، فصار الآن من يتعصب عن تهوّر ينسب لأجله كل من تسمى بإسم يختتم بالسّين إلى الكفر والإلحاد ، والسّين في كلام القوم ولغتهم غير أصلية في الإسم وقائمة مقام الرفع للمبتدأ به في لغة العرب ، على أن ترك الشيء وتزييفه بغضاً لصاحبه والإعراض عن الحق لأجل ضلال قائله في غيره أخذ بخلاف ما نطق التنزيل به قال الله تعالى ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله ﴾⁽¹⁵⁾ .

إن المتبّع للشعر العربيّ في القرون الهجرية الثالث والرابع والخامس يدرك إلى أي حدّ اتّسع هو بدوره للحداثة لا في مستوى التصوير والتعبير ، فهذا أمر قد اتّسع له من قبل ، ولكن في مستوى الأفكار من حيث التفريع والتدقيق والاستناد إلى المنطق والفلسفة ، وهو ما نلاحظه في شعر أبي تمام والمنتبي والمعرّي⁽¹⁶⁾ . وفي القرن الخامس استبعد المحدثون المناهج الكلامية من الحظيرة العقلية تماماً وذلك على الرغم ممّا وُهم به المعتزلة من أنهم العقليون والمفكرون الأحرار وما أثّر عنهم من تقديم العقل على النصّ . على هذا الأساس رفض البيروني كلّ مصادر علم الكلام حتى عصره لانبثاقها على منهج تحريفيّ يعتمد المعارضة بما اتّفق والتشكيك والجدل في أيّ سبيل ، ولم يستثن منها إلا ما كتبه أبو العباس الإيرانشهرى⁽¹⁷⁾ في (الجليل) و (الأثير) وغيرها من كتبه ، وكتاب (المقالات) لأبي عيسى الورّاق (تـ 247)⁽¹⁸⁾ لأنّ المؤلفين اعتمداً منهجاً عقلياً صارماً بمنأى عن

(14) التحديد ، ص 28 .

(15) الزمر ، آية 18 . راجع التحديد ، ص 28 — 29 .

(16) من ذلك أن القاضي الجرجاني اعتبر قول أبي تمام .

جَهْمِيَّةُ الْأَوْصَافِ إِلَّا أَنَّهُمْ قَدْ لَقَّبُوهَا جَوْهَرُ الْأَشْيَاءِ

مستعصياً على الفهم وأن الوقوف على معناه تخرج (إلى تفسير بقراط وثأويل أرسطوطاليس) القاضي الجرجاني :

الوساطة بين المنتبي وخصومه مصر ، 1966 ، ص 20 .

(17) في تحقيق ما للهند ، ص 4 .

(18) البيروني: الآثار الباقية، ص 277.

التعصب والجدل والرغبة في المناقضة . لقد هجّن البيروني المنهج الإعتزالي الجدلي وأشاد في مقابله بالمنهج الأرسطي الفلسفي وأزرى بأبي هاشم رئيس المعتزلة لنقده أرسطو كما يوضحه هذا النص الهام : (والمعتزلة لذهشهم بتنكب طرق البرهان وعدولهم إلى المعارضات بما اتفق واقتصارهم في التشكيك البحث بقولهم : (ما أنكرت ؟) - إذ هو العمدة في جدالهم ونصرة مقالهم لا انتقاد الحق من الباطل - يفرعون من هذا الحديث ولا يكادون يتصورونه ، فيرتبكون لأجله ، من عباية السفسطة ، يأخذهم الوسواس من استماع ما خالف موضوعهم قبل تعرفه والإحاطة به كآبي هاشم [الجبائي ، تـ 321] إمامهم ، وقد تفضل عفاه الله بتصفح كتاب لأرسطو طاليس موسوم بالساء والعالم وطالع منه موضعاً ذكر فيه استدارة الماء ، فأفنى فيه أوراقاً ، ودكر أن الماء متشكل بحسب ما يحويه وأنه يصير مربعاً في الأنية المربعة ومخمساً في مثلها ومستديراً في المستديرة ، وما أحسن ما قابله به أبو بشر متى بن يونس القنائي إذ لم يسو ، وذلك أنه جمعها مجلس ، فذكر أبو هاشم أنه نقض كتاب الساء والعالم فحمل أبو بشر من فيه بزاقاً بوسطاه وأذاقه إياه وقال (بالله أبصر ذا يحتاج إلى ملح !) ، ولو كنت مكانه لأذنت في أذنه وعضضت على إبهامه ليُفَيّق من صرخته ، والكلام معهم غير مفيد بل هو تضييع للزمان والعمر فائمتهم عندهم ، مع الخطأ ومخالفة الضرورة ، أولى بالتعظيم [عندهم] ممن اجتاز على بلاد يونان واحتضن الحق دونهم .)⁽¹⁹⁾ كما هاجم البيروني الأشعرية لأنهم شهروا بتحريف مقالات الخصوم وخاصة المعتزلة حسبما يوضحه المثل الذي ساقه في نقده مناهج المتكلمين⁽²⁰⁾ .

في عصر الحداثة العربية استعمل العرب المنهج التفسيري والمنهج الوصفي بيد أنهم انتقلوا بالمنهج الوصفي نقلة جديدة ، تكشف عن إبداع حقيقي اكتنف مسيرة العرب العلمية إذ لم يكتفوا بالترديد والتقليد وإنما أضافوا إضافات كثيرة يصح أن نقول معها إنهم أعادوا تأسيس هذا المنهج بفرعيه الحسي والرياضي من جديد ، وهو تأسيس تشهد به أعمال جابر بن حيان (تـ 815/200) وأبي بكر الرازي والحسن بن الهيثم (تـ 1039/431) وأبي الرّيحاني البيروني (تـ 1048/440) .

أكد العرب على دور الملاحظة المادقة وعلى التجربة في دراسة الظواهر الطبيعية ، واعتبروا الحس مرقاة إلى الحقيقة والتجريب منطلقاً لصياغة قوانين عامة تفسر تلك

(19) البيروني : التوحيد ، ص 185 — 186 .

(20) البيروني : في تحقيق ما للهند ، ص 3 .

الظواهر ، فاهتدوا من وراء ذلك إلى منهج في البحث عناصره الاستقراء والقياس والتمثيل ، قال ابن الهيثم : (فرأيت أن لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسّية وصورتها الأمور العقلية) وابن الهيثم كغيره من العلماء العرب عوّضوا قصور البصر عن إدراك بعض الظواهر باختراع آلات للتدقيق في ملاحظة الظاهرة لا تنبوع عن البصر وأخرى لإحاطة النتائج بمزيد من الضبط والدقة ، وقد ابتكر ابن الهيثم في دراسته الضوئية أجهزة صنع بعضها بنفسه وأوكل بعضها الآخر إلى صانع بعد أن وصف له أجزاءها وطريقة تركيبها ، واصطنع العرب لدراسة الكيمياء منهجاً استقرائياً اعتمد الملاحظة الحسّية والتجربة العلميّة واستعملوا الموازين والمكاييل وبعض الأجهزة طلباً للدقة والضبط⁽²¹⁾ . وقد اعتمد جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية منهجاً تجريبياً عماده الحسّ والتدريب أي التجربة باعتقاد الميزان لقياس ظواهر الطبيعة وتكميمها فهو القائل في كتاب الحدود (الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها فمن عَرَفَ ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت) . وحسب پول كراوس فإنّ صنيع جابر يعتبر أول محاولة لترييض الطبيعة أي دراستها دراسة رياضية وقياس ظواهرها بواسطة الكمّ . ولقد وصل هذا المنهج التجريبيّ على يد البيروني إلى أقصى مدى إذ استعمله في دراسة الظواهر الطبيعيّة والظواهر الاجتماعيّة على السواء . لقد اعتبر الحسّ أساساً للوصول إلى الحقيقة لذلك قال في القانون المسعودي ج1 ص52 (والعيان أولى من الخبر) وبدأ كتابه (في تحقيق ما للهند) بما يلي : (إنّما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله)⁽²²⁾ . وفيه (وما لا يحس به فليس بمعلوم)⁽²³⁾ لأن الإدراك العقلي ينبنى على الإدراك الحسّي⁽²⁴⁾ وقرّر في حسم (لم تسكن نفسي لغير المشاهدة) (القانون ج1 ص364) وسار في فلسفة قضاياها العلميّة وفي منهجه على أنّ أساس العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي ويجرّدها في كليّات فالاستقراء والتجربة والتجريد الذهني هي دعائم بحوثه وهي وسيلته إلى المعرفة الحقّ ، ففي القانون المسعودي نراه يعتمد اعتماداً مطلقاً في أرصاده على الحسّ والآلة وترييض الظواهر الطبيعيّة ، فقد ذكر فيه ثلاثة نصوص قصيرة من المقالة الأولى ما يفيد اعتماده

(21) توفيق الطويل : العرب والعلم ، القاهرة ، 1968 ، ص 39 .

(22) البيروني : في تحقيق ما للهند ، ص 1 .

(23) المصدر ذاته ، ص 183 .

(24) البيروني : الجماهر ، ص 4، 5، 6 .

الحسّ ثنائي مرّات (الحسّ ، مشاهد ، الملاحظة ، البصر ، الإبصار ، الناظرين ، رأي العين ترى)⁽²⁵⁾ ، وصرّح في التحدي أن بصره قد فسد لكثرة رصده للكسوفات الشمسيّة في حدّاته⁽²⁶⁾ ومع ذلك كان يتألّم شديد الألم إذا ما تعذّر قيامه برصد أحد الأماكن لسبب من الأسباب من ذلك أنّه لما شكّ في نتيجة قياس الأرض الذي أنجزته بعثتان بإشارة من المأمون في اتجاه القطبين الشمالي والجنوبي هفا إلى إجراء الرصد بنفسه لكنّه لم يستطع لأنّ المساحة كبيرة والسبل غير مأمونة ، وقد غلب عليه ألمه كما يتّضح من قوله : (ومن لي به [الرصد] ، وهو محتاج إلى اقتدار بسبب الانبساط والاحتباس من غوائل المتشرّين فيه)⁽²⁷⁾ وقد اعتمد في تجاربه آلات صنع منها البعض بنفسه ، فاهتدى إلى تعيين الكثافة النوعيّة لثمانية عشر نوعاً من الأحجار الكريمة بواسطة الجهاز المخروطيّ الشكل الذي صنعه ، وهو أقدم جهاز لقياس الكثافة النوعيّة ورصد خط النهار بواسطة آلة دقيقة سمّاها (المقياس)⁽²⁸⁾ ورصد الكواكب بالاعتماد على آلات دقيقة⁽²⁹⁾ . إنّ الملاحظة عند البيروني هادفة والتجربة أساس بحوثه العلميّة ، وقد استند إليها كذلك في مقاومته للخرافات السائدة وللفكر الاسطوري ، أورد في الجواهر تحت عنوان (الحجر الجالب للمطر) ما نصّه : (ذكر أبو بكر الرّازي في كتاب الخواص أن بأرض الترك بين الخرلخ والبنجناك عقبة إذ مرّ عليها جيش أو قطع غنم شدّ على الأظلاف والحوافر منها صوف ويرفق بها في السير لئلاّ تصطك أحجارها فيثور ضباب مظلم ، ويسير مطر جود ، وبهذه الأحجار يجلبون المطر إذا أرادوه بأن يدخل الرجا الماء ويأخذ من تلك البقعة حجراً في فمه ، ويحرك يده فيجيء المطر)⁽³⁰⁾ ويقرّر البيروني أن أبا بكر الرّازي لم يختصّ بهذه الحكاية وحده بل أنّها كانت ذائعة بين الناس ، وتراه يسخر ممّن يصدّقها لأنّها لا تخضع لقانون طبيعيّ ، وأورد ما يلي : (وكان حمل إليّ أحد الأتراك منها شيئاً ظنّ أنّي أبتهج بها أو أقبلها ولا أناقش فيها) فقلت له : جثني بها مطراً في غير أوانه أو في أوقات مختلفة بارادتي وإن كان في أوانه حتى آخذها منك وأوصلك إلى ما تؤمّله منه وأزيد ففعل ما

(25) القانون المسعودي : ج 1 ، ص 25 ، 31 ، 65 .

(26) التحديد ، ص 168 .

(27) التحديد ، ص 214 — 215 .

(28) القانون المسعودي ، ج 1 ، ص 447 .

(29) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 609 .

(30) الجواهر ، ص 167 .

حكيتُ من غمس الأحجار في الماء ورمي نقيعها إلى السماء مع همهمة وصياح ، ولم ينفذ له من المطر ولا قطر سوى الماء المُرْمِي لَمَّا نزل (كما ذكر في الجواهر خرافة بعض المستنقعات والعيون التي إذا مسّتها نجاسة نزلت الثلوج أو الأمطار وفنّدها) وكم من مرّة اجتزنا عليها في العساكر الضخمة ونزلنا عليها وعلى ذلك الماء ، وأكثر الأوباش من العلفة وتباع العساكر لا يعرفون للطهارة إسماً فضلاً عن استعمالها والجميع يستقون من ذلك الماء ويمسّونه ، ثم لم يتفق مما ذكروا شيء في الحال ولا قبيله ولا بعيدة (ونعني الخرافة التي تقول بأن عيون الأفاعي تسيل إذا وقع بصرها على الزمرد في قوله (ومع إطباقهم على هذا فلم تستقر التجربة على تصديق ذلك فقد بالغت في إمتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفاعي بقلادة زمرد وفرش سلّته به وتحريك خيط أمامها منظوم منه مقدار تسعة أشهر في زماني الحرّ والبرد ، ولم يبق إلاّ تكحيله به فما أثر في عينيه شيئاً أصلاً إن لم يكن زاده حدة بصر)⁽³¹⁾ . وحسبك أن ترجع إلى القانون المسعودي وإلى تحديد نفايات الأماكن لتعرف المدى الذي انتهى إليه البيروني في تربيضه للظواهر الطبيعية ، وهو مدى يدلّ على تقدّم كبير حصل على يديه في هذا المضمار .

إنّ المستوى المعرفي الذي بلغه العرب في عصر سيادتهم للعالم يدلّ على أن مرحلة جديدة في تاريخ العلم والحضارة قد أنجزت ، فلقد صاغوا من موقع السيادة والمناعة حضارات العالم القديم صياغة عالمية متميزة أظهر ما اتّسمت به أن علماءها صرفوا أنظارهم إلى السماء والأرض معاً في يقظة عقلية وحسية متجلّية وفق مناهج تعتمد البرهان والتجريب والتربيض بقصد الكشف عن أسرار الكون والوقوف على حقائقه والسيطرة على مسالكه . ولقد أصاب Briffault في قوله : (العلم هو أجلّ خدمة أسدتها الحضارة العربيّة إلى العالم الحديث ، فالإغريق قد نظروا وعمّموا ووضعوا النظريات ولكن روح البحث وتركيب المعرفة اليقينيّة وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقي ، وإنّما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبا بهذا كلّ ، وبكلمة فإن العلم الأوربي مدين بوجوده للعرب) . وابتكارات العرب في مضمار العلم تنبوع عن الحصر وهي نعمّ التنظير والتطبيق ، ولا نريد أن نفصّل في أمرها ، فقد تناولتها مؤلفات كثيرة ، وحسبنا أن نشير إلى أن الحداثة التي تبدّت من خلالها هي حداثة قاعدية أيّ أنّها حداثة سارية في المجتمع داخلّت نسجه ، إذ شاركت فيها شريحة اجتماعية عريضة تمثلها

(31) الجواهر ، ص 168 .

نخبة كبيرة بتشجيع أولي الأمر ، وقد فرضت هذه الحداثة تغيرات كثيرة تناولت الثوابت الاجتماعية والأخلاقية وسواها . . . ذلك أن التحديث ينطوي على تجاوز الموروث بشكل من الأشكال وعلى إحداث تغيرات في القيم والرؤى والأفكار ، وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم حقيقة الأزمة القيمية التي اكتنفت ذلك العصر من خلال أدب أبي حيان وشعر المتنبي والمعري ، فقد اتسع إبداعهم لتحولات كبرى في مستوى القيم والأفكار ، وزلزلت نفوسهم زلزالاً لا لأن الغربة الوجدانية قد سيطرت على مشاعرهم ووجهت رؤاهم في مجتمع ناكث ، غير آبه بما يحسون ، ولا لأن المجتمع قد ارتد إلى الوراء ، وإنما لأن سلم القيم قد تغير تحت وقع الحداثة ومنجزاتها ، فتغير إيقاع الحياة ، واهتزت العلاقات الاجتماعية أليماً اهتزاز ، وسيطرت الحيرة واستولى الشك على النفوس ، من ذلك أن المتنبي قرر أن القلم ، في عصر القلم ، قد اربد أفاقه وذهب رونقه ، وأن منطق القوة هو الذي ساد :

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي	المجد للسيف ليس المجد للقلم
اكتب بنا أبدأ بعد الكتاب به	فلئما نحن للأسياف كالخدم
اسمعتني ودوائي ما أشرت به	فلن غفلت فدائي قلة الفهم
من اقتضى بسوى الهندي حاجته	أجاب كل سؤال عن هل بلّم

وعلم الأمة في عصر العلم قد أصبح في نظر المتنبي جهلاً مثيراً لسخرية الأمم :

سادات كل أناس من نفوسهم	وسادة المسلمين الأعباء القزّم
أغاية الدين أن تُحفوا شواربكم	يا أمة ضحكت من جهلها الأمم

وحسب أبي حيان التوحيدي فقد اختفى الدين والمروءة في القرن الرابع⁽³²⁾ : لم يبق للديانة معتقد وللمروءة عاشق وللخير منهز وللصدق مؤثر وللبيان سوق وللصواب طالب وفي العلم راغب⁽³³⁾ ، والحق أن الدين لم يخف وأن المروءة لم تنته وأن البيان والعلم لم ينقرضاً كل ما في الأمر أن التحول قد حدث وأن أبا حيان ، في عصر السيادة والحضارة العربية ، قد رصّد هذا التحول فتمرد على الحاضر ورنا بطموحه إلى مستقبل حضاري يطرده فيه التقدم الروحي والمادي معاً .

(32) الإمتاع والمؤانسة ، ج 2 ، ص 1 — 2 .

(33) المصدر ذاته ، ج 2 ، ص 143 .

على هذا النسق تعالت أصوات كثيرة ترصد التغيير الحاصل في سُلم القيم وتدعو إلى المزيد من التغيير وإلى التمرد على الحاضر وتكشف عن قلق حضاري وعن حيرة وجودة طاغية ليست بأية حال صدى لسقوط حضاري قد وقع ، لأن الحضارة الإسلامية لا تزال مزدهرة آنذاك ، بل هي استنهاض للهمم وحض للعزائم للحفاظ على السيادة والعمل على تطوير الحضارة . ولئن عرفت الحداثة منذ عهد المأمون الدراسة المقارنة للحضارات والمناهج مما يعبر عن إيمان العرب بوحدة الحضارة الإنسانية فإن أحداً ممن اهتموا بها لم يصل إلى ما وصل إليه البيروني في القرن الخامس وفق نظرة شمولية من دقة في المقارنة والاستدلال ، ورجاحة في التحليل والتعليل ، فلقد قارن في المجال المنهجي بين اليونانيين والعرب وبين اليونانيين والهنود من خلال المنهج اليوناني العقلي والمنهج الهندي المستند في الأغلب إلى الوحي ، والإلهام ، وأقام دراسته على أساس معرفي لم يسبق إليه هو أن الفكر التاريخي نسبيّ مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع ، فالتاريخية L'historicite أو الحتمية الاجتماعية هي وراء كل فكر .

إن أهمية البيروني في هذا الشأن تكمن في أنه تفتن إلى هذه التاريخية قبل أن تصبح حقيقة علمية على يد « دركهيم » في القرن العشرين ، ذلك أن المقولات الهندية التي درسها في كتابه (في تحقيق ما للهند) لا تختلف في تشكّلها ونسبتها وصبغتها الاجتماعية عن مقولات « دركهيم » (Catéories Sociales) التي تقضي باجتماعية المعرفة⁽³⁴⁾ .

في هذا النطاق قارن البيروني بين المجسطي والسند هند وفاضل بين الهند واليونان ، وفي كتاب (في تحقيق ما للهند) بين أن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين نقّحوا لهم الأصول (ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاصّ كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوبا في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ومن موضوعات النحلة التي يستفزع أهلها فيها المخالفة ، ولأجله يستولي التقليد عليهم ويسببه أقول . . . إنني لا أشبه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بدّر ممزوج ببعر أو بمهيّ مقطوب بحصى ، والجنسان عندهم سيّان إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان)⁽³⁵⁾ وقرّر في التحديد (ص 111 — 112) أن السند هند

(34) محمد الأنقر : نظرية المعرفة ومدى إسهام أبي الريحان البيروني في تحديد إطارها الاجتماعي ، ضمن كتاب ، تونس وإيران ، تونس 1971 ، ص 61 — 81 .

(35) في تحقيق ما للهند ، ص 19 . المهى تعني اللؤلؤ .

يحتوي على أخطاء كثيرة وأن أرصاد الهنود خالية من التدقيق وأعمالهم بعيدة عن التحقيق ، بيد أن عزلتهم وضمهم بما عندهم واعتقاد العامة في حكمتهم قد أكثر من المتعصين لهم من أمثال الفلكي محمد بن علي المكي الذين لا يلتفتون إلى عيان ولا يكثرثون ببرهان ، وكان البيروني ينعتههم بمتعصبي السند هند⁽³⁶⁾ وبالسند هندتين⁽³⁷⁾ . وقد اعترف (براهمر) أحد علماء الهند الكبار بتفوق اليونانيين في العلوم على الهنود وبرجحان عطائهم من العلم على نصيب الهنود منه⁽³⁸⁾ ولم تكن معرفته بمعزل عن محيط مجتمعه المعرفي الذي تختلط فيه الخرافة بالحقيقة لذلك أخطأ في حديثه عن الكسوف خطأ يكشف بحق عن صدق فكرة اجتماعية المعرفة ، قال البيروني بعد أن خطأ براهمر (وطريقة العقل بمعزل عن هذه الخرافات ، والرجل مع تحصيله ، على طباع قومه في خلط الماش بالذرّماش والذرّ بالبر)⁽³⁹⁾ وليس لهذا من سبب إلا عزلتهم وانغلاقهم⁽⁴⁰⁾ .

إن أهم ما اتسمت به الحداثة في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية أنها حداثة قاعدية توطنت في اللغة العربية فداخلت النسيج الاجتماعي وارتبطت بإرادة التغيير وإعلاء دور العقل وحرية الإرادة والقدرة على الإبداع والانفتاح على الحضارات ولم يسر إلى أذهان أولي الأمر تحمل المجتمع العربي في تعامله مع الحضارات على مفارقة مواقفه الروحية ولا فكروا قط في تغريبه وتهجير واجتثاثه من أصوله يزعم مغالبة الزمن لأن في هذا فناء للشخصية القومية ومحواً لذاكرة الأمة . وقد تناولت هذه الحداثة كما رأينا الجانبين المعرفي والمنهجي على السواء وحملت في طياتها تمرداً على الحاضر وتغييراً في القيم . وفي ظلها انتهى البيروني إلى القول بتاريخية الفكر ونسبته ، وهذا الرأي يعتبر قاعدة للتقدم ومنطلقاً للتغيير والتجديد والاجتهاد لو استغله المسلمون من بعده ، بيد أنهم صرفوا أنظارهم عنه وآثروا الخلط القائم بين الزمني والمقدس .

إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة رائدة في صياغتها النقدية ومنهجها وزادها

(36) التحديد ، ص 292 .

(37) التحديد ، ص 230 .

(38) في تحقيق ما للهند ، ص 17 .

(39) في تحقيق ما للهند ، ص 437 — 438 الماش كلمة فارسية تعني الحبوب الصغيرة التي لا فائدة فيها ، والذرّماش = مركبة من (ماش) الفارسية و (الذرّ) العربية وتعني حبوب الذرّ الصغيرة .

(40) المصدر ذاته ، ص 17 .

المعرفي و ثروتها القيّمة ، وما إن وافى القرن الخامس الهجري حتّى أطلق أبو الريحان البيروني صيحته التي تنذر ببدء زمن السقوط ، فقد تألم في كتابه (تحديد نهايات الأماكن) الذي ألفه سنة (416هـ) من جهل أهل زمانه وبغضهم للعلم وأهله واتهامهم العلماء بالإلحاد⁽⁴¹⁾، و، وأكد هذا المعنى في كتابه (في تحقيق ما للهند) الذي ألفه سنة (423هـ) ونصّه: (العلوم كثيرة وبتناوب الخواطر إيّاها متزايدة ، متى كان زمانها في إقبال ، وعلامته رغبة الناس فيها وتعظيمهم لها ولأهلها ، وأولاهم بذلك مَنْ يليهم فإن فعله يقرّع القلوب المشتعلة بضرورات الدنيا ويهزّ الأعطاف للازدياد من الإحماذ والرّضا ، فالقلوب مجبولة على حبّ ذلك وبغضٍ ضده وليس زماننا بالصفة المذكورة بل بنقيضها إن كان ولا بدّ فمتى ينشأ فيه علم أو ينمو ناشئ وإنما الموجود فيه بقايا وصبابات من الأزمنة التي كانت على تلك الصفة)⁽⁴²⁾ وليس في شأني هنا أن أتعرض إلى أسباب السقوط الذاتية منها والخارجية فإن هذا يخرج عن نطاق هذا البحث وإنما أريد أن أقف على سبب لم يتناوله الدارسون ، وهو يتميز في نظري بأهمية قصوى ، وأقصد عدم اعتناء العرب في تلك العهود بتطوير السلاح والانصراف إلى أبحاث نظرية وتطبيقية كثيرة أفادت العلم لكنها لم تُكسب العرب القوّة الضرورية ساعة الاحتدام ، بل إن العرب صرفوا اهتمامهم في هذا الشأن إلى النّفظ وإلى السّيف خاصّة ، وبدا السّيف القطب الجاذب منذ أن خصّه الكنديّ بكتابه المشهور فتفنّنوا وفصلوا في أنواعه ، ولم يستغلّوا براعتهم في الأخطاط الكيماوية وفي صهر الحديد وسبكه وفي الرياضيات وفي قوانين الفيزياء عامّة لاختراع أسلحة نارية تسند حضارتهم وتحمي مجتمعاتهم من مغبة الأخطار المتدافعة مع العلم بأنهم صنعوا آلات كثيرة كالساعات المعقدة وآلات الزراعة والنقل بالاعتماد على قواعد الميكانيكا (علم الحيل) . إن العلماء العرب كانوا نظريين تقنيين في الوقت نفسه لكنهم كانوا أحيانا يتركّون التطبيق للصّناع مكثفين بتوجيههم والإشراف عليهم ، وقد اعتقدوا أن استغلال الحديد والنار يؤدّي إلى فقدان « التوازن في الطبيعة » الذي هو مركز النظرة الإسلامية ومن ثمّ لم يعمدوا إلى اختراق الطبيعة بمصدر دائم للكوارث وانشغل العرب بفلسفة الفنّ و بدرجات المعرفة ولم يهتموا بفلسفة القوّة ، كما أنهم من موقع التفرد بالسيادة في العالم لم يفكروا قط فيما يمكن أن يحققه الآخر وهو (الغرب)

(41) المصدر ذاته ص 22 — 25 .

(42) في تحقيق ما للهند ، ص 117 — 118 .

في مسيرته من قوة فاطماتنوا لتفوقهم واستسلموا لمشاعر العظمة والشموخ لأن (الإسلام قد عمّ أكثر الأرض وبلغ ملكه أقصى المشارق والمغارب)⁽⁴³⁾ فانتشر فيها بين الأندلس غرباً وبين أطراف الصين وواسطة الهند شرقاً وفيما بين الحبشة والزنج جنوباً والترك والصقالية شمالاً⁽⁴⁴⁾ ونتيجة لذلك سقطت طليطة سنة (478 هـ) وصقلية سنة (484 هـ) والقدس سنة (493 هـ) وأخذت حلقات مسلسل السقوط تتالي في نسق يدعو إلى الدهشة ، ولم يفتن العرب منذ البداية إلى أن من أسباب هذا السقوط قوة الآخر ونهوضه ، وإنما تصوروا أن السبب هو انحراف المسلمين عن دينهم ويعني هذا في نظرهم أن العقل العربي الإسلامي ديني في زمن التقدّم ولا ديني في زمن التخلف ، حين سقطت القدس لم يتفطن الغزالي إلى أهمية العامل الخارجي ، واعتقد أن السبب ذاتي ، وهو لا يعدو أن يكون انحرافاً عن الدين لقد تقدّم بمشروعه النهضة الإسلامي المتمثل في (إحياء علوم الدين) و (تهاافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية) . ومن الواضح أن مشروعه يصلح أن يكون منطلقاً لنهضة إيمانية وإحياء ديني وصحوة سنية وسبيلاً إلى دحض الباطنية المفعمة بالأساطير والأوهام والذكريات والفارسية القديمة ، لكنّه لا يكفي لاستعادة العزة وتحرير الأرض من أيدي المحتلين وامتلاك أعنة العلم والحداثة .

إن التاريخ يشهد بأن آية حضارة لا تستند إلى القوة وإلى صناعة السلاح بالذات معرضة إلى الدثور وقد أكد هذا المعنى أبو النهضة التونسية الثاني الزعيم محمد البشير في قوله : (إن اختلاف الأسلحة والنظم الحربية كانت ولم تزل من أقوى الأسباب في سقوط أقوام وارتفاع آخرين ، ولا فوز في الحروب قديماً وحديثاً إلاّ بعلم ونظام إذ بهما تحفّق رايات النصر وعليهما بعد الله المعول في الهجوم والدفاع . فتعساً للأمم التي أهملت الترقّيات الحربية والنظم الحربية)⁽⁴⁵⁾ وقد بدأ تدهور الحضارة العربية في القرن الخامس الهجري ونحت إلى الأفول لأنها فقدت مناعتها يوم أن أغضى أولو الأمر حكاماً ونخبة عن صناعة السلاح في عالم لا تتحقّق فيه الغلبة إلاّ للأقوياء المذججين .

(43) التحديد ، ص 37 .

(44) التحديد ، ص 225 .

(45) محمد البشير صفر : مفتاح التاريخ ، ط . أولى ، تونس 1928 ، ص 238 — 239 .