١١٤
١١٥

٦٧ ٧٥ ٧٤ ٧٧

189.3
F24aA
C.2
AG 28'56
MR 29'57
FE 7'58
FE 8'59
19 JUN 1974
26 Nov 69

189.3
F24aA
c.1
تقدمة الى مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت
٥٢/٧/١٢

# عبقرية العرب

## في العلم والفلسفة

تاليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي

منشورات
79463
المكتبة العلمية ومطبعتها
شارع المعرض - بيروت

الطبعة الثانية
بيروت
١٩٥٢

Gift - Author
Cat. Oct. 52

الطبعة الاولى : دمشق ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م
الطبعة الثانية : بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

بيروت
شعبان ١٣٧١
ايار ١٩٥٢

# الإهداء

إلى الدكتور مصطفى خالدي

الحريص على أن يعرف العرب
مآثر أسلافهم الصحيحة

# عبقريتنا الحقيقية

ليست الغايةَ من هذا الكتاب أن يكون أحكاماً براقة وكلمات مرصوفة فيكون تمدّحاً بالماضي وفخراً بالاجداد ؛ ولكن الغاية منه ان ندل على مكانة العرب بمانعرِضه من آرائهم ومآثرهم ونظرياتهم مقارنةً قدْر الامكان بنظريات بعض علماء اوروبة وفلاسفتها حتى يتبين لنا المركز الحقيقي الذي نقوم فيه نحن الآن . فلعلنا ، اذا رأينا عظمة ماضينا وتأخرنا في حاضرنا ، ان نستطيع الوثوب الى المستقبل وِثبة صحيحة .

وما دام وثوبنا الى المستقبل يجب ان يقوم على أساس من جهود الماضي فيجب علينا ـ وخصوصاً ما دمنا في حاضرنا المتأخر ـ ان نحمي هذا التراث القديم ليظل عدّتنا اذا حان حين وثوبنا . ثم ان الوفاء يحتم علينا ان نحافظ على ذكرى هذا التراث اذا كنا عاجزين عن الاحتفاظ به .

ان حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فان الأمة التي لا تراث لها لا تاريخ لها ، وان الامة التي لا تاريخ لها ليست الا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الامم . ان العرب في الشام والعراق ومصر لم يكونوا اكثر عدداً من الهنود الحمر ولا من زنوج افريقية ولا من العرق الأصفر أو الأسود في جزر المحيطين الهادي والهندي ، فلماذا كان للعرب تاريخ حافل ولم يكن لهؤلاء كلهم تاريخ البتة ؟ كل ذلك لأن العرب كان لهم تراث مجيد . من أجل ذلك كان التاريخ، في الحقيقة، تاريخ الجهود الانسانية المتطورة نحو الكمال، لا تاريخ الافراد والجماعات التي لا تخرج في حياتها الطبيعية عن نطاق الحيوان الأعجم .

***

ان العرب اليوم أشد الامم حاجة الى الدفاع عن تراثهم ، ذلك لأن الهجمات عليه قوية متوالية ؛ ولم نعلم في تاريخ الانسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف الذي هوجمت به الثقافة

العربية ؛ ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سياج حقيقي لنا ؛ والرغبات في تمزيق هذا السياج كثيرة ظاهرة للعيان لا حاجة الى التدليل عليها . ثم ان الغاية من تمزيق هذا السياج تمزيق للامة العربية نفسها ، وهذا ما يرمي اليه المستعمرون .

لقد كان سبيلي في تبيان فضل الثقافة العربية شاقاً ـ لا أقول ذلك منّة ولا افتخاراً ـ ولولا ان مواد هذا الكتاب مجموعة عندي في أماكنها الخاصة منذ سنين عدداً لما استطعت في مدة شهرين ان أعد هذه الخلاصة الموجزة للطبع . ولقد كان علي فوق ذلك ، ان أوازن دائماً بين جهود العرب و بين جهود غيرهم من الاوروبيين خاصة ـ لأن التحدي ذر قرنه من عندهم ـ وان أعرِض بشيء من التحليل للنظريات المتقابلة حتى أدل على موطن الفضل وأبين وجه الحق. واذا كنت لم افصل في الموازنة ولم اتعمق في التحليل فذلك لسببين: احدهما لأنني اجهل الناحية الفنية في بعض وجوه الثقافة فاخشى ان أوغلت في بحثها وتحليلها ان أضل فأردى ، ولذلك وقفت دون الضلال بمراحل . ثم ان هذا الكتاب سيصل الى أيد كثيرة قد لا تحتمل التعمق في مثل هذه الموضوعات. ولو انني جهدت كثيراً او قليلاً لتبيان فضل العرب في حساب سير القمر واختلافه واثبتُ ذلك بالمعادلات الجبرية و بحساب المثلثات ، ثم سرت هذه السيرة في الطب والهندسة والموسيقى والمنطق والجغرافية والبناء وعلم الحيوان وفلسفة ما وراء الطبيعة ، لضاق هذا الكتاب بتلك السيرة ولخرج عن الغاية المقصودة منه جملة واحدة

***

ويلاحظ القارىء انني اقتصدت اقتصاداً شديداً في اثبات شهادات الاوروبيين في « صحة ثقافتنا وعظيم عبقريتنا وبالغ اثرنا » ، لأنني اعتقد ان ذلك « مخدر مضر » يجب ان تمنع الامم الناقهة من تناوله . ما يفيدنا ـ ونحن على ما نحن عليه ـ قول غوستاف لوبون الافرنسي : « ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب » ؟ ذلك القول الذي اصبح لنا بمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تغلب ، حتى صح فينا ما قال الشاعر في بني تغلب أنفسهم :

ألهى بني تغلِب عن كل مكرُمة قصيدةٌ قالها عمرو بن كلثوم

لقد مر الزمن الذي كان يجوز فيه للعرب ان يسكروا بخمر يعصرها غيرهم . ولعل كثيراً

من جمل الاطراء والمديح للعرب قد قصد بها أصحابها إلهاء العرب عن حقيقة مركزهم وتركهم في غمرة من هذا الخيال التائه . ولقد عرفت أنا ذلك من جمل قالها غربيون لا وزن علمياً لهم ، فجاءت جملهم بديعة في سبكها ولكنها بعيدة عن الصحة والصواب .

وبجانب هؤلاء المطرين ، الذين لا يفيدون العرب في حياتهم العملية شيئاً ، مئات بل ألوف من المتحاملين الذين يضرون العرب ضرراً بالغاً في كل شيء ، ذلك لان الجاهل يغتر بالمديح ولا يلقي بالا للهجاء فيأتيه الضرر من بين يديه ومن خلفه .

فهل خطر لنا، اذا وقفنا امام غربي او وقف امامنا غربي يطرينا بما نعتقد نحن في قرارة انفسنا اننا لسنا اهلاً له، ان نسأل انفسنا هذا السؤال الصغير : « ما الذي يريد هذا من وراء ذلك؟ »

***

من اجل ذلك كله احببت في هذا الكتاب ان أبين فضل العرب بعرض جهودهم لا بالاستكثار من جمع الاقوال التي أثنى عليهم بها غيرهم . ولكنني ربما لجأت مرة بعد مرة الى قول يحمل رأياً او يبين وجهاً نَغنى به عن شرح كثير . ولعلي ، اذا استطعت ان ارسم امام خيالك صورة لتلك الجهود النبيلة ، ان اكون قد وفّيت حقاً علي لأسلافي وقمت بواجب نحو اخواني وأعددت للوثبة الى المستقبل حجراً يثبت قومي عليه اقدامهم فيعينهم على بعض ما يبتغون .

( ١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ ) ع . ف

## الكلمة الثانية

لما ظهرت الطبعة الاولى كنت بعيداً عن مكان طبعها فبرز فيها اخطاء كثيرة ولكن يسيرة الاصلاح . لذلك كان همي الاول في هذه الطبعة تتبع تلك الاخطاء بالتصحيح . وكذلك لم يكن بد من زيادة بضعة اسطر هنا و بضعة اسطر هنالك او تحرير جملة هنا وجملة هناك . وهكذا ارجو ان يظل هذا الكتاب في متناول القارىء العام وان يظل يؤدي في حلته الجديدة ما ادّاه في حلته الاولى .

١٩ رجب ١٣٧١
١٤ نيسان ١٩٥٢

ع . ف

# ترجمة المؤلف

ولد في مدينة بيروت في منتصف ربيع الاول ١٣٢٤ ( الثامن من ايار ١٩٠٦ ) * تخرج برتبة بكالوريوس علوم عام ١٩٢٨ في الجامعة الاميركية في بيروت * مدرس للتاريخ والجغرافية في مدرسة النجاح الوطنية في نابلس ( فلسطين ) ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ * مدرس في جمعية المقاصد الاسلامية منذ ١٩٢٩ ، ومنذ ١٩٣٠ في كلية المقاصد الاسلامية في بيروت * تابع دروسه في المانية ( برلين ، ليبرغ ، ارلنجن ) وفرنسة ( باريس ) * تخرج في جامعة ارلنجن برتبة دكتور في الفلسفة ١٩٣٧ * عاد الى التدريس في كلية المقاصد منذ ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ * منشىء مجلة « الامالي » ( بيروت ) ١٩٣٨ ـ ١٩٤١ * استاذ التاريخ الاموي والتاريخ العباسي في دار المعلمين العالية في بغداد ( العراق ) ١٩٤٠ ـ ١٩٤١ * عضو في الوفد اللبناني للمؤتمر الثقافي العربي الاول في بيت مري ( لبنان ) ايلول ١٩٤٧ * عضو في اللجنة الوطنية اللبنانية * عضو في الوفد اللبناني للمؤتمر الثالث للاونسكو في بيروت ١٩٤٨ * عضو المجمع العلمي العربي في

دمشق ١٩٤٨ * عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي ( الهند ) ١٩٤٩ * عضو مؤتمر العالم الاسلامي الثاني في كراتشي ( الباكستان ) ١٩٥١ * استاذ زائر في تاريخ الاندلس في الجامعة السورية في دمشق ١٩٥١-١٩٥٢ * اهتمامه تقلب بين اللغة والادب والتاريخ والفلسفة ، وجل اهتمامه الآن بتاريخ الاسلام في المغرب ( الحوض الغربي من البحر الابيض المتوسط ) في ما يتعلق بالسياسة والثقافة . ويرى القارىء ثبتاً كاملا بكتبه الادبية في آخر هذا الكتاب .

عنوانه : صندوق البريد ٩٤١ ، بيروت Address : P. O. Box 941, BEIRUT

تمهيد

## في نطاق البحث ومجاله

١ ـ اختلف تعريف الفلسفة في الأعصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً ، فاللغة اليونانية لم تعرف حتى ايام هوميروس الا كلمة « سوفوس » ( حكيم ) ، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها النجار الحاذق ، ثم استعملت نعتاً للموسيقي الماهر والشاعر المبدع ، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما .

اما التركيب المزجي « فيلوسوفس ( فيلسوف ) » فظهر أول ما ظهر عند هيراكليطوس المتوفي نحو عام ٤٧٥ ق . م . ، ولم يكن يعني يومذاك اكثر من مدلوله اللغوي : « محب الحكمة » . ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية ان هذا التركيب اقدم من ذلك بنحو ربع قرن ، فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست ( ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ ) . ونقل ذلك عنه ابن ابي أصيبعة في كتابه عيون الانباء في طبقات الاطباء ( ١ : ٤٣ ) ، أن فلوطرخس قال : « ان بوثاغوراس ( ت ٥٠٣ ق. م ) اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم » .

ولما اخذ مؤرخو الفكر الانساني في خلال الأعصر المتطاولة يجرون على اقلامهم لفظة « فلسفة » لم يكونوا يقصدون بها شيئاً واحداً او نحواً معيناً . فلقد قصدوا بها مرة « حب الحكمة واستطلاع طبائع الاشياء والنظر في اسبابها من الناحية النظرية او الناحية العملية » ؛ وعنَوْا بها مرة اخرى « الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى ، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة للفلسفة : الفلسفة الطبيعية وفلسفة الاخلاق وفلسفة ما وراء الطبيعة » . ثم هي لم تَعْنِ في وقت آخر اكثر من « درس الطبيعة ودرس مظاهرها ، او ما نسميه نحن اليوم بالعلم » . وكذلك أطلقت حيناً على « العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يرجى من ورائها تحويل النحاس الى ذهب » . وقد قصد بها حيناً آخر « علم الاخلاق ومبادىء السلوك الانساني » .

وكذلك عنوا بها آونة « ما وراء الطبيعة او البحث عن الحقائق القصوى للاشياء ، وعن عللها العامة ومبادئها » ، وعنوا بها آونة ثانية « المعرفة الناتجـة من التفكير الطبيعي » ليميزوها من المعرفة الموروثة عن السلف، تلك المعرفة التي تنبع مصادرها الاولى في الوحي الالهي.

واخيراً استقرت الفلسفة على انها « نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بغية ادراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم اسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالاضافـة الى كل موجود بنفسه ، ثم تعيين مرتبـة كل موجود منها بالاضافة الى كل موجود آخر » .

***

ومع ان تعريفات « العلم » لم تتعدد تعدد تعريفات « الفلسفة » ، فانها لم تكن اقل تبايناً . فقد كان العلم الى منتصف القرن الثامن عشر هو « المعرفة البسيطة ، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية ام مكتسبة ؛ وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم ام تتناول فروعاً كثاراً » . ومنذ ذلك الحين فقط اصبح تعريف العلم « دراسة تتعلق اما بمجموع من الوقائع المبرهنة او بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها الى بعض على نظام مخصوص ليُستخرج منها قوانين عامة ، على ان يقوم ذلك كله على اساليب موثوقة تمكن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه » .

***

وهكذا نرى ان « تعريفات الفلسفة والعلم » كانت ـ وهي تتقلب في العصور والبلدان ـ إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهر الوجود وكل مجلىً من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعـد المنطق ، فتصدق حينئذ على كل عصر وفي كل مكان ، وتمثل آخر ما وصل اليه التفكير الانساني الخالص ، وإما تعريفات نسبية لا تدل على اكثر من « التأمـل في الموجودات وملاحظة أوجه التوافق او التنافر بين التفكير النظري و بين الاختبار العملي » .

فاذا نحن اعتمدنا « التعريف المطلق » اصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جـداً ،

وخلت أعصر برمتها وأمم بأسرها مما هو على الحقيقة علم او فلسفة . واذا نحن اعتبرنا « التعريف النسبي » اصبح كل انسان عالماً وكل انسان فيلسوفاً ، حتى الطفلُ الذي يضع اصبعه في فمه فيمصها يصبح عالماً فيلسوفاً لانه اهتدى الى طريقة يستجلب بها ريقه ويَشْغَل عضلات فمه المتشوقة الى الرضاع بما يستغني به حيناً عن الرضاع الحقيقي .

٢ ـ على ان التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب ان يكون التعريف المطلق ، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه من نريد ان نقيس جهوده العقلية بهذا المقياس الدقيق . ولشَدَّ ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين الى النواحي الثقافية من البحوث حينما عدّوا ـ بما وصل اليه عقلهم وعلمهم ـ في الفلاسفة نفراً لم يكونوا فلاسفة قط ، ووازنوا بين مظاهرَ من التفكير الانساني لا صلة بينها على الاطلاق . وكذا نحا رجال الاستعمار السياسي وزعماء الاستعباد الثقافي نحواً غريباً : كان هؤلاء اذا ارادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين ، سواء أكان احدهم عربيّ المنتمي كالكندي وابن خلدون ، أو فارسي المنتسب كابن سينا والغزّاليّ ، أم تركي الأصل كالفارابي ، رددوا أمام الناشئة الاغرار منا قولاً اجمعوا أمرهم عليه بليل فقالوا : « وما قيمة ما كتبه او عمله الكندي مثلاً بالاضافة الى نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية ، وأديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفونوغراف والقنديل الكهربائي ؟ وما فضل ما وصل اليه العرب من الرقي اذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسينما ؟ » .

وسوء القصد في مثل هذا التحدّي ظاهر ، وفساده أشد ظهوراً . اننا لا نقيس عبقرية فيلسوف أو عالم ما بمقدرة مخترع أتى بعده بأَحدَ عَشرَ قرناً على الاقل ، ولا نجحد فضل المتقدم ( في الزمن ) اذا استطاع احد المتأخرين ان يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما ، او أداة عملية يراها الناس بأعينهم ويلمسون فعلها بايديهم . ان الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع ما بين النهرين وفي ساعة مجهولة من ساعات التاريخ ان يقطع جذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرضاً ليجعل منها دولاب بين اثنين ( غير تامّيّ الاستدارة ) ويضع عليهما عربة يستخدمها في نقل بعض اثقاله ، لأعظم قيمة في تاريخ تقدم العلوم من

مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزءاً ، كل جزء منها مساو لكل جزء آخر من غير ان تخطىء في ذلك ابـداً . ان جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل ، حتى اولئك الذين علقت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة ، مدينون كلهم لذلك العبقري المجهول الذي كشف لهم عن اعظم مبدأ من مبادىء علم الحيل ( الميكانيك ) بصنع الدولاب الفطري الاول .

ولو أحببنا نحن ان ننتقد رجال الفكر في الغرب بمثـل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الاستعمارين السياسي والثقافي اذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا ، لما نجا فيلسوف واحد من نقد مر او من ملاحظة قاسية . وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لترى منه كيف يجب ان يكون الحـكم على عباقرة العالم :

أعظم الفلاسفة بلا ريب ارسطوطاليس . ولـكن ارسطوطاليس نفسه ارتكب اخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً الى الوراء : لقد جاء قبل ارسطو علماء وفلاسفة اكتشفوا مبادىء صحيحة في عالم الطبيعة ، فلما جاء هو غفل عنهـا ولم يدرك وجه صوابها فرجع الى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل .

مما امتازت به العبقرية اليونانية الأولى انها تركت نظرية العناصر الاربعـة ، وهي ان الاجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنار بنسب مختلفة ، وقالت : بان جميع الاجسام في العالم من عنصر واحد ، وانما تختلف الاشياء بعضها من بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر الواحد وباختلاف ترتيب تلك الذرات نفسها في الاجسام المختلفة. ثم ان الفلاسفة الاقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء والهواء للاجسام ، وبعدئذ عطفوا على الافلاك فأنكروا ان تكون الأرض مركزاً للعالم ، وانكروا ان تكون الارض مسطحة ثابتة ، وقالوا : بل هي سابحة في الفضاء .

وجاء ارسطو ( ٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م ) فرفض ( المذهب الذري ) ورجع الى نظرية العناصر الأربعـة ؛ ثم أعاد الارض الى مركز النظام الشمسي . وبعدئذ قال بأن الجسمين المختلفي

الثقل اذا سقطا من شاهق فان سرعتهما في السقوط تتناسب مع ثقلهما تناسباً رأسياً ـ ومعنى ذلك أننا اذا القينا من شاهق حجرين ، وزن احدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان اثنان ، فان الحجر الثاني يصل الى الارض في نصف المدة التي يتطلبها الحجر الاول . ولا شك في ان هـذا الرأي خاطىء مما نعرفه اليوم في موضعـه من كتب الطبيعيات . ولما ادرك العلماء اخطاء أرسطو و بدأوا باصلاحها منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد كانت المدنية قد اضاعت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً او تزيد . ولـكن هل يجوز لنا ان نشتم أرسطو او أن نحمل عليه اللوم الشديد ؟ لا يجوز لنا ذلك ، فان الرجل لم يسىء القصد بعمله ولـكنه اجتهد فاخطأ . ومن اجتهد واخطأ فله أجر واحـد ، ومن اجتهد واصاب فله أجران .

فاذا أخذ الغربيون على العرب أخطاء ومآخذ ، وكانوا على حق ، فهذا شيء ما عَرِيَتْ منه أمة من الامم حتى يعرى منـه العرب . وأما اذا كانت مآخذهم علينا وعلى قومنا من باب انكار فضل اسلافنا وسلب حقنا في اداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا ان نكشف عن حقنا وعن فضل اسلافنا . وهـذا هو الغرض الذي من أجله وُضع هذا الـكتاب .

من أجل ذلك كله يجب علينا ، اذا اردنا ان نحكم على جهود فرد او جهود أمة ، ان نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وان نوقن أن للمتقدم فضلاً أبداً على المتأخر ؛ لأن عنصر الابتكار والابداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين ؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود الذين سبقوه ، ولذلك يكون فضـله دائماً جزءاً من فضلهم . ثم اذا اتفق ان أحد المفكرين من العلماء أو الفلاسفة عثر عثرة ، فيجب ان ننظر فيها : فان كانت صادرة عن جهل او مقصد سيء فيجب أن ننزع عن صاحبها صفة العلم والفلسفة جملة واحدة ؛ وأمـا اذا كانت راجعة الى خطأ اجتماعي ، يعني الى الاتجاه الفـكري في أمة من الامم أو في زمن من الازمان فيجب ان نتساهل فيها ، لأن الفرد لا يستطيع ان ينفلت من بيئته ولا من اتجـاه التفكير في بيئته بسهولة . ولـكن على قدر انفلاته من ذلك تكون عبقريته ؛ والانصاف في ذلك يقضي بألاّ نبخسَ الناس أشياءهم .

٣ ـ ولما خرج العرب بالاسـلام من جزيرتهم و بسطوا فتوحهم في الشرق والغرب

كانت كل صلة ثقافية بالعالم القديم قد انقطعت : كانت أوروبة غارقة في غزوات البرابرة المنحدرين اليها من الشرق والشمال ، وكانت بقايا معالم المدنية فيها تتقصّف تحت سنابك البرابرة الغزاة . أما نتائج انحدار البرابرة الى أوروبة فبحسبك ان تعرف ان قضاءهم على الامبراطورية الرومانية في الغرب ـ في ايطالية وما الى غربها ـ عام ٤٧٦ م ( ١٤٦ قبل الهجرة ) كان مبدأ للعصور الوسطى ، العصور المظلمة في تاريخ اوروبة .

ثم اننا اذا التفتنا الى اليونان نفسها والى اليونانيين أنفسهم ـ وهم الذين يجب ان يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتاج عباقرتهم من عهد ثاليس الى عهد سقراط فأفلاطون فأرسطوطاليس ، فالى الذين خلفوا هؤلاء في حمل مِشعلَ الفكر الانساني ، وجدنا أمراً عجباً : وجدنا ان هؤلاء اليونانيين قد فتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من الكتب فجمعوها وكدّسوها في الدهاليز والاقبية وحالوا بينها وبين طلاب العلم ورواد النور والباحثين عن الحقيقة . ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على ان الروم ( اليونانيين ) قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية الى بلادهم .

٤ ـ في هذا العالم المظلم انبرى العرب الى أداء رسالة من اسمى الرسالات والى الاضطلاع بعبء من افدح الأعباء : ان العرب الذين خلعوا عن اعناق البشر نيرَ الديانات الوثنية والامبراطوريات القديمة قد انبروا الآن ليفكوا عن اعناق البشر اغلالاً أشد خطراً ... لقد أرادوا ان يخرجوا البشر مرة ثانية من الظلمات الى النور ، فعمدوا الى هذه الكتب التي كان اكثرها قد تهرأ في اقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها الى العربية : الى اللغة التي قدَر اهلها العقل حق قدره ، الى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ ٱلنَّاسَ ، وَما أَنْزَلَ ٱللّٰهُ مِنَ ٱلسَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها ، وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ ، وَتَصْرِيفِ ٱلرِّياحِ وَٱلسَّحابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّماءِ وَٱلْأَرْضِ ، لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » ؛ الى اللغة التي في كل سورة من

سوَرِ كتابها وفي كل حديث من أحاديث رسولها وفي كل قول من اقوال فقهائها الأولين حثٌ على طلب العلم ودعوة الى التفكير في خلق السموات والأرض وما خلق الله من شيء ، وحملٌ على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية .

والحق « أن نقل العلوم ، كما يعلم المنصفون ، مُهمّ كابتداعها وابتكارها (١) » . على ان « بعض المؤرخين قد حاولوا ان يَغُضّوا من قدر العرب وانتاجهم في عالم الفكر حينما أدّعوا ان ما جاء به العرب لم يكن فيه شيء مبتكر ، اذ ان العرب لم يكونوا الا مقلدين . ان مثل هذا الحكم خطأ ، وليس ثمت ـ على مذهب من المذاهب ـ ابتكار اعظم من ذلك التعطش الذي ملك على قادة الفكر العربي حواسهم في سبيل المعرفة ... ولا يمكن ان يكون هنالك ابتكار مخلوق من العدم » (٢) . ومع ذلك فان العرب لم يكتفوا بنقل الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية فقط ، بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النقلة السريان الذين كانوا كثيراً ما يدسون في الكتب المنقولة اشياء ليست منها ، او يبدّلون فيها او يحذفون بحسب ما يصل اليه رقيبهم العقلي وبحسب ما يمليه عليهم هواهم الديني والمذهبي .

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصر القديمة الى الاعصر الحديثة فكانوا الاساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتاج العالم القديم . ولقد فتحوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جديدة وهزوا العقل الاوروبي وحملوه على البحث والمناقشة في امور كان يأخذها بالتسليم والخضوع . ثم انهم مزجوا بين الآراء اليونانية والآراء الهندية في الرياضيات ، وكانوا الميدان الذي ركضت فيه الآراء بين الشرق الاقصى وبين الغرب على خيول عربية . ولولا ذلك لما عرف الاوروبيون نتاج العقل اليوناني ولا مدى الجهود الهندية ولا اتجاه التفكير الصيني ، ولما عرف العالم هذا اللقاح الفكري الذي نُتجت منه تلك العلوم والمعارف منذ

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للاستاذ منصور حنا جرداق ، استاذ الرياضيات العالية في الجامعة الاميركانية في بيروت ( بيروت ١٩٣٧ ) ص ٧ .

(2) George Sarton, The Incubation of Western Culture in the Middle East, p. 29,32.

مطلع العصور الحديثة ، ولما امكن الغرب ، اللاتيني الكاثوليكي أن يتصل بالغرب اليوناني الارثوذكسي (١) . ولو لم يفعل العرب ذلك « لتوقف سير التمدن والعلوم بضعة قرون ، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهملة وغير مفيدة . زد على ذلك ان نقل العرب للعلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهم وانعام نظر واعمال روية ، بل كان حيوياً عن طريق الاختيار والفكر ، ودليلاً على قوة الابتكار والابتداع وروح الاستقلال الفكري ، ناهيك بما زادوا عليه من اوضاعهم ومبتكراتهم ، فقد اخذوا من كل امة احسن ما عندها واستخرجوا منها جميعها وحدة تامة لاتتجزأ (٢) » .

٥ ــ ومن دلائل العبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح . ولقد ظهرت هذه كلها في الفلسفة الاسلامية . واذا نحن استثنينا الامام الغزّالي الذي كان صدره أحياناً يضيق باقوال الفلاسفة خوفاً على ايمان العامة واطمئنانهم ان يتزعزعا ، وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب . حتى أن الغزالي نفسه كان ارحب صدراً واسمى فكراً من كثيرين من الفلاسفة الأورو بيين المشهورين قبله و بعده .

تأمل الحلم الجبار والعقل النير والاشراف على العالم من عَلُ في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم ! »

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين، فدعني اذكر لك ما قاله مرة ثانية، بلغته هو على ما فيها من ضعف في التركيب، قال : « فبيّن أنه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في

(١) *Cf.* George Sarton, op. cit., pp. 32-3.

(٢) مآثر العرب ص ٧ .

صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، اذا كانت فيها شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام » .

ولعلك لا تعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عنه نفر من فلاسفـة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل ، فقد سماه بعضهم (١) « الملعون » ، وقال بعضهم : « ان ابن رشد كلب كلب ينبح على النصرانية » . وازن لنفسك بين قول فيلسوفنا و بين اقوال فلاسفتهم ثم قل ماذا ترى .

ولقد كان العرب مع عظمتهم وتسامحهم متواضعين تواضعاً حقيقياً .

أما التواضع الحقيقي الذي نقصده هنا فليس التساهل ، بل هو ترك الغرور بما وصل اليه الانسان من العلم الصحيح : ان العرب لم يستعبدوا الناس بعلمهم بل وهبوهم اياه ووهبوهم اياه خالصاً صحيحاً . وهذا التواضع الجميل تلقّاه فلاسفتنا عن اسلافنا العظام الذين ثاروا على نفر كانوا يحاولون احياناً ستر جهلهم بانتحال التواضع وترديد اقوال التقوى ؛ روى الجاحظ في البيان والتبيين ( ١ : ٢١٦ ) أن عمر بن الخطاب سأل رجلاً عن شيء ، فقال الرجل : « الله اعلم ! » فقال عمر : « لقـد شقينا ان كنا لا نعلم ان الله أعلم ؛ اذا سئل احدكم عن شيء لا يعلمه فليقل : لا علم لي » . وكان مالك بن انس يقول : « من قال : لا أدري فقد افتى » . وقالوا : « لا أدري » نصف العلم !

وكذلك أجلّ العرب العلم بطرق مختلفـة : أجلوه باحترام العلم والعلماء و بالتجليد الجميل وتشييد المدارس والمكاتب وما الى ذلك مما يفعله من يفقه العلم ومن لا يفقه العلم . الا انهم أجلوا العلم ايضاً بطريق فذ بارع : لقد حرصوا على نشر العلم بـين الناس بعد ان كان العلم في كل مكان سراً من اسرار الأديرة وتجـارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمراء . ولقد أجلوا العلم بتقديمه على كل شيء ، حتى على العبادة وعلى الايمان ؛ حتى كان الامام الغزالي يقول : ان الايمان التقليدي الموروث عن الآباء والأجداد لا قيمة له اذا لم يقترن « بالعلم اليقيني ، وهو الذي ينكشف فيـه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب

(١) راجع ذلك مفصلا في آخر الفصل الخامس .

ولا يقارنه أمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ... » ولقد فصّل لنا الغزالي أحواله حينما تعرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة . بعدئـذ راح يتفحص الطرق التي تُفضي بسالكها الى الحقيقة (١) . اعتبر هذا ثم اعلم ان فقهاءاوروبة ـ الذين كانوا يُعدون في قومهم فلاسفة ـ ظلوا بعـد الغزالي زمناً طويلاً يرفعون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم : « اعتقد ثم حاول ان تفهم » .

وبينما كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالامام علي يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بالتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البـلاد ودور العلم ودواوين الدولة ويُدِرُّون عليهم الأرزاق والعطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغـة العربيـة ، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في اوروبة يربط الى سارية مركوزة في نار متأججة او تشدّ أطرافه الاربعة الى اربعة جياد ينهال عليها الموكلون بها ضرباً بالسياط .

ان اجلال العـلم الحقيقي انما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء . وتلك نعمة لم ينعم بها الا من استظل بظل الدولة العربية . حتى ان اليونان لم يبلغوا في ذلك مبلغ العرب ؛ ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يتجرع السم لانه كان يفسد الشبان بتمرينهم على التفكير !

***

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي ان أفضي بك الى معارج العبقرية العربيـة في العلوم المختلفة وفي الفلسفة . على انني سأسلك بك طريقـاً جَدَداً لأن العرب قالوا : من سلك الجدد أمن العثار . وسألجأ في ذلك الى العرض البسيط والالمـام اليسير كالرسام الذي يرسم على قرطاس اواللوح خطوطاً معدودة فيمثـل بها قصراً فخماً او خضماً هائجاً او روضة غناء او غادة حسناء : ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتة بالتروي تخلـع على المرسومات صورة اوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدحمة من غير روية ولغير ضرورة .

(١) المنقذ من الضلال ، للغزالي ( دمشق ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٤ م ) ، ص ٥ وما بعدها .

من اجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب ، ولن افصل كل ما اثبته هنا مما فعلوه .

انني لن أجعل كتابي هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلمائنـا او دائرة معارف لجهودهم ، بل سأكتفي بالاشارة الى ما سبقوا اليه او دل على عبقرية صحيحة في ما عالجوه وادراك حقيقي لمـا بحثوا فيه . وربما جعلت صورة عبقريتهم أشـد بروزاً بذكر حال العلم عند الغربيين في عهدهم ، ذلك لأن الحـكم الصحيح على شيء ما يجب ان يكون دائمـاً بالاضافة الى العصر الذي نبع فيه ذلك الشيء او اتسع ، ولأن العرب أيضاً قالوا : وبضدها تتميز الأشياء .

## الفصل الاول

# الكَلِمُ الجوامعُ

•

١ ـ الكلم الجوامع جمل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح او رأي صائب . والكلم الجوامع او جوامع الكلم ـ وقد تعرف ايضاً باسم « الفصول » ـ معروفة عند جميع الامم ، ولكنها عند العرب اشد انتشاراً ؛ واذا كانت عند الامم الاخرى تجري على ألسنة حكمائها فانها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة ايضاً .

والكلم الجوامع من « باب الحكمة » لانها آراء متفرقة غير منسوقة في نظام ما ، لا من « باب الفلسفة » . ولكن بما ان الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المجموع فقد رأيت ان اعالجها في هذا الكتاب؛ وبما انها تنسب عادة الى طور متقدم في حياة الامم العقلية رأيت ان اجعلها في الفصل الاول .

ومع ان المقصود ان تكون الكلم الجوامع عادة نثراً ، فان ما انتثر منها في الشعر يمكن ان يكون من هذا الباب ايضاً . من اجل ذلك كله يرى القارىء في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول « الحكمة » عند العرب في النثر والشعر على السواء .

٢ ـ اشتهر العرب في الجاهلية بالامثال ـ والامثال عادة ، جمل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة او اختبار واقع في عالم الطبيعة او عالم المعقولات . والمنتظر في الامثال ان تدل على امور خاصة ، ولكنها احياناً تكون عامة وتضمن حكما سامية اذ تدل على نظرة صائبة وتنكشف عن فكر نقاد .

تأمل هذه الاقوال تر فيها شيئاً مما أشرنا اليه : رُبَّ عجلة تهَب رَيْثاً (١) ـ اتّقِ

(١) المقصود : رب رجل اراد ان يتعجل امراً فأخطأ فيه فاضطر الى ان يعمله من جديد فتكون عجلته سبباً لتأخره .

شرٌّ من أحسنت اليه - من مأمنه يُؤتى الحذِرُ - من سلك الجدد أمن العِثار (١) - أعط القوس باريها (٢) - الحرب خدعة (٣) - أول الحزم المشورة - الخطأ زاد العجول - أطول من الدهر - يوم لنا ويوم علينا - يدك منك وان كانت شلاء .

٣ - على انك واجد في الشعر الجاهلي امثالا وحكما أبرع من هذه لانها اكثر انتظاماً واتساقاً ، ولانها لم تدخل في الشعر الا بعد « اعادة نظر » ، ولان الشاعر يحاول عادة ان يتخير من هذه الامثال والحكم او يشتق منها ما هو خليق بشعره فتجيء عُصارة للاختبار العام ونظرة أعمق في الحياة وأشمل لها . وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط : طرفة القتيل الشاب وزهيراً الشيخ الحكيم .

أما طرفة بن العبد البكري فقد قتل في جنوبي بلاد العرب في غارة ، وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على الأرجح . وأساءت الحياة الى طرفة وأساء اليه اهل الحياة واهله ايضاً ، اذ حرمه أعمامه ارثه من ابيه . وهكذا انقلب مادياً لا يبصر من الحياة الا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا الا كالشجرة المثمرة ، ان انت لم تتمتع بظلها وتأكل من ثمرها فاء الظل وفسد الثمر وسقط ، وأضعت انت في الحياة كلها كل ما فيها من فرصة مؤاتية . فليس للبشر حظ الا في ما يأتونه في حياتهم الدنيا ، أما الخلود في الدنيا فليس الا للحجارة او لما هو في معناها . ولقد عبر طرفة عن ذلك كله تعبيراً بارعاً فقال :

وظلم ذوي القُربى أشدّ مَضاضةً  على النفس من وقع الحسام المهنّدِ
أرى قبر نحّام بخيل بماله  كقبر غويّ في البطالة مفسد :
ترى جُثْوتين من تراب عليهما  صفائحُ صمٌّ من صفيح مُنَضَّدِ (٤)
ألا أيهذا اللائمي أحضُرَ الوغى  وان أشهد اللذات هل انت مخلدي ؟
فان كنت لا تستطيع دفع منيتي  فدعني ابادرْها بما ملكت يدي .

(١) الجدد : الطريق الواضح .
(٢) باري القوس هنا صانعها والعارف بها - أسند الى كل امرىء ما يحسنه من الاعمال .
(٣) خدعة تكون بسكون الدال بعد الخاء المفتوحة او المكسورة او المضمومة ، وتكون بضم الخاء وفتح الدال - تنتهي الحرب بخدعة ، يظفر في الحرب الذي يحسن الخديعة .
(٤) الجثوة : الكومة من التراب . صفائح صم : حجارة مسطحة صلدة ، قاسية . منضد : مرصوف .

وأما زهير بن أبي سُلمى الشيخ الحكيم فقد تجلت عبقريته في انه دعا الى السلم في زمن كان العالم كله غارقاً في الحروب يعتقد ان الحرب هي السبيل الوحيد لحل المشاكل . لقد كانت اوروبة منذ اواخر القرن الرابع للميلاد غارقة في غزوات البرابرة الهون والجرمان في اليونان وفي ايطالية وفرنسة وانكلترة وفي شبه جزيرة ايبرية ( اسبانية والبرتغال ) . وكذلك كانت الحرب بين الامبرطوريتين الفارسية والبيزنطية ( الرومية ) قائمة على قدم وساق . ولم تكن بلاد العرب نفسها أسعد حظاً ، فقد كانت الغزوات والغارات فيها مستمرة لاتنقطع . وحينما كان زهير يبلو الحياة نشبت في بادية نجد حربان دامت كل واحدة منهما اربعين سنة : حرب البسوس وحرب داحس والغبراء .

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الآذان الا اصوات السلاح ولا ينصرف الفكر فيه الى غير الحرب ولا يقضي البشر حياتهم في غير العداوة قام زهير بن ابي سلمى يدعو الى السلم وينفر الناس من الحرب باظهار ويلاتها ، ويعلن ان كل غرامة مهما كانت باهظة تعود خفيفة في جانب النعمة التي يُضفيها السلام على الناس .

فلما فكر هَرِمَ بن سِنان والحارث بن عَوْف ان يقفا الحربَ ، حرب داحس والغبراء ، بأن يدفعا دِيّات القتلى من مالهما ، لأن الفصل في احوال القتلى في حرب دامت اربعين سنة أمر شبيه بالمستحيل او هو المستحيل نفسه ، نهض زهير بن ابي سلمى يمدحهما فيقول :

يميناً لنعم السيدان وُجدتما ... على كل حال من سَحيلٍ ومُبرم (١)
تداركتما عبساً وذُبيان بعدما ... تفانَوْا ودقوا بينهم عطر مَنشم (٢)
وقد قتلتما : ان نُدرِكِ السلم واسعاً ... بمال ومعروف من الأمر نسلم .
وما الحرب الا ما علمتم وذُقتمُ ؛ ... وما هو عنها بالحديث المرجّم .
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ، ... وتضرَ اذا ضرّيتموها فتضرم (٣)

(١) السحيل : الحبل المجدول رخواً . المبرم : الحبل المجدول شديداً — المعنى : في ايام الرخاء وايام الشدة.
(٢) عبس وذبيان : القبيلتان المتعاديتان . تفانوا : أفنى بعضهم بعضا . منشم بفتح الميم ثم فتح الشين او كسرها : امرأة كانت تبيع العطر في مكة . دقوا بينهم عطر منشم : اقسموا على الاستمرار في القتال .
(٣) ضرى النار : اوقدها .

٤ – وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم . ولقد كان الرسول نفسه يعد كلامه في ذلك الباب فقال (١) : « أعطيتُ جوامع الكلام » . فما رُوي عنه من جوامع الكلم السامية قوله : اليد العليا خير من اليد السفلى – اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا – الدين المعاملة – الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم – لن يهلك امرؤ بعد مشورة – رأس العقل بعد الايمان بالله مداراة الناس – علو الهمة من الايمان – التمسوا الرزق في خبايا الارض – التدبير نصف المعيشة – حسن السؤال نصف العلم – السعيد من وُعظ بغيره – المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء ، وأصل كل داء البُردة وهي ادخال الطعام على الطعام – قوام المرء عقله ، ولا دين لمن لا عقل له .

٥ – وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع الكلم لعل ابرزها في نوحي العبقرية ادراك الامام علي كرم الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال . قال يؤنب اهل الكوفة :

ألا واني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم (٢) ليلاً ونهاراً وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : اغزوهم قبل ان يغزوكم ، فوالله ما غُزي قوم في عُقر دارهم الا ذلوا . فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الاوطان ... يا أشباه الرجال ولا رجال ، حلوم الاطفال وعقول رَبات الحجال (٣) ... لوددتُ أني لم اركم ولم اعرفكم . معرفةٌ جرّت والله ندماً ... ولقد أفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش : ان ابن ابي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب .

لله ابوهم ! وهل احد منهم أشد لها مراساً واقدم فيها مقاماً مني : لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين ، وها انا قد ذرّفت على الستين ؛ ولكن لا رأي لمن لا يُطاع !

وللامام علي من الحكم المتفرقة قوله : قيمة كل انسان ما يحسن – من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه – قدر الرجل على قدر همته – الظفر بالحزم ، والحزم باجالة الرأي ، والرأي

(١) البيان والتبيين ٢ : ٢١ .
(٢) اهل الشام ، اصحاب معاوية بن ابي سفيان .
(٣) النساء .

بتحصين الاسرار ـ الغنى في الغُربة وطن والفقر في الوطن غربة ـ لا تستح من اعطاء القليل فان الحرمان أقل منه ـ الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق ـ من ترك قول لا أدري اصيبت مقاتله .

***

قد تجد عدداً من اقوال الامام علي واردة في الحديث الشريف ؛ وقد تجد عدداً منها ومن الأحاديث ايضاً منسوباً الى الجاهليين . ان هذه الاقوال ، سواء أكانت من الحديث او للامام علي او للجاهليين ، تدل بلا ريب على عبقرية العرب في الجاهلية او في الاسلام . وهذا هو مكانها .

٦ ـ ويجب ان نعد في هذا الباب عبد الله بن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة وكتابي الأدب الكبير والأدب الصغير :

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في البصرة نشأة فارسية عربية معاً ثم دخل في الاسلام وقد بلغ أشُدّه او كاد ، ثم قتل ـ قيل على الزندقة وقيل غير ذلك ـ عام ١٤٢ هـ ( ٧٥٩ م ) وعمره نحو ستة وثلاثين عاماً .

ليس كتاب كليلة ودمنة منقولا عن الفارسية اذا اعتبرنا ان النقل انما هو حمل الآراء من لغة الى لغة بلا زيادة ولا نقصان. واغلب الظن ان ابن المقفع أخذ بعض القصص الهندية ثم رتبها في كتابه ومزجها بالآراء واستخرج منها الحكم وضرب في أثنائها الأمثال . أضف الى ذلك كله ان ثمت آراء اسلامية محضاً لا يجوز ان تكون جزءاً من الاصل الهندي ولا ان تكون زيادة من الترجمة الفارسية فيما زعموا (١) .

وتتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يعمّر اكثر من ست وثلاثين سنة في ناحيتين: في تنسيق كتاب كليلة ودمنة حتى استطاع ان يخرج منه كتاباً عملياً قيما غطت شهرته وفائدته على ما يمكن ان يكون ثمت من اصول هذه الكتاب . فاذا انت بحثت اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ كليلة ودمنة في اللغات الاجنبية وجدتها كلها منقولة عن النسخة العربية

(١) راجع دراسات قصيرة ... ابن المقفع ( الطبعة الثانية ) ص ١٥ وما بعدها .

لعبد الله بن المقفع ، حتى النسخة الهندية والفارسية .

ثم ان هنالك لعبد الله بن المقفع آراء صحيحة في نفسها صائبة في مراميها ، وهي مبثوثة في كليلة ودمنة وفي كتابي الادب الكبير والصغير ، وتراها مزدحمة الى درجة تعجب معها بفكر هذا الرجل الذي لا يكل ؛ وخصوصاً اذا رأيت قوماً يعجبون بالفكرة بعد الفكرة في القصيدة الطويلة والكتاب الضخم ، وانت ترى الى جانب ذلك أن ابن المقفع يكتب فلا يورد الا فكرة في اثر فكرة لا ينقطع له سيل ولا ينضب له مَعين .

ويَزيد اعجابك بابن المقفع أن آراءه ليست « فلسفية ما ورائية(١) » بل هي آراء عملية فهم صاحبها الحياة فهماً صحيحاً كما يحياها الاطفال والشبان والكهول والشيوخ ؛ فكلما عدت في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم ينكشف لك بالامس قبل ان تصل قافلة عمرك الى الساعة التي انت فيها . وأرى ان نكتفي الآن بهذه الكلم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الادب الكبير ، يصف فيها صديقاً له :

« اني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني ؛ وكان رأسَ ما أعظمه في عيني صغرُ الدنيا في عينه . كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر اذا وجد... ، وكان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يقدم الا على ثقة ومنفعة . وكان اكثر دهره صامتاً ، فاذا قال بذّ (٢) القائلين ، وكان يُرى متضاعفاً مستضعَفاً ، فاذا جاء الجِد فهو الليث عادياً .

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشترك في مراء (٣) ولا يدلي بحجة حتى يجد قاضياً فهماً وشهوداً عدولا ... وكان لا يشكو وجعاً الا عند من يرجو عنده البرء ، ولا يصحب الا من يرجو عنده النصيحة لها (٤) . وكان لا يتبرّم ولا يتسخط ولا يتشهى ولا يتشكى ، ولا ينتقم من الوليّ ولا يغفل عن العدو ولا يخص نفسه دون اخوانه بشيء من اهتمامه بحيلته وقوته . فعليك بهذه الاخلاق ، ان أطقت ، ولن تطيق ؛ ولكنّ اخذ القليل خير من ترك الجميع » .

(١) ما ورائية : تتعلق بما وراء الطبيعة ، نظرية .
(٢) بذ : غلب .
(٣) جدال .
(٤) أي للصاحب والمصحوب .

٧ ـ وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن ، ولكني سأكتفي هنا بثلاثة شعراء نزلت الحكمة في دواوينهم منزلا لم تنزله في دواوين غيرهم ، هم ابو تمام والمتنبي والمعري .

وأبو تمام شاعر رومي الاصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الاخير من القرن الثاني للهجرة ، ولكنه انتقل مع ابيه الى دمشق ، ثم دخل هو في الاسلام قبل ان يتجاوز العاشرة من عمره او بعد ان جاوزها بقليل . ونشأ شاعرنا في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة ، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره . واشتهر ابو تمام بأنه شاعر حكيم ، وكانت حكمته تدور حول اقتناص المعاني الكثيرة الغريبة في ألفاظ يسيرة فصيحة او غريبة ، فمن اجمل حكمه قوله :

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ؛ ما الحب الا للحبيب الأول !
كم منزلٍ في الارض يألفه الفتى ، وحنينه أبداً ، لأول منزل .

هذا المعنى الجميل المبتكر في الشعر العربي ـ والذي لا نكاد نعرف له في الشعر الغربي الا مثالا بسيطاً (٣) عند لامارتين الافرنسي الذي جاء بعد أبي تمام بألف سنة شمسية ، اللهم او تزيد ـ ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام .

يقول ابن رشيق في كتابه العمدة في صناعة الشعر ونقده : « اكثر المولدين معانيَ وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام » . وعرض ابن الأثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال : قد قيل ان أبا تمام اكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني ؛ وقد عدت معانيه المبتدعة فوجدت ما يزيد عن عشرين . واهل هذه الصناعة يكبرون ذلك ؛ وما ذاك من ابي تمام بكبير ! »

ومن معاني ابي تمام التي لا تزال سائرة على وجه الدهر، مع اصابة رأي وابتكار، قوله :

* فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد ولا المجد ـ في كف امرىء ـ والدراهم .

(3) L'homme revient toujours
A ses premières amours.

* لا شيء ضائرُ عاشق ؛ فاذا نأى عنه الحبيب فكل شيء ضائره .
* وطول مُقام المرء في الحي مُخْلقٌ لديباجتيه فاغتربْ تتجددِ .
فاني رأيت الشمس زيدتْ محبةً الى الناس ان ليست عليهم بسرمد (١) .
* واذا أراد الله نشر فضيلة طُويت أتاح لها لسان حسود .
لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عَرف العود (٢) .

٨ ـ ولقد كانت عبقرية المتنبي ، الشاعر العربي الاصل ، في حكمه من باب آخر ، ذلك ان المتنبي ضرب حكمه أمثالا تسير على ألسنة الناس حتى صدق اديب فلسطين اسعاف النشاشيبي في قوله : « ما اجتمع اثنان ( يتباحثان ) الا كان المتنبي ثالثهما »، يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره .

ولم يخطىء الغربيون حينما اهتموا بالمتنبي منذ القرن الثامن عشر ، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع الشرق بمرور الف سنة هجرية على وفاته ( ١٣٥٤ هـ ، ١٩٣٥ م ) . على ان الاستشهاد بحكم المتنبي التي تجري على كل لسان مجرى الامثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب ، ولكن لا بد من اثبات الأبيات التاليات :

* ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن
* اذا أنت أكرمت الكريم ملكته وان أنت أكرمت اللئيم تمردا .
ووضع الندى في موضع السيف بالعلى مضر كوضع السيف في موضع الندى
* تصفو الحياة لجاهل او غافل عما مضى منها وما يُتوقَّع ،
ولمن يغالط في الحقائق نفسه ويسومها طلب المحال فتطمع .
* من أطاق التماس شيء غِلابا واغتصابا لم يلتمسه سؤالا .
كل غاد لحاجة يتمنى ان يكون الغضنفر الرئبالا (٣) .

وللمتنبي مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم صحيح لحقائق الامور، للحقائق التي يعمل

(١) دائمة .
(٢) نبات طيب الرائحة .
(٣) الغضنفر الرئبال : من اسماء الاسد — ظافراً .

البشر عادة بمظاهرها فقط ، يحملهم على ذلك عنجهية وحمية جاهلية ورياء اجتماعي ، قال :

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا وعناهم من امره ما عنانا ؛
وتولوا بغصة كلهم منـ ـه وان سرّ بعضهم احيانا .
ربما تحسن الصنيع لياليـ ـه ولكن تكدّر الاحسانا .
وكأنا لم يرض فينا بريب الدهـ ـر حتى أعانه من أعانا (١).
كلما أنبت الزمان قناة ركب المرء في القناة سنانا (٢).
ومراد النفوس أهون من ان نتعادى فيه وان نتفانى (٣) .
غير ان الفتى يلاقي المنايا كالحاتٍ ولا يلاقي الهوانا .
ولو ان الحياة تبقى لحيّ لعددْنا اضلنا الشجعانا (٤) .
واذا لم يكن من الموت بدّ فمن العجز ان تكون جبانا .
كل ما لم يكن من الصعب في الانـ ـفس سهل فيها اذا هو كانا (٥).

٩ ـ والشاعر الذي قصد ان يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر العربي التنوخي ابو العلاء المعري الذي احتفل العالم العربي سنة ١٣٦٣ هـ (١٩٤٤ م) بمرور ألف عام هجري على مولده .

يقول الدكتور رضا توفيق (٦) : لقد كان المعري في فلسفته الاخلاقية مثالياً ولم يكن ماديا ؛ ولقد اوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الاخلاق وزاد في ايضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته اعظم دستور أخلاقي على الاطلاق . خذ هذا البيت الواحد :

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها .

(١) لم يرض الناس بما يجره الدهر من المصائب ، فكانوا عوناً له في ذلك على اخوانهم .
(٢) كلما نبتت قصبة جعلها الناس رمحاً ( كناية عن حبهم الخصام والحرب ).
(٣) غايات الانسان لا قيمة لها اذا كانت لا تنال الا بان يقتل بعضنا بعضا .
(٤) لو ان الجبان الهارب من الكفاح يخلد في الحياة لكان الشجعان اقل الناس هدى وعقلا (لأن شجاعتهم تكون حينئذ سبب موتهم ) .
(٥) الانسان يتخيل المصائب قبل ان تصيبه فظيعة ، فاذا نزلت به فعلا لم يرها كما كان يتخيلها .
(٦) مجلة الأمالي ( بيروت ) السنة الاولى ، العدد ١١ ( ١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨ ) ص ٥ .

ومن ابيات المعري الجميلة الصائبة :

* مُلّ المُقامُ ، فكم أعاشر امةً امرت بغير صلاحها امراؤها .
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعَدَوا مصالحها، وهم اجراؤها !
* يسوسون الامور بغير عقل فينفذ امرهم ويقال ساسه .
فأفّ من الحياة وافّ مني ومن زمن رئاسته خساسهْ .
* يحسن مرأى لبني آدم ؛ وكلهم في الذوق لا يَعذُبُ .
ما فيهمُ بَرٌّ ولا ناسك الا الى نفع له يجذب .
افضل من افضلهم صخرة لا تظلم الناس ولا تكذب .

وتتجلى عبقرية المعري في غير لزومياته ايضاً ، انها تتجلى في رسالة الغفران . واذا كان دانتي الليغيري الايطالي يعد بملحمته « الكوميديا الالهية » عبقرياً حقاً ، فانه مدين بعبقريته هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم ابي العلاء المعري . انه مدين له الى درجة ان بعض التفاصيل التي في الكتابين ، في رسالة الغفران وفي الكوميديا الالهية ، واحدة مع ان دانتي ولد بعد المعري بثلاثمائة عام هجري كامل ، ولد المعري سنة ٣٦٣هـ وولد دانتي سنة ٦٦٣هـ (١٢٦٥م).

وقلد دانتي رسالة الغفران للمعري في تفاصيلَ كثيرة ، فان كلا الشاعرين ـ المعري ودانتي ـ اتخذ رسالته سبيلاً الى اظهار مقدرته الادبية واللغوية والي ابراز معرفته بالتاريخ والى التعبير عن فلسفته الدينية . وكذلك اتخذ كل واحد منهما الاشخاص الذين لقيهم في الجنة وفي النار من البشر المعروفين في ايامه وقبل ايامه ، او اتخذهم من الجن ايضاً . وجعل الشاعران اهل الجنة جماعات جماعات واهل النار افراداً افراداً. ثم ان كلا الشاعرين وضع في الجنة نفراً من الناس ليسوا من اهل دينه ، ووضع في جهنم قوماً من اهل ملته . ولم ينس دانتي ان يقلد المعري في لقيان آدم في الجنة فيسأله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله ؛ ولا في ان يلتقي قبل ان يصل الى جهنم بالأسد الذي لقيه المعري ، الى غير ذلك من وجود التقليد . ومع ان الكوميديا الالهية من ناحية التفصيل والشمول ابرع، فان لصاحب رسالة الغفران فضل السبق والابتكار. والابتكار ادل على العبقرية (١) .

(١) راجع تفصيل ذلك كله في حكيم المعرة ص ٩٤ — ١٠٠

## الفصل الثاني

# علم الكلام

●

١ ـ يجب الا نشغل انفسنا في هذا الكتاب الموجز بالبحث في تطور علم الكلام ولا في سبب تسميته بهذا الاسم . ولكن يجب ان نعلم ان علم الكلام ، كما قال ابن خلدون هو « الدفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » . على اننا اذا تتبعنا البحوث التي ننسبها احياناً الى هذا العلم وجدناه اوسع نطاقاً ، وجدناه يتناول البحث العقلي في العقائد كلها ، ولقد اصاب فقهاء المسلمين حينما سمّوه « اصول الدين » .

وقد تعود نفر في الشرق والغرب ان تضيق صدورهم كلما رأوا للعرب فضلاً او فضيلة ، فكانوا اذا الفَوا للعرب ابتكاراً او عبقرية نسبوها الى الامم السالفة او الشعوب المجاورة ، وكذلك فعلوا بعلم الكلام . زعموا مرة ان لفظة « كلام » مأخوذة من اللفظ اليوناني المسيحي « لوغوس » بمعنى الكلمة ؛ وان التركيب الاضافي « علم الكلام » مأخوذ من تعبير ورد عند افلاطون هو ديالكتيكه بمعنى المساجلة والجدل . ثم زعموا مرة اخرى ان الكلام نشأ من احتكاك المسلمين بنصارى سورية وبما كان عندهم من علم اللاهوت .

٢ ـ ومع العلم اليقين بان الحضارات والمدنيات ، يؤثر بعضها في بعض ، فان الانصاف يقضي على الباحث الذي يشعر بتبعة ما يكتب ان يحسن الكلام على قيمة هذا التمازج وعلى قوة هذا الأثر وان يعرى من المحاباة ويعرى من الجهل . ولا ريب عندنا في ان علم الكلام قد استفاد في مراحله الأخيرة ، اي في مراحله العلمية ، من الفلسفة اليونانية ومن غير الفلسفة اليونانية . ولا نشك كذلك في ان الذي دعا الى نشوء علم الكلام كان الحاجة الى الرد على الخصوم من اصحاب المذاهب المختلفة التي نشأت في إطار الاسلام نفسه كالخوارج والمرجئة وكالمعتزله والاشعرية فيما بعد . اما نشأة علم الكلام نفسها فكانت

وكانت مظهراً من عبقرية العرب يجب ان يشار اليها في كل حين .

ومن البذور الاولى التي يرجع اليها علم الكلام ما رواه الطبري في تفسيره ( ١٣ : ٧٣ ـ ٧٤ ) من ان رسول الله ارسل يدعو رجلا من فراعنة العرب فقال ذلك الرجل : « ارسول الله ! وما الله ، أمن ذهب هو او من فضة او من نحاس ؟ » وذلك قبل ان يخرج الاسلام من شبه جزيرة العرب وقبل ان يحتك بالامم المجاورة ، بل قبل ان يسمح له او يخطر له ان يحتك بغيره . ثم اننا نجد في القرآن الكريم جميع القضايا التي تألف منها علم الكلام فيما بعد ، كالقضاء والقدر ورؤية الله يوم القيامة وان القرآن كلام الله ، وتعداد صفات الله ، مما يقطع بان هذه القضايا عرَضت للعرب منذ اول عهدهم بالاسلام ، وان الآيات التي وردت فيها هذه القضايا كانت رداً على اسئلة وجهها العرب في اثناء حياة الرسول الى الرسول نفسه او تحدثوا بها فيما بينهم .

ولقد عرض نفر من المستشرقين لتأثر علم الكلام بعناصر اجنبية فقال مرغوليوث (١) على شدة شعوبيته وتعصبه : « ان درجة تأثر علم الكلام بالتفكير اللاهوتي المسيحي لا يمكن ان تحدد بسهولة » . وكذلك « نبّه (٢) الباحثون الاوروبيون منذ اكثر من قرن الى ان المتكلمين فرقة من فرق الاسلام ، نجد ذلك عند تنيمان وريتر (رِتّر) . ويذهب رتر الى ان مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ، ويتابعه في هذا هار بروكر . . . وارنست رنان . ورنان اذ ينكر قدر الفلسفة الاسلامية بمعناها المعروف ، يرى ان الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تُلتمس في مذاهب فرق المتكلمين » .

٣ ـ وبرزت قضايا علم الكلام عند الخوارج في جدالهم للامام علي كرم الله وجهه منذ معركة صفين ( ٣٧ هـ ، ٦٥٧ م ) ، وفي جدالهم لأهل الدولتين الاموية والعباسية .

وانا اعلم ان قتال الخوارج للامام علي وقتلهم اياه ، ثم حروبهم المستمرة في اثناء دولتي

(1) Enc . of Relig. and Ethics vii 639 b.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة ( القاهرة ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ ) ص ٤٨ حاشية ١

بني امية و بني العباس وقتالهم اهل السنة والشيعة معاً قد خلق لهم نفوراً في قلوب المسلمين اجمعين مما يجعل مهمة المتكلم بلسانهم صعبة وممقوتة احياناً . واذا كان الانصاف يقضي بان يقف المرء مع جمهور المسلمين فيما يتعلق بالعنت والتشدد والفتن التي اثارها الخوارج، فان هذا الانصاف نفسه يقضي بان نعترف بما للخوارج من قيمة في تطور الفكر الاسلامي ومن آراء في السياسة الاسلامية ، من غير ان نتعرض نحن الى تزيين ذلك او تقبيحه. إن الرأي الجميل يزين نفسه بنفسه ، كما ان الرأي القبيح ينفّر الناس من غير ان يحتاجوا الى من ينفرهم منه.

كان رأي الخوارج في اول امرهم سياسياً بحتاً ، وكان يتلخص في هذه الجملة التي جادلوا بها الامام علي كرم الله وجهه بعد التحكيم بينه و بين معاوية على ما هو مشهور في كتب التاريخ : اذا كنت تعتقد ان معاوية مخطىء ظالم فسر بنا لنقاتله معك ؛ واذا كنت تعتقد انه مصيب غير ظالم فاترك له الامر جملة واحدة . لقد دفع الخوارجَ تشدّدهم وتصلبهم وجهلهم موضع المرونة السياسية والحلم والدهاء الى ان يدفعوا الامام علياً الى مأزق حرج : كان الحق بجانبه وكانت القوة بجانب معاوية . ولقد غفل الخوارج يومذاك عن ان الحق الذي لا يستند الى قوة لا تجب المغامرة به، وعن ان للسياسة ضرورات واحوالا تقتضي التساهل حيناً بعد حين.

ومذهب الخوارج يقوم على « التصلب في العقيدة واعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بالقوة » : هم لا يعدون المسلم مسلماً الا اذا كان يقوم بكل ما يتطلبه منه الاسلام و يتجنب كل ما نهاه عنه . ان الكذب عندهم يخرج من الاسلام ، والسرقة توجب القتل ، والتقية ( كتم المذهب خوفاً من ملك ظالم او بيئة معتدية ) لا تجوز بحال من الاحوال . ثم ان الايمان وحده عندهم لا يكفي بل يجب ان يقترن بالعمل الصالح .

والخلافة عند الخوارج منصب دنيوي لا منصب ديني . ان الغاية من الخلافة ضبط امور الناس ، فاذا ضبط الناس امرهم من تلقاء انفسهم لم يبق ثمت من حاجة الى خليفة او ملك . ولكن اذا احتاج الناس الى خليفة فيجب ان يكون هذا الخليفة عالماً قادراً يدفع عن منصبه بالقوة اذا اضطر الى ذلك — وكل خليفة لا قوة له فليس بخليفة على التحقيق . واذا اتهم الخليفة في دينه او في شجاعته وقدرته وجب عزله ، فاذا تمسك بعد ذلك بمنصبه جاز

قتله . والمرأة عندهم كالرجل تستطيع ان تتولى الخلافة اذا كانت تقدر ان تدافع عنها .

اما الوصول الى الخلافة فيكون بالانتخاب الحر المطلق، فكل مسلم ، حراً كان او عبداً، عربياً او عجمياً ، قرشياً او زنجياً ، ابيض او اسود ، غنياً او فقيراً ، يمكن ان يصبح خليفة على شرط واحد : على شرط ان يكون قادراً على اقامة حدود الله بقوته وعلمه معاً .

لقد كانت عبقرية الخوارج عبقرية نظرية ، ولذلك لقيت مقاومة كبيرة ثم فني الخوارج الا أقلهم في سبيل مثُلِهم العليا والمبادىء المطلقة التي رفعوها نَصْبَ اعينهم . ولكن يجب الا ننكر آراءهم الصحيحة ؛ استعرض رأيهم السياسي مثلا ، ووازن بينه و بين ما نعتقد نحن اليوم : هل لدينا خليفة ؟ الا يميل عالمنا بسرعة عن الملكية الى الجمهورية ؟ الا تبني الأمم اليوم عظمتها ومكانتها على القوانين العلمية والمادية ؟ الا يجب ان يعتقد المرء ان الايمان المجرد من العمل الصالح اقل قيمة من الايمان المقرون بالعمل الصالح ؟ الى غير ما هنالك من الآراء التي نجلها لنفسها ، ولكننا نكرهها اذا عرضت علينا مقرونة باسم « الخوارج » .

٤ ـ على ان ما اهمله الخوارج عرفه الشيعة : لقد كان في النظرية الشيعية عبقرية عملية مبنية على فهم « العقلية العامة » . ولذلك كانت نظريتهم السياسية ابعد اثراً في التاريخ وابرز نتائج واثبت جذوراً من نظرية الخوارج : لقد انبنت تلك النظرية على « اتصال حق الخلافة ببيت النبوة » . فالخلافة ليست منصباً دنيوياً كما يقول الخوارج ، ولكنها منصب ديني يتعين القائم فيه بتعيين الامام الذي سبقه ،ما دام الرسول قد اوصى بالخلافة الاولى للامام علي . ثم ان الامام « معصوم » لا تحل مخالفته ولا يجوز عزله .

وهكذا تجد ان النظرية الشيعية في السياسة تناقض نظرية الخوارج مناقضة تامة ، ولكن كل واحدة من هاتين النظريتين تنحو في السياسة نحواً صحيحاً : نظر الخوارج الى مبادىء السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين ؛ ونظر الشيعة الى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين .

من اجل ذلك رأينا النظرية الشيعية ارسخ في النفوس واطول رسوخاً ، ووجدنا ان عملها في التاريخ كان اشد : ان حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبن دولة ؛ واما دعاية الشيعة

وحروبهم فقد هدمت دولا واقامت دولا اخرى مكانها . وما ذلك الا لأن حركة الخوارج كانت فطرية بدوية متطرفة بعيدة عن « الواقع البشري » لا يستقل بها الا الفرد بعد الفرد. اما الحركة الشيعية فكانت ارقى في سلم المدنية السياسية وابعد جذوراً في النفس الانسانية وابرع في تصوير آلام البشر وافراحهم ، ولذلك ثبتت فنمت فرسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . واذا كانت العبقرية الخارجية قد مثلت طوراً واحداً من اطوار الانسانية ، فان العبقرية الشيعية ـ بصرف النظر عن كل شيء آخر ـ ما تزال حية ايضاً في مظاهر كثيرة لا نسميها عادة باسمها الحقيقي .

ولعل اغرب مظاهر تلك العبقرية ان كثيرين من الشعراء والادباء لم يكونوا شيعة قط ، ومع ذلك لم يستطيعوا الا ان يكونوا « متشيعين » يُحِسّون بهذا الالم الذي اصاب اهل البيت ، وهذا الظلم الذي نزل باحفادهم ، نعد لك من هؤلاء ابا تمام وابن الرومي ـ على شدة صلتهم ببني العباس ـ ونورد لك استغراب ابي العلاء المعري حينما وجد اهل بغداد يزعمون ان ابن الرومي متشيع (١) فقال : ولكنني « ما اراه الا على مذهب غيره من الشعراء » ، مما يدل على ان بعض خصائص هذه الحركة قد انتشر بين غير اهلها .

٥ ـ مما تقدم يتبين ان نظرية الخوارج في السياسة ونظرية الشيعة طرفا نقيض . من اجل ذلك كان المجال لا يزال متسعاً لنشوء نظرية ثالثة تتخذ بينهما طريقاً وسطاً : تلك كانت نظرية المرجئة . ولقد رأى المرجئة ان هذا الحل الوسط لا يمكن ان يتحقق الا اذا فصلوا بين عقيدتهم الدينية و بين رأيهم السياسي ، اذ ادركوا ان العداء بين الشيعة والخوارج لم يستحكم لو لم تبنِ كل فرقة رأيها السياسي على عقدتها الدينية او عقيدتها الدينية في الاصح على رأيها السياسي . من اجل ذلك قرر المرجئة الا يعادوا في السياسة من يخالفهم في المذهب ، فقالوا : كل من اعلن انه مسلم فهو عندنا مسلم ، اذ الاصل في الدين « الايمان » وحده ، فمن آمن بالله ورسوله ... ثم ارتكب ما اتفق له من الذنوب فانه يظل مسلماً . وليس ثمت ذنب ، مهما

(١) ان الشيعي او المتشيع ديناً هو المسلم الذي يعتقد ان الامامة ركن من اركان الايمان ، وان الرسول نص على ان تكون في علي اولاده . اما المتشيع أدبيا فهو الذي يبدي عطفاً على افراد آل البيت الذين نالهم الامويون والعباسيون بسوء ثم يجعل هذا الشعور موضوعاً من موضوعات انتاجه الادبي.

كان عظيماً ، يمكن ان يُخرج المسلم من اسلامه .

ولا ريب في ان المرجئة كانوا يستنكرون الذنوب ، ولكنهم كانوا هم لا يحكمون على اصحابها بدخول النار او دخول الجنة ، بل كانوا « يرجئون » الحكم في ذلك الى الله يوم القيامة ؛ ومن هنا لحقهم اسم « المرجئة » ، او انهم هم لقبوا به انفسهم .

والذي دعا المرجئة الى هذا الموقف من « الايمان » موقفهم من « السياسة » ، ذلك ان المرجئة ـ مما يظهر ـ كانوا أمويين ؛ وكانوا يرون رأي العين ان نفراً من خلفاء بني امية مرتكبون : يشربون الخمر ويسهَوْن عن الصلاة ويقتلون الناس بغير الحق ، فقالوا : نحن نطيعهم لأنهم خلفاء ولكننا لا نعمل باعمالهم ولا نحن نقاتلهم أيضا ، بل نرجىء ( نترك ، نؤجل ) امرهم الى الله يوم القيامة يفعل بهم ما يشاء . بهذا كانت نزعة المرجئة في السياسة « نزعة واقعية » وبهذا كانت ـ الى حد كبير ـ « ممالئة لبني امية » : ان المرجئة الّفوا فلسفتهم السياسية على اسلوب يبرر خلافة بني امية ويبرر بقاء بيْعَة المرتكبين من خلفاء بني امية في اعناق المسلمين .

لقد كان الشيعة والخوارج يقدمون الايمان على السياسة ، ويجعلون الايمان ، او الايمان والقوة ، شرطاً في الخليفة ؛ اما المرجئة فأهملوا الايمان في هذا الشأن جملة واحدة فكانوا من اجل ذلك طليعة الاتجاه السياسي الخالص . وهاك رأي المرجئة على ما ذكره شاعرهم ثابت قطنة (١) :

يا هند فاستمعي لي ، ان سيرتنا ... ان نعبد الله لم نشرك به احدا .
نُرجي الامور اذا كانت مشبهة (٢) ... ونصدُق القول في من جار او عَنَدا .
المسلمون على الاسلام كلهم ؛ ... والمشركون استوَوْا في دينهم قِددا (٣) .
ولا نرى أن ذنباً بالغ احداً ... م الناس شركا اذا ما وحّد الصمدا (٤) .

(١) الاغاني ( مطبعة التقدم ) ١٣ : ٥٠ .
(٢) غير واضحة ، لا سبيل لنا الى الجزم فيها .
(٣) كل المشركون سواء مهما اختلفت اصنافهم .
(٤) م : من . مهما عظم ذنب الانسان فانه لا يخرج الى الكفر ما دام يعتقد ان الله واحد .

لا نسفك الدم إلا ان يراد بنا سفك الدماء طريقاً واحداً جَدَدا .
من يتق الله في الدنيا فان له اجرَ التقي اذا وُفّي الحساب غدا .
وما قضى الله من أمر فليس له ردٌّ ؛ وما يقض من شيء يكن رشدا .
كل الخوارج مُخْطٍ في مقالته ولو تعبّد في ما قال واجتهدا .
اما عليٌّ وعثمانٌ فانهما عبدان لم يشركا بالله مذ عَبدا .
وكان بينهما شَغْب ، وقد شهدا شَق العصا ؛ و بعين الله ما شهدا (١) .
يُجزى عليٌّ وعثمانٌ بسعيهما ، ولست أدري بحق ايّةً سلكا .
الله اعلم ماذا يحضُران به . وكل عبد سيلقى الله منفردا .

٦ ـ الى هذا الحين كانت السياسة لا تزال تلعب دوراً في العقيدة الايمانية وتجر وراءها منازعات وفتناً دينية في ظاهرها سياسية في حقيقتها . ثم ان الدولة الاموية استقرت سياسياً وعسكرياً وادارياً استقراراً لا يزعزعه الجدال في الايمان ولا في شروط الخلافة. من اجل ذلك كله انصرف الخوارج الى قتال الامويين جهراً وانصرف الشيعة الى قتالهم سراً وجهراً معاً.

واذا كانت الحاجة الى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطلت فان النزاع الفكري نفسه لم يبطل ، ولم يكن من المعقول ان يبطل بعد ان نما واتسع . وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين اهملت في تفكيرها العنصر السياسي « واعتزلت » منازعات الشيعة والخوارج لتنصرف الى التفكير المحض : تلك كانت فرقة المعتزلة ـ التي انقسمت مع الايام فرقاً متعددة .

ويكاد يكون الاجماع واقعاً على ان حركة الاعتزال بدأت مع الحسن البصري وواصل ابن عطاء نحو عام ٧٠ للهجرة ( ٦٩٠ م ) . ولا ادور بك في الخلاف حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وقد اخترت وجهاً منه في الاسطر السابقة ، ولا انا ذاهب بك في ثنايا جدالهم . ولكن يجب ان نعرف عمدة مذهبهم : ان مذهبهم يقوم على الاستبصار بالعقل في ما يعملون

(١) شق العصا : الاختلاف والخصام والفتنة . وبعين الله ما شهدا : الله رأى ما اختلفا فيه وهو ادرى بما يجب ان يصير اليه امرهما .

من الاعمال وما يعتقدون به من امر الدنيا والآخرة .

هل يجوز للانسان ان يفكر في ما جاء به الدين ؟

لقد اجاب المعتزله على هذا السؤال بالايجاب . ان القرآن الكريم قد حث على تقليب النظر في السماء والارض وعلى اعتبار الامور بالعقل في آيات كثار ، حتى انه قرّع الذين يريدون ان يتمسكو باديان آبائهم مع ان آباءهم كانوا لا يتبعون العقل في ما يعبدون . لقد جاء في سورة البقرة ( ٢ : ١٧٠ ) : وإذا قِيل لهمُ اتّبعوا ما أَنزَلَ اللهُ ؛ قالوا : بَلْ نتّبِعُ ما وَجَدْنا عليه آباءنا أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يَعْقِلون شيئاً ولا يهتدون!» وجاء في سورة المائدة ايضاً ( ٥ : ١٠٤ ) « وإذا قِيل لهم : تَعالَوْا إلى ما أَنْزَلَ اللهُ والى الرسولِ ؛ قالوا : حَسْبُنا ما وَجَدْنا عليه آباءنا . أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ! »

٧ ـ والاسلام دين يدعو الى الاستدلال بالعقل ، على ان كثيراً مما ورد في القرآن ورد مجملا يحتاج الى تفصيل ففصله الحديث وفصلته السُّنة . ثم ان القرآن الكريم نفسه نزل باللغة العربية فجرى على اساليب العرب في المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة وفي سائر اوجه البلاغة . فربّ لفظ لو عدَل به قارئه عن ظاهر لَبطَلَ معناه ، ورب جملة لو اراد تاليها ان يفهمها على ظاهر لفظها لما اصاب فهمها . من اجل ذلك اجمع فقهاء الامة كلهم على ان في القرآن الكريم آيات لا يمنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها ، بل ان اعتبارها بحسب ظاهرها واجب كسورة الاخلاص (١١٢ : ١ ـ ٤ ) قلْ : هُوَ اللهُ أحدٌ . اللهُ الصمَدُ . لم يلدْ ولم يُولدْ ؛ ولم يكن له كُفُواً أحدٌ » .

الا أنّ هنالك آياتٍ يجب فيها التأويل ، يجب الا يأخذ القارىء بظاهرها ، وإلا أخطأ المراد منها وخرج به ذلك الى البدعة والفسق والكفر . هذه الآيات ليست قلائل في القرآن الكريم ؛ من ذلك كله آية الاستواء : « ثم استوى على العرش» ، او كما وردت في صيغة اوضح : « الرحمن على العرش استوى » . فلو اننا اعتبرنا الاستواء هنا على العرش

كاستواء الملوك على عروشها فخرجنا الى تشبيه الله بالناس والى ان العرش يحتوي الله . ولقد اشار الامام علي الى ذلك صراحة في اثناء خطبته الاولى في نهج البلاغة عند الكلام على تنزيه الله ، فقال : « . . . ومن قال على م ؟ فقد اخلى منه » . ومعنى ذلك اننا اذا قبلنا ظاهر المعنى من الآية لَزِمنا أن نعتقد ان الله فوق العرش فقط وليس أيضاً عن يمينه ويساره وتحته . . . وكذلك اصاب الامام مالك ( ت ١٧٩ هـ ، ٧٩٥ م ) حينما عرض لذلك فقال : « أما الاستواء فمعروف ، واما الكيفية فلا » ، فقبل لفظ الآية ولكنه انكر ان يكون معناها ما يفهمه جمهور الناس من لفظها .

ومثل هذا قول القرآن الكريم أيضاً : « يد الله فوق ايديهم » او قوله : « بل يداه مبسوطتان » ؛ فيجب الا نفهم منهما ان لله يدينِ كأيدي البشر ، ولا انه يتصرف بيديه كما نتصرف نحن بأيدينا . بل يجب ان نفهم من الآية الاولى أنها تدل على « قدرة الله وسلطانه وبطشه » ، ومن الآية الثانية انها تصف « نعمة الله على البشر وجودَه » .

وكذلك اذا نحن تلونا الآيات التالية : « ومكروا ومكر الله ُ ـ ومكروا مكراً ومَكرْنا مكراً ـ قل : الله اسرع مكراً ـ أفأمِنوا مَكرَ الله ؟ فلا يأمنُ مكر الله الا القوم الخاسرون ـ وإذ يمكُر بك الذين كفروا ليُثبتوك ( يحبسوك ) او يَقتلوك او يُخرجوك ؛ ويمكرون ويمكر الله ؛ والله خير الماكرين ـ فلله المكْرُ جميعاً » لاستحال ان نفسر لفظ « المكر » هنا بما يفهمه جمهور الناس من مراجعة القاموس ، من غير اعتبارٍ لما اقتضته الحال من إيراد هذه الصيغ على هذا الوجه . من اجل ذلك يجب ان نتأوّل هذه الألفاظ وأشباهَها لنعرِف ما قُصد منها في الحقيقة .

٨ ـ على ان المعتزلة توسعوا في التأويل واعتبروا أن جميع صفات الله الذاتية كالسمع والبصر والكلام واليد والبطش ، او المعنوية كالعلم والقدرة والحياة لا يجوز ان تؤخذ على الاوجه التي تُفهَم عليها بين جمهور الناس ، بل يجب ان تخضع للتأويل الذي يقبله العقل .

هنا وقع الصدام الحقيقي بين المعتزلة و بين خصومهم من اصحاب الحديث . ان المحدّثين يفسرون هذه الآيات بما ورد في الحديث الصحيح والسنة الثابتة ، وهم لا يلجأون الى الاجتهاد

والقياس ـ اذا لجأوا اليهما ـ الا نادراً : انهم يعتمدون في فهم الدين على النقل : على ما ثبت من الاخبار والرواية الدينية . اما المعتزلة فلم يحفلوا الا بالقرآن الكريم ، ثم إنهم لجأوا في تفسير آيِ القرآن نفسها الى العقل لا الى النقل . ولقد بالغوا في ذلك حتى قالوا : « اذا تعارض العقل والنقل فاتبع العقل » .

ولا اعرِض هنا لتفصيل مذاهب الاعتزال لأنها ـ على جدّتها وأهميتها ـ لم تصلنا في الاكثر الا على لسان خصومها ، ولا مجال هنا لعرضها ونقدها وتبيان خصائصها . على ان الحقيقة الواحدة التي دلت على عبقرية المعتزلة ـ مع ما وقعوا فيه من الخطأ ايضاً ـ انهم رفعوا منار العقل يوم لم يكن في اوروبة كلها بصيص من نور ولا ظل لسيادة فكرية . ولعلك ايضاً لا تعلم قيمة هذه الدعوة العالية الى اتّباع العقل حتى تعلم انه كان من عادة الروم في هذا العصر نفسه ـ في القرن الثامن للميلاد ـ ان يسحق احدهم الايقونة ( وهي تمثال صغير للمسيح او لمريم عليهما السلام ) ويحلّ المسحوق في الماء ثم يشربه تداوياً به .

٩ ـ ولم يبق المعتزلة آل مذهب واحد ، بل اصبحوا مع الايام اصحاب مذاهب متفرقة . وكذلك تطورت آراؤهم الدينية الى درجة خرجت معها في بعض مظاهرها على الدين المشروع ، فاصبح من الممكن ان ينتقض عليهم بعض مشايعيهم . وقد حدث ذلك فعلاً في اوائل القرن الهجري الرابع ( والعاشر الميلادي ) حينما انقلب ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري المتوفى نحو سنة ٣٣٠ للهجرة ( ٩٤١ م ) عليهم ، بعد ان كان معتزلياً ، ثم أسس المذهب المعروف باسمه : المذهب الأشعري .

كانت غاية الأشعري ان يدافع عن مذهب السلف الذي يستند الى « النقل » في الدرجة الاولى ، وان يحميه من البدع التي يمكن ان تتسرب اليه من بعض مذاهب المعتزلة وآرائهم . ومع ان الاشعري هاجم تحكيم العقل في الامور الاعتقادية ، فانه « دافع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية » ، كما يتضح من اقوال مؤرخي علم الكلام ومن دراسة الجدال في الكتب التي خلفها الأشعري نفسه في تاريخ التفكير الاسلامي ، ومن الطريق الوسط الذي أراد ان يسلكه بين ما يوجبه الدين و بين ما يوجبه العقل . لقد اعلن الأشعري

ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ؛ الا ان معرفة ما يتصف به الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتيسر الا عن طريق الوحي .

وهكذا كان العقل الاساس الذي قام عليه التفكير الديني في الاسلام ، حتى عند اصحاب المذاهب التي يبدو من مظاهرها انها متباينة او متناقضة . ولم يكن ذلك بدْعاً لأن الاسلام دعا الى التفكير في كل شيء : « أوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ! »

١٠ ـ ومنذ القرن الهجري الرابع ( العاشر الميلادي ) ومن قبل ذلك ايضاً ، اخذت الحاجة الى الجدال بين اصحاب المذاهب تتضاءل وتتكمش . على ان الذين حملوا البحث العقلي معهم شوطاً بعيداً عز عليهم ان يتخلّوْا عنه . فلم يكن شيء اهون عليهم من ان ينتقلوا به من عالم الايمان الأمثل الى عالم المادة والاخلاق . وهكذا انقلب المتكلمون علماء ؛ ثم انقلب هؤلاء العلماء فلاسفة . و بذلك انجلت ناحية جديدة من عبقرية العرب .

ان اليونانيين الاولين لم يبدأوا شق طريقهم الى الفلسفة الصحيحة الا بعد ان أزاحوا الخرافات الدينية واساطير الآلهة عن عاتق العقل الانساني . وكذلك العقل اليوناني لم يستطع التفكير الصحيح الا بعد ان تحرر من ربقة الديانة اليونانية . ولما تسربت الفلسفة ايضاً الى اوروبة في العصور الوسطى انقسم الاوربيون قسمين : رجال الدين وقد وقفوا في معسكر مناوىء للتفكير ، ورجال الفكر وقد اقاموا جبهتهم على تخوم الدين : لقد كان الدين في العصور الوسطي في اوروبة هو الفاصل الوحيد بين العقل و بين التفكير .

أما بين العرب فقد سارت الحركة الفكرية في طريق اقوم واسهل .

انا اذا استثنينا بعض القلاقل الداخلية والمنازعات الكلامية ، استطعنا ان نقول : ان التفكير الديني في الاسلام اتسع ثم انقلب تفكيراً فلسفياً أدّى اعظم الرسالات الثقافية في تاريخ الحضارة الانسانية .

## الفصل الثالث

# العلوم الرياضية

•

١ ـ حينما التفت العرب في اول امرهم الى الجهود العقلية في الحضارة الانسانية اختاروا ، اول ما اختاروا ، العلوم العملية بالاضافة اليهم ، أي العلوم التي كانت ذات فائدة عملية لهم ، في حياتهم الشخصية الخاصة وحياتهم الدينية العامة ، كالرياضيات والفلك والطب . اما الطب فكان به صلاحٌ لأبدانهم وهو الى ذلك علم جليل يحفظون به صحتهم وينقذون به ابدانهم من المرض . وأما الحساب فليستعينوا به على علم الفرائض ( تقسيم المواريث ) وعلى حساب الايام والسنين . واما المساحة فليجدوا بها سمت القِبلة ومسالك الحج . وأما الفلك فليعينهم علي اثبات رمضان والعيدين وضبط اوقات الصلوات : لقد انبعثت حاجة العرب الى العلم من الدين .

٢ ـ ثم ان العرب كانوا اوسع افقاً من ان يجمُدوا في مكانهم ، فقد توسعوا في العلوم المختلفة وطرقوا ما احتاجوا اليه في امور الدين وما كان زائداً على حاجتهم في ذلك .

وكان مدار عبقرية العرب في اتجاههم نحو العلوم الرياضية والطبيعية على أمرين: احدهما مقدرتهم العقلية ، فان العلوم الرياضية والطبيعية تقتضي عقلية جبارة منظمة نقادة مبتكرة . ولا ريب في ان هذه العلوم الدقيقة هي الأساس الذي تقوم عليه سائر نواحي التفكير الحقيقي ، وهي الاساس الذي تقوم عليه الحضارة الصحيحة في التاريخ . فالعرب حينما اتجهوا الى الرياضيات والطبيعيات لم يتبعوا الطريق السهل في الحقل الثقافي ، بل الطريق الوعر الشديد ، ولكنهم ذللوه لأنفسهم ولمن جاء بعدهم .

والامر الثاني هو الثقة بزعامتهم العلمية . ان من السهل على الباحث في العلوم الرياضية

والطبيعية ، اذا رُزق قريحة وقادة وجلداً على اجراء التجارب وملاحظةً دقيقة في الموازنة بين النتائج ان يكتشف اخطاء من تقدموه .

ومع ان النقلة السريان — وهم الذين ترجموا كتب اليونان للعرب — قد هوّلوا على العرب بعظمة اليونان العلمية ورقيهم الفلسفي ، ولقد كان اليونان كذلك واكثر ، فان ذلك كلّه لم يثن العرب عن نقد مظاهر تلك العبقرية . وكذلك لم تحل شهرة تلك العبقرية بين العرب وبين ان يجدوا لليونان انفسهم اخطاءً تعيا على الحصر ، أو ان يصححوا بعض النظريات والمبادىء اليونانية التي كانت تعتبر يومذاك في اوروبة النصرانية هي والتوراة على مستوى واحد . وسيمر بك تفصيل ذلك كله في مواضعه من هذا الفصل وفي الفصول التي تليه .

ولا تظنن ان العرب اصلحوا خطيئات بعض صغار اليونانيين . لا ! انهم قد تحدّوا اكابر مفكري اليونان : لقد اصلحوا نظام بطليموس في الفلك ؛ اما جابر بن حيان والجاحظ فقد تحديا زعيم الفكر اليوناني ارسطوطاليس ؛ ثم وقف ابن سينا من رأي افلاطون — العبقري الاول — في النفس موقف المتسائل عن وجه الصحة فيه . ان ما فعله العرب لم يكن قادحاً في بطليموس وارسطو وافلاطون قط ، ولكنه كان بلا ريب يدل على عبقرية صحيحة موازية لما اشتهر عن اعاظم فلاسفة اليونان .

٣ — ونبدأ بالحساب فهو اول مراقي العلوم العددية في مجموعة الرياضيات . ان عبقرية العرب في الحساب خاصة لم تقم على الاختراع والابتداع في الدرجة الاولى ، بل على الاكتشاف والتطبيق . لقد كانت المواد الاولى لارتقاء الحساب جاهزة قبل ان يظهر العرب على معارج الحضارة . كانت الهند تعرف شيئاً من الحلول الحسابية ، ولكنها كانت تعرف أموراً اعظم من ذلك كثيراً : كانت تعرف الارقام وتعرف الصفر وتعرف الكسر العشري .

غير ان الارقام الهندية لم تكن اشكالها موحدة فوحدها العرب (١) . ثم ان الصفر نفسه لم يكتشف في الهند نفسها الا في القرن الثامن للميلاد . والظاهر من تاريخ نقل العلوم ان العرب عرفوا الصفر من الهنود في القرن الثامن نفسه وبدأوا العمل به قبل ان يتقدم

(1) Cajori, A Hist. of Math. p. 100.

الهنود في استعماله شوطاً كبيراً . ولعلك تعجب اذا علمت ان اول كتاب عربي ظهرت فيه الارقام الهندية الّف سنة ٢٧٤ للهجرة ( ٨٧٤ م ) ؛ وان اول كتاب الف في العربية وظهر فيه الصفر مرسوماً نقطة ( كما نرسمه اليوم ) الف سنة ٢٧٤ للهجرة ايضاً ، بينما اول نقش هندي نجد فيه الصفر يرجع تاريخه الى عام ٨٧٦ م اي بعد ان استعمل العرب الصفر في تآليفهم بعامين على الاقل (١) .

ولا ريب في ان العالم عرف الارقام الهندية المنقحة والصفر الهندي من طريق العرب لا من طريق الهنود . ولا تزال هذه الارقام تحمل في اوروبة اسم « الارقام العربية » . وكذلك الصفر خاصة ، فانه اصبح في الانكليزية صَيْفر Cipher ، وفي الالمانية تْسِفَّر Ziffer ، وفي الافرنسية شيفْر Chiffre ، وفي الايطالية شيفرا Cifra . الا ان هذه التسمية لم تبق مخصوصة بالصفر بل اصبحت مع الايام تطلق على جميع الارقام : لقد سمى الاوروبيون الكل باسم الجزء ، لقد سموا الارقام كلها باسم الصفر ، باسم عربي .

ولا ريب في ان العرب تقدموا في استعمال الصفر شوطاً بعيداً وفي « استخدامه للغاية التي نعرفها نحن الآن (٢) » .

وباستعمال الارقام والصفر خاصة هانت الاعمال الحسابية البسيطة والمركبة وامكن حل المعادلات الطويلة ، واصبح من الممكن تحديد مراتب (٣) الاعداد بعضها من بعض نحو ٠٤٩ و ٤٠٩ و ٤٠٩٠ و ٤٠٠٩ و ٩٠٤٠ الخ . فالصفر ليس « عدماً » كما يفهم الناس خطأ ولا كما فهم الاوروبيون في اول الامر حينما سموه « نُل » في صيغ مختلفة حسب لغاتهم ، يعنون به « عدماً » . ان الصفر ليس عدماً ، بل هو كميةٌ ما ، يطرأ من جرّائها على الاعداد تبدل اساسي . ان كل عدد مضروب بصفر فالحاصل منه صفر ، واذا قسمت عدداً ما على صفر فالخارج ( لا نهاية ) . ثم اذا رفعت ( اللانهاية ) الى صفر حصل منها ( واحد ) .

كل هذا كان يجري في الشرق فيدفع عجلة الحضارة والمدنية الى الامام بينما كان الغرب

(1) *Cf.* Sorton, I 601.

(٢) جرداق ١١ .

(٣) المرتبة هي مقام الارقام في العدد وتسمى ايضاً المنازل والخانات .

غافلاً مستغرقاً في عصوره المظلمة . ويذكرون ان اول من ذكر الارقام الغبارية (١) في اوروبة كانت غربرتْ (٢) الذي اصبح فيما بعد البابا سلفستروس الثاني ( ٩٩٩-١٠٠٣م ).

والكلام على مراتب الاعداد وعلى الصفر يقودنا حتما الى الكلام على الكسر العشري ، ذلك لأن مراتب الأعداد هي اساس النظام العشري . ان العدد ٤٤٤٤٤ مثلاً مفروض فيه انه كلما انتقل الرقم « ٤ » من مرتبة الى التي تليها يساراً ضرب بعشرة ؛ وكذلك كلما انتقل من مرتبة الى التي تليها يميناً قسم على عشرة .

واذا كنا نحن اليوم لا نستطيع ان نجزم بان العرب استعملوا الفاصلة في ترقيم الكسر العشري، فاننا على يقين من انهم عرفوا نظام هذا الكسر وعرفوا الاستفادة منه. ولقد استطاع غياث الدين الكاشي في اوائل القرن التاسع للهجرة ( الخامس عشر للميلاد ) ان يستخرج نسبة محيط الدائرة الى قطرها فوجد انه ٣ عدداً صحيحاً ثم كسراً عشرياً هو ١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢، فسبق بذلك الاوروبيين . ولا شك في ان هذه النتيجة ادق من الكسر الذي نستعمله نحن الآن في المدارس والجامعات ونجعله ٣،١٤١٦ أو ٣،١٤١٥٩ فقط . وقد عرف الصينيون هذه النسبة (٣) ولكن ليس بمثل هذه الدقة .

والعالم مدين في تحسين الارقام ووضعها موضع التطبيق والانتفاع بها لأبي عبد الله محمد ابن موسى الخوارزمي الذي بلغ اشده في خلافة المأمون ، واشتهر بذلك حتى اصبح اسمه في اوروبة دالا على «صناعة الحساب» في صيغ مختلفة هي Algoritmus و Algrismo و Augrim وما يشابهها. على ان هذه كلها تدل على صناعة الحساب فقط، ولا صلة لها بجداول اللوغارثمات Logarithm كما يتوهم بعضهم .

٤ — ومع ان جهود العرب في الحساب كانت عظيمة، فان جهودهم في الجبر كانت اعظم. ان الجبر نتاج العبقرية العربية .

عرف المصريون القدماء شيئاً من حل المعادلات من الدرجة الاولى والثانية، وعرفوا

(١) نوع من الارقام الهندية .

(2) Sarton I 948.
(3) Cajori 73.

الجذر المربع ووضعوا له علامة . ولكن العالم لم يعرف هذه الجهود معرفة ايجابية الا منذ عهد قريب . على ان الهنود كانوا على شيء من الرقي في الجبر فحلوا معادلات من الدرجة الثانية ، وعرفوا الكميات الموجبة والكميات السالبة وميزوا بينهما بترتيبهما كما يفعل التاجر اليوم في دفتره في صفحة « من » وفي صفحة « الى » ، فكانوا يعتبرون الكميات الموجبة « ملكاً » او « دخلاً » ، والكميات السالبة ( دَيْناً ) او « خرْجاً » . ولا ريب في ان هذه الطريقة ليست عملية .

اما اليونان فانهم لم يبلغوا في الجبر مبلغاً يذكر ، لانه لم يكن لهم ارقام يبنون منها المعادلات المركبة . ويصف الاستاذ جرداق (ص ١١) تقصير اليونان في الحساب والجبر بانه فادح اذا قيس بما وصلوا اليه في الهندسة. ويعبر كاجوري (ص ٥٧) عن استغرابه لذلك تعبيراً طريفاً حينما يقول : « اذا ذكرنا ان المصريين الاقدمين كان لهم شيء من العلم بالمعادلات التي هي من الدرجة الثانية فلا يجب ان تثور دهشتنا اذا وجدنا شيئاً مشابهاً لذلك عند اليونان في ايام فيثاغوراس ( ت ٥٠٣ ق. م ) » .

واول ما فعله العرب في الجبر انهم مهروه بلفظ من لغتهم . والفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم يرجع الى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي. وهكذا نجد ان هذا العلم يدعى اليوم في اوروبة ألجبرا Algebra و Algèbre . ثم ان العرب هم الذين ابتدعوا الرموز الجبرية وجعلوها من احرف الابجدية ، حتى ان الالمان يسمون الجبر ايضاً « الحسبان بالاحرف » Buchstabenrechnung ويسمونه ايضاً ألجبرا ( بجيم مصرية ). ولايخفى ما في استعمال الرموز في الجبر من القيمة ، اذ لولا ذاك لما كان لهذا العلم فضل كبير على الحساب .

اما المؤلف الاول في الجبر ـ من حيث الزمن والمرتبة ايضاً ـ فهو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب حساب الجبر والمقابلة ، وقد طلب المأمون منه تأليفه . ويبدو لنا ان الخوارزمي قد حل المعادلات واوضحها من غير ان يستعمل الرموز من الاحرف الابجدية ، وفي ذلك صعوبة بالغة . غير ان نفراً من علماء العرب بعد الخوارزمي استعملوا رموزاً تخالف

الرموز الشائعة اليوم (١) ، ولكنها تقوم مقامها بلا ريب .

ولو اننا احببنا استعراض جهود العرب في الجبر لوجب ان نستعرض قسماً كبيراً من هذا العلم ، ولكن يجب ان نشير الى ما لا بد من الاشارة اليه . لقد حل العرب معادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة والرابعة . واستطاع عمر الخيام ( ت ٥١٧ هـ – ١١٢٣ م ) حل المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة بواسطة قطع المخروط، وهذا أرقى ما وصل اليه العرب في الجبر ، بل من أرقى ما وصل اليه علماء الرياضيات في حل المعادلات في الوقت الحاضر ، لاننا نجهل اليوم كيفية حل المعادلة من الدرجة الخامسة وما فوقها بطريقة عامة (٢) ، ولقد اطرى كاجوري ( ص ١٠٧ ) عمر الخيام ثم قال(٣) : « ان حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من اعظم الاعمال التي قام بها العرب » .

ومما سبق العرب اليه كما يقول الاستاذ منصور جرداق (٤) انهم اكتشفوا النظرية المشهورة بان مجموع عددين مكعبين لا يكون عدداً مكعباً (٥) وهذا هو أساس النظرية المشهورة للرياضي الافرنسي بيير ده فرما Pierre de Fermat المتوفى عام ١٦٦٥ م .

وكذلك ادرك العرب « العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا اساليب الجبر لحل العمليات الهندسية ، والطريقة الهندسية لحل الاعمال الجبرية ، فكانت ابحاثهم [ في ذلك ] سابقة لابحاث ديكارت الطائر الصيت واضع اصول الهندسة التحليلية» (٦) او انهم هم الذين وضعوا أساس الهندسة التحليلية (٧) .

(١) راجع طوقان ٣١ ، ٣٢ — ٣٣ .
(٢) جرداق ١١ — ١٢ .
(٣) راجع طوقان ٣٥ .
(٤) جرداق ١٢ ، راجع طوقان ٣٧ ، كاجوري ١٦٩ .
(٥) ومعنى ذلك انك اذا اخذت عدداً وضربته بنفسه مرتين ( ٢ × ٢ × ٢ = ٨ ) ثم اخذت عدداً آخر فضربته ايضاً بنفسه مرتين ( ٣ × ٣ × ٣ = ٢٧ ) فان مجموع المكعبين ( ٨ + ٢٧ = ٣٥ ) لايكون عدداً مكعبا له جذر تام اذا ضربته بنفسه مرتين اعطى ٣٥ . ولعل اقرب مجموع لمكعبين يكون عدداً مكعباً هو ١٧٢٨ فانك اذا اضفت اليه واحداً كان مجموعاً لمكعبين هما ١٠٠٠ = ( ١٠ × ١٠ × ١٠ ) مع ٧٢٩ = ( ٩ × ٩ × ٩ ) . ومعادلة ذلك : $٣٩ \times ٣١٠ = ٣١٢ + ١$ .
(٦) جرداق ١٢ .
(٧) طوقان ٣٧ .

وكان للعرب فضل كبير على علم التفاضل والتكامل فهم الذين مهدوا السبيل لايجاد هذا العلم . وكذلك كان فضلهم على المسائل السيالة التي تخرج بصوابات كثيرة ( أي المطابقات التي يكون لها اكثر من جواب واحد صحيح ) كبيراً . وقد عُنُوا ايضاً بالجذور الصم ، وهي الاعداد التي ليس لها جذر تام نحو ١٧ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ الخ . ومع ذلك فقد حاولوا ان يجدوا لهذه الاعداد وأمثالها جذوراً تقريبية ووضعوا لذلك القواعد (٥) . وانفرد قدري طوقان (٦) بالقول بان للعرب بحوثاً مهدت لاكتشاف اللوغارثمات .

٥ ـ اما في الهندسة فان اليونان لم يتركوا زيادة لمستزيد ، ولم يستطع احد بعد اقليدس ، الذي وضع علم الهندسة ونظرياته بين عام ٣٣٠ وعام ٣٢٠ ق.م ، ان يزيد على ذلك العلم شيئاً اساسياً . ومع ذلك فقد تناول العرب هذا العلم بالشرح والتعليق ووضعوا له تمارين جديدة . ولعل اعظم فضل للعرب على الهندسة انهم اهتموا بها حينما اهملتها الشعوب كلها . ولقد اخذ الاوربيون الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ونقلوها الى اللاتينية ثم ظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب الى اواخر القرن السادس عشر ، حين عثر الباحثون عام ١٥٨٣ على اصل من اصول هندسة اقليدس باليونانية .

ومما يلفت النظر ويدعو الى الاعجاب ان العرب عرفوا موضوع تسطيح الكرة وألفوا فيه ومارسوه . وعلم تسطيح الكرة يتناول في الاكثر رسم الخرط الجغرافية ، فقد تكون الخارطة مرسومة على كرة او مرسومة على سطح مستو ، ولكل رسم قواعد واصول يتم بها . والصعوبة تنشأ من نقل رسم ما من على الكرة الى السطح المستوي او بالعكس .

٦ ـ ويلحق بالهندسة « فن الزخرفة العربية » الذي عُرف حديثاً في اوروبة باسم Arabesque . ويقوم هذا الفن على ترتيب هندسي متناسق لأوراق واثمار مختلفة او لخطوط متداخلة متشابكة او لاشكال هندسية مرسوم بعضها فوق بعض ( كالنجم المثمن مثلا فانه يتألف من تقاطع مربعين ) . ويدخل في هذا الباب انواع الخط العربي .

(٥) طوقان ٤٠ .

(٦) نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية ( هدية المقتطف ١٩٣٨ ) ٩٠

ولقد دفع العرب الى ابتداع هذا الفن الزخرفي ان الصور والتماثيل محرمة في الاسلام في بعض الاقوال ، ولذلك انصرفت عبقرية اسلافنا الى هـذا الضرب من الزخرف الجميل الذي اصبح فيما بعد فناً عظيماً في الشرق والغرب معاً . على ان العرب كانوا احياناً يضيفون الى هذه الزخارف صوراً للطيور المختلفة وللحيوان وللانسان ايضاً . ور بما رسموا مشاهد للصيد والمآدب والحمامات كما نرى في قصر المشتى وقصير عمرة اللذين بناهما الامويون في بادية الشام .

٧ ـ وعلم المثلثات كعلم الجبر يجب ان يدعى « علماً عربياً » . لم يهتم اليونان بعلم المثلثات لذاته ، بل لانه كان يساعدهم في علم الفلك ، سواء في ذلك ابرخس الذي قام بارصاده بين بين عام ١٦١ وعام ١٢٧ ق.م ثم نسب اليه ابتداع علم المثلثات ، او بطليموس الشهير صاحب كتاب المجسطي في الفلك ، والذي قام بأرصاد مختلفة ( للنجوم ) بين عام ١٢٥ وعام ١٥١ م. على ان عمل اليونان في علم المثلثات والانساب لم يكد يتجاوز حـد اكتشاف بعض الانساب في المثلثات المنتظمة ( أي النسبة بين كل زاوية من زوايا المثلث و بين الضلع المقابل لهـا في المثلثات المستوية والمثلثات الكروية ) .

اما الهنود فقد تقدموا في علم المثلثات شوطـاً اطول وخصوصاً فيما يتعلق بقياس الجيب ( قياس الزاوية المفروضة بالضلع المقابل لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية ) .

***

واما العرب فكان اول ما فعلوه في المثلثات ان نظموا المعلومات التي تناولوهـا من الهنود خاصة ، ثم جعلوا منها علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك . وقد قام بذلك نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ للهجرة ( ١٢٧٢ م ) في بغداد . « ولولا العرب لما علم كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن ، فاليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم » . واذا كان الهنود لم يعرفوا الا الجيب وحده او انهم عرفوا ايضاً الجيب التمام ( قياس الزاويـة المفروضة بالضلع المجاور لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية ) فان العرب قـد استنبطوا الظل والظل التمام وهو ما نسميه اليوم بالمماس .

ولم تقف جهود العرب عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية ـ التي

كان اليونان ايضاً قد تناولوها لصلتها الوثيقة بعلم الفلك ـ فتوصلوا « الى اثبات ان نسبة جيوب الاضلاع بعضها الى بعض كنسبة جيوب الزوايا المُوتَّرة بتلك الاضلاع بعضها الى بعض في اي مثلث كروي » (١) كما انهم استطاعوا ان يحلوا مسائل تتعلق بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية والمائلة الزاوية . وكذلك وضعوا الجداول المختلفة التي مهدت ـ كما مر معنا من قبل ـ لاكتشاف قانون اللوغارثمات (٢) .

• ويجدر بنا ان نذكر ان اول معادلة وضعت لتسهيل العمليات الحسابية ( التي تسهل اليوم بواسطة جداول اللوغارثمات ) وضعها ابو سعيد عبد الرحمن بن احمد بن يونس الصفدي المصري المشهور بابن يونس والمتوفى سنة ٣٩٩ للهجرة ( ١٠٠٩ م ) قبل جون نابّير الذي ينسب اليه الغربيون اختراع اللوغارثمات بستة قرون وسبع سنوات . ويبدو بوضوح ان ابن حمزة المغربي من علماء القرن الهجري العاشر ( السادس عشر الميلادي ) كان ذا فضل كبير على نشوء علم اللوغارثمات . على ان اول من خطرت له هذه الفكرة من العرب كان سنان الحاسب ، من احياء القرن الهجري الثالث ، قبل جون نابير بثمانية قرون ونصف قرن .

٨ ـ لما انتشرت الدعوة الاسلامية كان اكثر ما بقي من « صناعة النجوم » الموروثة عن البابليين والصينيين والهنود واليونان قد انحط الى « صناعة للتنجيم » غايتها خلق صلة بين احوال النجوم وحركاتها ومواضعها و بين البشر . وقد ظل هذا الوهم مسيطراً على العقل الاوروبي الى القرن السابع عشر ، وكذلك « ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الاوروبية ـ مثل جامعة بادوا وجامعة ميلانو بايطالية ـ قائمة حتى اواخر القرن السادس عشر(٣) » . أما ما كان قد بقي من علم الفلك الصحيح فقد كان مختلطاً بالوهم كثير الخطأ ، فتصدى العرب لاصلاح أخطاء الهنود وأخطاء اليونانيين .

في هذه الغمرة من الخرافات الفلكية والايمان بالتنجيم ظهر الاسلام وهو يدعو الى

(١) طوقان ٥١ ، جرداق ١٢ .

(٢) لا غنية لمن يود الاطلاع على جهود العرب في الرياضيات خاصة من الوجهة الفنية من الرجوع الى كتاب تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، تأليف قدري حافظ طوقان ( مصر ، مطبعة المقتطف ١٩٤١ ) .

(٣) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ٣٥ .

« علم الفلك » الصحيح ، قال القرآن الكريم في سورة يس (٣٦ : ٣٨-٤٠) : « والشمس تجري لِمُستَقَرّ لها، ذلك تقديرُ العزيز العليم. والقمرَ قدّرناه منازل حتى عاد كالعُرجون (١) القديم. لا الشمس ينبغي لها ان تُدرِكَ القمر ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون». وجاء ايضاً في سورة يونس (١٠ : ٥-٦) : « هو الذي جَعلَ الشمس ضياء والقمرَ نوراً ، وقدّره منازل لتعلموا عَدد السنين والحساب ، ما خَلقَ الله ذلك الا بالحق ؛ يُفَصّلُ الآيات لقوم يعقلون . ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السمواتِ والارضِ لآياتٍ لقوم يتقون » . ومثل هذا جاء في الحديث ايضاً .

وهكذا نرى ان هذه النزعة العلمية في الفلك قد لازمت العرب منذ انتشار الاسلام ؛ ثم كانت تلك النزعة تقوى مع الايام . ولقد اصاب الاستاذ جرداق حينما قال (ص ١٣) : « والعرب المسلمون اول من قال بابطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم ومالوا بعلم النجوم نحو الحقائق المبنية على الرصد والمشاهدة والاختبار » . ولا ريب في ان الذي دفعهم الى ذلك حاجتهم الدينية الى تعيين الاوقات للصلوات ومعرفة الاهلّة (اوائل الشهور القمرية) للصيام والعيدين .

واحتاج العرب للبحث في النجوم الى آلات وأدوات كثيرة دقيقة ، ولم يكن ذلك في تلك الايام ممكناً . على ان مقدرتهم العقلية قامت لهم مقام الادوات الكثيرة والآلات الدقيقة . ومع ذلك فقد بَنَوُا المراصد واستعملوا الاسطرلاب اليوناني بعد ان ادخلوا عليه تحسينات جمة ، واخترعوا آلات تساعدهم على بحوثهم بين النجوم وعلى تقدير ابعاد الأجرام السماوية عن الارض او ابعاد بعضها عن بعض. وان المرء لَيَعجبُ حينما يعرف انواع الآلات التي اخترعها العرب او حسنوها لمتابعة رصد النجوم والبحث في الاجرام السماوية وما بينها من ابعاد وما لها من خصائص . اما اول اسطرلاب عربي فقد صُنع في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) ، صنعه ابراهيم الفزاري المتوفى سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ م) .

وعلى الرغم من جميع العقبات التي اعترضت العرب في علم الفلك وصناعة النجوم فقد

(١) قرط البلح .

وصلوا الى نتائج جليلة الفائدة عظيمة الاهمية احب ان أوجزها فيما يلي :

(أ) تحققوا ان الارض كروية سابحة في الفضاء ، و بذلك فسروا كيفية دوران الشمس ( في اعتقادهم ) والقمر والنجوم حولها ، وسبب اختفائها عنا مرة وظهورهـا لنا مرة اخرى . وكانوا يقولون ان العالم كله كروي ايضاً . ولقد كان هذا الرأي عظيم الانتشار في ايام ابن طفيل في القرن السادس للهجرة (والثاني عشر الميلادي) حتى انه لم يشأ ان يفصله فقال :« وشرح... ذلك يطول ، وهو مثبت في الكتب » . وسلك ابن طفيل في البرهان على كروية العالم كله سبيلاً واضحاً وأتى ببرهان جَليّ يدل بسهولة على قوة ملاحظة هذا الفيلسوف واتساع خياله العلمي فقال (١) :

« فنظر ( حي بن يقظان ) أولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت (٢) رأسه رآه يقطع دائرة عظمى ،وما مال عن سمت رأسه الى الشمال او الى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك. وما كان ابعد عن سمت الرأس الى الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب .... ولما كان مسكنه على خط الاستواء .... كانت هذه الدوائر كلها ( اما ) (٣) قائمة على سطح افقه ( او ) (٣) متشابهة الاحوال في الجنوب والشمال .... وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ـ وكان طلوعهما معاً ـ فكان يرى غروبهما معاً . واطّرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة .... » .

(ب) ولما تحقق العرب كروية الارض خاصة قاموا ببعض المقاييس ، اشهرها قياس خط الهاجرة ( دائرة نصف النهار ) ، وهو خط وهمي على سطح الارض تكون الشمس عمودية عليه عند الزوال ، وقاسوا كذلك محيط الارض ، وقاسوا ايضاً مواقع بعض البلدان . وقد كانت اقيستهم في ذلك كله،على قلة ما بايديهم من الوسائل ، دقيقة صحيحة او قريبة جداً من

(١) حي بن يقظان ـ الطبعة الاولى ، دمشق ١٩٣٥ م ، ١٣٥٤ هـ ، ص ٧٥ — ٧٦ .
(٢) السمت ما كان فوق الرأس تماما على خط عمودي .
(٣) الزيادة هنا مني .

الصحيح، ذكر جرداق (ص١٨) ان ثابت بن قُرّة الحرّاني (ت ٢٨٨ هـ ، ٩٠١م ) استخرج حركة الشمس ، وحسب طول السنة النجمية (فكان) ٣٦٥ يوما وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية. وهكذا يكون العرب قد تنبهوا لأمر مهم جداً، وذلك ان للزمان الفلكي ثلاثة انواع من المقاييس : القياس الاول هو الزمان الشمسي ويستخرج بمراقبة الشمس من وقت زوالها عن نقطة ما على سطح الارض الى وقت رجوعها اليها تماماً ، وهذا الزمن هو اقصر الأزمنة . ثم هنالك الزمان النجمي وهو يستخرج برصد نجم ثابت في لحظة ما ، ثم قياس الزمن الذي يمر حتى تعود الارض الى المركز عينه بالاضافة الى ذلك النجم ، وهذا الزمن هو اطول الازمنة . اما القياس الزمني الذي نستعمله نحن فهو « المعدل الزمني » ، اي الزمن الوسط بين الزمان الشمسي والزمان النجمي .

وكذلك قاس العرب محيط الارض قياساً دقيقاً يقرب من القياس الذي اجمع عليه علماء الجغرافية اليوم . على ان هنالك ما هو اهم من صحة هذا القياس ، ذلك ان العرب هم اول من قام بقياس حقيقي لمحيط الارض بطريق علمي صحيح .

(ج) ورصد العرب الكواكب (السيارة) والنجوم (الثوابت) وعينوا مواقعها وافلاكها في القبة الزرقاء اورسموا لها الخرط ، حتى ان اكثر من نصف النجوم المعروفة اليوم باسمائها لا تزال تحمل سماء عربية في الكتب الاوروبية نفسها .

وكذلك اكتشف العرب ان القمر يختلف في سيره بين سنة وسنة . وقد اكتشف ابو الوفاء البوزجاني ( ت ٣٨٨ هـ ، ٩٩٨ م ) احدى المعادلات الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة. ودل البوزجاني ايضاً في حساب القمر على اختلاف ثالث ينسبه بعضهم خطأ الى تيخو براها المتوفى ١٦٠١ م – ١٠١٠ هـ،والذى جاء بعد البوزجاني باكثر من ستماية عام . ودرس العرب الكلف على وجه الشمس،وكان اول من رأى كلف الشمس وكتب عنها الفيلسوف المشهور ابن رشد (١) .وكذلك عرف ابن رشد( ت ٥٩٥ هـ ١١٩٨ م ) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها

(١) جرداق ٢٢ .

في الوقت المعين ؛ وهـذا الامر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية » (١) .

وعرف العرب ان للنجوم ابعاداً واحجاماً مختلفة ، وان الارض اصغر من الشمس كثيراً. وكان مما اهتموا به اهتماماً ظاهراً « حركة الأوج والحضيض » او « حركة الذنب والرأس ». والأوج هو أقصى نقطة يصل اليها القمر في ابتعاده عن الارض . اما نقطة الذنب فتطلق على أبعد مسافة بين الشمس و بين كوكب آخر . وقد رصد العرب ذلك كله وقدّروا ابعاده وقاسوا مَيلانَه .

(د) وهنالك امور لا تقل عما تقدم اهمية في تطور علم الفلك، ولا هي أقل دلالة على عبقرية العرب من الامور التي ابتكروها رأساً. تلك هي الاصلاحات التي ادخلها العرب على تفاصيل علم الفلك التي كانت سائدة يومذاك . من ذلك ان العرب وجدوا فساداً في نظام بطليموس الفلكي مع تلك الشهرة والاحترام اللذين ظل يتمتع بهما الى القرن السابع عشر . وتتلخص مشكلة بطليموس في انه كان يرى للنجوم حركات مختلفة ، كان يرى بعضها سريعاً و بعضها بطيئاً و بعضها يظهر للعين كأنه يتراجع كل يوم في كبد السماء ، وذلك لأنه كان يعتبر حركات جميع الاجرام السماوية بالنسبة الى الارض . من اجل ذلك حاول بطليموس ان يحل هذه المشكلة في رأيه بان يجعل افلاك الكواكب متداخلاً بعضها في بعض . على انه زاد المشكلة بهذا الحل الوهمي تعقداً .

ولقد قام وَهْم بَطْليموس على اعتقاده ان الارض ثابتة وانها مركز النظام الشمسي ، اي ان الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الارض. ولقد كان حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً يقتضي ان يقال إن الشمس هي مركز النظام الشمسي وان الارض نفسها تدور حول الشمس ، ثم هي في الوقت نفسه تدور ايضاً على نفسها .

وتعرض العرب لكثير من اخطاء بطليموس فأصلحوها. واذا كانوا لم يقولوا صراحة كما يزعم بعضهم بان الارض تدور على نفسها ، فان كثيراً من جهودهم الفلكية توحي الينا انهم

(١) جرداق ٢٢ .

عرفوا ذلك، من ذلك انهم جعلوا الزهرة كوكباً سياراً تابعاً للشمس ( يدور حولها )ومن ذلك انهم أدركوا حركة الارض، فان ابا سعيد احمد بن محمد بن عبدالجليل السجزي (او السجستاني) الذي بلغ اشده في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ( والنصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ) استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض ان الارض متحركة وان الفلك بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة ثابت .

* * *

في هذا الوقت حينما كان العرب يهتمون بالعلوم ويبحثون ويناقشون ويكتشفون ويخترعون، يساعدهم على ذلك ملوكهم وامراؤهم ويشترك في ذلك علماؤهم وعامتهم واغنياؤهم وفقراؤهم ، وبينما كانت عبقريتهم تتجلى في كل مظهر من مظاهر العلم وفي كل ناحية من نواحي البحث ، كان التفكير في العلم في اوروبة يُعَدّ جريمة يعاقب عليها صاحبُها بالموت . ولما جَسَر غاليليو الايطالي المتوفى عام ١٦٤٢ ، اي منذ نحو ثلاثمائة سنة فقط ، ان يقول ان الارض تدور جرّوه الى محكمة التفتيش وهددوه بالقتل اذا لم يكذب نفسه. وهكذا أجبر غاليليو المسكين على تكذيب نفسه واعلن امام اعضاء محكمة التفتيش المحترمين ان الارض لا تدور ! ويقال ، انصافاً للرجل ، انه بعد ان غادر المحكمة وهو لا يزال يحمل رأسه بين كتفيه ثارت الحمية العلمية في نفسه من جديد ، فضرب الارض برجله وقال :« ومع ذلك فأنت تدورين ». الا ان جرأة غاليليو لم تتجاوز لفظ هذه الكلمات. ذلك لأنه اعتزل بعد ذلك في بيته الى ان مات .

ومن الذين لم تنالهم محكمة التفتيش نقولا كوبرنيكوس البولوني الذي قال بان لكل كوكب حركتين حركةً حول الشمس وحركة حول محوره هو . فحرّم البابا القول بهذه النظرية لانها مخالفة للتوراة. الا ان هذا الرأي لم ينتشر الا بعد موت كوبرنيكوس (١٥٤٣م) بمدة طويلة . واما العالم الاوروبي الاول الذي أتى بالبرهان القاطع على حركة الارض الدورية ( حركتها على محورها ) فقد كان ليون فوكول المتوفى عام ١٨٦٨ م ، حينما برهن ذلك عام ١٨٥١ م بواسطة الرقاص .

## الفصل الرابع

# العلوم الطبيعيـة

•

### الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية

كانت جهود العرب في العلوم الطبيعية واسعة جداً تقتضي وحدها اضعاف هذا الـكتاب. على ان الايجاز لن يضرنا ضرراً كبيراً لأن من غايتنا الا نتعرض لمفردات جهود اسلافنا بالتفصيل ولا ان نبسط دقائقها مع التعليل .

حينما نأتي الى العلوم الطبيعية خاصة نجد ان القسط الذي قام به اسلافنا في هذا الميدان كان عظيماً ، بل اعظم مما نتخيله نحن انفسنا ، وخصوصاً بعد ان قام من الغربيين في الاعصر المتطاولة نفرٌ غير قلائل عملوا على طمس هذه الجهود النبيلة طمساً لايدع لها أثراً يظهر الا بعد دراسات طويلة ومقارنات شاقة . على ان العالم لم يخلُ من المنصفين فقام علماءُ ومؤرخون شرقيون وغربيون حاولوا جهدَهم ان يردوا الفضل الى ذويه في مؤلفات موجزة او مفصلة .

تقوم عبقرية العرب في العلوم الطبيعية على خمس دعائم :

أولاً ـ نفي الخرافات

ثانياً ـ سعة الاطلاع

ثالثاً ـ الرحلات للبحث والتنقيب

رابعاً ـ التجارب

خامساً ـ الموازنة

١ ـ خضع العقل الاوروربي في العصور الوسطى لكتابين : للتوراة ولفلسفة ارسطو ـ او لآراء كانت تُنسب الى أرسطو ـ فكان يقبل ما فيهما من الآراء والاخبار بلا جدال وبلا

تساؤل عما يمكن ان يكون فيهما من مناقضة للعلم . ولم يكن هذا هناك شأن العامة فقط بل شأن العلماء ، حتى ان الجامعات الاوروبية ظلت الى مطلع القرن السابع عشر لا تسمح للعقل ان يفكر في الارتياب في هذين الكتابين من الناحية التاريخية او العلمية . ولكن مما يؤسف له ان هذه العبودية العقلية لم تستول على العلماء في الغرب فقط ، بل استولى شيء منها على « بعض العامة » في الشرق ايضاً .

إلا ان علماء العرب حاربوا هذه الخرافات محاربة عنيفة ، وسأذكر لك ثلاثة منهم فقط ، سأذكر ابن حزم وابن خلدون ، ثم أعود الى ذكر الجاحظ .

أما ابن حزم ففقيه اندلسي توفي عام ٤٥٦ هـ ( ١٠٦٤ م ) ، وقد تألم كثيراً من سيادة الخرافات فهاجمها مهاجمة عنيفة ، حتى انه استعمل احياناً بعض الالفاظ النابية . ولا ريب في ان خروجه عن طوره في استعمال هذه الالفاظ دليل على شدة ألمه من العامة وأشباه العامة الذين يتركون الاخذ بالعلم الصحيح وبالعقل ليأخذوا بالأوهام والخرافات . فتأمل إذن أقوال ابن حزم وانظر الى اصابة آرائه واتساع مداركه ، وانت تذكر انه توفي منذ اكثر من تسعة قرون كاملة ؛ قال في كتاب الملل والنحل ( ٥ : ٣٦ ـ ٣٨ ) : « زعم قوم ان الفلك والنجوم تعقل وانها ترى وتسمع . . . . وهذا دعوى بلا برهان . وصحة الحكم بان النجوم لا تعقل اصلا أنّ حركتها ابداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ؛ وهذه صفة الجماد المدبَّر الذي لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير في اعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به ، إلا اذا كان المقصود انها تدبرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء ، نحو اثرها فى المد والجذر وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخير) . والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة» .

ويذكر ابن حزم عند الكلام على منابع الأنهار ان اليهود وبعض العامة يزعمون ان انهار النيل وجيحان ودجلة والفرات تخرج من الجنة وتسقي جميع المعمور . وقد رد ابن حزم هذه المزاعم وذكر ان لهذه الانهار منابع معروفةً في أرضنا هذه على ما هو معروف في كتب الجغرافية . ـ ولكن هذه الكتب كانت معروفة في الشرق لا في الغرب .

وجاء ابن خلدون بعد ان حزم بثلاثة قرون ونصف قرن ، وكانت هذه الخرافات لاتزال

سائدة في العامة من غير ان تتناول علماءنا . ومع ذلك فقد كان دأبَ علامتنا ابن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م ) أن يكافح الخرافات ، وهاك ما ورد في موضع واحد من مقدمته المشهورة ( ص ٨٣ ـ ٨٤ ) : وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات ان السودان هم ولد حام بن نوح اختُصّوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرِقّ في عقبه . وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القُصّاص . ودعاء نوح على ولده قد وقع في التوراة .... وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وما يتكوّن فيه من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل اهل الاقليم الاول والثاني ( خط الاستواء ما يليه شمالاً ) من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تُسامِتُ رؤوسَهم مرتين في كل سنة قريبةً احداهما من الاخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويُلِحّ القيظ الشديد عليهم وتسوّد جلودهم لافراط الحر .... »

واما الجاحظ فقد جاءَ قبل ابن حزم بمائتي عام فانه توفي سنة ٢٥٥ هـ ( ٨٦٨ م ) . ومع ذلك فقد انكر اشياءَ كثيرة هي من باب الخرافات . روى أرسطو مثلاً ان هنالك طائراً قديراً على الاهتداء والطيران البعيد يبني عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر الدارصيني التي تنبت على حدود الصين . فلما وقع هذا الخبر للجاحظ قال : « ولست ادفع خبر صاحب المنطق [ يعني أرسطو ] عن صاحب الدارصيني ، وان كنت لا اعرف الوجه في ان طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس او باليمن و يعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاور (١) موضعه ولا قَرُب منه . [ حتى لو ] كان [ هذا الطير ] من القواطع (٢) ، فكيف يقطع الصحصحان الأملس و بطون الاودية واهضام الجبال بالتدويم بالاجواء و بالمضي على السمت (٣) لطلب ما لم يره ولم يشمه ولم يذقه . واخرى ، فانه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً

(١) في الأصل : يجاوز .
(٢) القواطع : الطيور التي تعيش في كل فصل في بلاد مختلفة كالسنونو والبجع الخ .
(٣) السمت : الجهة .

له الا بالاختلاف (١) الطويل . و بعدُ فان [ شجر الدارصيني ] ليس بالوطيء (٢) ولا بالوثير (٣) ، ولا هو [ لهذا الطائر ] بطعام . فانا وان كنت لا اعرف العلة بعينها ، فلست انكر الامور من هذه الجهة فاذكر هذا » .

وكذلك انكر الجاحظ على أرسطو شيئاً آخر فقال في كتاب الحيوان : (٤) وقال صاحب المنطق : ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ ، الا ان تعالج [ لدغتها ] بحجر يخرج من قبور بعض الملوك . ولم افهم [ انا ] هذا ، ولِمَ كان ذلك ؟ » (٥)

وهنالك أشياء اخرى انكرها الجاحظ على أرسطو (٦) وانكرها على غيره. على ان هذه الامور قد لا تكون لأرسطو وقد تكون مشوهة الرواية عن لسانه. الا ان المهم ان الجاحظ المتوفى قبل بدء النهضة الاوروبية بنحو ستة قرون كاملة قد وجد ان التقيد بآراء غير معقولة ، حتى لو كانت مروية عن أرسطو ، عجز . فرد هذه الاخبار ونقدها بالعقل .

٢ — و بينما كان الغربيون يقيدون انفسهم بأخذ المعارف من مصدر واحد و يعدون كل شيء سواه كفراً يستوجب القتل ، كان العرب يطّلعون على كل شيء و يبحثون في كل مصدر ، ولا غرو فالقول المأثور الذي يروى مرة على انه حديث ومرة على انه قول للامام علي : « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها التقطها » دستور علمي صحيح سار العرب عليه واهتدَوْا به .

وكذلك بينما كان الغربيون يمنعون اقوامهم من تعلم العلم النافع من غيرهم ، كان العرب يحثون قومهم على ان يتعلموا كل شيء حتى السحر والشر ليعرفوا كيف يتجنبونهما او يتجنبون آثارهما . فقد قيل انه روي في الحديث « تعلم السحر ولا تعمل به » ؛ وقيل — فيما اظن — لعمر بن الخطاب : « فلان لا يعرف الشر » ، فقال : « ذلك أدنى ان يقع فيه » . وهنالك

(١) الاختلاف : الذهاب مرات كثيرة .
(٢) الوطيء : اللين ، الذي يمكن النوم عليه .
(٣) الوثير : اللين .
(٤) الحيوان [ بتحقيق عبد السلام هارون ] ٣ : ٥١٧ — ٥١٨ .
(٥) ٤ : ٢٢٧ .
(٦) راجع الحيوان ٥ : ٥٣ ، ٢٢٠ ، ٥٠٢ — ٥٠٣ ، ٥٤١ الخ .

بيتان في هذا المعنى لأبي فراس الحمداني المتوفى سنة ٣٥٧ للهجرة :

عرفت الشر لا للشـ ـر لكن لتوقّيه .
ومن لا يعرفِ الشر من الناس يقعْ فيه !

وهكذا اذا تنزهت في مؤلفات العرب كالاغاني وكتب الجاحظ وكتب ابن حزم ومقدمة ابن خلدون راعك ما فيها كلها من سعة الاطلاع . وليس ثمت دليل على ذلك اكبر من ان العرب نقلوا جميع ما وقعت ايديهم عليه من علوم الهنود والفرس واليونان حتى ما كان منها مخالفاً لاعتقاداتهم ولمثلهم العليا .

٣ ـ واعتقد العرب ان الرحلات ضرورة من ضرورات العلم وجمع المعارف ، فقد ألف ابو العباس احمد بن محمد بن مفرّج النباتي الاندلسي المتوفى نحو ٦٣٨ هـ ( ١٢٤٠ م ) كتاب « الرحلة » امتاز فيه بدقة الملاحظة في ما رآه من النبات في الاقطار التي زارها . ولقد بذه في في ذلك بلا ريب تلميذه ابو محمد عبد الله بن احمد بن البيْطار ، فقد زار بلاد الروم و بلاد الشام ومصر ليدرس كل نبات في بيئته . ومن المبرزين في علم النبات رشيد الدين بن الصوري المتوفى سنة ٦٣٩ هـ وصاحب كتاب الادوية المفردة .

كان رشيد الدين كثير البحث والتدقيق ، يخرج لدرس الحشائش في منابتها و يستصحب معه مصوراً يحمل الاصباغ على اختلافها ، ثم يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختص كل منها بشيء من النبات . فيشاهد النبات و يحققه و يريه للمصور ، فيعتبر المصور لونه ومقدار ورقه واعضائه واصوله ، و يصور ذلك كله على أدق ما يمكن ... (١) والعلماء المسلمون الذين طافوا العالم في العصور الوسطى ليؤلفوا الكتب كثار اذكر لك البخاري صاحب الصحيح في الحديث فقد طاف ار بعين عاماً في العالم الاسلامي حتى ألف كتاباً جمع فيه نحو ستة آلاف حديث . اما رأي العرب في الرحلة فقد ذكره ابن خلدون في مقدمته ( ص ٥٤١ ) ذكراً حسناً ، ودل على ان الرحلة لا تكون فقط لجمع المعارف بل لاحتكاك الآراء ، وهذا عنده افضل من جميع المعارف ، قال :

(١) راجع طبقات الاطباء ٢ : ٢١٩ .

« ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشْيَخة مَزِيدُ كمالٍ في التعليم . والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والآراء والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً . فعلى قدْر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها . والاصطلاحات ايضاً في تعليم العلوم مخلّطةٌ على المتعلم حتى لقد يظن كثير منهم انها جزء من العلم ، ولا يدفع عنه ذلك الا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين » .

في ذلك الحين كان الرجل الاوروبي لا يخرج من قريته ، وقد يكون معذوراً لأن المدن لم تكن قد وجدت بعد . ومنهم من لم يخرج من قصره او ديره . وقد كان احدهم يستغرب اذا سمع بأناس يعيشون خارج القرية التي كان هو يعيش فيها .

٤ ـ التجارب ! لقد قام العلم الحديث على التجارب .

ذكر أرسطو انه اذا القي جسمان من شاهق ، وكان احدهما أثقل من الآخر مرتين مثلاً ، فالجسم الثقيل يصل الى الارض في نصف المدة التي يقتضيها الجسم الخفيف . وعاش الغربيون في هذا الظلام الدامس عشرين قرناً يدرسون ذلك في الجامعات ولا يسمحون لعقولهم ان تفكر في فساد قول أرسطو . لقد كان من يجرؤ على الارتياب في صحة ما ذكره أرسطو كالذي يجرؤ على الارتياب بصحة ما ذكرته التوراة . ولم يكن عقاب احدهما اقل من الموت .

واخيراً نبغ في اوروبة رجل ايطالي اسمه غاليليو ( ت ١٦٤٢ م ) احب ان يفكر فحمله تفكيره على ان يجرب صحة ما قاله ارسطو فصعد الى برج بيزا المائل والقى منه جسمين مختلفي الوزن ، فبرهن عملياً على ان رأي ارسطو فاسد . من اجل ذلك تجد صورة غاليليو في كل كتاب في الطبيعيات وتجد الفضل في ذلك منسوباً اليه في كل مكان . وغاليليو يستحق ذلك !

على ان العرب قاموا ، قبل ان يأتي غاليليو بثمانمائة عام او تزيد ، بتجارب ستراها مذكورة في أماكنها ، وتحدّوْا أرسطو نفسه مراراً وتكراراً . الا ان هذا لا يقدح في أرسطو

ولا في غاليليو ، ولـكنه يدل على فضلٍ لاسلافنا من الحق ان يُذكر لهم ويُذكروا به .

٥ ـ والامور المفردة لم تـكن ذات قيمة جليلة عند العرب، حتى ان احاديث الرسول المفردة ـ التي رواها واحد، وتعرف من اجل ذلك باحاديث الآحاد ـ ليس لها قوة الاحاديث المتواترة ، اي التي تروى من أوجه مختلفة . وكذلك كان شأنهم في اللغة وفي العلم ايضاً . وسأكتفي هنا بمثل واحد آخذه من قصة حي بن يقظان لابن طفيل يدلك على مدى التقدم الذي حازته العلوم الطبيعية عند العرب وعلى دقة الموازنة بين مظاهرها، قال ابن طفيل يصف تنبه حي ين يقظان لما حوله ( ص ٥٥ ) :

« ثم انه تصفح جميع الاجسام... من الحيوانات على اختلاف انواعها، والنبات والمعادن واصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والدخان واللهيب والحر ، فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة . وانعم النظر في ذلك فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ؛ وانها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة متكثرة. فكان ( حي بن يقظان ) تارة ينظر خصائص الاشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتـكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط ... ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان فيرى كل شخص فيها واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان ينظر الى نوع [ نوع ] منها كالظباء والخيل والحمر واصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى اشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الاعضاء الظـاهرة والباطنة والادراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً الا في اشياء يسيرة بالاضافة الى ما اتفقت فيه ...

« ثم كان يُحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها تحس وتتغذى وتتحرك بالارادة الى اي جهة شاءت... ثم كان يجمع في نفسه جميع انواع الحيوان وجنس النبات فيراهما متفقين في الاغتذاء والنمو ، الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك ، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحرك وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك . فظهر له بهذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو في احدهما اتم واكمل ... » .

ولعل هذه الموازنة التي تجدها عند ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ للهجرة ( ١١٨٥ م ) من اعظم ما يتصف به البحث العلمي الحديث . ومع ذلك فقد كانت هـذه « الموازنة » صفة للعرب ـ لانك تجدها عند غير ابن طفيل كالجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ ـ لا صفة لابن طفيل وحده . ولو احببت ان استشهد على كل شيء من ذلك لما اعياني . ويكفيك ان تعلم هنا ان ابن طفيل قد سبق في هذه الموازنة بين النبات والحيوان دارون صاحب المذهب المشهور في التطور ، والذي انبنت نظريته في ذلك على « ان جميع الاحياء من نبات وحيوان ترجع الى اصل واحد ، ولـكنها تفرعت جميعها منه على نظام مخصوص في ازمنة متطاولة » .

* * *

وقـد يعترض علي معترض في ذلك فيقول : أكان الاوروبيون في مثل هـذا الجهل الدامس الذي تريد ان تبرزه لنا؟ أوَ لم يكن فيهم احد يدفع عن عصره او يمكن أن يُستشهد به في هذا المقام ؟

فاذا كنت ـ حفظك الله ـ من هؤلاء فاقرأ معي هذه الجملة في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية ( ١٧ : ٤١٠ د ) : « لا يستطيع احـد ان ينكر ما اتصف به التفكير في العصور الوسطى من البعد العام عن العلم وعن النقد . ان وجود شخص واحد مثل روجر بايكون في عصرٍ ما لا يبرىء ذلك العصر من تهمة الجهل » . ولعلك لاتدرك قيمـة هذا القول حتى تعرف شيئاً واحداً عن روجر بايكون . روجر بايكون عالم انكليزي توفي عام ١٢٩٤ للميلاد ( ٦٩٤ للهجرة ) واشتهر باهتمامه بالعلم التجريبي . ولقد كان روجر بايكون يتعجب من الرجل الذي يريد ان يبحث في الفلسفة وهو لا يعرف اللغة العربية .

## تطور العلوم الطبيعية عند العرب

لما بدأ العرب نهضتهم الفكرية بالعلوم العملية ، كان اول ما اتجهوا اليه ، او اتفق انهم اتجهوا اليـه ، عـلم الصنعة ( الكيمياء ) . وقـد كان اول مـن اشتغل بالـكيمياء ـ وربما بغيرهـا من العلوم الطبيعية ايضاً ـ خالد بن يزيـد الملقب بحكيم آل مروان ، علي ما تجمع عليه المصادر والمراجع العربية . ذلك ان خالداً خاب في نيل الخلافة بعد وفاة اخيه

معاوية الثاني سنة ٦٤ هـ ( ٦٨٣ م ) فانصرف الى العلوم واستقدم جماعة من مصر ممن كانوا في مدرسة الاسكندرية فتعلم من واحد منهم ـ وكان راهباً رومياً اسمه مريانوس ـ صناعة الكيمياء . بعدئذ أمر رجلاً ، يدعى اصطفان القديم ، ان ينقل له كتب الصنعة ، فكان اول نقل في الاسلام .

وفي اواسط القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد اشتهر بالاشتغال بالكيمياء رجل آخر هو ابو عبد الله جابر بن حيان الكوفي الذي بلغ في صناعة الكيمياء مبلغاً عظيماً .

على ان هنالك من ينكر امر خالد وجابر معاً . اما انكار خالد فأمر حديث لا اعرف احداً ذهب اليه قبل يوليوس روسكا (١) ، وأصر على ذلك ألدو ميلي (٢) .

واما جابر بن حيان فكان منذ زمن قديم موضع خلاف ، زعم قوم انه أصاب الصنعة [ استطاع ان يحول المعادن الخسيسة الى معادن شريفة ] وانه برع في ذلك واكثر . « وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الوراقين (٣) ان هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة . وان هذه المصنفات التي تنسب اليها صنفها الناس ونحلوه إياها »، كما يروي ذلك كله ايضاً ابن النديم في اواخر القرن الرابع الهجري .

الا أن ابن النديم يبين فساد الزعم القائل ان هذه المصنفات صنفها الناس ثم نحلوها جابر بن حيان فيقول : « وأنا أقول : ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ويصنف كتاباً يحتوي على الفي ورقة ، يُتعب قريحته وفكره باخراجه ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم ينحله لغيره اما موجوداً او معدوماً ، ضرب من الجهل . وان هذا لا يستمر على أحد ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم . وأي فائدة في هذا او أي عائدة ؟ والرجل له حقيقته . وأمره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ... وكان الرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة : قال استاذنا ابو موسى (٤) جابر بن حيان » .

(1) Arab. Alchemisten, I .Chalid b. Jezid 51f.
(2) La Science Arabe, 55.
(٣) الوراقون : اصحاب المكاتب وكانوا ينسخون الكتب ايضاً .
(٤) في الفهرست ايضاً ابو عبدالله ...

ولكن سواء أكانت هذه الجهود لجابر بن حيان بعينه ام كانت لغيره ، فانها على كل حال لواحد من العرب .

كذا بدأت النهضة العلمية الحقيقية في الاسلام فكيف ترقت واتسعت ؟

١ ـ لنتقدم الآن الى الكلام على جهود العرب في العلوم الطبيعية ، ولنبدأ هنا بعلم الحياة.

يرى ابن طفيل ان الحياة الاولى نشأت نشوءاً طبيعياً تلقائياً . وهو يفترض لذلك جزيرة عند خط الاستواء ، لان منطقة خط الاستواء في رأيه اعدل بقاع الارض . واتفق انه كان في تلك الجزيرة مكان معتدل فيه طينة موافقة لنشوء الحياة اذ يمتزج بها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل . واختمرت هذه الطينة اختماراً جعل فيها استعداداً لقبول الحياة . ثم انشقت هذه الطينة عن طفل بشري !

لا شك في ان انشقاق الطينة عن طفل بشري مخالف للحقيقة العلمية ؛ ولكن اختمار الطينة اختماراً متصاعداً متصلاً حتى يتفق عند درجة معينة من الحرارة والاختمار ان تنشأ فيها الحياة مطابق للعلم الحديث أتم المطابقة . ثم ان اختيار خط الاستواء لنشوء الحياة الاولى مهم جداً ، ذلك لأن الاحياء البسيطة ـ التي تتألف من خلية واحدة ، وتلك حال ادنى دركات الحياة ـ تحتاج الى رطوبة كثيرة وحرارة ، وهاتان لا تتوفران في مكان توفرهما على خط الاستواء.

ولا شك في ان ابن طفيل لم يعرض للنظرية ـ نظرية نشوء الحياة الاولى ـ بالتفصيل فيجعل الحياة تتدرج من النبات الى الحيوان الى الانسان على نظام ما ، لان ذلك فيما يظهر يخرج على نطاق قصته . فان هذه النظرية كانت معروفة بتفاصيلها منذ ايام اخوان الصفا قبل ابن طفيل بقرن ونصف قرن ، وقد ظلت شائعة حتى ذكرها ابن خلدون في مقدمته (ص ٩٦) فقال :

« ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيأة بديعة من التدريج : آخر افق المعادن متصل بأول افق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول افق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لها الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات

ان آخر افق منها مستعد بالاستعداد الغريب لان يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القردة (١) الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك اول افق من الانسان بعده ، وهذه غاية شهودنا » .

ومع ان هذا الوصف يحاكي العلم في أساسه فان هنا موضع ملاحظتين على ابن خلدون اولاهما انه اعتبر النخل في أرقى افق النبات معتمداً على حجمه وشكله وان ثمره ممدوح مفيد مع ان النخل على ما نعرف من علم النبات الحديث ليس ارقى النبات ولا من ارقاه لان بذوره من ذوات الفلقة الواحدة لا من ذوات الفلقتين كاللوز والمشمش وغيرهما . ومن تأخر النبات ذي الفلقة الواحدة في عالم الحياة كالنخل والصنوبر انك اذا قطعت رأس شجرته وقف نموها ويبست ، بخلاف النبات ذي الفلقتين فانه اذا قطع من نحو رأسه خرجت له اغصان جديدة من اطرافه .

وثاني الملاحظتين وأهمهما انه اعتبر ان التطور يمر من ارقى النبات الى ادني الحيوان فشجرة الجوز مثلاً تصبح حلزوناً وصدفة ودودة . وهذا بلا ريب خطأ . على انه قد سبق لنا فقلنا ان عمدة العبقرية في تاريخ ترقي العلوم ليس اصابة مفردات الحقائق فقط بل اصابة الاتجاه الصحيح في التفكير . ولئن كان ابن خلدون قد اخطأ في الاولى وهي اقل اهمية فانه قد أصاب في الثانية وهي مدار الاهمية والعبقرية معاً . واخرى ، فان ابن خلدون مؤرخ علوم هنا لا عالم وله في ذلك بعض العذر ان اخطأ هو او لم يكتشف اخطاء العلماء .

على ان اخوان الصفا قد وصفوا هذا التطور في رسائلهم وصفاً ادق مع انهم جاءوا قبل ابن خلدون بخمسة قرون او تقل قليلاً ، قالوا في رسائلهم ( ٢ : ١٥٤ ـ ١٥٥ ) :

---

(١) في النسخ المطبوعة في الشرق : عالم القدرة ، وهو بلا ريب خطأ مطبعي لا يتفق مع المعنى ولا مع بحث ابن خلدون . على ان طبعة باريس تذكر بوضوح « عالم القردة » بتقديم الراء على الدال . واول من نبه لى ذلك الانظار ساطع الحصري في كتابه عن مقدمة ابن خلدون ٢ : ٧ .

فأدون الحيوان وانقصه هو الذي ليس له الا حاسة واحدة ... وهكذا اكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر البحار وفي أعماق الانهار . فهذا النوع حيوان نباتي اذ يشارك الحيوان في الحركة ويشارك النبات في الحس فقط .

« وان النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان ، والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على الحيوانات التامة الخلقة ( التي ) تتكون في زمان طويل لأسباب يطول شرحها . وان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان . والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان » .

وقد عرف اخوان الصفا ان ادنى انواع الحيوان النباتي يتغذى عن طريق جلده بالامتصاص الذاتي ، قالوا ( ٢ : ١٥٧ ) « ومن الحيوان ما هو أدنى رتبة مما يلي النبات ، وهو كل حيوان ليس له الا حاسة اللمس فحسب ... وهذا النوع من الحيوانات اجسامه لحمية وبدنه متخلخل وجلده رقيق وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة ويحس اللمس ، وليس له حاسة اخرى ... وهو سريع التكون وسريع الهلاك والفساد والبلى » .

والعجيب في هذا النص ، الذي هو واحد من عشرات في رسائل اخوان الصفا ، انه صحيح في مفردات حقائقه وفي اتجاهه معاً ، وهو في الحقيقة فصل من علم الحياة الحديث . وموضع الملاحظة هنا ان اخوان الصفا يعتبرون الديدان ادنى انواع الحيوان ، مع ان الديدان انواع وأن هناك ما هو ادنى منها في سلم الحياة . ويبدو من وصف اخوان الصفا لهذه الديدان « التي تكون في الطين وفي قعر البحار واعماق الانهار » انهم يذهبون الى الحيوانات البسيطة ذات الخلايا المحدودة » . واعظم من ذلك ادراكهم ان هذه الحيوانات الاولية تغتذي من جلدها كله بواسطة الامتصاص الذاتي ؛ وان هذه الحيوانات نفسها « حيوانات نباتية » كما نعرف تماماً من علم النبات الحديث .

٢ ـ وفي علم الطبيعيات خاصة اتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً . كان اليونان الاقدمون وأرسطو فيهم على ما مر معنا يعتقدون ان العوالم والمكونات تتألف من العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، ثم زعموا ان هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة ، او انها مستقر

لآلهة لها . من اجل ذلك عرف اليونان الاقدمون بالقول بمذهب « الهولوزوا (المادة الحية) ».

وجاء ابن حزم ( ٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ ) فلم ينكر العناصر الاربعة ، ولكنه انكر ان تكون حية ، فقال ان هذه العناصر مَوات بطبعها ، وعلى هذا يتركب منها اجسام موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات ـ بصرف النظر عن الحياة فيها ( فان جسد الانسان الميت مثلاً مؤلف من هذه العناصر ) .

وقريب من القول بالعناصر الاربعة القول « بالجوهر الفرد » او الجزء الذي لا يتجزأ . ومع ان هذه الفكرة قديمة قال بها ديموقريطس اليوناني (ت ٣٧٠ ق.م) واستاذه لوكيبوس فيما قيل ، ومع ان هذه الفكرة تخالف في تفاصيلها العلم الحديث فان الاتجاه فيها كان صواباً . ولقد كانت عبقرية العرب ، حينما اخذوا عن اليونان القول بالجوهر الفرد ، تتجلى في شيء واحد : في التمييز بين الصواب والخطأ . كان ثمت في التاريخ القديم نظرتان طبيعيتان : نظرة الى العناصر الاربعة ونظرة الى العنصر الواحد . ولقد كانت النظرة الى العناصر الاربعة يومذاك أقوى لانها كانت تستند الى شهرة أرسطو الذي كان يقول بها . ومع ذلك فقد مال العرب بثاقب رأيهم او بالاتفاق الى نظرية الجوهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً .

ويتعلق بنظرية الجوهر الفرد من قرب او من بعد نظرية تولد الحرارة . فاسمع ابن طفيل يتكلم على سبب الحرارة :

« ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام الحارة اجساماً اخرى تماسها ... ولا الشمس ايضاً تسخن الهواء اولا ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرب من الهواء من الارض في وقت الحر اسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علواً ؟ فبقي ان تسخين الشمس للارض انما هو على سبيل الاضاءة لا غير ؛ فان الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى ان الضوء اذا افرط في المرآة المقعرة اشعل ما حازاها » .

ولقد اصاب ابن طفيل حينما لاحظ ان الحرارة تسير مع الاضاءة ـ ونحن نقول : « الاشعاع » ـ وذلك ان موجات الحرارة وموجات الضوء نوع واحد ، الا ان موجات الضوء

اقصر . تلك احدى نظريات التسخين الحديثة .

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس الى الارض خاصة فيقول ابن طفيل ايضاً : « وقد ثبت في علوم التعاليم ( العلوم الرياضية الطبيعية ) بالبراهين القطعية ان الشمس كروية وان الارض كذلك ، وان الشمس اعظم من الارض كثيراً ، وان الذي يستضيء من الارض بالشمس اعظم من نصفها ، وان هذا النصف المضيء من الارض في كل وقت اشد ما يكون الضوء في وسطه ... لأنه يقابل من الشمس اجزاء اكثر ... وانما يكون الموضع وسط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت(١) رؤوس الساكنين فيه . فما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس اهله كان شديد البرودة جداً ، وان كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة » .

على ان ابن خلدون لما استعرض تاريخ العلم عند العرب وضع ذلك في اسلوب اقرب الى الاسلوب العلمي فقال : « ثم ان الشمس عند المسامتة وما يقارب بها تبعث الحرارة ( على زوايا ) قائمة ، وفيما دون المسامتة على زوايا منفرجة او حادة . واذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظم الضوء وانتشر ، بخلافه في المنفرجة والحادة . فلهذا يكون الحر عند المسامتة وما يقرب منها اكثر منه فيما بَعُد .... »

* * *

وكذلك بحث العرب في الثقل النوعي وقدروا ثقل بعض الاجسام تقديراً يطابق ما قدره العلماء المعاصرون او يقارنه ، مع انه لم يكن للعرب من الآلات ما يسهل عليهم هـذه المهمة ، كتلك التي للعلماء الحديثين .

لعل اول من تنبه الى قوانين الثقل النوعي كان أرخميدس اليوناني ( ت ٢١٢ ق. م ) . على ان العرب درسوا الثقل النوعي في الاجسام وكانوا اول من وصل الى نسب حقيقية بين وزن الاجسام المختلفة و بين الماء . ولعل اول من بحث في ذلك سَندُ بن علي الذى كان في ايام المأمون . وكذلك اشتغل ابن سينا بتجارب كثيرة لاستخراج الثقل النوعي لمواد كثيرة .

(١) السمت هو أعلى نقطة فوق رأس الانسان ، والمسامتة مكان الشمس في كبد السماء على نقطة قائمة على رأس الانسان .

اما العالمان اللذان كان لهما فضل عظيم في هذا الباب فهما البيروني والخازن .

فالبيروني او ابو الريحان محمد بن احمد البيروني المتوفى نحو سنة ٤٤٠ للهجرة (١٠٤٨ م) رياضي مشهور وعالم طبيعي كبير اشتغل باستخراج الثقل النوعي بأن كان يزن الجسم في الهواء اولا ثم يزن الجسم نفسه في الماء بعد ان يدخله في وعاء مخروطي الشكل مثقوب على علو معين . و بعدئذ يزن الماء الذي أزاحه ذلك الجسم . فمن الماء المُزاح كان يعرف حجم الجسم . ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح يخرج الثقل النوعي للجسم الموزون ، او لمادة الجسم الموزون على الأصح .

والخازن او الخازني على الاصح هو ابو الفتح عبد الرحمن المنصور الذي بلغ اشده حوالي ٥١٢ للهجرة ( ١١١٨ م ) . واليك الآن قائمة بمواد استخرج البيروني والخاني ثقلها النوعي . قارن بينها و بين الارقام الحديثة وانظر ما وصلا اليه قبل علماء اوربة المتأخرين ببضعة قرون . ويظر ان البيروني قد استعمل طريقتين اثنتين لاستخراج الثقل النوعي (١) .

| المادة | أرقام البيروني | | الخازني | الارقام الحديثة |
|---|---|---|---|---|
| الذهب | ١٩٫٢٦ | ١٩٫٠٥ | ١٩٫٠٥ | ١٩٫٢٦ |
| الزئبق | ١٣٫٧٤ | ١٣٫٥٩ | ١٣٫٥٦ | ١٣٫٥٦ |
| النحاس | ٨٫٩٢ | ٨٫٨٣ | ٨٫٦٦ | ٨٫٨٥ |
| النحاس الاصفر | ٨٫٦٧ | ٨٫٥٨ | ٨٫٥٧ | نحو ٨٫٤ |

ولم يكتف العرب بالبحث عن الثقل النوعي للمعادن والحجارة بل تعدّوا ذلك الى السوائل على صعوبة استخراج الثقل النوعي للسوائل حتى بالآلات الموجودة بين ايدينا اليوم. فقد وجد البيروني مثلاً ان الفرق في الثقل النوعي بين الماء البارد والماء الحار ٠٫٠٠٤١٦٧٧ ثم ان الخازني قد اتقن هذا القياس حتى كان خطأه لايتجاوز ستة من مائة من الغرام في كل كيلوغرامين ومائتي غرام . وقد اختص الخازني باستخراج الثقل النوعي للسوائل التالية :

(١) للتوسع في ذلك راجع Aldo Miele, La Science Arabe, P. 101,

| المادة | النسبة التي استخرجها الخازني | النسبة الحديثة |
|---|---|---|
| الماء العذب البارد | ١,٠٠ | ١,٠٠ |
| الماء الحار | ٠,٩٥٨ | ٠,٩٥٩٧ |
| الماء اذا بلغ درجة صفر | ٠,٩٦٥ | ٠,٩٩٩٩ |
| ماء البحر | ١,٠٤١ | ١,٠٢٧ |
| زيت الزيتون | ٠,٩٢٠ | ٠,٩١ |
| حليب البقر | ١,١١٠ | ١,٠٣٤-١,٠٤٢ |
| دم الانسان | ١,٠٣٣ | ١,٠٤٥-١,٠٧٥ |

ويجب ان نعتبر النسبة التي وصل اليها الخازني دقيقة جداً لأن الاختلاف بين ما وصل هو اليه و بين ما وصل اليه العلماء المعاصرون لنا يمكن تعليله . فمياه البحار مثلاً تختلف في كمية الاملاح التي فيها اختلافاً كبيراً ، فكلما كان البحر صغيراً اقليمياً ( داخلياً ) كالبحر الميت او بحر قزوين كانت مياهه اكثر ملوحة و بالتالي أثقل من مياه البحار العظمى كالمحيط الاطلسي والمحيط الهادىء . وكذلك الثقل النوعي لحليب البقر يختلف بين بقرة و بقرة بالاضافة الى المرعى ، فالمرعى الخصب الغني يزيد مقدار السمن في الحليب فيكثر حينئذ الثقل النوعي للحليب . ونحن لا نعلم اليوم اي مياه البحار فحص الخازني ولا عدد البقر التي اجرى عليها تجاربه .

ولقد عرف الخازني ايضاً ان الاجسام الساقطة تنجذب في سقوطها الى مركز الارض . ويقال انه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الاجسام . وعرف اشياء كثيرة غير ذلك .

ولم تقف عبقرية العرب عند الامور النظرية في الثقل النوعي بل تجاوزتها الى الناحية العملية ، فان عباس بن فرناس الاندلسي فكر في الطيور وكيف انها تسبح في الفضاء وأدرك ان ثقلها النوعي يخف لمكان الريش منها ولمقاومة الهواء لجناحي الطائر ، ولذلك كسا نفسه ريشاً وجعل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة فاستطاع ان يطير مسافة ما . ولكنه غفل عن ان يجعل لنفسه ذنباً يقاوم الهواء اذا اراد السقوط على الارض ، فلما اراد السقوط وقع على زمكّه ( مؤخرته ) فقتل . وهكذا يكون العرب قد فكروا في الطيران

وجربوه . على ان خيبة عباس بن فرناس ان منعت العرب من ان يحققوا هذا القانون العلمي عملياً ؛ فانه لم يضن عليهم بان لهم فخر المبتكر واتجاه المفكر الصحيح .

***

ودرس العرب الحواس دراسة وافية وسأكتفي هنا بناحيتين فقط ، بالبصريات والصوت.

أما البصريات فقد اهتم العرب بها منذ اهتموا بالفلسفة الصحيحة ، منذ ايام الكندي المتوفى بعد ١٦٥ للهجرة ( ٨٧٠ م ) بقليل ، فقد ألف الكندي كتابا في اختلاف المناظر وآخر في اختلاف مناظر المرآة ؛ ولعله ألف غيرها في هذا الموضوع ولم تصلنا .

وقيمة الكندي انما هي في الرياضيات والطبيعيات خاصة، على ان ما نفقده عند الكندي من التفصيل في النظريات الرياضية والطبيعية نجده عند ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨ للهجرة ( ١٠٣٨ م ) وعند ابن الهيثم المتوفى بعد ابن سينا ببضع سنوات. وظني ان ابن سينا سبق ابن الهيثم بقانون البصر وان ابن الهيثم زاد على ابن سينا بتشريح العين وبمعادلات الضوء .

اما الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا فانه يعرّف البصر بأنه « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ( بفتح الصاد ) ما دام يحاذيه ، فاذا زال ( ذاك المبصر ) ولم يكن قوياً انسلخ » . ثم عرّفه تعريفاً أوفى وأدق فقال : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة » .

ومع ان هذا التعريف علمي خالص يبرز في العصر الذي قيل فيه بروز البدر بين النجوم او بروز « النور الكشاف » في الليلة الحالكة ، فان عبقرية ابن سينا في البصريات بلغت الذروة حينما قلب نظرية البصر في عصره – وفي الاعصر السابقة منذ ايام اليونان – رأساً على عقب فقال : « وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات ( بفتح الصاد ) يلاقيها ... » . ثم نقد هذه النظرية بتفصيل واف واثبت ان شبح الجسم الملون هو الذي ينعكس الى العين . بعدئذ وضع برهاناً هندسياً طبيعياً لذلك يقوم على القضية التالية : « اذا فُرض جسمان متساويا الحجم على بعدين مختلفين ، فان الجسم الأبعد يُرى

اصغر من الجسم الاقرب ، لأن صغر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي ينعكس عليها الشبح الى العين ». ومن أراد معرفة التفصيل في هذه القضية فليرجع الى الصفحة السابعة عشرة وما بعدها من كتاب تسع رسائل لابن سينا (١) .

ولعل هذه النظرية من وضع ابن الهيثم (٢) فهي به أليق ولكنني اخذتها عن ابن سينا الذي يدعي هو نفسه السبق اليها .

واعظم من ابن سينا في هذا الباب ابو علي محمد بن الحسن البصري المعروف بابن الهيثم فقد كان احد اكابر الطبيعيين في العصور الوسطى . كتب ابن الهيثم كتاب المناظر في البصريات وكان فيه مستقل الرأي الى حد بعيد مع اعتماده الاساسي على ما كتبه اليونان ... وابن الهيثم اول من شرّح العين ، وله مسائل في العين تعرف في اوروبة بمسائل ابن الهيثم .

ولابن الهيثم نظرية في النور والاضاءة يذكر ابن طفيل ( ت ٥٨١ هـ ١١٨٥ م ) انه لم يسبقه احد اليها ، قال : « وقد تبين ( في العلوم الطبيعية ) ايضاً ان الاجسام التي تقبل الاضاءة أتم القبول هي الاجسام الصقيلة ( المصقولة ) غير الشفافة ، ويليها في قبول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة . اما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا مما برهنه الشيخ أبو علي (٢) خاصة ولم يذكره من تقدمه » .

وجرب ابن الهيثم ان يقيس علو طبقة الهواء فوق سطح الارض لأنه لاحظ ان الشفق (٣) يبدأ بالتناقص حينما تصبح الشمس على تسعة عشر درجة تحت الافق. وكذلك درس انعكاس الضوء وانكساره واستطاع ان يعلل بذلك كبر حجم الشمس والقمر في رأي العين حينما يكونان قريبين من الافق عند الشروق وعند الغروب . وهو الذي وضع قانون سير الأشعة سيراً كروياً ( منحنياً كانحناء سطح الارض ) (٤) .

هذه النظريات وسواها مما وضعه ابن الهيثم في القرن الرابع الهجري ( والحادي عشر

(١) مطبعة الجوائب ( القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ) .
(٢) اغلب الظن ان المقصود بأبي علي هنا ابن الهيثم لا ابن سينا الذي يعرف ايضاً بالشيخ ابي علي .
(٣) اللون الأحمر الذي يظهر على الافق بعد غياب الشمس .
(4) Sarton I 721; Ueberweg II 324 — 335. s. infra.

الميلادي ) تعتبر جزءاً من العلم الحديث ، ولقد كان تأثيرها كبيراً على العلماء الاوروبيين ، وخصوصاً اذا علمنا ان كتب ابن الهيثم قد نقلت الى اللغات الاوروبية في زمن متقدم على النهضة الحديثة . ويظهر ان روجر بايكون الانكليزي ( ت ١٢٩٢ م ، ٦٩١ هـ ) واضع أساس العلم التجريبي قد استفاد من الاصل العربي لكتب ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية. اما كتاب جون بكام ( ت ١٢٩١ م ) في « المناظر » فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه .

ولقد وجدتْ آراء ابن الهيثم عند فيتلو ميلاً كبيراً . وفيتلو هذا ألماني من جهة الأب بولوني من جهة الأم ، ولد في نواحي برسلاوْ في شليزْيَنْ اقصى مدينة ألمانية الى الشرق . ومع ذلك فقد جذبته بادووا في ايطالية ليتعلم العلوم الرياضية الطبيعية لا علوم اللاهوت كما كان ينتظر منه في الأغلب. وقد ألف فيتلو نحو عام ١٢٧٠م ( ٦٧٠هـ ) كتاباً اسمه «المناظر» يبحث في الضوء وفي انتشاره وفي تركيب العين وفي خداع النظر وفي انعكاس النور وأنواع المرايا.

كان لكتاب فيتلو هذا تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في اوروبة وخاصة فيما يتعلق ببحث الضوء ، فقد تأثر به يوهان كبلر المتوفى عام ١٦٣٠ م ( ١٠٤٠ هـ ) الذي وضع حركات الاجرام السماوية للمرة الاولى على اساس علمي فكان منها قوانين كبلر الثلاثة المشهورة . ويذكر المنصفون من مؤرخي العلم والفلسفة في اوروبة (١) ان قسماً قليلاً فقط من هذا الأثر البارز الذي احدثه فيتلو يرجع الفضل فيه الى فيتلو نفسه ، اذ أن كتابه ليس عملاً مستقلاً ، فان اعظم اقسامه حجماً وأهمية مأخوذ بالحرف الواحد من كتاب المناظر لابن الهيثم .

وشرح كتاب المناظر لابن الهيثم من العرب كمال الدين ابو الحسن الفارسي المتوفى ٧٢٠ للهجرة ( ١٣٢٠ م ) وأضاف اليه دروساً مبتكرة لم يذكرها ـ فيما يقول الدوميبلي (٢) ـ ابن الهيثم ، من هذه انعكاس الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي ، وتعليل قوس قزح والغرفة السوداء ( وهي صندوق محكم الاغلاق يمر النور من عدسة في احد جوانبه فيعكس اشباح ما يمر عليه من الاجسام على الجانب المقابل ـ وهذا أساس آلة التصوير ) .

(1) Ueberweg, Gruendriss d. Gesh. d. Ph. ( 11. Aufl. ) II 475.
(2) La Science Arabe 106.

وحوالي هذا الزمن استطاع قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١١ للهجرة ( ١٣١١ م ) ايضاً تعليل قوس قزح تعليلاً صحيحاً فقال : ينشأ قوس قزح « من وقوع اشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الامطار ، وحينئذ تعاني الأشعة انعكاساً داخلياً ، و بعد ذلك تخرج الى عين الرائي » . وقطب الدين هـذا استاذ كمال الدين الفارسي شارح كتاب المناظر لابن الهيثم (١) .

وممن اشتغل بدراسة سرعة الضوء وسرعة الصوت ابو الريحان البيروني (ت نحو ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م ) فأعلن ان سرعة الضوء اعظم كثيراً من سرعة الصوت . وكذلك درس البيروني الضغط في جوف الارض و بنى عليه عمل الينابيع وحفر ما نسميه نحن اليوم بالآبار الارتوازية (٢).

وقبل ان امسح القلم من علم الطبيعيات عند العرب أود ان اعطف على ذكر الرقاص والبوصلة .

اما مخترع الرقاص — ويجوز ان يسمى الموّار ايضاً — فهو ابن يونس المصري المتوفى سنة ٣٩٩ للهجرة ( ١٠٠٩ م ) ؛ واسمه الكامل ابو سعيد عبد الرحمن بن احمد بن يونس . ثم جاء بعـده عالم عربي آخر يعرف بابن يونس ايضاً ، توفي عام ٦٤٠ للهجرة ( ١٢٤٢ م ) فلاحظ تذبذب الرقاص وعرف شيئاً كثيراً من قوانينه ، اذ كان الفلكيون يستعملونه لحساب الفترات الزمنية في اثناء رصد النجوم (٣) .

و بعد ان اخترع العرب الرقاص ووضعوه موضع الانتفاع العملي بستمائة وخمسين عاماً ، و بعد ان استخرجوا شيئاً من قوانينه بأربعمائة عام جاء غليليو الايطالي المتوفى ١٦٢٤ م ( ١٠٥٢ هـ ) وتوسع في درس الموضوع ووضع اكثر القوانين التي نعرفها اليوم عن الرقاص وحسبها حساباً رياضياً. واذا كان الفرنجة يعدون اختراع الرقاص امراً لا تقدر قيمته ولا نتائجه،

(١) طوقان ٢١٤ .

(2) Sarton I 708.

(٣) الرقاص او رقاص الساعة كما يعرف اليوم ايضاً يعرف بالافرنجية باسم البندول من الكلمة اللاتينية بندولوم ( المعلق او المتدلي ) . ولعلك لا تجد الى الآن عن اختراع العرب للرقاص واستفادتهم منه اكثر مما ذكره صديقي الاستاذ قدري طوقان في كتابه القيم: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ١٤٢ـ١٤٥ .

وانه لولاه لما توصلت العلوم الفلكية الى المنزلة العالية التي هي عليها اليوم » (١) ، وهم لم يعرفوا الرقاص الا في القرن السابع عشر للميلاد ، فماذا يجب علينا نحن ان نكنّ من الاحترام للعالم العربي الذي منحنا هذا الاختراع النفيس قبل ان عرفته اوروبة بنحو سبعة قرون ؟

واما البوصلة او الحك ( بكسر الحاء ) كما يعرفها العرب ، فالعرب لم يخترعوها رأساً بل حسنوها ونقلوها الى القسم المتمدن من اوروبة .

عرف اليونانيون القدماء ان بعض الاجسام تجذب اجساماً أخر كحجر الكهرمان فانه اذا حك وأدني من قشة جذبها . وكذلك عرف العرب المغناطيس الطبيعي والصناعي . اما أقدم من عرف البوصلة فالصينيون ، وقد اخذها العرب عنهم ، وعن العرب اخذها الاوربيون في أثناء الحروب الصليبية . ويُظن ان اهالي شمالي اوروبة كانوا يعرفون البوصلة التي جاءتهم ايضاً من الصين ولكن عن طريق الروسيين . الا ان أهمية دوْر العرب في ذلك انهم هم الذين عرّفوا اوروبة في عهد نهضتها بهذا الاختراع الجليل .

ويلحق بالعلوم الطبيعية على الاصح علم الموسيقى ، وان كان ابن سينا يجعلها احد علوم الرياضيات الاربعة : علم العدد ( الحساب والجبر ) وعلم الهندسة وعلم الهيئة ( الفلك ) وعلم الموسيقا . وعلم الموسيقى ( بالالف الطويلة ايضاً ) علم يعرف منه حال النغم ويعطي العلة في اتفاقها واختلافها او حال الابعاد والاجناس والجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية الى معرفة الملاهي كلها بالبرهان » (٢) .

ومع ان الموسيقى « فن » قديم ، فان العرب هم الذين جعلوه « علماً » له قواعد رياضية واوجدوا السلم الموسيقي وقياس الوتر . ولقد الف الكندي في الايقاع الموسيقي قبل ان تعرف اوروبة الايقاع بعدة قرون .

٣ ـ ولا اريد ان اقول لك ان جهود العرب في الكيمياء كانت اعظم من جهودهم في الطبيعيات ، ولكنني احب ان اقول ان قيمة هذه الجهود كانت أبين وأظهر وأودم

(١) راجع علم الفلك وتطوره عند العرب لكارلو نلينو ص ٣٠٧ .
(٢) تسع رسائل ٧٦ .

ثراً . واذا كان التاريخ المصنوع قد غصب العرب حقهم في تاريخ الطبيعيات ، فانه لم يستطع ان يفعل ذلك في تاريخ الكيمياء ، وان كان حاول الاقلال من شأنه .

وقبل ان أتخلل موضوع الكيمياء عند العرب احب ان اجلو نقطة ذات اهمية كبرى ، تلك هي الكلام على الكيمياء القديمة التي اشتهرت بأنها محاولة تحويل النحاس الى ذهب ، وعلى الكيمياء العلمية التي تعني ما نقصد نحن به اليوم من لفظة كيمياء .

ان من يدرس تاريخ العلوم الطبيعية منذ عهد اليونان الاقدمين يعلم ان اليونانيين قالوا بأن هذه المواد التي نشاهدها في عالمنا تتألف مما ظنوه يومذاك عناصر متباينة هي الماء والهواء والتراب والنار ، او من ذرات من عنصر واحد ولكنها مختلفة الاشكال والاحجام ومرتبة في كل مادة على نظام خاص وبكثافة معلومة (١) . من اجل ذلك لم يكن مستبعداً ان يخطر ببال هؤلاء اننا اذا استطعنا مثلاً ان نتلاعب بتحليل مواد ما ، واعادة تركيبها على ما نهوى ، استطعنا ان نحول مثلاً النحاس الى ذهب والرصاص الى فضة . وعلى هذا اشتغل اليونان زمناً طويلا .

وتملك هذا الوهم من نفوس الاوروبيين ووقفوا عليه الجهود وبذلوا الاموال الى القرن التاسع عشر ـ عصر العلم والنور .

ولعل آخر مشاهير الكيماويين في اوروبة كان فان هلمونت المتوفي عام ١٦٤٤ م ( ١٠٥٤ هـ ) والذي اعترف بأنه حول الزئبق فعلاً الى ذهب . وفي عام ١٧٨٢ عمل الطبيب الانكليزي جايمس برايس تجربة بمسحوقين ابيض واحمر وحول بها ستين ضعفاً امثالها من الزئبق الى فضة وذهب . ويقال ان المعدن الذي حوله على هذه الصورة اختبر فوُجد صحيحاً . وفي العام التالي طلب منه اعادة التجربة فعجز عنها فانتحر .

***

ولما جاء العرب اهتموا ايضاً بهذه الناحية من الكيمياء ، ولكنهم كانوا وهم يقومون بالتجارب المادية في سبيل هذه الغاية الوهمية من الناحية العملية على الاقل كانوا يختبرون اموراً ويكتشفون قوانين ويعرفون مواد هي في الحقيقة الاساس الصحيح الذي قامت

(١) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ (بيروت ١٣٦٧هـ = ١٩٤٧م) ص ٣٦ - ٣٩.

عليه نواح كثيرة من الكيمياء الحديثة .

فلنأت الآن الى جابر بن حيان او الى عصر جابر بن حيان كما سماه جورج سارطون اكبر مؤرخي العلوم في كتابه « مقدمة الى تاريخ العلم » ، فقد اطلق سارطون على المدة التي تقع بين عام ٧٥٠ وعام ٨٠٠ ( نحو ١٣٢ — ١٨٥ هـ ) فيما يتعلق بالعلم والفلسفة في الشرق والغرب معاً « عصر جابر بن حيان » .

مر معنا من قبل ان الخلاف يتناول ( عند النقاد القدماء والمحدثين ) شخصية جابر ابن حيان . اما الكتب واما النظريات التي تنسب الى هذا الرجل فكانت صحيحة مشهورة منذ اول القرن الثالث للهجرة ( اوائل القرن التاسع للميلاد ) . فاذا نحن اخذنا انفسنا باعتبار هذه النظريات — بصرف النظر عن صاحبها — أدركنا ان العرب قد اتوا منذ ذلك الزمن بآراء وجهود جديرة بالاهتمام . وسأكتفي مما ينسب الى جابر بن حيان او الى جهود العرب منذ اوائل القرن الهجري الثالث — حتى لا اقول منذ اواسط القرن الهجري الثاني — بما يلي :

( أ ) تقطير الخل للحصول على حامض الخليك المركز — فاذا احببنا ان ننقل ذلك الى لغة الكيمياء الحديثة قلنا : انه حضر حامض الخليك النقي بتقطير الخل ، او انه فصل مواد متصاعدة من السوائل المذابة فيها بواسطة التقطير . وقيمة ذلك في تاريخ تطور العلوم ان جابر بن حيان او احد المعاصرين له ادرك ان درجة الغليان في حامض الخليك أدنى من درجه غليان الماء ، وهكذا فتح أمام العالم سراً من اسرار التحليل الكيماوي الصحيح البسيط. ذلك انه ادرك ان للسوائل المختلفة درجات غليان مختلفة فاذا احببنا فصل سائلين ممزوجين او بضعة سوائل ممزوجة معاً فما علينا الا ان نرفع المزيج على النار ونبدأ بتصعيده ( او تقطيره كما نقول نحن اليوم ) ونرفع درجة الحرارة شيئاً فشيئاً فكلما وصلنا الى درجة معينة انفصلت مادة معينة من ذلك المزيج.

( ب ) نظرية الكبريت والزئبق في المعادن — وهي القول بان المعادن ( التي عرفها العرب وكان عددها سبعة ) تتألف من كبريت وزئبق بنسب متفاوتة فاذا زادت كمية

الكبريت في معدن ما كان ذلك المعدن اقسى ولكن اكثر هشاشة (أسهل كسراً وانقصاماً) واكثر قبولا للصدأ وكان أخف ؛ واما اذا كانت نسبة الزئبق فيه اكثر فان ذلك المعدن يصبح ألين ولكن غير قابل للصدأ ولا مطاوعاً للانقصام وكان اثقل وزناً .

واذا كانت هذه النظرية عارية اليوم عن كل قيمة علمية فانها كانت يومذاك على غاية من الأهمية اذ كانت في الدرجة الاولى تحدياً لارسطو الذي كان يقول بالعناصر الاربعة . اما في الدرجة الثانية فكانت في اتجاهها اقرب الى الحقيقة من نظرية العناصر الاربعة ، هذه النظرية التي كانت تجتاح عقول العلماء والعامة ، وظلت تجتاحها في اوروبة الى القرن السابع عشر .

(ج) استعمال ثاني اوكسيد المانغنيز في صنع الزجاج ـ اذا فحصنا الآثار الزجاجية القديمة وجدناها في الاكثر زرقاء اللون او تميل الى الخضرة ، وقد فطن جابر بن حيان او احد معاصريه الى ان استعمال ثاني اكسيد المانغنيز يزيل ذلك اللون . واذا احببنا ان ندرك قيمة ذلك حقيقة فلنلق نظرة على الزجاج الذي يصنع في سورية اليوم في منتصف القرن العشرين ـ بعد اثني عشر قرناً ـ نجده لا يزال ازرق اللون ، فنحن لا نزال اذن الى اليوم متأخرين في صناعة الزجاج عن عصر جابر بن حيان .

***

وقبل ان ينتهي عصر جابر بن حيان كانت فكرة الكيمياء عند العرب قد اقتربت من حدود العلم وخلعت عنها خرافات الاقدمين فقد الف الكندي رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخِدَعِهِمْ . وكذلك انكر ذلك ابن سينا (١) . وقد يعجب بعض الناس اذا علموا ان الجاحظ ( ت ٢٥٥ هـ ) قد عرف استخراج ملح الامونيا من روث (٢) الحيوانات بطريقة التقطير الجاف (٣) .

وهكذا نرى ان الكيمياء قد اتجهت اتجاهها العلمي عند العرب منذ نشأتها عندهم . فلما جاء ابن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م ) كانت « صناعة الكيمياء » قد اصبحت منذ

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢٧ . (٢) الروث : ما خرج من البدن من الفضلات .

(3) Sarton I 597.

زمن طويل موضع هزؤ وسخرية لمن يحاولها ؛ و بلغ من شيوع فسادها ان الحكام كانوا يلاحقون اصحابها لأنهم كانوا يعدونهم في المشعوذين والمزيفين . ثم ان تفنيد ابن خلدون للصنعة ( تحويل النحاس الى ذهب ، الخ ) ينبي على رأي علمي صائب . ان ابن خلدون لا ينكر تكوين المعادن ولكنه يذكر ان المعادن لا تتكون ( في باطن الارض ) إلا بعد مرور مئات السنين والوفها ، وهكذا استنتج ان فساد رأي الذين يحاولون تحويل النحاس الى فضة او ذهب قائم على انهم يريدون ان يكوّنوا المعدن الشريف من المعدن الخسيس في زمن قصير باستعمال بعض العلاجات، إذ يزعمون انهم بذلك يحاذون فعل الطبيعة في المعدن .

نحن نعلم ان بعض المعادن « قديمة » في باطن الارض كالذهب والحديد وما اليها ولا ندري انها، في نطاق اختبارنا الانساني، تنقلب من معدن الى آخر . ولكننا نعلم بالبحث والاختبار ان معدن الراديوم مثلاً يشع وانه يتحول بالاشعاع الطويل الى رصاص . وكذلك نعلم ان الفحم الحجري يتحول في باطن الارض مع الضغط والحرارة الشديدين وفي أزمنة متطاولة الى « ماس » ثمين ، بعد ان يكون هو نفسه قد انقلب فحماً حجرياً من الخشب . الا أن ذلك يحتاج الى أزمنة متطاولة والى ضغط وحرارة وعوامل اخرى لا تنهض بها قوة البشر . وهذا ما قصده ابن خلدون ، في اتجاهه العلمي، وان لم يقدم عليه الأمثلة التي نعرفها نحن اليوم :ان التجارب البشرية القاصرة لا تقوم ، في تحويل بعض المعادن الى بعض، مقام الطبيعة .

أما مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً فهو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣١١ للهجرة ( ٩٢٣ م ) . ومع ان الرازي كان يهتم بتحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة ، فانه سلك في تجاربه و بحوثه مسلكاً علمياً خالصاً . ولعل اشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب « سر الاسرار » فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه . انه يصف في هذا الكتاب اجراء تجاربه مبتدئاً « بوصف » المواد التي يشتغل بها ، ثم يصف « الادوات

والآلات التي يستعملها ، بعدئذ يصف « الطريقة التي اتبعها في تحضير الخميرة (١) . هذا التنظيم الذي كان الرازي يتبعه بين آلاته وأدواته ومواده هو التنظيم العلمي المتبع في المختبرات الحديثة اليوم .

٤ ـ والكلام على الكيمياء وعلى الرازي يقودنا حتماً الى الكلام على الطب ، ذلك لان الرازي ، طبيب المسلمين الاكبر والكيماوي العظيم ، قد طبق معلوماته في الكيمياء على الطب فكان بذلك طليعة الاطباء الذين ينسبون الشفاء الى إثارة تفاعل كيماوي في جسم المريض . ولقد فطن نفر من الذين سبقوا الرازي الى ذلك ولكنهم لم يقوموا فيه مقامه .

وقبل ان نستعرض شيئاً من جهود العرب في سبيل الطب الحديث يجب ان نذكر ان العرب اشتهروا منذ الجاهلية بمعرفة كثير من الامراض وبالحذق في فهم خصائص الأغذية والأدوية والعلاج بها ، يبنون ذلك فى الاكثر على الاختبار الطويل . ولقد كانوا يصيبون به كثيراً حتى اننا لا نزال الى اليوم نذكر « الطب العربي » ونعني به المعالجة بالطريقة الطبيعية من تناول انواع مخصوصة من الغذاء واستعمال صنوف من المراهم المستخرجة بطريقة فطرية او شبه فطرية من نباتات محلية ، لأخذهم بالفكرة الصائبة القائلة : داووا المرضى بعقاقير بلادهم .

ثم هناك ما يدعى « بالطب النبوي » وهو نوع من « الطب العربي »، ولكنه يمتاز منه بأن تفاصيله تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولهذا النوع من العلاج قيمتان ، إحداهما انه يقوم في أساسه على الطب العربي المبني بدوره على الاختبار والتجربة ؛ والثانية ـ وهي اعظم من الاولى ـ « عمل الايمان » في نفس المريض ، فان المريض إذا وثق بطبيبه ، أو بمن يأخذ عنه الدواء ، ساعده ذلك على الشفاء ؛ وقديماً قالوا : من آمن بحجر شفاه .

ولقد فطن العرب الى قيمة الطب النبوي وعرفوا فوق ذلك قيمته الحقيقية فقال ابن خلدون في مقدمته ( ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤ ) : « وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الاشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح

(١) يقصد هنا بالخميرة « المركب » الذي يعده ليستطيع بواسطته تحويل النحاس الى ذهب مثلا .

منه البعض إلا انه ليس على قانون طبيعي ... والطب المنقول في الشرعيات من هـذا القبيل وليس من الوحي في شيء . وانما هو امر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر احوال النبي صلى الله عليه وسلم ... فلا ينبغي ان يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على انه مشروع ( أي اوجبه الدين ) ، فليس هنالك ما يدل عليه ألبتهم الا اذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الايماني فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس ذلك في الطب المزاجي وانمـا هو من آثار الكلمة الايمانية ... »

ومن اكبر الأدلة على ان المسلمين ادركوا حقيقة الفرق بين الطب النبوي و بين الطب المزاجي انهم تلقفوا كتب الطب اليوناني برغبة واهتمام و بنوا عليها اكثر نظرياتهم ومعالجاتهم ثم تقدموا بالطب شوطاً بعيداً لم يصل اليه اختبار اليونانيين ولا علمهم .

ولو انني أحببت ان اذهب بك في مطاوي الطب في الاسلام لبُعدت علينا الشقة ولكنني سأكتفي بالكلام على اربعة اطباء هم الرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سيناوابن طفيل.

أما الرازي فله في الطب كتب كثيرة اشهرها « الحاوي » ويمتاز بالملاحظات السريرية التي لم تكن معروفة من قبل . ونعني بالملاحظات السريرية « دراسة سير المرض وتطور حالة المريض » ، ولقد عدد المستشرق مايرهوف للرازي ثلاثة وثلاثين ملاحظة سريرية .

وللرازي ايضاً كتب او رسائل اخرى في الطب احداها رسالة اسمها « كتاب الجدَري والحصبة » فيها اقدم وصف سريري للجدري ، وهي احدى روائع الطب الاسلامي كما يقول سارطون ( ١ : ٦٠٩ ) . وكذلك للرازي جهـود كثار في الامراض التناسلية والتوليد وفي جراحة العيون ، هي من اسس المعالجة الحديثـة اليوم . واليـك الآن « تشخيصاً » للرازي تدرك منه منزلته في عالم الطب . وسأترك نص هذا التشخيص بلغته الا ملاحظات أضعها في الحاشية تعين على فهم جميع ما يريده ، قال : (١)

كان يأتي عبد الله بن سوادة حميات مخلطة (٢) ، تنوب مرة في ستة أيام ، ومرة ( هي )

(1) Ed. Browne, Arabian Medicine, Camb. 1921, p 51—2.

(٢) انواع مختلفة

غِبّ (١) ومرة ربع (٢) ومرة كل يوم ، ويتقدمها نافض (٣) يسير ، وكان يبول مرات كثيرة . وحكمتُ انه لا يخلو اما ان تكون هذه الحميات تريد ان تنقلب ربعاً ، واما ان يكون به خراج في كلاه . فلم يلبث الا مُدَيدَةً حتى بال مِدَّةً (٤) اعلمته انه لا تعاوده هذه الحميات ، وكان كذلك . وانما صدني في اول الامر عن ان ابت القول بان به خرّاجاً في كلاه انه كان يُحمّ قبل ذلك حمى غبّ وحميات أخر فكان للظن بان تلك الحميات المخلطة من احتراقات تريد ان تصير ربعاً موضع أقوى . ولم يشكُ الي ان قطنه (٥) ( يكون ) شبه ثقل معلق منه اذا قام ، واغفلت انا ايضاً ان اسأله عنه . وقد كان كثرة البول يقوي ظني بالخراج في الكلى ، الا اني كنت لا اعلم ان اباه ايضاً ضعيف المثانة يعتريه هذا الداء ، وهو ايضاً قد يعتريه في صحته ... ولما بال المدة اكببت عليه بما يدر البول حتى صفا البول من المدة ثم سقيته بعد ذلك الطين المختوم والكندر ودم الاخوين (٦) ، وتخلص من علته وبرؤ برؤءاً تاماً سريعاً في نحو شهرين ؛ وكان الخراج صغيراً ، دلني عليه انه لم يشكُ الي ابتداء ثقلاً في قطنه ، لكن بعد ان بال المدة قلت : هل كنت تجد ذلك ؟ قال : نعم . فلو كان كثيراً لقد كان يشكو الي ذلك (٧) . وان المدة ( التي ) تنث (٨) سريعاً تدل على صغر الخراج . فأما غيري من الاطباء فانهم كانوا (حتى) بعد ان بال مدة ايضاً لا يعلمون حالته البتة ».

ونأتي الآن الى علي بن العباس المجوسي المتوفى سنة ٣٨٤ للهجرة ( ٩٦٤ م ) وصاحب الكتب الطبية المختلفة ، اشهرها بلا شك « الكتاب الملكي » او كتاب الكامل في الصناعة الطبية . يقع هذا الكتاب في عشرين مقالة نصفها الاول في الطب النظري وسائرها في الطب العملي . ولعل احسن اقسام هذا الكتاب يتعلق بالحمية ( تدبير الجسم بالاغذية ) وبالاقرباذين « المواد التي تدخل في تركيب الادوية ». وفي هذا الكتاب نظرات اولية في المسالك الشعرية ( توزع الدم في الشرايين الدقيقة الى اطراف الجسد ) . وفيه ملاحظات سريرية قيمة ، وبرهان

(١) مرة كل يومين : تأتي يوماً وتغيب يوماً (٢) الربع « بكسر الراء » حمى تأتي كل اربعة ايام مرة ، وهي عندهم الملاريا (٣) النافض حمى الرعدة « مع برودة » (٤) مدة « بكسر الميم وفتح الدال فقط » قيح ، صديد (٥) القطن ما بين الوركين (٦) هذه اسماء عقاقير (٧) لو كان يتألم من ذلك كثيراً لشكا الي هذا الألم (٨) ترشح .

على حركة الرحم ، في اثناء الولادة ، وذلك ان الجنين لا يخرج من تلقاء نفسه ، بل ان الرحم هي التي تدفع الجنين الى الخروج . وفيه كلام على الدورة الدموية .

وقد استطاع الاستاذ الدكتور فيليب حتي ان يحصل على نسخة من هذا الكتاب القيم كاملة تقع في نحو سبعمائة صفحة ، ولم يعرف الى الآن في اللغة العربية نسخة كاملة غيرها. وذكر لي استاذي الدكتور حتي فيما ذكر على هامش الجريدة التي نشرت شيئاً عن هذه النسخة « ان هذا المؤلف الطبي هو الوحيد الذي نقله الصليبيون الى اللاتينية حينما كانوا في سورية » .

واما ابن سينا فكتابه « القانون » في الطب اشهر من ان يشار اليه مرتين . فقد طبع في اوروبة ما بين عام ١٤٧٣ وعام ١٥٠٠ خمس عشر مرة باللاتينية ومرة بالعبرية ، وظل « الكتاب المقدس » في الطب مدة لم يتمتع بها كتاب غيره ، فقد ظلت صفحاته تقلب على منابر الجامعات في اوروبة الى اواسط القرن السابع عشر . وكان قيمة « قانون ابن سينا » — فوق انه كتاب طب جامع — في انه منسق وان فيه ملاحظات مبتكرة . فقد عرف ابن سينا ان يفرق بين داء الجنب و بين التهاب الحجاب الحاجز ، وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي ، وعرف انتقال الامراض التناسلية وعلل الميول الشاذة في الانسان ودرس الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسانية والمرضية من طريق التحليل النفسي . وسأكتفي هذا بذكر حادثة واحدة من تشخيصه البارع :

حينما هرب ابن سينا من السلطان محمود الغزنوي ذهب الى جرجان متخفياً . وكان احد اقرباء امير تلك الناحية مريضاً مرضاً عجز الاطباء عن معرفته . فلما عرف اهل المريض بقدوم طبيب الى ناحيتهم — وهم لم يعرفوا انه ابن سينا — دعوه الى علاج فتاهم ، ففحصه ابن سينا ولكن لم يجد عنده مرضاً . فطلب رجلاً يعرف اسماء جميع الامكنة في تلك الناحية فجيء له به . فلما جاء سأله ان يسرد عليه ، وعلى مسمع من الفتى ، اسماء جميع الامكنة في تلك الناحية. فلما لفظ الرجل اسم مدينة معلومة — وكان ابن سينا يجس نبض المريض — اضطرب نبض الفتى اضطراباً ظاهراً . حينئذ طلب ابن سينا رجلاً يعرف اسماء الآحياء والبيوت في ذلك

المكان عينه، فلما ذكر الرجل الثاني اسم حي معروف اضطرب نبض الفتى مرة ثانية . بعدئذ طلب رجلاً يعرف اسماء الاسر والاشخاص في الحي المعين. وهكذا عرف ابن سينا ان الفتى مشغوف، ثم قال لأهله : ليس بابنكم مرض ، ولكنه يحب فلانة بنت فلان الساكنة في الحي الفلاني من البلدة الفلانية (١) .

* * *

كان الطب الباطني عند العرب في العصور الوسطى ـ كحال الطب الباطني اليوم ـ يعتمد كثيراً على ذكاء الطبيب، اكثر مما يعتمد على مفرادت العلاج. وكان الطبيب يجس النبض ليعرف حال القلب ( ولا نعلم اذا كان يومذاك يدرك الصلة بين النبض و بين حرارة الجسد ) ، و ينظر في قارورة الماء ( أي يفحص البول ) لان ذلك يدل على حال الكبد وحال الاخلاط ( ما في الجسم من اضطراب في تغلب الدم او البلغم او الصفراء والسوداء فيما كانوا يعتقدون ) . اما طريقتهم في فحص البول فكانت بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه ليعرف اذا كان فيه سكر او حوامض او قوابض . وربما نظر الطبيب الى قارورة الماء ليرى بعينه فقط ما في البول من الرواسب كالرمل .

وجرت العادة القديمة بأن المريض اذا كان مصاباً بمرض بارد ( كالفالج والاسترخاء وغيرهما ) مما لا يزال يدعى الى اليوم « بالنزل البارد » داووه بالأدوية الحارة ، واذا كان المريض مصاباً بمرض حار كأنواع الحميات داووه بالأدوية الباردة . على ان الطبيب الشيخ ابا منصور صاعد بن بشر تنبه الى فساد هذه النظرية وعالج المرضى بالفصد والتبريد والترطيب ومنعهم الغذاء فأنجح تدبيره ... فعينوه رئيساً للمارستان العضدي ( في بغداد ) فرفع منه المعاجين الحارة ونقل تدبير المرض الى ماء الشعير ومياه البذور فأظهر في المداواة عجائب (٢) .

على انني اريد الآن ان أتخطى بك مفردات العلاج الى فن الجراحة والتشريح . والجراحة فيما يتعلق ببحثنا هذا قسمان: جراحة خارجية كبتر بعض الاعضاء المتأكلة بالقروح او علاج ظاهر الجلد؛ ويظهر ان هذا كان امراً عادياً. اما الجراحة الداخلية او التشريح بشق الجذع الى الصدر

(1) Cf. Arabian Medicine 89.

(٢) طبقات الأطباء ١ : ٢٣٢ .

او البطن فكان غريباً عن الطب لأن الأديان فيما يقال تمنع التشريح . وقد ظل ذلك ممنوعاً في اوروبة الى زمن قريب جداً .

اما العرب فيظهر انهم عُنوا بالتشريح و بالجراحة العامة منذ ايام ابن سينا ( ت ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٧ م ) . ولكننا نجد اول وصف واف للتشريح عند ابن طفيل المتوفى سنة ٨٥١ للهجرة ( ١١٨٥ م ) . فابن طفيل لا يكتفي بأن يشرح لنا ( على لسان حي بن يقظان ) جسد الظبية الميتة و يذكر الاعضاء والطبقات التي تعترضه بين البشرة ( الجلد الخارجي ) و بين القلب . بل تراه يود ان يعرف حركة القلب في اثناء حياة الجسد فيأتي بظبية حية و يقيدها ثم يشق صدرها حتى يصل الى القلب ـ كما نشرّح نحن اليوم الضفدعة في المختبرات المدرسية لنشاهد حركة قلبها .

و يظهر بوضوح ان ابن طفيل برع في التشريح واكثر من التجارب فيه حتى استطاع ان يقول عن حي بن يقظان : « فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والاموات » .

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي وأدركوا منذ القرن الرابع للهجرة و ( العاشر للميلاد ) ان للحواس الظاهرة كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارز في الدماغ ، عرف ذلك اخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل . وان انصراف العرب بالعقل والحس من القلب الى الدماغ خطوة عظيمة في سبيل التطور الذي أدى الى النهضة العلمية الحديثة .

وكان لأطباء العرب اختصاص في فنون الطبابة ولكنني سأذكر قدْح الماء الزرقاء من العين ، تلك العملية التي برع العرب فيها الى ابعد حدود البراعة . ومع ان لهذه العملية حتى اليوم صعوبتها وأخطارها فان الاطباء من اسلافنا كانوا يجدون فيها سهولة بالغة وكانت نتيجتها مضمونة ، حتى انه لما عمي الطبيب الرازي عرضوا عليه ان يجروا له عملية القدح فقال لهم : « انني افضل ان ابقى اعمى كيلا أرى اناس هذا الدهر » ، مما يدل بلا شك على سهولة تلك العملية ومبلغ نجاحها .

***

اما الصيدلة فكان رقيها عند العرب عظيماً لأنه كان تابعاً لرقي علمي النبات والكيمياء.

ويظهر بجلاء ان العرب منذ اول امرهم لم يكتفوا بان يروا قيمه العلاج في ان يكون مركباً من مواد معينة ، بل في ان يكون مركباً من مقادير متناسبة من تلك المواد المعينة . ومما يروي في هذا المقام قصة طبيب اسمه الحرّاني ( طبقات ٢ : ٤٢ ) جاء من المشرق الى الاندلس وجلب معه معجوناً لاوجاع الجوف كان يبيع الشربة الواحدة منه بخمسين ديناراً . ولقد احب بعض زملائه الاطباء ان يشاركوه في تجارته فأبى .

وفي ذات يوم اشترى خمسة منهم شربة بخمسين ديناراً وقسموها خمسة اقسام وجلسوا يتذوقونها حتى ظنوا انهم استطاعوا ان يعرفوا المواد التي تتألف منها تلك الشربة مع مقاديرها . ثم جاءوا الى ذلك الطبيب وهددوه بأنهم عرفوا تركيب علاجه، فاذا لم يرض ان يشاركهم استقلوا بصنعه وحدهم . فلما نظر ذلك الطبيب في النتائج التي وصلوا اليها قال لهم: لقد اصبتم المواد ولكن اخطأتم المقادير. غير انه عاد فاشركهم معه .

ثم ارتقى العلاج عند العرب فقطنوا « للعلاج الطبيعي بأنواع الأغذية وبالأدوية المفردة غير المركبة ما امكن » . فان الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن محمد بن وافد الاندلسي المولود عام ٣٨٠ للهجرة والمتوفى بعد عام ٤٦٠ هـ ( ١٠٦٧ م ) تمهر بعلم الأدوية المفردة ... وكان له في الطب منزع لطيف هو مذهب نبيل ، وذلك انه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية ، او ما كان قريباً منها ، فاذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها . فاذا اضطر الى المركب منها لم يكثر التركيب (١) » .

هذا في الشرق او في الغرب المسلم اما في اوروبة المسيحية فظلت العادة جارية بالاكثار من عدد المواد التي يتألف منها العلاج إذ كانوا يعتقدون ان «مفعول» العلاج يتضاعف اذا كان مركباً مع غيره . ولم يهمل الأوروبيون هذه النظرية إلا في القرن الثامن عشر بينما كان ابن رشد قد برهن على فسادها منذ القرن الثاني عشر للميلاد (٢) .

***

(١) طبقات الاطباء ٢ : ٤٩

(2) Enc Br. 21 : 356.

وكذلك جرت العادة ان يكون الطبيب صيدلياً في الوقت نفسه يتناول ثمن العلاج من المريض بيده . ولقد أدرك المسلمون أن هذا خطة في الطبيب ففصلوا الطب عن الصيدلة منذ القرن الثامن للميلاد (١) والثاني للهجرة . فقد جاء في طبقات الاطباء لابن أبي اصيبعة (٢ : ٣٨) ان ابا جعفر احمد بن ابراهيم ... المعروف بابن الجزار من اهل القيروان وضع على باب داره سقيفة اقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق وأعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والادوية. فاذا رأى القوارير (قناني البول) بالغداة امر بالجواز الى الغلام وأخذ الأدوية منه نزاهة بنفسه ان يأخذ شيئاً (من المال بيده) .

***

و بلغ فن المستشفيات في الاسلام مبلغاً عظيماً يدل على الاتجاه العلمي الصحيح في معالجة المرضى مما يحتاج في بسطه الى مجلد ضخم (٢). وكان الخلفاء والامراء يرسلون البيمارستانات (٣) المحمولة الى القرى التي لا يوجد فيها اطباء ويرسلونها الى السجون ومع الجيوش ، ويرسلونها في أيام الأوبئة الى أماكن مختلفة .

***

ولعلك كنت وانت تقرأ مامر بك لا ترى فيه امراً عظيماً إذ انك ترى امامك اليوم براعة الأطباء في الجراحة وتسمع بفعل السلفاميد والبنيسيلين ومشتقاتهما، ثم ترى عظمة المستشفيات . ولكنك ستدرك قيمة ما ذكرته لك اذا علمت حالة الطب يومذاك في اوروبة . يجب ان اذكر لك انه لم يكن في اوروبة بين القرن الثامن و بين القرن الحادي عشر للميلاد ( الاول الى الخامس للهجرة) شيء اسمه طب بالمعنى الذي عرفه العرب في تلك الحقبة التي تؤرخ الحركة الثقافية فيها في هذا الكتاب . فبينما كان ابن سينا يعالج المرضى بالحقن و باجراء العمليات بالمرقد ( البنج )والمخدر، و بينما كان سائر الاطباء المسلمين يداوون الصرع والخانوق والسل وأمراض العين بما لا مزيد عليه ـ بالاضافة الى زمانهم ـ من الدقة والعناية بالمريض ،

(1) Enc Br. 21: 356.

(٢) راجع تاريخ البيمارستانات في الاسلام تأليف الدكتور احمد عيسى بك (دمشق ١٣٥٧هـ ١٩٣٩م).

(٣) البيمارستان النقال : المستشفى المحمول وهو بالأفرنجية Ambulance .

و بينما كانوا يضعون المرضى في المستشفيات المختلفة التي تضمن للمريض أتم معالجة في أقصر مدة مع الرحمة والرفاهية ، كان الاورو بيون يعتقدون ان في المصروع او المحموم او الذي به بثرة خبيثة شيطاناً فيتناولونه بالضرب واللكم حتى يخرجوا الشيطان من جسمه . فاذا لم يشف هذا المسكين من دائه اعتقدوا ان شيطانه الذي يلبسه قوي مَريد، فأحرقوا الاثنين معاً — المريض والشيطان — بنار واحدة واطمأنوا الى أنهم أرضوا الله بذلك .

ولم يعرف الاورو بيون شيئاً من الطب الصحيح إلا بعد ان بدأوا بنقل الكتب العربية الى لغاتهم منذ أواسط القرن الثاني عشر للميلاد، ومع ذلك فقد استمرت الخرافات تسود العقل الاوروبي بضعة قرون اخرى .

إنك اذا علمت هذا ادركت قيمة تلك العبقرية التي تجلت في الأطباء العرب منذ القرن الثامن للميلاد يوم كان أحدهم يعيد الحياة الى الرجل الذي أوشك اهلهان يدفنوه، كما فعل ثابت بن قرة وغيره أيضاً .

## الفصل الخامس

## الفلسفة العقلية

Meta physics

•

مرّ معنا في الفصول السابقة ان الاسلام أحل العقل في الحياة مقاماً رفيعاً ، وعلى هذا نشأ المسلمون . ولقد رأينا علماء الكلام ورياضيي الاسلام وأطباءه يبنون بحوثهم وملاحظاتهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا ان يسودوا العالم الثقافي في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يحترم العلم الا اذا اقتبس منهم ، ولا يقام وزن لكتاب الا اذا نقل عنهم ، ولا يؤخذ برأي الا اذا كان منهم . ولقد يبلغ منك العجب مبلغه اذا علمت ان قوانين الرهبنة المسيحية قد اخذت عن القواعد التي وضعها حجة الاسلام الغزالي للمريد لمبتدىء في سلوك طريق التصوف .

ثم ان الكنيسة لم تكن ترهب شيئاً رهبتها من ان تتسرب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد الى البلاد النصرانية ، فحرّمت كتب فلاسفة المسلمين وطردت المدرسين الذين كانوا يأخذون بالنظريات الفلسفية الاسلامية من الجامعات ، وحكمت عليهم بأنواع العقاب . ومع ذلك فقد وقع ما كانوا يحذرون ، وكان ذلك في خير الحضارة الانسانية والمدنية البشرية .

### أ - مشاكل المشارقة

١ ـ لم تصل الفلسفة اليونانية الى المسلمين رأساً ، لأن المسلمين كانوا يجهلون اللغة اليونانية . من اجل ذلك عهد المسلمون الى نفر من النصارى في الاكثر كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسريانية او السريانية والعربية لينقلوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم .

وبما انه لم يكن في هؤلاء النقلة في اول الأمر نفر كثار يعرفون اليونانية والعربية معاً فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً : يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية الى السريانية ، ثم

يأتي رجل آخر فينقله من السريانية الى العربية . أضف الى ذلك ان النقلة لم يكونوا دائماً اهل اختصاص فكان الاطباء في الاكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والاخلاق والسياسة فيخبطون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها . وكان ذلك يحملهم على ان يلجأوا الى الترجمة الحرفية فيقعون في اخطاء فنية كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها .

ومن سيئات النقل ان النقله ترجموا كثيراً من شروح الاسكندرانيين على الفلسفة اليونانية والاسكندرانيون او الافلاطونيون المحدثون كانوا متفلسفين هالهم ان تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والانجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على اهوائهم، ويزعمون انهم يريدون ان يوقفوا بين الدين والفلسفة ، فزعموا مثلاً ان افلاطون ترهب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع ان يخرج ببرهان على الثالوث الأقدس . وكانوا احياناً يضعون في افواه القديسين بولص وبطرس اقوالا لسقراط . وقد بلغت بهم الجرأة الممقوتة الى ان نسبوا الى ارسطو كتاباً في الألهيات سموه اوثولوجيا ـ العلم الأهي ـ لم يكن بعيداً فقط عن عبقرية أرسطو ، بل بعيداً عن العبقرية نفسها .

ولقد كان ثمت ما هو أدهى وأمر ، ذلك ان اكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يعتقدون ان للمسيح عليه السلام طبيعتين بشرية والهية ومشيئتين بشرية والهية ، او نصارى يعاقبة يعتقدون ان فيه طبيعة واحدة هى الطبيعة الأهية ومشيئة واحدة هي المشيئة الالهية . هؤلاء النقلة لم يستطيعوا ان يميزوا بين مذاهبهم الدينية وبين فلسفة ارسطو وافلاطون ومن سبقهما، فكانوا اذا وقع احدهم على رأي يخالف مذهبه حذفه او حوره ، وربما اضافوا كلهم الى كتب الفلاسفة ما ليس منها .

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية الى العرب مشوهة ممسوخه جهلاً من الناقلين او قصداً، مع ان خلفاء المسلمين وامراءهم كانوا يدفعون الى هؤلاء النقلة ثقل الكتب التى كانوا ينقلونها ذهباً ابريزاً وكانوا ، فوق ذلك كله ، يأتمنونهم على هذا التراث النبيل . ولقد كان فلاسفة الاسلام من طهارة النفس انهم لم يشكوا في هذا التزوير الذي ادخله الاسكندرانيون

والنقلة السريان من بعدهم على الفلسفة ، فأخذوا يجهدون انفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمحاولات ـ التي لا تركب في عقل ـ وقضوا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن .

من هنا نشأت اكثر مشاكل فلاسفة المشرق ، ومع ذلك فقد دل هؤلاء الفلاسفة في بحوث كثيرة لهم على عبقرية بالغة .

٢ ـ أما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة اصول اهمها اثنان ، اولها انهم « نزهوا » الله تعالى عن كل تشبيه بخلقه ، مادي او معنوي . فكما انهم نفوا ان يكون الله جسماً او عنصراً اوان يدرك بالحواس او ان يحده مكان او زمان ، فقد نفوا عنه ايضاً الانفعال والسخط والرضا وما الى ذلك . وثانيهما « العدل » ويقوم ذلك عندهم على انهم قالوا ان الانسان فاعل لاعماله مريد لها يفعل ما يشاء حراً مختاراً ، ولذلك كان « عدلا » من الله ان يحاسبه على كل ما يفعله ، فيكافئه اذا احسن ويعاقبه اذا أساء .

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل ؛ أي ان الانسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله . وقالوا ايضاً بان العقل يستطيع ان يفرق بين الحسن والقبيح .

ومع ان للمعتزلة اصولا وآراءً دينية بحتاً ، فاننا لا نستطيع ان ننكر عليهم الصبغة الغالبة على اتجاههم الفلسفي : صبغة تسويد العقل على كل شيء . تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها : مقام العقل في العقائد الايمانية ، او معارضة الوحي بالعقل . واذا كان اولئك الفلاسفة الاولون في الاسلام لم يستطيعوا ان يفصلوا في ذلك فانهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم .

***

وفي الدور البويهي ، في القرن الرابع للهجرة ، كان حال الامبراطورية الاسلامية سيئاً بما نشأ يومذاك من الاضطراب . كان بنو بويه الفرس الذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون امور الامبراطورية وهم بعيدون في عاصمتهم شيراز . وربما نصبوا

الخليفة أو اشاروا على جندهم واتباعهم بعزله او تعذيبه او قتله. وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يجر وراءه فتناً دينيـة .

ويظهر ان بني بويـه هـؤلاء شجعوا الجمعيات السرية التي كانت في اساسها شيعية اسماعيلية ليقاوموا بها الخلافة العباسية . ولقد كانت هذه الجمعيات تتستر بدراسـة الفلسفة او الادب او تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسيـة او دينيـة او تبطنها كلها معاً . ويقال ان من هذه الجمعيات جمعية نشأت في البصرة ثم مـدت اصولهـا الى بغداد بلا ريب والى دمشق والقاهرة وغيرهما على الارجح . الا انهـا ظلت مجهولة الى نحو ٣٧٠ للهجرة ( ٩٨٠ م ) ، ثم عرف ظاهر امرها شيئاً فشيئاً . هذه الجمعية هي جمعية « اخوان الصفا » .

٣ ـ ومع ان قيمة اخوان الصفا « من الناحية الفلسفية الخالصة » قليلة ، فانهم قاموا بأمرين يدلان على قيمة ذاتية لا تنكر ، ذلك انهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في ايامهم ، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب . وسواء أكانت هاتان الغايتان صحيحتين ام لم تـكونا ، فان الثابت ان اخوان الصفا اثروا في الشرق والغرب تأثـيراً كبيراً . فكثير من المعارف ، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف مما نجـده عنـد الفارابيين ( الفارابي وابن سينا ) وعند ابن طفيل وعند ابن خلدون نفسه ترجع الى رسائل اخوان الصفا . لقد كانت مرتبة اخوان الصفا في موكب الفلسفة الاسلاميـة مرتبـة الجوق الموسيقي الذي يضج بأنغـام مختلفة ومؤتلفـة : انه لا يحسن الحرب ولا يعرف الفن العسكري ولـكن وجوده ضروري لجمع الناس على جانبي الطرقـات و بث الحماسـة في نفوس الجند . ومع ذلك فقد حبب اخوان الصفا الفلسفة الى بعض الناس .

٤ ـ اما الكندي ـ فيلسوف العرب ، لأنه من اصـل عربي صريح ـ فقد مر معنـا طرف من الكلام على عبقريته العلمية . وكذلك كان له في العقليات أثر تناوله الاوروبيون من كتبه التي طبعت في اوروبة منذ اول عهد العالم بالطباعـة عام ١٥٣١ م ( ٩٣٢ هـ ) ، اي بعد ان فتح العثمانيون سوريـة بعشر سنوات فقط .

٥ ـ والفارابي كان « فيلسوف الاسلام غير مدافع » ، فكان اول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال الى العقليات ميلاً كلياً . ولذلك اصطدم بتلك الاقوال المتناقضة التي خبط التراجمة السريان بنقلها الى العربية . ومع ذلك فقد أجاد ابو نصر الفارابي ( ت ٣٣٩ هـ ، ٩٥١ م ) فهمَ منطق أرسطو خاصة وتفهيمه حتى لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الاول .

وجزع الفارابي من الاختلاف بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو وظنه اختلافاً ظاهراً ـ مع انه اختلاف حقيقي ـ فجهد في ان يوفق بين الفلسفتين. ومع ان الفارابي اصاب المفصل في ذلك فقد اخطأ التطبيق والحز : لقد قال الفارابي : ان عقلين كبيرين كعقلي افلاطون وأرسطو لا يمكن ان يخطئا ولا ان يختلفا في الحق . هذه النظرية بالغة في الأهمية ، ان العقل اذا كان واحداً في شخصين ، أو اذا كان عقلا شخصين على درجة واحدة من المقدرة فليس من الممكن الا ان يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود .

وبما ان الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الامكان، وخصوصاً فلسفة أرسطو ، فقد كان اثره في اتجاه التفكير الاوروبي كبيراً . ان الاوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي الى اليوم ، وقد نقلت كتبه الى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام ١٦٣٨ ميلادية. اما فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بفلسفة الفارابي فكثار حسبك ان تعلم منهم الراهب الافرنسي الدومينيقي فنسان ده بوفيه [١] المتوفى نحو عام ١٢٦٤ م ( ٦٦٣ هـ ) الذي ضم أجزاء من فلسفة الفارابي برمتها الى كتابه [٢] . وام ألبرتوس ماغنوس او ألبرت الكبير ، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، فلم يستطع ان يعرض فلسفة أرسطو بأحسن مما عرضها فيلسوفنا الفارابي ، ولذلك لم يجد بداً من ان يقتنص آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان [٣] . وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالد القرموني ودومينيقوس غنديسالفي

(1) Vincent de Beauvais.
(2) Ueberweg II 380.
(3) Cf. Ueberweg II 409.

رئيس اساقفة ساغوفيا وغيرهما .

ويظهر ان اثر الفارابي كان في فرنسة على اشده ، فان رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر ان يوفقوا بين فلسفتي افلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة عام .

٦ ـ ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا المعلم الثالث . وقد مر بك طرف من جهود ابن سينا في الطب وسنبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشمولها . سنتكلم على « النفس » .

تنقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين : احدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على « قوى النفس » المختلفة من تغذية ونمو وتوليد ، ومن حس كالسمع والبصر والاعصاب . ومع ان ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراء جميلة فاننا سنقرع الباب الآخر : باب « النفس » التي تهب الأجسام حياتها العقلية .

تساءل ابن سينا كما تساءل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه « النفس » في اجسامنا : من أين جاءت ، وما هي ، والى أين تذهب بعد موت الجسد ؟ ولقد تطلب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة . واتفق ان الرأي الشائع يومذاك كان رأي أفلاطون ( ت ٣٢٢ ق.م ) كبير عباقرة اليونان وأرحب فلاسفتهم خيالا واعظمهم نبوغاً مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة .

ويتلخص رأي افلاطون في الفلسفة في ان النفوس تكون قبل ان تتصل بالأجسام في الملأ الأعلى ، ثم ترتكب هنالك ذنباً فتُسقط (بالبناء للمجهول) الى الارض لتتصل بجسد مادي جزاء لها على خطيئتها . وجاء افلوطن (٢٠٤ـ٢٧٠ م) مؤسس المذهب الاسكندراني (الافلاطونية الحديثة) او منظم بحوثه على الأصح ، فتبنى نظرية افلاطون مع تحوير بسيط اذ زعم ان النفس اذا اخطأت في الملأ الاعلى سقطت الى عالم المادة فاتصلت بجسم تقضي فيه عمراً او اتصلت بأجسام متعددة ، ثم تعود الى السماء في حديث طويل .

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملأ الاعلى تحوم حول عرش الله ، ثم انها تخطىء فيمتلىء الله منها غيظاً وغضباً فيضرب بها وجه الارض ليدخلها في جسد آدمي ( او في جسد غير آدمي على رأي فلوطن أيضاً ) قصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو . وكذلك لم يدر الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوفةٍ ببهاء الالوهية وجلالها ان تخطىء . ثم ان ابن سينا تخيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الارض ، فاذا هي تعد بعشرات الالوف ، فتساءل عن الحكمة من ذلك . ولكن فطنته أنارت له الحقيقة فاعتقد ان مثل هذه النظرية الفطرية في الامور لا تحتاج الى معالجة جدية ، فعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تهكم لبق في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباجتها ونفَسها . ولم يُهل ابن سينا أن صاحب الفكرة الأساسية هو أفلاطون ، بل اعتقد ان افلاطون كسائر البشر يخطىء ويصيب . فاقرأ معي القصيدة كلها واعتبر الأبيات الستة الأخيرة :

هبطت اليك من المحل الأرفع ... ورقاء (١) ذات تعزّز وتمنع ،
محجوبة عن كل مقلة عارف ، ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع .
وصلت على كره اليك ؛ وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنِفت وما أنست ، فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ... ومنازلا بفراقها لم تقنع ؛
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها ... في ميم مركزها بذات الأجرَع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضّع ؛
تبكي وقد نسيت عهوداً بالحمى ... بمدامع تهمي ولما تُقلع ؛
وتظل ساجعة على الدِمن التي ... درست بتكرار الرياح الأربع
اذ عاقها الشرك الكثيف (٢) وصدها ... قفص عن الاوج الفسيح المربع .

(١) الورقاء : الحمامة ، كناية عن النفس . (٢) كناية عن الجسد .

حتى اذا قرُب المسير الى الحمى (١) ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجَّع .
وغدت مخالفة لكل مخالف عنها حليف الترب غير مشيِّع
وبدت تغرد فوق ذِروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع .

***

فلأي شيء أهبطت من شامخ سام الى حفر الحضيض الاوضع ؟
إن كان ارسلها الاله لحكمة طُويت عن الفطن اللبيب الاروع ،
فهبوطها ان كان ضربة لازم لتكون سامعة لما لم تسمع ،
وتعود عالمة بكل خفية في العالمَين ، فخرقها لم يرقع !
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع .
فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع !

وهكذا انتقد ابن سينا رأي افلاطون في النفس وعدّه بعيداً عن الصواب لأن الغاية التي تهبط النفس من اجلها الى الارض لا قيمة لها : ما يمكن النفس ان تعرف من احوال العالم اذا قضت فيه عمر انسان كامل، ولو بلغ ستين سنة او سبعين او اكثر او اقل . واذا كانت النفس تهبط لتتعلم وتعرف فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل ان يولدوا او بعد ولادتهم بقليل. كل هذه اوهام وأخيلة جميلة تعلق بها افلاطون ثم وجدها ابن سينا جوفاء لا لباب فيها.

أما رأي ابن سينا الايجابي في النفس فهو رأي مادي ، هو يعتقد ان النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، فكلما حدث جسد مستعد لقبول الحياة ظهرت الحياة فيه . اما التقمص الذي اخذ به افلاطون فقد ترفع ابن سينا عن القول به .

وكما ان الاوروبيين استفادوا من ابن سينا الطبيب العالم فقد استفادوا ايضاً من ابن سينا الفيلسوف العاقل ، فقد كان اثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن (٢) ، حتى أنه اعتبر في المقام كأرسطو تماماً (٣) . وبما ان ابن سينا نفسه قد اقتبس في اكثر فلسفته

(١) دنا الموت . (٢) ده بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٨٧ .

(3) Ueberweg II 408 u. a.

آثار الفارابي ، فان جميع الذين تأثروا بالفارابي من الاورو بيين تأثروا بابن سينا ايضاً .

على ان هنالك نفراً تأثروا بابن سينا خاصة ، فقد تأثر به اسكندر الهالي الانكليزي ( ت ١٢٤٥ م )، وكذلك توماس اليوركي الانكليزي ايضاً (ت ١٢٦٠م) الذي كتب في الألهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل ان يتم ألبرت الكبير شرح الهيات ارسطو وقبل ان يبدأ القديس توما بشرحها (١) . وأدرك روجر بايكون ان ارسطو أخطأ في امور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به : وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء ارسطو على ابن سينا (٢) .

ولقد انجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين : ألبرت الكبير (نحو١٢٠٧ـ ١٢٨٠ م ).والقديس توما الاكويني ( ١٢٢٦ـ١٢٧٤م ) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيراً، فألبرت الكبير قلده في التأليف فجمع علوم ارسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا. ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو معتمداً على آراء ابن سينا في سياقتها . وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد اشخاص الملائكة و بأنهم مفارقون للمادة .

وتأثر متي الاكواسبارطي الذي اصبح كردينالا عام ١٢٩١ وتوفي عام ١٣٠٢م بنظرية الفيض عند ابن سينا ؛ وكذلك ديترش الفرايبورغي ( ت بعيد ١٣١٠ م ) الذي رأى ان « خلق العالم » لا يمكن أن يكون عمل غير الله ، وان نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشمله ما دامت الاسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل الا بأثر من الاسباب الاولى الحقيقية الصادرة عن الالوهية . وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس ، وان صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني، وخالف بذلك القديس توما (٣).

* * *

٧ ـ ويجب ان نعود هنا مرة اخرى الى الشاعر الحكيم ابي العلاء المعري فان له من الأثر في نواحي العبقرية العقلية ما لا يقل عما له من الخيال الرحيب الذي تكلمنا عليه عند

(1) Ueberweg II 384, 397 (2) Ueberweg II 469 (3) Cf. Ueberweg II 556, 559

البحث في رسالة الغفران والكوميديا الالهية لدانتي .

وقف المعري في « لزومياته » امام مشكلة كبرى اعظم من تلك التي وقف حيالها الفلاسفة المشارقة كلهم . انه لم يصطدم بالخلاف بين العقل والنقل في الامور الايمانية - كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم- بل وجد ان العقل يفهم الامور كلها على غير ما استقرت عليه في اذهان الناس من العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى افلاطون وارسطو . ان قضية النفس في اتصالها بالجسد ثم في مصدرها ومصيرها بعد الموت ، وان القضايا المتعلقة بصفات الله وذاته او ببعثة الرسل وما هو بمعنى ذلك ايضاً، ثم بتخيل نظام العالم وبالعناصر وما يتألف منها ، ثم بالمجتمع وما يتصل به ، كل ذلك كان موضع تساؤل في لزوميات المعري وموضع شك فلسفي صحيح .

أراد المعري ان يحكم العقل في كل شيء ، وان يحل جميع المشاكل عن طريق العقل وحده ، مع ان هنالك اموراً لا يمكن للعقل ان يحلها كما يرى المعري نفسه:

امور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها في عِقال (١) .

على ان ذلك لم يمنعه من ان يعرض كل شيء يعرض له على محك العقل :

كذب الظن لا امام سوى العقـ ـل مشيراً في صبحه والمساء ،

أو قوله :

هل صح قول من الحاكي فنقبلَه ام كل ذاك أباطيل واسمار ؟
أما العقول فآلت (٢) انه كذب؛ والعقل غرس له بالصدق إثمار .

ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء ايضاً ، ويتهكم على اصحاب الآراء المتناقضة تهكماً مريراً :

والروح ارضية في رأي طائفة ، وعند قوم ترقّى في السموات .
تمضي على هيأة الشخص الذي سكنت فيه الى دار نعمى او شقاوات .
فاعجب لعُلوية الاجرام صامتة فيما يقال ، ومنها ذات اصوات.

واذا كان المعري لم يجمع آراءه في سلك واحد ، ولم يكن الا نقادة ينتقل بك من

(١) عقال : حبل ، رباط . (٢) اقسمت .

سؤال الى سؤال ثم لا يدلي برأيه في شيء مما يسأل عنه ، فما ذلك الا لأن عبقريته كانت في ان يثير التفكير في أدمغة الذين حوله ، كما كان يفعل سقراط تماماً .

ومع أن الموضوعات التي تناولها المعري لم تكن اقل عدداً ولا اقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط – او تناولها افلاطون على لسان سقراط – فان للمعري على سقراط فضلاً اكيداً ، هو انه ساق آراءه هذه في شعر جميل متين فاستطاع ان يخلد بنفسه لا بغيره . اننا لا نعرف اليوم آراء سقراط الا من كتب الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً في كتب تلميذه افلاطون . ولعل ثمت آراء كثاراً نسبها افلاطون الى استاذه او اجراها فقط على لسانه . اما المعري فقد كفل بشعره الجميل المتين لآرائه خلوداً ابدياً . من اجل ذلك كله تراني اعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون أن يضنّوا على المعري بمثل ذلك ، ولا ريب في أن نبوغ المعري ( كنبوغ سقراط ) كان في انتقاده كما يقول نيكلسون (١) .

واذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فان خياله ، في بضع نواحٍ على الاقل ، لم يكن أدنى من خيال افلاطون نفسه . ان الخيال الرحيب الذي يتحلى به المعري في رسالة الغفران ، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المعري فيها الجنة والنار وما فيهما ومن فيهما ، لخيال يُقصّر عن مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ اقدم العصور . وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من امور تقبلها كثيرون من الناس والعلماء في الامور الاجتماعية او العقلية بايقان واطمئنان . ويكفي المعري فخراً انه كان النموذج الذي قيد دانتي الليغييري به نفسه ؛ وكان دانتي في ذلك التقليد زعيم النهضة الأدبية الحديثة في اوروبة واحد زعماء نهضتها العامة (٢) .

* * *

٨ – ومع أنني افضل ان ادعو ابا حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ ١١١١م) حجة الاسلام وألا أطبق المقاييس الفلسفية الصرف على مجموع آرائه ، فانني اجد له في بعض

(1) Enc. of Relig. and Eth. VIII 223 c.

(٢) راجع تفصيل ذلك في حكيم المعرة ، ص ١٢٠–١٢٥ .

آرائه مواقف عبقرية صحيحة .

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير ( ت٢٠١ م ) أن الشمس لا تقبل الانعدام ، ودليله على ذلك زعمه ان الارصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها . وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه ، احدها ان ارصاد القدماء ليست الا على التقريب ؛ ثم ان الشمس لعظم حجمها قد تذهب ( تخف حرارتها ) من غير ان يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة (١) . ولقد دلت الابحاث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي .

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون ، وتابعهم على ما قالوا بعض الاسلاميين ، ان السماء ( عالم الاجرام السماوية ) حيوان ، وان له نفساً نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا . وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات ... غير ان الغزالي ينكر ذلك (٢) ، فيهدم بانكاره هذا عمداً من عماد الخرافات التي رفعها العقل اليوناني ! ران الانصاف ليدعونا في هذا الموقف الى ان نقول ان الغزالي كان في هذه النقطة اعظم من ابن رشد الذي خطأ الغزالي في انكارها (٣) ، فكان هو المخطيء .

هذا بعض ما انتقده الغزالي على من تقدمه واصاب فيه ، فما كان اثره هو في الذين جاءوا بعده ، من الاوروبيين خصوصاً ؟

نقلت كتب الغزالي ، وخصوصاً « احياء علوم الدين » ، الى اللاتينية قبل عام (١١٥٠م) اي بعد ان يُتوفى الغزالي باقل من اربعين سنة ، فاعجب به فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه ابو الفرج بن العبري ( ت ١٢٨٦ م ) في « كتاب الحمامة » في الاخلاق . وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في « كتاب الهداية الى فرائض القلوب » الذي ألفه بالعربية فيما قيل ؛ وهذا مستغرب . وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى . ويتجلى أثر الغزالي في ثلاثة مظاهر :

( أ ) نفي السببية ـ يرى الغزالي ان الامور تتم بارادة الله لها لا بالاسباب الظاهرة لنا ؛

---

(١) تهافت الفلاسفة ( بيروت ) ص ٨٣ ـ ٨٤ .
(٢) تهافت الفلاسفة ٢٣٨ وما بعدها .
(٣) تهافت التهافت ٤٦٩ ـ ٤٨١ .

فاذا ألقي شيء في النار وكان الله لا يريد له احتراقاً فانه لا يحترق . وليس بمستغرب ان يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك ، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والخوارق . ولقد شابهه ايضاً الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم ( ت ١٧٧٦ م ) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبب عنه الى التذكر لا الى الحقيقة فقال : ان تعاقب امرين لايوجب ان يكون احدهما سبباً ( حقيقياً ) للآخر . الا ان الغزالي يرد العلة الحقيقية الى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً نفسانياً ويردها الى التذكر : اننا اذا سمعنا صوتاً فحكمنا بان صاحبه انسان ، فذلك لأننا نذكر اننا سمعنا مرة ما من انسان مثل هذا الصوت ، لا لأن بين الصوت و بين صاحبه صلة يدركها العقل .

ولعل أرنست رينان ، العالم والمفكر الافرنسي ، قد بالغ حينما قال : « ان هيوم لم يقل شيئاً ( في السببية ) فوق ما قاله الغزالي » ، ولذلك انتقده غ. هـ. لويس على هذه المبالغة (١) .

(ب) الشك ـ ليس القول بالشك في « نظرية المعرفة » جديداً عند الغزالي ، فقد سبقه اليه القديس اغوسطين ( ت ٤٣٠م ) ورأى ان فينا حواساً ظاهرة وحواس باطنة فوقها ؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها . ولكن العقل الانساني يجد شيئاً اسمى منه ، اذ انه متبدل يدرك تارة ويقصر اخرى ... ويسعى حيناً الى المعرفة . على ان الحقيقة نفسها غير متبدلة » . ولذلك ينصحك القديس اغوسطين ، « اذا رأيت طبيعتك متبدلة بان ترقى بنفسك الى المصدر الخالد لنور العقل . اما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل، فهو الله ؛ واننا لا نستطيع ان نتخيل حقيقة أسمى منها لأنها تشمل جميع الوجود الحقيقي » . الا ان الغزالي يفوق أغوسطين في ان اغوسطين يشك في العقل ثم يحاول ان يعرف بالعقل ، حينما ينصحك ان ترقى انت بنفسك الى مصدر المعارف الحقيقي . بينما الغزالي يشك في العقل ويرى ان العقل بنفسه عاجز عن ان يبحث عن الصواب ولذلك لا يقول بالمعرفة عند طريق العقل البتة ، بل « بنور يقذفه الى الله في القلب من غير ان يكون للعقل ارادة في ذلك » .

(1) Enc. Br. II 189.

والعجيب أن ديكارت ( ت ١٦٥٠م ) الافرنسي الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الاوروبية بانه واضع اساس البحث العلمي قد غفل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك . يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن فيقول : لندع الشك يتسرب الى كل اقتناع بل الى كل عقيدة فينا . ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول ان نصرفها . على اننا اذا لم نستطع ان نصرف هذه الشكوك فاننا بلا ريب نصل الى حقيقة واحدة ، تلك هي أننا نفكر بينما نحن نشك . ويقوى ذلك في نفوسنا الى درجة اننا نستطيع ان نشك في ان لنا ايدياً أو ارجلاً أو في اننا نيام أو يقظى والى ان نشك في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا ، ولكننا لا نستطيع ان نشك في اننا نشك . وبما أن الشك أقوى دلائل التفكير ، فقد قال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية : « انا افكر ، ولذلك أنا موجود ! »

ان ديكارت لما اضطر ان يعرف ، وكان قد أنكر كل شيء ، اضطر الى ان يعود الى بعض ما انكر فيعرف به ، وان يجعل سبيله الى المعرفة سبيلاً ايجابياً ينبعث من نفسه هو ؛ بينما الغزالي ـ الذي انكر كل شيء ـ قد عرف بشيء خارج عن نفسه ، بشيء يأتيه فعلاً من عالم خارجي مفروض فرضاً صحيحاً ويأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها . ولقد كان فضل الغزالي على ديكارت في انه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه . اما ديكارت فعرف ببعض ما شك فيه ـ في جملته المشهورة على الاقل .

( ج ) اخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه ـ هذا أبرز ما تركه التفكير الاسلامي على التفكير الاوروبي في العصور الوسطى . ان الغزالي لم يحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة ـ ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد اسطر قليلة ـ بل اخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه . وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى كلها وخصوصاً عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الاسلامية وبابن رشد وبالغزالي ايضاً . ومنذ ايام انسلم ، اسقف كنتربري بلندن ( ت ١٠٩٣ م ) وفقهاء العصور الوسطى يقولون ان صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة .

ولا يجوز ان نترك الغزالي قبل ان نشير الى المرتبة العليا التي رفع العقل اليها : ان الامام الغزالي حجة الاسلام قد صحح ايمانه من طريق العقل ولم يجد للايمان التقليدي الموروث قيمة ما ، مما تراه مبسوطاً في « كتاب المنقذ من الضلال » ، وليس هنا موضع تفصيله .

ولقد أصاب سارطون ( ١ : ٧٥٣ ) حينما جعل اثر الغزالي الشخصي في العلم الالهي أعظم من أثر القديس توما .

٩ ـ وكذلك لا يجوز ان نترك الفلاسفة المشارقة قبل ان نشير ايضاً الى مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة « التوفيق بين الحكمة والشريعة » . والواقع ان المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل الى انكارها . ولعل الحقيقة العارية هي ان الدين مخالف للفلسفة وان الفلسفة غير الدين ، حتى ان دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف . وسأستعرض معك مواقف فلاسفة المشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة .

أما المعتزلة فيكفي ان تعلم انهم انكروا رؤية الله يوم القيامة وانكروا النعيم والشقاء الجسمانيين و بحثوا بحوثاً عدهم بها رجال الدين زنادقة وكفاراً . ثم هم الذين فضلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا : اذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل . وأما الاشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الايمان ورأوا ان ما أتى به المعتزلة انما هو ضلالات تؤدي بصاحبها الى النار .

واذا أتينا الى الكندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وان كان قد كتب في اثبات النبوة . ثم ننتقل الى الفارابي فنجده شديد التمسك بالفلسفة سيء الاعتقاد بالنبوة منكراً للخلود الديني . واذا كان بعض الدارسين قد أتى من ناحية ان الفارابي حاول ان يوفق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة ارسطو فليس لدينا دليل على انه قال : ان الدين والفلسفة شيء واحد ، أو أنهما متفقان .

ويأتي دور اخوان الصفا ، فهم الذين زعموا ان الشريعة العربية ناقصة وان الكمال

يحصل لها اذا تطهرت بالحكمة اليونانية وامتزجت بها .

وأما ابن سينا فقد تبع الفارابي في تفسير المعاد ( القيامة والحشر ) وأبدى في النفس وفي علم الله بالكليات والجزئيات ما يناقض ما قبله رجال الدين . وحسبك ان تعلم ان الغزالي كفر الفارابي وابن سينا معاً لآرائهما الفلسفية .

ثم هنالك المعري وهو بيّن الرأي في الصلة بين الدين والفلسفة ، بين الدين والعقل ، فحسبك ان تقرأ بيتيه المشهورين :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدوا ويهود حارت والمجوس مضلّلة .
اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دّين لا عقل له !

حتى تعرف موقفه ورأيه .

وأما الغزالي فبعد ان اعترف هو بأن العقل يجب ان يسيطر على جميع اعمال الانسان حتى على تقبُّل الايمان ، فانه لما التفت الى العامة رآهم لا يستقلون بذلك ، وأراد منهم ان يتركوا الفلسفة لأنها فاسدة مفسدة . وكان يعني طبعاً انها مفسدة للدين.

وبما اننا لا نستطيع الاسهاب في القول هنا فاننا سنترك الحل النهائي والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة الى الكلام على ابن رشد في عقب هذا الفصل .

١٠ — وأما التصوف فلا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة اذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق ترجع احياناً الى العلم واحياناً الى الخيال الشخصي. الا انها في كلتا الحالتين بعيدة عن ان تعد في ما نحن بسبيله ، بل هي بباب الأدب أليق .

### ب — العبقرية المغربية

وصلت الفلسفة الاسلامية الى المغرب بعد ان نضجت او كادت بعوامل مختلفه اهمها عامل الزمن ، فان موضوعات الفلسفة ظلت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش . وكذلك ظهر في اثناء هذا الامد المتطاول ترجمات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة وبالتالي على اكتشاف الخطأ والصواب . ولعل عدداً من هذه

الكتب نفسها قد نقل من جديد في المغرب ايضاً .

ثم ان فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً ، فقد مالوا الى الاختصاص . كان المشارقة كالفارابي وابن سينا يبحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال - يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ويحاولون ، وهذا مهم جداً ، ان يربطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة . اما المغاربة فقد اختص اكثرهم بفهم فن من فنون الفلسفة - وان كان بعضهم قد زاد على ذلك - . ثم انهم فصلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية . انك اذا قرأت كتاب « المقدمات الممهدات » لابن رشد ألفيت نفسك امام فقيه اشعري يبحث في الدين بحثاً صحيحاً ؛ فاذا انتقلت الى كتابه : « تهافت التهافت » تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكدت تنكر - لولا انك تعرف ذلك من التاريخ - ان يكون مؤلف الكتابين واحداً .

١ - وقد تتولاك الدهشة اذا علمت ان اول رجل سنختاره ليمثل العبقرية العقلية في المغرب فقيه اشعري وأديب شاعر ، توفي في الاندلس سنة ٤٥٦ للهجرة ( ١٠٦٤ م ) ؛ ذلك هو ابن حزم الاندلسي.

لابن حزم - فيما له من الكتب - كتاب مشهور باسم « الملل والنحل لابن حزم » لأن هنالك كتاباً آخر مشهوراً باسم « الملل والنحل للشهرستاني » المتوفى عام ٥٤٨ للهجرة ( ١١٥٣ م ) .

ومع ان غاية ابن حزم في « الملل والنحل » ان يدافع عن مذهب اهل السنة وعن مذهب اهل الظاهر « الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والاخبار الموثوقة من الحديث والسنة ولا يتأولون شيئاً على ما لم تجر به سنة العرب في فهم لغتهم »، فان في كتابه هذا آراء علمية ونظريات فلسفية هي في الطبقة الاولى من القيمة الذاتية الحقيقية .

ولقد مر معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم ونريد الآن ان نذكر شيئاً من نظرياته الفلسفية . وسنأخذ من ذلك نظرية المعرفة على وجه الاختصار .

كيف نعرف الاشياء وما نعرف منها ، وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً عارضاً ولم تصبح - في تاريخ الفلسفة الاوروبية - نظرية كاملة من كل جانب، إلا مع الفيلسوف الألماني « كانت » kant المتوفى ١٨٠٤ للميلاد. وقد قامت نظرية المعرفة في أدوارها الاولى على ان اختلاف الاشياء بعضها من بعض هو السبيل الأكيد الى التفريق بينها ( اي الى معرفة صورها المختلفة ) . فلما جاء أرسطو كبير فلاسفة اليونان دفع هذه النظرية شيئاً الى الامام وزاد فيها قليلاً فقال : « ان ما يجب ان يستند اليه البرهان يجب ان يكون اكثر شهرة من الشيء المراد برهانه واسبق في الوجود عليه » . وهكذا لم يبق الاختلاف وحده كافياً للمعرفة عند ارسطو ، بل وجب ان يكون ثمت اساس وثيق معروف مشهور وثابت صحيح ، ثم شيء تقاس صحته وشهرته بهذا الاساس الثابت . وقد كانت نتيجة ذلك ان جمع ارسطو قواعد المنطق ونسقها ، فهو اذن اول من أسس المنطق علماً مستقلاً. ولقد سماه كما هو مشهور « اورغانون » اي الآلة او الأداة، يعني بذلك ان « المنطق هو الآلة التي نعرف بها الاشياء » .

وليس هنا موضع تحليل المنطق ، ولكن يجب ان نقول ان ارسطو افترض الوجوه التي يجب ان تُعرف قبل ان يُعرف الشيء نفسه فكانت عشرة سماها « المقولات العشر » .. ومع ان هذه المقولات شاملة تامة في نفسها ، فانها هي بدورها ايضاً تحتاج الى برهان ، فالمقولة الاولى عند أرسطو مثلاً هي « الذات » وذلك ان تعرف مادة الشيء كأن يكون انساناً او فرساً او بيتاً او بحراً - على ان هذه نفسها تحتاج الى اسس صحيحة لمعرفتها . وتتم المعرفة في رأي ارسطو حينما ترتبط الفكرة بالحكم الشخصي ثم حينما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة او البرهان ...

ويظهر أن ارسطو نفسه قد ادرك ان ثمت اموراً ( من الماديات كأعيان الاشياء مثل الذهب او التراب او الانسان او الجريدة. او من المعقولات كصور الاشياء وصفاتها نحو جمع الاعداد وطرحها ، وحسن الاشياء وقبحها ، والسعة والضيق وما الى ذلك ) يصعب الوصول الى معرفتها من طريق البرهان الظاهر عملياً، ولكن حقيقتها مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها . ولذلك نعرف نحن هذه الامور - كما يقول العرب - « ابتداء او بديهة » -

و يسمى الاورو بيون ذلك a priori ـ اي قبل ( الاختبار بالحواس ) . ومع ان ارسطو لم يستعمل هذا التعبير نفسه ، فان هذا النوع من المعرفة كان ملموحاً عنده .

ثم ان هذا التعبير جرى على اقلام الادباء ، يستعملونه لنعت الا مور المعروفة بنفسها من غير حاجة الى تدليل عليها . و يظهر لنا ان اول من استعمله فى معناه الفلسفي « في مقابل الامور المعروفة بشهادة الحواس و بعد الاختبار الحسي » كان ألبرت السكسوني (من المانية) المتوفى عام ١٣٩٠ للميلاد بعد « ابن حزم » بثلاثة قرون ور بع قرن او تزيد .

ولما جاء الفيلسوف الألماني « كانت » (ت ١٨٠٤ م ) جعل ذلك وكده وجعله مدار فلسفته كلها مما لم يتفق لغيره فيما يزعم مؤرخو الفلسفة الاوروبية (١) . ولقد كان كل نظام كانت الفلسفي محاولة للجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الاحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة ؟ » اي كيف يمكن للانسان ان يعرف ان شيئاً اوسع مساحة او مساوياً لشيء آخر ـ مما يحتاج الى اختبار و برهان ـ ببديهة العقل ؟

لنرجع الآن سبعة قرون ونصف قرن الى الوراء :

لنرجع الى ابن حزم الاندلسي !

أهتم ابو محمد على بن سعيد بن حزم المتوفى عام ٤٥٦ للهجرة ( ١٠٦٤ م ) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في كتابه « الملل والنحل » فصلاً خاصاً ـ سوى الملاحظات المتفرقة في فصول مختلفة . والعجيب ان ابن حزم تناول الكلام على سبل كثيرة من سبل المعرفة، ولكننا سنقيد انفسنا هنا بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف «كانت» ونسب اختراعه اليه .

يرى فيلسوفنا ابن حزم ان المعرفة تكون :

(أ) بشهادة الحواس ـ اي بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

(ب) بأول العقل ـ اي بالضرورة و بالعقل من غير حاجة الى استعمال الحواس الخمس .

(ج) ببرهان راجع من قرب او من بُعد الى شهادة الحواس وأول العقل ـ تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف « كانت » حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في

1) Cf. Enc. R. K. Eth. I 646 c

ادراكها الي الحواس الخمس ومع ذلك فاننا نعرفها عادة من غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس .

وسأبسط لك هنا شيئاً من اقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه «الملل والنحل» ودالاً على اجزائه وصفحاته بارقام محصورة بين أهلة في المتن نفسه :

يرى ابن حزم صراحة ان للانسان ست حواس ، والنفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وان الرائحة الرديئة منافرة لطبعها، ولعلمها ان الاحمر مخالف للاخضر والاصفر والابيض والاسود ، وكالفرق بين الخشن والاماس، والحار والبارد ... والحلو والحامض ... والصوت الحاد والغليظ والمطرب والمفزع (١ : ٥ ، ٣ : ١٠٧ ، ١٠٨) .

والحواس الخمس لا تدرك احوال المحسوسات الا بالمقابلة والتفاضل ، او بأن يعظم الفرق بسرعة ، اي ان يجتمع منه جملة يمكن ان تدركها الحواس . فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الارض الا بعد ان ينتقل ذلك الظل انتقالا يستطيع البصر ان يقدره ؛ وكذلك لا ترى الانسان يدرك ببصره نمو الشجرة الا بعد ان تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته ؛ ومثل ذلك الشبع والري وكثير من اعراض العالم (٥ : ١٠٨) .

اما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبديهيات ، يعني ان هنالك اموراً يدركها الانسان ذو العقل بداهة من غير ان يعرف دليلاً عليها . « فمن ذلك علمها (اي النفس) بان الجزء أقل من الكل ؛ فان الصبي الصغير في اول تمييزه اذا اعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثة سر . وهذا علم منه بان الكل اكثر من الجزء ، وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف ... ومن ذلك علمه بانه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فانك تراه ينازع على المكان الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بانه لا يسعه ذلك المكان مع شخص آخر؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان فان المكان لا يتسع له ايضاً... ومنها علمه انه لا يكون فعل الا لفاعل، فاذا رأى شيئاً قال : من عمل هذا ؛ ولا يقنع البتة بانه انعمل دون عامل (١ : ٥-٦) ».

فهذه اوائل العقل التي لا يختلف فيها الا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون او عاهة

في بدنه أو عجز في اعضائه كالامراض المختلفة والاضطرابات العصبية . وتلك الاوائل امور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل الى ان يطلب عليها دليلاً الا مجنونٌ او جاهل لنقص في ادراكه، او مكابر مغالط. ودليل ابن حزم على ان هذه الامور لا تحتاج الى استدلال قوله : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان (١). ولا بد ضرورة من ان يُعلم ذلك باول العقل ... وليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم و بين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل على ذلك ( ١ : ٦-٧ ) » . على ان ابن حزم لا ينكر الاستدلال على هذه الامور انكاراً مطلقاً . بل يرى ان هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر ولا يقدر عليه الا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً ( ٥ : ١٠٩ ) .

ثم ان ابن حزم يعتقد ان جميع انواع المعرفة - حتى المعرفه بأول العقل والبديهة - يجب ان تعتمد على الحواس التي تعتمد هي بدورها ، ومن قرب او من بعد ، على ما حولها من المحسوسات .

هذه هي المشكلة التي يزعم مؤرخو الفلسفة الاوروبية انها عرضت اول ما عرضت للفيلسوف « كانت » في اواخر القرن الثامن عشر الميلاد ، مع انها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في اواسط القرن الحادي عشر ، قبل « كانت » بسبعة قرون ونصف قرن .

٢ - ومن عباقرة المسلمين الذين لم يُعمَّروا كثيراً ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه ، مات قبل ان يبلغ تمامه وقبل ان يجاوز خمسين سنة .

لفلسفة ابن باجة قيمتان اساسيتان : احداهما انه بنى الفلسفة العقلية على اسس الرياضيات والطبيعيات ، كما أراد الفيلسوف الالماني كانت ان يفعل تماماً . وهكذا خلع ابن باجه عن « مجموع الفلسفة الاسلامية » سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة .

وثانيهما انه اول فيلسوف في الاسلام - واول فيلسوف في العصور الوسطى ايضاً - فصل

(١) يعني يقتضي زماناً .

بين الدين والفلسفة في البحث . لما وقف ابن باجه ، كما وقف من سبقه من فلاسفة الاسلام ، أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة نتجت له عبقريته امراً مهماً جداً ، ذلك انه ليس من الضروري ان يهتم هو بأمر لم يستطع احد من قبله ان يبت فيه . من اجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته الى الناحية العقلية . ثم هو لام أبا حامد الغزالي لميله الى التصوف وقال : ان الانسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا باماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون . وهكذا يكون ابن باجه قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً . ولعل ذلك هو الذي حمل بعض اعدائه على اتهامه بالزندقة فاغتالوه بالسم في رمضان سنة ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) (١).

وقد نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في اوروبة بموسى النربوني فلسفة ابن باجه في اواخر القرن الرابع عشر للميلاد . ولا شك في ان فلسفة ابن باجه وصلت الى الاوروبيين عن غير طريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوفي الكنيسة في العصور الوسطى ، ألبرت الكبير على الاخص (٢) ، وتوما الاكويني ( القديس توما ) الذي لم يستطع الا ان يتأثر به (٣) . وكذلك اثر ابن باجه في بوتيوس داسيا الذي قال بان الانسان يبلغ السعادة من طريق الاحاطة بالحقائق العلمية ، وسكت عما وراء ذلك .

٣ ـ ولقد مر بك الكلام على مقام ابي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل ( ت ٥٨١ هـ ١١٨٥ م ) في العلم ، ونريد الآن ان نتناول فلسفته العقلية كما عرفناها في رسالة حي ابن يقظان ، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الانسان المرتجلة وفي تطور العقل الانساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ الى أعلى مراتب المعرفة. فبهذا وأمثاله عد مؤرخو العلم ابن طفيل « من جبابرة التفكير في العصور الوسطى » .

ويظهر بجلاء ان احدى الغايات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان ان يقول ابن

(١) اطلب مقالا مفصلا في حياة ابن باجه وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها الى الآن نموذج منشور باللغة العربيه ، في مجلة الامالي ، السنة الاولى العدد ١١ ( ١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨ ) ، ثم راجع كتاب « ابن باجه » للدكتور عمر فروخ ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

(2) Sarton II 183, Miele 188.

(3) Vgl. Ueberweg II 439.

طفيل ان الانسان العاقل الفائق الفطرة يصل عن طريق تفكيره الصحيح الى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل اليها الذين يأخذون الشريعة عن الانبياء أخـذاً صحيحاً . أقول : « أخذاً صحيحاً » لأن ابن طفيل يعتقد ان اكثر « الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق، وان حظهم من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يتعدى عليهم سواهم ... وأنه لا يفوز بالسعادة الاخروية الا الشاذ النادر » .

ولقد كانت قصة حي بن يقظان اعظم قصة كتبت في العصور الوسطى ومن اعظم الكتب التي ألفت في ذلك العهد .

ونقلت قصة حي بن يقظان الى العبرية ، ثم نقلت الى اللاتينية ، نقلها ادورد بوكوك الابن فطبعت في اكسفورد عام ١٦٧١ م .

واما اثر هذه القصة فكان عظيماً ، تأثر بها اكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفى عام ١٢٠٤ للميلاد (١) ، ولم يستطع القديس توما ان يتحرر من تأثيرها (٢) . وكذلك تـأثر بها بلتاسار غراتسيان في قصته اندريو ( عام ١٦٥٠ م ) ، وتأثر بها سبينوزا ( ت ١٦٧٧ م ) ايضاً ، ونالت اعجاب الفيلسوف ليبنتز ( ت ١٧١٦ م ) . وظهر اثر هذه القصة ايضاً في قصة روبنسون كروزو المشهورة التي ألفت عام ١٧١٩ م . وكان من اثر آراء ابن طفيل فيها ان حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة وان حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة و بين المذهب الكاثوليكي (٣) ، مع ان ابن طفيل لم يقل ان الدين موافق للفلسفة ، بل قال : ان الدين والفلسفة طريقان مختلفان يصل الانسان العاقـل الفائق الفطرة بهما الى غاية واحدة . وسيأتي معنا ان ابن طفيل كان يفضل طريق العقل .

٤ ـ ليس ابن رشد اكبر فلاسفة الاسلام فحسب ، بـل هو احـد كبار الفلاسفة على الاطلاق . واذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والأثر الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور

(1) Ueberweg II 339. (2) Ueberweg II 439.

(3) Cf. Sarton II 286, Enc. Isl. II 425, Hampe, Hochmittelalter 285, Miele 190, Ueberweg II 313, 339, 439; 722, Wulf I 247.

الوسطى، فعمل بذلك على خروج اوروبة من ظلمات التقليد الى نور التفكير، وجب ان نضعه مع افلاطون وارسطو وكانت في صف واحد، وان نرفع هؤلاء ـ في الفلسفة العقلية ـ فوق كل فيلسوف آخر.

ترجع قيمة ابي الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ، ١١٩٨ م) الحقيقية الى تلك الهزة التي احدثتها فلسفته في التفكير الانساني. لقد شرح ابن رشد فلسفة ارسطو يوم لم يكن احد في اوروبة يستطيع فهمها، حتى عرف من اجل ذلك في اوروبة باسم «الشارح» يعنون شارح كتب ارسطو. وقد قال عنه دانتي (ت ١٣٢١ م، ٦٦٣ هـ) في الكوميديا الالهية: «ابن رشد، أي شارح عظيم هو!»

الا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب ارسطو فقط «فكثيراً ما كانت شروحه على ارسطو في حقيقتها حجة لابراز آرائه الشخصية او لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً». هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى انها كانت تطبع مع كتب ارسطو نفسها، وحتى ان وليم اكزر (ت ١٢٣١ م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغوريوس التاسع لتهذيب كتب ارسطو اعتمد على كتاب ما وراء للطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد. وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدها اكثر من خمسين مرة.

ولقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها، وكان من حسناتها ان حلت عقال الفكر الاوروبي وفتحت امامه باب البحث والمناقشة واسعاً على مصراعيه وخصوصاً بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية. ولم يكن من المستغرب ان يعجب مفكرو العصور الوسطى بشروح ابن رشد وبأصابة آراء ابن رشد، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية.

ثم لما اجتاحت فلسفة ابن رشد عقول الفلاسفة في العصور الوسطى وساد العقل في كل مكان هبت الكنيسة لتقاوم هذا التيار الجارف بكل سبيل. ولكن ما تلك الآراء الرشدية التي افزعت الكنيسة؟

ان اشهر هذه الآراء موجز في ما يلي : -

( أ ) ازلية المادة - وذلك ان المادة قديمة ، لا بداية لها ، وان فيها قوة كامنة هي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر . ثم ان هذا التطور نفسه نتيجة لعلل وأسباب طبيعية بحت .

( ب ) وحدة العقل وفناء الأنفس الجزئية - يعتقد ابن رشد ان أشخاص الناس لا يخلدون ، وان عقول الافراد لا يمكن ان نحتفظ بشخصيتها بعد موت اصحابها. اما الذي يخلد فعقل الانسانية جمعاء . ولنضرب هنا مثلا نقرب به ذلك من الافهام : ان الاطباء: جالينوس والرازي وابن سينا و باستور وفلان وفلان لا يمكن ان يخلدوا كأفراد ، ولكن «الطب» يخلد على انه « فكرة » او « نظام من المعارف » على ما وصلت اليه عبقرية هؤلاء . ان النتائج التي وصل اليها باستور قد خلدت في البشر الذين اخذوا هذه النتائج عن باستور ، اما باستور نفسه فليس له من الخلود الا اقتران اسمه بتلك النتائج - وقس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب .

( ج ) نظرية الحقيقتين - يعتقد ابن رشد بصراحة ان هنالك اموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وان ثمت أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين. وابن رشد يقبل طبعاً كل ما جاءت بـه الفلسفة ، و كذلك يقبل كل ما جاء به الدين ولكن على شرط واحد ، هي ان يتأول بعض الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي .

من اجل ذلك اعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين كاملين، فحرمت دراسة الفلسفة وتدريسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها مما لا أرى ان أقص عليك تفاصيله في هذه النزهة القصيرة ؛ فارجع الى ذلك في مظانه(١) . ولكن لا بد من ذكر شيء مما أضر بنا عن تفصيله :

كان رأس المذهب الرشدي سيغر البرابسوني الذي احتل مقاماً سامياً في جامعة باريس ، فاستصدرت الكنيسة حكما بطرده من تلك الجامعـة . ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من نشاطه ، الا انه قتل غيلة بين عام ١٢٧١ وعام ١٢٨٤ م . ومن اقوال سيغر ان القديس

(1) Wulf, Hist. of Mediaev. Ph. vol I and II, Hampe 284, Ueberweg II 342 - 462, etc, etc.

توما وألبرت الكبير ، وهما من علمت مقامهما بين فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطي ، قد شوها فلسفة أرسطو !

ويجدر بك ان تعلم انه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق العقل الاوروبي من قيوده وتضيء له طريق الرقي الحقيقي بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة ، كان رجال العصور الوسطى يريدون أن يطفئوا بأفواههم ذلك النور العظيم الذي يشع عليهم من الشرق ، وان ينشروا ثيابهم السود ليعيدوا الى اوروبة ذلك الظلام الدامس الذي عمهت فيه قروناً قبل ذلك كثيراً . ولكن ذلك النور كان يتم شيئاً فشيئاً . ولما ضاق أولئك الذين يسميهم أشياعهم فلاسفة ، بالأدلة العقلية ذرعا وعجزوا عن ان يردوا البرهان بمثله لم يتأخروا عن ان يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية(١) . لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد انه كلب كلِب ينبح على النصرانية . ثم شاركه في ذلك نفر كثار منهم دنس سكوتس الذي كان يقول : « ذلك الملعون ابن رشد ! »

بمثل هذا أراد هؤلاء النفر ان يطفئوا نور ابن رشد ونور الفلسفة الاسلامية . ولكن العجب من الذين يريدون ان يعدوا القديس توما ودنس سكوتس واضرابهما في الفلاسفة. وازن بين هؤلاء النفر ـ يرحمك الله ـ وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل(٢): « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم . فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . وحث ابن رشد على قبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء جاءت من مسلم او من غير مسلم فقال (٣) : « فبيّن انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر

(1) Wulf II 109 - 110.

(٢) فلسفة ابن رشد ص ٦ .

(٣) فلسفة ابن رشد ص ٤ـ٥ .

في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام ... »

انك اذا تأملت ذلك بان لك وجه الحق وعرفت مكان الادب ووقفت على قيمة العقل. ثم اننا اذا سمينا بعض أولئك الناس فلاسفة ، فأي اسم يفي بعد ذلك بعبقرية سقراط وافلاطون وارسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانت ؟

ومما امتازت به عبقرية الفيلسوف الالماني كانت (ت ١٨٠٤ م) رأيه في المكان والزمان وانهما ليسا « شيئاً في ذاته » ؛ انهما وعاءان كبيران يحتويان على جميع الحقائق المحسوسة والمعقولة ، ولكنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانب . انهما في الحقيقة « فكرة » خالصة تمكننا من تخيل الاشياء مرتبة بعضها الى بعض او منسوقاً بعضها خلف بعض ، وهما في ذلك كله مدركان بأول العقل وبالبديهة لا بالحواس . ولا ريب في ان شمول بحث الزمان والمكان في كتاب كانت المشهور « نقد العقل المطلق » يدل على عبقرية بالغة . الا ان لكانت فضل التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتحديد ، لان ذينك يرجعان الى فيلسوفينا العظيمين ابن حزم وابن رشد . ان ابن رشد هو الذي قال : « والزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة » ، وقال ايضاً : ان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة ... لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا الى الخيال ... والزمان ليس بذي وضع ... » ؛ الى آخر ما هنالك مما تجده مبثوثاً في كتب ابن رشد، وخصوصاً في « تهافت التهافت ».

و بعد ان عرض كانت موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد ان ثمت ثلاثة امور طالما شغل الفلاسفة بها انفسهم وهي « الله والنفس والخلود » من غير ان يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها . من اجل ذلك نصح كانت للفلاسفة ألا يبحثوا في هذه الامور - لا لأن هذه الامور لا حقيقة لها ، بل لأنها امور وراء اختبار العقل الانساني ووراء الأدلة المنطقية . ولعلك تعجب أشد العجب اذا علمت ان ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانت بستة قرون و بضع سنين . يجب ان يعتقد الانسان بالله و يؤمن بالنفس و يصدق

بالخلود ولكن يجب ان يأخذ هذه الامور من طريق الايمان المطلق ولا يتطلب عليها براهين منطقية عقليـة . انك لا تستطيع ان تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع ان تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً .

وابن رشد يعلـل ذلك كلـه فيقول ان هـذه الامور مبادىء للشرائع ، وبمـا ان الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب الا يتعرض لهـا احد بسؤال ولا بطلب دليل . ومما لا ريب فيه ابداً ان هذه الامور الثلاثة فوق طور العقل ولا يمكن للبشر ان يحيطوا علماً بها ، ولذلك رأى ابن رشد ان لا فائدة من البحث العقلي فيها .

* * *

ويجب ان نعود هنـا الى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفـة والى موقف فلاسفة المغرب منها .

أما ابن باجة فقـد مر معنا انـه فصل الدين في البحث عن الفلسفـة وأهمل الكلام على الناحية الدينية واختص كتبه بالبراهين العقلية حسب ما تقول الفلسفة وحدها . ولما اضطر الى ان يلم بالناحية الدينية ذكر ان الطريق الصحيح في الوصول الى السعادة القصوى انما هو طريق العلم والتفكير . ولقد علمت من قبل ايضاً انه اتهم بالكفر والالحاد ثم قتل .

وأراد ابن طفيل ان يكون موقفه من قضيـة الدين والفلسفة اكثر سماحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة ومشى في حلها شوطاً بعيداً . ان طريق الدين الصحيح وطريق الفلسفـة يجب ان يؤديا الى غاية واحدة ، الى معرفـة الله والى السعادة الحقيقيـة . ولذلك رأينا (أسال) الذي تلقى معارفه من طريق الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينيـة التي فرضها الاسلام الى المرتبـة التي وصل اليهـا حي بن يقظان من طريق تفكيره هو ومن غير ان يقوم بالفروض الدينية الاسلامية ـ لأنه لم يكن يعرفها ـ . ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي بن يقظان لبدا لنا شيء جديد حينما قرر حي ابن يقظان (وأسال) ان لا فائدة من بث اسرار الدين للعامة وان ذلك مضر بهم ايضاً فرجعا الى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان همـا . وهنا نجد ان اسال الذي عرف الحق

Asal

من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تعبده . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . ثم انه لما استعرض اقوال الدين واقوال الفلسفة وجد ان اقوال الفلسفة ثابتة تدل على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه ، فهي من اجل ذلك واحدة لجميع الناس . بينما اقوال الدين مملوءة بالرمز والتشابيه ، حتى ان كل انسان يفهم منها ما يصل اليه علمه ، ولذلك وجب على العاقل الا يأخذ بأقوال الدين على ظاهرها بل يجب ان يتأولها حتى يصل الى حقيقة ما تدل عليه .

ونظر ابن رشد للموضوع من ناحية ثانية : هل هنالك مشكلة اصلاً ؟ هل من الضروري ان نشغل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بين الدين والفلسفة ؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من ان يستغني عنها جملة واحدة . ان الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورية لأنها ليست صحيحة . هنالك عند ابن رشد اقوال تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وامور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين .

على ان هنالك رغم هذا كله صلةً ما بين هذين المجريين العظيمين في الحياة . ان الانسان نفسه محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . وما دام سواد الناس ، كما رأى ابن طفيل من قبل، لا يدركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين ايضاً فضرورة المعايشة تقضي ان يعمل الانسان « بظاهر الدين » حتى يستطيع ان يعيش في بيئته الاجتماعية . ولكن هذا الانسان نفسه محتاج ايضاً الى معرفة حقائق الفلسفة والى العمل بها ( اذا كان بعيداً عن المجتمع ) . من اجل ذلك كانت الحكمة ( الفلسفة ) ، عند ابن رشد اختاً للشريعة ( للدين ) ولكن ليست اياها . ان الحكمة عنده « فرض الخاصة » ، اما العامة فيجب ان يعملوا بظاهر الشريعة من غير ان يفكروا لأنفسهم لأنهم لا يستطيعون ذلك .

فابن رشد ان لم يقل في رسالتيه اللتين سمى احداهما « مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة » وسمى الثانية « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ان الدين هو الفلسفة، ولا ان غايتهما واحدة كما قال ابن طفيل،ولكنه اعتبرهما شيئين مختلفين بل متناقضين في اساسهما ، الا ان الانسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين

العقلية ـ وهو الفيلسوف ـ محتاج ايضاً ، الى ان يعيش في بيئة اجتماعية ، الى الأخذ بما امر به الدين . وابن رشد يقول بصراحة انه اذا اختلف مدلول القول الفلسفي ومدلول القول الديني وجب علينا ، اذا اردنا ان نعرف حقيقة الأمر الديني ، ان نتأول ما جاء به الدين .

واريد ان اقطع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول فوق ما ذكرت .

## الفصل السادس

# الفلسفة الاجتماعية

•

من حسن حظ العرب ان الاسلام كان لهم ديناً وكان لهم نظاماً اجتماعياً . ومن تأمل الفروض الدينية في الاسلام وجد انها تنحو نحواً اجتماعياً . حتى ان الامور الايمانية تقوم على اسس اجتماعية .

من البين ان الدين نفسه مؤسسة اجتماعية ، ولكنه مع ذلك ينقسم قسمين كبيرين ، احدهما يربط الانسان بنفسه او بربه، وثانيهما يربط كل ذي دين بأبناء دينه وبغير ابناء دينه ايضاً . فأما القسم الثاني فاجتماعي محض ولا حاجة الى تبيان ذلك فيه . وأما الاول ، فهو وان كان شخصياً في مظهره ، فانه اجتماعي في حقيقته . اننا اذا اعتبرنا الايمان والفروض الشخصية في الدين على ما يذكر رجال الدين انفسهم من انها تنحو نحو تهذيب النفس وحب الخير وتعلق الانسان بايمانه ، وجدنا ان ذلك انما مرده الصحيح الى الاجتماع : أليس تهذيب النفس مقدمة الى حسن المخالقة ؟ أليس حب الخير مدعاة الى نفع ذوي الحاجات ؟ أليس الامتناع عن المعاصي دفعاً للشر عن المجتمع ؟ أليست الامانة والصدق والعفه وسائر ما يعالجه رجال الدين على انه اخلاق شخصية ، انما هي في اساسها وازع ادبي عن الاساءة الى المجتمع ؟

و بعد فقد يقول بعضهم : ولكن ما تقول في الرجل الذي ينتحي قمة جبل او بطن واد او طرفاً من اطراف الصحراء او يغلق عليه باب بيته ثم يعبد الله تعالى ؟ أفي ذلك نفع اجتماعي ؟ لا ، ليس في ذلك نفع اجتماعي ، ولكن هذا ليس من الاسلام في شيء ، ولقد نهى الاسلام عنه ، كما هو مشهور ،من آيات القرآن الكريم ومن الحديث الشريف .ان الاسلام قد اعتبر هؤلاء المنقطعين عضواً أشل في الهيأة الاجتماعية ولم ير لهم فضلاً في الدين مما ليس كتابنا هذا موضعاً لتفصيله . وكلنا يعلم قصة عمر بن الخطاب وقد رأى رجلاً انتحى

زاوية من زوايا المسجد بعد ان فرغ الامام من الصلاة ، فخفقه عمر بالدرة (١) وأمره ان يسعى في الارض طلباً للرزق ، لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة .

## أ – الاسس الاجتماعية في الاسلام

لا نستطيع ان نقدُر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام حق قدرها حتى نلم إلماماً خفيفاً على الأقل بالأسس التي بنى الاسلام عليها المجتمع العربي وجعله خميرة صالحة لبناء سائر المجتمعات.

لو تدبرنا الاسلام في مبدأ دعوته لرأيناه يسعى الى تنظيم القوى المتفرقة في العرب . ان العرب كانوا يغزو بعضهم بعضاً فتتفرق قواهم ، فلماذا لا يوحدون قواهم ثم يقاتلون بها اعداءهم ؟ ان العرب كانوا كرماء الى حد التبذير ، يذبح احدهم الجمل والجملين والثلاثة لضيف طارق يأكل مزعة او مزعتين ثم يُرمى بالباقي وراء تلة قريبة ، فلماذا لا تضبط هذه العاطفة الكريمة ثم تُستغل فى سبيل « زكاة منظمة تصرف في وجوهها من غير ان تفقد شيئاً من قيمتها » ؟ ان العرب كانوا يأتون حجاجاً الى مكة ، ولكن كانت كل قبيلة تزور صنماً خاصاً بها كأنما هي امة وحدها ، ثم لا يمنعها ذلك فيما بعد من ان تقاتل جيرانها وتغزو اهلها وتسفه آراء اخوانها ، فلماذا لا يصبح الحج « حجاً واحداً » يشعر فيه كل عربي انه اخ لكل عربي آخر في اثناء موسم الحج وبعد انتهاء الموسم ؟

١ – كانت الصلاة اول مظاهر التنظيم التي اقرها الاسلام . ان الصلاة خمس مرات معينة في اليوم والليلة وراء امام واحد ينهض المصلون بنهوضه ويسجدون بسجوده – ولا يمنعهم من حضور الصلاة في اوقاتها ليلٌ داجٍ ولا برد قاس او حر لاذع ، ولا خوف من عدو ولا تجارة ولا لذة – أمر جعل هذه الكتل البشرية في شبه جزيرة العرب امة واحدة . وبعد ان صلى المسلمون الصلوات جماعة فى المدينة عامين متواليين خاض الرسول بهم معركة بدر في السنة الثانية للهجرة ( ٦٢٤ م ) ففازوا فوزاً مبيناً .

أما صلاة الجمعة خاصة فلا ريب في انها مؤتمر اسبوعي محلي ، ليست الغاية منها صلاة ركعتين خفيفتين فقط ، بل حضور الخطبة واجتماع المسلمين بعضهم الى بعض . وجدير بك

(١) خفقه : ضربه . الدرة ( بكسر الدال وتشديد الراء ) : سوط .

ان تعلم ان صلاة الجمعة فرض في المصر ( البلد الكبير ) ، وهي غير واجبة في القرى الصغيرة التي لا يتجاوز عدد المصلين فيها اربعين شخصاً ، لقلة الفائدة من اجتماع سبعة اشخاص او ثمانية في صلاة الجمعة . فاذا صغرت القرية صلى اهلها الظهر ولم يصلوا الجمعة .

٢ ـ ولما فرض الاسلام الصيام في شهر واحد معين يصومه المسلمون معاً وضع اساساً ثانياً للشعور الاجتماعي في العرب . ان الصيام يخلق جواً روحياً يجمع بين الصائمين بمظاهرة وبما انطوى عليه من حكمة متعددة الاوجه .

٣ ـ ولا اراني في حاجة الى أن اطنب في وصف العنصر الاجتماعي في الحج . ان الحج مؤتمر سنوي عام للمسلمين القادرين على المجيء من جميع اطراف العالم . ولقد صرح الاسلام بهذه الغاية وقدمها على الناحية التعبدية المحض ، كما يظهر من تأمل ما ورد في سورة الحج ( ٢٢ : ٢٧ و ٢٨ ) : « وأذّنْ في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافعَ لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ... ). ونلاحظ هنا ان المدة التي فرض الله فيها العبادة في موسم الحج قليلة جداً لانها « أيام معدودات » بينما الحج كله « أشهر معدودات » ، فقد ورد في سورة البقرة ( ٢ : ١٩٧ ) : « الحج اشهر معلومات ، فمن فرض ( على نفسه ) فيهن الحج فلا رفثَ ولا فسوق ولا جدال في الحج ... » فالظاهر من هذه الآيات الكريمة بوضوح ان نسبة أيام الحج الديني الى ايام الحج الاجتماعي هي نسبة يوم واحد الى شهر كامل ، انها يوم واحد في كل شهر . أما الايام الباقية من كل شهر فهي للتعارف والائتمار والمنافع الاجتماعية . ثم ان ايام العبادة المعدودات نفسها يمكن الزيادة فيها او النقصان منها بحسب الضرورة ، فلقد ورد في سورة البقرة ايضاً (٢ : ٢٠٣) :«واذكروا الله في ايام معدودات، فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه، لمن اتقى..»

٤ ـ واذا كانت الصلاة والصيام والحج قد جعلت من المسلمين مجتمعاً منظماً فان الزكاة قد جعلت منهم مجتمعاً قوياً ، لانها نفت الفقر منه حتى اصبح المسلم في ايام الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز ( ت ١٠١ هـ ، ٧٢٠ م ) يحمل زكاته على يده ويطوف بها الامبراطورية الاسلامية فلا يجد مستحقاً يدفعها اليه .

والذي جعل للزكاة في الاسلام هذه القيمة الاجتماعية البالغة انها لم تكن صدقة اختيارية يدفعها الانسان لمن يشاء كما يشاء ، بل كانت « ضريبة دينية اجبارية » تدفع في زمن معين – مرة في كل عام – لأشخاص ذوى احوال اجتماعية معينة . وكان المفروض في الزكاة – وهذا فضل الاسلام فيها – ان تدفع بقدر يكفي لمن يتناوله ان يستغله في عمل ما ليصبح به غنياً وليصبح هو نفسه في عداد الذين يدفعون الزكاة . ان الزكاة في الاسلام اذن لم تكن صدقة دائمة لاطعام نفر من الجياع او كسوة نفر من العراة يستنيمون الى ان قوماً اغنياء سيطعمونهم و يكسونهم فينصرفون عن العمل المنتج ، بل كانت مساعدة لمن اخرجته الاحوال القاهرة من الميدان الاقتصادي حتى يستطيع ان يعود اليه مرة اخرى . ان الاسلام لم يشأ ان يظل العرب قسمين غير متكافئين : قسما صغيراً من الاغنياء المتكبرين يعول قسما كبيراً من الفقراء المستضعفين إعالة دائمة ، بل اراد ان يرفع الفقراء الى مستوى الأغنياء ، او قريباً منه ، فيرفع عن عاتق الأغنياء عبئاً ثقيلاً يحملونه – مباشرة او غير مباشرة – طوعاً او كرهاً .

أضف الى ذلك كله ما يمكن ان ينشأ من الشر من انقسام شعب قسمين أحدهما ضعيف محتقر او مستحق للرحمة والمعونة كما يقول المراءون من المصلحين ، وثانيهما جبار متغطرس او من ذوي الوجاهة واليسار كما يقول المنتفعون بجباية الصدقات .

٥ – اما نظام الزواج في الاسلام فقد جعل من المسلمين مجتمعاً سليماً . كان الجاهلي يبيع ابنته بيعاً ويقبض هو صداقها . فأتى الاسلام وجعل المرأة ولية امرها تتزوج من ترضاه هي وتأخذ الصداق هي نفسها ، وذلك لأن الزواج – في نظر الاسلام – ليس ربحاً مستجداً لتجارة قديمة ولكنه تعاقد حاضر لشركة دائمة قدر الامكان . ان الزواج سبيل الى بناء اسرة جديدة سليمة في المجتمع الاسلامي. من اجل ذلك لا يستغرب احدنا اذا علم ان رجلاً في ايام الرسول زوّج ابنته ، وهي بكر، من غير امرها . فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم ( تشكو اليه ذلك ) ففرق بينها و بين زوجها (١).

فالاسلام اذن جعل الزواج « تعاقداً شخصياً بين الزوج والزوجة – مباشرة او

(١) تاريخ بغداد ٨:٢٢٧

بواسطة وكيل في بعض الاحوال ـ وأوجب فيه شهوداً لا لصحة العقد ، فان العقد وحده بالاتفاق صحيح ـ بل لتلافي ما يمكن ان يحدث من الخلاف اذا نشب بين الزوجين خلاف او اذا فرق الموت بينهما فترك من بعد احدهما او من بعدهما جميعاً ذرية ضعافاً .

وضم الاسلام الى نظام الزواج ثلاثة اوجه اساسية : تعدد الزوجات والطلاق وتحديد الارث .

اما تعدد الزوجات فحاجة اجتماعية لا سبيل الى دفعها ما دام الرجل اكثر تعرضاً للموت من المرأة في الحرب والمغامرات والمنازعات المحلية وما اليها . ويقوم السماح بتعدد الزوجات على مجموع من الكفاءات المطلوبة في الرجل وعلى موافقة الزوجة الاولى قبل الزواج بمن بعدها . ولقد كان الاسلام واسع الافق حينما مهر تعدد الزوجات بطابع شرعي قانوني ، ولم يتركه امراً سائباً يصمُ المجتمع بالمرض والضعف والتخلخل والبغضاء .

ان الغرب اليوم لا يقبل بتعدد الزوجات قانوناً ولكنه مجبر على ان يتغاضى عن تعدد الزوجات فعلاً . واذا نحن احببنا ان نحصي الاولاد الطبيعيين في اوروبة ( اي الاولاد الذين يولدون من آباء غير شرعيين ) لأحصينا منهم عدداً كبيراً ، بعضهم ممن اشتهروا في ميادين كثار من ميادين الحياة . وهنالك في الغرب كله رجال كثيرون محصَنون ( اي متزوجون شرعياً ) ولكنهم يساكنون ايضاً نساءً غير زوجاتهم . أفليس هذا في أساسه تعديداً للزوجات ؟

بقي هنالك السؤال الذي يسأله علماء الاجتماع : اذا كان عدد النساء في كل امة يزيد على عدد الرجال ، فما موقف هؤلاء النسوة الزائدات ؟ اتتركهن يعنسن في بيوتهن ويتعرضن للاضطراب العصبي الذي يقود في طريق الجنون وفي طريق الموت وفي طريق الشذوذ ، ام نتركهن يتزين للرجال سراً وعلانية ؟ لقد حل الاسلام هذه المشكلة في نطاق نظامه الاجتماعي بان شرع تعدد الزوجات بعد ان قيد هذا التعدد بقيود صحيحة . اما الغربيون فجبنوا عن الصراحة في الجواب ، ولم يقبلوا ان يمهروا القانون الطبيعي بخاتم الشرع ، فكانت النتيجة كما ينتظر كل مفكر : لقد جرى القانون الطبيعي مجراه ، ولكن مجرداً من

خاتم الشريعة .

على اننا اذا رجعنا البصر كرّة ثانية في القرآن الكريم وجدنا انه لم يطلق تعدد الزوجات اطلاقاً بل قيده تقييداً شديداً حينما قال :

« وان خفتم ألاّ تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنى وثُلاثَ ورباع . فان خفتم ألا تعدلوا فواحدةً ... ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ... (١) » .

ان هذا التقييد في قضية تعدد الزوجات يكاد يشبه المنع ، فكأن الاسلام لم يرد من المسلم الا ان يكون له زوجة واحدة . ولكن هنالك « ضرورات تبيح المحظورات » ففي مثل هذه الاحوال يجوز للرجل ان يبتغي زوجة ثانية . ثم يجب الا ننسى ان الاسلام « يشرّع » للناس ، وان التشريع يجب ان يتناول جميع الاحوال الممكنة . وكذلك فعل الاسلام في هذه القضية . ان تعدد الزوجات مباح (٢) شرعاً للضرورة ، اما لغير اصحاب الضرورة فقد جاء في الحديث الشريف : « لعن الله الذوّاقين والذوّاقات » .

* * *

واذا كان عناد الغرب فيما يتعلق بتعدد الزوجات لم يلق سلاحه بعد ، فان عنادهم فيما يتعلق بالطلاق قد انشق على نفسه . وهكذا اصبح الطلاق امراً مشروعاً فى بلاد غير مشروع في بلاد آخر ، بل هو احياناً مشروع في مناطق دون مناطق في البلد الواحد كالولايات المتحدة الاميركية مثلاً . واذا نحن أيقنا ان اكثر بلاد الغرب قد أقرت الزواج المدني - الذي هو الزواج الاسلامي ، مع فارق واحد هو ان الزوجين في الغرب يذهبان معاً الى المحكمة ، بينما العادة الاجتماعية في الاسلام تجعل احد اعضاء المحكمة يأتي الى مكان عقد الزواج - ايقنا ان الغرب اقتنع اخيراً بعد الف وثلاثمائة سنة او تزيد بأن الزواج « اتفاق بين الزوجين مشهود عليه للمحافظة على ما ينشأ بعد العقد من الحقوق وما يمكن ان يثور من القضايا القانونية » .

---

(١) القرآن الكريم ، سورة النساء ٤ : ٣ ، ١٢٩ .

(٢) راجع الاسرة في الشرع الاسلامي ، للدكتور عمر فروخ ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م ، ص ٨٧ وما بعدها ، وخصوصاً ٨٨ وما بعدها .

وكذلك نظر الاسلام في الارث الى « الخير الاجتماعي » فانه لم يخص فرداً واحداً بجميع الثروة الموروثة ، ولا هو قسم الارث بالتساوي بين جميع الأقربين ، بل جعل أنصبة الاقربين تختلف قلة وكثرة حسب عمر الوارث - اذا كان والداً او عماً او جداً او ابناً - وحسب تبعته الاجتماعية ، اذا كان رجلاً او امرأة ، ثم حسب حظه من بناء الاسرة . فلقد رأى مثلاً ان يعطي الذكر مثل حظ الانثيين لأن الرجل في نظام الاسرة الاسلامي يعول الانثى ولو كانت الانثى ذات مالٍ .

٦ - وأدرك الاسلام ان هذا النظام الاجتماعي الصحيح يحتاج الى وازع يحفظه ، وان هذا الوازع يجب ان يكون « قوة » مرهوبة ، ذلك « ان الله يزَعُ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » . من أجل ذلك كان القصاص في الاسلام شديداً ، فالسارق تقطع يده ، والفاحش المحصن ( المتزوج ) يقتل ، ومن قطع الطريق قطعت يده ورجله من خلاف ( اليد اليمنى والرجل اليسرى او اليد اليسرى والرجل اليمنى ) او نفي من البلاد او قتل او صلب . ومن قتل متعمداً قُتِلَ ايضاً . وفلسفة الاسلام في العقاب الشديد ان يكون رادعاً صحيحاً لمن تحدثه نفسه بارتكاب جرم اجتماعي . ولعل رجال القانون يستطيعون الموازنة بين النتيجة الاجتماعية للعقاب الشديد و بين النتيجة الاجتماعية للتراخي في تطبيق العقوبات .

ولا ريب في ان القصاص في الاسلام لم يكن للانتقام ، فان الاسلام منع التمثيل ( التشويه وتقطيع الاعضاء ) بالمحكوم عليه ومنع تعذيبه . ولكنه قصد التأديب والردع عن ارتكاب الاجرام كما قال القرآن الكريم : « ولكم في القصاص حياة يا اولي الألباب » .

٧ - ثم خطا الاسلام في فلسفة القصاص خطوة صائبة فنزع تنفيذ العقاب من يد الفرد والجماعات ليضعها في يد الحاكم و يد الدولة . ان الجاهليين كانوا اذا قُتِل قريب احدهم اخذوا ثأرهم بأيديهم ، وربما بالغوا او انتقموا ومثّلوا فألقوا القبائل في حروب دائمة . أليست حرب البسوس وحرب داحسٍ والغبراء - وقد امتدت العداوة في كل واحدة منهما اربعين سنة - نتيجة لمقتل فرد اخذ اهله ثأره بأيديهم هم ؟ ألم تكن فوضى الحياة الجاهلية نتيجة من نتائج الغزو الذي كانت تقرره جماعات غير مسؤولة عما تعمل وغير اهل لأن تحمل تبعة اجتماعية ما ؟

تمثل هذا التبديل في عقلية العرب وصرف الشريعة الاسلامية الى الناحية الاجتماعية ثبتت اركان الدولة الاسلامية الاولى .

٨ ـ واذا كان الأمن الداخلي شرطاً لقيام الدولة فان القوة المركزية سياج لها من الاعتداء الخارجي ، وهكذا نشأت فلسفة السلم والحرب في الاسلام .

ان الاسلام يدعو الى السلم ، ولكنه يرى ان هذا السلم مهدد دائماً باعتداء الاقوياء ، ولذلك اوصى باستمرار التأهب والاستعداد . فقد جاء في سورة الانفال (٨ : ٦٠) : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رِباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم . وآخرون من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ... » . مما يدل على ان الاسلام يرى الاعداء قسمين : اعداء ظاهرين واعداء يتسترون بالصداقة . فالاستعداد الدائم للحرب يرهب هذين النوعين من الاعداء معاً . على ان هؤلاء كلهم اذا لزموا السلم وجب ان يقبل ذلك منهم : « وان جنحوا للسلم [١] فاجنح لها وتوكل على الله ( ٨ : ٦١ ) » .

على مثل هذه الأسس الثابتة قام المجتمع الاسلامي في مبدأ الدعوة ، ومن هذا النور اقتبس فلاسفة الاجتماع في الاسلام فيما بعد « توازنهم الدولي » .

## ب تطور الفلسفة الاجتماعية في الاسلام

إن تطور الفلسفة السياسية وحدها في الاسلام خليق بكتاب اضعاف هذا الكتاب. ولذلك سأترك الكلام على تطور نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، لأن ذلك فصل من التاريخ وباب من الادارة . وأما الفلسفة في ذلك فقد مر بك طرف منها عند البحث في علم الكلام .

١ ـ ونحن لا نعرف مؤلفاً في السياسة قبل كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع المتوفى نحو عام ١٤٢ للهجرة ( ٧٥٩ م ) ، وان كنا نعرف رسائل وعهوداً في امور سياسية مختلفة . وميزة كتاب كليلة ودمنة أنه ادخل في الفلسفة السياسية اموراً لا تعد عادة منها ـ او

(١) السلم بفتح السين وكسرها تذكر وتؤنث .

كانت لا تعد منها ـ . فمع ان ابن المقفع تـكلم على السلطة التشريعية والقضائية معـاً في باب الأسد والثور ، وعلى السلطة القضائية في باب الفحص عن امر دمنـة ، وعن السياسة الخارجية في باب البوم والغربان ، فانه بحث ايضاً في هذه الابواب وفي غيرها في امور يخلق بمن يعاني سياسة الأمم ان يعرفها . من ذلك كلامه على التجسس في باب البوم والغربان ، وعلى الصداقات الخاصة والعامة في باب الحمامة المطوقة وباب الجرذ والسنور ، وعلى ان الملك يثبت بالحـكم والمشاورة في باب ايلاذ و بيلاذ وايرخت .

ويلفت نظرنا في كتاب كليلة ودمنة ان الوحوش ، والبشر ايضاً ، تطلب دائماً من تجعله ملـكاً عليها وتشترط له وعليه الشروط . ان هذه الفكرة الاسلامية البحت والتي دافع عنها الخوارج خصوصاً تقوم على أن الملك في الحقيقة اتفاق بين الحاكم والمحـكوم و بـين الراعي والرعية، لا حقاً آلهياً استبدادياً. ولقد عرف العرب ذلك قبل ان يكتب روسّو كتابه «العقد الاجتماعي» بألف عام او تزيد ويعلن فيه لاورو بةان الدولة «تعاقد بين الحاكم والمحكوم» .

٢ ـ بعد هذه الالمامة بالدولة يجب ان ننتقل الى الناحية الاجتماعيةمن الدين فنلمّ بها إلماماً خفيفاً ونطرق الفقه الاجتماعي او التشريع في المعاملات خاصة .

اقتسم وضع التشريع للعالم الاسلامي على اساس دنيوي قريب مما نعرفه اليوم في وضع القوانين عند الامم شخصان : الامام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب سادس أئمـة الشيعة وهو المعروف بالامام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ للهجرة (٧٦٥م)، ثم الامام ابو حنيفة النعمان الذي توفى بعد الامام جعفر الصادق بعامين اثنين . ولا ريب في ان ثمت أئمة ذوي مرتبة ساميـةفي علم التشريع الاسلامي ، ولـكن هذين الامامين احتازا الشهرة دون كل مشترع آخر .

أما الأمام جعفر الصادق فقد روى عنه جمهرة من العلماء واليه مرد الفقه الجعفري ( الشيعي، الاثني عشري ) ، ولـكنه هو لم يؤلف كتاباً . ولقد كان التأليف الشيعي في بني امية وصدر بني العباس قليلاً ألمهم او معدوماً لأسباب معروفة في التاريخ . فلما بدأ القرن الهجري الرابع

كثرت تآليف الشيعة او تآليف الفقه الشيعي على الأصح .

والامور التي تلفت النظر في الفقه الشيعي كثيرة سأقتصر منها على امرين : على التقليد وعلى الارث .

يقوم « التقليد » على العمل بفتوى مجتهد ( من رجال الدين الموثوق بهم والمعترف لهم بالفضل والتقدم ) لا على طلب الدليل . ومرد ذلك فيما يرون أمران : احدهما ان ثمت اموراً تعبدية مفروضة لا سبيل الى التساؤل عنها ، وهذا شيء عام في الأديان كلها وليس موضع بحثنا هنا. وأما الأمر الثاني فان التقليد « يجب على العامي الصرف الذي لا يستطيع ان يجتهد (يفكر) لنفسه ، فهذا يقلد في جميع الامور » . ومع ان التقليد يجب مبدئياً على هذا فقط ، فان هنالك اصنافاً آخرين من الناس يجب ان يقلدوا ايضاً لأسباب ظاهرة : اولها ان يكون ذلك المقلد غير بالغٍ بعدُ درجة الاجتهاد وان كان من ذوي العلم في غير الدين نفسه. وثاني تلك الاسباب ان يكون الانسان مشغولا بتجارة او صناعة او تعليم تمنعه عن الانصراف الى تفهم اصول الدين بتفصيل ، فيجب عليه ايضاً ان يقلد . وثالث تلك الاسباب ان يدرك الانسانَ امرٌ من الامور الدينية فيرى ذلك الانسان ان وقته أضيق من ان يستطيع الاجتهاد فيه لنفسه ، فيقلد حينئذ من سبقه . ورابع الاسباب ان يكون الانسان قليل الاطلاع على ما اجتهد فيه الأئمة ، فلو اجتهد لأتى اجتهاده ناقصاً من الناحية العلمية مضراً من الناحية الاجتماعية .وهنالك سبب خامس مهم جداً، هو عمدة التقليد وجوهره، وهو ان التقليد واجب على الجميع في جميع الامور التي سبق للأئمة ان اجتهدوا فيها .

وأنا وان كنت لا احب التعرض لهذا الموضوع من الناحية الفلسفية فانني لا أرى مندوحة عن تبيان اثره في الحياة الاجتماعية : « ان هذا التقليد يخلق بيئة متماسكة ويجعل صلة المتعاصرين بمن سبقهم شديدة ، ولذلك يندر التفكك والتخلخل بين الجماعات التي تأخذ بالتقليد » .

ومكان العبقرية في نظرية الشيعة في « التقليد » عجز البشر او اكثرهم عن «التفكير» لأنفسهم ، وان التقليد ابعد اثراً في المجتمع . ثم ان هذا الذي ادركه الشيعة من القول بتقليد

الامام و بعصمة الامام أدركوه منذ بدء الحركة الشيعية التي بدأت سياسياً منذ ايام الخلفاء الراشدين . بينما نحن اذا التفتنا الى الغرب نجد ان القول بعصمه البابا و بسلطة الكنيسة الكاثوليكية ( وسلطة الكنيسة الكاثوليكية تعبير آخر للتقليد عند الشيعة ) جاء عملياً في وقت متأخر جداً .

ان سلطة البابوية ( او الكنيسة الكاثوليكية ) ظلت موضع نزاع شديد في السياسة وفي الدين ايضاً الى القرن الحادي عشر حتى ارتقى هيلدبراند كرسي البابوية باسم غريغوريوس السابع ، فأصدر في العام الاول من تنصيبه ( ١٠٧٣ م ، ٤٦٦ هـ ) « منشوراً » يبسط فيه حقوق البابا وسلطاته في السياسة وفي الدين . ومع ذلك فقد ظلت سلطة البابا موضع جدال ونزاع ،وحسبك ان تعرف ان حركات الاصلاح الدينية في اوروبة ـ والتي كان اكبرها بلا ريب الحركة البروتستانتية ـ انما كانت احتجاجاً على السلطة التي اتخذها البابا لنفسه .

اما في المذهب الشيعي فان « التقليد » لم ينازع قط ولم يجادل فيه ،وهو ايضاً أقدم عهداً وأثبت أساساً .

***

وهنالك الارث في المذهب الشيعي وهو ايضاً يقوم على اساس ثابت . قسم الشيعة الوارثين ثلاثة طبقات : (١) الابناء مهما سفلوا والآباء مهما علوا ، ثم (٢) الاخوة والاخوات وأبناؤهم ثم (٣) الاعمام والاخوال. وكل طبقة سواء أكان افرادها ذكوراً او إناثاً تحجب ما بعدها ، اي تمنع عن اصحابها الارث .

ويظهر ان الشيعة قد اوجدوا هذا التقسيم لأسباب ثلاثة قد تكون وجيهة في نفسها :

(أ) التنظيم والسهولة ـ ان هذا التقسيم بلا ريب سهل ، وهو ايضاً منظم بمعنى انه لا تفاوت فيه بين حال وحال.

(ب) اتفاق نظرية الارث مع نظرية الامامة ـ حينما قال الشيعة بان الامامة لا تكون الا في ابناء علي بن ابي طالب من فاطمة « بنت » محمد صلى الله عليه وسلم مباشرة ـ كان من المعقول ان يُجروا الارث ، وهو بلا ريب اقل خطراً من الامامة ـ هذا المجرى . وعلى هذا لو توفي في الشيعة رجل وخلف ابنة واحدة او اكثر من

ابنة ، من غير ان يترك ذكوراً ايضاً فالبنت تحوز معظم التركة او هي تحوز جميع التركة بعد استخراج نصيب من كان حياً من الابوين والزوجين . اما المذهب السني فلا يعطي البنت الوحيدة الا نصف ميراث ابويها ، ولا يعطي البنات اللواتي لا أخ ذكراً لهن سوى الثلثين ، بينما يعود باقي التركة الى اخوة المتوفى او اعمامه او غيرهم من ذوي قرباه على درجاتهم .

( ج ) صلة القرابة – ويرى الشيعة ايضاً ان ابنة الرجل اقرب اليه من ابناء اخيه أو أبناء عمه ، ولذلك كان من حقها ان تحوز إرث ابيها دونهم جميعاً .

هذا ما أردت ان أقوله في هذا الموضوع من غير ان ابدي رأياً شخصياً لأن الآراء الشخصية في مثل هذا الموضوع قليلة الجدوى . وانما مدار البحث على المقارنة والموازنة وعلى القيمة الذاتية للموضوع نفسه .

***

وأما ابو حنيفة فكان فقيه اهل العراق ، او على الأصح فقيه الدولة العباسية المستجدة . ومع ان أبا حنيفة تأثر بالفقهاء الذين عاصرهم واخذ عنهم قليلاً او كثيراً فقد اختط لنفسه في « قسم المعاملات » خطة جديدة . عاصر ابو حنيفة الامام جعفر الصادق وناظره في اشياء ولعله اخذ عنه شيئاً . وكذلك عاصر الامام مالكاً فقيه اهل المدينة ، او فقيه الحجاز المناوىء للدولة العباسية ، فاتفق الفقيهان في الاسس الشرعية ولكنهما اختلفا اختلافاً كبيراً في الفروع وفي « الناحية العملية من الفقه » . ولعل اعظم الفقهاء أثراً في اتجاه ابي حنيفة كان أبا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن بن فروخ المعروف بربيعة الرأي ، فعنه أخذ ابو حنيفة القول بالرأي في « فقه المعاملات » .

كان الفقه الاسلامي ، كما مر معنا في موضعه ، يقوم أولا على القرآن الكريم ثم على الحديث الشريف ؛ ثم كان الفقهاء يأخذون بآراء الصحابة لأنهم عاصروا الرسول وشهدوا اعماله وسمعوا اقواله فكانوا أوثق في ما أراده الرسول وافهم لأسباب التشريع . ولقد خاف كثيرون أن يبدوا آراءهم في امور الدين الاعتقادية والعملية معاً فكانوا دائماً يسندون احكامهم الى أقوال واعمال لأشخاص يعتقد أولئك الفقهاء ان هؤلاء الأشخاص كانوا

اقرب صلة - من ناحية الزمن - بالرسول او بمن عاصر الرسول . فلما جاء أبو حنيفة فطن الى الضعف في هذا المبدأ ووضع لنفسه دستوراً قال فيه :

« اني آخذ [ في تقرير ما احتاج الى تقريره ] بما في كتاب الله ان وجدته فيه ، فما لم اجده فيه اخذت [ فيه ] بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه [ عليه السلام من ] التي فشت بأيدي الثقات . فاذا لم اجده في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم اخذت (فيه) بقول اصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا اخرج من قولهم الى قول غيرهم . فاذا انتهى بـه الامر الى ابراهيم النَخَعي والشعبي والحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيب (١) ... فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » .

بهذا حل ابو حنيفة عن نفسه تقليد اناس فى مرتبته ثم خير نفسه في ان يأخذ بأقوال من شاء من اصحاب رسول الله وان يدع اقوال من شاء منهم . ومدار ذلك كله عند ابي حنيفة « ان الأحاديث والاحكام انما قيلت او وضعت لفائدة الناس وتسهيل اعمالهم ، ولقد وضعت لما سبق من اعمالهم ايضاً. فاذا استجد للناس اعمال ومعاملات وجب ان نجدّ لهم احكاماً لضبطها او لحل مشاكلها » . ولهذا اعتمد ابو حنيفة اعتماداً كبيراً على ثلاثة امور :

( أ ) القياس - ان ثمت احوالا تنشأ ولم يكن لها مثيل يوم نزل القرآن ، وليس لها ما يشابهها في الحديث ولا في سنة الصحابة . في هذه الحال كان ابو حنيفة يقيس ما استجد من الاحوال على ما شابهه من الاحوال الماضية .

( ب ) الاجتهاد والرأي - وأحياناً تعرض في الحياة امور لم يكن لها مشابه من قبل ، حينئذ « يجتهد ابو حنيفة فيها برأيه هو » .

( ج ) الاستحسان - وربما وجد ابو حنيفة في بلد ما من البلدان عادة جارية في معاملات اهل البلد لم ترد في القرآن ولا في الحديث فيقرها « بالاستحسان » لها ، وربما اتخذها اساساً يقيس عليها غيرها . وذلك موافق لغايته الاساسية من التشريع ، فان التشريع ما دام لخير الناس وكان الناس قد وجدوا خيرهم في طريقة من طرق المعاملة ، فالعقل يقضي بأن

(١) من الفقهاء ورواة الحديث المتقدمين في الزمن .

تظل هذه الطريقة مرعية فيهم ، وان تشمل غيرهم ايضاً اذا كانت تفيد غيرهم . ولنضرب على الاستحسان مثلاً واحداً يبين قيمته :

من قواعد الشرع الكلية : « بيع المعدوم باطل » ، ومعنى ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يقبض اليوم ثمن شيء سيزرعه في الموسم المقبل او سيصطاده او سيصنعه ولا يجوز له ذلك، حتى ان من الامثال العامية، نحو: « لاتبع جلد الدب قبل صيده، ولا يباع سمك في البحر » وأشباههما، ماهو مشهورة . الا ان الحياة تقتضي اموراً من هذا القبيل ، اتفاقاً بين الناس او اضطراراً . من ذلك ما روي ان مواسم التركستان في عام ما في ايام ابي حنيفة كانت سيئة لا تفي بحاجات اصحابها ، وكان يخشى من ذلك هنالك حدوث مجاعة. حينئذ افتى ابو حنيفة بمخالفة القاعدة الكلية : « بيع المعدوم باطل » ، واستحسن ان يبيع اهل التركستان « مواسم العام التالي او بعضها » . وهكذا أصبح بيع السَّلَم — الذي نسميه نحن اليوم « الضمان » — أساساً من اسس الحياة الاقتصادية . ولقد كان بيع السلم معروفاً من قبل ، ولكنه لم يكن مشروعاً ولا مستحسناً في الشرع حتى جاء ابو حنيفة .

وتقوم حياتنا الاقتصادية اليوم على كثير من هذا النوع من المعاملات ، فان الاجارة مثلاً من هذا القبيل ، فان الرجل يستأجر بيتاً او دكاناً ويدفع اجرته سلفاً قبل ان يستغله ، وبما ان النشاط الاقتصادي وخير الناس يقتضيان ذلك فلا ضرر من اقراره وان لم يأت في صلب الشرع او لم يجر مجرى الدين نظرياً .

هذا ما دفع جورج سارطون (١) الى القول بأن جهود ابي حنيفة في الشرع كانت محاولة لتعميم الشرع الاسلامي. ويجب ان نلاحظ هنا ان هذا الشرع الذي مهره أبو حنيفة بطابع تفكيره كان فيما يتعلق بدقائقه ومبادئه و تنظيمه ، استمراراً للشرع الروماني الى حد ما .

٣ — واذا اتينا الى الناحية المدنية في الحياة — قبل ابن خلدون — رأينا ثلاثة من فلاسفتنا يتعرضون للصداقة وللاسرة وللتربية على اختلافٍ بينهم في مقدار الاهتمام ، وهم الفارابي وابن سينا والغزالي .

(1) Introduction to the Hist. of Seience I 508

اذا تركنا الكلام على الصداقة عند ابن المقفع في كتابه « الادب الكبير » لأنه ينحو فيها نحواً ادبياً عملياً لم يكن لنا بد من ان نأخذ اقوال الفارابي في الصداقة خاصة بشيء من التبسط .

جعل الفارابي المجتمع بالاضافة الى كل فرد فيه ثلاث طبقات ؟ فقال : « ان كل واحد من الناس متى ما رجع الى نفسه وتأمل احوالها واحوال غيره من أبناء الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة منه بجهة او جهات ، ووجد دونه طائفة هم اوضع منه ... » .

ويهمنا الآن الطبقة الوسطى بالاضافة الى كل شخص، تلك الطبقة التي يسميها الفارابي طبقة « الاكفاء » فيقول : « ان الاكفاء لا يخلون من ان يكونوا أصدقاءَ ، أو اعداءً او ليسوا باصدقاءَ ولا اعداءٍ » . فالاصدقاء عنده صنفان : الاصدقاء المخلصون فينبغي تعهدهم والاكثار منهم لأنهم عون الانسان وناصره، ثم الاصدقاء في الظاهر فيجب الحذر منهم واستمالتهم اذا امكن .

ثم هنالك الاعداء فهم ايضاً صنفان : ذوو الاحقاد ثم الحساد . فاما الاولون فيجب الاحتراس منهم وشكايتهم الى الناس حتى يعرفوا أمرهم ، واذا كان فيهم من لارجاء في اصلاحه فيجب اهلاكه . واما الآخرون، وهم لا يستطيعون الاذية الصحيحة ، فينبغي اغاظتهم بذكر النعم أمامهم . على انهم اذا كانوا من اصحاب الدسائس فيجب ان يعلن أمرهم حتى يعرفهم الناس فيجتنبوهم .

وأما سائر الناس — ممن لا يحملون صداقة صحيحة ولا عداوة واضحة لشخص ما — فمنهم « النصحاء » فيجب على الانسان ان يسمع منهم ويكرمهم ، ولكن ليس من الضروري ان ينفذ كل ما يشيرون به ، لأن بعض آرائهم قد لا تكون موافقة للصواب . ومنهم « الصلحاء » الذين يتبرعون باصلاح ما بين الناس فهؤلاء جديرون بكل اكرام ، ويجب التشبه بهم . ومنهم « السفهاء » فيجب استعمال الحلم والرزانة معهم، ويجب الا يجاريهم المرء في سفاهتهم وشتائمهم حتى يعرفوا قلة قدرهم وقلة مبالاة الناس بهم . ومنهم « اهل

الكبر والمنافسة » فيجب على المرء ان يقابلهم بمثل عملهم لأنه اذا تواضع لهم ظنوا ذلك منه ضعفاً وتوهموا ان فعلهم هم صواب، وانه لا بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم تأذوا به وعلموا ان الذنب في ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .

وبما ان الفارابي عاش عيشة زهد فقد اكثر الكلام في الصداقات والعداوات وعالج ذلك الموضوع معالجة مثلى . ثم هو لم يتكلم مثلاً على الاسرة والاولاد والخدم لانه لم يتزوج ولا بنى اسرة ولا اتخذ خدماً . اما ابن سينا فقد اهتم بذلك كله اهتماماً شديداً وترك الكلام على الصداقة والعداوة لأنه كان يبني ذلك على منفعته هو ، فكل من نفعه صديقه بصرف النظر عن خصائصه وخلاله .

ويرى ابن سينا في تربية الاطفال خاصة ، ان الصبي يجب البدء بتهذيبه منذ فطامه لئلا تثبت في نفسه الاخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك نزعها من نفسه . وليكن تهذيب الولد بالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى، وبالايناس مرة وبالايحاش مرة ثانية . واذا احتاج الوالد الى ضرب ابنه فليضربه ، في المرة الاولى ، ضرباً قليلاً ولكن موجعاً ، فان الضربة الاولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، واذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به وتمادى في غيه .

فاذا بدىء بتعليم الصبي عُلِّم أولاً الدين ومحامد الأخلاق واختير له مؤدب عاقل ذو دين، بصير برياضة الاخلاق حاذقٌ بتخريج الصبيان .. قد خدمَ سراة الناس وعرف ما يتباهون به من اخلاق الملوك ... وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة.

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلة ؛ حسنة آدابهم مرضية اخلاقهم، فان الصبي عن الصبي ألقنُ وهو عنه آخذ وبه آنس . ويجب ان لا ينفرد المؤدب الواحد بصبي واحد لأن ذلك يحملهما كليهما على الضجر . ثم ان وجود اولاد كثار مع المؤدب ادعى الى منافستهم في الخلال الحميدة والى انشراح عقولهم بما يتحدثون فتتهذب اخلاقهم وتتحرك هممهم .

فاذا فرغ الصبي من التعلم وجّهه المؤدب نحو صناعة ( مهنة ) معينة تكون موافقة لمزاجه

واستعداده « اذ ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة مؤاتية ». ولو كانت كل صناعة مؤاتية لكل انسان لاختار جميع الناس ارفع الصنائع . ولذلك وجدنا ان بعض الناس تؤاتيهم صناعات و بعضهم الآخر تؤاتيه صناعات اخر. ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات اسباب غامضة وعلل خفية تدق عن افهام البشر وتلطف عن القياس والنظر . وربما نافر طباع انسان جميع الآداب والصنائع فلم يعلق منها بشيء . ومن الدليل على ذلك ان اناساً من اهل العقل راموا تأديب اولادهم واجتهدوا في ذلك وانفقوا فيه الاموال فلم يدركوا ما حاولوا. فلذلك ينبغي لمدبر الصبي اذا رام اختيار الصناعة ان يزن اولاً طبع الصبي و يسبر قريحته و يختبر ذكائه فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احدى الصناعات تعرف قدر ميله اليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عرفان ام لا ، وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها ام خاذلة ، ثم يبت العزم فان ذلك احزم في التدبير وابعد من ان تذهب ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

***

والامام الغزالي اذا تكلم في التربية والتعليم مزج النواحي الفنية بالنواحي الدينية ، ولكن لذلك قيمة مهمة جداً في تاريخ التربية فهو قد بنى التعليم على اسس اخلاقية . وبما ان تحليل آداب المتعلم يصعب في هذا الكتاب فانني سأكتفي بتحليل واجبات المعلم لأن فيها اموراً كثاراً تدل على عبقرية ، وخصوصاً اذا أدركنا ان الامام الغزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة ( ١١١١م ) يقول الغزالي . ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيما ، ولذلك جعل للمعلم ثماني وظائف :

( أ ) الشفقة على المتعلمين وان يجريهم مجرى بنيه .

( ب ) افادة العلم للآخرين من غير ان يطلب عليه اجراً لسببين ، اولهما ان رسالة التعليم اسمى مع ان تقدر بالمال لأنها تجعل لصاحبها فضلاً في ان يهدي اناساً الى الحق والعلم . وثانيهما ان المتعلم يتبع ابداً مذهب معلمه ويكون من انصاره والمشيدين برأيه ، فعد الغزالي ذلك مكافأة للمعلم على تعبه في تعليم التلاميذ .

(ج) ان ينصح المعلم المتعلم بان يطلب العلم للعلم لا للمباهاة والتكسب ، وينصحه بأن يتعلم العلوم النافعة المفيدة (وهي عند الغزالي العلوم التي تؤدي الى الخير في الآخرة، حتى انه هو قال : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا الله ) .

(د) ان يزجر المعلم المتعلم عن سوء الاخلاق بالتعريض ما امكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فان التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجزأة في الهجوم على الخلاف ويهيج الحرص على الاصرار . ولأن التعريض ايضاً يميل بالنفوس الفاضلة والاذهان الذكية الى استنباط معانيه فيفيده فرح التفطن لمعناه رغبة في العلم به .

(ه) لا ينبغي لمعلم فن من فنون العلم ان يقبّح في نفس المتعلم العلوم الاخرى ، « كمعلم اللغة اذ عادته تقبيح علم الفقه ، و معلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير ... فهذه اخلاق مذمومة ... فيجب على المتكفل بتعليم علم واحد ان يوسع على المتعلم طريق التعلم لعلوم اخرى ... ويجب على المعلم ان يراعي التدريج فى ترقية المتعلم من رتبة الى رتبة .

(و) على المعلم ان يلقي الى التلميذ من العلم ما يحتمله عقله ولا يلقي اليه ما لا يبلغه عقله فينفره او يخبط عليه عقله ... ولا ينبغي ان يفشي العالم كل ما يعلم الى كل احد ـ هذا اذا كان المتعلم يفهمه ولكن ليس اهلاً للانتفاع به ، فكيف اذا كان لا يفهمه .

(ز) في الناس افراد حسنت أخلاقهم وسرائرهم ورسخت في نفوسهم العقائد المأثورة عن السلف ولكن عقولهم تقصر عن فهم العلم الصحيح ، فينبغي للمعلم ألا يلقي الى هؤلاء الا المقدار الكافي لأمثالهم. ولا ينبغي ان يشوش عليهم اعتقادهم فانه لو ذكر لهم اسرار العلوم وتأويل آيات القرآن الكريم « لانحل عنهم قيد العوام ولم يتيسر حينئذ للطالب ان يتقيد بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذي بينه و بين المعاصي و ينقلب شيطاناً مريداً يهلك نفسه وغيره » . ولذلك « لا ينبغي ان يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يُقتصر معهم على العبادات وتعليم الامانة في الصناعات التي هم بصددها . »

٥ ـ وكان للدروز في حركتهم الدينية عبقرية عملية تلفت الانظار . ان الحركة الدرزية التي بدأت منذ اوائل القرن الهجري الخامس وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي قد تجلت

في مظهرين : في مظهر ديني ليس هنا مجال الكلام عليه ، وفي مظهر اجتماعي سنعالج منه موضع الشاهد فقط .

لقد استطاع المذهب الدرزي ان يقر في نفوس اتباعه نظاماً اخلاقياً عملياً يندر ان نجده بمثل هذه القوة وذلك الاستمرار في عشرة قرون او اقل قليلاً. ويظن ان حسن الاخلاق في المذهب الدرزي جزء من الدين ، والدرزي متصف بالعفاف والصدق واتيان الفضائل . وليس مكان العبقرية ان يأمر المذهب الدرزي بهذه الاخلاق التي امرت بها المذاهب كلها وأتت بها الفلسفات جميعها . ولكن مكان العبقريه ان هذا « الامر » لم يفقد سلطته الى اليوم .

على ان تعليل ذلك ليس صعباً، فان « المذهب الدرزي » مذهب اجتماعي ايضاً،وقد عمل على ان يكون اتباعه « بيئة مغلقة » . ونحن نعلم من علم الاجتماع ان اهل البيئة المغلقة أشد تمسكاً بالاخلاق وبالعادات القومية من اهل البيئات المطلقة ، لمكان الرقابة الصحيحة . إن الفرد من الدروز يشعر بهذه الرقابة عليه حتى ولو كان بعيداً عن بيئته « الحقيقية » — مع العلم بأن بعض الدروز اذا خالطوا اهل المدن وعايشوا اهل الترف فقدوا كثيراً من الاخلاق التي شبوا عليها . ولكن مما لا ريب فيه ان المذهب الدرزي قد فعل عملياً اكثر مما استطاعت سائر المذاهب الدينية والفلسفية ان تفعله : لقد اصبحت الاخلاق جزءاً من الحياة الدرزية .

٦ — اما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبذ في كثير من وجوهها من تقدمه او تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ... ابن خالد بن الخطاب المعروف بابن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م ) . ولا سبيل الى ابراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب ، فان العالم الاجتماعي ساطع الحصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم ينته من كل شيء أراد ذكره ، مع انه ذكر الذي ذكره على غاية من الوجازة (١)

(١) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون، تأليف ساطع الحصري جزآن ، بيروت ١٩٤٣ و١٩٤٤ .

وعبقرية ابن خلدون واسعة المدى عميقة الأصول ، ولو أحب منصف ان يحيط بها من اطرافها لما وجد موضوعاً من موضوعات الاجتماع البشري والثقافة الانسانية ليس لابن خلدون فيها عبقرية خاصة . على انني لن استطيع هنا ان افعل ذلك لضيق المجال ولحسن تنسيق هذا الكتاب . ولذلك سأجمع ظواهر العبقرية عند ابن خلدون في مجموعات عملية قريبة المعالجة وهي :

أ . حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ .

ب. العوامل الطبيعية في تكوين الامم وفي خلق طبائعها وميزاتها .

ج . العوامل الاجتماعية في نشوء الامم .

د . المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر .

هـ . العوامل العارضة في المجتمع الانساني وتأريخها تأريخ فاهم منصف .

***

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » او كاد، تبين له ان التاريخ ليس سرداً لأسماء الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلب الدول وانتقال الامصار من دولة الى دولة. ثم أنه رأى ايضاً بثاقب رأيه ان حوادث التاريخ تجري وفاق قوانين وقواعد ، وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة . من اجل ذلك اراد ان يضع مقدمة تتناول جميع ذلك : تتناول طريقة كتابة التاريخ وتتناول اسباب تقلب الدول وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الانساني ، فكتب هذه كلها بتفصيل واف ، وجعلها الجزء الاول من كتابه الذي سميناه قبل بضعة اسطر . الا اننا نحن نسمي ذلك الجزء الاول : « مقدمة أبن خلدون » .

( أ ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ ـ لما استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين وجد انها مملوءة « بالمغالط في الحكايات والوقائع لاعتماد اصحابها فيها على مجرد النقل غثاً او ثميناً اذ لم يعرضوها على اصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع

الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات ، اذ هي مظنة للكذب ومطية الهذر ، ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد ».

ومع ان ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين ، فان ذلك نفسه اشد انطباقاً على مؤرخي اوروبة الى زمن ابن خلدون والى ما بعد زمن ابن خلدون ببضع مائة من السنين . فاذا كان ابن هشام والواقدي والمسعودي قد بالغوا في سرد بعض الاسباب وذكر بعض الاعداد ، واذا كانوا يتملحون احياناً بذكر بعض الكرامات او يثبتون بعض الظنون او يأخذون ببعض الاوهام ، فان المؤرخين في اوروبة ظلوا يبنون تعليلهم لوقائع التاريخ على السحر والتنجيم والمنامات والكهانة والعرافة ـ وهم غافلون كل الغفلة عن العناصر الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ : لقد ظل جان بودان الافرنسي المتوفى عام ١٥٩٦ ـ اي قبل ان يبدأ القرن السابع عشر بأربع سنوات فقط و بعد موت ابن خلدون بقرنين اثنين ـ يعتقد بدلالات النجوم على احوال الافراد والامم والدول . ولقد كانت النجامة من العلوم التي كانت تدرّس في جامعات اوروبة ، حتى ان كراسي تدريس النجامة ظلت في بعض الجامعات الايطالية قائمة وعامرة الى اواخر القرن السادس عشر للميلاد(١) .

وما يقال عن التنجيم يقال ايضاً عن رسوخ عقيدة المؤرخين الاوروبيين في السحر الى القرن الثامن عشر للميلاد . ففي سنة ١٧٥٠ م حاكم برلمان بروفانس في فرنسة راهباً يدعى جيرار بتهمة السحر ، ولم ينج جيرار من الحرق الا لأن آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين(٢) .

اما ابن خلدون فقد نفى الخرافات كلها من تعليل حوادث التاريخ وحمل عليها وقال بصراحة ان حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية . ومع ان ابن خلدون يذكر

(١) ساطع الحصري ١ : ٣٥ .
(٢) نفسه ١ : ٤٠ ـ ٤١ .

ان التاريخ «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الدول»، فانه يقول انه «في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق».

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً كعلم الحساب الذي لا يحتاج مثلاً الى التاريخ والجغرافيه والموسيقى والادب، بل «هو محتاج الى مآخذ اوسع كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب والهندسة، اذ التاريخ اكثر تشعباً وأشد تأثيراً بما يلابسه من العوامل والاحوال. إن «الاحوال اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم فيها اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعية العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيه من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق ... فالماضي اشبه بالآتي من الماء بالماء».

ثم يبسط ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه بألا يذهل «عن تبدل الاحوال والامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام ... وذلك ان احوال العالم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول».

ثم ان ابن خلدون يجمل ذلك كله احسن اجمال ويعرّف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مداه الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول:

ولذلك «كانت حقيقة التأريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران هذا العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال.

«ولما كان الكذب متطرقاً بطبيعته للخبر وله اسباب تقتضيه؛ فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من

التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله . ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في ارضاء اهلها . ومن الاسباب المقتضية له ( للكذب ) — وهي سابقة على جميع ما تقدم — الجهل بطبائع الاحوال في العمران فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من احواله. فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق والكذب. وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض ... » .

فاذا قسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون ، واعتبرنا عقليته العلمية واتجاهه الصائب ، لم نعدُ الحق ولم نبالغ اذا جعلناه مؤسس علم التاريخ في العالم كله . حتى ان الذين جاءوا بعده ، امثال جان بودان الفرنسي ( ت ١٥٩٦ م ) وجيوفاني باتيستافيقو الايطالي ( ت ١٧٤٤ م ) من الذين يحب الغربيون ان يعزوا اليهم فضل تأسيس علم التاريخ ، قد قصروا عنه تقصيراً عظيماً . هذا مع ان فيقو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة واربعين عاماً، ومع ذلك فلم يستطع ان يتحرر من الخرافات والاوهام التي نبه ابن خلدون عليها وحذر من الوقوع فيها .

( ب ) العوامل الطبيعية في تكوين الامم ـ ولما ادرك ابن خلدون ان التاريخ في حقيقته « خبر عن الاجتماع الانساني بكل ما فيه » انصرف الى درس المجتمع نفسه ليكتشف فيه تلك العوامل التي تكسب الامم كيانها وطبائعها وميزاتها .

يعتقد ابن خلدون ان للبيئة الطبيعية الأثر الاول في تكوين الامم واكسابها طبائعها وخصائصها . فالامم تختلف في الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها اوقلته وفي ما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها من وجه الارض بين جبل وسهل وصحراء ، في منطقه باردة او حارة او معتدلة، وفي بقعة خصبة او قاحلة . ولذلك يقول ابن خلدون : « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل الحيوانات وجميع ما يتكون في الاقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً واديانا ... اما الاقاليم البعيدة عن الاعتدال ... فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم .. وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة الى الانحراف .. واخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العُجم حتى لينقل عن الكثير من السودان .. انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً .. والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض امزجتهم واخلاقهم من عرض الحيوانات العُجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك ... وقد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك كله .... الحرارة .... وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها ... حدث لهم فرح وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور .

« وكذلك يلحق بهم قليلاً اهل البلاد البحرية لأن هواءها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعته ... ولذلك كانت حصتهم من توابع الحرارة والفرح والخفة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة » .

وللاغذية عند ابن خلدون اثر كبير في صفات الامم ، فان الافراط في النهم وخصوصاً في اكل اللحم والادم ( الدهن والسمن ) يترك فضلات في المعدة فيتبع ذلك انكساف الألوان ( اصفرارها ) وقبح الاشكال . ثم ان المتنعمين في المدن والمترفين يكونون اقل

احتمالا للامراض من الذين تعودوا حياة التقشف والعيش في البادية .

( ج ) العوامل الاجتماعية في نشوء الامم - اذا كان للبيئة الطبيعة اثر في تكوين الأمم ، فان للتنازل ( النزول والسكن في مكان واحد ) والتعايش اثراً اعظم في نشوء تلك الأمم نفسها ، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للانسان الأمور الضرورية الاولى كما تقدمها للحيوان والنبات ، ولكن «الاجتماع الانساني الحقيقي» هو الذي يخلق الحضارة والثقافة وهو الذي يرفع الانسان فوق الحيوان .

حينما ينزل الناس في مكان واحد يضطرون الى ان يتعاونوا على اسباب الحياة . وفي هذه الاثناء يقلد بعضهم بعضاً تقليداً مزدوجاً : تقليداً اختيارياً وتقليداً اجبارياً ، وان كان هذان النوعان من التقليد يرجعان الى اصل واحد. واول ما يتجه الانسان الى التقليد يتجه الى تقليد من يعتقد او يشعر انه اقوى منه في الجسم كأبويه واخوته الكبار ورجال الحي ، أو في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء ، او في المال والجاه كالملوك والامراء ، او من نالوا حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار . وكذلك يقلد الانسان عادة من يجد في اعمالهم مطامح لخياله كفتيان (١) الحي وفرسان التاريخ . وقد يبعد الانسان في التقليد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم مباشرة ، بل يقلد جيرانه او الامم التي تعيش على تخوم بلاده . وعمدة التقليد ان يشعر الانسان انه ادنى دركة من الذين يقلدهم ، ولذلك صح قول العامة - كما يقول ابن خلدون نفسه - ان الناس على دين الملك .

ثم أن ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الانساني في التقليد ، فان اكثر المقلدين لا يذهبون الى ابعد من تقليد الامور الظاهرة . فاذا ملكهم رجل ما او تغلبت عليهم امة غريبة قلدوا ذلك الملك او تلك الامة في ظاهر احوالها : في لباسها وزيها وطعامها ورسوم الحياة عندها ، ويغفلون عن ان تلك الامة مثلاً انما تغلبت عليهم لمكان عصبيتها وقوتها وعلمها ولما عندها من حضارة صحيحة . الا ان وهم الناس لا يذهب عادة الى ابعد من التقليد

(١) الفتى: السيد الجريء الشجاع .

الظاهر الهين، ثم هم يغفلون عما وراء ذلك كله.

على ان هذا التقليد نفسه لا يكون دائماً اختيارياً بل هو يتخذ ايضاً شكلاً اجبارياً حتمياً في اكثر الاحيان ، حتى ليجدُ الانسان نفسه مضطراً الى التشبه بقومه واهل مذهبه واقاربه،وان كان هو لا يعتقد صواب مايفعلونه. ولذلك قال ابن خلدون في المقدمة (ص ٢٩٤) : « فان من ادرك مثلا اباه واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك ( بالخروج ) الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه. ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ( واحدة ) ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه » .

ثم انك واجد ان ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر ان يخرج الانسان عن بعض عوائد سلفه وقومه ، ولكن يجب ألا يفعله دفعة واحدة بل بالتدريج ، ذلك لان « التطور التدريجي » قانون من قوانين المجتمع الانساني والحافز الحقيقي لرقيه . وهو يذكر بوضوح ان هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدريج لأنه نتيجة محاكاة الأنسان لغيره وحب اهل الملك الحاضر مخالفة اهل الملك السابق(١) .

* * *

والاجتماع يدعو الى العصبية « وهي النُّعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان يناهم ضيم او تصيبهم هلكة » . ويعد ابن خلدون مصادر العصبية ، فيرى انها « نظرياً » تأتي من النسب ، فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم الى التناصر والتعاطف . الا ان عالمنا الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون يرى ابعد مما يتراءى لنا عادة . ان هذا النسب كما يرى هو بوضوح « امر وهمي لا حقيقة له ، وانما نفعه في هذه الوصلة والالتحام» والمناصرة. ومعنى ذلك عنده انه اذا كان رجلان نسيبان وكان احدهما بعيداً عن الآخر او قليل المخالطة له فانه لا يشعر نحوه بصلة وثيقة ، بخلاف ما اذا كان ثمت رجلان غير نسيبين ولكن

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٥ ، ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ الخ..

يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان ، فانهما يشعران حينئذ بينهما بلحمة قوية وصلة وثيقة. ولذلك رأى ابن خلدون ان من مصادر العصبية أيضاً المصاهرة والولاء والحلف .

أما القيمة العملية للعصبية فهي القوة والتناصر ، فاذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وعادت امراً وهمياً لا فائدة منه . ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على « العصبية القرشية » ويعود بنا الى ايام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول ان الخلافة كانت منذ ايام ابي بكر الى آخر ايام مروان الثاني ( ١١ - ١٣٢ هـ ، ٦٣٢ - ٧٥٠ م ) في قريش لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك اقوى من سائر عصائب العرب . ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في اواسط دولة بني العباس لم يبق ثمت فائدة من الاصرار على ان تظل الخلافة في قريش : ان الخلافة لمن يستطيع ان يدافع عنها ، وان البركة الحاصلة « من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة » .

( د ) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر - والعمران نوعان : بدوي وحضري ، والاول سابق على الثاني ضرورة ومادة له ، وكلاهما ضروري . هذان النوعان من الاجتماع يقتضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتهما وتحفظ كيانهما . ولا ريب ابداً في ان الحاجة الى امثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدوي ، ذلك لأن الحضر يستبحر ( يتسع ) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة .

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية « الدين » ، فانه يكون للامم وجهاً من اوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة . وابن خلدون يذكر بصراحة ان قوة العصبية مقدمة على كل شيء حتى ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم . ولكن اذا كان في امة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية ، فان هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة الى قوتها .

وثاني هذه المؤسسات « الحامية » ، فان الامم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج الى الدفاع عن نفسها وعما في حوزتها . اما اهل البدو فكل فرد فيهم « حامية لنفسه ولمن يعتمد عليه من اهله القاصرين في القوة عنه » . وبكلمة ثانية « ان كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب ان تدافع عن القبيلة » . من اجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة

الى الشجاعة ثم « تتنزل الشجاعة منهم منزل الطبيعة » .

وأما اهل الحضر ( المدن ) فلا يمكن ان يكونوا جميعهم حامية ـ لتعدد مقتضيات الحضر ـ ولذلك ينشئون حامية لهم من « الجند » ويبنون الاسوار حول المدن . فتراهم من اجل ذلك ينشأون متكلين على حماية غيرهم لهم ويستنيمون الى الاسوار التي تدفع عنها الغارات فينشأون اقل شجاعة من اهل البدو وأبعد منهم عن خوض الحروب .

ويرى ابن خلدون في المقام الثالث ان المجتمع ليس طبقة واحدة ، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الاعمال التي تعملها كل طبقة لكسب معاشها . فالحياة الاجتماعية بين الزراع تختلف من الحياة الاجتماعية بين الصناع او الرعاة او التجار ، الى آخر ماهنالك من وجوه الاعمال في البدو او في الحضر ( ص ١٢٠ ) :

« اعلم ان اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط (١) قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو (٢) لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن (٣) والدفء انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .

« ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الحاجة واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر . ثم

(١) في الاصل : « نشيط » ، وهو خطأ مطبعي ظاهر .
(٢) يقصد ابن خلدون بالبدو « البادية » وهو استعمال صحيح .
(٣) الكن : المسكن .

تزيد احوال الرفه والدعة فتجيء عائدات الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح في أحكام وصفها ...

و« من هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمي وأرفه من اهل البدو ، لأن احوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم » .

* * *

ثم ان المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج الى شكل ما من اشكال الحكومة ـ ابرز المؤسسات الاجتماعية على الاطلاق وأهمها ـ فان كل اجتماع انساني بحاجة الى وازع او حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضهم عن بعض ، « وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الاموال ويبعث البعوث ( يرسل الجيوش لمحاربة العدو ) ويحمي الثغور [١] ولا تكون فوق يده يد قاهرة . وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور ، فمن قصرت به عصبيته عن بعضها ... فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته . ومن قصرت به عصبيته عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الايدي وكان فوقه حكم غيره فهو ايضاً ملك ناقص » .

ثم ان مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله او ملاحة وجهه او عظم جثمانه او اتساع علمه او جودة خطه او ثقوب ذهنه ، وانما مصلحتهم فيه من حيث اضافته اليهم ... فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم » .

وللدولة عند ابن خلدون خمسة ادوار ( ولكنها في الحقيقة أربعة ) :

( أ ) طور السعي الى الملك والظفر به بالغلبة .

(ب) طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين .

(ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد ان أمن اهل الملك منافسة

---

(١) الثغر هو المكان الذي يخشى منه مجيء العدو براً او بحراً .

خصومهم وضمنوا خضوع الرعية .

( د ) طور القنوع بالملك ومسالمة الاعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمن سبق .

( هـ ) طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء ، والغفلة عن امور المملكة فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرته ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل امره ويزول ملكه .

وكل دولة تحتاج الى امرين : الى جند والى مال به قوام الجند . فاما الجند فيكثرون ويقلون على نسبة عدد السكان ؛ وتكثر الحاجة اليهم او تقل على نسبة اتساع الارض وضيقها . واما المال فيأتي من الجباية ( الضرائب ) . والجباية تكون في اول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة ( اي ان المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً ، اما المجموع الحاصل من جميع الافراد فيكون كثيراً ) وذلك لأن الدولة تكون في اول امرها بدوية لا تحتاج الى نفقات كثيرة فلا تحتاج الى ان تفرض ضريبة باهظة على كل فرد . ثم انها تكون في اول امرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم.

ويدرك ابن خلدون ان لقلة الضرائب فائدة على العمران ، وذلك اذا ادرك الناس ان الدولة لا تبهظهم بضرائبها وسعوا تجاراتهم وابتنوا الدور. ولذلك يرى ان من الحكمة احياناً ان تتغافل الدولة عن جمع جزء من الضرائب اذا لم تكن في حاجة اليها . لأن العمران اذا زاد زاد معه عدد الذين تستحق عليهم الجباية فتستعيض الدولة من الجباية المستجدة مثل ما اضاعته بتغافلها الاول وزيادة .

اما في آخر الدولة فتزيد الوزائع وتقل الجملة، وذلك لأن الدولة تكون قد اقبلت على الترف فتحتاج الى اموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب . ولكن الدولة ايضاً تكون قد ضعفت فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ المجموع منها ، وخصوصاً الضرائب المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في اطراف الدولة .

ثم تزيد حاجة الدولة الى المال ويزيد ضعفها عن جمع الضرائب المباشرة « فيستحدث صاحب الدولة انواعاً من الجباية ( غير المباشرة ) يضربها على البياعات ويفرض لها مقداراً

معلوماً على الاثمان في الاسواق وعلى اعيان السلع في اموال المدينة ... فتكسد الاسواق لفساد الآمال ويؤذن ( ذلك ) باختلال العمران » . وهذا يدعو الى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان ( الدولة ) الى الزراعة والتجارة ، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية وذلك لأن الدولة تملك رأسمال كبير ، اذا نسب الى رؤوس اموال الافراد . « ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض لها غصباً او بايسر ثمن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه . ثم اذا حصل فوائد الزراعة ... من حرير او عسل او سكر ... يكلف ( اصحابُ السلطان ) اهلَ تلك الاصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضون باثمانها الا القيم وازيد ... وقد ينتهي الحال انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن .وهذا اشد من الاولى واقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم » .

***

وحياة الشعب في المدن تقتضي اموراً لا تقتضيها السكنى في البدو . وكما ان سكنى البدو لا تتفق الا لاهل الشجاعة والعصبية ، فان سكنى المدن لا تتفق الا للاغنياء او التجار او ابناء الدولة ، « وذلك لأن المصر ( البلد ) الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من اجل الترف وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها ، فتنقلب ضرورات » . فالبدوي الذي « ليس دخله كثير » لا يستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو اليها نزول المدن كغلاء الاسعار وكثرة الضرائب واتساع اسباب الترف ، الا ان يكون قد جمع اموالا كثيرة فحينئذ يسري عليه القانون الطبيعي وينتقل من سكنى البادية الى سكنى الحضر .

وللاسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال: « فاذا استبحر المصر وكثر سكانه رخصت اسعار الضروري من القوت وما في معناه وغلت اسعار الكمالي من الادم والفواكه وما يتبعها . واذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الامر بالعكس . والسبب في ذلك ان الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذه ، اذ كل احد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره او سنته فيعم اتخاذها اهل المصر اجمع او الاكثر منهم في ذلك

المصر او في ما يقرب منه ، لا بد من ذلك ، وكل متخذ لقوته ، فتفضل عنه وعن اهـل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من اهل ذلك المصر من غير شك فترخص اسعارها في الغالب .

واما سائر المرافق من الادم والفواكه وما اليها فانها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها اعمال اهل المصر اجمعين ولا الكثيرين منهم . ثم ان المصر اذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق ( الكمالية ) والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقصّر الموجود منها ( عن ) الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها ، وهي في نفسها قليلة ، فيزدحم عليها اهل الاغراض ويبذل اهل الرفه والترف اثمانها باسراف لحاجتهم اليها اكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء » .

***

والدولة عند ابن خلدون لها اعمار ومُدَد لا تتخطاها في الحقيقة . فاذا شارفت الدولة مدتها واقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات اولها كثرة العصائب « فان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة . والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل وقت . وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان اذا أمن على ملكه انصرف الى الدعة والترف والتنعم بما صارت اليه دولته ، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه ، وتقل الجباية ويقصر مال الدولة عن جميع مرافقها فيوقع اهل الدولة حينئذ العقوبات بالرعية وينتزعون ما في ايدي الكثيرين منهم ، يستأثرون به على الرعية او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم ( يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب ) عن اقامة احوالهم ، فيضعف صاحب الدولة بضعفهم .

وثالث تلك العلامات صغر سن السلطان ، فقد يتفق « ولاية صبي صغير او مُضعَف من اهل المنبت يترشح للولاية بعهد من ابيه او بترشيح ذويه ... ويُؤنس منه العجز عن القيام بالملك فيقوم به كافله من وزراء ابيه وحاشيته او قبيله . ويورّى بحفظ امره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ، ويجعل ذلك ذريعة للملك ( يعني لأن يملكوا هم عنه ) . فيُحجب الصبي

عن الناس ويعوّده ( كافله ) ترف احواله ويسيمه في مراعيها متى امكنه وينسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه . وهو ( اي السلطان الصغير السن ) ، بما عوده واليه ، يعتقد ان حظ السلطان من الملك انما هو جلوس السرير واعطاء الصفقة (١) وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحلجاب . وان الحل والربط والنهي والأمر ومباشرة الاحوال الملوكية وتفقدها - من النظر في الجيش والمال والثغور - انما هو للوزير » . حينئذ ينتقل الملك الحقيقي للوزير او للمستبد بأمر ذلك السلطان الصغير ولا يبقى له هو من الملك الا الاسم والا المظاهر الخارجية . هذه الحال تنشأ في ابناء الملوك لأنهم ينشأون عادة «منغمسين في نعيم الملك قد نسوا عهد الرجولة وألفوا اخلاق الدايات والآظار وربوا عليها فلا ينزعون الى رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلب . انما همهم في القنوع بالابهة والتنافس في اللذات وانواع الترف ... »

واما العلامة الرابعة من علامات اقبال الدولة على الهرم «فالحجاب»، وهو «يقع في آخر الدولة » لأمرين : اولهما ان الملك يريد ان يتمتع بملاذ الملك هو وأولياؤه من غير ان ينغص عليهم العامة صفاء اجتماعهم . وثانيهما - وهو اجدرهما بالاعتبار - « الاستتار » عن الناس حتى لا يطلعوا على ضعف السلطان ، فان السلطان ما دام ذا عصبية قوية وما دام قادراً على ادارة الدولة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من العدو لم يخش ان يتصل به شعبه . ولكنه اذا عجز عن ذلك كله خاف ان تتصل به رعيته فيعرفوا حقيقة حاله فتقل هيبتهم له ، وقد يحملهم ذلك على خلعه .

هذه علامات الهرم في الدولة ، وليس ذلك بذي بال في المجتمع الانساني ، لأن معنى ذلك ليس اكثر من ان تذهب دولة وتأتي دولة غيرها ، او ان يتبدل شكل الدولة او ان تتغير الاسرة المالكة . اما الخطر الحقيقي فحينما تصبح الامة نفسها مهددة بالفناء . وذلك « ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء » ، والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك امرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليها فيقصر

(١) المبايعة بالملك ، وما يتبع ذلك من الوجاهة والاحتفال .

الامل و يضعف التناسل . والاعتبار انما هو من جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال - وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم - تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلّبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل ... فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امره في تناقص واضمحلال حتى يأخذهم الفناء » .

ثم ان الامم التي تذعن للرق والاستعباد نوعان : نوع يذعنون للرق لنقص في طبيعتهم الانسانية وقربهم من عرض الحيوانات العجم . والنوع الثاني شعوب ترجو من الانتظام « في ربقة الرق حصول رتبة او افادة مال او عز ...( فهؤلاء ) لا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة ( المتغلبة ) لهم .

***

ورأي ابن خلدون في النفس وفي التربية والتعليم رأي صائب ، اذا كان لا يستكثر على عبقرية ابن خلدون فانه يستكثر على زمن ابن خلدون .

واما اذا كنت لا استطيع التوسع في ذلك (١) فانني احب ان اكتفي بايجاز بعض آراء ابن خلدن في التربية والتعليم .

يرى ابن خلدون ان التعليم صناعة خاصة غايتها اثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين لاحمل المتعلمين على حفظ فروع العلم . وهو يضع لتحقيق هذه النظرية قواعد عامة :

( أ ) مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع .

( ب ) التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاث تكرارات ، فيعطي المتعلم في اول الأمر اصول العلم و بسائطه الاولى ، فيتهيأ حينئذ عقله لقبول جوامع ذلك العلم . بعدئذ يعود به المعلم الى ذلك العلم من اوله فيشرحه له و يفصل له و جوهه . ثم يعود به مرة ثالثة « وقد شد فلا يترك عويصاً ولا مبهما ولا مغلقاً الا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من

(١) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين ان يراجع « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » لساطع الحصري ٢ : ٧٩ - ١٤٩ .

الفن وقد استولى على ملكته » . ويلاحظ ابن خلدون ان بعض الافراد لا يحتاجون الى ثلاث تكرارات ، بل يحصل لهم العلم في اقل من ذلك .

( ج ) ويستحسن ابن خلدون ألا يشتغل المتعلم الا بعلم علم حتى يتمكن مما يتعلم فاذا فرغ من العلم انتقل الى غيره .

( د ) ويرى ابن خلدون ايضاً الا يفصل بين الدرس والدرس مدة طويلة لسببين: اولهما ان المتعلم ينسى ما تلقاه في درس قبل حلول الدرس الثاني ، وثانيهما ان العلم انما هو « ملكة »، وان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره . واذا تنوسي الفعل ـ لطول المدة بين الدرس والدرس ـ تنوسيت الملكة الناشئة عنه » .

( هـ ) والشدة على المتعلمين ، عند ابن خلدون ، مضرة بهم ، ولا سيما في اصاغر الولد لأنه من سوء الملكة ، « فان من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه ( ذلك ) الى الكسل وحمله على الكذب والخبث ـ وهو التظاهر بغير ما في ضميره ـ خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه » ، فتفسد فيه معاني الانسانية ويصير عيالا على غيره وتكسل نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل .

( و ) وكذلك يرى ابن خلدون ان « الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ـ اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم والتعليم ـ مزيد كمال في التعلم ، والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً والقاء ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . الا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً ، ولا سيما عند تعدد الاساتذة وتنوعهم .

( ز ) والتعلم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجد ، فان هنالك جزءاً يتلقى بالفتح من لدن الله « فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشبهات ، فاطرح ذلك ... واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ... متعرضاً للفتح من الله ... » .

وقيمه هذا الرأي ظاهرة وذلك ان الفكر اذا كان مشغولا بأمور مختلفة من امر المعاش او الخصام او الهموم والاحزان او تراكم الاعمال العقلية والجسمانية كلّ عن فهم دقائق العلوم. ولكن اذا أخلى الانسان قلبه وعقله من جميع المشاغل وانصرف بكليته الى علم واحد او فن واحد في وقت واحد هان عليه فهم ما لم يفهمه من قبل .

(ح) وهنالك امور تعيق التعليم منها كثرة التآليف حتى لا يستطيع المتعلم ان يقرأ بعضها فضلاً عن ان يقرأها كلها . ومنها كثرة « المذاهب والآراء الصناعية » - أي النظريات الشخصية والشروح - التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان . فابن خلدون ينصح المتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها اكثر من ان يحاول فهم آراء المختلفين فيها . ان المهم عند ابن خلدون مثلاً ان يفهم الانسان « الزكاة » على ما وردت في القرآن الكريم او الحديث الصحيح، لا ان يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها . ومن الامور التي تعيق التعليم ايضاً « اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أجاجي وألغازاً يصعب على عقل المتعلم، المبتدىء ان يفهمها » ، وحتى تقل الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيها سوى اسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ . ان أمثال هذه الكتب ترهق العقل وتشوش نظامه ثم لا ترسخ «معلوماتها» في ذهن الطالب الا مدة يسيرة .

(ط) ثم ان ابن خلدون يرى ان العلوم نوعان : « علوم مقصودة بالذات » كتفسير القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام والطبيعيات والالهيات، وهذا لا حرج في التوسع فيها . « ثم هنالك علوم هي وسيلة آلية » لهذه العلوم كالعربية ( النحو والبلاغة ) والحساب والمنطق فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة ... والا صار الاشتغال بها لغواً ، على صعوبة الحصول على ملكتها ، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات . . . فاذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد ؟ فلذلك يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها و ( ان ) ينبهوا المتعلم على الغرض منها ، ويقفوا به عندها . فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل فليرقّ له ما شاء

من المراقي الصعبة .

* * *

الى هنا كنت استشهد لك بفقرات تطول او تقصر من كلام ابن خلدون منسقاً كما أتى بـه هو او مبدلا تنسيقه تبديلاً طفيفاً . وبما انني أطلت عليك الكلام في ذلك ـ وابن خلدون خليق بهـذا وبأكثر منه ـ فانني سأنسق لك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقاً معقولا . فاليك رؤوس هذه الآراء :

(١) العلم ملكة لا تتم بالحفظ بـل بالفهم ، ولا يجب ان يكون الدماغ مستودعاً لخزن المعارف بل يجب ان يكتسب تنظيماً خاصاً وتوجيهاً صحيحاً .

(٢) والعلم من جملة الصنائع التي لا يكفي ان يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب ان يفهمها ويعيها وان « يتمثل » تلك الصناعة حتى يصبح اتقانهـا جزءاً من جهازه العصبي والعضلي .

(٣) والعلم يعتمد في اساسه على الاستعـداد الشخصي لقبول انواع العلوم ومقدار هـذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم .

(٤) ومع وجود الاستعداد في المتعلم ، فان الانسان لا يستطيع قبول العلم دفعة واحدة بل يتدرج في قبوله ـ شيئاً فشيئاً ـ وربما كان بعض الناس أسرع في التدرج من بعض .

(٥) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار « فعل العلم » في اوقـات قريب بعضها من بعض .

(٦) ويستحسن ان يشتغل المتعلم بعلم واحد او فن واحد فذلك أدعى ألى الاتقان والى رسوخ العلم في العقـل . وكذلك يجب ألا يدرس الانسان عـلى اسلوبين مختلفين ، في اول أمره وإلا تنافر هذان الاسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم .

(٧) ان العلم والتعليم « عمل اجتماعي » خاص بالبشر ولذلك كان :

(أ) نزعـة اجتماعية في أساسها موجودة في الحضر اكثر من وجودهـا في البدو ، لأن الحاجة اليها هناك اكثر .

(ب) تلقي العلم بالمحاكاة ( التقليد ) والمباشرة ( الاحتكاك الشخصي ) اجدى من تلقيه من طريق الالقاء والتدريس .

(ج) ان التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب الى المتعلم فقط بل ينقل الاخلاق والفضائل ايضاً .

(٨) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذة و بأصحاب مذاهب « فتكمل » فيه صفة العلم . لأن في الاساتذة شيئاً « غير العلم » هو الذي يخلق قيمتهم العلمية، ذلك لان « الملكة غير الفهم والوعي، لاننا نجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا (١) في ذلك الفن و بين من هو مبتدىء فيه ثم بين العامي الذي لم يعرف علماً و بين العالم النحرير . والملكة انما هي للعالم والشادي في الفنون دون من سواهما. فدل هذا على ان هذه الملكة غير العلم والفهم . والملكات كلها جسمانية ( أي ناتجة عن أثر مادي ) سواء كانت في البدن ( أي صنائع تحصل ملكها في الأعصاب والعضلات كالخياطة والنجارة والخط ) او في الدماغ من الفكر كالحساب والجسمانيات فانها كلها محسوسة فتفتقر الى التعليم . ولذلك كان السند في التعليم في كل علم او صناعة الى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند اهل كل افق وجيل. و يدل ايضاً على ان تعليم العلم صناعة ( يكثر ) اختلاف الاصطلاحات ( أساليب التعليم والتأثير ) فيها ، فلكل امام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها ، فدل على ان ذلك الاصطلاح ليس من العلم ، والا لكان واحداً عند جميعهم » .

(٩) يتضح مما تقدم في الكلام على « الملكات » وعلى انها جميعها « جسمانية » سواء أكانت علوماً عقلية او صنائع يدوية ـ ومن قوله ان من أتقن صناعة قل ان يتقن غيرها ، ثم من قوله ان الصنائع لا تتزاحم ، أي ان الانسان لا يستطيع ان يتقن بضع صناعات معاً ـ انه يدرك ان « جميع هذه الملكات » انما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعصبي اللذين يباشران كل صناعة . فالحداد مثلاً ، وهو محتاج الى عمل تكون حركة اليد فيه بعيدة المدى ، والى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها ، لا يستطيع

(١) شدا : عرف شيئاً قليلا ، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى أشدى : أجاد .

ان يتقن صناعة الفسيفساء المحتاجة الى رفق وتأن وتحريك اليد تحريكاً قريب المدى. ان ابن خلدون لم يذكر ان هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العصبي بصراحة ، ولكن جميع بحثه يدل على انه مدرك ان الملكات من هذا الباب .

(١٠) ان اتقان الصنائع لا يجعل الانسان بارعاً فيها فقط بل يجعله قادراً على ان يحسن غيرها مما هو قريب منها ، فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران ،والمقتدر في الحساب يسهل عليه اتقان الجبر والهندسة عموماً . ثم ان الالمام بهذه الفنون او اتقانها « يزيد في عقل المتعلم » كما يقول ابن خلدون ، او يوسع مداركه كما نقول نحن .

(١١) ومن الأفضل ان يبدأ الاطفال علومهم بدرس الحساب لأنه رياضة لعقولهم . وابن خلدون يدرك ان العلوم الرياضية عموماً تفيد العقل ترتيباً وتنظيماً وقوة واضاءة .

(١٢) والعلوم نوعان : علوم آلية او هي وسائل الى اتقان علوم اخر ؛ وعلوم مقصودة لذاتها . فالاهتمام بالاولى يجب ان يكون بقدر الحاجة اليها فقط ، اما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق .

(١٣) وفي اللغة خاصة يجب على الانسان ان يكثر من حفظ اقوال البلغاء والادباء ثم يحاول ان ينساها لتمحى من نفسه صورتها الحرفية ( أي لينفك التقليد عنه ) ويبقى اثرها فقط فيه حتى يستطيع ان ينتج اشياء بليغة كفحول اهل اللغة .

(١٤) ومن غايات التعليم جلاء الشخصية الانسانية في الفرد ، ولذلك كانت « الشدة مضرة بالمتعلمين » لأن القهر والارهاق والشدة تفسد في المتعلم معاني الانسانية وتفسد فيه جميل الاخلاق وتعوده الجبن والكذب والخبث.

***

ان هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل « النظام » الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الانساني ، ولكنه يكفي ليدلك على اتجاه تفكيره في ذلك العصر المظلم في الشرق والغرب معاً في القرن الرابع عشر للميلاد ( لان ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر ) . ومع ذلك فانك اذا عارضت هذه الآراء نفسها بآراء

علماء اوروبة حتى بعد القرن الخامس عشر والى القرن العشرين نفسه ، بان لك فضل فيلسوفنا عليهم اجمعين .

أما جيوفاني باتيستافيقو فقد مر الكلام عليه فيما يتعلق بالتاريخ . واما مونتسكيو المتوفى عام ١٧٥٥ م بعد ابن خلدون بثلاثمائة وخمسين سنة فله وجه آخر من البحث .

شهر مونتسكيو بكتابه « روح القوانين » الذي يتناول « الدولة » بأوسع معانيها : انه يبحث في القوانين ووضعها وفي اشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد وبالشعوب التي تسكنها .

يقول العالم الاجتماعي ساطع الحصري (١) ان ابحاث روح القوانين التي تتعلق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقطتين هامتين ، اولاهما نظرية تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ . وثانيهما نظرية تأثير الاحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية . اما النظرية الاولى فعرفها العلماء والفلاسفة منذ ايام اليونان ولا مجال للكلام على اسبقية مونتسكيو فيها . اما المسألة الثانية فقد كان الغربيون يعتقدون ان مونتسكيو هو مبتدعها . ولكن البحث الحقيقي دل على ان ابن خلدون قد وفاها حقها قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن .

ونأتي بعد ذلك الى علم الاجتماع نفسه ، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون ان اوغست كونت ( ت ١٨٥٣م ، ١٢٧٠هـ ) هو الذي اسسه على الوجه الايجابي الذي هو عليه الآن ، أي « اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين » . ولقد مر بك ما يدلك وراء كل ريب على ان ابن خلدون فعل ذلك كله قبل اوغست كونت بأربعمائة وخمسين سنة .

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة : ما نسبة علم الاجتماع الجديد الى العلوم التي كانت من قبل تبحث على انها بعض وجوه المجتمع كعلم الاخلاق والسياسة والاقتصاد وما اليها ؟ لقد اصر نفر على ان تظل تلك العلوم مستقلاً بعضها عن بعض ، ولكن الدرس والمناقشة والتمحيص دلت على تخلخل هذا النظر . واخيراً اتضح وراء كل شك ان «علم

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ١٧٥ .

الاجتماع » يجب ان يشمل جميع الجهود في نواحي الاجتماع الانساني. ان علم الاخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلها سوى مظاهر لهذا العلم الشامل الذي نسميه « علم الاجتماع » .

وهنا يذكر مؤرخو العلم والفلسفة في اوروبة ان فضل اوغست كونت لا يرجع الى « انه اول من درس الحادثات الاجتماعية ، بل الى انه اول من نظر الى المجتمع على انه كل ، واتخذه من اجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه » .

ونحن اذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظر انكشف لنا ان هذا الذي يعزى الفضل فيه الى اوغست كونت قد فعله ابن خلدون مفصلاً واضحاً قبل اربعمائة وخمسين عاماً على الأقل .

ومع اننا لا ندفع اوغوست كونت ولا غيره عن العبقرية والفضل ، فان الانصاف يقضي ان نذكر الفضل لصاحبه الاول ، او لصاحبه الحقيقي على الأصح : عبد الرحمن ابن خلدون . ان ابن خلدون لم يؤسس علم التاريخ فقط ، بل ابتدع علم الاجتماع ايضاً .

***

ويجب علي ان لا امسح القلم قبل ان ادل على عبقرية اخرى لعبد الرحمن ابن خلدون: لقد ارخ ابن خلدون في الفصل السادس من « مقدمته » جميع العلوم العارضة في العمران ووصفها وصف فاهم منصف . وان من يدرس هذا الفصل بانعام نظر يتبين له وراء كل ريب تلك العبقرية الجبارة التي كانت مستكنة في ابن خلدون .

خاتمة

# ماض مجيـــد ولـكن ...

•

لا شك في أن الصفحات الماضية قد بدلت بعض موقفنا من أمور كثيرة . فبعـد ان كنا نعزو الفضل في عبقريات جمة الى افراد وأمم غريبة عنا ، اصبحنا نوقن ان عدداً من تلك العبقريات يعود منبته الى الأمة العربية دون سواها . ولقد دلتنا فوق ذلك ايضاً على « العبقرية العربية العظمى » ، وهي ان العرب وحدهم دون سائر الأمم ظلوا عرباً في كل شيء اينما نزلوا. فبينما كان الآريون سود الألوان في جنوب الهند يتكلمون السنسكريتية ، اذا هم يصبحون يونانيين في اليونان ولاتينيين في ايطالية وافرنسيين في غاليه وانكليزاً في بريطانية ، ذلـك لان الشعوب التي كانت تسكن قبلهم في البـلاد التي نزلوها قد بدلت الوانهم وطبائعهم وسجاياهم ولغتهم . اما العرب فـكانت طاقة السيطرة الطبيعية فيهم اقوى فظلوا عرباً في كل مكان حلوا فيه : في لونهم وطباعهم وسجاياهم وثقافتهم ولغتهم ، فهم الى اليوم عرب في الجزيرة نفسها ، عرب في العراق ، عرب في الشام ، عرب في مصر ، عرب في شمالي افريقية ، عرب في جزائر الهند الشرقية . ثم انهم لم يكونوا يوم أدوا رسالتهم الثقافية في العالم الا في مقدمة الامم التي ادت رسالة ثقافية ما .

هذا هو الماضي الذي يتراءى لنا اليوم اذا نحن التفتنا الى الوراء ، ولكن اين نحن اليوم من ذلك الماضي المجيـد ؟ .

قد أجد كثيرين يخالفونني في الرأي اذا قلت ان العرب اليوم لم يستيقظوا بعد الى حقيقة المكانة التي يجب أن يسموا اليها في المستقبل . ان هـذه الحركة التي تكاد تبهر اعيننا في العالم العربي اليوم – وهي تبهر فعلاً عيون كثيرين – في كل ناحية من نواحي النشاط الانساني ، حركة عادية لا يمكن ان يُبنى عليها حكم له قيمة ذاتية في نفسه ، وان كان لها

قيمة نسبية فقط بالاضافة الى ماضينا القريب . فالعرب اليوم بلا ريب احسن منهم منذ خمسين سنة او مائة سنة في امور دون امور . اما بالاضافة الى غيرنا ، فاننا لم نتقدم قط ، ولم نثبت في مراكزنا ، بل تأخرنا ايضاً .

أن اشتغال اسلافنا الاقربين بالنحو والبلاغة والفقه والتصوف يوم كان الاوروبيون يسيّرون دوارعهم الحربية بالشراع ولا يعرفون الطيران ما هو كان امراً محتملاً . اما اشتغالنا نحن اليوم بهذه العلوم نفسها و بعلوم ارقى منها قليلاً في عصر حاملات الطائرات والقنابل الطائرة والمداواة بالبنسلين ، فأمر بعيد عن العذر وعن الاحتمال .

لو راجعنا تاريخ بلاد العرب في جميع عصورها ، لوجدنا ان رقينا المادي اليوم احسن حالا من كل ما مر به اسلافنا . ولكننا لا نزال نتأخر عن اسلافنا في امرين اثنين ؛ اولهما ان رقي العرب اليوم بالاضافة الى رقي العالم حولنا اقل كثيراً من رقي اسلافنا الاقربين بالاضافة الى العالم الذي كان يحيط بهم ، حتى بدأت النهضة الاوروبية الحديثة في القرن الخامس عشر للميلاد . وثاني الامرين ان ثقافة اسلافنا كانت اخلص من الشوائب ، فكان علمهم انفع لهم واجدى عليهم .

اما الطريق الى المستقبل فواضحة : يجب ان نتبع السبيل الذي اتبعه اسلافنا لنصل الى ما وصلوا هم اليه . ان السُلَّم الذي صعد العرب عليه ليثبتوا مكانتهم في معارج العبقرية هو السلم الذي يجب أن نصعد عليه نحن . ثم علينا ان نتقن استخدام الثقافة العلمية الصناعية التي وصل اليها الغرب حتى نستطيع المزاحمة في هذا العالم الغاصّ بالنزاع المادي والكفاح الروحي . وكل شيء غير هذين لا يهدي الى سواء السبيل .

***

أنني اجد نفسي مضطراً الى الوقوف عند هذا الحد ، وكأني بالقاريء يقول : لقد وصفت سير المرض وحالة المريض وكدت تسمي الدواء ، ولكنك لم تفعل . وجوابي على هذا الأعتراض موجز صريح : لو قلت كل ما اعتقد لما كان من الممكن ان يصل هذا

الكتاب الى يدك ! على أن سبباً واحداً من اسباب تأخرنا الحقيقي هو ان في بلاد العرب مؤسسات تسمى علمية ، مع ان مقصدها الأول حجب العلم الصحيح النافع عن العرب ، انها تلقي الينا بعلوم وفنون نظرية وكمالية ليس من الصواب أن تشتغل بها الأمة كلها . ولقد طال لهونا بعلوم لا فائدة عملية من اقبال جميع العرب عليها بمثل هذه الرغبه ، بينما قد حيل بيننا و بين علوم وفنون مجدية نافعة ترتكز عليها الحضارة والمدنية و يتقنها في أوروبة من أنهوا مدارسهم الأبتدائية أو كادوا : أية فائدة لنا من أن يصبح جميع العرب بارعين في سياقة السيارات اذا لم يكن فيهم واحد يستطيع صنع سيارة ، أو اداة واحدة من ادوات السيارة ؟ وأية فائدة من أن يكون نصف سكان بلاد العرب أطباء وهم لا يستطيعون أن يصفوا دواء واحداً يصنع في بلادنا . ان الدواء الذي يستورد في براميل من اوروبة ثم يوضع في أوعية مستوردة من اوروبة و يسد بفلينة من صنع اوروبة ، ثم يلف وعاؤه بورق من صنع اوروبة، و بعدئذٍ يطبع هذا الورق عندنا نحن ولكن بآلات وادوات صنعت كلهافي اوروبة، ان هذا الدواء - وأن كان يحمل اسم طبيب عربي او صيدلاني عربي - ليس دواءً عربياً ! . .

ان الفلسفة النظرية ، والجدال في التاريخ ، وان الجغرافية المحفوظة عن ظهر قلب ، والهندسة المعروفة في الكتب والطب المقيد بصيدليات أوروبة ومختبراتها لا يمكن ان تفيد العرب اليوم ولا غداً .

يجب أن نخفض ساعات الدروس في برامجنا المدرسية الحاضرة كلها ثم نضع مكانها علوماً رياضية وطبيعية وصنائع عملية منتجة . و يجب فوق ذلك أن نربي نحن ابناءنا وأن نعلم نحن ابناء قومنا . حينئذٍ فقط نستطيع ان نساير الحضارة الحديثة، وحينئذٍ فقط يمكن أن يكون لنا حضارة صحيحة . أما الذين يثبطون همتنا دائماً بقولهم ان الثروة الطبيعية في الشرق ضعيفة فقد تبين شططهم بعد ان عرفنا مقدار الثروة في البترول المخزون في العراق و بلاد العرب وفي الأملاح الموجودة في البحر المسمى « ميتاً » ظلماً وعدواناً ، كأن الحياة عند هؤلاء ليست الا في السمك الذي يسبح ثم يصطاد ليؤكل . اما هذه الثروات الهائلة الذائبة في مياه البحر

الميت فلا يلقون اليها، لجهلهم، بالآ . واعل المستقبل سينكشف عن ثروات طبيعية هائلة لم نعرفها بعد ، لأننا لم نبحث عنها بعد ، او لأنه حيل بيننا و بين البحث عنها .

أننا ما دمنا نقيس الحياة بالمقاييس التي نتمسك بها اليوم فسنظل بعيدين عنها . يجب ان نقيس الحياة بمقاييسها الحقيقية لا بالمقاييس التي وضعت في ايدينا لنلهو بها عن الحياة وعن قيمتها .

# فهرست ابجدي

## لاعلام الاشخاص وللجماعات الثقافية

م = مكرر . ح = حاشية


آ – أ

آدم ٣١ م
ابراهيم النخعي ١٣٣
ابرخس ٥٠
ابن ابي اصيبعة ١١، ٨٩
ابن الاثير ٢٨
ابن باجه ٩١، ١١١–١١٢، ١١٢ح، ١١٨
ابن البيطار ٦١
ابن الجزار ٨٩
ابن خلدون ١٣، ٣٢، ٥٨، ٥٨–٥٩، ٦١، ٦١–٦٢، ٦٦–٦٧، ٨٠، ٨١م، ٨٢–٨٣، ٩٤، ١٣٩ – ١٦١
ابن حزم ٥٨ م، ٥٩، ٦١، ٦٩، ١٠٧–١١١، ١١٧
ابن حمزة المغربي ٥١
ابن رشد ١٨–١٩، ٥٤م، ٨٨، ٩١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣–١١٨، ١١٩–١٢٠
ابن رشيق ٢٨
ابن الرومي ٣٦ م
ابن سوادة ٧٣–٨٤
ابن سيرين ١٣٣
ابن سينا ١٣، ٤٤، ٧٠، ٧٣–٧٤، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٨٥–٨٦، ٨٧ م، ٨٩، ٩١، ٩٤، ٩٦– ٩٩، ١٠٦، ١٠٧م، ١١٥، ١٣٤، ١٣٦–١٣٧
ابن طفيل ٥٣م، ٦٣–٦٤، ٦٦، ٦٩–٧٠، ٧٤، ٨٣، ٨٦م، ٩١، ٩٤، ١١٢–١١٣، ١١٨–١١٩
ابن فروخ = ربيعة الرأي
ابن مفرج ٦١
ابن المقفع ٢٦–٢٨، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٥
ابن النديم ١١، ٦٥م
ابن هشام ١٤١
ابن الهيثم ٧٣م، ٧٤–٧٥، ٧٦
ابن وافد ٨٨
ابو بكر الصديق ١٤٧
ابو تمام ٢٨–٢٩، ٣٦
ابو حنيفة ١٢٩، ١٣٢–١٣٤
ابو ريدة ٣٣ ح
ابو العلاء = المعري
ابو علي ( ابن سيناء ابن الهيثم) ٧٤، ٧٤ح

ابو فراس ٦١
ابو الفرج بن العبري ١٠٢
اخوان الصفا ٦٦، ٦٧-٦٨، ٨٧، ٩٤م، ١٠٥
أديسن ١٣
أرخميدس ٧٠
ارسطو ، ارسطوطاليس ١٤-١٥، ١٦، ٤٤م، ٥٧م، ٥٩م، ٦٠م، ٦٢م، ٦٨، ٦٩، ٨٠، ٩٠م، ٩٥م، ٩٦، ٩٨، ٩٩م، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٨م، ١٠٩، ١١٤م، ١١٦، ١١٧
أسال ١١٨-١١٩
اسكندر الهالي ٩٩
الاسكندرانيون ٩٢، ٩٦
الاشعري ٤١-٤٢
الاشعرية ٣٢، ١٠٥
اصحاب الحديث ٤٠
اصطفان القديم ٦٥
افلاطون ١٦، ٤٤م، ٣٢، ٩٢م، ٩٥م، ٩٦م، ٩٧م، ٩٨م، ١٠٠، ١٠١م، ١٠٥، ١١٤، ١١٧
اغوسطين ١٠٣ م
اكزر (او كزر) - وليم ١١٤
ألبرت السكسوني ١٠٩
ألبرت الكبير (البرتوس ماغنوس) ٩٥، ٩٩م، ١٠٢، ١٠٤، ١١٢، ١١٦
(اندريو) ١١٣
انسلم ١٠٤

ب - ت - ث

باستور ١١٥
بايكون = روجر ٦٤م، ٧٥، ٩٩، ١١٧
البخاري ٦١
براها - تيخو ٥٤
برايس - جايمس ٧٨
بطرس (القديس) ٩٢
بطليموس ٤٤م، ٥٠، ٥٥م
بكام - جون ٧٥
بهيا (بحيا ، بحاي) بن باكودا (فاكودا) ١٠٢
بوتيوس داسيا ١١٢
بوثا غوراس ١١، ٤٧
بودان - جان ١٤١، ١٤٣
بوكوك ١١٣
بولص (القديس) ٩٢
البيروني ٧١، ٧٦م
التراجمة السريان = النقلة السريان
تنيان ٣٣
توفيق - رضا ٣٠
توما الاكويني ٩٩م، ١٠٢، ١٠٤، ١١٢، ١١٣، ١١٦م
توماس اليوركي ٩٩
ثابت بن قرة ٥٤، ٩٠
ثابت قطنة ٣٧-٣٩
ثاليس ١٦

ج ح - غ

جابر بن حيان ٤٤، ٦٥م، ٧٩-٨٠
الجاحظ ١٩، ٥٨، ٥٩-٦٠، ٦١، ٦٤، ٨٠
جالينوس ١٠٢، ١١٥
جالينوس العرب - الرازي
جرداق - منصور حنا ١٧ح، ٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٤
جعفر الصادق ١٢٩ وما بعدها، ١٣٢
جيرار (راهب) ١٤١
الحارث بن عوف ٢٤
حام بن نوح ٥٩ م
حتي - الدكتور فيليب ٨٥م
الحراني ٨٨
الحسن البصري ٣٨، ١٣٣
الحصري - ساطع ٦٧ح، ١٣٩، ١٦٠
الحكماء ٢٢
حكيم آل مروان = خالد بن يزيد
(حي بن يقظان) ٥٣، ٦٣-٦٤، ٨٧، ١١٢م، ١١٣م، ١١٨-١١٩
الخازن، الخازني ٧١-٧٢
خالد بن يزيد ٦٤م، ٦٥-٦٦
خالدي - الدكتور مصطفى ٣
الخوارج ٢٠، ٣٢، ٣٣م، ٣٤-٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨ م
الخوارزمي ٤٦، ٤٧م

د - ر - ز

دانتي ٣١م، ١٠٠، ١٠١م، ١١٤
الدروز ١٣٨-١٣٩
ده بوفيه ٩٥
ديتوش الفرايبورغي ٩٩
ديكارت ٤٨، ١٠٤م
ديموقريطس ٦٩
الرازي ٦٥، ٨١-٨٢، ٨٢م، ٨٣-٨٤، ٨٧، ١١٥
ربيعة الرأي ١٣٢
رتر ٣٣م
رجال الكنيسة ١٠٣
رسول الله ١٧، ٢٥، ٣٣م، ٣٥، ٣٦، ٣٦ح، ٣٩، ٦٣، ٨٢، ٨٣، ١٢٤م، ١٣١، ١٣٢-١٣٣
رشيد الدين الصوري ٦١
رشيق (غلام ابن الجزار) ٨٩
رنان - ارنست ٣٣، ١٠٣
(روبنسون كروزو) ١١٣
روسكا - يوليوس ٩٥
روسو ١٢٩
رونالد القرموني ٩٥
زهير بن ابي سلمى ٢٣، ٢٤م

س - ش - ص - ط

سارطون - جورج ١٧ح، ٧٩، ٨٣، ١٠٥، ١٣٤
سبينوزا ١١٣
السجزي، السجستاني ٥٦
سعيد بن المسيب ١٣٣

سقراط ١٦، ٢٠، ٩٢، ١٠١م، ١١٧
سكوتس - دنس ١١٦م
سلفستر الثاني ( بابا ) = غربرت
سنان الحاسب ٥١
سند بن علي ٧٠
السنة ٣٤
سيغر البراسبوني ١١٥ م
شارتر (رهبان مدرسة شارتر ) ٩٦
الشارح = ابن رشد
الشعبي ١٣٣
الشهرستاني ١٠٧
شيخ فلاسفة اليونان = ارسطو
الشيعة ٣٠، ٣٥-٣٦، ٣٧، ٣٨م، ١٢٩ وما بعدها
صاعد بن بشر ٨٦
الطبري ٣٣
طرفة بن العبد ٢٣م
طوقان - قدري ٤٩، ٥١ح، ٧٧ح

ع غ

عباس بن فرناس ٧٢-٧٣
عثمان بن عفان ٣٨
علماء اوروبة ٥
علماء الادب والرياضيات والموسيقى ١١٥
علماء العرب ٥٦، ٥٨
العلماء المسلمون ٢١، ٦١
علي بن ابي طالب ٢٠، ٢٥-٢٦، ٣٣م، ٣٤م، ٣٥، ٣٦م، ٣٨، ٣٩م، ٦٠، ١٣١
علي بن العباس المجوسي ٨٣، ٨٤-٨٥
عمر بن الخطاب ١٩، ٦٠، ١٢١
عمر بن عبد العزيز ١٢٣
عمر الخيام ٤٨م
عمر بن كلثوم ٦م
غاليليو ٥٦م، ٦٢-٦٣، ٧٦
غراتسيان - بلتاسار ١١٣
غربرت ٤٦
الغزالي ١٣، ١٨م، ١٩-٢٠، ٩١، ١٠١-١٠٥، ١٠٦م، ١١٢، ١٣٤، ١٣٧-١٣٨
غريغوريوس التاسع (البابا) ١١٤
غريغوريوس السابع (البابا) ١٣١
غنديسالفي ٩٥-٩٦
غياث الدين الكاشي ٤٦

ف ق

الفارابي ١٣، ٧٨، ٩١، ٩٤، ٩٥-٩٦، ٩٩، ١٠٥م، ١٠٦م، ١٠٧، ١٣٤، ١٣٥-١٣٦
الفارابيان = الفارابي وابن سينا
فاطمة بنت محمد ١٣١
فراعنة العرب ٣٣
فرما - بيير ده ٤٨
فروخ - الدكتور عمر ٩-١٠
الفزاري - ابراهيم ٥٢
فقهاء اوروبة ٢٠
فقهاء العصور الوسطى ١٠٤
فقهاء المسلمين ٣٢

الفلاسفة ١١٣
الفلاسفة الاسلاميون، المسلمون ١٣، ١٩،
٢١، ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١١٢، ١١٣
فلاسفة اوروبة ، الاوروبيون ٥، ٨، ١٩
فلاسفة العرب ١٠١
فلاسفة العصور الوسطى ٩٥، ١٠٢، ١١٣
فلاسفة الكنيسة ٩٥
فلاسفة المشرق = المشارقة
فلاسفة المغرب = المغاربة
فلاسفة النصارى واليهود ١٠٢، ١١٣
فلاسفة اليونان ٤٤، ٦٨-٦٩، ٧٠، ٧٧،
١٠٢، ١٠٨م
فلوطرخس ١١
فلوطن ٩٦
فوكول ٥٦
فيتلو ٧٥م
فيثاغوراس = بوثاغوراس
فيقو ١٤٣، ١٦٠
القدماء ( الفلاسفة اليونان ) ١١٧
قطب الدين الشيرازي ٧٦م

ك ل

كاجوري ٤٧
الكاشي = غياث الدين
كانت Kant ١٠٨، ١٠٩، ١١١ م،
١١٤، ١١٧
كبلر ٧٥ م
كمال الدين الفارسي ٧٥، ٧٦
الكندي ١٣م، ٧٣م، ٧٧، ٨٠، ٩٢، ١٠٥
كوبرنيكوس ٥٦م
كونت - اوغست ١٦٠م، ١٦١م
لامارتين ٢٨
لوبون - غوستاف ٦
لويس - غ.ه. ١٠٣
لويكوبوس ٦٩
ليبنتز ١١٣

م ن

مالك ابن انس ١٩، ٣٩، ١٣٢
المأمون ٤٦، ٧٠
مايرهوف ٨٣
المتنبي ٢٨، ٢٩-٣٠
المتكلمون ٣٣م
متى الاكواسبارطي ٩٩
المحدثون = اصحاب الحديث
محمد رسول الله = رسول الله
محمود الغزنوي ٨٥
مدرسو الفلسفة ٩١
المرجئة ٣٢، ٣٦-٣٨
مرغوليوث ٣٣
مروان الثاني ١٤٧
مريانوس ٦٥
مريم ٤١
المستشرقون ٣٣
المسعودي ١٤١
المسيح ٤١، ٩٢

المشارقة ٩١وما بعدها، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٧
معاوية بن ابي سفيان ٢٥ح، ٣٤م
معاوية بن يزيد ٦٥
المعتزلة ٣٢، ٣٨-٤٠، ٩٣م، ١٠٠، ١٠٥م
المعري ٢٨، ٣٠-٣١، ٣٦، ٩٩، ١٠١، ١٠٦
المغاربة ١٠٦ وما بعدها، ١١٨
مفكرو العصور الوسطى ١١٤
مؤرخو العلم والفلسفة ١٦، ٧٥، ٩٦، ١٠٥، ١٠٩م، ١١١
منشم ٢٤، ٢٤ح
موسى بن يوشع ١١٢
موسى النربوني، الاربوني = موسى بن يوشع.
موسى بن ميمون ١١٣ م
مونتسكيو ١٦٠ م
ميللي - ألدو ٦٥، ٧٥
نابير - جون ٥١ م
النشاشيبي - اسعاف ٢٩
النبي = الرسول
نصير الدين الطوسي ٥٠
النقلة السريان ١٧، ٤٤، ٩١-٩٣
نوح ٥٩
نيوتن ١٣
نيكلسون ١٠١

هـ و - ي

هاربروكر ٣٣
هرم بن سنان ٢٤
هلمونت ٧٨
هند ٣٧
هوميروس ١١م
هيراكليطوس ١١
هيلد براند = غريغوريوس السابع
هيوم - دافيد ١٠٣
واصل بن عطاء ٣٨
الواقدي ١٤١
اليونان الاقدمون = فلاسفة اليونان القدماء.

# فهرست الموضوعات


الاهداء ٣

الكلمة الاولى : عبقريتنا الحقيقية ٥

الكلمة الثانية ٦

ترجمة المؤلف ٧

تمهيد : فى نظامه البحث ومجاله :

تعريف الفلسفة والعلم ـ عبقرية الامم ـ اليونان ـ الاسلام ورسالته الثقافية ـ العرب واجلالهم للعلم ١١-٢١

الفصل الاول : الكلم الجوامع

الحكمة والامثال ـ طرفة ـ زهير ـ الحديث ـ نهج البلاغة ـ ابن المقفع ـ ابو تمام ـ ابن الرومي ـ المتنبي ـ المعري ٢٢-٣١

الفصل الثاني : علم الكلام

تعريفه ـ نشوءه ـ قضاياه ـ الخلافة عند السنة والشيعة والخوارج ـ المرجئة والمعتزلة والاشعرية ٣٢-٤٢

الفصل الثالث : العلوم الرياضية

حاجة الاسلام اليها ـ اتجاههم اليها ـ الحساب والارقام والصفر ـ الجبر والمعادلات ـ الهندسة والزخرف ـ المثلثات ـ الفلك ٤٢-٥٦

الفصل الرابع : العلوم الطبيعية

الاتجاه الصحيح فى العلوم الطبيعية :

نفي الخرافات ـ سعة الاطلاع ـ الرحلات العلمية ـ التجارب ـ الموازنة ٥٧-٦٤

تطور العلوم الطبيعية عند العرب :

الكيمياء ـ علم الحياة ـ الطبيعيات : الثقل النوعي ،
البصريات ـ الرقاص ـ الموسيقى ـ التجـــارب في
الكيمياء ـ الطب ـ التشريح ـ الصيدلة ٦٤-٩٠

الفصل الخامس : الفلسفة العقلية

مشاكل المشارقة :

النقلة ـ المعتزلة ـ اخوان الصفا ـ الكندي ـ الفارابي ـ
ابن سينا والنفس ـ المعري والنفس ـ الغزالي : نفي السببية،
الشك ، اخضاع العقل للدين ـ الحكمة والشريعة عند المعتزلة
والكندي واخوان الصفا والمعري والغزالي ـ التصوف ٩٥-١٠٦

العبقرية المغربية :

خصائصها ـ ابن حزم ونظرية المعرفة ـ ابن باجه والاتجاه
العقلي ـ ابن طفيل والنشأة الطبيعية ـ ابن رشد : ازليـة
المادة ، وحدة العقل ، نظرية الحقيقتين ـ الرشدية وخصوم
الرشدية ـ الحكمة والشريعة عند ابن باجه ، ابن طفيل ،
ابن رشد ١٠٦-١٢٠

الفصل السادس : الفلسفة الاجتماعية

الاسلام نظام اجتماعي ١٢١-١٢٢

الاسس الاجتماعية في الاسلام :

في الصلاة ـ في الصوم ـ في الحج ـ الزكاة ـ الزواج
( وتعدد الزوجات والطلاق ) ـ الوازع ـ العقاب ـ
الامن الداخلي والخارجي ١٢٢-١٢٨

## تطور الفلسفة الاجتماعية في الاسلام :

ابن المقفع وكليلة ودمنة ـ التشريع ( جعفر الصادق ، ابو حنيفة ) ـ التقليد ـ الارث ـ القياس ـ الاجتهاد والرأي ـ الاستحسان ـ الفلسفة المدنية ـ الفارابي والصداقة ـ ابن سينا والتربية ـ الغزالي والتعليم ـ الدروز والاخلاق ـ ابن خلدون : التاريخ ، العمران والاجتماع ، العصبية والدولة ، البدو والحضر ، اطوار الدولة والجباية ، المدن والاسعار ، ضعف الدول وانقراضها ـ التربية والتعليم ـ علم التاريخ وعلم الاجتماع ١٢٨-١٦١

خاتمة : ماضٍ مجيد ولكنه . . . ١٦٢

فهرست ابجدي لأعلام الاشخاص والجماعات الثقافية ١٦٦

انتهى طبع الطبعة الثانية في

١٦ شوال ١٣٧١
٨ تموز ١٩٥٢

# نخبة من دراسات وكتب

## للدكتور عمر فروخ

| دراسات قصيرة | | الثمن بالقرش اللبناني |
|---|---|---|
| ١ ـ الحجاج بن يوسف | ( الطبعة الثانية ) | ٤٠ |
| ٢ ـ عمر ابن ابي ربيعة | ( الطبعة الثانية ) | ٧٥ |
| ٣ ـ عبد الله بن المقفع | ( الطبعة الثانية ) | ٤٠ |
| ٤ ـ الرسائل والمقامات | ( الطبعة الثانية ) | ١٠٠ |
| ٥ ـ ابن الرومي | ( الطبعة الثانية ) | ٥٠ |
| ٦ ـ احمد شوقي | ( الطبعة الثانية ) | ٦٠ |
| ٧ ـ ابن خلدون | ( الطبعة الثانية ) | ٥٠ |
| ٨ ـ اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية | ( الطبعة الثانية ) | ٧٥ |
| ٩ ـ شعراء البلاط الاموي | ( الطبعة الثانية ) | ١٢٥ |
| ١٠ ـ الفارابيان : الفارابي وابن سينا | ( الطبعة الثانية ) | ١٠٠ |
| ١١ ـ اربعة ادباء معاصرون | ( الطبعة الثانية ) | ١٠٠ |
| ١٢ ـ خمسة شعراء جاهليون | ( الطبعة الثانية ) | ١٥٠ |
| ١٣ ـ بشار بن برد | ( الطبعة الثانية ) | ١٢٥ |
| ١٤ ـ نهج البلاغة | | ٥٠ |
| ١٥ ـ اخوان الصفا | | ٢٥٠ |
| ١٦ ـ ابن باجه | ( الطبعة الثانية ) | ١٠٠ |
| ١٧ ـ ابن طفيل | | ١٢٥ |
| ١٨ ـ التصوف في الاسلام | | ٢٠٠ |
| ١٩ ـ الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب | | ١٥٠ |
| ٢٠ ـ موضوعات محللة في تاريخ الفلسفة الاسلامية | | ١٠٠ |

الثمن بالقرش اللبناني

دراسات أخر

| | | |
|---|---|---|
| ابو نواس : دراسة ونقد | ( الطبعة الثالثة ) | ١٥٠ |
| ابو نواس : مختارات | | ٥٠ |
| ابو تمام | | ١٠٠ |
| حكيم المعرة | ( الطبعة الثانية ) | ٢٠٠ |
| عبقرية العرب في العلم والفلسفة | ( الطبعة الثانية ) | ٣٠٠ |
| الاسلام على مفترق الطرق | ( الطبعة الثالثة ) | ١٥٠ |
| نحو التعاون العربي | | ١٠٠ |
| دفاعاً عن العلم | | ( نفد ) |
| دفاعاً عن الوطن | | ٥٠ |

600 *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung, von der Higra bis zum Tode 'Umars, 1-23 d. H. (622-644 n. Ch. Leipzig 1937*

| | |
|---|---|
| الاسئلة الثلاثة ، مشهد تمثيلي للمدارس | ٢٥ |
| باكستان دولة ستعيش | ١٥٠ |
| الاسرة في الشرع الاسلامي | ٤٠٠ |

## تطلب هذه المنشورات ايضا

**في افريقية من** : السيد محمد خوجـــه
دار الكتب العربية ١٥ باب المنارة ، تونس

**في العراق من** :السيد محمود حلمي،
المكتبة العصرية ، سوق السراي ، بغداد

DATE DUE

JAFET LIB.
- 1 MAR 2017
Circulation Dept. 2

189.3:F24aA:c.2
فروخ ،عمر
عبقرية العرب فى العلم والفلسفة
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01007236

American University of Beirut

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
الجامعة الأميركية في بيروت

189.3
F24aA
c.2
General Library

189.3
F24aA
C.1