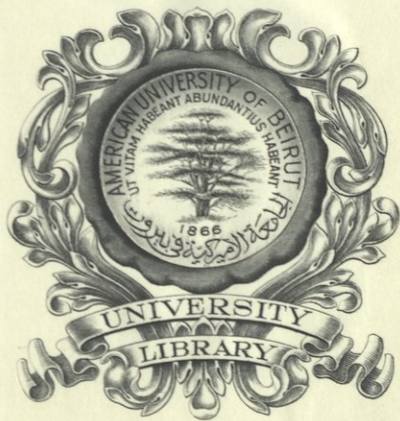
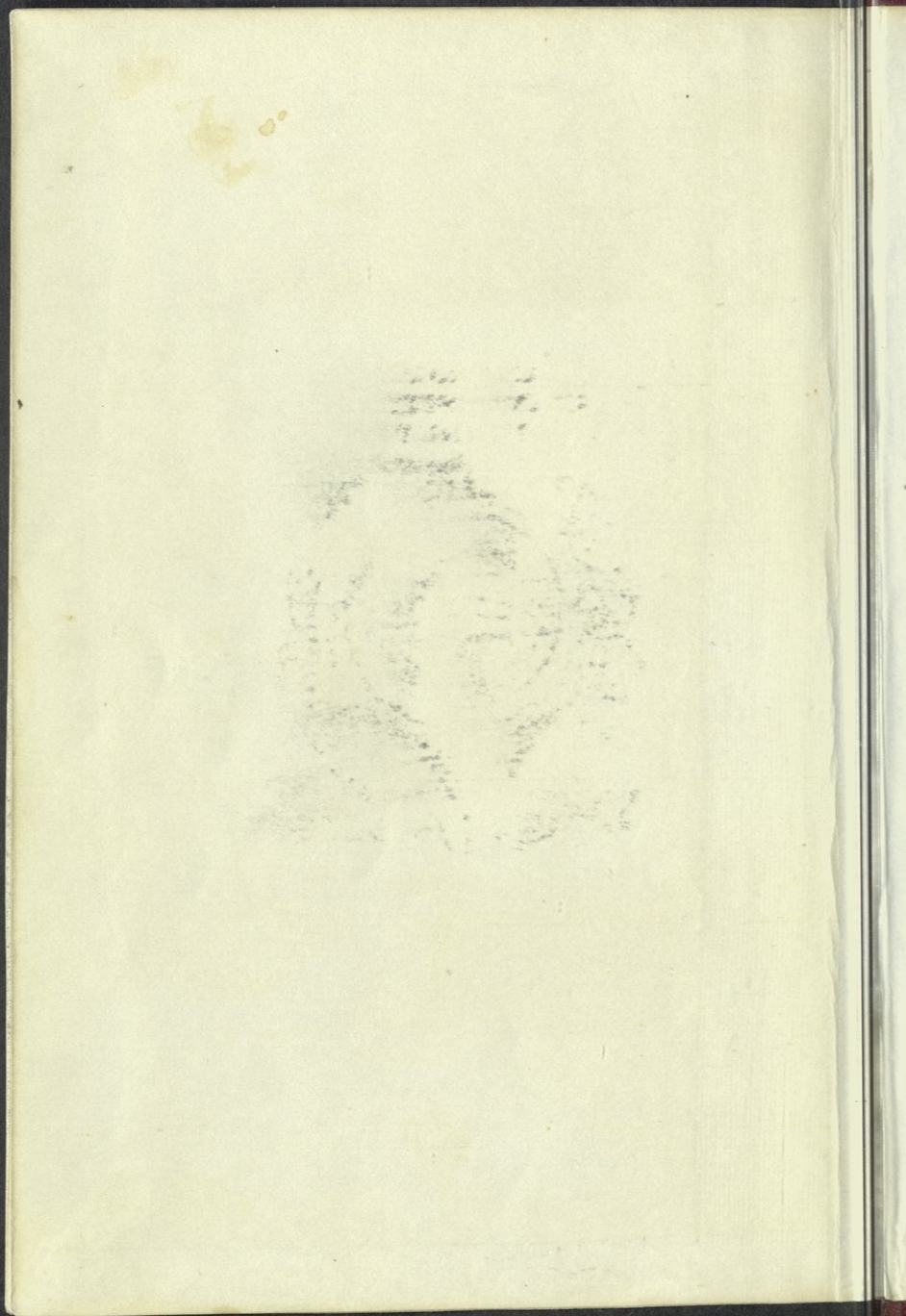
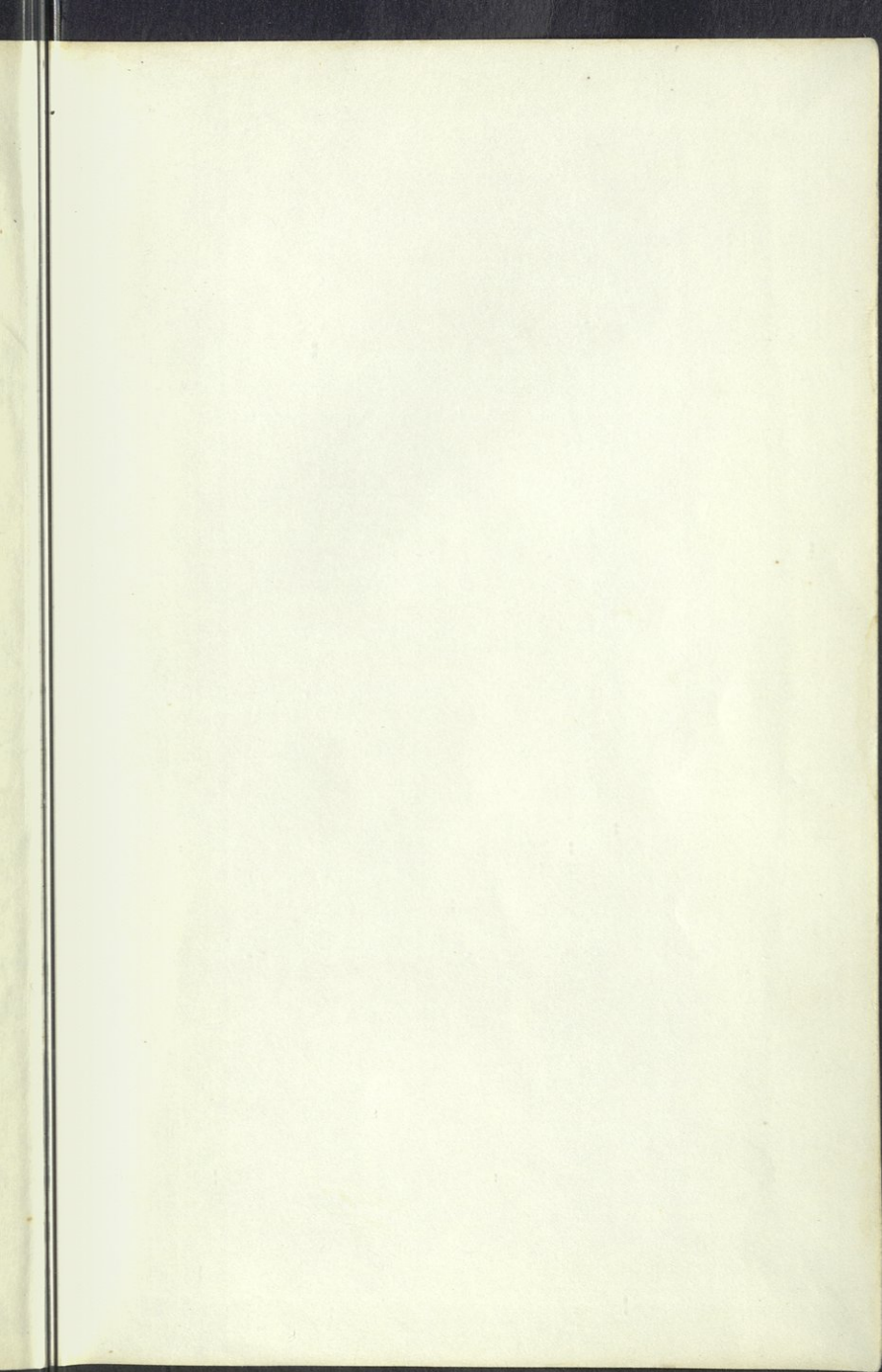


181
Y35
C.

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT







مُعْجَمُ الْفَرَاسِيدِ

أَوَّلُ حَرْفٍ فِي الْقُرْآنِ الْعَرَبِيِّ
بِأَنبَاءِ مُصَنِّفِهِ

الرَّكَتُورُ

بِأَنبَاءِ مُصَنِّفِهِ

بِأَنبَاءِ مُصَنِّفِهِ

A-

بيروت - لبنان
إلى أبناء الشرق العربي
١٩٥٤
٤٨

معالم الفكر العربي

181.07

وهو عرض مجمل لتراث العرب الفكري
٣٥٣٨
٤٠١

في أبان نهضتهم العالمية

تأليف

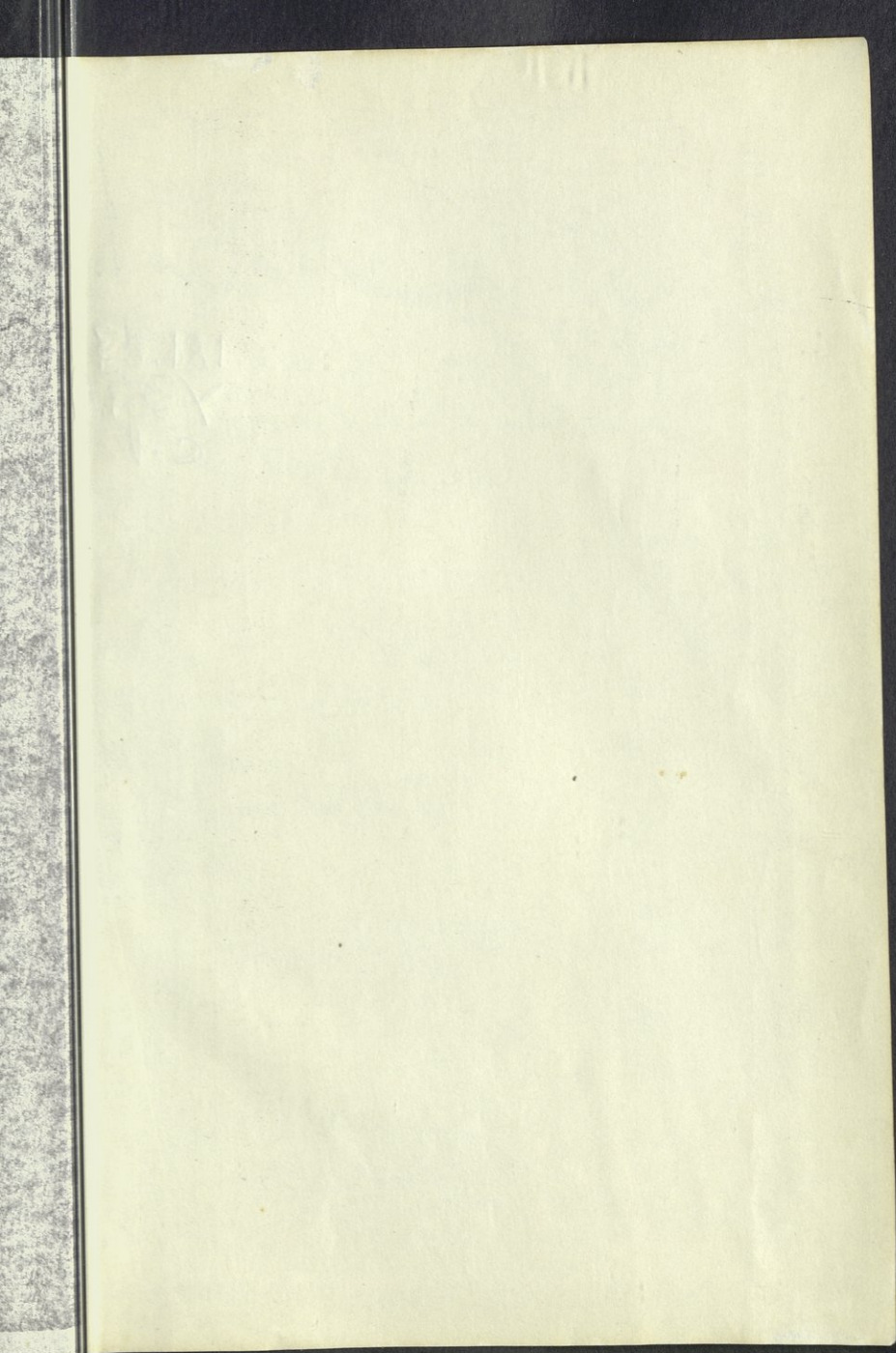
الدكتور كمال البارجي

أستاذ في الأدب العربي والفكر الإسلامي

في الجامعة الأميركية في بيروت

دار العلم للملايين

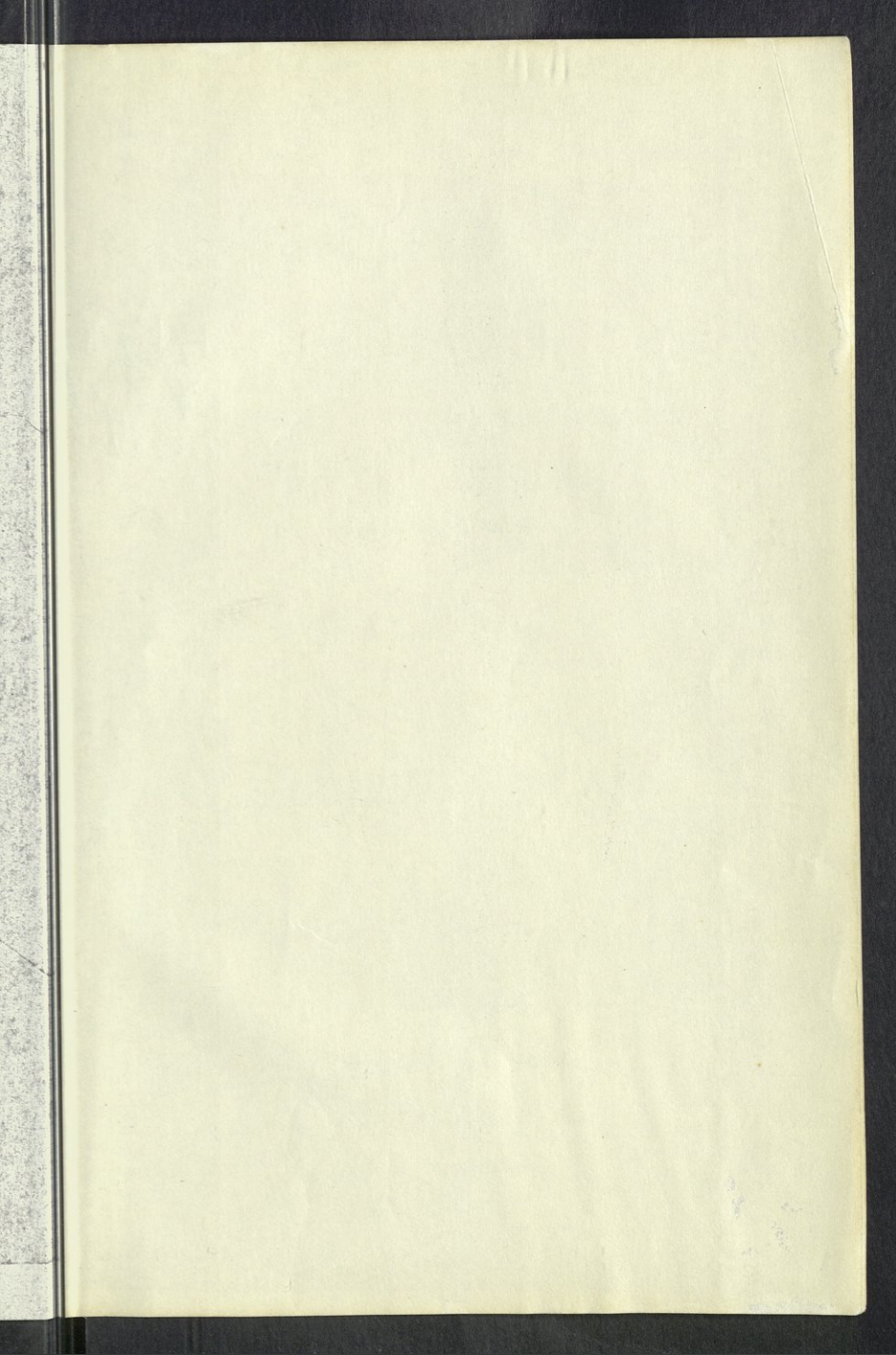
بيروت



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى

بيروت ، ايلول ١٩٥٤

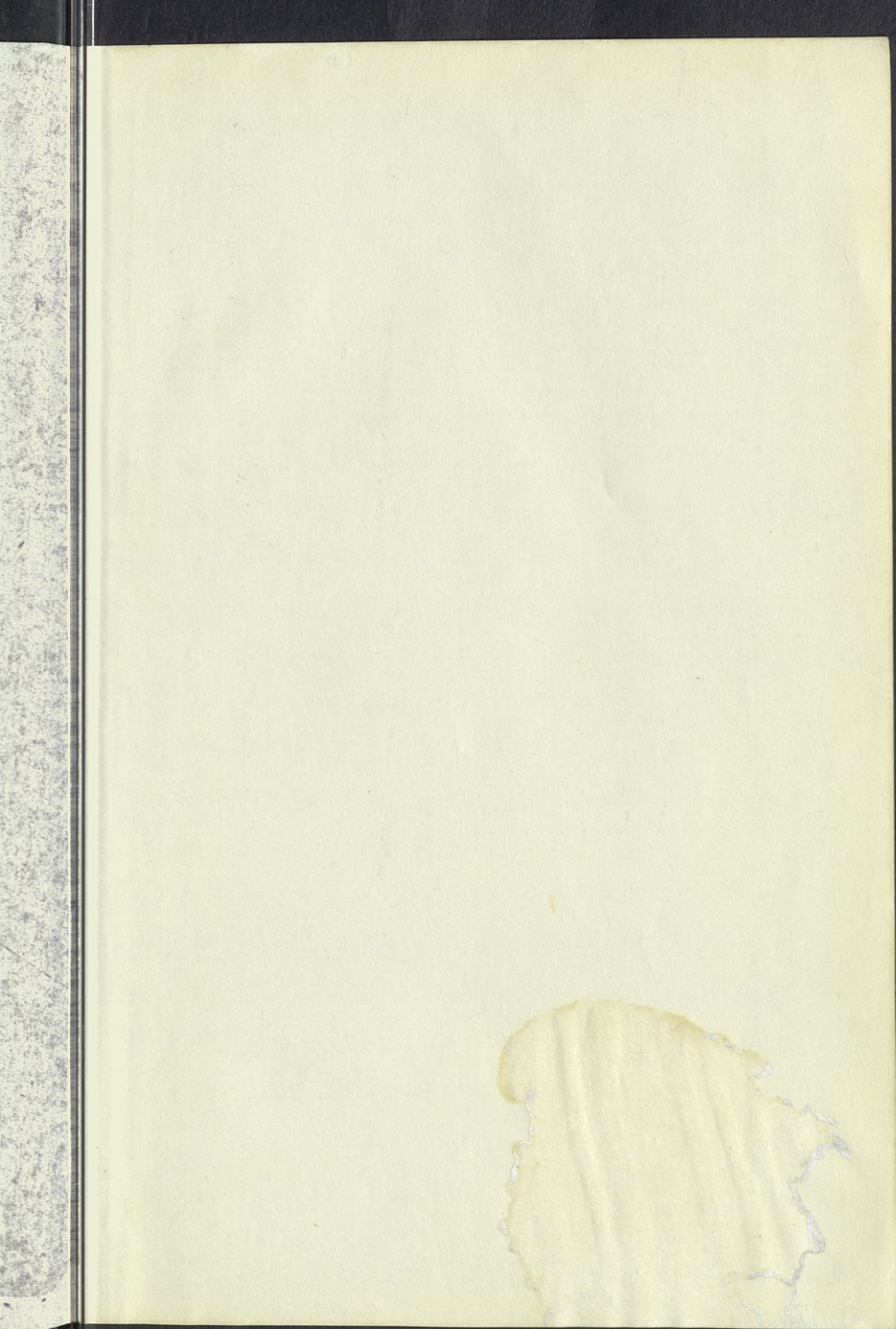


الْقِسْمُ الْأَوَّلُ
فِي النِّهْضَةِ الْعِلْمِيَّةِ

طويل
نحو
تفسير
ضرب
بجاري
اتقاء
كاملا
لا صا
وافيا
القار
ويلق
المرج
الفلس
الاول

مقدمة

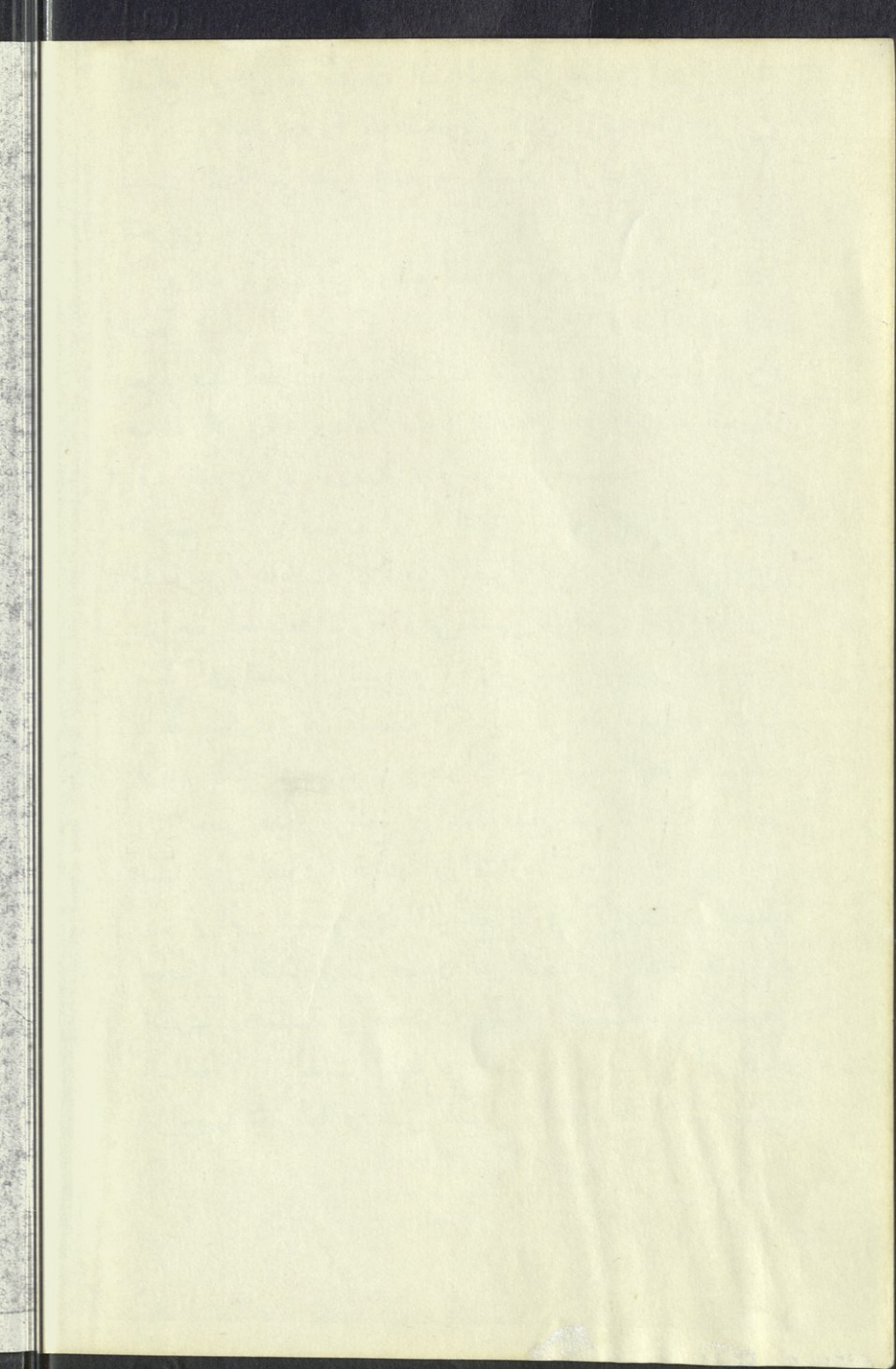
اقتضت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع اني سلخت في معالجته - بحثاً وتدریساً - نحواً من عشرين سنة ، فقد تهيئت منه اذ شرعت في تليق موادہ وتدوين فصوله ، وشعرت ان اقدامي عليه ضرب من المغامرة - ذلك لاناساع نطاقه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مسالكه . لكنني لم احجم عنه ولم اتعاس ، ليقيني بان العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبان النشر وتقبل النقد البناء هو السبيل القويم لاصلاح الخطأ ، وتلافي ما يمكن تلافيه من وجوه النقص . ولقد رسمت لهذا البحث ان يجيء ملأً بمجاري الفكر ، وافيأً باصول المواضيع ، مجملأً بأسلوب الاداء . فيجد فيه القارئ المستجد صورةً مجملأً واضحة لتناج العرب الفكري ، ويلقي فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمساحي الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من التناج المقرر ، الا انني جعلت هي الاول ان آفي الموضوع حقہ ، فاضفت الى المقرر في



المنهاج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، و اوجزت
في ما لم اجد مبرراً فيه للتطويل الذي فرضه المنهاج ، ثم
نسقت المادة على نحو يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل
التاريخي .

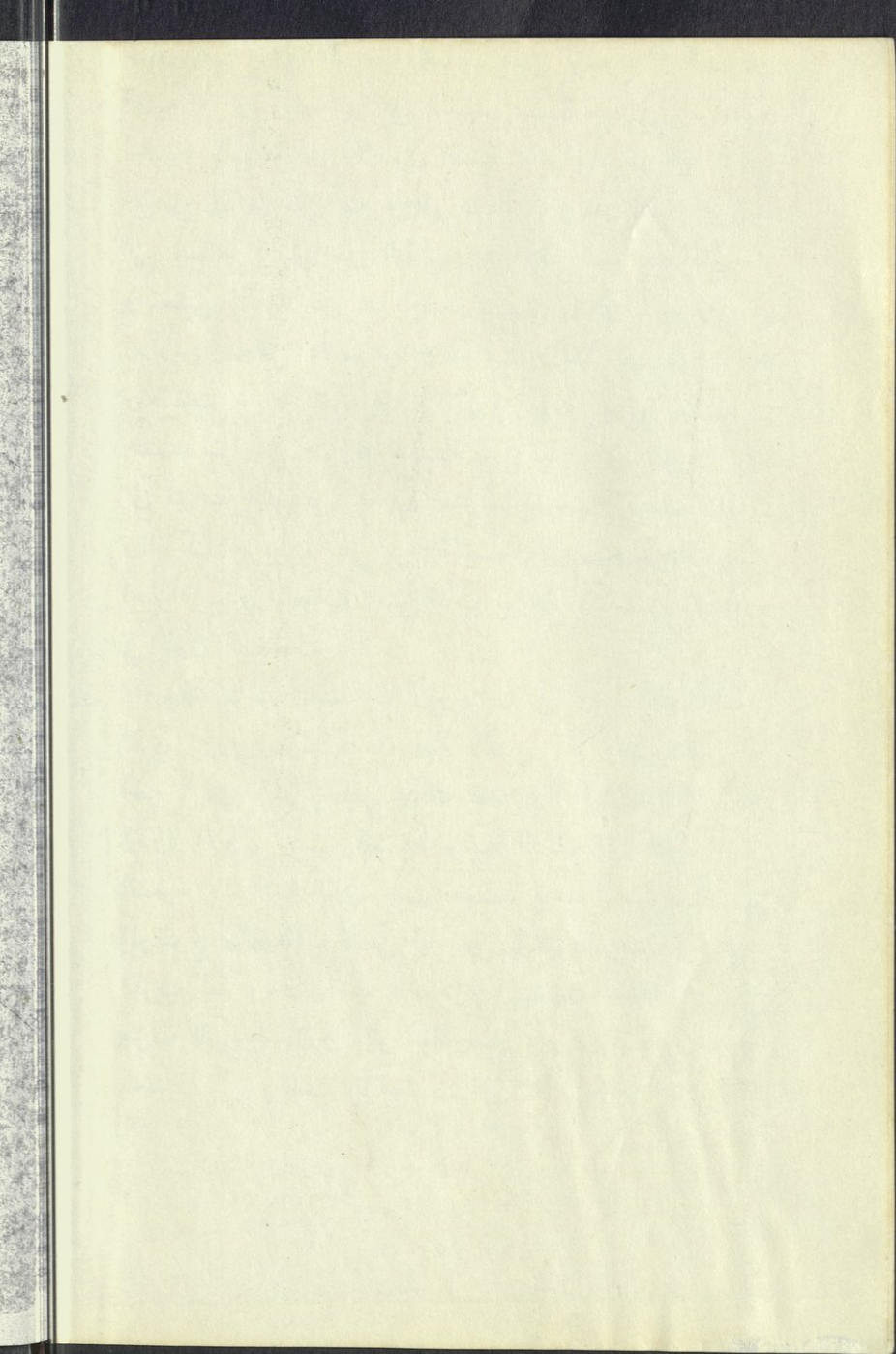
وكان غرضي من وضع هذا الكتاب موجزاً على هذا
النحو ، ان لا يعني في المدارس عن المحاضرات ، ولا
يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بئس ان يكون نواة
صالحة للاولى ، وعاملاً مثيراً للثانية . على انني لم امثا ان
اقيد القارئ بما اوردت ، واحرم الراغب في الزيادة من
التوسع ، بل تعمدت ان احقق - ما امكن - رغبة
المستزيد ، فالحقت كلاً من الفصول ببيان اثبت فيه بعض
المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، واشرت
منها الى الفصول المقصودة ، وتركنت تعيين الصفحات ،
لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في
ارقام تلك الصفحات . وحاولت جهدي - بعد ذلك -
ان احصر هذه المراجع في عدد قليل من الكتب ، حتى
يسهل على القارئ التماسها او اقتناؤها .

ثم انني اتبعت بيان المراجع ، في الابحاث الفلسفية
خاصة ، بالاشارة الى فصول من النصوص القديمة كنت قد
اخترتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص
السائغة » ، بذلت الجهد في اختيارها وسمدت الى تبسيط
مراجعتها بتبويبها وتنسيق فصولها وإسقاط التفاصيل من



سياق نصها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع الى النصوص القديمة ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة الى الاصول القديمة ، واعتماد ما قاله المؤلف الاصيل لا ما نقل عنه وحمل عليه . ولقد دعيتنا الفوائد التي لمسناها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ان نحصر هنا ايضاً على الدعوة الى ترويض الدارس بتعطيل النصوص ونقد ما رافقها من شروح وتعليقات ، فاكثفنا هنا بالاشارة الى ما سبق لنا ان جمعناه منها على صورته البسيطة ، كما يكون سبيلاً مهاداً الى دراسة النصوص - فيما بعد - بصيغتها الاصلية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الانجاز والاحمال فقد اجتزأنا بهذه الملحقات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيول الصفحات .

وقد يؤخذ علينا أننا راوحنا ، في وصف هذا الفكر الذي ندون معالمة ، بين نعته بالعربي آناً وبالاسلامي آناً اخر . على اننا لم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخترنا الاول حيث قصدنا توجيه الدلالة الى القوم الذين انتجوه ، وآثرنا الثاني حيث تعمدنا توجيه الدلالة نحو الموضوع والزعة . فحقن انما نعني بانتاج العرب الفكري - العرب لغة وحضارة - لا بانتاج المسلمين عامة . فمن هؤلاء الفرس الذين ألفوا بالفارسية ، والهنود الذين دونوا بالهندية ... وكانت تأليفهم في كلا الحالتين اسلامية في



مواضيعها وتزعاجها . اما الموضوع فهو مشترك بين العرب
وغير العرب من المسلمين . ولذلك لم نجد حرجاً في نعته
بالاسلامي .

*

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو
من الاجمال والايجاز . وجل ما نرجو ان نكون قد
وفقنا الى خدمة الاجيال الناشئة ، وإنصاف اعلام الفكر في
الحضارة العربية . ومن يدري ؟ فلعل الرغبة تلح بنا ثانية ،
وحب المغامرة يستثيرنا مكرراً ، فنعمد الى وضع كتاب
مطول في هذا الموضوع ، نستوفي فيه ما فاتنا في هذا
الموجز من شروط البحث العلمي . على ان الامر رهين
بتيسير الله وتوفيقه .

برمانا في ٢٨ آبه ١٩٥٤

كال البازجي

✱

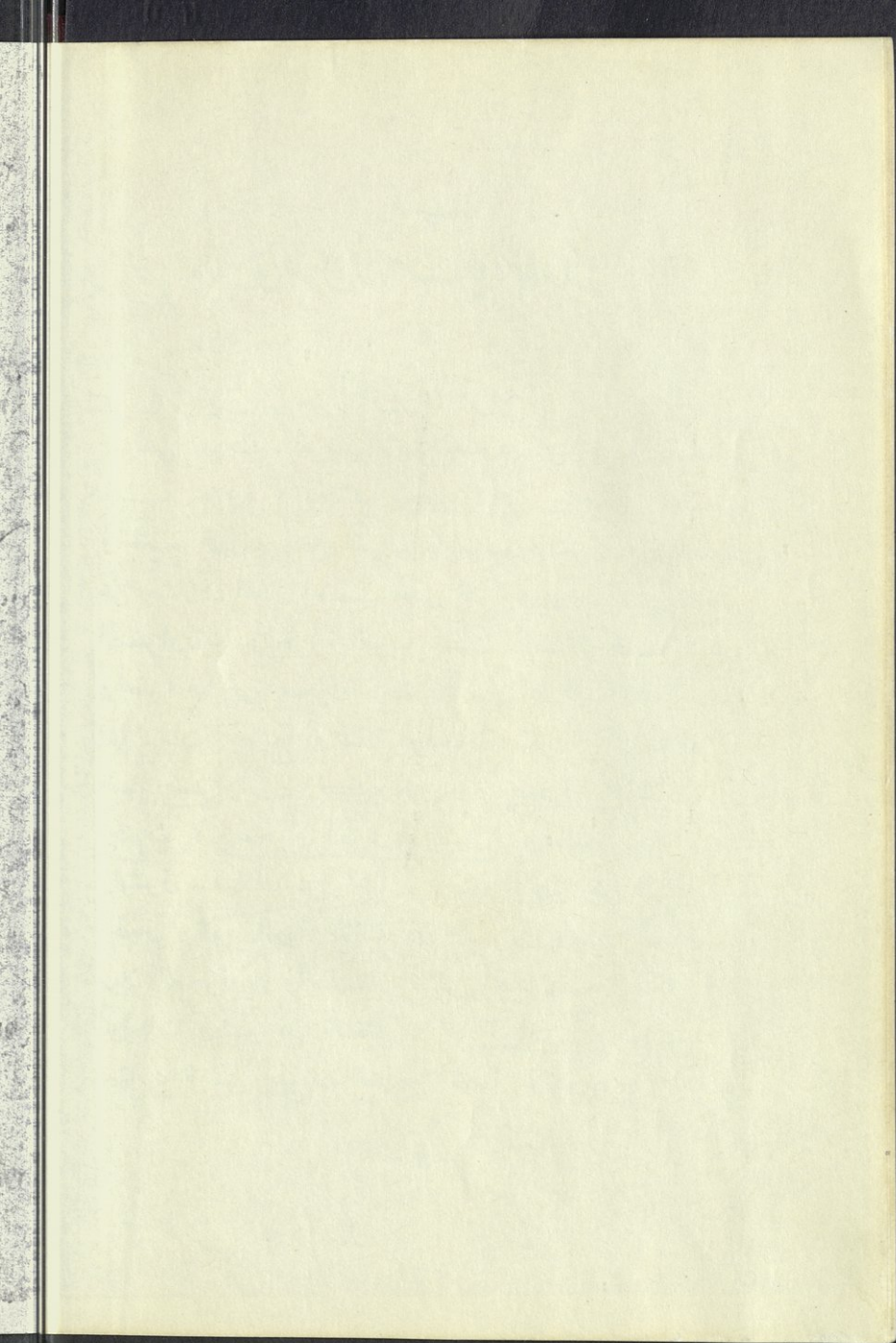
✱



تمهيد في فلول الأرضية الجاهلية

الجزيرة العربية

هي موطن العرب الاصلي ، وهي - على الاصح - جزيرة شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي من الغرب فالجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الحبيب بعض البوادي والخرات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذات تركيب طبيعي واحد ، فاما هي صحراء قاحلة كما قد يتبادر الى الذهن ، بل انها ذات طبيعة مختلفة واحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوان كبيرتان : صحراء الاجفاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : تمتد الاولى من اليمن الى الحجاز وتقوم اجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر انجاد منسعة تكثر فيها الواحات ويشتهر فيها النخيل . اما البوادي فواض جافة تنشأ عادة من اطراف البطاح الحصبية وتذوب في طلائع



الرمال الصحراوية ، فكأنها مدد صحراوي في غضون
الجفاف ، وجزر في موسم الامطار . اذ تحولها الامطار
الموسمية الى مراعي كثيرة الخصب . وتنتشر الواحات
والحارات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحييها منابع
المياه ، فتنبث فيها المزروعات وتردهم بالسكان ، والواحات الحارة
مناطق جافة وعرة تكثر فيها الحجارة السوداء ويتجاف عنها
العران .

١٤
المناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ،
متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ،
ومدى الارتفاع او الانخفاض ، والقرب او البعد عن
الساحل ، ومجاري الرياح الموسمية ، ومقدار سقوط الامطار .
١٥
فالصحاري ، نظير الاحقاف في الجنوب والنفود في الشمال ،
رملية قاحلة لا يبلغها المطر ، ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك
كانت غير مأهولة . واما البوادي التي تكثر في نجد ،
ومتند على حدود العراق والشام ، وتحاذي جبال الحجاز
واليمن وساحل البحرين ، فذات حظ سيب من المطر ،
تتحول به الى مراعي خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع
على الاثر ، فطابت هواء ولو الى حين ، حتى اذا آذن
موسم المطر بالزوال ، اشتد القيظ وجفت الارض .
١٦
والطقس ههنا بوجه الاجمال حارّ نهاراً ، بارد ليلاً . على ان
الواحات ، على اختلاف مواقعها ، تتباين بالخصب لوفرة
حظها من منابع المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من

الع
العا
العر
الا
بارد
وا
وتج

الس

وم

وقد

»

آثار

وثق

المثل

الحنا

الام

ومما

وتر

في

غلب

العران الزراعي بلغ اوجه في اليمن . فاليمن بمجباله
العالية يقع في مجرى الرياح الموسمية الهابطة من الجنوب
الغربي والمشبعة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حظه من
الامطار وافراً ، وكان هواؤه - لاسيما في المرتفعات -
بارداً عليلًا . وتبلغ حرارة الهواء اشدها في الصحاري
والحارات والاعوار ، ولذلك خلّت هذه المناطق من السكان ،
وتجافت عنها دروب القوافل .

المجتمع العربي

الشعوب العربية

اقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم ،
وهم يعبرونها الى الآن ، ولذلك تسبّت في تسميتها اليهم .
وقد جرى المؤرخون على قسمتهم الى ثلاث فئات :
« البائدة » ، وهم القبائل التي انقرضت ، ولم يبق من
آثارها الا اخبار جليلها لا يعول عليه . ومن هؤلاء عاد
وثمود وطسم وجديس وجرم واميم ، وقد عدوا مضرب
المثل بالقدم ، و « قحطان » ، وهم الذين اسسوا دول
الجنوب ، وعلى يدهم زهت وازدهرت . وقد انشأوا قبل
الاسلام عدة ممالك : منها مملكة سبأ وحماير في اليمن ،
ومالك تدمر وخم وغسان بين مشارف العراق والشام ،
وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالهم مطروياً
في جوف الرمال . و « عدنان » ، وهم سكان الشمال .
غلبت عليهم البداوة بلخاف اوطانهم وقلة خطتها من



الأمطار ، فاصرفوا الى بويه المواسي ، وبعد الامم
التجارية . نبغ منهم بالتجارة قبل الاسلام القرشون ،
فانشأوا خطاً بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة
اخرى ، كان حظه من الازدهار عظيماً بفضل موقع الحجاز
المتوسط ، وتعدد الواحات الصالحة لزقوف القوافل وتجديد
عزمها ، ولقيام الكعبة من بلادهم في الصميم .

والنظام السياسي عند العرب يقوم على اساس القبيلة ،
فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الاصل
سلالة تتحد من جد واحد ، ثم تنقسم الى بطون وعشائر
تتكاثر بالنسل ، وبما ينضم اليها عن طريق الرق والولاء ،
فتعدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجند الذي استقل بها .
اما الرابطة التي تجمع بين افراد القبيلة الواحدة ، او بين
العشائر المنتمية الى قبيلة ما ، فتعرف بالعضية . وعلى
اساسها - بالاكتر - تحدث الحالفات والتكتلات السياسية
عندهم . ويعرف رئيس القبيلة بالشيخ او الامير ، يصل
الى الزعامة بالمباينة ، فيقود الرجال في الحروب ، ويقضي
بينهم في الخصومات ، فرائه مسوع وامره بوجه الاحمال

نلفد الوضع الاجتماعي

ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية يتألف من ثلاث
طبقات : « الاحوار » وهم العرب الصرخاء اباء راما ،
والمحتفظون بحريتهم . و « العبيد » ، وهم الذين لا
يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، اذ عسّدوا تابعين

لا يسير
الذين
ادوه
رقابهم
بل
الحاج
وهي
والا
انما
وقد
واعت
النسب
الاس
المس
مهر
كمية
وحتى
بمعها
او
في
فيس
منايا

لسيادهم بحكم الاسر او الشراء . و « الموالي » ، وهم
 الذين استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، اما بفضل ما
 ادوه من خدمات ، واما بما سمح به سيادهم من تحرير
 رقابهم . وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ،
 بل تقوم بينهما على الاثر صلة « ولاء » تحل - عند
 الحاجة - محل العصية . اما الوحدة الاجتماعية فالاسرة .
 وهي تضم فضلاً عن افرادها ، سائر الجوارى والعبيد
 والاتباع . ولم يكن للعرب قبل الاسلام قانون مدون ،
 انما كانوا يجرون حسب التقليد ويخضعون للعرف والعادة .
 وقد جروا على تعدد الزوجات واقتناء الجوارى ،
 واعتبروا الغزو سنة ، وفاخروا بالشجاعة والكرم وعِرافة
 النسب ، واشتدوا في طلب الثأر وصيانة العرض وتلبية
 الاستغاثة ، وعمدوا - في لغوهم - الى شرب الخمر ولعب
 المسير والسباق على ظهور الخيل ، وربما اقاموا السباق

مهرجانات عامة .
 حياة الاستعداد .
 وينقسم العرب من حيث نظام المعيشة ، الى بدو
 وحضر . فالحضر يقعون عادة في المناطق الحضرية ،
 يتعهدون المزارعات ، ويعالجون بعض الصناعات البدائية ،
 او يجتفون التجارة فينظمون خطوطها بين مناطق العراق
 في الجزيرة ، او بينها وبين البلدان المتاخمة . اما البدو
 فيسكنون البوادي ، يربون فيها المواشي ، ويرتادون بها
 منابت العشب ومنابع المياه حيث تيسرت . وهي مصدر

١٧٤
٩٨

١٧٥
٩٩

١٧٦
١٠٠

١٧٧
١٠١

١٧٨
١٠٢

١٧٩
١٠٣

١٨٠
١٠٤

١٨١
١٠٥

١٨٢
١٠٦

١٨٣
١٠٧

١٨٤
١٠٨

١٨٥
١٠٩

١٨٦
١١٠

١٨٧
١١١

معاشهم : يأكلون طومها ويشربون البانها ، ويحكيون
أوبارها وأصوافها خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها
الحففة لوازهم وبعض آنتهم . على أن الحضرم الذين
أنشأوا المدن ، وتهدوا العمران ، وأسوا الممالك ، في حين
بقي البدو متخلفين يقاسون نعاسة الحياة ، وشظف العيش .
وكان الغالب على العرب قبل الإسلام الوثنية ، فقد
كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك أقاموا لها الأصنام
في معابدهم ، وزاروها في مواسم دورية . وكان أهم
هذه المعابد وأشهرها على الإطلاق الكعبة في مكة . على
أنه ، في القرون الأخيرة قبل الإسلام ، بدأت اليهودية
والنصرانية في التسرب إلى الجزيرة ، ثم أخذت اليهودية
تتركز في اليمن وفي يثرب من مدن الحجاز ، بينما
انتشرت النصرانية في ديار الحِم وعُمان ، واستقرت في
نجران من مدن اليمن ، وفي وادي القرى من مناطق
الحجاز . على أن نصارى عُمان ونجران كانوا على المذهب
اليعقوبي ، في حين كان آخوانهم في العراق والحجاز على
المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين
اليهود والنصارى ، منافسة شديدة ، استغلتها السياسة
الخارجية ، والحصومة التقليدية بين الروم والفرس ، إلى
مدى بعيد .

العمران الجاهلي

طلات الجاهلین بحوائجهم
قد يتبادر إلى الذهن أن العرب ، على اختلاف مقامهم

22

جاورتهم . على ان الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم
 وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً . ذلك لان المصالح
 التجارية ، والاطلاع السياسية ، لبت الا ان تنشئ عورها
 الصلات الوثيقة ، وهذه بدورها عملت على دفع الحياة في
 اتجاه التطور الحضري . فصلات اليمنين بالاجاش في
 الجنوب ، وعلاقات الفساسة بالروم ، والمنافرة بالفرس في
 الشمال ، التي توثقت عن طريق المصالح السياسية ، وزدت
 بفضل التبادل التجاري ، حملت الى الجزيرة الكثير من
 مظاهر الحضارة . وبينات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا
 ترد . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشة اللون ، وحضارة
 غسان رومية الصيغة ، وحضارة الحمْ قارسية الطراز الى حد
 بعيد . وفيما عدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز
 وحضرموت والبحرين يتعهدون الخطوط التجارية ، ويؤمنون
 الصلات بين اقطار الجزيرة ، وبين الجزيرة من جهة والممالك
 المجاورة من جهة اخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل
 الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الاعجمي الى معازل
 البدو في داخل الجزيرة . **نظام العمران الحضري**
 نظام العمران الحضري ، في دراستنا للتراث الفكري عند
 العرب ، ان نقصي تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها
 الاولى ، بل يكفي ان نلم بمظاهر العمران على ما بلغت
 اليه قبيل ظهور الاسلام . ذلك لان الاسلام لم ينشأ في

31
11

اعرق الاوساط العربية حضارة ، بل في قوم ناهضين قد
زال عنهم خشونة البداوة ، ولم تفقد لهم استكانة الحضارة .
هذا العمران اكثر ما تجسلى في الرقي الزراعي في اليمن
حيث بنيت السدود لحصر المياه ، وشقت الترع لتنظيم
الري ، وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن
والبحرين ، فاشتهر الحجاز من الصنائع بالخياكة والصياغة ،
وعرف اليمن بالحدادة والدباغة ، وامتاز البحرين بصناعة
السفن واستخراج اللؤلؤ . اما التجارة فقد اشتهر بها اولا
المسنون . وكانوا يأتون بالسلع الهندية عن طريق عمان ،
ويجملونها مع منتجاتهم الى الشام . ثم جلبهم على الخط
الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين
اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . وامن
الخط الشرقي تجار عمان والبحرين ، وجروا بين حضرموت
من جهة والعراق وغربي فارس من جهة اخرى . هذه
الصلات التجارية مع ما قام بين الممالك العربية وما
تأخها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية جعلت
العمران الجاهلي ذا الوان اقليمية متعددة ، إن من حيث
النظام السياسي ، او الجهاز الاداري ، او التقليد
الاجتماعي ، او الاتجاه الخلفي والفكري والروحي .

التراث وقد خلف لنا الجاهليون تراثاً ادبياً ضخماً . الا ان
الأدب الكثرة المطلقة مما بلغنا منه في الشعر ، وأقله في النثر .
اما الشعر فقد بلغوا به شأواً بعيداً من الرقي ، إذ تمثل

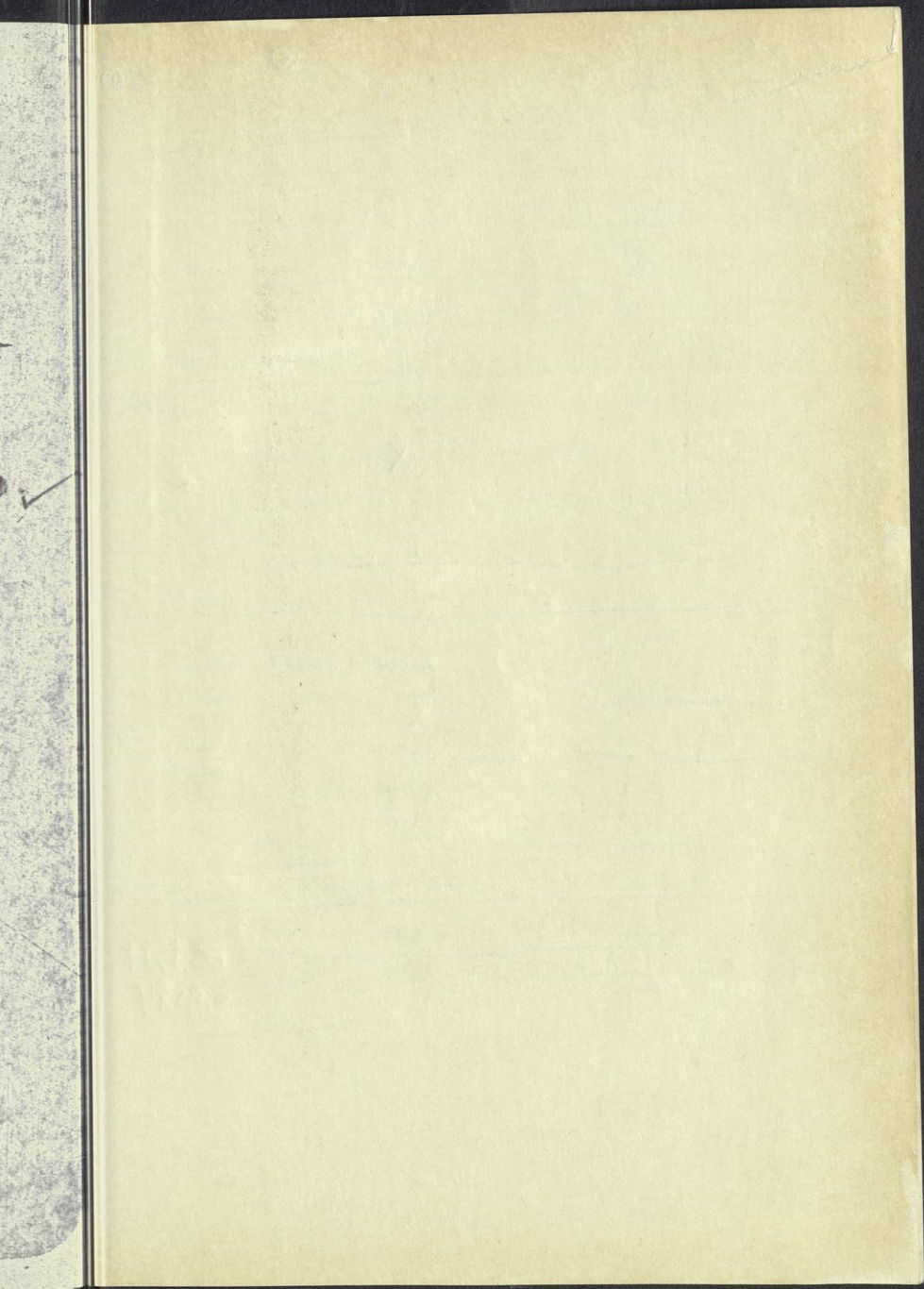
10
100

X

100
100
100

100
100

فيه فن الايقاع والسمية على نحو واقع ، وليجلى فيه
 ⑤ الشعور النبيل ⑤ والتصوير الحسي البارع . واما النثر فجله في
الخطب والوصايا والاقاصص والامثال والحكم ، وفيه تتجلى
 آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولئن كانت القبائل تتكلم
 بلبجات تختلف قليلاً أو كثيراً ، الا ان لغة ادبهم كادت
 - قبيل الاسلام - تصح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات
 في الاسواق الادبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعات
 والمحالفات ، وصلات الولاء وشؤون الحياة الاخرى .
 وهذه اللغة ، على ما بلغت ، غنية بفرداتها ، بليغة
 ببيانها ، راقية بمجازها . وقد عرف العرب التدوين قبل
 مجيء الاسلام ، الا ان شيئاً من مدوناتهم لم يصل الينا .
 وقد كان للعرب الجاهلين « علوم » : بعضها يستند الى
 الاختبار والتجربة ، والبعض الاخر الى الحدس والنخب .
 فالكهانة والعرافة والسحر والزجر ، وان شهدت لهم بحج
 الاستطلاع وخصب الخيال ، الا انها دليل على ضعف
 المنطق وسوء التعليل . والطب والنجوم والقيافة
 والانساب ، وان داخلها طرف من الخياط والتخريف ،
 الا انها تقوم - في الاصل - على تجربة صادقة واختبار
 دقيق . على انهم قد اقتبسوا الكثير من معارفهم في
 الطب والفلك من جيرانهم الكلدان والفرس . والتعابير
 العلمية ، فضلاً عن الاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك
 شهادة صريحة .



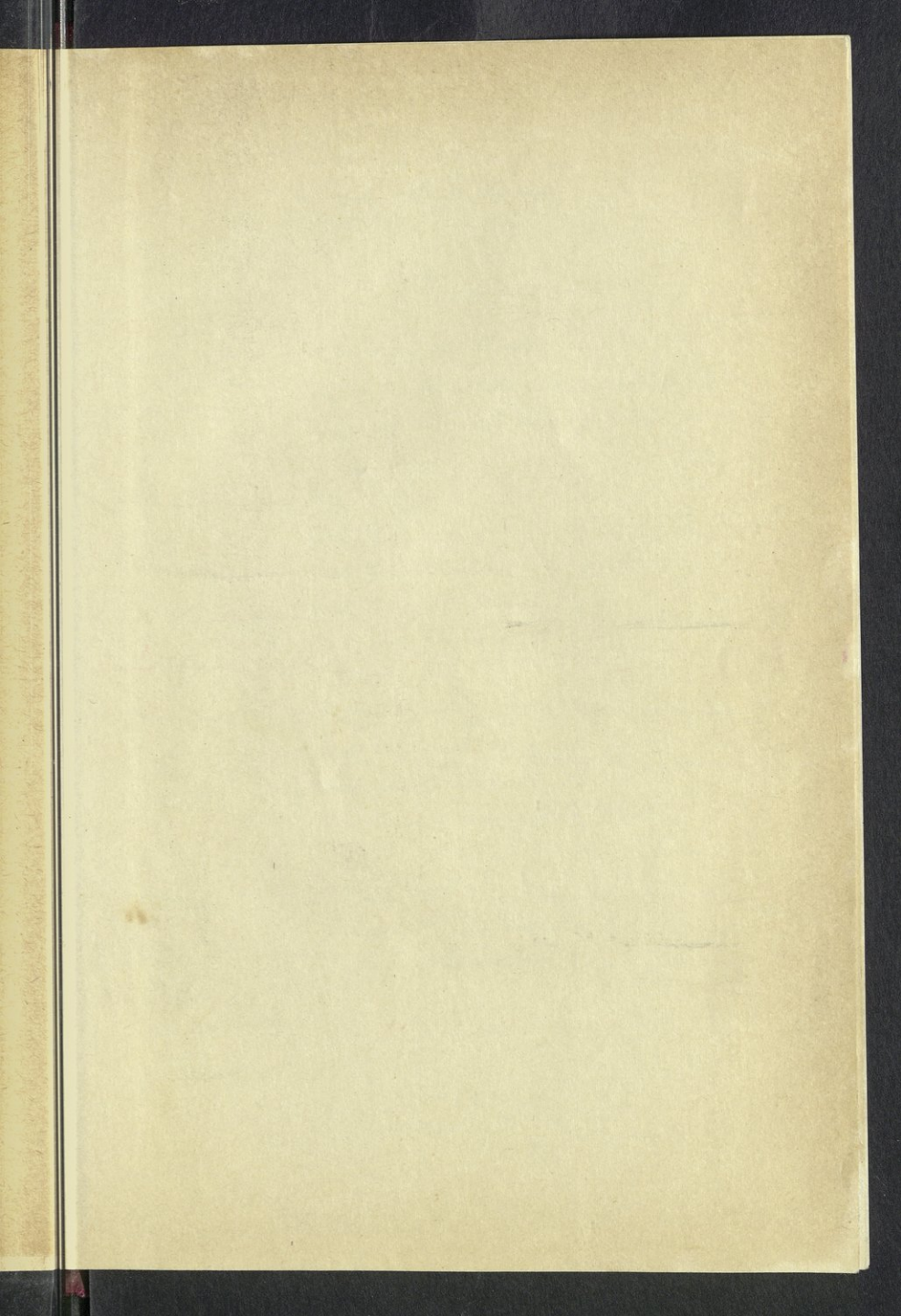
مراجع حديثة للتوسع

جرجي زيدان - تاريخ العرب قبل الاسلام
جغرافية بلاد العرب ، العرب ، بقايا الممالك ، تمدن
اليمن ، دولة تدمر ، دولة غسان ، ملوك الحُم .

✓ احمد امين - فجر الاسلام
الفصل الاول - جزيرة العرب ، يسكن هذه الجزيرة .
الفصل الثاني - اتصال العرب بمن جاورهم .
الفصل الرابع - الحياة العقلية .
الفصل الخامس - مظاهر الحياة العقلية .

فيليب حتي - تاريخ العرب
الفصل الثاني - صفة الجزيرة
الفصل الثالث - حياة البدو ✓
الفصل السابع - الحجاز عشية ظهور الاسلام

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السيامي
وصف بلاد العرب ، الشعوب العربية ،
الممالك العربية في الجاهلية ، قريش .



الفصل الاول

التوجيه الجديد في الاسلام

التعليم الديني الجديد

يبدو من تضاعف الاحوال ، قبيل الاسلام ، ان
الجزيرة العربية كانت تتمخض باحداث جليلة فالصراع
السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في
استحكام ، وسلطان الوثنية في زوال . تجلى الصراع
السياسي بين القوى الكبرى فيما بين ملوك حمير من الجهد
لبسط سلطانهم على اعالي الجزيرة وفي المنافسة التقليدية
بين الروم والفرس ، على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع
الاتجار معهم ، وكذلك بالنزاع المتواصل بين دولتي لحم
وغسان ، على الانفراد بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة .
اضف الى ذلك اتساع سلطان قريش قبيل الاسلام في
اواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة
اجمالية . يستشف من ذلك كله ان العرب ، قبيل
الاسلام ، كانوا يسرون في اتجاه تكوين وحدات سياسية
اكبر واجمع ، ولعل زعماءهم كانوا يتشوفون الى قيام

سلطة موحدة تجمع اشتاتهم وتوحد بين صفوفهم .
ولم تكن المنافسة بين الاديان في الجزيرة باقل حدة .
ذلك ان العهد الذي كانت فيه الوثنية تعمر الجزيرة اخذ
يزول بتسلل اليهودية اليها ، ثم النصرانية بمذهبيها النسطوري
واليعقوبي . وسرعان ما وثقت اليهودية امرها في اليمن
وواحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية ،
في ديار حثم وبعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ،
وفي بني غسان وشمال غربي اليمن على المذهب اليعقوبي .
ونشأ من ثم صراع معقد متداخل بين الالهيين والوثنيين ،
ثم بين اليهود والنصارى من الالهيين ، ثم بين النساطرة
والباقية من النصارى . على ان الدعوة الالهية ، على
اجتلاف الوانها ، كانت تعمل - ولو ببطء - على زخخة
الوثنية في الحجاز واليمن ونجد بعد ان تم ذلك لها او كاد
في ديار حثم وغسان . وكانت كل من هذه الدعوات
تستند الى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتحلم ، بفضل هذا
التأييد ، ببسط سيادتها على الجزيرة بأكملها .
رافق هذا الصراع المزدوج تأزم في الوضع الاقتصادي ،
اذ هبط الانتاج الزراعي في الجنوب هبوطاً مشووماً على
اثر انهيار السدود ، وضقت الاحوال بعرب نجد بسبب
توالي سني الجفاف وزيادة عدد السكان . وكان من ذلك
ان اصبحت المواشي بالموتان ، فعم الفقر ، وكثرت
المجاعات ، وشاع العدوان ، واشتبكت القبائل في الغزو ،

وهكذا ساء توزيع الثروة ، واحتاج الوضع الى تعديل
يسوي هذه الفروق ، فكان الاسلام .

جلالة توالى السنين والصراع السياسي في اشتداد ، والمنافسة
الدينية في تعاظم ، والقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة
الاقتصادية في استحكام ، الى ان قيس للجزيرة العربية
نبي من قريش ، من آل هاشم ، حمل اليها تعليمًا دينيًا
جديدًا ، غمر الجزيرة بعد لأي ، ففسق قواها السياسية ،
واصلح عرفها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي ، وهذب
كيانها الاجتماعي والخلقي ، ووجهها توجيهًا روحياً جديداً ،
فجعل من تلك القبائل المختلفة في عصبيتها ، المتناصرة في
مصلحتها ، المتباينة في عبادتها ، امة ذات كيان قومي
واحد ، ونظام مدني واحد ، واثمان ديني واحد . هذا
النبي هو محمد بن عبدالله (٥٧٠ - ٦٣٢) .

ولقد تيسر للاسلام ان يجري في اوضاع العرب من
الاصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم يتيسر لليهودية والنصرانية
في امد طويل . ذلك لانها لم تغنيا بغير العقيدة ، اما
الاسلام فقد عرض - الى جانب الدعوة الروحية -
للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على اسس عملية صحيحة ،
فكان بذلك عملاً اصلاحياً شاملاً .

كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية ، فجاء
الاسلام وحرّمها . وكانوا يعبدون الالهة ، فدعاهم الى
عبادة الله واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً

انتشر الاسلام بسرعة في ارض العرب واليهوديه
والنصرانية و ذلك لان - ٢١ - الاسلام لم يعن فقط
العقيدة بل تناول الوضع الاجتماعي وعالجها على اسس
صحيحة

واحداً من العقائد والفرائض ، فتحققت بذلك وحدتهم
 الدينية . وكان هذا التوحيد الديني سبيلاً الى الاتحاد
 السياسي . فقد دعا الاسلام العرب ، على اختلاف قبائلهم ،
 الى ترك التفاخر بالعصية ، وحشهم على التحاب والتآلف ،
 فلانت شوكة العصية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي
 عندهم الشعور بانهم ابناء قومية واحدة . وعرض الاسلام
 للاحوال الاجتماعية جملة ، فاعاد تنظيمها على اساس جديد
 منبثق من روح الدين الجديد ^{بردي} ^{بردي} بامر الاسرة فاوصى
 الرجل بالرفق بزوجه ، والمرأة بالاخلاص لزوجها ،
 والاولاد بالطاعة لوالديهم ، وحدد عدد الزوجات ، وعيّن
 شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث فعزز ، بذلك ،
 الروابط العائلية . ثم عني بسائر شؤون المجتمع ، فحرم
 الآفات الاجتماعية نظير السكر والربا والثار والواد
 والفجور ، وحث على الفضائل العملية : كلاحسان والصفح
 والتضحية والرافة بالمساكين . واوصى بحسن التدبير ،
 والجد في العمل ، والحزم في الامور . وابطل الكهانة
 والسحر والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من
 المعرفة ، والاعتبار بحوادث الحياة فجاء هذا التشريع
 علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخطون فيه من فوضى .

الاتجاه المدني الجديد

توفي النبي بعد ان اكمل رسالته ، وبعد ان عمت
 دعوته الجزيرة . وقد بدا لخلفائه الاولين انهم مدعوون

بجوان نوصي انبياءه ، استطاع الخلفاء في من يسمونها الجيوش ،
الى نشر الدعوة الجديدة خارج الجزيرة فجهزوا الجيوش ،
واقترحوا الممالك شمالاً وشرقاً وغرباً فتم لهم ان يخضعوا
الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب في النصف الثاني من
القرن السابع ، وان يتوسعوا في بلاد الروم ، ويبلغوا
اقاصي فارس وحدود الهند والصين ، ويحتاحوا اسبانيا ،
في العقود الاولى من القرن الثامن . وبذلك بسطوا
سلطانهم على شعوب كثيرة ، واتصلوا بمدنيات عديدة ،
في اقل من قرن .

ولقد اثمرت هذه الفتوحات على المسلمين خيراً كثيراً ،
فحصل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والخراج والجزية
والزكاة ، وانفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ،
وتوفير الرواتب ، واصلاح حالة الفقراء ، وفت الثروات
الخاصة من اسلاب الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة
الرواتب ، وازدهار الاعمال ، فنشأت طبقة غنية بنت
القصور ، وغرست الجنائن ، واقتنت الرياش ، وتزينت
بالملايس ، وتعمت بالموائد ، وتفننت بضروب اللذات ؛
فازدادت الرفاهية ، وارتفع مستوى العيش ، اما فيما يتصل
بالادارة فقد كان النبي هو الذي يقضي في امور المسلمين
عامة ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون ، الا انهم
استعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فكانوا
ولاة عليها من قبل الخليفة . على أن اتساع الفتوحات في العصر
الاموي وتفرع المصالح استلزم توزيع المهام ، فاستقلت

شؤون الولاية والقيادة والقضاء والجباية تبعاً في الإمصار
 الكبرى ، وتولى كلاً منها مكلف من قبل الخليفة . اما
 الشؤون الادارية الفنية فقد تركها العرب في ايدي الموظفين
 الذين طالما تولوها ، لاستغلامها عنها بالحروب وتوثيق الحكم
 وقد بقيت الدواوين في كل مصر بلغته المحلية حتى عهد
 عبد الملك بن مروان . واذ شعر العرب باستقرار نسبي في
 الاحوال تفرغوا للتنظيم الاداري ، فنقلوا الدواوين الى
 العربية ، واقبلوا على اصلاح العمراني فبنوا المساجد ،
 وشادوا القصور ، ورفعوا الحصون ، وخططوا المدن ،
 وفتحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطر ، واجروا
 المياه ، وغرسوا الجنائن . وكان اشد الامويين عناية
 بالعمارة الوليد بن عبد الملك (٧١٥) واذ تكاثرت
 الاموال بين ايدي الخاصة طلبوا الاناقة والبذخ ونشدوا
 الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس الادب .
 وهكذا ما كاد القرن الاول للعهد الجديد يتصرم حتى
 بدت في سماء العرب تبشير حضارة جديدة
 كانت أولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين
 خلف له . فقد توفي النبي ولم يعين خلفاً له - على
 الاشهر - ولا أوصى بكيفية الانتخاب ، بل ترك الامر
 - على ما يبدو - شورى بينهم ، يعالجونه على نحو ما
 جروا عليه في جاهليتهم . فكان ذلك سبباً في وقوع
 الخلاف بين اتباعه واول ما شعب الخلاف بين المهاجرين

والانصار ، واذ ظفر المهاجرون بالاسم ولوا ابا بكر ^{عليه السلام} ^{بكر} بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجر
 - من بعد - على نحو معين . فقد تسلمها عمر ^{عليه السلام} بالوصاية
 من ابي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس
 معين ، وانتقلت الى علي بالمبايعة . واذ استخلصها الامويون ^{وقرئ شيخ الامويين}
 من الحسن بن علي استأثروا بها على نحو من الوراثية ^{والوراثية}
 السلالية . وبرزت على الاثر الفروق الجذرية بين وجهات
 النظر ، ونشأت منها اربعة احزاب سياسية كبرى :
 احدها يقول بالتعيين ، وينذهب الى ان الخلافة لعلي بن ابي
 طالب نصاً ولاتبائه من بعده ؛ وهو الحزب العائلي .
 والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون :
 فالهاشميون يشترطون في المرشح ان يكون هاشمياً ،
 والامويون يكتفون بان يكون قرشياً ، اما الخوارج فلا
 يشترطون فيه الا الاسلام والكفاءة الشخصية . وعليه فقد
 تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ،
 وكان الخلاف فيها بين ارباب التعيين وارباب الانتخاب ،
 وفيما بين ارباب الانتخاب : بين من ينادون بالاطلاق
 ومن يقولون بالحصر ، وفيما بين ارباب الحصر : بين من
 يحصرها في هاشم ، ومن يطلقها في بطون قریش . وقد
 دافع كل من هذه الاحزاب عن وجهة نظره ، باللسان
 آنساً وبالسيف آنأً آخر ، واصطدمت الحجة بالحجة ،
 واحتك الرأي بالرأي ، فكانت - من ثم - الناجية

الاسماء
انتش
الا
الا
الا
الدو
الحثي
الا
الفرا
ال
الق
من
مق
و
هذه
ام
ع
لا
و
ا

السياسية من الحياة حية نشيطة .
أما من حيث الناحية الاجتماعية ، فإن العرب ، إذ
انتشروا في الأمصار على أثر الفتوحات ، استكشفوا أول
الامر من محاولة الأمم المقهورة . حتى إذا استقرت بهم
الأحوال ، واخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، واخذ
الاعاجم من جانبهم باعتناق الاسلام ، جمعهم بالموالي جامع
الدين ، وخطبهم بهم حكم الجوار ، وقربت بينهم مصالح
الحياة . واذ ذاك ازداد اقبال العرب على الزواج من
الاعجميات ، ونشأت بينهم صلات القرابة ، واخذت
الفروق تهون والعرى تتوثق ، مما ادى الى تفاعل منتج في
الكثير من الشؤون الاجتماعية والحلقية ، والاعتبارات
الفكرية والروحية لبداخذ العرب من هؤلاء الاعاجم الكثير
من مظاهر عمرانهم : فقلدوهم في تخطيط بيوتهم وتنسيق
مقتنياتهم واختيار ازيائهم وتحضير طعامهم والباس لهم ،
وناثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم واذاقهم .
هذا في حين اخذ الموالى عن العرب - فيما اخذوا -
أمرين هامين للغاية : احدهما الاسلام الذي حرص المسلمون
على نشره انى توجهوا ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا
الدين ولسان الدولة الجديدة . ولم يمضِ طويل من الوقت
حتى انتظمت هذه الحضارة المركبة الى جانب هذا الدين ،
وهذه اللغة ، فنشأ من ذلك مجتمع جديد عربي اللسان ،
اسلامي الدين ، اعجمي الحضارة .

5

9

11

13

15

17

فصل

در

مقدمه

✓

✓

النشاط العلمي الجديد

كان الدين الجديد حافزاً فعلاً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن ، وتفسير الآيات ، ورواية الحديث ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء حلقات التعليم في المساجد .
فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت منبثقة من العامل الديني بوجه الاجمال ، وموجهة في خدمة الدين على الاخص .

(١) جمع القرآن وتفسيره

القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد نزل منجماً ، فحفظه الصحابة تبعاً ، ودوتوا بعضه على عصب النخيل وعظام الاكتاف وصفائح الاحجار . واذا اخذ هذا الجيل الناهض في الانقراض - لا سيما بسبب الاستشهاد في حروب الردة - تحوّل عمر بن الخطاب من وقوع تحريف في القرآن ، او ضياع بعض آياته ، فاستشار على ابي بكر بجمعه وتدوينه . فملكاً ابو بكر تخرجاً مما لم يفعله النبي . لكن عمر ابان له وجه الخطر في الاكتفاء بالرواية ، ووجه الحكمة في الجمع والتدوين في الحال ، فاقنع ابو بكر بصواب رأيه واسند هذه المهمة الى زيد بن ثابت ، احد كتبة الوحي ، فتم ذلك الأمر على يده . على انه باتساع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسياع المسلمين في اقطار نائية ، عمّد بعض الحفظة الى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن

حرصاً عليها ، فتعددت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فخشى عثمان مغبة الأمر ، وألهم معالجته بحكمة فائقة ، فاستقدم نسخة عمر التي كانت في حيازة زوجته حفصة ، واستنسخ منها نسخاً أرسلها الى الامصار على ان تكون المرجع الوحيد ، ثم امر بسائر المجموعات الاخرى فاحرقت . وبذلك سلم القرآن من التغير ، وبقي نصاً واحداً الى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين في امور الدين والدنيا جميعاً . فقد نص على العقائد والفرائض ، وقيد شؤون المجتمع بتشريع مدني سمح ، فعين الحلال والحرام ، وميز بين الفضائل والرذائل ، وامر بالمعروف ونهى عن المنكر . لكنه لم يتعرض للتفاصيل والكيفيات احياناً ، فالتمس ذلك فيما كان النبي يبسطه للمستفهمين ، وفيما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك ان القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يعين اوقاتها ، ولا اوضح كيفية القيام بها ، وانما أخذ ذلك عما كان يفعله النبي . وجاءت من ثم هذه الالهية الكبرى للحديث النبوي ، وغدا بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

فمن التراسل سولن كان القرآن قد نزل بلغة القوم ، الا انهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين افراد الامة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الايات القرآنية من مباينة في وضوح الدلالة . فقد كان من

الآيات ما يعالج شؤون الآخرة ، وهذا الموضوع بطبيعته عسير الفهم ؛ وكان منها ما يتصل بمناسبات خاصة لم يرد تفصيلها ، فعذر استيعابها على من لم يلم بتلك المناسبات . هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفة منردات اللغة ، وتعايورها المجازية ، والعلم بعادات القبائل العربية وتقاليدها الاجتماعية . لذلك نشأت الحاجة الى التفسير والتعليم ، لاسيما في الامصار ، حيث انتشر الاسلام بين الاعاجم . فقد كان الكثير من امور هذا الدين الجديد غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وألفوه ، فاحتاجوا الى من يبسطه لهم ، ويوقفهم على اصوله ودقائقه . ولقد كان النبي في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك - من بعده - جماعة من الصحابة . حتى اذا انتشر العرب في الامصار ، وحملوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستجدين في الاسلام الى التفسير والتعلم اشد . فانشئت لهذا الغرض الحلقات في المساجد ، وتعد التعليم فيها نخبة من العلماء والعارفين .

(٢) رواية الحديث ومحاولات تدوينه

واذ كان القرآن المرجع لامور الدين والدنيا ، ولما كان الكثير من احكامه قد جاء بجملاً ، كان الرجوع الى اقوال النبي وتفاصيل حياته ضرورة قصوى . اذ التمس فيها تفصيل ما اجمل من الاحكام ، وتقرير ما ترك من القرائن والمناسبات . وهذا الذي رووه مما قاله النبي وعما فعله ، او قرره ورضي عنه

منه - على تقبيح الرأي السائد لذلك . واول ما اشتهر
التدوين عن عبد الله بن عمر في الصدر الاول . ثم تكاثروا
في عهد التابعين ، لكنه لم يتعد المحفوظات الفردية . واول
من قام بمحاولة واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه - فيما
نعلم - الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز وذلك في مستهل
القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب الى عامله على
المدينة : ابي بكر محمد بن عمر الحزمي ان يجمع الاحاديث
ويدونها ويرسل بها اليه . لكننا لا نعلم - اليوم - من
امر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر
له قبل وفاة عمر ، فامسك عن تحقيقه بعيد ذلك . لكن
فكرة جمعه وتدوينه كانت - على ما يبدو - قد تبلورت
واخذت الهمم تنصرف الى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن
الثاني حتى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكة واليمن
ومصر والشام والكوفة وخراسان . وكان اجمعها واشهرها
كتاب مالك بن انس المعروف بـ « موطأ مالك » في المدينة
المنورة . وقد تم جمع الحديث ونقده وتصنيفه بعد ذلك
في النصف الاول من القرن الثالث . واشهر مجاميع
« صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » الحديثين
اهم الحديث ، فضلاً عن اهميته كمصدر من مصادر التشريع ،
اصل هام من اصول الثقافة الاسلامية . فقد كان مرجعاً
من مراجع التفسير ، وأصلاً من اصول الفقه ، ومصدراً
من مصادر التاريخ ، ومستنداً من مستندات المناهج النقدية .

وبذلك فقد غذى علوماً كثيرة ، ومهد الطريق لنهضة علمية واسعة في ابان الحضارة الاسلامية

(٣) الإصلاح القوي

الحجاز لغتهم بالخط السرياني على أثر توثق الصلات التجارية بينهم وبين الاراميين في الشام والعراق ، قبيل ظهور الاسلام . فجاء الاسلام وفي الحجاز عدد من المفكرين يحسنون القراءة والكتابة ، وطلحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد عني النبي - فيما عني - بتعميم القراءة والكتابة بين اتباعه ، بعد ان استقام له الامر في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا الغرض أن اطلق سراح كل اسير من اسرى مكة استطاع أن يعلم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة ، وجرى الراشدون على هذا النحو من التشجيع ، فقاموا الحلقات في المساجد ، وحشوا الناشئين على طلب العلم . وتكاثر هذه الحلقات في الامصار في العهد الاموي ، فلم يمض طویل من الزمن حتى كانت القراءة والكتابة قد انتشرت انتشاراً واسعاً في أوساط الشعب .

على أن الاجيال العربية الناشئة في الامصار لم يكن لها من صحة الملكة اللغوية ما كان للسلف ، ناهيك بالمستعربين من الاعاجم ، فكانوا اذا قرأوا القرآن وقعوا في لحن قبيح . فعمد لذلك بعض مفكري العصر وفي طلبعتهم أبو الاسود الدؤلي - وقيل باشارة من علي بن ابي طالب - الى

ضبط قواعد الاعراب مستعينين بالنحو السرياني . وكان
 اول ما فعلوا ان ميزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض
 بنقط وسموها فوق الحرف او امامه او تحته . ثم ان
 المستعربين - على الاختص - وجدوا صعوبة في التمييز بين
 الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والياء ، او الجيم والحاء
 والهاء . فعمد نصر بن عاصم ، بارشاد الحجاج بن يوسف ، الى
 التفريق بينها بنقط مفردة او مزدوجة تجعل فوق الحرف
 او تحته . واذ التبتت نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت
 الثانية بجهر من لون الحرف ، والاولى بجهر من لون آخر .
 وتمت بذلك الخطوة الاولى في سبيل تدوين القواعد
 واصلاح الخط .

(٤) الانتعاش الادبي عبيد الاسلام جعل الجاهلية الى الشركية

ولقد اثر الحدث الاسلامي ايضا في الحياة الادبية اذ اشتدت
 الحاجة - لاسيما بعد اتساع الفتوحات - الى النثر ، وكان
 الشعر في الجاهلية عليه اغلب . ذلك ان مصالح الدولة الناشئة
 استتبع كثرة المراسلات ، وتعدد الخطب الدينية والسياسية .
 وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا اخبارها ،
 وتناقلوا انباءها ، وقصوا سير ابطالها . وشهدت في الوقت
 نفسه روح الشعر - ولو الى حين - لاشتغال الناس عنه
 بالقرآن واخبار النبي واحاديثه ، ولأنه كان اداة لاغراض
 ابطلها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، وما ينجم عنها من
 انعاش للعصية ، واثارة للاحقاد ، واذكاء للخصومات .

٢ على ان الشعر عاد فانتعش في القرن الثاني ، واتخذ
 سبيلين مختلفين (١) ترسم الاول سياسة العصر ، ونطق
 بلسان الاحزاب السياسية مدحاً وهجواً ، وتسلسل الثاني الى
 المجتمع الجديد ، فوصف افراحه واتراحه ، وصور بذخه
 ولهوه . اما الشعر السياسي فقد انتظم في اربع جهات تبعاً
 للاحزاب السياسية الاربعة (٢) فناصر الامويين الاخطل ،
 وايد العلويين الكميث (٣) وظهر الخوارج الطرماس (٤) وناضل
 عن الانصار وآل هاشم عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان
 كل من هؤلاء الشعراء ومن حازبه يؤيدون حق صاحبهم في
 الخلافة ، فيمتدحونه ويحملون على خصومه . وكان كل
 واحد من هذه الاحزاب يبحث شعراءه ، بشتى الوسائل ،
 على المضي في القول والاكثر منه . واما الشعر الغزلي
 فقد جرى في اتجاهين (٥) الاول حضري اباحي عاليج حياة
 اللهو والترف التي تخلفت عن ضخامة الثروات الخاصة ،
 والثاني بدوي عذري صور الالام المكبوتة والحب اليأس .
 وقد تمثل الاول في شعر عمر بن ابي ربيعة وزمرته ،
 وتجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين . وعليه
 فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والتبذل
 الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

(٥) التأريخ - السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي .
 فقد شملت موضوعين جليين : الاول سيرة النبي ، وما اتصل

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

- البعثة النبوية ، اثر الاسلام في العرب .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الراشدين .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الامويين .
- عثمان وتدوين المصحف .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (١)

- الدولة الاسلامية ، انتشار الاسلام ،
- الفتوح الاسلامية .

- تاريخ التمدن الاسلامي (٢)

- نظام الاجتماع في المملكة الاسلامية ،

- تاريخ اداب اللغة العربية (١)

- اللغة والانشاء في عصر الراشدين ،
- العلوم الاسلامية .

ينقص ٢٥ و ٢٦

النزعة العلمية في أوجها

الفصل الثاني

تسرب الفكر الدخيل

بمراكز النشاط الفكري في الامصار

كانت الامم التي ~~فيها~~ العرب في الشام والعراق ومصر وفارس قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كل منها ذات حظ من النظام المدني والعمران الاقتصادي والرفي الاجتماعي والتقدم العلمي . على ان الاتجاه العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منتشراً في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان - بالاحرى - ينبعث من مراكز معينة ، ويتوثق على نسبة متفاوتة . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الاخر علمانياً ثقافياً ؛ ومنها ما غلب على مناهجه الاستدلال البرهاني ، ومنها ما غمر اساليبه التأمل الروحي . وكان من اهم المراكز العلمانية جامعة الاسكندرية ، تحول اليها النشاط الفكري بعد ان اخذ في الانحلال في بلاد اليونان ، واستمرت في نشاطها وحيويتها حتى اواخر القرن السابع . وقد كانت مجهزة بمكتبة كبيرة ومرصد

للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تعنى بالعلوم الرياضية
 والطبيعية ، وبالاداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها
 وتوسط موقعها بين الشرق والغرب امها الطلاب على
 اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من كل حذب وصوب ،
 جاؤوها يحملون اليها آثاراً من تفكيرهم ونزعاتهم ، وعادوا
 منها متأثرين بطابعها ومناهج التفكير فيها . وقد عرف
 من علمائها شخصيات ذوو شهرة عالمية ، منهم ارخيدس
 في الطبيعيات ، وجالينوس في الطب ، وبطليموس في
 الفلك ، وافلوطين في الفلسفة . وكان من هذه المراكز
 العلمانية في شمالي الديار الشامية مدرسة حرا . فقد غنت
 باشتات من المذاهب الفلسفية والنزعات الفكرية شرقيها
 وغربيها ، عمل اعلامها على المزج بينها والتوفيق بين
 مبادئها . وقد خصوصاً بعنايتهم علم الفلك لصلته بالكواكب
 التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على يدهم شأواً بعيداً .
 وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة
جندسابور الشهيرة التي غنت ، في الدرجة الاولى ،
بالطب والعقاقير ، وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار
 اذ كان فيها مستشفى كبير لمعالجة المرضى ، وتيسر لها ،
 بحكم توسطها في الموقع ، ان تجمع بين علم اليونان وخبرة
 الهنود في الطبابة واصول المعالجة والعلم بخصائص العقاقير .
 اما المراكز العلمية الدينية فكان جلها في مخوف الهلال
الحصيب . على ان بعضها كان تابعاً للمذهب النسطوري ،

والبعض الآخر للمذهب يعقوبي . وكان بين الفريقين منافسة شديدة في اعتبارات لاهوتية نشأت في الاصل من اختلافها في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حملت كلا من الفريقين على درس الفلسفة اليونانية ، وتلمس المبادئ التي يستطيع بها ان يؤيد وجهات نظره . لذلك اقبل الرهبان النساطرة في الرها ونصيبين ، واليعاقبة في رأس العين وقتسرين ، على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية الى السريانية ، وعمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح مستنداً للرد على الفريق الآخر . وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد ^{صلى الله عليه وسلم} تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كان الجو الفكري في هذه الاقطار حافلاً بأنواع من الحضارات ، واصناف من العلوم ، والوان من العقائد

الدينية والمذاهب الفلسفية . وقد اجتاحت العرب هذه البلدان ، واخضعوها لحكمهم ، ونشروا فيها دينهم ولغتهم . ولكن نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الاول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم الى تلك البيئات الجديدة .

فكان من الطبيعي ان يفرغوا اولاً للنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي . وان يغضوا - ولو الى حين - عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تزخر بها . على ان

الحاجة لم تلبث ان دعت الى العناية بتلك العلوم المتصلة
بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب
والنجوم . وكان قد تسرب اليهم من حقائقها الشيء
الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي فعرفوا فوائدها ،
وتحققوا من جزيل منافعها .

النقل في العصر الجاهلي

يتعذر علينا ان نعين بالضبط الوقت الذي حصل فيه
النقل الاول الى العربية . فنحن نعلم ان العرب ، حتى في
عهد الجاهلي ، قد نقلوا الكثير من معلوماتهم - لا سيما
في النجوم والطب والعقاقير - من جيرانهم الكلدان
والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثير من اسماء
النجوم واعلام البروج واساطير الفلك مأخوذة من اصول
كلدانية . وان الحارث بن كلدة ، طبيب الجاهلية
الشهير ، كان يرحل الى العراق وغربي فارس لجمع المعلومات
الطبية . هذا فضلاً عما تسرب من ذلك الى العرب بطريق
الاحتكاك والاقتباس . على ان هذا النقل لم يكن بحيث
يحدث في الامة ارتفاعاً عاماً في مستواها العلمي .

العلوم المتصلة وقد جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على
الاستزادة من المعرفة . لكن العرب شغلوا في اول الامر
بنشر الدين الجديد ، وفتح الامصار المتاخمة . ثم التفتوا
الى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم
الخاصة ، والاهتمام بما دعت اليه اوضاعهم الجديدة من

اصلاح ، نظير : تعميم القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية
 الحديث ، وتدوين القواعد ، وكتابة السير والمغازي ، مما
 سبقت الاشارة اليه بشيء من التفصيل . ولعل اول ما
 اولوه اهتمامهم من علوم الاعاجم تواريخ دولهم وسير
 ملوكهم . وذلك رغبة منهم في معرفة اساليبهم في الحكم ،
 وسياساتهم في مواجهة الامور ، وحل المعضلات . فقد
 روت لنا المصادر ان معاوية كان ، اذا فرغ من مهام
 يومه ، يكلف قارئه ان يقرأ عليه فصولاً من تاريخ الفرس ،
 ويحدثه عنها بالعربية . على ان الحاجة ^{للقص} لم تلبث ان مست
 الى العلوم الاعجمية الاخرى كالطب والحساب والنجوم . ^{ازداد}
 اما الطب فلمعالجة ما ألم بهم من امراض ، واما الحساب
 فلضبط الشؤون المالية ، واما النجوم فلتعيين الجهات ،
 وتوقيت الصلوات ، وضبط اوان الامساك والافطار في
 الصوم . ثم اخذ اققهم العلمي في الاتساع بحكم ناموس التطور
 الحضري ، حتى شملت رغبتهم سائر العلوم المعروفة لعصرهم .
^{مصادر العلوم الدينية} والعلوم التي غني العرب بنقلها ، في ابان نهضتهم ،
 تحدرت اليهم من مصادر متعددة اهمها ثلاثة (١) يوناني
 (٢) وفارسي (٣) وهندي . فقد اعتمدوا اليونان في الفلسفة والطب
 والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعانوا بالفرس
 في النظم الادارية والاداب العامة والاتجاه الزهدي ،
 والتفتوا الى الهند في معالجة الامراض وخصائص العقاقير
 واصلول الحساب ومبادئ التصوف وشؤون التنجيم ،

ونقلوا عنهم وعن الفرس الحكم والقصص والاساطير والاقوال المأثورة . وكانت صلة الوصل بينهم وبين اليونان - اول الامر - علماء السريان ، وبينهم وبين الهنود ادباء الفرس . ثم استغنوا تبعاً عن الوسطة ، وغدا اتصالهم بالفكر الدخيل مباشراً ^{في} ~~مرحلة~~ ^{مرحلة} ~~التنقل~~ ^{العربي} ~~العربي~~ بدت تطلع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت في اوائل العصر العباسي ، ونضجت في واسطه . كانت في العصر الاموي على نطاق محدود لانها كانت ثمرات جهود فردية ، توسل بها اصحابها الى استدرا رزق او نيل حظوة . من شواهد ذلك ما نسب الى خالد بن يزيد من الاشتغال بعلم الكيمياء والنجوم ، بعد ان اضاع حقه في الخلافة . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه امر بنقل كتب في هذا العلم الى العربية ، واشتغل في محاولة تحقيق حجر الفلاسفة واكسير الحياة . ومن ذلك ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الاصل ، نقل في عهد مروان بن الحكم كتاباً جامعاً في الطب هو المعروف بـ « الكناش » . وضعه باليونانية قس اسمه اهرؤن ، ونقله ماسرجويه الى العربية عن الترجمة السريانية . وان عمر بن عبد العزيز عزز الفرع الطبي في انطاكية بان استقدم اليه نطس الاطباء من الاسكندرية ، وكلفهم - بعد ان استخار الله - بنقل بعض المؤلفات الطبية الى اللغة العربية .

حركة الترجمة في اوجها الفضل في عهد المنصور

١٥ ما ان استتب الامر لبني العباس ، وقبضوا على ازمة
الامور بيد من حديد ، حتى انصرفوا الى سائر شؤون
ال عمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وترقيتها . ثم
لقد اولوا العلوم الدخيلة عنايتهم الخاصة وعملوا على نقلها
وتعميمها . فقد كان المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديد
الاهتمام بالترجمة في علم النجوم ، فنقل في عهده عن الهندية الكتاب
المعروف بـ « السندهند » في الفلك ، ورسائل اخرى في
الحساب اعرف منها العرب نظام الارقام الهندية . وفي
عهده ايضا نقل كتاب كيلة ودمنة عن ترجمته الفارسية ،
وكذلك بعض المؤلفات الطبية عن اليونانية بطريق العربانية .
وترسم الارشيد خطى المنصور في تنشيط العلوم واكرام
العلماء ، فنقل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة ،
ومؤلف بطليموس في الفلك وهو المعروف بالمجسطي . على
ان الحركة المباركة لم تبلغ اوجها الا في خلافة المأمون .
فقد كان المأمون عالماً بارزاً ، وكان شديد الرغبة في
الفلسفة ، عظيم التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهوده العلمية
على الترجمة ، وعمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها .
فبنى لهذا الغرض داراً خاصة سماها « بيت الحكمة » جهزها
بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها مدرسة للتعليم ومعهداً للترجمة .
وقد استقدم الى « بيت الحكمة » ابرع المترجمين ، ووكل

المهم الى حنين بن اسحق . فكان حنين يختار الكتب التي
ويقدمها الى المترجمين . ويراقب اعمال الترجمة ويأذن بالسسخ .
وكثيراً ما كان يوفده المأمون الى المدن الثانية لجمع
الكتب القيمة في مختلف المواضع .

وكان في العالم الاسلامي - فضلاً عن بغداد - مراكز

اخرى للدرس والنقل منها مدينة مرو في اواسط فارس ،
وقاعده جنديسابور في غربها ، غلبت على الاولى العناية
بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية الى الاهتمام بشؤون
الطب والعقاقير . وكانت كلتاها من اهم الصلات بين الهندية
والعربية . ثم ان حران كانت من اهم المراكز التي عنت

بالترجمة . تولى امرها في اوج شهرتها ثابت بن قرة وابنه
سنان بن ثابت ، وتم فيها نقل كثير من الكتب اليونانية
في الفلك والطب والفلسفة الى العربية . ولعلها كانت
السابقة ، بين معاهد الترجمة ، الى النقل المباشر عن اليونانية .

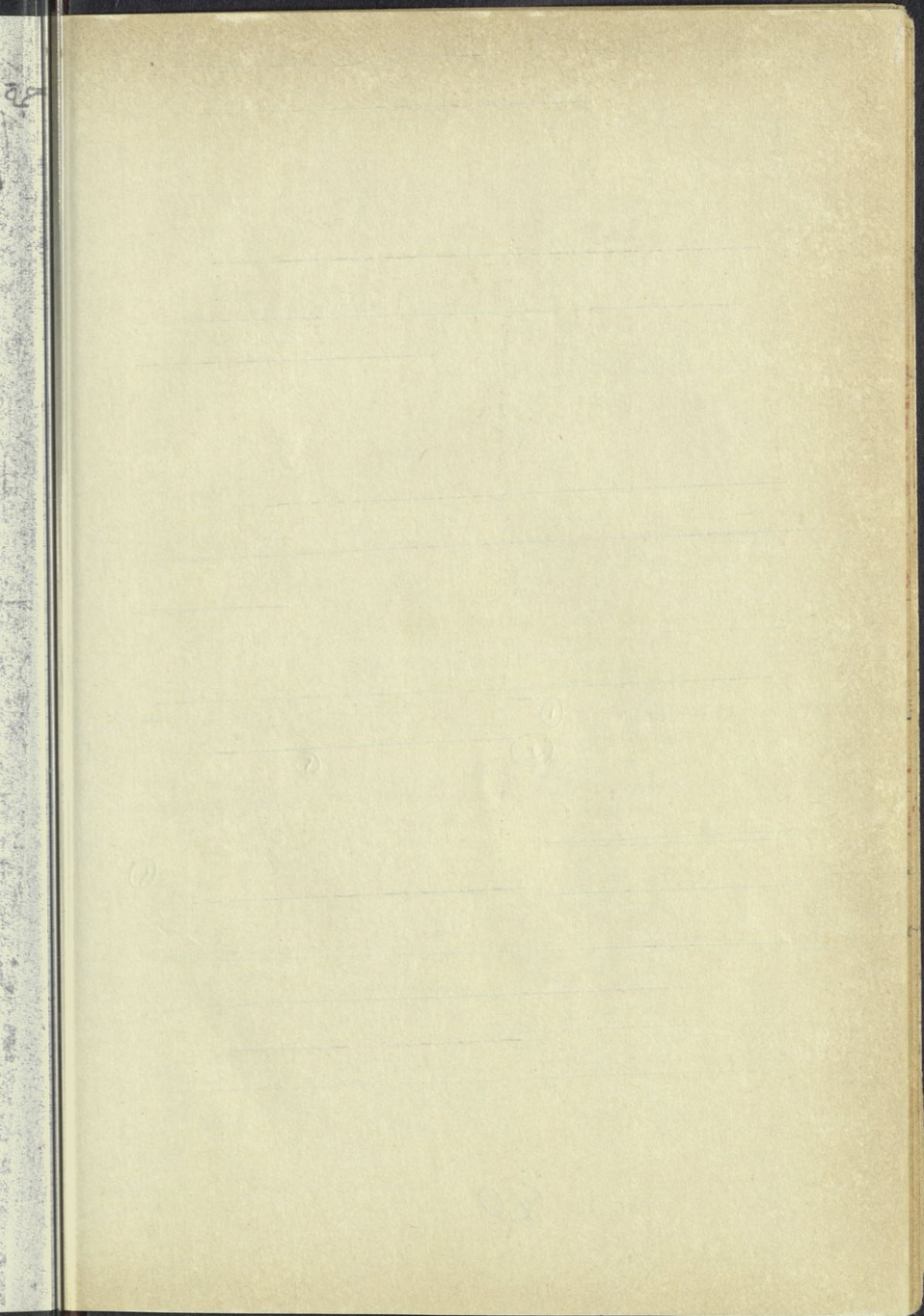
وكان اشهر النقلة عن الفارسية ابن المقفع ، وعلى بن
زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، ومحمد بن جهم البومكي
وغير واحد من آل توينجت . وبرز من نقل عن الهندية
ابراهيم الفزاري مترجم السند هند . وخير من ترجم عن

اليونانية والسريانية حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين ،
وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وغليدون
من آل بختيشوع وآل ماسويه . وكان النقل اولاً لعلم
الطب والنجوم والحساب ، ثم تطرق الى سائر فروع

العلمية (المنهجية) الفزاري (المنهجية) الفزاري

ابن حنين
ابن حنين
ابن حنين
ابن حنين
ابن حنين

عنه الفارسية
ابن حنين
ابن حنين
ابن حنين
ابن حنين



الرياضيات والطبيعات وانتهى أخيراً إلى الفلسفة وعلم المنطق .
 والتأليف بعد حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة ،
 إلا أنها لم تبق مأجورة ، بل تحررت وقامت على الرغبة
 الشخصية واللذة الفردية . ذلك أن مواصلة الاشتغال بهذه
 العلوم كانت قد ولدت عند هوائها لذة عقلية وقوية ، فما استهل
 القرن الرابع حتى أخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت
 الترجمات مردفة بالتعليقات والشروح . وبدأت المؤلفات في
 هذه المواضيع تظهر أولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات
 محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة فيها اقتباس واجتهاد ،
 وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع .
 وهكذا تيمر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود
 أن يستوعبوا تراثاً فكرياً انتجته ثلاث حضارات راقية .
 فقد اقتبسوا ومثلوه ، وأنشأوا من خلاصته وخلاصة جهودهم
 نهضة علمية رائعة ، ظهرت ثمارها في ميادين علمية مختلفة ،
 ومذاهب فلسفية متباينة . وباتساع هذه الحركة العلمية
 ازدادت المعارف ، ونام الروح العلمي ، واتسق أسلوب
 التفكير . وأخذت ، من ثم ، مجاري الفكر تتنوع
 وتفتق ، وأصناف العلوم تتفرع وتستقل .
 وقبل أن نستأنف الكلام في التقدم العلمي أجمالاً ،
 سنقف ، وقفة قصيرة ، عند علمين من علوم العرب ، كانا
 من أسبقها إلى الظهور والتبلور ، هما علم الفقه
 وعلم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
العلوم الدخيلة ، العرب والعلوم الدخيلة ،
الكتب التي ترجمت .

فريد الرفاعي - عصر المأمون (١)
الحياة العلمية في العصر العباسي .
الحياة العلمية في عصر المأمون .
الكتب المنقولة .

فيليب حتي - تاريخ العرب
الفصل الحادي والعشرون : مناحي الحياة
الفكرية - العلم .
الفصل الرابع والعشرون : العباسيون في عصرهم الذهبي -
البقعة الفكرية .

احمد امين - فجر الاسلام
الباب الخامس - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .
- ضحى الاسلام (١)
الباب الثاني - الفصل الثالث :
الثقافة اليونانية الرومانية .

331

200

الفصل الثالث

التشريع المدني وأصول الفقه

أصول التشريع الأولى

كان التشريع المدني من أهم ما شغل مفكري الاسلام .
بعد ان انتشروا في البلدان المفتوحة ، واخذوا من
حضارة الامم المقهورة بحظ ، ذلك ان نصوص القرآن
التشريعية وارشادات النبي كانت ، في عهد الرسول ،
واقية باغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر انحاء الجزيرة .
فكانوا ، حيث جاء النص مجملاً ، يلتمسون التفصيل ^{في الحديث} ~~من الحديث~~
الحديث ويحدث به النبي اصحابه ، او فيما رأوه يفعلوه او يرضى عن فعله .
لكن النصوص ، ^{التي} منها تناهت في التفصيل ، لا
يمكن ان تستوعب ظروف الحياة برمتها ، لان ^{الاولى} ~~(الاولى)~~
محدودة مقررة ، والاخرى ^{كثيرة} نامية متطورة . وقد شعر بذلك
عند كثير من رجال الاسلام في الصدر الاول ، بعد
عهد صاحب الرسالة ، ^{لذلك} ~~لذلك~~ وتمدوا الى الاجتهاد والاستعانة
بالرأي فيما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، او خبر في
الحديث . ومن اول ما جابههم من هذا القيل تعيين

خَلَفَ للنبي . فالنبي - على الاشهر - لم يعين خلقاً له ،
ولا اشار الى كيفية تعيين ذلك الخلف . فليجأ الصحابة في
ذلك الى الرأي ، فاخترأوا الشورى اولاً ، ورضوا بالتعيين
ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا
الى المباينة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع
للعرب قبل الاسلام ، على اعتبار ان ما لم يبطه الاسلام
فقد رضي عنه .

واذن فقد كان مرجع التشريع في الصدر الاول :
القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحياً ، والسنة ،
وهي ما حدث به النبي اصحابه وما روي انه فعله او
رضي عن فعله . على ان تشعب مناهج الحياة وتنوع
احداثها ، اضطرا حياة الشريعة احياناً الى الاستعانة
بالرأي ، إذ لم يجدوا في الكلام المنزل ، ولا في الحديث
المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فليجأوا الى القياس ،
وطبقوا ، عن طريقه ، الشريعة بروحها . واشتدت الحاجة
الى القياس ، وازداد اللجوء الى الرأي ، بازدياد التعقيد في
شؤون الحياة ، واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ،
لا سيما في الاقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة
الاصول نظير العراق وفارس . وظهرت من ثم فروق
في مدى الاعتماد على الرأي او التمسك بنص
السنة . وانتظم ارباب التشريع فرقتين اتفقا في تقديم
القرآن ، واختلفا من بعد ، فتوسع الواحد منهما في

قبول السنة ، وضاق بالرأي ، وهم اصحاب الحديث ،

وتشدد الثاني بشأن السنة ، وتوسع بالرأي ، وهم اصحاب

الرأي ، وكان المبدأ الاول اعم في اقطار الجزيرة

كثير تناقل الحديث ، وحافظت الحياة على صيغتها العربية .

وكان المبدأ الثاني اغلب في الأمصار حيث ضعفت رواية الحديث

وغلِب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لان السنة - بعد

القرآن - كانت ، على العموم ، وافية باغراض الحياة في الحالة

الاولى ، في حين انها لم تكن كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

الفقه - اشتقاقاً - بمعنى العلم والفهم . واول ما

استعمل اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث واجادة

التفسير ، فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء . وفي

الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال

« الفقه » للعناية بشؤون الفتوى ، واستنباط الاحكام ،

وقصر لقب الفقهاء على المعنيين بذلك . ثم اتسع مدلوله في

عهد العباسيين حتى شمل الفقه ما يتعلق بالاحكام الشرعية ،

من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب

والحظر ، كما في التجديد والتفويض .

على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية استتبع

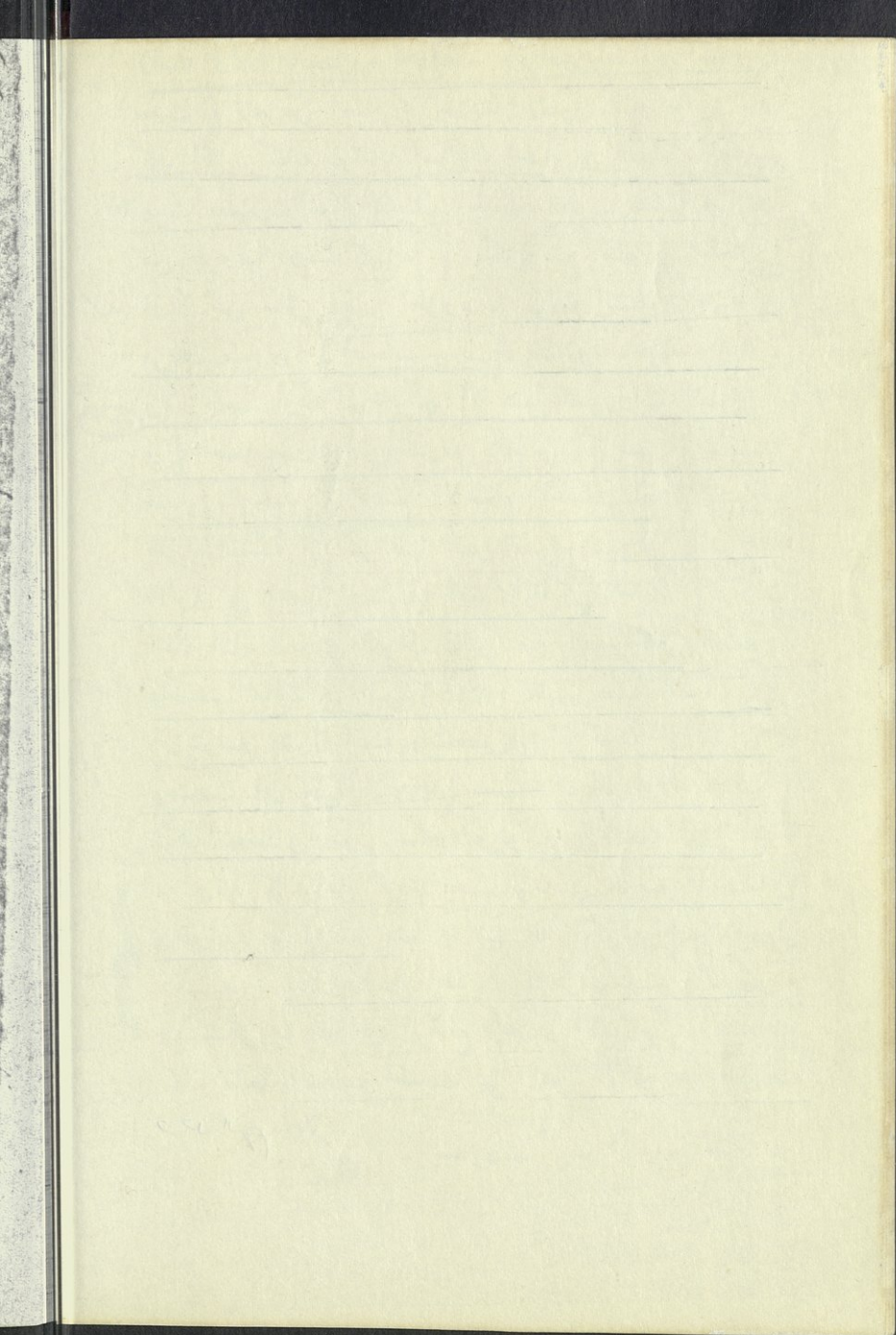
تفاوتاً في مدى الحاجة الى الاستعانة بالرأي ، والاضطرار

الى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كان نص الكتاب

2

والسنة وافياً - بصورة اجمالية - باغراض الحياة في الحجاز ،
 حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كثير ، في حين
 كان اقل كفاية لمواجهة شؤون الحياة في العراق وفارس
 حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وجد
 من ظروفها ومشاكلها ما لم يكن يقع مثله في الحجاز ،
 فضلاً عن سائر اقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء الى
 فريقين كبيرين : « اصحاب حديث » يتشبثون بالقرآن والسنة ،
 ولا يلجأون الى الرأي الا عند الضرورات القصوى ،
 و « اصحاب رأي » يأخذون بالقياس في يسر ، لانه
 سبيلهم الوحيد الى وضع الاحكام الجديدة ، لتصرف
 القضايا الناشئة التي عز فيها النص الصريح . وقد كانت الحالة
 الاولى في الحجاز فنشأ فيه الفقه المالكي ^{مذاهب الحجاز} ، وكانت
 الحالة الثانية في العراق فظهر فيه الفقه الحنفي ^{مذاهب العراق} ،
 ومذهب مالك بن انس (٧٩٥) الفقهي يعتمد القرآن اولاً
 ثم يتوسع بقبول السنة ويتحفظ في الركون الى الرأي ،
 ومذهب ابي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن اولاً كذلك ،
 لكنه يتحفظ في قبول السنة ، ويتوسع في اللجوء الى الرأي .
 ولقد كان اهل الرأي يغالون في قريع المسائل
 واقتراض ما لم يقع منها ، ماذا يكون الحكم فيه لو
 وقع . بينا اهل الحديث يمتنعون عن التفرع ،
 ويستكروا اقتراض الوقائع وتخمين الاحكام . وعليه فقد
 كان مأخذ اصحاب الحديث على اهل الرأي هذا الموقف

رحمهم الله

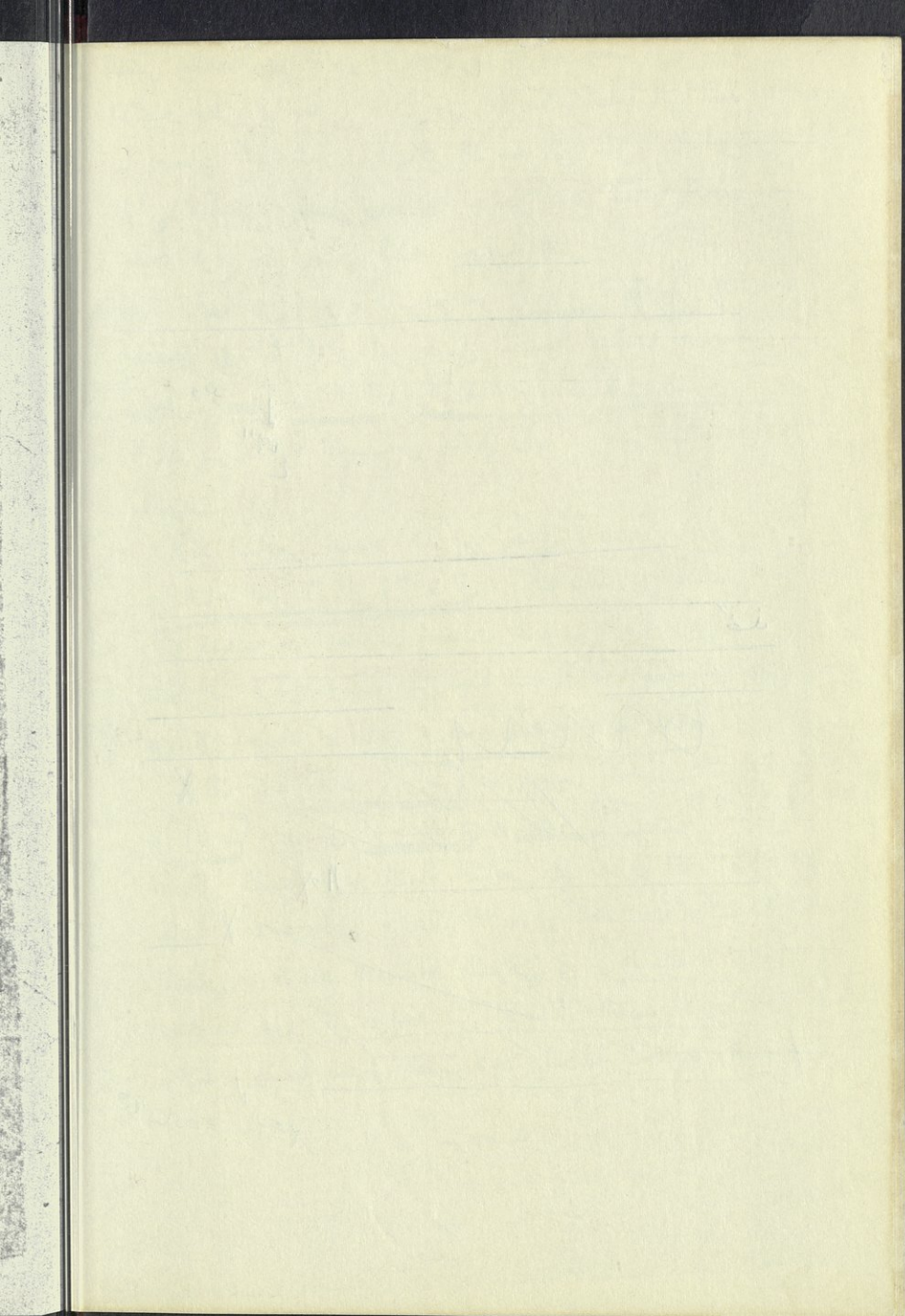


النص = القرآن والسنة

للمصنف كتاب : الرسالة
الحق : الفقه الأئمة

الفقهي جامعاً بين أسس الاتجاهين . ثم لانه خطأ في هذا
الاتجاه خطي واسعة ، فأنشأ من الاحكام العامة التي اخذ
بها اصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها اهل
الرأي ، اصولاً شاملة ومبادئ جامعة غدت اساساً لمذهب
جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم - الى ذلك -
اصلاً رابعاً من اصول التشريع هو الاجماع ، واعتبره الجماع
المسلمين على الحكم في امر يضمن المصلحة للمسلمين اصلاً
رابعاً ، وجعله بعد القرآن والسنة ، وقدمه على القياس ،
لما قد يستند اليه القياس - في رأيه - من حديث
مظنون .

وتلا الشافعي تلميذه احمد بن حنبل (٨٥٥) ، وكان
من اتباع اهل الرأي في العراق ، لكنه تعلم على الشافعي ،
وناز بدفاعه عن اصحاب الحديث فانقلب اليهم . واتخذ
بالنص - قرآناً وسنة - اخذاً شديداً ، وامتنع او كاد
عن كل اجتهاد او قياس ، فلهذا مذهبه محافظاً على
كل شيء كان مالك بن انس قد رتب الاحكام الشرعية
في الموطأ ، ونسقى ابو حنيفة في « الفقه الاكبر » استات
المسائل الفقهية فإن للامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة
خاصة ، لانه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويط
المنطقي . فوضع للاستنباط الشرعي في « الرسالة » نظاماً
جديد فيه دور كل واحد من الاصول الفقهية الاربعة ،
وابتدع منهجاً للقياس الفقهي لا يمس افضلية الكتاب والسنة .



ثم اردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجبه من شروط . فتسقى الأصول الفقهية في غمّل مراتب هي :

- ١ . ما عالج القرآن بنص صريح متصل
- ٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحه السنة
- ٣ . ما ورد في القرآن بجملاً فجاء تفصيله فيما قاله النبي أو فعله أو قرره .

- ٤ . ما بينه الرسول بما لم يرد في القرآن نصاً .
 - ٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه ،
- وعنى به ابو حنيفة الاجماع والقياس .

ثم تناول الباب الاخير مفصلاً فعدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستحسان ، وقصر الخوض فيه على فئة من العلماء ، وأبان صلة ذلك كله بمصلحة المسلمين . بذلك اغنى الشافعي - بحق - واضع علم الاصول ، وجعل منه مقام ارسطو من علم المنطق ، والخليل بن احمد من علم العروض . فكما كان منطق الفلاسفة قبل ارسطو قائماً على الفطرة ، والنظم قبل الخليل مستنداً الى البدئية الفنية ، كذلك كان استنباط الاحكام قبل الشافعي بالدليل الخطابي والاجتهاد الحدسي . وكما استقام المنطق علماً على يد ارسطو ، وانتظم العروض علماً بعناية الخليل ، كذلك استوى الفقه علماً بفضل الامام الشافعي .

والمعلم الذي كان يرجوه الشافعي من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، ان يحمل

P.P

٦٠ - ٥٥

الجزء =

المعزلة =

المرحلة =

الذخيرة

خاصة الارادة

وبين الجمهور ، وفضل سواهم ترك الحكم في هذه القضية لله وحده . ثم اثبت هذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر فيها الكلام ، وتعددت فيها الآراء . واتسع فيها الجدل حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه . وكانت النقطة الحساسة فيها منزلة العمل من الايمان :

هل هو من مقومات ^{الارادة} ؟ ام من متسماته ؟ فجعله الخوارج ~~حلالاً~~ شرطاً اساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك - وهو امام العصر في العراق - فحكم ، عندما اثبت هذه المسألة في حلقاته ، بان صاحب الكيثر مؤمن لكنه منافق وامره الله يغفر له ان شاء . الا ان تلميذه ، واصل ابن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بان صاحب الكيثر في منزلة بين منزلي الايمان والكفر ، أي انه فاسق جزاؤه النار غير محله فيها . واعتزل بذلك ^{عن} استاذة الحسن فعرف هو واتباعه بالمعتزلة . وكرهت ^{لهم} ^{في الجمهور} رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه وتوكت امرها الله فعرفت بالمرجئة . هكذا كان مفهوم الايمان عند الاولين اقراراً بالشهادتين فقدا الآن مسألة فلسفية معقدة ذات اصول نظرية وشروط عملية ، ووجوه من المعاني والاعتبارات .

(٢) حدود الارادة الانسانية

اعتبر المسلمون الاولون « القضاء والقدر » بمعنى التيسير المطلق ، وجروا عليه في ايمانهم واعمالهم . الا انه ، على

Jan 10 1890

4812

اثر الحوادث التي مزقت وحدة الصفوف ، سنع لبعض
 مفكرهم أنه من غير المعقول ان يسمح الله بهذه الشرور
 نصيب عبيد المؤمنين ، وان الناس - لا محالة - قد
 انساقوا الى ذلك مخيرين ، تحذوهم ميولهم واطماعهم ، فهم
 مسؤولون عما يعملون . واول ما استشر القولي بالتخيير
 عن رجل من التابعين اسمه معبد الجهنى (٦٩٩) قيل اخذه
 عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام . وتابعه في ذلك
 تلميذه غيلان الدمشقي . ثم التقت حولها جماعة من المريدين
 وانتظمت هذه الجماعة فرقة عرفت « بالقدرة » ، ذلك لانها
 اشتهرت بالقول بان العبد « قادر » على افعاله : خيرها
 وشرها ، وانه مسؤول عنها ومحاسب عليها في اليوم
 الآخر . ذلك - في رأيها - ما تقتضيه العدالة ، اما
 القضاء والقدر ، على ما اخذ به الجمهور ، فيرون انه
 ينقض العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحساب لغوا . واذ
 ايدوا رأيهم بالايات التي تنص على التخيير ظاهراً ، اخذوا
 في تأويل ما ينص منها على التسيير ، واستنبطوا منها
 معنى اختيار الامر الواقع ، فكان المقصود - حسب
 رأيهم - من قوله : « ختم الله على قلوبهم . . . » انهم غفلوا
 عن وجه الصواب غفلة تامة ، فكان الله قد صرفهم عنه .
 وقد احدثت هذه « البدعة » ردة شديدة في اوساط
 الشعب تزعمها مولى من خراسان اسمه جهنم بن صفوان
 (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت « بالجبرية » ، اذ قالت

و ۴ و ۵

3

2

10

1

1

بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه
واذ ابدت رأياً بالآيات التي تنص على التسيير ظاهراً ،
اعتبرت ما ينص منها على التخيير ظاهراً بمعنى الترغيب
والتشويق ، او الاذكار والوعيد ، فقوله « ومن يفعل شراً يره »
زجر عنه ، ، وليس ذلك في الحالين - على ما يكون -
بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

(٣) ماهية الصفات الالهية

لم يتساءل المسلمون الاولون عن ماهية الصفات الذاتية

التي وُصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بمثلها

الظاهر . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة كثروا اقبال الاعاجيم

على الاسلام ، فخطر لبعضهم - ولعلمهم ممن لم يحكموا

البيان العربي - انه قد يُفهم من تلك الاوصاف الذاتية

ان الله شبيه بالانسان ، فاثاروها قضية تشعبت فيها

الآراء ، وكثرت في وجوها الاقوال . اما « الجبرية »

فقد اُبت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي

بناء على الآية : « وليس كمثله شيء » . واما « المشبهة »

فتشبّث بالمعنى الحرفي فعرفت بالمجسمة . اما المعتدلون من

(الصفائية) فقد اثبتوا الوصف واقرؤا بمجهل الماهية ، وكان

حامل لواهم عبد الله بن سعيد الكلّاتي ، وعليه الجمهور .

على هذا النحو اخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه

انجهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فليجأ

14 W. 2. 1852

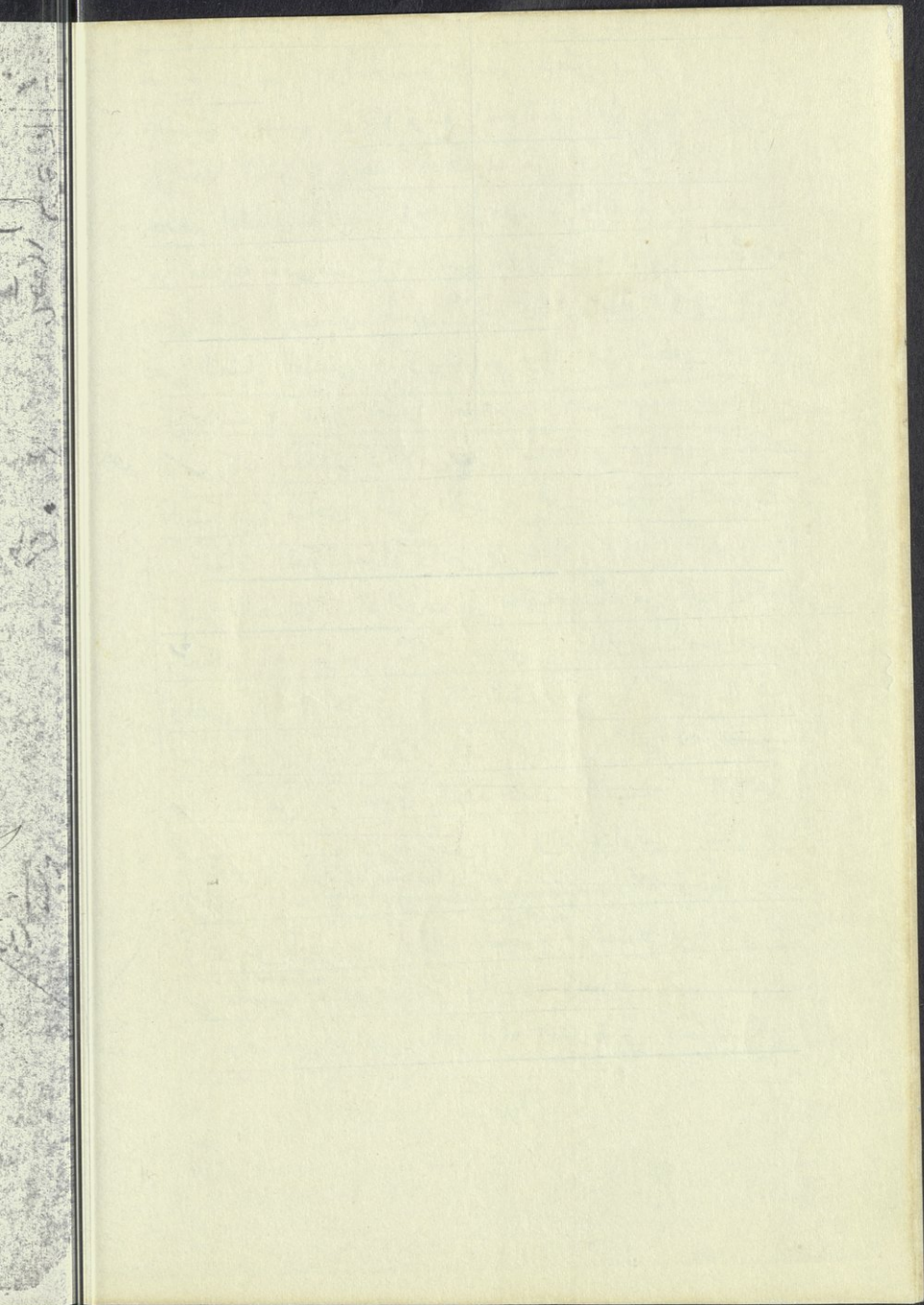
بعض رجاله الى التأويل فيما خالف المنطق ، ويتثبت بعضهم بالنص الحرفي مهما كان مدلوله ، ويختار آخرون ان يأخذوا بما بدا ، ويسكتوا عما خفي ، وهم سواد الامة .

الكلام الذي أصبح علماً في عصر النهضة العلمانية
نشأة علم الكلام
قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم في غضون القرن التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماء كذا هدف معين هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد البيانات والاشتهار بأساليب الاستدلال البرهاني . أما تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قل من « تكلم » الخلف فيما سكنت عنه السلف » وقيل لا بل من ان اكثر الخلاف واشده كان في ماهية « كلام الله » وبدعة خلق القرآن . واكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على الجدل ، وهو يقابل المنطق عند اليونان . ولما كان الكلام اداة الجدل عمدوا الى تسمية هذا العلم باداته على سبيل المجاز المرسل فقالوا « علم الكلام » .

وافق الكلام في نشأته وتطوره نهضة علمية عامة ، اقبل المفكرون في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلمية والفلسفية - على ما مر معنا . ولما كان اعلام المعتزلة - وفي طليعتهم المأمون - يعتمدون في تقرير آرائهم على الاجتهاد الفكري والدليل البرهاني ، فقد وجدوا في

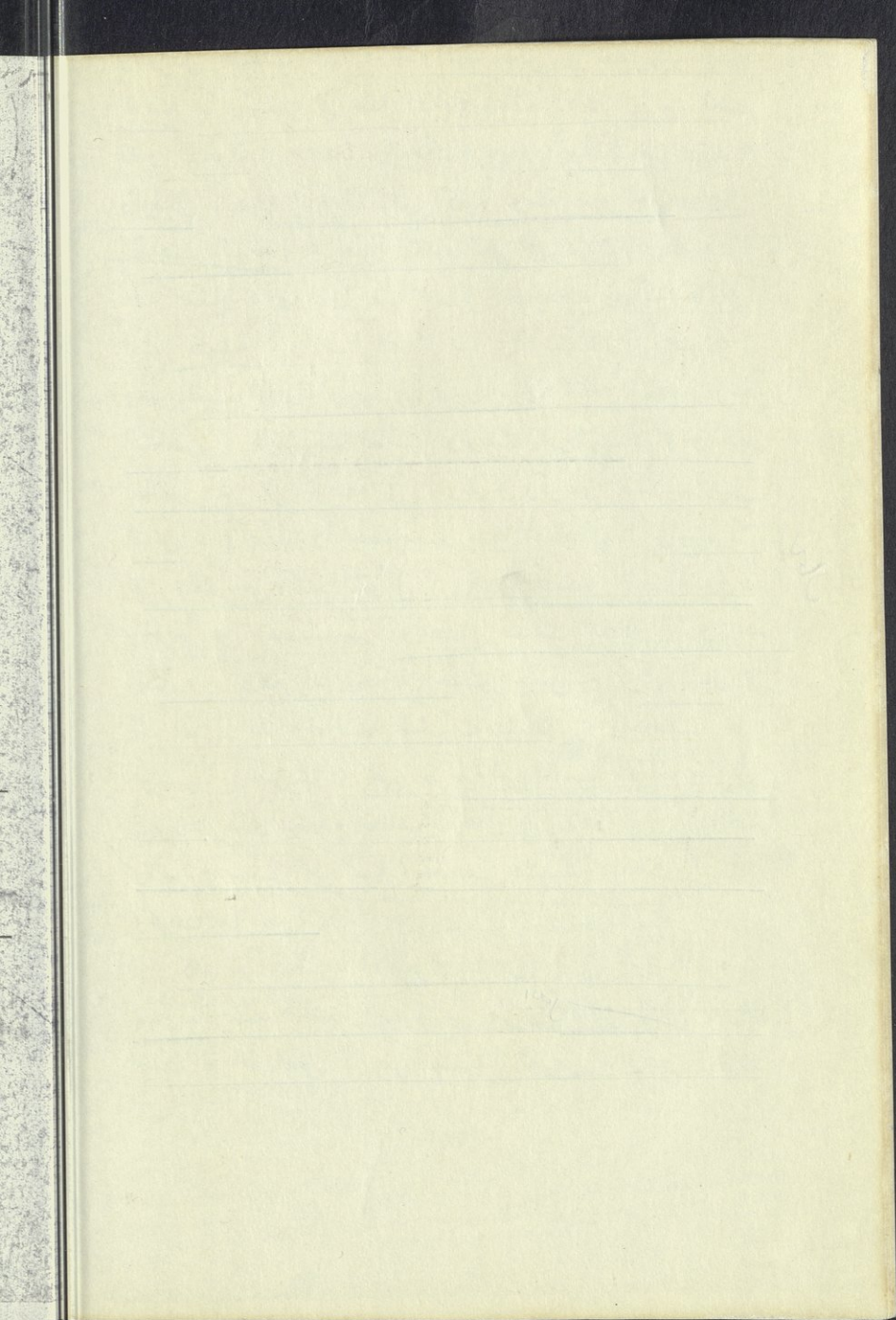
= الأشرية نسبة إلى أبو الحسن الأشعري
كوا يعرفوا بالعلماء ^أ وقد كانوا مستهضين حتى انكار
الحسين أبو الحسن الأشعري

الفلسفة اليونانية مدداً واحداً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في
 تخريج آرائهم ، واسترشدوا بعلم المنطق في إيراد أدلتهم
 وتنسيق براهينهم . وتجاه توسع المعتزلة في العلم ونظام الجدل
 على هذا النحو ، وجد المحافظون من أرباب الكلام أن
 جدلهم الخطائي لم يعد يفي بغرضهم ، وأنه لم يعد لهم بد
 من مقارعة خصومهم بمثل سلاحهم . ولذلك ما زالوا مستضعفين
 حتى انحاز إليهم أبو الحسن الأشعري ، واتخذ لأرائهم ضرباً
 من التعليل الفلسفي ، ولييناتهم نوعاً من النظام البرهاني
 كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم .
 لذلك كان الخلاف الكلامي على أشده بين فرقتين كبيرتين
 ذابت فيهما مبادئ الفرق الأخرى هما : المعتزلة والأشعرية .
 نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) أخذ تلامذة
 الحسن البصري ، إذ أثبتت في حلقته مسألة مرتكب الكبائر
 وحكم بانه مؤمن لكنه منافق . فعارضه واصل ،
 وقضى بانه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال
 الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : أي أنه فاسق ،
 ولا بد من أن يذوق بفسقه عذاب النار ، إن هو لم
 يخرج من الدنيا بتوبة نصوح . وإذا عارض الحسن هذا
 الرأي ، اعتزل واصل حلقته واستقل عنه . وأنشأ حلقه
 في ركن آخر من أركان المسجد ^{المعظم} ، اجتمع فيها إليه جماعة
 من شيعته ^{البربر} ، فعرف هو وأصحابه بالمعتزلة .
 وقد تبني واصل تباعاً آراء القدرية في حرية العبد



وناويل الصفات الالهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل
 الدينية . واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده
 نظير المأمون (٨٣٣) والعلاف (٨٤٠) والنظام (٨٤٥)
 والجبائي (٩١٥) ، الا انهم كانوا اوسع منه اطلاعاً على
 المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم . ففرعوا
 هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على
 أسس فلسفية ، وانتقوا الدفاع عنها والاستدلال على صوابها .
 وقد بلغت المعتزلة أوجها في عهد المأمون ، اذ ابدتها بنقوده
 الشخصي . فانتشرت تعاليمها وتوثقت اركانها ، وشغل
 اعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على
 الناس ، واضطهدوا خصومهم من المحافظين . واستمرت
 على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر للمحافظين ،
 وافرغ عن مضطهديهم وابطل مذهب الاعتزال وشرد
 انصاره . ومع ان المعتزلة اخذت - من ثم - بالانحياز ،
 إلا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على
 قوتها وحيويتها ، حتى خرج ابو الحسن الاشعري على
 انصارها ، واستخدم نظامها البرهاني في تدعيم آراء المحافظين
 وتأيد مذهب اهل السنة ، فنُسب هذا المذهب اليه
 وعرف بالاشعرية .

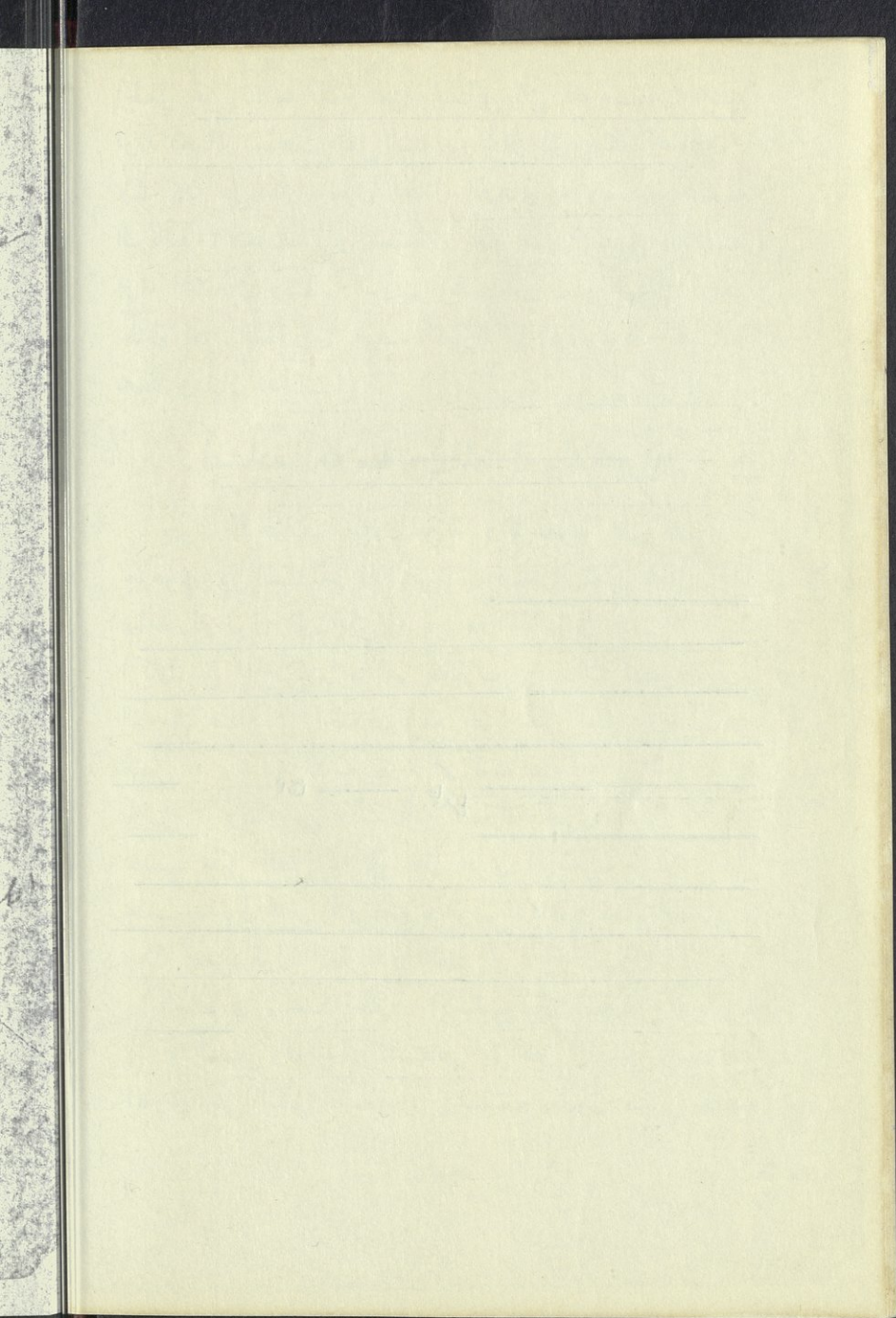
كان ابو الحسن الاشعري (٩٤٢) في اول امره ،
 معتزلياً ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . واذ
 تبين له ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، وعجز أستاذه



الجبائي عن تبيان كثير من المسائل التي اثارها ، اعلان
ارتداده الى مذهب اهل السنة ، وانحاز الى جماعة المحافظين .
ولما كان على علم باصول الجدل البرهاني ، ومبادئ الفلسفة
اليونانية ، فقد عمد الى استغلال علمه هذا في سبيل تأييد
اراء المحافظين وتنظيم اسلوبهم الجسدي . واذ ذلك ارتفع
جدل اهل السنة الى صعيد المعتزلة ، وقارعوها حجة
بحجة ودليلاً بدليلاً .

المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية الى فارق
جوهرى في المبدأ الاساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل اداة
صالحة للوصول الى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية
اكثر من اداة لفهم ما هو مطلوب . لذلك تنسخ المعتزلة
التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظاهر
النص ، وتقصد الاشعرية ، ان تمنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار
بالجهل . وبناء على ذلك فان المعتزلة تجري مدلول النص
بحسب حكم العقل ، في حين تجري الاشعرية حكم العقل
بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والتسليم المطلق .
وهذا معنى قول المعتزلة « بالعقل » ، وقبول الاشعرية
« بالسمع » . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية
في « السمع والعقل » استدعى تركيز المسائل الكلامية
الاولى على امس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية



جديدة ، وآراء اجتهدية طريفة ، غدت ميداناً لمشادة كلامية عنيفة بين الفريقين . وفيما يلي مثال منها :

(١) الارادة الانسانية والعدالة الالهية (المعصر لحد)

اخذت المعتزلة القول بحرية الارادة الانسانية عن القدرية ووضعته في اطار اوسع ، ثم نسقته مع عقيدة الحساب ، ولأمت بينه وبين صفة العدالة الالهية ، ومصدر فعل الشر . قالت : ان الله عادل خبير ، والحساب امر واقع ، واذن فينبغي ان يكون العبد مخيراً حتى تكون حاسبته في اليوم الآخر عدلاً . فليس من العدل في شيء ان يحاسب العبد على ما يفعله مسيراً . اذ الحساب مع التسيير ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . فضلاً عن ذلك فقد رأوا ان عقيدة التسيير تستلزم - بحكم الضرورة - نسبة فعل الشر - الذي يصدر عن العبد - الى الله ، والله خير لا يتصور منه صدور الشر مطلقاً . اذ لك قالوا ان الانسان خالق لافعاله خيراً وشرها ، وهو مسؤول عنها في الدنيا ، وحاسب عليها في الآخرة عقاباً او ثواباً .

اما الاشعرية فانها تنسب رأي الجبورية في التسيير ، واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميع شؤونه . الا انها عدلت فكرة الجبر بما سمته « كسباً » ، ففصلت بين ارادة العبد وعمله ، وحصرت - من ثم - حرية بالارادة المجردة ، واتبعت عمله بفعل الله . فالعبد

ع -

العمل

هذه

الى

في

علا

ذ

فك

وا

تدء

ح

ان

انما

النس

اجل

خير

الا

)

ام

حر

اج

(تأجيل)

علا

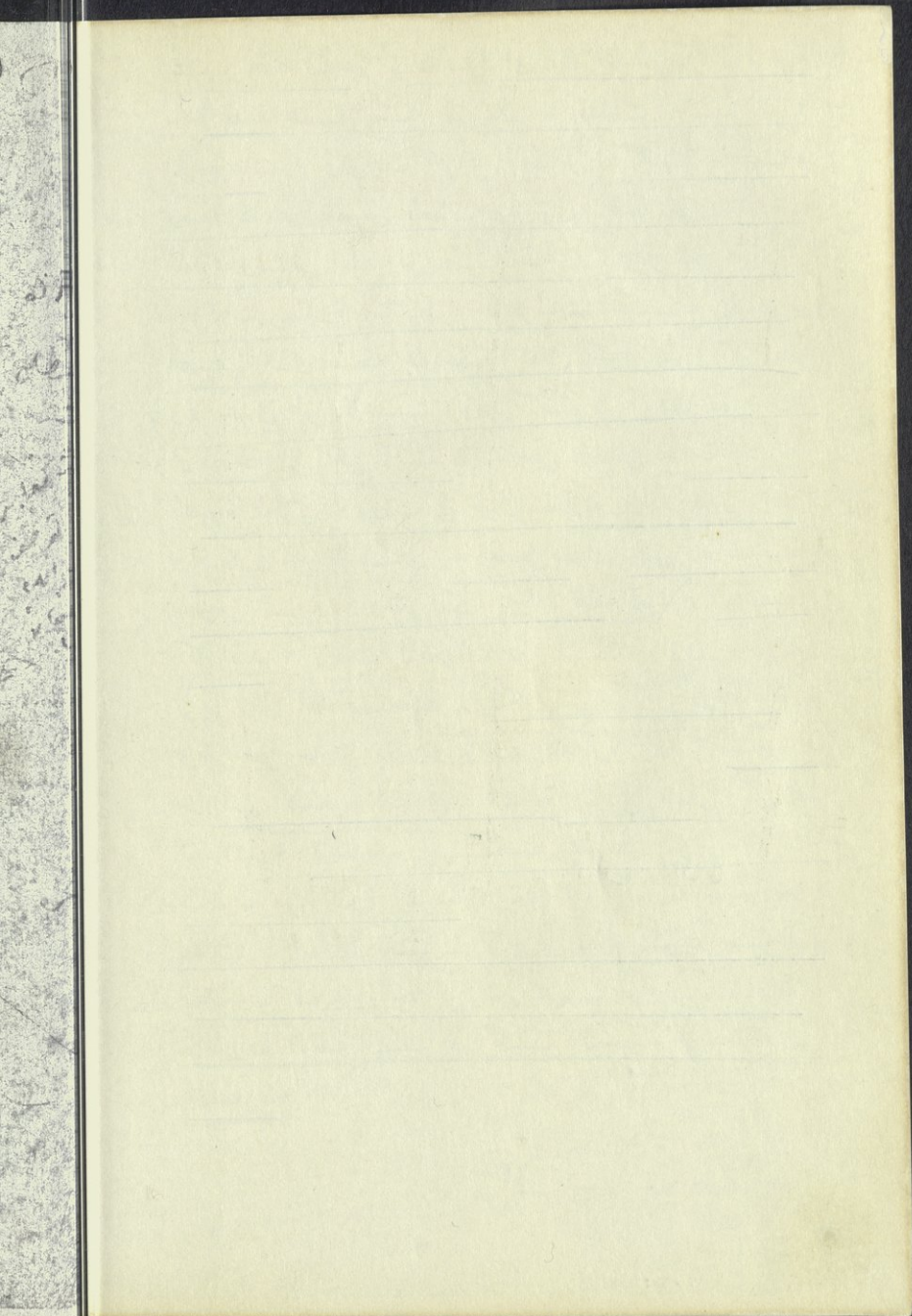
- عندها - يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل ان هو تخلف عن ارادة العبد . فالفعل ، وامطالة هذه ، خلق من الله وكسب من العبد ، وهو منسوب الى العبد مجازاً ليس الا ، ولو كان خالقاً له تشارك الله في الخلق . ثم ان العدالة الالهية - عندها - لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحساب ، بل تتسق معها اتساقاً تاماً ، اذ هي في مفهومهم تصرف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحساب جبر ايضاً ، وهو بهذا المعنى عدل . اما ما تدعيه المعتزلة من ان عقيدة التسيير ترجع نسبة فعل الشر حكماً الى الله فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر ان يكون للشر وجود مطلق . وترى ان ما نسبته شرّاً انما هو كذلك بالنسبة الى مصالحنا ليس الا ، وهذا الشر النسبي - او الخاص - امر لا يد منه في هذا الكون من اجل تحقيق الخير العام . فافعال الله والحالة هذه كلها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حسابه في اليوم الآخر .

(٢) الارادة الالهية والسببية الطبيعية خلق الكون

في النص ان الله خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرف اموره كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور حرفياً . على ان المعتزلة ، بعد ان تأثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عند بعض

145 1100

اعلامها هذه المفاهيم . فذهبوا الى ان الله اوجد العالم من
 مادة قديمة على سبيل التضمين ، فنشأت فيه أنواع
 الموجودات ، وتولدت افراد الاجناس ، بحسب نظام
 وضعه لها هو ناموس العلة . ولم يزل العالم على ما نظمه
 الله ، وسيبقى عليه الى ما شاء . فإرادة الله لا تتناول
 الجزئيات بصورة مباشرة ، فالجزئيات تخضع للناموس
 الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيء الا بعلة ،
 ولا يجري امر إلا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه — هو
 إرادة الله . لكن الاشعرية — من ناحيتها — حافظت على
 المفهوم الحرفي ، ورأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ،
 وانكاراً — بالنسبة الى — المعجزات . فهي لذلك تبطل
 ناموس السببية ، وتقيم مكانه إرادة الله المباشرة المطلقة من
 كل قيد ، وتثبت المعجزات على انها محوارق مقصودة ،
 ترمي الى اهداف معينة . فكل شيء كان بإرادة الله ،
 وكل امر حاصل بقدرته وتابع لتدبيره المباشر . ولقد
 حاولت الاشعرية ان تجابه المعتزلة بتعليل فلسفي من غلط
 تعليلاتها ، فاعتمدت مذهب ديمقريط اليوناني في نشأة
 الكون من الذرة المفردة ، بعد ان حرّره شيئاً ما ،
 فقالت : ان الله خلق الذرة أولاً ، ثم كوّن منها العالم
 بكل ما فيه ، ووجه كل شيء بحسب إرادته المطلقة .
 فالإرادة الالهية المطلقة هي النسبة الوحيدة التي تقبل بها
 الاشعرية .



(٣) الصفات والتوحيد

خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الذاتيات الى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الفعل - ومنها : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام - وتوسعوا فيما سبقهم اليه اسلافهم من صفات الذات : كاليد والعين والوجه والاستواء . فالمعزلة وافقت الجبرية والقدرية في تأويل صفات الذات وحملها على المجاز ، وعطلت صفات الفعل ، ونفت وجودها فسميت بالمعطلة . وانما فعلت ذلك لان اثبات صفات الذات تشبيهه ، واقرار صفات الفعل اشراك . فالصفات - في رأيها - تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضيحاً ، وليست - على الحق - مما تقوم به الذات الالهية ، فينبغي ان تفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بإرادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام ... فهذه الصفات ، ~~لما~~ مجراها ، ليس لها وجود ذاتي مستقل عن ذات الله ، بل هي هو ...

أما الاشاعرة فانهم اثبتوا صفات الذات تبعاً للنص ، ورفضوا فيها التأويل ، وأقروا بجعل ماهيتها . واثبتوا كذلك صفات الفعل . لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها بل جزموا بانها تختلف عن صفات الانسان كمّاً ونوعاً . وعليه فقد قالوا بانه لذلك فقد قالوا لا اله الا الله

(و) و
د
ال
و
م
م
)
و
»
الق
لا
الق
تجمع
و
الا
وا
خاز
الق
وق
الا
ا
و
ر
(١)

تعالى حي بجاية ، قادر بقدره ، حميد بآزاده ، عالم بعلمه ، متكلم بكلام . الا ان هذه الصفات محمولة الماهية ، لان ذات الله فوق ما يستطيع العقل ان يتصور ، وكذلك ينبغي ان تكون صفاته ، واذن فهم لا يقولون هي هو ولا غيره . وعليه فقد آمن الاشعرة بالصفات كما وردت . الا انهم منعوا التشبيه ، ونفوا الشرك ، وتركوا التساؤل عن ماهيتها وحقيقة مدلولها .

(٤) الصفات وازلية الكلام

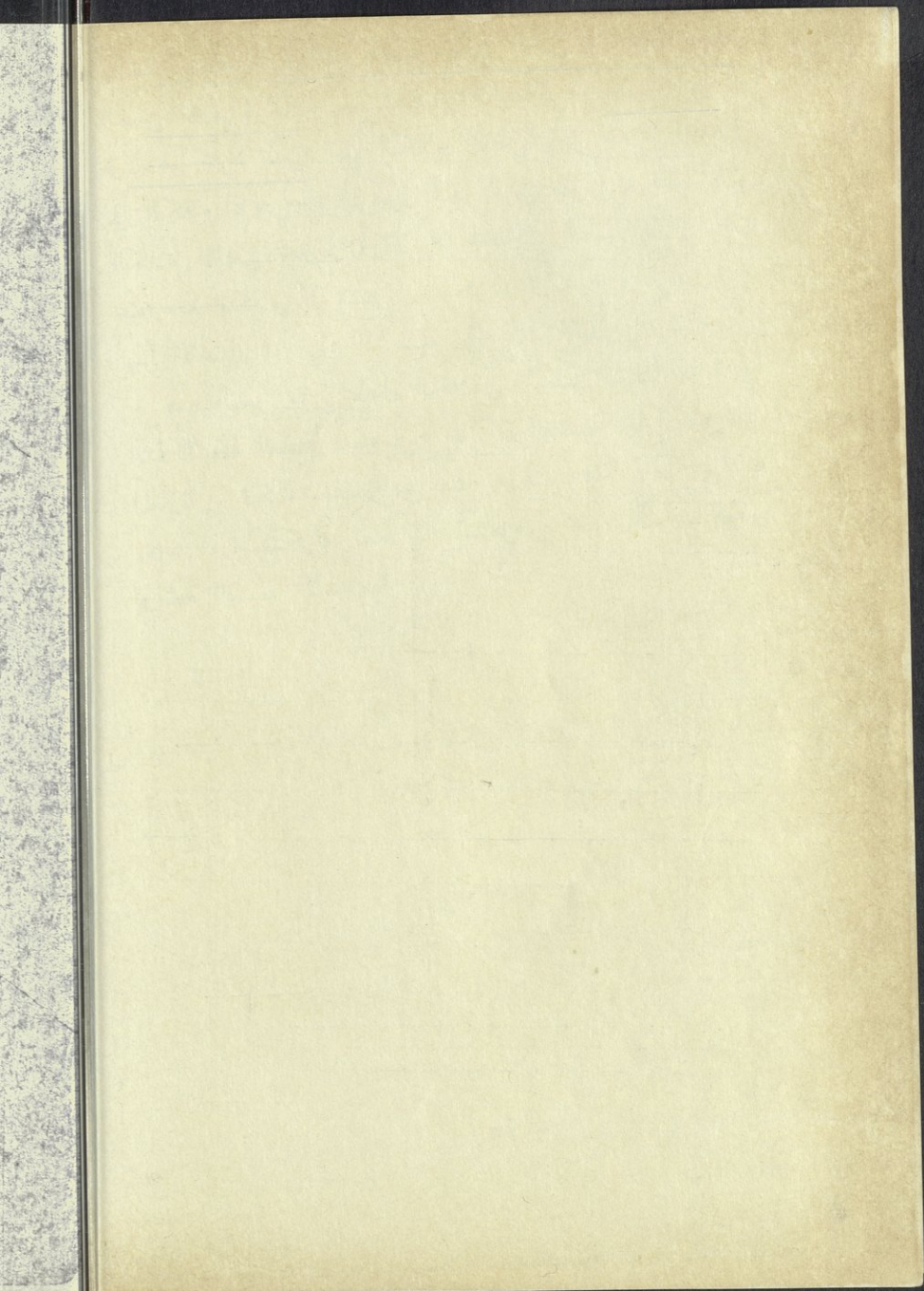
نفت المعتزلة صفات الفعل لانها اعتبرت اثباتا شرعيا . ولما كان « الكلام » من جملة الصفات ، وكان القرآن « كلام » الله ، فقد استنع هذا النفي ابطال ازلية القرآن ، والاعتقاد بانه مخلوق في الزمان ، وهو منساق لاعتقاد الجمهور بازليته . وليس معنى قول المعتزلة هذا ان القرآن من وضع البشر ، انما الذي يريدون ان الله اوحى بمعانيه الى النبي بواسطة جبريل ، في الوقت المناسب ، وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن ينصه مع الله في الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ ، والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمان ، وفانية في آخره ، فازلية الكلام مستحيلة حكما . ولما كان الجمهور يرى ان القرآن كان ابداً مع الله ، وانه انزل بحسب قضائه وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة . على ان

الاشعرة التمس حلاً وسطاً طرفياً ، فجعلت بين المعنى والنطق اعتباراً ثالثاً هو وجود معنى لنفسه حال حدوث النفس كلامه . ولما لم يجدوا الالفاظ التي عادة ولا وجودها بمقتضى كلام الله (اللفظ) في الازل ، والاعتقاد في ان كلام الله تعالى لم يزل موجوداً الى الابد ، وبالرغم من ذلك فانه لا كلام له في الازل .

الصفات والالفاظ

والله
النفق
ولا
في
ال
عند
ي
ار
ا
ن

واللفظ . اعتباراً ثالثاً هو « حديث النفس » . فالحديث
النفسى كلام ، لكنه - بخلاف الالفاظ - ليس مادة ،
ولا هو مجرد معنى . بل الكلام اللفظي رمز عنه . والعبرة
في الكلام انما هي في المرموز اليه لا في بالرمز . فلو كان
الكلام اللفظي مخلوقاً ، الا ان الحديث النفسى الذي يعبر
عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآن ،
بهذا الاعتبار ، ازلي لا شبهة في ذلك البتة .
هذا النحو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في
امان النهضة العلمية العباسية ، الا ان الفلاسفة حلوا فيه محل
المعتزلة . لذلك ستقف من متابعته عند هذا الحد على ان
نعود الى استكمالها بعد ان نستعرض مجهود العرب العلمي
ونشأة الفلسفة الاسلامية .



مراجع حديثة للتوسع

أحمد أمين - فجر الإسلام

الباب السابع - الفصل الأول : الخوارج .

- الفصل الثالث : المرجئة .

- الفصل الرابع : القدرية والمعتزلة .

- ضحى الإسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الأول : وصف الحركة العلمية .

- ضحى الإسلام (٣)

الباب الرابع - تمهيد في نشأة علم الكلام .

- الفصل الأول - المعتزلة .

مصطفى عبد الوازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

ضحية في علم الكلام وتاريخه

دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام

الباب الثاني - الفصل الثالث : مذاهب المتكلمين .

نصوص مختارة لتحليل

كمال اليازجي - النصوص السائقة

النزدة الأولى - الكلام والفرق الكلامية .

من كتاب الملل والنحل للشهرستاني .

» ف
الى
الص
» و
جميع
الى
الا
وال
ويه
رت
تعل
ثم
الا

الفصل الخامس

تعميم العلم وارتفاع مستوى الفكر

المساعي الاولى

مكافحة الجهل

لقد جعل الاسلام
العلم

وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم . فجعله
« فريضة على كل مسلم ومسلمة » وادعاهم بطلبه « من المهد
الى اللحد » . وحشهم على السعي وراءه « ولو كان في
الصين » ؛ ثم كرّم العلماء ورفعهم الى منزلة جعلهم فيها
« ورثة الانبياء » . ذلك لانه شاء ان يهديهم الى الحق في
جميع الوانه . ولقد عهد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ،
الى وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بالاجابة
الامية بان اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة
والكتابة ، من اجل ان يقرأوا بانفسهم الكتاب الكريم
ويهدوا بهديه . وكانت اول بادرة في هذه السبيل ان
رتب النبي على اسرى مكة ، ممن يحسنون القراءة والكتابة
تعليم عشرة من صبيان المدينة في مقابل اطلاق سراحهم .
ثم ان هذه الحملة التي نشأت من محاولة بدائية اخذت في
الاتساع تباعاً . حتى غدت مجهوداً منظماً ، انبثقت منه

نهضة فكرية رائعة . تسلمت قيادة الفكر الانساني في العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل ان نستعرض هذه النهضة على اختلاف ادوارها وتنوع مجاريها ، ان نلم باهم المراكز التي انتشر منها العلم ، وأفعال الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى اذا انتهينا من ذلك ، عمدنا الى العلوم فتحدثنا ، بإيجاز ، عن نشأتها وتقدمها ، ونوهنا بآثر العرب في رقي اوضاعها واتساع آفاقها .

أصوات الأدب في الجاهلية

نشأت دور العلم في كل أمة من أوليات وضعته . واقدم ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، ما قد يجوز ان يسمى « الأكاديمية الجاهلية » ونعني : المباريات الادبية التي كانت تقام على اثر الانتهاء من اعمال التجارة في الاسواق الموسمية - واسهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهوذة الادب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فينشدون اروع ما نظموا من شعر ، ويروون خير ما حفظوا من روائعه . وربما تباروا في النظم ، وتنافسوا في الحفظ ، ونقض بعضهم قول بعض ، واقاموا من بينهم حكماً يبوثنه سدة الرئاسة ، ويلقون اليه بمقاليده الحكم في دولة الادب . ثم جاء الاسلام بمجملته الكبرى على الامية . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، واقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن اجادوها . فكانوا يجتمعون بهم من اجل

الحج عليه
في الجاهلية
آلية المباريات
الادبية تقام
في سوق عكاظ
يعر إلى شعراء
أخى أعمال
التجارة

ذلك - في بادئ الامر - في بيت أو خيمة ، أو في كنف بناء أو تحت ظل نخلة . حتى اذا انشأ المسلمون ، في الصدر الاول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور مجتمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثم مركزاً للعلماء ومراداً لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى نشأت في أركانها حلقات التعليم ، للتثقيف الديني ، ولتدريب الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم متصلة ببيوت العبادة في صدر العهد العباسي . على انها اتسعت لعلوم اخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم العمراني ، من لغة وادب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما بعد ، دور للتعليم في مبان مستقلة ملاصقة للمساجد وتابعة لها . وبقيت دور العلم كذلك في كثير من المدن الاسلامية

لاسيما في الاندلس . الكتابات والحال الخاص ولقد نشأ في ابان العصر العباسي ، فضلاً عن الحلقات

المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم . منها البدائي والعالى ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت الكتابات تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي ، وتنشأ في المنازل او الحوانيت ، وكان التعليم في الكتاب يقتصر على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدريب على القراءة والكتابة ، مع شيء من الاخبار واوليات الحساب . وكانت هذه الكتابات كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها

كبريات القرى في الارياف . واما التعليم العالي فقد
تعددت معاهده ، وتنوعت مواضيعه . فكان منها المجالس
الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم
الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها
ما يعالج : اللغة والادب والبيان والنقد ، ومنها ما
ينقطع الى العلوم الوضعية : من طبيعيات ورياضيات
ومباحث فلسفية . فلقد نشأت حلقات للتعليم في دور
الخاصة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، واقامت
بجالس الادب والمناظرة في دور حماة الادب ، فغدت
قصور الامراء ودور العلماء ومنازل الشعراء موئلاً للعلم
والادب ، ومراداً لطلابه والراغبين فيه .

ونشأت ، الى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات علمية
رسمية ذات نظام اداري خاص ، وبرنامج تدريسي معين .

كان اولها « بيت الحكمة » الذي انشأه الخليفة المأمون
في بغداد في العقد الثالث من القرن التاسع . فقد كان
فيه معهد لترجمة العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة
ومرصد مجهز بخبرة ما عُرف الى ذلك الحين من آلات
الرصد . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف
بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفتية . واستمر
« بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسالته حتى اوائل
القرن العاشر ، اذ قويت في ذلك الحين ردة « الكلام » ،
واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاه دينياً محافظاً .

بيت الحكمة (مكتبة)
المدرسة النظامية
دار الحكمة (مكتبة)
المدرسة النظامية (مكتبة)

وفي مطلع القرن الحادي عشر انشأ الحاكم بامرہ ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف بـ « دار الحكمة » او « دار العلم » نظمه على غرار « بيت الحكمة » ، وانفق بسخاء على انشاء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختبار العلمي . وكان الى جانب مجهوده العلمي يعمل ، مع حلقات العلم في « الازهر » ، على تعزيز التعليم الشيعي . وقد بقي « دار العلم » في ازدهار ونشاط حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب اهل السنة على يد

السلاجقة ، وامتد تأثيره الى مصر عن طريق صلاح الدين ، النظامية الذي اطاح ببق لقيم مكانه مدرسة « الصلاحية » . على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام .

اسسها نظام الملك وزير الب ارسلان السلجوقي في بغداد ، في اواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهرات واصفهان ومرو والبصرة والموصل ، عرفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً غدا من بعد نظاماً قياسياً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برأحها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب اهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري . وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر لاسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة « المستنصرية » التي عملت على تركيز التعليم الديني على اساس المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى . وقد نظمها على غرار المدرسة النظامية ،

وجهازها بالمطابخ والحمامات ، وانشأ فيها داراً للكتب ،
ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ،
معاهد العلم القديمة عاملة في حقل الرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والفلسفة ، تستقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ،
وتنتج المؤلفات القيمة ، وتجري الابحاث والتجارب .
وغير خافٍ ما كان لهذه المعاهد من تأثير في نشر العلم ،
ورفع مستوى الثقافة ، لاسيما وجلّ موظفي الدولة

الاداريين كانوا من طلابها وخريجائها .
ولم تكن المكتبات وحوادث الوراقين اقل شأنًا في

تعميم المعارف من معاهد العلم ، اذ كانت مبنوثة في المدن
الكبرى بين عامة مفتوحة للجمهور ، وخاصة متاحة لفئات
معينة . فكانت بذلك تتيح للعصامين المجال للتحصيل
الشخصي . من اشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد ،

ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في
القاهرة . وكان في الموصل مكتبة عامة لجميع العلوم ،
وكذلك في شيراز والبصرة . وكان لدور الكتب العامة

اموال تأتيها من اوقاف معينة . وكانت المكتبات الكبرى
على جانب من التنظيم ، بحيث وضعت لمحتوياتها الفهارس
والبيانات . وهذه الفهارس - بالنسبة الينا اليوم - ذات
اهمية قصوى ، لانها بمثابة سجل ناطق لانتاج العرب الفكري
في مختلف حقول العلم . وهي معتمدنا في معرفة ما افقه
علماء العرب بما عفى عليه الزمان ، وطمس ذكر مؤلفيه

الدهر. أشهرها كتاب الفهرست لابن النديم (٩٩٥) ،
وكتاب كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٥٨)

تحصيل العلم

الرحلة في طلب العلم

كان الاقبال على العلم من جميع طبقات الشعب ، لم
يلهمهم عن طلبه غنى ، ولا اقعدهم عن السعي اليه فقر .
وقد كان الطلاب ينتقلون من حلقة الى اخرى ، يستوفون
في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما احت بهم الرغبة
في الاستزادة من علم ما ، او شاقهم شهرة احد مشاهير
المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة الى مدينة ، بل ومن بلد
الى آخر . وقد كانت الرحلة في طلب العلم اشبه شيء

باسفار الطلاب الجامعيين اليوم الى اشهر مواطن العلم
للتخصص . من ذلك ان الطلاب من اقاصي فارس شرقاً ،
ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا يفدون الى العراق
والشام ومصر والحجاز ، للاخذ عن فحول العلماء . وربما
استكملوا هذه المغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز ،

اداء فريضة الحج والمنزلة

وكان كثير من فقراء الطلاب يستغيثون على تغطية
نققاتهم ببعض الاموال الموقفة لمثل هذه الغاية . وكانت
بعض المدارس تخص الفقراء من طلابها بمنح هي من قبيل
المأوى او الرزق اليومي ، وربما امدتهم بشيء من الملابس ،
او هيأت لهم مقداراً من الاسعاف الصحي . هذا فضلاً عن

اعفائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ان الطلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالمئات في الدورة

الواحدة . احصائها التعليم

اما التعليم فلم يكن في اول امره مهنة ، فقد كان

النبي وصحبه وتابعوهم يعلمون لوجه الله . ولما كثر الاقبال

على العلم وتنوعت مواضعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من

المعلمين المحترفين كان جلها من الموالي واهل الذمة ، اذ كان

هؤلاء من اهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال به ،

فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثر احتراف

التعليم بتقديم العلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في

التحصيل ، وتوفر الارباح بممارسته ؛ فحفلت بالمعلمين المدارس

والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، كل

يعنى بموضوع اختصاصه . وكان المعلمون درجات ومراتب :

« فالمعلم » يعنى بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن

واوليات القراءة والكتابة والرواية والحساب ؛ و « المؤدب »

يتعاطى تعليم اولاد الوجهاء في دورهم الخاصة ؛ و « المدرس »

يحاضر في بعض العلوم العالية في قاعات المدرسة او حلقات

المسجد ؛ و « المعيد » يساعد المدرس ، فيجتمع بفته من

الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم

في مادتها ، و « الشيخ » هو المرجع في موضوعه ، ويغلب

ان يكون اختصاصه بالعلوم الدينية ؛ و « الاستاذ » وهو

كذلك المرجع في موضوعه ، اما الغالب عليه الاختصاص

بالعلوم المدنية . وجدير بالذكر ان هذه الرتب لم تكن
تخلع من قبل هيئات خاصة ، بل كان مردها تقدير المثقفين .
وكانت المراتب الشهرية تتفاوت جداً بحسب مكانة المعهد
ودرجة الاستاذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مراتب
الاساتذة اليوم في المعاهد الكبرى .

المطلوب وظلمات العلم
وكان المعلم ، بوجه الاجمال ، يتمتع بمكانة اجتماعية

محترمة . اما ما يرد لماماً في كتب الادب من تندر على
المعلمين فموجه الى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كان
الامراء والوجهاء يجلون كبار المعلمين ، وربما قصدوهم الى
بيوتهم او اركان تدريسه للاخذ عنهم والاستعانة بعلومهم .
ولم يكن تحصيل العلم وفقاً على الجنس النشيط ، بل
قد ساهم به الجنس اللطيف الى حد بعيد . فمن الخطأ
ان نظن ان المرأة في الاسلام كانت دوماً حبيسة دار
الحریم . ولم يكن دائماً للطالبات حلقات خاصة يطلبن فيها
العلم على انفراد ، انما كثيراً ما كنّ يجلسن مع الطلاب في
حلقة واحدة ، لاسيما في الكوفة . فالتعليم المشترك - والحالة
هذه - ليس بدعة حديثة . وكان لذلك بين النساء ادبيات
وشاعرات وعلمات . وقد نبغ عدد منهن برواية الحديث ،
ومارسن تلقينه .

حضره
ولما كان الخافز الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة انما هو
قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج التعليم
الديني . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول

في الاسلام ، اذ هو اساس الايمان ودستور الحياة ، وهو الى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام عن برنامج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة التعليم العالي . فمشمولات البرنامج الابتدائي كانت بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ، درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاعلام وسير الاعلام . كان الناشئ يبدأ بطلب العلم في السابعة من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الاولى في نحو الثالثة عشرة . وقد جرت بعض كتابيب بغداد على تقليد ، نقلته عنها كتابيب اخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على دابة تقاد به في شوارع المدينة تكريماً له واسارة بفضل معلمه .

منهج التعليم العالي
المدرس - الشيخ او الاستاذ - يجلس الى ركنه ، ويلتف حوله الطلاب في شبه حلقة فيحدثهم في موضوع اليوم ، ويسجلون ما يتلى عليهم . وقد يتيح لهم بعد الانتهاء من المحاضرة ان يطرحوا الاسئلة ، وربما اخرجوه فاستدرك على نفسه ، واقر بالخطأ او التقصير ، ثم يتوزع الطلاب في حلقات اصغر يجتمعون فيها باحد المعينين ، فيعيد هذا استعراض المحاضرة ، ويشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع برنامجاً موحداً ، بل كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجه من العلوم . كان

منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية مردفة باللغة
والادب والتاريخ مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الازهر
في عهد الفاطميين والنظامية في عهد السلاجقة . ومنها المعاهد
التي انقطعت الى العلوم المدنية ، فامتاز بعضها بالطب
والطبيعة ، وتفوق البعض الاخر بالرياضيات والفلك وبعض
المذاهب الفلسفية . وكان تعليم الطبيعيات والفلك يتناول
الوجهتين النظرية والعملية ، فتحقق مادة المحاضرة في المختبرات
والمراسد . فاذا انهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ،
منحه استاذة اجازة تشهد بانه قد اتقن ذلك العلم ، فاذا كان
من الممتازين فيه ، نصت الشهادة على انه قد اجيز له
تدريسه . فحق منح الشهادة كان - والحالة هذه - للاستاذ
لا للمعهد .

واذ استوفينا إجمال الوسائل التي تم بها انتشار العلم ،
وعرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، فلنتحول
الى العلوم على اختلافها لنتبين الاطوار التي مرت فيها ؛
وتتعرف الى الاعلام الذين حملوا لواءها ، ومثلوا - بذلك -
الجهد الأنساني في عالم الفكر عدة قرون .

مراجع حديثة للتوسع

●
احمد امين - ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الثاني : معاهد العلم .
الباب الثالث - الفصل الثالث : مراكز الحياة العقلية .

فيليب حتي - تاريخ العرب (٢)

الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم .

احمد شلبي - تاريخ التربية الاسلامية

الفصل الاول : امكنة التعليم .

الفصل الثالث : المدرسون .

الفصل الرابع : التلاميذ .

الفصل السادس : موضوعات الدراسة .

الفصل السادس

مجموع العرب العلمي

نشأة العلوم الأهلية

التقدم العلمي والفني

عني العرب في ابان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها . فنشأت على يدهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . واقبلوا ، مع ذلك على علوم الاعاجم فترجموها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبعوها بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في الفنون مثله في سائر العلوم كما سيجيء . على ان المجال الحالي لا يتسع للتحدث مفصلاً عن جميع ما خلفه العرب من قيّم في ميدان العلم والهنر . والكلام في هذا الموضوع لا يستقيم باغفالها جملة ، لان التوسع العلمي والتقدم الفني ، من اهم معالم الرقي الفكري . لذلك سنلم بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عاماً ينسجم مع ما نحن بصده من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

(١) اللغة والادب العلم اللغة واسمها

ففي الحقل المحلي استكمل علماء اللغة تدوين القواعد ،

واستخرجوا اوزان العروض ، واستنبطوا قواعد النقد ،
 ووضعوا اصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ففسروا
 غريبها ، وميزوا بين اصيْلِها ودخيلها ، ووضعوا الكتب
 المعجمية على اساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها واصول
 اشتقاقها واسرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العامة ،
 مرتبة اولاً حسب مخارج الحروف ، ثم بحسب الحرف
 الاخير من الصفة المجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة
 وبيانها وفقهها ومعاجمها :

- ١ المثل السائر لابن الاثير - ضياء الدين (١٢٤٠) في
 البيان والنقد .
 ٢ مغني اللبيب لابن هشام (١٣٦٠) في
 قواعد اللغة .
 ٣ فقه اللغة للثعالبي (١٠٣٨) في فقه اللغة .
 ٤ الخصائص لابن جني (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق .
 ٥ لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في معاجم اللغة .
 ٦ غرر النثر ، فخر الدين بن علي ، في معاجم النثر ،
 واستلهموا مواضعه من الحياة الواقعية ، وخرجوا به
 - في الاندلس - من وحدة الوتيرة في الايقاع والروي
 في ما عرف بالموشحات . ثم انهم عنوا بآثاره فجمعوا الدواوين
 والفوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الأدبية في اخبار الشعراء
 ومؤثر اقوالهم ، وشرحوا ما استعصى من الفاظها واستغلق
 من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرققوا
 عباراته ، وتوَّعوا اساليبه ، وفرعوا موضوعاته ، ووازنوا
 بين مقاطعة ، وجانسوا بين الفاظه ، وطابقوا بين معانيه ،

وتفنونوا ما شاء لهم التفنن في ابواب المجاز وضروب البيان .
إلا ان بعضهم غالى في تلك الفنون حتى خرج بها من السليقة
السليمة الى الصنعة النابية . وتجلى ذلك ، بالاكتر ، في فن
من فنون ^{تدريس} ترسلهم منقطع النظير في الآداب الأخرى هو
فن المقامات . والذي نخصه بالذكر من المجاميع الشعرية :

① جمهرة اشعار العرب لأبي زيد القرشي (القرن التاسع) .

② المفضليات للمفضل الضبي (٧٨٤) ^١ ديوان الحماسة لأبي

تمام (٨٤٥) ^٢ كتاب الحماسة للبحراني (٨٩٧) .

واما الموسوعات الادبية فاشهرها على الاطلاق :

① كتاب الاعاني لابن الفرج الاصفهاني (٩٦٧) . العقد الفريد

لابن عبد ربه (٩٤٠) ^٣ الذخيرة لابن بسام (١١٤٧) .

وهناك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن
خبراً - من لغة وادب ونقد ونادرة تاريخية نذكر منها :

① الكامل للمبرد (٨٩٨) ^٤ الامالي للقالي (٩٦٧) .

^٥ نهاية الارب للنويري (١٣٣٢) ^٦ صبح الاعشى

للقلقشندي (١٤١٨) .

واما الانشاء الفني ففي مقدمة اعلامه ابن المقفع (٧٦٠)

^٧ صاحب كيلة ودمنة ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

(٢) التاريخ والجغرافية

واذ دوّنوا التاريخ العام ، جعلوه اولاً على اساس

السنين ، واثبتوا الاخبار باسانيدها . ثم عدلوا عن هذا

السياق فنسقوا الاخبار بحسب الموضوع آنأ ، وبحسب العصر

انا ، والدولة آنأ آخر . ووضعوا التراجم العامة التي
استمر بها الخلف من حيث وقف بها السلف . فجاءت
حلقات آخذاً بعضها ببعض . وقد وضعها بعضهم على
اساس موضوع الاختصاص - في الاطباء ، والنحاة ، وعلماء
الدين ، واعلام الادب . فاجمع كتب التاريخ العام واثقها :

- ① كتاب الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في
التاريخ لابن الاثير - عز الدين (١٢٣٤) . مروج الذهب
للمسعودي (٩٥٦) ② كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦) .

واشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :

- ⑤ وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) ⑥ فوات
الوفيات لابن شاکر الکتبي (١٣٦٣) ⑦ بغية الملتبس
لاحمد ابن يحيى الضبي (١٠٢٣) .

واما ما وضع منها في ارباب الاختصاص فاشهره :

الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (٨٥٢) . معجم الادباء

لياقوت الحموي (٦٢٦) . طبقات الاطباء لابن ابي

اصيبعة (٦٦٨) . اخبار الحكماء للقفطي (٦٤٦) .

تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . (مع

الصلوة وتكملة الصلة)
١٢ ملامح الرحالة الذين قاموا برحلات واسعة في الاقطار

الاسلامية ، اما بحكم مهمة اسندت اليهم ، او بدافع
الاطلاع والاستزادة من العلم . ووضعوا على الأثر
مؤلفات قيمة وصفوا فيها البلدان التي زاروها من حيث

مناخها ، وطبيعة ارضها ، وانواع نباتها ، واصناف حيوانها ،
و درجات عمرانها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ،
وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات .
والمسالك والممالك ، والمعاجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب المسالك والممالك لأبن خرداذبه (٩١٢) .

المسالك والممالك لأبن حوقل (اواسط القرن العاشر) .

احسن التقاسيم للمقدسي (٩٨٥) . نزهة المشتاق للادريسي

(١١٥٨) . تحفة النظار لأبن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعاجم الجغرافية :

كتاب البلدان لليعقوبي (٨٧٢) . معجم البلدان

لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان لأبي

الفداء (١٣٣٢) .

(٣) الفنون الاسلامية العربية

اما في حقل الفنون ، فلئن كان الاسلام قد زجر عن
التصوير والنحت لداعٍ ديني ، فقد تحولت مواهب العرب
الفنية الى فنون اخرى . فابدعوا في النقش والحفر
والزخرفة والرسوم الهندسية ، واستنبطوا في ذلك فناً لا
يزال يُعرف بهم هو الارابيسك . وجعلوا من الخط فناً من
فنون الرسم نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثنايا
الاشكال الاخرى فجاءت رائعة الانسجام . وقد خلدوا هذا
الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزيين
المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب . واحدثوا

- الى ذلك - في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني اشكالاً ، وفي الموسيقى الحاناً وانغاماً . ووضعوا في آلات العزف ، وفلسفة الموسيقى ، مصنفات ذات شأن .

وانما سقنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم والفنون ليقوم ذلك دليلاً على ان نهضة العرب الفكرية لم تكن حركة مجلوبة ؛ بل كانت نهضة اقتباس وتمثل ؛ وتنظيم ووضع . فالاثار التي استعرضناها في ما مرّ من هذا الفصل جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت تنمو وتنظم حتى استوت ، بفضل الكثير من الجهد الفكري ، علوماً راقية . هذا في الحقل الفكري المحلي ، اما العلوم الدخيلة الاختبارية فحرية منا بنظرة اوسع .

تطور العلوم الدخيلة .

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا من اثارها . ثم درسوها وحققوا فيها ، واصلحوا ما سنجح لهم ان يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا الى زيادته ، ثم تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها ، نجمل في ختامها مآثر العرب العلمية .

(١) الرياضيات والفلك لعلم الحجاب الهندي

اخذ العرب جل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود ؛ وامتازوا منها بالجبر والمثلثات . وكان فيما اقتبسوه عن الهنود نظام الارقام المعروفة « بالهندية » واثبات « الصفر »

في المنازل العددية الحالية ، واستخدام الكسر العشري .
والى العرب يعود الفضل في انتقالها الى العالم اللاتيني .
وبفضل هذه الارقام تيسر للعلوم الرياضية ان تقطع شوطاً
بعيداً في مضمار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبُعد
اثرها في تبسيط العمليات الحسابية . ولما كان علماء اوروبا قد
اخذوا هذه الارقام - بدورهم - عن العرب ، فقد
نسبوا اليهم ، فعرفت عندهم بالارقام العربية .

علم الجبر والوجاهات
ومن اول من نبغ في الرياضيات من العرب محمد بن
يونس الخوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب
عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بما ترك فيه من مؤلفات ،
وحقق من مبتكرات . فـ الخوارزمي ، بين العرب ، اول
من عدل عن الاليجدية الى الارقام الهندية في مؤلفاته ،
واسبق من حبذها ودعا الى استخدامها . وعنه اخذها
علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، وعمموا استخدامها
تباعاً مكان الارقام الرومانية ، التي طالما عانوا سوء طواعيتها .
ويعتبر الخوارزمي - الى ذلك - مؤسس علم الجبر الحديث ،
اذ كان كتابه « حساب الجبر والمقابلة » عمدة الرياضيين في
هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني
حتى القرن السادس عشر . وللخوارزمي ايضاً فضل كبير
في تقدم علم المثلثات ووضع جداوله . وليس ادل على
فضله في الجبر والمثلثات من تسمية علم الجبر بالاسم الذي
اختره هو له ، ومن تسمية جداول المثلثات « اللوغارذمات »

ملفظ منحوت من اسمه « الخوارزمي » .

صلوات الله على من الفلك فقد اعتمد العرب - في عهدهم الاول -

على كتابين هامين : احدهما هندي وهو « السدهنتا » ، والثاني يوناني وهو « السينتا كسيس » . وقد عرف الاول في الترجمة

العربية « بالسند هند » والثاني بالمحسبي . وكان اول من

نبغ في الفلك من العرب محمد بن يونس الخوارزمي تابعة

العرب في الرياضيات . فقد وعى ما انتهى اليه الهنود

واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويمياً) غدا من

بعده معتمد الدارسين . وعكف الفلكيون من بعده على

اعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في انشاء المراصد

الجديدة . وتحسين آلات الرصد ، واصلاح طرقة . وتمكنوا

بذلك من تنقيح الأرصاد السابقة بحيث توصلوا الى نتائج ادق **بمرور**

واضبط في قياس خطوط العرض ، وتعيين ميعاد الكسوف

والخسوف ، واوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة

الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة

بالمقاييس والاسطرلابات والمزاويل ونحوها . وكانوا . في

الوقت نفسه ، يعملون جاهدين على تحسين هذه الآلات ،

فوصلهم ذلك الى نتائج ادق واضبط . **لرسالة**

والقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر

البتاني (٩١٨) ، وكان يجري ارصاده في الرقة وانطاكية .

وقد امتازت ارصاده بالدقة ، وتوصل في حساب دوران

الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال ،

وطول السنة الشمسية ، الى نتائج فاقَت كل ما تقدمها دقة .
ولذلك غدا زيجه من خيرة الزيج . وتلاه ابو الريحان
البيروني (١٠٤٨) ؛ ففاقه بدقة الأرصاد . وترك لنا في
الفلك كتابين هامين : احدهما « الآثار الباقية » والآخر
« القانون المسعودي » . ولقد بلغ البيروني من استقلاله
في التفكير ان شك في صحة النظام الفلكي الذي قرره
بطليموس في المجسطي وكان عليه العلم ، واعتبر البيانات
الواردة على صحته غير مقنعة ، وأشار الى احتمال اعتبار
دورة الفلك اليومية نتيجة لدوران الأرض على محورها ،
وهو ما اثبته كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث .
ولقد انجبت الأندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤)
صاحب « كتاب الهيئة » ، واخرجت صقلية الادريسي
(١١٦٦) واضع اول خريطة لصورة الفلك وشكل
الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة من فضة ،
ورسم شكل الأرض على قرص من فضة ايضاً . وقدمها
تحفة علمية فنية لمولاه فردريك الثاني .

(٢) الطب والجراحة المعالجة الجاهلية

على الوقاية

كان الطبيب في الجاهلية يعتمد ، في الدرجة الأولى ،
على الحجامة والفصد والكي ، والمعالجة ببعض العقاقير
والحشائش . وكان يشوبه الكثير من أساليب الشعوذة
والتدجيل . حتى كان الحارث بن كدة في اواخر الجاهلية
واوائل الإسلام ، فقصد الى العراق وغربي فارس ،

ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة والوصفات الطبية
المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم
بازدياد الشعور بالحاجة اليه ، فعني اولو الأمر بترجمة آثاره ؛
وتنشيط معاهده ، وتكريم اعلامه . وجرى على مثل
ذلك العباسيون في اوائل نهضتهم العلمية .

رحمة المولى الله عليه
محدث هذا العلم الى العرب من مصدرين هامين : مصدر

يوناني وآخر هندي . وتعهده مدارس عديدة في
الأسكندرية وانطاكية وحرّان وجنديسابور ؛ وعني بعض
اطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبه الى جماعة
من اعيان العرب . حتى اذا انتظمت حركة الترجمة في
مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، نقل
الى العربية عدد من مؤلفات ابقراط وجالينوس ، وجملة
من كتب الهنود في خواص الحشائش واستخراج العقاقير
وشفاء الأمراض . واخذ العرب من بعد ذلك يمارسون
التطبيب حتى نبغ منهم ابو بكر الرازي (٩٢٥) ،

فانقاد هذا العلم اليهم . ومن اهم ما ترك لنا الرازي من
المؤلفات رسالة في « الجدري والحصبة » ، وكتاباً جامعاً
في الأمراض وعلاجاتها هو « الحاوي » . واشتهر في
الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧) . فقد
حذق علم الطب الى جانب شهرته في الفلسفة ، والف فيه
موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتملت
على اوصاف الأمراض المعروفة ، وذكر مئات من العقاقير

الطبية . وهو اشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل
اشهر كتاب اخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع .
وعلى هذا النحو جرى ابن رشد (١١٩٨) فوضع - مع
اشتغاله في الفلسفة - كتاب « الكليات » في الطب .
وذلك بمساعدة زميله ابن الطفيل (١١٣٨) . وهذه
الموسوعات الطبية الثلاث ، نقلت الى اللاتينية فيما نقل من
آثار العرب ، وبقيت معتمدة معاهد الطب في جامعات

اوروبا عدة قرون **الفقر في الجراحة**
واشتهر اطباء العرب بالجراحة ايضاً . وامتاز منهم فيها
اطباء الاندلس على الاخص ، لاسيما ابو القاسم الزهراوي
(١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه
الطبي « التصريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف
عن الجراحة الى عهده ، وضمنه رسوماً لبعض الآلات
الجراحية ، ودعا فيه الى اهمية التشريح ، وابان منافعه
وضرورة الاستعانة به . واشتهر بجراحة العين ، في مصر ،
صلاح الدين بن يوسف (اواخر القرن الثالث عشر) ، وما
يؤثر عنه انه نجح في اخراج الماء الازرق من العين بعملية
جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه

« نور العيون » **دعوات** **الكبرى**
واهتم المسلمون كذلك بإنشاء المستشفيات ؛ فارتقى
عددها الى بضعة وثلاثين في الحواضر الكبرى . وكان كل
منها مجهزاً بخزانة ادوية ؛ وبعضها ملحقاتاً بمعاهد لتدريس

الطب . ثم انهم انشأوا - عند الحاجة - المستوصفات
النقالة ؛ ووجهوها الى السجون والمناطق الموبوءة ؛ فكانت
تنقل على الجمال باجهزتها وخزائن ادويتها .

(٣) الصيدلة والكيمياء الأدوية والعقاقير

كان مصدر العرب الرئيسي في العقاقير كتب الهند .
فقد امتاز الهنود قديماً بمعرفة الحشائش . وبرعوا في استخراج
خواصها . واشتهروا بمعرفة خصائصها ومؤثراتها . ومن
اسبق الغرب الى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤)
فقد بقي كتابه « الملكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر
قانون ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات
والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي (١٢٤٨) . فقد جال
في الأقطار الإسلامية . وعرف الكثير من انواع النبات
ودرس خصائصها ووقف على منافعها . ثم دوّن ذلك كله
في كتاب ضخم هو « الجامع في الأدوية » اشتمل على نحو
من الف واربعمئة مادة

الكيمياء القديمة

اما الكيمياء فقد كان أول عهد العرب بها في العصر
الاموي ، اذ نقلت اليهم بعض مؤلفات اليونان فيها ،
وشغل بعضهم بالمحاولة التقليدية في تحويل المعادن الرخيصة
الى ذهب . ولئن كانت انعابهم في هذه السبيل قد ذهبت
سدى ، الا انهم تمكنوا - فيما بعد - من ان يبلغوا
شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم . فقد
سجلوا تقدماً باهراً في اساليب التبخير والتقطير وصهر المعادن ،

واعتبروا بفضل ذلك اصحاب الخطوة الاولى في طريق
تحويل الكيمياء الى علم منظم . واشهر اعلام العرب في
الكيمياء جابر بن حيان (الربع الاخير من القرن الثامن)
وهو الملقب بابي الكيمياء . وله فضل كبير في تحسين
اسلوب تنقية المعادن ، واتقان صناعة الفولاذ ، والتفنن في
تصنيع النسيج والجلد .

واشتهر بالطبيعات ابن الهيثم (١٠٣٩) وله في هذا
الموضوع كشوف هامة ومستنبطات ذات شأن ، وقد امتاز

بصورة خاصة في علم البصريات الطبيعات والجلد

مكانة العرب العلمية

من الاعتبار الى الاستنباط

اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند
وفارس . فنقلوها الى لغتهم . وغرفوا من فوائدها بنهم
شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس . بل انهم
— بعد ان وعوها — اقبلوا على معالجتها بالشرح والتعليق
آناً ، والنقد والتصحيح آناً آخر . ثم تبيأ لهم ان يضعوا
فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمموا الأرقام الهندية ، وانشأوا علم
الجبر ، وساهموا في استكمال المثلثات ، واقام جداول
الوغارذمات . وفي الفلك : دققوا في قياسات خطوط
العرض ، وتعيين نقطة الاعتدال في طول الليل والنهار ،
وزمان الكسوف والخسوف ، وادخلوا تحسينات كثيرة

على آلات الرصد ، بحيث جاءت زيج العرب اضبط مما
سبقها . وفي الطب : آثروا معالجة الشلل والاسترخاء
بالادوية المبردة بدلاً من الحارة ، واستخدموا الماء البارد
لقطع النزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا
الدورة الدموية الصغرى ، وظهروا منافع التشريح . ولقد
جروا في هذا العلم في اتجاه التخصص ، فكان منهم الجراح ،
والاسنانى ، والمعنى بامراض النساء ، والمنقطع الى معالجة
الاختلال العقلي . ومن المشهور عنهم السبق الى وضع
الاقرباذين (كتب الادوية) ، وتنظيم حوانيت الادوية ،
وانشاء المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس الصيدلة ،
واستخدام المرقء (البنج) في العمليات الجراحية الكبرى .
اما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة منها :
ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض
الكبريتيك) ، والبوتاس ، وملح البارود ، وحجر جهنم
(نترات الفضة) ، وماء السليمانى (كلوريد الزئبق) ،
وركبوا سائلاً يمنع الحطب من الاحتراق ان هو طلي به .
وقد ابتدعوا - الى ذلك - طرقاً حسناً بها اساليب
التقطير والصر والتبخير ، فاعتبروا بحق مؤسسى علم
الكيمياء الحديث . **دور العربى بخدم العلوم**
ولئن كانت هذه العلوم قد نخطت المدى الذى اوصلها
اليه علماء العرب ، الا ان فضلهم فيما ادوه في سبيل تقدمها
ورقيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم

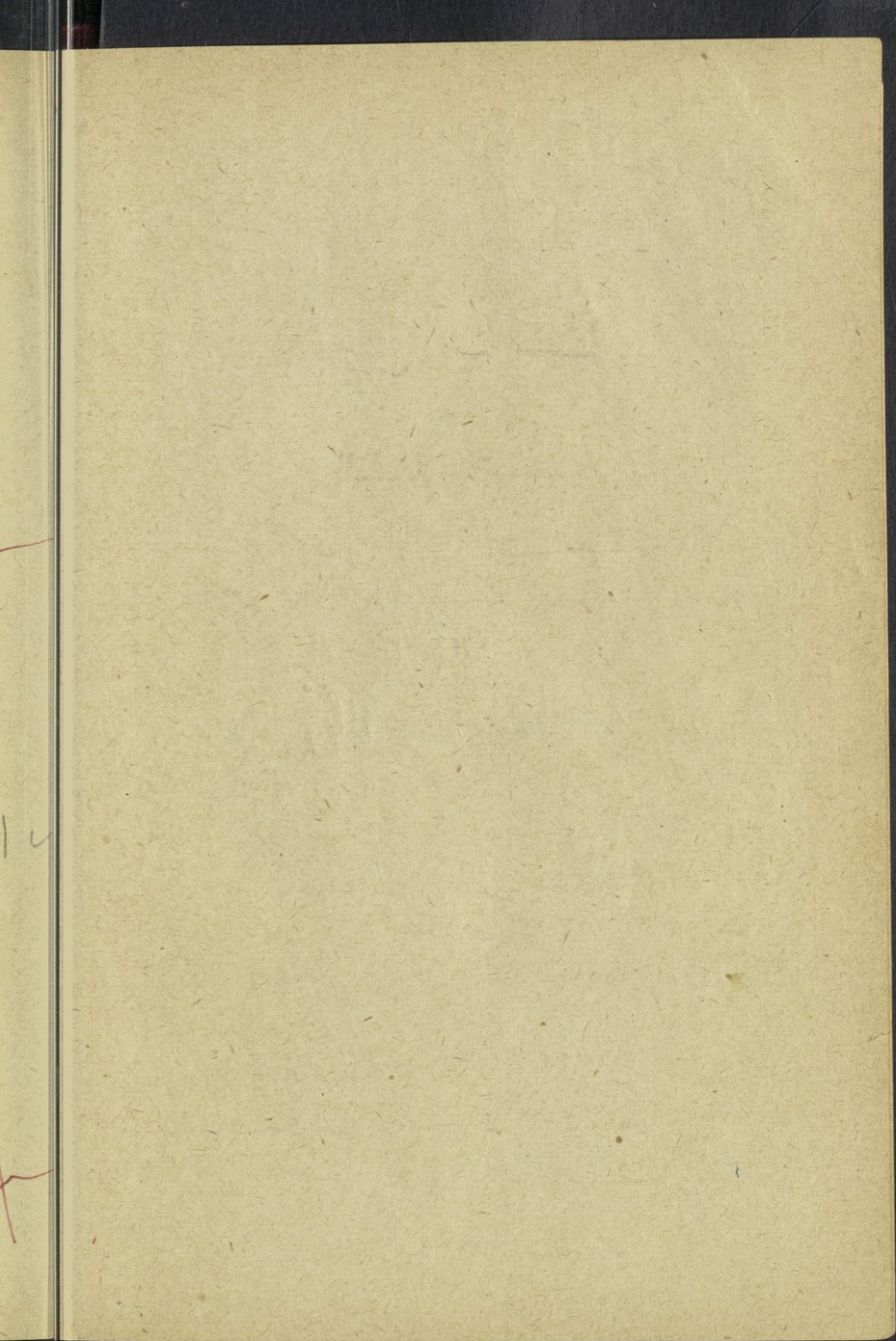
- ايّا كان - ينبغي ان يقاس - كما اشار الاستاذ سارطن
 بحق - بما اضافته الى ما سبق . فكل كشف في علم ،
 او تحسين في اسلوب ، هو خطوة لا بد منها في سير
 العلم الى ما هو اتم واكمل . فاذا نحن اخذنا مآثر العرب
 بهذا الاعتبار ، تبين لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ،
 عدة قرون ، قد ساهموا في تقدمه مساهمة فعّالة ، وشغلوا
 - بالتالي - مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

و لقد اكتشف العرب عمليات التقطير ، التبخير ،
 التجميد ، و لكنهم لم يكتشفوا التفاعلات
 الكيميائية

مراجع حديثة للتوسع

- احمد امين — ضحى الاسلام (٢)
 الباب الثالث - الفصل السادس : اللغة والادب .
 - الفصل السابع : التاريخ والمؤرخون .
- ظهر الاسلام (٢)
 الباب الثالث - اللغة والادب .
 الباب الرابع - النحو والصرف والبلاغة .
 الباب السابع - العلوم .
 الباب الثامن - التاريخ والجغرافية .
 الباب العاشر - الفن .
- جرجي زيدان — تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
 العلوم السانوية .
 تأثير التمدن الاسلامي في العلوم الدخيلة .
- فيليب حتي — تاريخ العرب (٣٥٢)
 الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والادبي .
 الفصل الاربعون : المآثر الفكرية .
- قدري طوفان — نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية
 الاثر العلمي للحضارة الاسلامية .
- منصور جرداق — مآثر العرب في الرياضيات والفلك
 الدكتور سامي حداد — مآثر العرب في العلوم الطبية
 الدكتور امين خيرالله — الطب العربي والعلوم المتصلة به

القِسْمُ الثَّانِي
فِي التَّحْسِيسِ وَالْفَلَسَفَةِ



تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة

الفلسفة وملاساتها

ليس من السهل أن نعرف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً ،
لأنها - من جهة - علم نظري لا عملي ولا وضعي ،
ولأن اعلامها - من جهة أخرى - قد جروا في تركيزها
على اصول شديدة الاختلاف ، فجاءت مذاهبها عظيمة
المباينة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في
هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفيننا الان ان
نتعرف الى طبيعة موضوعها ، وان نحاول عزلها عما قد
يلتبس بها - من وجوه - من مجاري الفكر الاخرى :
كالكلام والعلم ، والشريعة . حتى اذا تمّ لنا عزلها عنهن -
موضوعاً واسلوباً - غدت محاولة التعريف أيسر مسلكاً
واقرب منالاً .

(١) الفلسفة والكلام

بين الفلسفة والكلام مشاركة في امور ومفارقة في
اخرى . هما - في الاصل - من نجر واحد ، اذ يرميان

الى غرض عام واحد هو تفحص الموضوع بالنفوذ الى اعماقه واكتناحه بالتشوف الى مراميه وغاياته القصوى . ويتفقان كذلك في انهما يتناولان الفكرة العارضة بنحو من النظر المجرد ، ويعالجانها بالاجتهاد والقياس والاستنتاج ، حتى ينتهي بهما الامر الى حكمة حرية بالتقدير ، او مبدأ جدير بالاعتبار .

الا ان الكلام محدود في نطاقه ، محصور في قضاياه ، يعمل ضمن الشريعة ، وينشط في مدى تعليمها وتوجيهها ؛ في حين تنطلق الفلسفة في الكون بأسره ، وتعرض لمشاكل الفكر على اختلافها في ارجب الاجواء . فالكلام يقوم على الوحي ، ويستمد مبادئه من الشرع ، ويعمل على تأييد الايمان بشتى انواع الاستدلال . اما الفلسفة فتقوم على النظر المجرد ، وتستوشد بالاستدلال البرهاني ، ولا تأخذ الا بما ينتهي الدليل الى اثباته .

(٢) الفلسفة والعلم

والعلم - كالكلام - محدود في موضوعه . فهو يتناول ناحية من الكون ، او ظاهرة من ظواهر المجتمع ، يركز فيها عمله ويقصر عليها نشاطه ؛ يختبر ما فيها من مفردات الحقائق ، ويستخرج ما ينسبها من قوانين الطبيعة . ولئن شاركت الفلسفة العلم في الاعتماد على العقل والاستناد الى الدليل ، الا انها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكون - بكل ما فيه - في وحدة موضوعية ، فتتفد من المحسوس الى

اللا محسوس ، وتحاول ان تعلل عالم الواقع بالاستدلال
النظري آنأ ، وبالتأمل الحدسي آنأ آخر . العلم يحقق
ظواهر الموجودات ويعيدها الى عللها الطبيعية المباشرة ،
والفلسفة تحاول ان تستشف ماهياتها المجردة ، بان تبحث
عن علة عللها ومبدأ مبادئها ، فتتخطى بذلك عالم الطبيعة
الى مبدأ « ميتافيزيائي » من شأنه ان يعلل هذه المبادئ
ويبسط اسرارها وطبائعها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة
انها « علم المبادئ » ، وجعل موضوعها « الموجود بما هو
موجود » ، وهو مفهوم الفلسفة العام في العصر الوسيط .
على ان بين العلم والفلسفة - على تباين اغراضها ووسائلها -
صلة وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة بنتائج اختبارته ،
والفلسفة تمد العلم بما تتيحه له من وجوه الامكان والاحتمال .
ولا شبهة في ان تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد
ادى الى تقدم العلم واتزان المذاهب الفلسفية .

(٣) الفلسفة والشريعة

الشريعة والفلسفة تمتقان في الدعوة الى الخير ، والحث على
الفضيلة ، والارشاد الى الصلاح . لكن الشريعة تعتمد في
مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة
علوية ، والهام إلهي ، في حين تعتمد الفلسفة في ذلك على
النظر الاجتهادي ، والشعور الوجداني . فالشريعة تقر الخير
والشر ، والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة
تنتهي الى ذلك بالاستدلال ، وتنساق اليه بالبرهان والصالح

العام . الشريعة قطب الحياة الروحي ، والفلسفة قطبها
الفكري ، وعلى هذين القطبين يدور محور الحياة . والكلام
منها نصير الشريعة ومفلسف مبادئها ، والعلم منها مغذي
الفلسفة ومرشد خطاها وموثق اركانها .

الفلسفة في مذاهبها البدائية

ليس من الممكن ان نعين - حتى ولا على وجه
التقريب - زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ،
لان كل محاوله تهدف الى تحليل ظاهرة من ظواهر الحياة
تعليلاً نظرياً مجرداً هي ضرب من التفكير الفلسفي .
ونظائر هذه المحاولات قد بدأت بالظهور - ولا بد - في
المراحل البدائية من المجتمع الانساني ، كما يتجلى بدء
التفلسف في طور الحداثة من حياة الفرد . لذلك قلنا
خلت آثار الامم - حتى العريق في القدم من ادبها - من
لون من الوان التفكير الفلسفي . على ان التفكير الفلسفي
شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، اذ يدخل في الاول
ما لا مكان له في الثاني ، ويشترط في هذا ما لا يفرض
في ذاك . فالحكمة - مثلاً - ظاهرة فكرية فلسفية ،
لكنها ليست مذهباً ، لانها محدودة مفككة ، وشروط
المذهب الشمول والانسجام .

ولئن تعذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة
الفلسفية ، الا ان هذا التعيين ممكن - ولو بالتقريب -

بالقياس الى المذهب الفلسفي . لان المذهب - بخلاف
الفكرة - يتناول الاوضاع جملة ، فلا يخلو من اثر بعيد
يخترق الافاق فيتجاوب صداه في انحاء المجتمع . ومؤرخو
الفكر يجمعون على ان اليونان اسبق الامم الى انتاج المذاهب
الفلسفية ، فاليهم يساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى
الصحيح ، فقد جعلوا من الكون وحدة موضوعية ،
وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وحاولوا تعليل احداثه
واطواره ، وقصدوا الى الربط بين ظواهره واجزائه ،
بيحث مجرد ، ونظام شامل متسق .

ولا يغرب عن البال ، ان الغاية من عرض المبادئ
الاساسية للمذاهب التالية انما هي التعرف الى طبيعة البحث
الفلسفي في ابسط ادواره . ونقطة الانطلاق فيه انما هي
رد العالم بما فيه من ظواهر متعددة مختلفة الى علة اصلية
يظن انها العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي
ادى الى هذا النوع من النظر المجرد الشامل هو المحاولات
التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون
العامة ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا هم
ايضاً من علماء العصر ، فحاولوا - من ثم - ان ينفذوا
الى ناموس عام يصل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين
مبادئ العلوم على اختلافها . انما هو هذا المبدأ الكوني
الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال
الذي حاول الفلاسفة ، منذ القديم ، ان يجيبوا عنه .

«العناصر الاربعة» مركبات ناشئة من تلك المادة . ومن هنا تحدر مذهب ديمقريط (٣٦١ ق . م) في الذرة . اذ اعتبر المادة الاصلية مكونة من ذرات هي اصغر ما يمكن ان تتجزأ اليه المادة . وقرر ان هذه الذرات جواهر متجانسة بطبيعتها ، الا انها متباينة بأشكالها واحجامها واوزانها ، وجعل هذه المتباينة السر العامل في تنوع الموجودات . فالموجود الاصيلي في رأي ديمقريط واتباعه هو الذرة ، وتعدد العناصر انما هو ناشئ من اختلاف الذرات التي يتألف منها كل من هذه العناصر شكلاً وحجماً ووزناً . واختلاف الموجودات حاصل - بالتالي - من اختلاف العناصر التي تتكون منها نوعاً ومقداراً . اما تكون العناصر من الذرات ، ونشوء الموجودات من العناصر ، واخلال كل منها الى اجزائه ، فخاضع لسلسلة من النواميس ، تابعة بدورها لنظام طبيعي شامل .

لقد سيمس فيثاغورس

(٢) المذهب العددي

نشد فيثاغورس (٤٩٧ ق . م) حقيقة العالم المطلقة في الوجود المعنوي - في عالم الفكرة . فقد بان له ان الاشياء تعرف بأوصافها ، وهذه الاوصاف متفاوتة ومتباينة ، الا وصفاً واحداً منها هو قابليتها العددية . ولما كانت هذه الصفة العددية واحدة في جميع الموصوفات ، كانت هي منها بمثابة الاساس والجوهر . ثم بدا له ان الكون بجملة خاضع لمبادئ الحساب والهندسة والموسيقى ، وان هذه بدورها

لهذا سيمس فيثاغورس هذه الصفة

تابعة لنظام العدد . فالعدد اذن هو المبدأ الثابت للجامع
 الموجودات على اختلافها . والاعداد بدورها متحدرة من
 الواحد بالغة ما بلغت ، واشرفها ما كان منها اقرب الى
 الواحد . قالوا اصل العدد ، وهو اذن جوهر الكون ،
 وهو منه بمقام العلة الاولى من الكون . وسائر ما في
 الكون متصف بمزايا الاعداد ، خاضع لاحكامها ، منسوج
 على منوالها . وفي نظام العدد ينشأ من الواحد الاثنان ،
 ومنها الثلاثة ، ومنها ومن الواحد الاربعة وهي الاصل .
 ومجموع هذه عشرة وهي تمام العدد الاساسي . وعلى نظام
 العدد نشأت الموجودات فجاءت واحداً واحداً : كالشمس
 والقمر ، واثنين اثنين : كالحار والبارد ، والنور والظلمة ،
 وثلاثة ثلاثة : كالابعاد الثلاثة — الطول والعرض والعمق ،
 وقوى النفس الثلاث — العاقلة والغضبية والشهوية ، واربعة
 اربعة : كالعناصر الاربعة والفصول الاربعة ، وخمسة خمسة :
 كالحواس الخمس والاطراف الخمسة ؟ وستة ستة ، كالجهات
 الست ، وسبعة سبعة : كالكواكب السبعة ... وهكذا ...
 فحقيقة الكون ناشئة من نظام العدد وجوهره هو الواحد .
 واذا يتحولون الى الاعتبار الانسانية يقررون ان
 نفس الانسان من جسده بمقام العدد من المعدود . فكما
 يقدم العدد على المعدود ، كذلك ينبغي تقديم النفس على
 الجسد ، وكما تمثل المعدودات لنظام العدد ، كذلك ينبغي
 ان يمثل جسد الانسان لنفسه . من هنا نشأ المبدأ

ينشأ
عن الواحد
الاثنان
والثلاثة
والاربعة
والعشرة
هي تمام
العدد
الاساسي

الزهدي الذي قال به الفيثاغوريون ، والذي اوجبوا به
قهر الجسد واحتقار المادة ، على اعتبار انهما مصدر الشر
في المجتمع ، وسبب التغير والنقص والفساد في العالم المادي .
(٣) المذهب الانكاري

هذا الاختلاف بين اشآت الفلاسفة في تقرير نظام
الكون عائد - من جهة - الى التغير المستمر في ظواهر
الموجودات ، والى اختلاف الوسائل التي اعتمدها في التماس
المعرفة - من جهة اخرى . فمن اختبار حسي ، الى نظر
عقلي ، فالى حدس باطني ؛ لذلك جاءت محاولاتهم مختلفة
في مقرراتها . ولعل هذه المبينة هي التي دعت السوفسطائيين ،
وفي طلبتهم بروتاغوراس (٤١٠ ق . م) الى اطراح
الثقة بوسائل الادراك جملة ، والياس من بلوغ حقيقة
كونية ثابتة . فقد انتهوا الى ان الحواس - وهي سبيلنا
الى المعرفة - تخطيء في التقدير . وهي بعد تختلف
باختلاف الافراد ، وتتأثر بالاحوال الطارئة ، فتجيء
احكامها على الشيء الواحد ، في ظرفين متباينين ، او من
قبل شخصين مختلفين ، متغايرة وربما تعارضت وتقابلت .
واذا تقرر عندنا هذا ، فعبئاً نحاول الوصول الى حقيقة
ثابتة ، ولا يبقى امامنا الا ان نعتبر الانسان نفسه مقياساً
للأمور ، ونأخذ بما يقره اثباتاً او نفيّاً على انه حقيقة
بالنسبة اليه فتعدو الحقائق بذلك قيماً نسبية ليس الا .
واذا تقرر هذا استحال نقل المعرفة ، وغدا التعليم ضرباً

من الاقناع . هكذا حكم السوفسطائيون صرح العلم ،
واطاحوا بالقيم الثابتة . حتى اذا جاء سقراط (٣٩٩ ق . م)
تصدى لهم بنقده الساخر اللاذع ، وابطل مزاعمهم بحججه
الدامغة ، ورد الى النفوس الثقة التامة بالعقل واحكامه .

☆

من هذا العرض السريع لهذه المذاهب الفلسفية القديمة ،
وللمفارقات ما بين الفلسفة وملايساتها ، يتبين ان الفلسفة
-- في مفهومها القديم -- بحث نظري ، فيما وراء الطبيعة ،
يهدف إلى اكتناه المبدأ الثابت الذي تختلف عنه هذا الوجود ،
ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره . وهو ما
اردنا ايضاحه قبل الشروع بدرس المذاهب الفلسفية اليونانية
التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسقتهم .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية

المقدمة .

الفصل الأول : طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل السادس : المذهب الذري .

الفصل الثامن : السوفسطائيون .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

تصدير .

الباب الاول : نشأة العلم والفلسفة — تمهيد .

الفصل الاول : الطبيعيون الاولون — طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل الرابع : الطبيعيون المتأخرون — ديمقريطس .

الفصل الخامس : السوفسطائيون .

عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

المحصل الاول : الفلسفة .

الفصل الاول

المذاهب اليونانية الكبرى

تبين لنا ، في حديثنا عن علم الكلام ، ان الفكر العربي سلك طريق التفلسف بالتطور الطبيعي اولاً ، ثم بالاقتباس - مباشرة او مداورة - عن الفكر اليوناني . وغني عن البيان ان الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة اليونانية ، لان بعضها - ومنها تلك التي تقدم لنا عرضها - يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . اما البعض الاخر مما كان ابعد غوراً وانقى تفكيراً واغنى روحاً وأشمل نظراً - فقد آثره بالعبادة ، ولم يتخرج من الأخذ عنه ، والاستناد اليه . واذ توسع الفكر الفلسفي عند العرب باستبحار نهضتهم العلمية ، فانطلق تبعاً من مسائل الكلام المحدودة الى افق الفلسفة الرحب ، وخرج من نطاق الشريعة المحكم الى جو المعرفة الطليق ، اقبل على فلسفة اليونان ، ووجه عنايته الى ما جانس منها طبيعته - ولو من وجوه - فاقبلس وتمثل ، بتعديل وبغير تعديل ، وازاف من عندياته ما سنح وتيسر ، وحاك من هذه

الخيوط جميعها نسيجاً حسن الحبك منسجم الالوان هو
الفلسفة الاسلامية . وقد رأينا ، قبل ان نعالج الفلسفة
الاسلامية في ادوار تقدمها وتشعب مجاريها ، ان نعرض
بايجاز للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلاسفة
الاسلام ، تمهيداً للموضوع وتسهيلاً على المطالع .

مذهب افلاطون المثالي

افلاطون سليل اسرة ، يونانية عريقة . ولد في اثينا ،
وطلب العلم على اعلامها ، ونبع بالرياضيات واجاد نظم
الشعر ونزع الى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثماني سنوات
يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد إعدام سقراط غادر اثينا
الى ميغاري ، واتصل باقليدس ورفاقه . ثم استأنف سفره
الى مصر ، ومكث فيها زمناً يشتغل بالرياضيات والفلسفة
في دور العلم المختلفة . وتوجه من ثم الى جنوبي ايطالية
حيث اتصل بالفيثاغوريين ووقف على مذهبهم . وانحدر
من هناك الى صقلية بدعوة من ملكها ، لما كان ممن
وغبته في العلم وحده على العلماء . الا ان افلاطون تعرض
لنظام الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل ، لكنه تمكن من
الفرار والرجوع الى اثينا . وفي ضاحية من المدينة أنشأ
حلقة تعليم قرب بستان لرجل اسمه اكاديموس فعرفت
بالاكاديمية . وقضى في التدريس جل السنين الاربعين التي
بقيت من عمره .

وقد شهد افلاطون في شبابه الفوضى التي عقت حروب
اثنينا واسبرطه ، فاثرت في نفسه ، ونزع في تفكيره نزعة
مثالية غمرت آراءه في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما
يشهد بذلك كتابه في الجمهورية المثلى . فعالم الفكر مدين
له بالتسامي الفكري والخلقي ، والدفاع المبور عن القيم
المجردة .

(١) عناصر المثالية قبل افلاطون

بنى افلاطون مذهبه في المثل على اصول تسلم بعضها
من پارمنيدس (القرن الخامس ق. م) وسقراط .
فهو مدين للاول باعتبار الوجود المطلق جوهرأ للحقيقة ،
وللثاني بحسبان العقل القوة المصححة للادراك الحسي ،
والوسيلة الموصلة الى كنه الحقيقة . فقد وافق پارمنيدس
من تقدمه في ان الموجودات - دوماً - في تكون
وانحلال ، وفي انتقال من حال الى حال ان كماً او كيفاً ،
انما بدا له - بعد طول التأمل - ان صفة واحدة من
صفات ثابتة ابدأ هي صفة الوجود او الكينونة . فالكينونة
هي العنصر الثابت في الموجودات كافة ، فهي اذن حقيقتها
وجوهرها ، وكل ما عداها من الاوصاف وهم باطل . ولما
كانت المعرفة الحققة محصورة فيما هو ثابت ، وكان وجود
الشيء او كينونته اعتباره الوحيد الثابت ، كانت المعرفة
والكينونة واحداً في الجوهر .

ثم جاء سقراط في عصر طغت فيه اراء السوفسطائيين في

انكار الحقيقة الوضعية ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على الامور . فكشف عن اباطيلهم ، وابان فساد مذهبهم ، واقام على انقاضه مذهباً مبنياً على الثقة بالعقل والايان بالحقيقة الوضعية الثابتة . فذهب الى أن العقل قادر على تصحيح ما تقع فيه الحواس من خطأ ، وبما انه جوهر ثابت مشترك بين الناس ، فهو حري بان يوصلهم الى حقيقة ثابتة يجمعون عليها . ذلك ان العقل الانساني ينتزع من الاوصاف الجزئية ، بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة ، الاعتبارات الكلية الثابتة فيها : كالمبادئ والنواميس وصور الانواع ، وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صح ان يكون تعريفاً لها ، وغداً - بالتالي - مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

(٢) مذهب افلاطون في المثل العقلية

من هنا بدأ افلاطون فاقام مذهبه في المثل على اساس الثقة بالعقل ، وعلى ان جوهر الحقيقة إنما هو الوجود . لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر الحقيقة ذات وجود ذاتي في الخارج ، لا مجرد اعتبار ذهني ، كما قرر استاذة سقراط . وانتهى من ثم الى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة في مقابل الوجود المادي الحسي ، والى حسابان الوجود الحسي موروثة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتفصيل ذلك - على ما بسطه - ان لكل نوع

من الموجودات مثلاً يجمع الاعتبارات الثابتة التي تشترك فيها افراده . وهذا المثال النوعي - بخلاف الافراد - ثابت ابداً لا يتغير كما يتغير ، ولا يحدث او يزول كما تحدث وتزول . فالوجود الحقيقي اذن له لا لها . وكما ان لكل نوع من الموجودات مثلاً ، كذلك لكل طائفة من الانواع مثال ، ولكل طائفة من المثل مثال ... وهكذا الى ان تنتهي هذه الشجرة الهرمية الى مثال اعلى هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود .

ثم ان نظام المثل هذا يشمل المعنويات بالاضافة الى الموجودات الحسية ، لانها - كما في اعتقاده - ذات وجود ذاتي وضعي ، واذن فهي - مثل المحسوسات - مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وينبغي لذلك ان يكون لها وجود ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي افلاطون ، متحدر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات ناجمة عن اوصاف مثلها ، فالمثال - والحالة هذه - هو العلة في وجود الشيء على ما هو عليه . الا ان الشيء ، بما انه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لان المادة في تغير دائم ، واذن فالحقيقة لا تتمثل فيها على اتمها . وبحكم هذه الصلة الوثيقة بين الشيء ومثاله ، فان الشيء دائماً الحنين الى مثاله ، يجدوه اليه حب التكميل ، والرغبة الملحة في مشابهته . وعلى هذا النحو يحسن كل مثال الى ما فوقه مباشرة من المثل ... حتى ينتهي الحنين الى

المثال الاعلى : مثال الجمال والخير الاسمى . ولذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود على نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من تمام الوجود وتجلي الحق على نسبة قربيه من المثال الاعلى الذي هو الجمال الاسنى والحق المطلق والخير الاسمى .

وقد وصف افلاطون المثل باوصاف منها : انها ازلية ابدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة لا تتغير ، ولا تتبدل ، وانها جواهر كلية ، لا تشمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ؛ وانها عناصر ^{بمعناها} اصلية ، لا تتركب من شيء ، ولا تنحل الى شيء ؛ وانها مطلقة من حدود المادة ، لا يحدها زمان ، ولا يقيدها مكان ؛ وانها جوهر الشيء ، لا تتعدد للنوع الواحد ، ولا تتكيف بتكيف افراده . واخيراً ، انها مدركات معقولة ، موجودة في عالم العقل لا في عالم المادة . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، وفيه يجب ان تلتبس حقائق الموجودات ، واليه ينبغي ان تتجه الأبحاث الفلسفية .

(٣) النفس الانسانية وعالم المثل

وعلى هذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله ، ويجعل مكانها الاصلي عالم المثل . اما هبوطها الى عالم الطبيعة فيعله بقوله انها ، اذ كانت سعيدة في عالم المثل ، اشتاقت الى معرفة ما في عالم الطبيعة - وهو عالم الحقائق المشوهة - فأثمت وانحطت

— على الاثر — اليه ، واتصلت بالجسم ، ووقعت تحت تأثيره . والجسم الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، ناقص وشريد . وهو يحاول ان يسيّر النفس حسب رغباته ، ويسخرها لاغراضه ومشتبهاته . فينبغي لها ^{تتم} والحالة هذه — ان تكبت نزواته ، وتتحور من سلطانه ، وتسمو بالتأمل الى عالمها الاصيل — عالم المثل . وهذا التأمل يساعدنا على التملص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي الى عالم المثل ، وتذكر الحقائق الأزلية التي كانت تعرفها ، فيغمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الحنين الى المثل الاعلى ، هو المعروف بالحب الافلاطوني .

وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقتباساً ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ؛ ^{والتعليم} ليس اداء لانواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبيل التذكر . فالمحاضرة والبحث والكتاب والمختبر لا تعلم الانسان ، بل تهى النفس تدريجياً لتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل ، بعد ان انسها اياه اتصالها بعالم الطبيعة واشتغالها بامور الدنيا . وههنا يعود افلاطون الى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي السعادة الحقيقية والفضيلة العظمى .

فاذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمة بالحق فاعلة للخير عادت الى عالم المثل ، وعابدها الاغتياب بالمعرفة .

الكاملة والتمتع بالسعادة التامة دهرًا من الزمان اما اذا
فارقتة على جهل وانغماس في الشر ، فإنها تتمم جسدًا آخر
في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فاذا
استوفت عقابها ، وغسلت به رجسها ، عادت إلى
عالم المثل مغمورة بشعور سعيدة فسعادة النفس في
نظام افلاطون انما هي في معرفة الحق وفعل الخير ، وعالم
السعادة الحق هو عالم المثل . اما الشقاء ففي الجهل ومكانه
في هذا العالم لا غير .

*

فمذهب افلاطون في المثل مذهب متماسك شامل ، علل
به نشأة الكون . وعرف به جوهر الحقيقة ، وفسر به
منشأ النفس وما لها من وسائل السعادة وماهيتها .

مذهب ارسطو العقلي

نشأ ارسطو (٣٢٢ ق . م) في البلاط المقدوني لان
اباه كان طبيب الملك الخاص . وطلب العلم فيه مع تربيته
فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالاكاديمية ،
ولازم افلاطون عشرين سنة ، يأخذ عنه ويناقشه بجرأة
وصراحة . وعلى اثر وفاة افلاطون رحل الى سواحل
آسيا الصغرى ، واتصل بأشرافها وتزوج فيهم ، ومكث
بينهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس في تلك الاثناء
قد تقلد مهام الملك مكان ابيه ، فاستدعاه لتعليم ابنه

الاسكندر ، فعاد الى البلاط وانقطع الى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها واضطر الاسكندر الى التوقف عن التحصيل للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبحث ويؤلف . وقد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال . فافاد افادة جمة من البعثات العلمية التي جهزها وارسلها بصحبة جيوش الاسكندر في فتوحه الاسيوية . ثم نزع الى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فأنشأ مدرسة في اثينا خلفت اكاديمية افلاطون . وكان فيها يعلم متمشياً فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر اتباعه بالمشائين ، وبهذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتل الاسكندر ، اذ ناله من الانقلاب السياسي اذى بالغ ، فقر من اثينا الى خلسيس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامته فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جملة . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العلم الطبيعي ، وانشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لفنون الادب الاسس والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه في حقول الفلسفة والعلم والادب معتمد الفكر الانساني الى اليوم .

(١) نهجه الفلسفي

ولئن كان ارسطو قد تتلمذ على افلاطون عقدين من الزمان ، الا انه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل فارقه في امور اساسية منها نقطة الانطلاق وسياق

المنهج . فقد بدأ افلاطون باثبات الحقيقة العقلية حدساً ،
ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . اما ارسطو ، فقد
بدأ بدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، حتى انتهى الى
اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ماهية الحقيقة ، وانها
ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، واعتبرها
موجودة في الشيء والذي في العقل صورة عنها . فأطاح
- بذلك - بمثل افلاطون جملة وتفصيلاً . وبما اعترض به
على مذهب افلاطون ، فضلاً عما تقدم ، ان المثل لا
توضح نشأة الكائنات لانها لا تبين كيف نشأ الشيء من
مثاله ، وهي - في رأي افلاطون - ماهيات الاشياء ،
وماهيات الاشياء لا تكون منفصلة عنها مستقلة عن
كيانها ، وهي - في حسابه - ثابتة ، واشباهها متغيرة ،
فكيف يكون الثابت مثلاً للمتغير ؟ وعليه فالوجود
الحقيقي انما هو للشيء لا لمثاله ، لان مثاله انما هو صورة
مختلفة عنه في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ
درسه من عالم الطبيعة .

وارسطو في رجعته الى الطبيعة لبدء درسه يشبه ان
يكون قد تأثر بانكساغوراس (٤٢٨ ق. م) . فقد
تأمل هذا الموجودات ، ورآها في تكون وانحلال مستمر ،
وبدا له ان هذه الظاهرة هي السبب في تنوع الموجودات
فتساءل عن سر هذه الحركة الدائمة . ثم لاحظ ان هذه
الطبيعة في تكونها وانحلالها ، وتغيرها وتحولها ، لا تسير

على نحو عشوائي ، بل تتصرف تبعاً لنظام شامل محكم
فانتهى من ذلك كله الى ان هذه الحركة الدائمة إنما هي صادرة
عن قوة عاقلة حكيمة ، تحرك الموجودات في اتجاهات
معينة ، وتدفعها الى غايات حكيمة . فجاء الكون - من
ثم - على ما نراه من النظام وروعة الاتساق . على هذا
النور شرع ارسطو في درسه للطبيعة . وما زال يبحث
وينقب ، ويقارن ويقابل ، حتى خرج من درسه بنظام
فلسفي جديد ، بناه على مذهبه في الهوى والصورة .

(٢) مبدأ العلة ونظام الهوى والصورة

لما كان ارسطو قد نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً
فقد رأى من الواجب ان يبدأ بوضع علم آلي يؤمن به
من الخطأ في الاستنتاج ، فكان علم المنطق . ثم وضع
نظام العلة : وهو ان كل ما في الوجود الحسي معلول ،
ولكل معلول علة ، والعلل المادية لا تخلو من ان تكون
معلولة لعلل سابقة . الا ان سلسلة المعلولات والعلل لا
يمكن ان تكون بغير نهاية ، ويمتنع ان تكون آخر
العلل معلولة لاول المعلولات على سبيل الدور ، واذن
فهي تنتهي ، حكماً ، عند علة اولى لا علة لها . ولما
كان سبيله الى الحقيقة المجردة انما هو البحث عن العلة
الاولى ، فقد ركز عنايته في استكشاف ماهيتها ،
فانتهى الى انما تتجلى في الموجودات الطبيعية على
الرابعة انماط :

مقالة في
فلسفة
أرسطو

١. مادية : وهي ما يتكون منه الشيء .
٢. صورة : وهي الصفات التي يتقوم بها الشيء .
٣. حركة : وهي التي تحول الشيء الى حالة مستحدقة .
٤. غائية : وهي ما تتجه الحركة الى تحقيقه .

على ان ارسطو رد هذه العلل الاربع الى اثنتين ،
فاعتبر الحركة والغائية واحدة ، لان الحركة انما تتجه نحو
الغاية ، وهي منها بمثابة الهدف والمرمى ، وكذلك الغائية
والصورية ، لان الغاية التي تنشدها الحركة انما هي تحقيق
الصورة . بذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنتين هما المادة
والصورة ، او الهيولى والصورة . لكن الهيولى والصورة تتحدان
اتحاداً جوهرياً في الشيء ، ولا يتقوم الشيء الا بهما معاً ، وما
هو بواقع الامر الا مزيج منهما . فالهيولى تمثل مبدأه ،
والصورة غايته ومنتهاه . فالهيولى والصورة اذن هما طرفا
الوجود : الاولى هي الامكان المطلق ، والثانية هي
الوجود المجرد ، وكل ما في العالم المحسوس مؤلف منهما
بنسب متفاوتة . وفوق عالم الحس نوايس الطبيعة ،
ومرد هذه النوايس هي العلة الاولى ، والعلة الاولى هي
الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها الغايات .
وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذواتها بالانجذاب اليها .

(٣) نشأة العالم ومبدأ القوة والفعل

كان من اهم ما اخذه ارسطو على افلاطون في مذهب
المثل ، انه لا يعلل نشأة الكون ، ولا يبين كيف تحدر

نضال عدائي ، تحاول كل منهما فيه ان تتغلب على الاخرى
وتطغى عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا النضال يتعين نوع
الموجود ومكانة الفرد منه . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو
الكائنات في أربع مراتب رئيسية ، تغلب الهيولى على
الصورة في ادناها ، والصورة على الهيولى في اعلاها ، على
نحو تصاعدي ، وهي :

- ١ . الاعضويات : السوائل ، الاتربة ، المعادن ...
 - ٢ . العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...
 - ٣ . الافلاك : السيارات ، الثوابت ...
 - ٤ . الصورة المجردة : العلة الاولى - العقل الفاعل - الله .
- ثم ان نظام ارسطو الفلسفي ينتهي الى وحدة الوجود .
لان الوجود الحقيقي في رأيه انما هو للصورة المجردة ، والصورة
قائمة - على اختلاف في النسبة - في كل موجود طبيعي .
فالكون اذن وحدة قد تنوعت اجزاؤها باختلاف ما لتلك
الاجزاء من خواص الصور . وليست النفس الانسانية
شيئاً معدوداً في عالم الازل ، اذ لم يقم لها ارسطو وزناً
ولا اعتبرها جوهرأ ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب
انها آلة الجسم ، وصورته ، ومبدأ الحياة والحركة فيه ،
تنشأ منه متى استكمل تركيبه ، كما تنشأ القوة في كل
حي آخر ، وتنفى وتندم متى فسد تركيبه وانحل كيانه .
والغالب عند شراح ارسطو أن ليس ثمة بقاء لا للعقل الفاعل
الذي هو الحقيقة المطلقة .

فمذهب ارسطو - كما يتضح - عقلي استقرائي ، وهو حكم البناء ، مترابط الاجزاء ، متسق الاقسام ، شامل النطاق . ولذلك كان احدى المذاهب القديمة في تغذية العلم ، وتسديد الفكر ، وتهذيب الذوق الفني .

مذهب افلوطين الاشراقي

(١) النزعة العملية والردة الروحية

اتجه التفكير الفلسفي ، في القرون الاولى بعد ارسطو ، اتجهاً قوياً نحو الاخلاق ، وذلك بتأثير الرواقين ثم الابيقوريين . فقد قلل الرواقيون من اهمية المباحث النظرية فما وراء الطبيعة ، لا اعتقادهم بان الوجود محصور في عالم الحس ، ولم يعالجوها الا كوسيلة لمعرفة الفضيلة ، وتهذيب الاخلاق ، وتقويم الاعمال . وركز الابيقوريون تفكيرهم في هذا الاتجاه ، واتخذوا العلم وسيلة الى تحليل النفس الانسانية ، ومعرفة ما تحب وما تكره ، من اجل ان يوفروا لها الطمأنينة والسعادة . واذا اعتبروا الادراك الحسي سبيل المعرفة ، ومقياس الحقيقة ، اقاموا الاخلاق على اساس الشعور ، وجعلوا ميزانها عاملتي اللذة والالم . وبذلك غدا غرض الفلسفة توجيه الانسان الى السعادة بطلب اللذة ومجانبة الالم . على انهم قاسوا الشعور بمجده ومدى دوامه ، فاعتبروا ما غلب فيه الالم على اللذة الماء ، وما غلبت فيه اللذة على الالم لذة . فاول مراتب السعادة

التحرر من الألم ، وسبيل ذلك القناعة وبساطة العيش ،
لأنها تؤدي الى الطمأنينة وراحة البال . وبلي ذلك الذات
المعنوية البريئة ، نظير الرياضة والمطالعة وممارسة الفنون
وصلات الصداقة . اما الذات المادية فلم يقيموا لها وزناً ،
اذ يعقبها من الألم ما هو اشد ، ولذلك عدوها الماء .
على ان قيام هذه النزعة الفلسفية على اساس الشعور لم
يحفظها طويلاً في نطاقها الزهدي ، بل سرعان ما حلت
اللذة المادية منها مكان المعنوية ، واذا بالاخلاق تنحدر
انحداراً مشؤوماً .

على انه كان للاتجاه الفكري في القرون الاولى للميلاد
حكاية اخرى في موطن آخر من مواطن العلم . ذلك ان
جامعة الاسكندرية كانت قد غدت مركزاً علمياً عالمياً .
فبفضل موقعها الجغرافي المتوسط بين الشرق والغرب ،
تقاطر اليها روّاد العلم من كل صوب ، فالتقت فيها
الاراء والمذاهب ، وتفاعلت تفاعلاً منتجاً . وفد عليها
المشاركة بتأملهم الروحي ، وقصدها الغربيون بتفكيرهم
المنطقي ، وبالاحتكاك والمناظرة بان للمشاركة ضعفهم في
النظام البرهاني ، واتضح للغربيين تقصيرهم في النطاق
الروحي . فاخذ المشاركة بحظ من تفكير اليونان ،
وأخذ اليونان بنصيب من تأمل المشاركة ، مما أدى الى
ضرب من « يوننة » الروح الشرقية ، و « مشرقة »
التفكير اليوناني . واول ما تجلى هذا المزاج الديني

الفلسفي في تعليم فيلون (٥٠ م) في اوائل العهد الميلادي .
اذ كانت ، مع تمسكه بعقيدته اليهودية ، راسخاً في
الفلسفة ، فجمع بينها عن طريق التوسع في التأويل ،
معتبراً الشريعة هدفاً للفلسفة ، والفلسفة شرحاً لمبادئ
الشريعة . ثم انتعش المذهب الفيثاغوري ، وقد طغت فيه
النزعة الزهدية على الناحية الرياضية ، واشتدت دعوته الى
قهر النفس كما تطهر من دنس المادة وتغدو حرية
بتلقي المعرفة الحقة بالكشف . ثم تبلورت هذه النزعة
الروحية في المذهب الاشراقي الذي وضعه افلوطين في
اواسط القرن الثالث .

(٢) افلوطين وفكرة الانبثاق

مؤسس هذا المذهب - على الاشهر - افلوطين (٢٧٠) ،
وان كان صاحب الفكرة الاساسية فيه استاده امونيوس
سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في الاسكندرية .
واتصل بجلمة علماءها ، ثم حمله الطموح والرغبة في الاستزادة
من كنوز الشرق الروحية ، الى مرافقة الحملة التي جردها
الامباطور غورديان على بلاد فارس ، فتعرف - في اثناها -
الى كثير من مناحي التفكير الفارسي والهندي . ثم توجه
الى روما ، وأنشأ حلقة للتعليم قصده اليها نوابغ الناشئين .
وكان يتمتع بمنزلة معنوية رفيعة بين اعلام العصر . وبعد
ان استكمل وضع مذهبه دونه في كتابه المعروف
« بالتاسوع » . اما افلوطين نفسه فقد كان نزوعاً الى

الزهد ، راغباً عن الدنيا . وهب ماله ، وحرر عبيده ،
وامتنع عن اكل اللحوم ، وقنع بالضروري من اسباب
العيش . وكان كثير التأمل مؤثراً للعزلة .

بدأ افلوطين من حيث بدأ جميع زملائه السابقين .
فحاول ان يرد الموجودات بانواعها المتعددة واحوالها المتبدلة
الى اصل واحد ثابت ، فقاده تأمله الى مناقشة ثلاثة
اعتبارات هامة ، انتهى منها الى نتيجة اوحى اليه مذهبه
الاشراقي . اولها : ان يكون الاول المطلق اقد اوجد
العالم من لاشيء ، وهو محال عقلي ؛ وثانيها : ان يكون
الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول بازديج
الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد اوجد العالم من
نفسه . واذا امتنع عنده الاعتبار الاول والثاني قطعاً ،
ركّز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول
لا يمكن ان يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لان ذلك
يستتبع الحكم على الاول بانه بقي ناقصاً ، ويقصر عن
تعليل نشأة التركيب والتغير في العالم . فصدوره - والحالة
هذه - ينبغي ان يكون على نحو غير مباشر . هذه
النتيجة اوحى اليه بفكرة الانبثاق . والانبثاق ، كما
شرحه ، اشعاع مستمر . لا هو حدوث من لاشيء ، ولا
انقسام من شيء ؛ وليس فيه ما يستتبع تغييراً ما في ذات
الاول المطلق .

وقد تكون فكرة الانبثاق هذه ذات صلة بالنظام

الرواقى الكونى ، الذى يجعل الاول المطلق كائناً
نارياً عاقلاً تنبعث منه العناصر التى تتركب منها الكائنات
وينشأ منه عالم الطبيعة ، على ان يعود اليه لاستكمال
دورته الكونية . فيشبه ان يكون افلوطين قد سبك
مثل افلاطون - بعد التعديل - في قالب الرواقين
الكونى ، واخرج من ثم مذهب الاشرافى هذا . ولما
كان تأثير افلاطون ابرز ما في هذا المذهب ، فقد وسمه
مؤرخو الفلسفة بـ « الافلاطونية الجديدة » . اما العرب فقد
دعوه بـ « مذهب الاسكندرانيين » لانهم عرفوه عن طريق
علماء الاسكندرية .

(٣) مبدأ الانبثاق والرجوع

اساس نظرية الانبثاق : ان الاول - الحير الاسمى ،
الحق المطلق ، الله - عقل دائم التعقل ، وانه ينجم عن
دوام تعقله فيض هو شبهه بفيض النور من الشمس ، او
الحرارة من النار . فاول ما يصدر عن الواحد المطلق
العقل الكلبي ، وهو كالاول كائن بسيط دائم التعقل ،
فيصدر عنه - بدوره - كائن آخر بسيط مثله ، هو
النفس الكلية . والنفس الكلية هي الاخرى جوهر دائم
التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك ينبثق منها
كائن متعدد هو النفوس الجزئية - التى تحرك اجزاء العالم .
ثم تتحدروا الهيولى والصورة من بعض النفوس الجزئية ،
وتتكون من اجتماع العناصر الاربعة ، وتنشأ من

العناصر الاربعة جميع الموجودات في عالم الطبيعة .
وقد علل التفاوت بين اجناس الموجودات وانواعها
على اساس فكرة الانبثاق ايضاً ، فقال :
كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه
خصائصها ، من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ،
تفقد من خصائص مصدرها الاول ، على نسبة بعدها عنه ،
ويزداد فيها النقص والفساد على تلك النسبة . حتى اذا بلغنا
الى عالم الطبيعة طغى الشر ، وغلب النقص ، وغدا كل ما
فيه موضوعاً للتغير ، ومكاناً للكون والفساد . فالافلاك
ابقى من الانسان ، والانسان اسمى من سائر الحيوان ،
والحيوان اوسع حيلة من النبات ، والنبات اظهر حيوية
من الجماد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات
وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرّف اللبونات على
الزاحفات ، وتعلو الاشجار على الاعشاب ، وتميز المعادن
عن سائر الاحجار . والسري في ذلك كله : ان للشريف
من خصائص الاول ما ليس للوضع ، على ما في نظرية
الانبثاق .

على ان هذه الموجودات لا تقنع بما اصابتها من خصائص
الاول ، بل هي دائمة النزوع الى الاول لاستكمال ذاتها .
لكن المادة التي لبستها قد سيطرت عليها ، وهي ابدآ
تمنعها من التسامي . ولما كان الانسان اسمى ما في عالم
الطبيعة ، كان اقدر ما فيها على التسامي ، وذلك بفضل

ما سلم له من الادراك وقوة الارادة وصفاء النفس . غير
ان هذا التسامي لا يتسنى له الا بعد مجاهدة شديدة لنزعاته
الحيوانية . فلا بد من كبت الرغبات الدنيا من جهة ،
ورياضة النفس على الفضائل من جهة اخرى ، حتى تتحرر
النفس ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحق . وانما تحصل لها هذه
المعرفة بالاختبار الحسي اولاً ، وبالبحث النظري ثانياً ،
والتأمل الباطني ثالثاً . واذا يتفتح الذهن ، وتصفو السريرة ،
تأخذ النفس في التسامي الى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه
الحقائق الازلية بالاشراق والالهام ، وكان في ذلك سعادتها
العظمى في هذا العالم . وعلى ذلك ، فالنفس الانسانية في
رأي أفلوطين جوهر - كما هي عند افلاطون - مصدرها
النفس الكلية ، ومآلها اليها بعد مفارقة الجسد ، وسعادتها
فيها .

مراجع حديثة للتوسع



أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر — افلاطون .

الفصل الحادي عشر — ارسطو .

الفصل السادس عشر — الافلاطونية الحديثة .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني — افلاطون .

الباب الثالث — ارسطوطاليس .

الباب الرابع — الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة .

عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الثالث : نضج الفلسفة اليونانية .

انحطاط الفكر اليوناني .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي

من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي

رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبال متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى هذه الحركة - تدريجياً هذا الامور الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية على اختلافها . وكان اول الذين شقوا الطريق في هذا الحقل الجديد ^(يعقوب الكندي) يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) ، فيلسوف العرب الاول . والكندي عربي صميم ، يعود نسبه الى آل كندة من عرب الجنوب ، وقد حافظت اسرته على وجاهتها فكان جده الأشعث بن قيس من الصحابة وكان ابوه والياً للعباسيين على الكوفة ، وفيها ولد فيلسوفنا ^{الابو} بطلاً بطلب العلم . ثم استأنف طلب العلم على مشاهير اربابه في البصرة ، وتحول بعد ذلك الى بغداد ، حيث استكمل تحصيله . وفي بغداد وعى آراء المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتأليفاً ، الا انه لا دليل عندنا انه انتظم في سلكها ، ولا انه كان

من دعائها ، بل كان - على ما يبدو - مفكراً مستقلاً .
ومع ذلك فقد حظي عند المأمون والمعتصم شأن شيوخ
المعتزلة ، ولاقي من القسوة وسوء المعاملة ما لاقاه هؤلاء
من المتوكل ورجاله .

كان الكندي - الى عصره - اوسع مفكري الاسلام
اطلاعاً على مناحي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له ان
ينطلق من نطاق المعتزلة الفكري ، ويخوض في علوم
اليونان على اختلافها ، ويعالجها ^{كعلوم اليونان} بالنقل والشرح آنأً
وبالتعليق والنقد آنأً آخر ، حتى غدا - كما لقبوه -
فيلسوف العرب الاول . على انه اذ سلك شعاب الفلسفة
لم يعتزل شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طريقه واساليبه ،
فنبجلى - لذلك - في ابحاثه رسوخ العقيدة الدينية الى
جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صح اعتباره
صلة الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

(١) الاوضاع الاولى في الفلسفة

هذه الخطوة الاولى في الفلسفة تعثرت بكثير من
العقبات العنيدة ، كان من اشدها ايجاد التعابير العلمية ،
ووضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عاجلها ببصيرة
نيرة ، وقرينة خلاقة . فلجأ الى التعريب آنأً ، والوضع
آنأً آخر ؛ والى توسيع الدلالة اللفظية بالمجاز حيناً ،
وبالاشتقاق والنحت حيناً آخر . ثم عمد الى الاصول
الفلسفية فوضع لها التعريفات والحدود بقدر ما تيسر له .

ولقد ألف الكندي في المصطلحات العلمية والتعريفات
الفلسفية رسالة قيمة للغاية هي « رسالة في حدود الاشياء
ورسومها » تشهد له بطول الباع في اللغة واساليبها ، وبسعة
الاطلاع على العلم وفروعه . ولئن كان المفكرون الذين
تولوا هذا النشاط بعده قد ادخلوا على تعابيرهم وتعريفهم بعض
التعديل ، الا انهم مدينون له بوضع بعضها وبلورة البعض
الآخر . ويدل ذلك على رصانته العلمية انه اوصى ^{بشد} باخذ الحق
من ابن ابي ، وبتعظيم ناقله ايأ كان .

(٢) وسائل المعرفة ومكان الشريعة والفلسفة منها

ان الوسائل التي تتم بها المعارف تختلف - في رأي
الكندي - باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة اقسام :

١) حسية تتحصل بالحواس والخيلة ، وموضوعها عالم الطبيعة ؛

٢) وعقلية تتم بالاستدلال البرهاني او النظر الاستنباطي ،

وموضوع الاولى العلم الرياضي والثانية ما وراء الطبيعة ؛

٣) واشراقية تنال بالحدس والالهام ، وموضوعها عالم الربوبية .

ولئن كان تحصيل الاولى سهلاً لوقوعه تحت الحواس

ودخوله في نطاق التصور ، الا ان الامام بالثانية صعب لا

يتيسر الا لارباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من استخراج

الادلة وتجريد المعاني . اما الثالثة فوقف على ارباب القلوب

الصافية والنفوس الزكية لانه الهام السهي . وقد قطع بانه

لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، ان تستخدم الوسائل الخاصة

بموضوع ما في طلب المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس

الامور الالهية بالحس ، ولا الحسية بالالهام ...
وبناء على هذا التفريق في وسائل المعرفة وموضوعاتها ،
خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي اوصى به
اليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، ويخرج به من
مسائل الكلام المحدودة الى قضية الشريعة والفلسفة ككل ،
وينهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك انه ، اذ عرّف الفلسفة
بانها « علم الاشياء بحقائقها » ، بدا له ان يجمع بينها وبين
الشريعة على اساس الاتفاق في الغاية ، اذ هي فيها معاً :
تعليم الانسان الحق وتوجيهه نحو الخير . وكما علل الجامع
بينهما على اساس وحدة الغاية ، فسّر الفارق على اساس
اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد
الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة
غامضاً . لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الانبياء
انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً . ولذلك غلب على أبحاث الفلسفة
التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . الا ان الذي
جاء في الشريعة مجملًا ، حريّ بان يدرك على وجه التفصيل
بالمقاييس العقلية ، والاساليب البرهانية . ولا بد في ذلك
من ان يكون طالب الحق عالماً باغراض الشريعة ، ووفقاً
على اسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيم له استخراج المعاني
البعيدة بالتأويل . ومن رأى غير هذا من دعاة العلم او
رجال الدين ، فعالم قد جهل اغراض الشريعة ، او مؤمن
قد حرم نعمة العلم . وهكذا فقد نشد الكندي التوفيق

من الشريعة والفلسفة بأن أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة، وألحق
تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ومبادئ الفلسفة . فاستحدث
بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة الإسلامية ،
بل ومحور البحث الفلسفي في العصور الوسطى جملة .

(٣) شؤون الكون وماهية النفس

وُجد الكون - في رأي الكندي - على سبيل الابداع
وبفعل الارادة الالهية ، فهو مخلوق من لا شيء .
محدث من العدم . ولا غرو فالحاق - سبحانه - لا يحتاج في
خلقه الى ما يحتاج اليه الانسان في صنعته من مادة
ومرور زمان ، بل يقول للشيء « كن فيكون »
فالكون
حدث بإرادة الله ، ونظامه مستمد من حكمته ،
واستمراره ، على النحو الذي هو عليه ، تابع لمشيئته
وارادته . وما النواميس الطبيعية الا السبل الذي وجه
فيه الله شؤون العالم . فالطباع الاربع ، الحادثة بتأثير
الفلك واحوال الجو ، والمؤثرة في نشأة الموجودات من
العناصر الاربعة ، انما هي مسيرة بحكمة ربانية لا
بنواميس طبيعية غاشية . وهذا - ولا شك - اثر بارز
من اثار نزعة الكلامية المحافظة . ثم ينزع الكندي نزوع
الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك
على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقطع بان العالم
محدث واذن فلا بد له من محدث ، وانه منظّم مدبّر
فلا غنى له عن منظّم مدبّر . واما الصفات الالهية فقد

نحاً بها نحو المعتزلة ، فنفى صفات الذات ، وعطل صفات الفعل ، ووحد بين الصفات والذات الالهية .

ورأيه في النفس الانسانية ؛ - هو الآخر - وليد ايمانه وعلمه . فهي جوهر بسيط ، هبط الى الجسم الانساني من عالم الآله ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره . لكنها اذا تجيء الى هذا العالم وتحل في الجسد تكون قوتها المدركة اولاً عقلاً بالقوة ، فاذا باشرت تلقي المؤثرات والاستجابة لها غدت عقلاً بالملكة . ومتى تمكنت من معالجة الأمور بالاستدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل . ولما كانت النفس - في الاصل - غريبة عن عالم الكون والفساد ، اقتضى تحريرها من سلطان المادة ليتسنى لها الارتفاع الى المألأ الاعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ، غمرها العقل الفعال ، وحدث فيها عقلاً مستفاداً يدرك الحقائق المجردة ؛ واذا جاءها عن طريق التسامي الروحاني ، غدت جديرة بتلقي الحقائق الازلية بالحدس والالهام الالهي ؛ وكلا الطريقين حري بايصالها الى الحق . اما ما لها فاما الى نعيم مقيم او الى شقاء ابدي .

يتبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، اذ اقام آراءه الفلسفية على اسس يونانية ، قد استبقى - مع ذلك - الكثير من عناصر علم الكلام ، ان في بعض نزعاته وآرائه ، او في شيء من مناهجه واساليب استدلاله .

فهو - والحالة هذه - مخضرم التزعتين ، وآراؤه تمثل
مرحلة الانتقال من مسائل الكلام الى قضايا الفلسفة .
لذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر الاسلامي من
الكلام الى الفلسفة .

مبادئ الفلسفة الاسلامية - دور الفارابي

مهد الكندي للفلسفة الاسلامية بان قرر بعض اوضاعها
الاساسية نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك
كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عمد الى قضاياها
فعالجها كما تيسر له ، واثبتها بالدليل العقلي ، لكنه انتهى
الى الخاقها بالاصول الشرعية . واذ ألصق الفلسفة بالكلام
على هذا النحو بدأ فيلسوفاً وانتهى متكلماً .

وتلاه في هذا الحقل ابو نصر الفارابي (٩٥٠) . وهو
فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في فاراب ،
وحمله طموحه العلمي الى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم .
وهنا تسنى له الاتصال بمشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة على
ابي بشر متى بن يونس ، وقرس في المنطق على يد يوحنا
ابن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البارزين . وقد عالج
- الى ذلك - سائر العلوم ، فحصل الطب والكيمياء
والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان يحسن عدة لغات ،
يخيم منها - غير العربية - التركية والفارسية ، ويلم
بالسريانية واليونانية . وقد ساعدته هذه اللغات - ولا

شك - في جعل ثقافته ادق واوسع . ترك بغداد وتوجه الى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة فبلغ فيه قمة شهرته ؛ اذ كان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشترك في المناظرات والمناقشات ، على اختلاف مواضيعها . وقد صحب سيف الدولة الى دمشق ، الا انه آثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر . ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بسعة العلم وطول الباع وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، منها « احصاء العلوم » و « مبادئ الفلسفة القديمة » و « رسالة في العقل » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » .

(١) نزعة الجمع والتوفيق

كان من اهم ما عني به الفارابي في الفلسفة تنسيق المبادئ الفلسفية والاصول الدينية من اجل افرانها في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : عالج في الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى امره الى افلاطون وارسطو ، وانهما - بالتالي - متفقان في الجوهر ، وجمع في الثانية بين الفلسفة والشرعية ، ووجد بينهما في الغاية والقصد ، على تباينهما في التفاصيل والفروع .

اعتقد الفارابي ان الفلسفة - باصولها وفروعها - قد

انتهت الى افلاطون وارسطو ، اذ رأى انهما غربلا المذاهب القديمة فأصلحا عيوبها ، وتما نواقصها ، واظهرجا الفاسد منها ، فاستقامت لهما كاملة خالصة من العيوب . ولئن كان ارسطو - على ما نفهمه اليوم - قد تابع افلاطون بامور عديدة ، الا انه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ، فمن دواعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما . لكن العجب يزول متى اتضح ان الفارابي ، وسائر فلاسفة الاسلام ، عرفوا الكثير من الآيات ارسطو من خلال تاسوع افلوطين ، وربما نسبوا اليه قسم الالهيات من هذا الكتاب . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين امر معروف ، فقد اضطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة العقيمة ، ان يحمل كلام افلاطون وارسطو وافلوطين وجوهاً من المعاني يتقرر بها الاتفاق المنشود .

واذ انتهت المذاهب الفلسفية عند الفارابي الى هذا النظام المشبع بالنزعة الروحية ،^١ هان عنده امر المرحلة الثانية في الجمع بين الفلسفة والشرعة . فاقام وآيه في اتفاقها على اساسين : الاول وحدة الاصل ، اذ مرد الشرعة الى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة المصدر : اذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويناله الفيلسوف عن طريق العقل الفعال ، وكلاهما يستمدان من الله . فلا بد اذن من اتفاق الموضوعين

جوهراً ، وان تباينا صورة وشكلاً . اما الفارق بينهما فمفرده
الى امرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية
اداء العلم . فالتلقي يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها
واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في عالم الحس ؛ على
حين يستخرجها الفيلسوف من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ،
فتجسيه مجردة خالصة من ملاسبات المادة . ولقد كانت ذلك
كذلك لان المقصود برسالة النبي جميع الناس ، فينبغي ان
تكون في متناول الخاصة منهم والعامة ؛ لكن علم
الفيلسوف مقصور على اعلامهم وافذاذهم . لذلك جاءت
الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل ، ووردت الفلسفة على
سبيل التلميح والتجريد . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل
الصحيح والادراك البعيد ، تنتظم الشريعة الى جانب الفلسفة
وتصهران في وحدة تامة .

(٢) مبدأ الامكان والوجوب

عني الفارابي بمنطق ارسطو عناية خاصة ، واتخذ ، في
جملة اجائمه ، مرشداً أميناً الى الحقيقة ، فجاء نظامه
الفلسفي - لذلك - اقرب الى وحدة الروح من نظام
زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجود المطلق جوهراً
للحقيقة - على ما تقرر عند پارمنيدس وافلاطون من
قبل - الا انه وجه هذا الاعتبار توجيهاً دينياً ، وبني
عليه مبدأ « الامكان والوجوب » الذي استنبطه من
نظام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . قال

انه الذي يكون علة وجوده علة

في تعريف الممكن : انه الذي ليس له من نفسه ان يكون موجوداً ، وانما يوجد بعله خارجية . وذكر في تعريف الواجب : انه الذي تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي . ثم ابان ان الممكنات - اذ توجد - لا يمكن ان يتسلسل بعضها من بعض بلا نهاية ، ولا ان يكون آخرها واجباً بلوها على سبيل الدور ، بل ينبغي ان تنتهي عند واجب بذاته هو علة العلل . وبناء على ذلك قسم الكائنات الى ثلاث فئات : واجب بذاته هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ، ويمكن بذاته قد وجب بعله خارجية ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ؛ ويمكن بذاته هو كل موجود بالقوة ، ولم يخرج بعد الى حيز الوجود الواقعي .

(٣) النظام الكوني

يقوم النظام الكوني عند الفارابي على اساسين : احدهما نظرية الانبثاق ، والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، وهو عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الاول . وهذا مثل الاول المطلق ، دائم التعقل ؛ إلا ان تعقله متشعب ، وكذلك ما ينبثق منه . ذلك لانه يمكن بذاته واجب بالاول ، فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنة ؛ فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة ينبثق كرة السماء . والعقل الثاني كذلك

يفكر بالاول الواجب فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالي حتى العاشر الفعال . وترافقها على هذا السياق نفسه اجرام الكواكب السيارة السبعة وهي : زحل ، والمشتري والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر . اما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الاربعة من الهوى والصورة ، وتنشأ من هذه العناصر - تحت تأثير الافلاك - جميع المخلوقات في عالم الطبيعة . اما السر في تنوع هذه الموجودات فمن نسبة العناصر التي تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها عوامل الفلك . فنسبة العناصر في الموجود وتأثير الافلاك حال تكونه هو الذي يقرر نوع الموجود وطبيعته .

على ان هذا الكون المنبثق من الموجود الاول يحن للرجوع اليه كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله . لكن الانسان ، مما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع ان يسمو اليه ، ان هو تجرد من حب الدنيا ، ونبذ عالم المادة ، وجاهد في السعى وراء الحق . على ان سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك والجلس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان ان تتسامى الى الاول وتعرف منه الحق ، فيبعث ذلك فيها شعوراً

بالسعادة التامة .

(٤) منشأ النفس وما لها

النفس
المعرفة

المعرفة
التي
تستقر
في
الشيء

مأله

النفس ، في رأي الفارابي ، جوهر يفيض على الجسد
من واهب الصور ، عند استعداد الجسد لقبوله . أما
القوة المدركة فيه فتكون أولاً عقلاً هيولانياً ، فإذا تنهت
من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالفعل ؛
ومنى اشرق عليها العقل الفعال ، صارت عقلاً مستقاداً ،
قادراً على ادراك المجردات ، واستنباط المبادئ . والنفس
حرة بان تدرك الحق اما عن طريق التجريد
بالاستقراء الذاتي ، أو عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية .
اما بعد مفارقة الجسد ، فإذا كانت عالمة فاضلة خلدت في
النعيم ، وإذا كانت جاهلة شريرة خلدت في شقاء ابدى .
ذلك انها اذا كانت عالمة فاضلة اكسبتها ذلك شعوراً
مستمراً بالسعادة ، وإذا كانت جاهلة شريرة افضى بها ذلك
الى شعور حاد بالتعاسة والشقاء . ويرى الفارابي - الى
ذلك - ان حظ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد
النفوس السعيدة ، وان نصيب النفس الشقية من الشقاء يتكاثر
بتكاثر النفوس الشقية ؛ فيشبه ان يكون العالم الآخر الذي
يقول به عالماً روحانياً . وهنا كما في موطن
عديدة اخرى ، نرى الفارابي يجمع ويوفق بين الشريعة
والفلسفة : فقد جعل النفس جوهرأ حادثاً ، واعتبر في
تقرير مصيرها عنصرَي العلم والعمل ، ووصف الحياة

الآخري وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء في عالم الخلود الى
جانب النعيم المقيم .

☆

وهكذا ، بعد ان فلسف اعلام المعتزلة مسائل
الكلام ، وضعها الكندي في نطاق فلسفي اوسع ، ومزج بينها
وبين الاصول الفلسفية . ثم جاء الفارابي فصهر هذا المزيج
وسبكه في نظام فلسفي متسق .

مراجع حديثة للتوسع

عبد الهادي ابو ريده - الكندي وفلسفته

- رسائل الكندي وفلسفته .

تصدير : اصل الكندي وحياته .
فلسفة الكندي .

- تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو -

الكندي ، الفارابي .

- تاريخ فلاسفة الاسلام

محمد لطفي جمعه

الكندي - الفارابي .

- من افلاطون الى ابن سينا .

جميل صليبا

- فلاسفة العرب : الفارابي

الاب الياس فرح

الفصل الثالث : فلسفة الانتقاء والوفاق .

الفصل الخامس : واجب الوجود .

الفصل السادس : نظام الكون .

الفصل السابع : النفس البشرية .

نصوص مختارة للتحليل

- النصوص السائغة

كمال اليازجي

النبذة الثالثة في محاولة التوفيق - من كتاب « الجمع

بين رأيي الحكيمين ... » للفارابي

النبذة السادسة - القسم الثاني : نظام الموجودات .

من كتاب « في آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي

الفصل الثالث

مناصر الفلسفة الإسلامية

تدوين الفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا

يمثل لنا ابن سينا (١٠٣٧) بانتاجه القمة التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي . وهو فارسي الاصل ، نشأ في بخارى وحصل علومه الاولى فيها . وكان ابوه من علماء الاسماعيلية ، فوجهه منذ حداثة توجيهاً علمياً . وقد تيسر له ان يتصل بابي عبدالله الناطلي ، وكان ممن المشتغلين بالعلوم ، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق . ثم حصل علم الطب على عيسى بن يحيى ، وحرز فيه تفوقاً باهراً . اما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها ، ولم تنكشف له اسرارها - على ما قال - الا بعد ان خفّر بكتاب للفارابي في شرح ما بعد الطبيعة . والمدهش انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد . فكان الى جانب اشتغاله بالفلسفة ، ووضع التأليف المفصلة فيها ، يمارس التطبيب ويؤلف فيه ، ويشغل بالسياسة ويتولى

الوزارات . ولم يحرم نفسه - مع ذلك كله - من
اللهو والطرب ، بل كان ينصرف اليه آخر الليل اذ يعينه
التأليف ، فيتجدد به نشاطه . وضع اوسع كتاب
عربي في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء » ، والف اجمع
كتاب عربي في الطب وهو كتاب « القانون » ، واستوزر
لشمس الدولة بن بويه مرتين ، واعتل من الاسراف في
الشرب واللهو ، ومات وهو في حدود الخمسين من عمره .
وقد عرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

دوره
اما دوره في هذه الفلسفة الناشئة فعظيم للغاية . ذلك
لأنه هو الذي جمع اشتاتها ، ونسق فصولها ، ودون اصولها
وفروعها ؛ وعلى يده تبلورت مصطلحاتها ، واستقامت
تعاييرها ، واستقرت حدودها وتعريفها ؛ فعدت مؤلفاته
المرجع في الموضوع والمعتمد . اما مذهبه الفلسفي فيمتاز
بالاصالة والانسجام . فهو ابعد من زميله الكندي
والفارابي عن ارسطو ، واقرب الى افلاطون ؛ وهو بينها
من حيث انحراف الاول نحو الشريعة ، وانسياق الثاني
موراء ارسطو . ولعل خير ما تتجلى فيه اصالته بحثه
الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها .
لذلك كله غدا الشيخ الرئيس علي بن سينا المرجع الاول
في الفلسفة الاسلامية .

(١) الواجب الوجود

تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات الى

واجب ويمكن ، لكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل
الواجب بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكن الى فئتين :

الاولى : ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حالة
الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميز بين الخالق

والمخلوق ، على ما يتفق مع روح الشريعة . وقد استخدم
نظرية الممكن والواجب للاستدلال على وجود الاول ،

كما فعل الفارابي قبله ، فبين ان الممكنات تنتهي حتماً
الى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلاً آخر هو ان العالم

حادث ، ولكل حادث محدث ، والمحدث هو بدوره حادث ،
ولا بد له من محدث . وهذه السلسلة يمتنع ان تستمر الى غير

نهاية ، ويستحيل ان تجري على سبيل الدور ، واذن فلا
بد - مهما طالت - من ان تنتهي الى محدث غير حادث

هو واجب الوجود .

ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ،
يستوحي الكثير منها من تعليم الافلاطونية الجديدة ، وينحو

في شرحها نحو المعتزلة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة :
كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافة

الوجود الى الممكن ؛ ويعتبر البعض الاخر بمعنى السلب :
نظير الوجدانية التي هي سلب الكثرة ، والعلم الذي هو

سلب الجهل . وجملة صفاته انه الموجود الحق ، والخير
المحض ، والفعل الخالص ، والكمال التام ؛ وهو الواحد

الاحد ، والقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ؛

والعالم الشامل العلم . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حصر علم الله في الكليات ، لزمه بان علمه للجزئيات يستتبع الحكم بان ذاته تعالى تتغير بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شامل للجزئيات ايضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي - اي بعلمها واسبابها - فلا يستتبع هذا النحو من العلم حكماً بالتغير على ذاته .

(٢) القديم والحديث

من اي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لانهم ان قالوا انه اوجده من مادة قديمة قالوا بقديمين فوقعوا في الاشراك ، وان قرروا انه محدث قالوا بوجود شيء من لا شيء وهو خلف فلسفي . اما الكندي فقد اختار الرأي الثاني - كما سبق - وجعل الخلق ابداعاً او إحداثاً من العدم ؛ في حين أثر الفارابي القول الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق الى الوجود الفعلي . على ان ابن سينا تبيح في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فاطلق تعبير الكندي على مدلول الفارابي ، وسمى الانتقال من الامكان الى الوجود ابداعاً ، وقرر انه حادث بعامل ثالث مستقل هو الواجب الاول - واهب الصور . وذلك بعد ان ميز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة . قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو
الواجب بذاته وحده ؛ والقديم بالزمان هو الذي لا اول
لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ؛ الا انه لم يوجد
من ذاته بل بعلة خارجية - بالواجب بذاته . واذن فالمادة
ازلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شرك في الاعتقاد
بازلية العالم ، لانها دون ازلية الله بل هي معلولة لها .
وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على
من سبقه .

(٣) النظام الكوني

كذلك تبنى ابن سينا نظام الفارابي في الانبثاق ونشأة الكون
لكنه هذبه وشعبه ، فقرعه بعد العقل الاول الى ثلاث
شعب بدلاً من شعبتين ، اذ قرر ان التفكير بالاول
المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجود بالعقل
السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان المطلق جرماً .
وعلى ذلك فقد انبثق من العقل الاول : العقل الثاني
ونفس السماء وكرة السماء ، ومن العقل الثاني : العقل
الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل
الثالث : العقل الرابع ... الى العاشر ونفوس الكواكب
السيارة وأجرامها ... من زحل الى القمر . اما ما دون
فلك القمر فعالم الطبيعة ؛ وهو يتكون تحت تأثير العوامل
الفلكية من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهوى
والصورة . ولا ينكر ابن سينا وجود الشر في عالم الطبيعة

بل يعتبره نتيجة حتمية للوجود المادي ، انما هو مقتضى
بالعرض لا بالذات . ذلك لان تحقيق الخير العام في هذا
النوع من الوجود يستتبع حتماً وقوع الشر الخاص .
يتضح من ذلك كله ان علة الوجود في رأي ابن سينا
هي الوجوب ، والعامل المهيء له انما هو الامكان . فلولا
الامكان لاستحال الوجود ، ولولا عامل الوجوب لاستمر
كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مرد هذا
الرأي الى كلام ارسطو في القوة والفعل ؛ لكن العامل في
الانتقال من القوة الى الفعل عند ارسطو هو قابلية الوجود
الكامن في طبيعة الشيء ، والحركة المسعفة له من الخارج ،
في حين ان عامل الانتقال من الامكان الى الوجوب عند
ابن سينا هو اعتبار ثالث - هو واهب الصور . وهو
تعديل اساسي اقتضاه الايمان الديني .

(٤) النفس الانسانية

اولى ابن سينا موضوع النفس اهتماماً خاصاً .
فبحث منشأها ومآلها متأثراً بآيمانه ، ونسق قواها مستنداً
في الغالب الى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها وتحديد
ماهيتها بادلة أصيلة مبتكرة .

فالنفس اربع مراتب : « نباتية » ، وهي التي تتم بها
وظائف التغذية والنمو والتوليد ؛ و « حيوانية » ، وهي
التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة
وادراك جزئيات الطبيعة ؛ و « ناطقة » ، وهي التي

تدرك ، الى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة من المادة ،
عن طريق الاستنتاج او النظر الاستنباطي ؛ و «القدسية» ،
وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهام
داخلي .

وفي تعريفه للنفس الانسانية يستخدم تعبير ارسطو
للدلالة على القوى الالعاقلة فيها . ويستمد وصف القوة
العاقلة ، المميّزة لها ، من افلوطين ومن الشريعة ، فيقرر
انها مبدأ مفارق ، فائض على الجسد من واهب الصور ،
عندما يتهيأ لقبولها بعوامل الفلك . اما مآلها ، فان كانت
عالمة بالحق فاعلة للخير ، فالى نعيم دائم ؛ وان كانت
شريرة فاسدة ، فالى شقاء أبدي ؛ اما اذا كانت جاهلة
ساذجة ، فتبقى ابداً في حال من الغفلة التامة ، لا
يهزها فرح ولا ينتابها ترح . وليس لابن سينا رأي صريح
في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول به ، اذ
هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتمس في النصوص الشرعية ،
لا في الابحاث الفلسفية ، وان الفلاسفة يعنون بأمر النفوس
لا بشؤون الاجساد .

ولقد اظهر ابن سينا مهارة فائقة وعلماً واسعاً في بحث
قوى النفس ، وتنسيق ملكاتها ، وتعيين مواطن تلك
الملكات من الدماغ . اما المعرفة الكلية التي تحصل لها
فعلى نوعين : نظرية تتم باستنباط الحقائق الكلية من
الجزئيات المادية ، بواسطة العقل (المستفاد) ، ومعوّنة العقل

الفعال ، ومردها الى النفس الناطقة . وحدسية او اشراقية
وتتم بالهام داخلي ووجدان واع ، على اثر تحرر النفس
من شوائب المادة ، ومردها الى النفس القدسية . وتبلغ
طرافته منتهى الاصاله في محاولة اثبات هوية النفس ، اذ
يورد على ذلك دليلين : الاول حدسي ، وهو ان الانسان
يستطيع ان يغفل عن كل ما هو حوله او ما يتصل به ، لكنه
لا يغفل عن ذاته ، فذاته ثابتة عنده في جميع حالاته ،
في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو
ان اتساق الافعال الصادرة عن الانسان - على تراخي
الزمن واختلاف المناسبات - دليل على قيام مبدأ جامع
لها فيه . اما اخص ماهيتها ففي انها جوهر بسيط ، بدليل
انها مكان للمعقولات ، ومكان المعقولات لا يكون مادة ،
وانها واحدة بدليل التذكر الجامع لافعالها على نحو منسجم
عبر الزمان .

*

هذه العناصر التي تألفت منها مبادئ الفلسفة الاسلامية ،
سنح لعلم من اعلام الفكر في الغرب الاسلامي ان يجمعها
ويعيد سبكها في قالب قصصي ، تجلى فيه اسلوبه المبتكر
وخياله الخلاق . اما الفيلسوف المؤلف فهو ابو بكر محمد
ابن عبد الملك بن طفيل القيسي ، واما الكتاب الفريد
فقصة حي بن يقظان ، فاليها نحول نظرنا الآن .

حكاية الفلسفة الاسلامية - دور ابن طفيل

اخذ نجم الفلسفة بأفـل - في الشرق - بعد وفاة ابن
سينا ، واشتداد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ؛ وبدأ
- في الوقت نفسه - فجرحها ينبلج في الاندلس والمغرب
بظهور ابن باجا وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق
العلمية قبلة الادباء في الغرب ، وكان طلاب العلم يتنافسون
في اقتناء مؤلفات المشاركة ، ويلتقون حول من يفد منهم
الى الغرب للتكسب منه ، ويرحلون الى الشرق ، اذا
سئحت لهم الفرص وسمحت الامكانيات ، ليأخذوا العلوم
عن اربابها .

ولقد حاولت السلطات في الغرب الاسلامي خنق
الحركة الفلسفية وهي في المهد ، لما عاينت من تأثيرها في
ظهور البدع في الشرق ؛ فظفرت من ذلك بحصرها والحد
من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . كان
اول من نبغ في الغرب من الفلاسفة ابن باجا (١١٣٨) ،
لكن المنية عاجلته قبل ان ينضج علمه وتثمر جهوده ،
فحمل لواء الفلسفة بعده ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

وابن طفيل عربي الاصل من قيس . ولد في الاندلس ،
في بلدة قرب غرناطة ، في اوائل القرن الثاني عشر ،
وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، واطهر ميلاً
الى العلم والأدب في آن واحد ، فتميز من العلوم بالطب

والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالإنشاء ونظم الشعر . لذلك اتخذته حاكم ولاية غرناطة كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، ويقبل مع ذلك على تحصيل العلم بالمطالعة والبحث . واذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف أبي يعقوب في مراکش ، فاستدعاه إليه ، وألحقه ببلاطه ، واستوزره وجعله طبيبه الخاص . وفي هذه الفترة تفرغ للتحصيل الجدي والتأليف ، مستعيناً بمكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجا والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي . فقد غرف من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحدثهم في كثير من أقوالهم . وكان - الى ذلك كله - يناقش ويجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غلبة الجمهور ، وثورة الفقهاء المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد اخذت في الانتشار ، فاستدعاه وقدمه الى الخليفة ، واشركه في نشاطه الفكري ، وأسعفه في إنتاجه العلمي ، لا سيما في تأليف كتاب « الكليات في الطب » .

(١) تحصيل الفلسفة بالاستقواء والدوق

ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة الاسلامية الكبرى ، التي هي وجه الاتفاق بين الشريعة والفلسفة . وبدلاً من ان يعالج الموضوع بأسلوب البحث العلمي ، كما فعل الفارابي وابن سينا ، فتعرضا للنقد

اللاذع والالتهام الجارح ، عمد الى اسلوب رمزي لبق ،
فافرغ حاصله الفلسفي في قصة خيالية متمعة ، نسجها حول
هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ؛ هذه الحكاية
هي قصة حي بن يقظان . وغير خاف ان المجال الخيالي
يضيق عن ايراد الحكاية ولو ملخصة ، لذلك سنبجئ
منها بنقاط التحول الرئيسية ، ونحيل القارئ على نصها
الكامل .

بطل هذه القصة الاول هو حي بن يقظان ؛ يورد المؤلف
على ولادته روايتين : الاولى انه نشأ نشأة طبيعية من
طينة تخمرت بفعل حرارة الشمس ، فاتصلت النفخات فيها
اقية ، وجرى فيها السائل دمياً ، وتصلبت العروق
هيكلاً ، وبرزت النتوءات اطرافاً ، وجف السطح جلداً ؛
واذ استوى تكوين الجسد ، علقت به الروح من امر الله ،
فاذا هو طفل انسان يخرج ويصيح . وقد كان ذلك في
جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تتولد فيها
الاحياء من غير اب ولا ام ، لامثالها التام لنور الشمس .
والرواية الثانية : انه ولد ولادة عادية من زواج سري
قانوني ، فوضع - حذر الفضيحة - في صندوق أحكم
صنعه ، ودفع في البحر ، فحمله المد الى الجزيرة
الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . واذا احس
بالجوع اخذ يصيح . وتلتقي الروايتان عندما تعثر على
الصبي ظبية قد فقدت طلاها ، فترضعه وتعهده ، حتى

يقوى ويشدد . ويتمكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف الى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

وتشيخ الطبيعة وتموت ، فتحصل بموتها نقطة التحول الاولى في حياته ، اذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرحه ويفحص الاعضاء الداخلية في الصدر الى ان يصل الى القلب . واذا يجد تجاوزيه فارغة يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان . ويعرف من تشريح طائر حي ان تلك القوة الهاربة اشبه شيء ببخار حار . ويتفق ، بعد حين ، ان تشب نار في الغابة بسبب القيقظ ، فيلوح له ان تلك القوة المحركة ، او الروح ، انما هي من ذلك القبيل .

وتجيء نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه لناموس العلة ، اذ يتوصل من تفحصه للطبيعة الى ان احداثها يربطها ضرب من الاتصال . واول ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة وانعقاده سحبا ، وسقوطه مطراً بالبرودة . وبمزاولة الفحص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري انما هو جارٍ بعلة ، وان هذه العلل خاضعة لنواميس اعم ، وان هذه النواميس تابعة لنظام شامل .

وتحصل نقطة التحول الثالثة اذ يتقرر عنده ان هذا النظام الكوني المحكم انما هو حادث بفعل خالق مبدع ، ويمتنع ان يكون قد وجد من ذات نفسه . واذا يتساءل كيف ادرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده ان نفسه التي

عرفت المبدع ينبغي ان تكون من جنسه ، والا فـ لم
ادر كرته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع الى الاختطاف
عن هذا العالم ومشاهدة الحق . وهكذا يتدرج من المعرفة
الحسية الى العقلية فالذوقية ، حيث تنكشف له الحقائق ،
وتقلأ نفسه السعادة . ويصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد
لطبائع النفس ، وربط محكم بين حقائق العلم ، وكأنه
يدون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

(٢) العقل والنقل بين اسال وسلامان

يترك ابن طفيل «حيأ» في انخطافه الروحي ، لينتقل بالقارىء
الى جزيرة مجاورة ، يعتنق سكانها دينأ جاءهم به احد
الانبياء ، وترك لهم فيه كتابأ منزلاً ، جروا على قبوله
بالنص الحرفي . وكان معلمهم رجلاً اسمه سلامان ، عندما
ظهر من بينهم رجل اسمه آسال ، خالفه في فهم بعض
النصوص ، فعمد الى تأويلها ، اذ بدا له ان الغرض منها هو
غير المقصود بالحرف . فثار عليه سلامان وعده خارجأ
مارقأ ، وحررض عليه الناس فتشكروا له . فنبأ به المقام
بينهم ، وآثر الرحيل عنهم الى الجزيرة المجاورة ، التي
كانت - في علمه - خالية من البشر ، كما يتسنى له ان
يعبد ربه بحسب ايمانه ، دون ان يضايقه في ذلك مضائق .
فبيع ما عنده ، ويفرق امواله على الفقراء ، ويستكري
قاربأ يوصله الى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث ان
يلتقي هناك بحي ، فينفر منه اولأ ، لكنه يعود فيأنس اليه ،

لما يبدو له من كريم طباعه . وبعد ان يعلمه النطق ،
 بان يشير الى الشيء ويلفظ اسمه ، يتبادلان الرأي في
 شؤون الكون ، فيجدان انها متفقان تمام الاتفاق على
 تبين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان
 حياً اذ يسمع حكاية آسال مع سلامان ، يأخذه العجب
 الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والتشبيه ،
 ومن عجز الناس عن ادراك المقصود بالذات من ذلك
 الكلام ، والاكتفاء بالمدلول الحرفي . وعلى الاثر ، يلح
 على آسال بان يصحبه الى جزيرة سلامان ، ليهدي القوم
 الى المعرفة الحق . فيحاول آسال عبثاً ان يثنيه عن عزمه ،
 فينتقلان الى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقاً ، فيرحب
 الجمهور بحبي - اول الامر - ظناً منهم انه بعض الاولياء
 الزهاد ، ويقبلون عليه . لكنهم ما ان يسمعوا كلامه حتى
 يتنكروا له باسء ما تنكروا لآسال ، ويرموه بالكفر ،
 ويتهمونه بانه جاء يفسد عليهم دينهم . فيعرف حي للحال
 ان الناس ليسوا على فطرة واحدة ، ويدرك الحكمة من
 ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز ، فيعترف لهم بخطئه ،
 ويعتذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، اذ يتقرر
 عنده ان ايمانهم متفق وعلمه في الجوهر ، لانه يأمر بتعظيم
 الله ولزوم الخير ومجانبة الشر . ويفارقهم على ذلك ،
 ويعود وآسال الى الجزيرة الاولى .

المنة الطامحة
 للمعاشرة
 المجاز للمعاشرة
 اسيرك

(٣) رموز الحكاية

وغير خاف - بعدما تقدم - ان حياً ، في هذه
الحكاية الخيالية ، يرمز الى العقل الانساني المطلق . وان
هدف المؤلف ان يثبت ان العقل ، في مراحل التقدم
الانساني ، قادر على ادراك الحق كاملاً ، بالحس والعقل
آناً ، والذوق والاشراق آناً آخر ، مستقلاً عن الشريعة .
وان سلامان يرمز الى الجمهور الساذج الآخذ بجرافية الشريعة ،
والعبرة في ذلك ان النص الحرفي في هدايتهم النج ، لانهم
مهيأون لقبول الامر والنهي ليس الا . وان آسال يرمز الى
طبقة المفكرين الذين لم يقنعهم المدلول الحرفي في بعض
النصوص ، فعمدوا الى استخراج المفاهيم البعيدة بالتأويل .
والذي يرمي اليه من ذلك : ان احكام الشريعة متفقة مع
حقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة
جوهرية . وعليه فالابطال الثلاثة متفقون في الحق ، والتعاليم
الثلاثة منسجمة في الجوهر .

اما الاسباب التي اختار المؤلف من اجلها هذا
الاسلوب القصصي ، لموضوعه العلمي النظري ، فلم يوردها
صراحة ، لكن القارئ اللبيب يستطيع ان يتبينها من
خلال السطور . ولعل من ابرزها انه شاء ان يعالج
موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة بالاسلوب
يوافق مستوى الجمهور من القراء . وانه اراد ان يدلل
على اهمية المعرفة الذوقية ، واذ كانت لا تحصل الا

بالسلوك والاختبار الشخصي ، بدا له ان هذا الاسلوب قد
يحمل القارئ على مراقبة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ،
حتى انه ليدخل في الحال التي دخل فيها البطل ، وينكشف
له من الحق ما انكشف للبطل .

ولعل من اغراضه الاخرى ان يهوّن امر الفلسفة على
الجمهور بعد ان شنع بها المتكلمون ، ويحمل هواة الفلسفة
على الرجوع الى الايمان بعد ان اضلّهم العلم الناقص .
فقد اورد القضايا العلمية والفلسفية متسلسلة متتابعة ، مؤيدة
بالدليل الحسي والبرهان المنقنع ، مبتدئاً من البديهيات
مرتقياً تبعاً الى الحقائق المجردة والمبادئ العامة ، فكأنه
يقصد من ذلك الى تعميم الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي
اليه العلم من اثبات الخالق المبدع ، وتعظيم حكمته في
ابداع العالم ، واحكام صنعه ، وتقنيده بالقواعد والنواميس ،
واخضاعه لنظام عجيب شامل . فكأنه يرمي من ذلك الى
الرجاع الضالين من هواة العلم الى حظيرة الايمان .

ومها يمكن من امر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولة
الجديدة فتح فلسفي فريد ، وخلق ادبي رائع . لأنها
جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ،
وروعة الخيال .

*

نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ان الفلسفة
الاسلامية ، على تعدد عناصرها ، منبثقة من فكرة اساسية

واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . اما تحوّل
الفكرة الى معضلة فلسفية فناجم عن محاولة الجمع بين
مبادئ الفلسفة التي تعتمد القياس ، واحكام الشريعة التي
تقوم على التقرير ، وعن مساعي التوفيق بين الفلاسفة
الذين يلتزمون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي
يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ،
من جهته ، ان يفلسف احكام الشرع بالاجتهاد واستنباط
الدليل ، وحاول ابن طفيل ان يبسط مبادئ الفلسفة
بالحكاية واثارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي الى
وسط سعيد .

مراجع حديثة للتوسع

- جميل صليبا — ابن سينا
توطئة عامة — مولده ، نشأته — حياته .
فلسفة ابن سينا .
- ابن طفيل — قصة حي بن يقظان — نشر جميل صليبا
حياة ابن طفيل — فلسفة ابن طفيل .
تحليل قصة حي بن يقظان .
- دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو — ابن سينا .
الفلسفة في المغرب — ابن طفيل .
محمد لطفي جمعة — تاريخ الفلسفة في الاسلام
ابن سينا — ابن طفيل .
- نصوص مختارة للتحليل
- كمال اليازجي — النصوص السائغة
النبذة الخامسة في الاتفاق الجوهري .
من قصة حي بن يقظان لابن طفيل .
النبذة السادسة في مبادئ الفلسفة الالهية .
من كتاب النجاة لابن سينا
القسم الاول : الواجب الوجود .
القسم الثالث : النفس الانسانية .

الفصل الرابع

المِثَارَةُ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفَرَسِيفَةِ

وجهة علم الكلام

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة امتداداً لحركة المعتزلة ، واستثنافاً لنشاطها العقلي ، على نحو احكم ونطاق اشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٠) والباقلاني (١٠١٢) والغزالي (١١١١) ، بالقياس الى مذهب اهل السنة . ولقد سبق لنا واوجزنا كيف خدم الاشعري مذهب اهل السنة ، بان ايده بالاستدلال البرهاني الذي اخذ اصوله عن بعض مشايخ المعتزلة ، فتم له بذلك ان يرفع الكلام الجدلي ، الى صعيد الاعتزال البرهاني ، ويقارع مشايخ المعتزلة حجة بحجة ، ودليلاً بدليل . ثم استأنف هذه الحركة بعده تلميذه الباقلاني ، وكان قوي الحجة شديد العارضة . واستقل بها - من بعده - ابو حامد الغزالي ، وبفضله اتزنت وتبلورت . ذلك انه اتجه بها اتجاهًا جديداً ، فحوّلها عن الجدل والمقارعة ، الى البحث

العلمي الرصين .

١١١١ (١) عميد المتكلمين - الغزالي

ولد ابو حامد الغزالي في مدينة طوس من اعمال خراسان ،
وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الاولى . وكان معلمه
وموجهه صديقاً لابيه من علماء التصوف . واذ طلب المزيد من
العلم تحول الى نيسابور ، وحصل الفقه وغيره من علوم
الدين على امام الحرمين ابي المعالي الجويني . ثم عكف على
سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بمؤلفات
اعلامها ، فخص بالذكر منهم ابا نصر الفارابي ، واما علي
ابن سينا . واذ لمع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام
الملك الى بغداد ، للتدريس في المدرسة النظامية ، والاشراف
على التعليم فيها . فلبى الدعوة ، وقام بالمهمة التي وكلت
اليه خير قيام . وكان جل جهده موجهاً الى ابطال مزاعم
الفلاسفة ، فكان يورد لهم القول ثم يبين وجوه بطلانه .
وقد انتهى به جهده هذا الى وضع كتابين : احدهما
« مقاصد الفلاسفة » اجمل فيه تعليم الفلاسفة ، والاخر
« تهافت الفلاسفة » ، لخص فيه آراءهم الكونية ، في عشرين
مسألة ، كقرّهم في ثلاث منها ، وبدّعهم فيما بقي .

على انه لم يلبث ان اخذه الشعور بان هذا النحو من
التعليم - على جدواه في قرع الخصوم ، وتدعيم مذهب
اهل السنة - لا يجدي كثيراً في ترسيخ الايمان ، وتعزيز
الروح الديني ، والتوجيه الى العمل الصالح . فأثر اعتزال

التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد .
 واول ما خطر له ان يطلب الحق بنفسه ، عن غير
 طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نوره تعاليم الفرق
 الكبرى على اختلافها . ^(١) واذا بدأ يرفض التقليد - مبدئياً -
 كسيل امين الى الحق ، عمد الى وسائل المعرفة الاخرى
 فوجد ، بعد جهاد نفساني حاد ، ^(٢) ان الحواس غير مأمونة .
^(٣) وان العقل غير واف بأنواع المعارف ، وان الحق الناجز
 انما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني . وعلى
 ذلك تقرر عنده ان وسائل المعرفة : حس ، فتميز ، فادراك ،
فحدس ، فكشف ، فنبوة . وهكذا فارق الغزالي الدين عن
 طريق التقليد . وعاد فالتقاء عن طريق الكشف والايمان بالنبوة .
 واشتدت به هذه الازمة النفسية ، واشتد معها تحرجه
 من موالاة التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت
 عنده نزعة زهدية قوية ، لم يلبث على اثرها ان تخلى عن
 ممتلكاته وامواله ، ورحل الى مكة حاجاً . واخذ من ثم
 يتنقل بين الحواضر الكبرى في زي الزهاد ، يعيش في
 مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ
 والارشاد ومجاهدة النفس . وبعد عشر سنوات قضاهما بين
 مكة والاسكندرية والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعو
 ثانية الى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد الى
 بغداد ، واقام فيها معلماً واعظاً . ثم تحول الى نيسابور ،
 واقام زمناً على التدريس في مدرستها النظامية . واذا

اشد به الحزن الى مسقط رأسه - طوس - عاد اليها ،
واستقر فيها واعظاً معلماً ، حتى وافاه الاجل . وقد
رافقه نشاط التأليف حتى اواخر حياته ، فوضع في مرحلة
ترهده كتباً عديدة اهمها اثنان : « إحياء علوم الدين »
بسط فيه مبادئ الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ،
و « المنقذ من الضلال » استعرض فيه مراحل حياته
الفكرية ، وكيف انتهى من مناقشة الفرق الى « الحق
الذي لا جمجمة فيه » .

(٢) السبيل المؤدي الى الحق

كان الحافظ الاول في نشاط الغزالي الفكري حب
الحق ، والعمل على تحصيله وتأيينه ، وهو - كما قال -
« مزية وضعها الله في جبلته » ، فلم يكن له ان يتحول
عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادئ
اساسية تجلت فيها اصله ونزاهته : اولها ان يأخذ الحق
من اي مصدر كان - حتى من افواه الخصوم - وينتصر
له ؛ وثانيها ان يفصل بين حقائق العلم ومبادئ الشريعة ،
لان « العلم يستند الى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ،
فسبيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان
الديني ؛ وثالثها ان يركز قيمة العلم في العمل الموائم ،
لان « مقياس العلم يميز بين الصحيح والفاقد . وميزان
العمل يفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة
الما تكون بها معاً .

ولما كانت الفرق قد تعددت في عهده ، ودعاة الحق قد كثروا واختلفوا ، لم يجد الغزالي بدءاً من مناقشتهم جماعة جماعة . اذ تقرر عنده ان الحق الذي ينشده لا يخلو ان يكون ، كله او بعضه ، عند جماعة او اكثر من المتكلمين والفلاسفة والتعليمية والمتصوفة . وقد بدأ بزملائه المتكلمين ، فايدهم في مبدأ الحد من كفاءة العقل ، واشتروط في صاحبه ان يكون « متأديباً بالشرع » ، حتى يقبل اجتهاده . على انه اخذ عليهم مأخذ منها (١) انهم انكروا على خصومهم الفلاسفة ما اوردوه في كتب علومهم جملة ، مع ان بعضه ثابت بالدليل القاطع ، وهو لا يعارض احكام الشريعة بوجه ؛ واعتبر ابطالهم لهذه العلوم انتصاراً للجهل ، وإساءة لا تعترف نحو الاسلام (٢) واخذ عليهم ايضاً انهم حصروا جل نشاطهم في المجادلة والمقارعة ، وغفلوا عن التعليم الايجابي ، والتوجيه العملي الحثيث .

(٣) ثم تعرض للفلاسفة ، وخص بنقده الالهيين منهم ، لان مذاهب الدهريين والطبيين قد ابطالها الالهيون من قبل ، فكفي مؤوثة الرد عليهم . لكن لما كان الالهيون قد استبقوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بد من مناقشتهم الحساب . وتمهيداً لذلك قسم علومهم الى ثلاث فئات ، صوبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهيات جملة ؛ اما الطبيعية فقد اقر بصحة حقائقها المفردة ، لكنه ابطال نواميسها العامة ، واقام مكانها ارادة الله المطلقة .

على انه لم يعتبر اخطاءهم ذات خطورة واحدة ، بل كفرهم
في امور منها ، وبدعهم في امور . اما ما كفرهم به
فثلاث مسائل هي : قولهم بازية العالم ، وانكارهم حشر
الاجساد ، وحصرهم علم الله في الكلمات دون الجزئيات .

ومع انه لم يبطل علمهم جملة ، فإنه حذر المتعلم الغض
من هذه العلوم لئلا يظن ، اذ يعين احكام ادلتهم في
العلوم الوضعية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتة ثبوت
تلك . فيضلّ سواء السبيل . وقال بحق التعليمية انهم اذ
اصابوا في نسبة العصمة الى الامام في التعليم ، اخطأوا في
تعيين الامام المعصوم ، وعنده انه النبي محمد لا غير .
وأثر في النهاية مذهب الصوفية المعتدلة لان انصاره « ارباب
اعمال لا ارباب اقوال » . وكان اثاره لهم بعد ان سلك
طريقهم ، وخبر احوالهم ، واخذ نفسه بمثل ما اخذوا به
نفسهم من زهد ومجاهدة .

وعليه فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام . جاء
بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال الى حقل الفلسفة ،
فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية الى المسائل
الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على اساس
« العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط
الكلامي من الجدل الى التعليم العملي ، ومن الاستدلال
الاقناعي الى التثقيف الروحي ، فعدا مذهبه بذلك المذهب
الكلامي المعتمد . وصار هو به « حجة الاسلام » . وقد

خدم - الى ذلك كله - الاسلوب العلمي في البحث
والنقد ، فشك في العلم التقليدي اولاً ، ثم عمد الى تحري
الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد النزيه ؛ وجعل نقده بناءً ،
فاورد آراء خصومه اولاً ، وهدمها ثانياً ، ثم شاد على
انقاضها - ختاماً - صرح الحق .

وجهة نظر الفلاسفة

ابن رشد (١١٩٨) اعظم فلاسفة الاسلام في الغرب
الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مؤرخي الفكر
اعظم فلاسفة الاسلام على الاطلاق . فلا بدع ان يكون
الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

(١) عميد الفلاسفة - ابن رشد

ابو الوليد بن رشد سليل اسرة نبيلة ، اشتهر غير
واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد
ان حصل علومه الاولى توجه بعناية ابيه الى القضاء وعلوم
الشريعة ، مؤثراً المذهب المالكي ، سالكاً الطريقة
الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على
العلوم الاختبارية والعقلية ، فحصلها اولاً على اعلام العصر
لاسيما ابي جعفر هارون ، ثم استزاد منها بالمطالعة
والمعاينة ، حتى نبغ منها في الطب والفلسفة . واذ بلغت
شهرته بلاط الموحدين في مراکش ، اشار ابن طفيل
على مولاه الخليفة ابي يعقوب يوسف - وكان شديد الرغبة

في الوقوف على اغراض ارسطو فيما وراء الطبيعة - بان
يستدعيه ويستعين بعلمه ففعل وسرّ به . وتولى - من بعد -
القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، واعد الى اشبيلية قاضي
قضاة . وعندما تقدمت بابتن طفيل السن ، وفترت همته ،
لم يجد الخليفة خلفاً له خيراً من زميله وصديقه ابن رشد ،
فاستدعاه ثانية اليه ، واقامه في البلاط طيباً ومشيراً .
وقد انتج ابن رشد في هذه الاثناء كتابه الشهير
« الكليات في الطب » بمساعدة ابن طفيل . وتوفي ابو
يعقوب يوسف وتولى الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب
الملقب بالمنصور ، فحظي عنده ابن رشد اولاً ، لما كان
من رغبته في العلوم العقلية ، واصطحبه اذ نقل عاصمته الى
اشبيلية . لكن طارئاً طراً على نفسية ابي يوسف تحول
به الى الزهد ، وآثر مناهج المتصوفين . فضاقت على اثر
ذلك بتخريج الفلاسفة وجدل المتكلمين ، وسهل على حساد
ابن رشد وخصومه سبيل الايقاع به ، فاثاروا عليه المنصور
بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ،
بحجة افساده في الشريعة . فحوكم واحرق مكتبته وقضي
عليه بالنفي . على ان المنصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء
العام ، لكنه لم يعمر طويلاً بعد تلك النكبة .

(٢) الدفاع عن الفلاسفة

امتاز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغداً بفضل
تبحره في الفلسفة وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ،

أخرى مفكرى العصر بالخوض في موضوع النزاع بين الشريعة والفلسفة . وهو ، على مكانته الرفيعة في الفلسفة ، لم يترك لنا - فيما نعلم - كتاباً جامعاً في هذا الموضوع ، كما فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن أنه قد استنفد جهده في عكوفه على شرح فلسفة أرسطو في كتابه الموسوم بـ « تفسير ما بعد الطبيعة » ، وفي اشتغاله طويلاً في وضع كتاب « تهافت التهافت » الذي رد فيه على الغزالي ؛ وكان - فيما يُرى - أخرى فلاسفة الإسلام في وضع كتاب جامع من هذا النوع . على أن شهرة ابن رشد قامت على نوع إنتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لاهيات أرسطو من ادق الشروح وأوفاهها ، وقد بقي مرجعاً لدارسي فلسفة أرسطو في أوروبا بضعة قرون . وكذلك ردوده على الغزالي ، فقد أوضحت الكثير من دقائق الفلسفة الإسلامية ، وعملت الكثير من خفاياها تعليقات مبتكرة مقبولة . على أن الذي يعيننا الآن من إنتاجه الفلسفي صلته بالمتكلمين عموماً ، وبالغزالي على الأخص . فقد وضع في الرد على مبدأ المتكلمين رسالة صغيرة ، بحث فيها صلة الشريعة بالفلسفة ، على أساس جديد ، هي كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . والى في الرد على الغزالي كتاباً ضخماً ، هو كتاب « تهافت التهافت » تناول فيه المسائل التي حمل فيها الغزالي على الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » مسألةً مسألةً ، فانتقد فلاسفة

الاسلام حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه هو ،
واتخذ هذا المفهوم اساساً لمناقشة الغزالي ، فايد اقوال الفلاسفة
وبرر ساحتهم .

(٣) صلة الشريعة بالفلسفة

اتفاق الشريعة والفلسفة قائم - في رأي ابن رشد - على
دليلين : الاول عقلي والثاني نقلي . اما الدليل العقلي فهو
ان غرضها الاقصى واحد ، وهو معرفة الخالق ؛ اذ
الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الخالق ، والفلسفة كذلك
تدعوهم الى درس الموجودات ، من حيث دلالتها على
خالقها ، ولا شبهة في انه « كلما كانت المعرفة بصنعها
اتمّ كانت المعرفة بالخالق اتمّ » . واما الدليل النقلي فهو
ان الشريعة نفسها قد دعت الى اعتبار المخلوقات ، وجاء
ذلك آناً على سبيل النذب : كما في الآية « او لم تنظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » ،
وآناً آخر على سبيل الوجوب : كقوله تعالى « فاعتبروا
يا اولي الابصار » . والاعتبار انما هو النظر الى الموجودات
بالقياس العقلي ، وهل الفلسفة الا هذا الاعتبار جارياً على
القياس العقلي ؟

ثم يبين ان الاعتبار القياسي - او علم المنطق - انما هو
علم آلي ، يستخدم للوصول الى الحق ، ايّ كان نوعه ؛
فلا وجه لتحريمه . ولذلك فهو يقطع بان الاستعانة به ،
وبما توصل اليه السابقون من علم ، لمعرفة الحق ، امر لا

تكره الشريعة . وعليه فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر في الذي قاله 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 ، وحذرنا منه ، وعذرناهم » . لذلك ينكر ابن رشد على المتكلمين ردعهم الجارف عن علوم الفلسفة ، ويميز فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ؛ فيشير الى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض السذج قد اساءوا فهم مراميها ، فضلوا سواء السبيل . ويشبه ذلك بردع كل عطشان عن شرب الماء ، لأن احدهم شرب به فمات . اذ الموت بالشرق عرض ، وبالعطش لازم . ثم يستشهد على اباحة الشريعة لأبواب القياس - على اختلافها - بالآية الكريمة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي احسن » . ذلك ان الناس كما قال - « متفاضلة في التصديق : منهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطائية ... »

ثم يتطرق ابن رشد الى مواطن الاحتكاك بين الشريعة والفلسفة ، فيبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عاجلت اموراً لم تتعرض لها الفلسفة ، وعاجلت الفلسفة اموراً لم تتعرض لها الشريعة . فلا خلاف بينهما في ذلك . اما ما عاجلته

كلاهما ، فلا يخلو ان يكون مما اتفقتا فيه نصاً او اختلفتا ،
فاذا كان مما اتفقتا فيه فالانسجام بينهما امر واقع ، اما
ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تأويل النص الشرعي على
وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط ان يجري ذلك على
اصول البيان العربي ، ويحافظ فيه على روح الشريعة .

ولا يجعل ابن رشد التأويل حقاً مباحاً لكل مجتهد ، بل
يحصره في ارباب البرهان . ولا يقطع بكفر المخطئ في
التأويل ، بل يعلق ذلك على اعتبارين : فاذا كان المخطئ
في التأويل من ارباب البرهان فله اجر واحد ، ولو اصاب
لكان له اجران - على ما في القياس الفقهي . اما اذا
كان من غير ارباب البرهان فخطؤه في الفروع بدعة ،
وفي الاصول كفر ، لانه ليس من ارباب الاجتهاد .
ويذهب ابن رشد الى ابعاد من هذا فيقطع بوجوب عزل
الجمهور عن تداول المعاني المؤولة جملة .

(٤) من مسائل الخلاف

بذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على
المتكلمين . فتناول ، فيما تناول ، المسائل العشرين التي
خطأ الغزالي بها الفلاسفة ، وعالجها واحدة واحدة ، وبين
الرأي الصحيح للفلاسفة في كل منها . واورد الادلة الكثيرة
في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود
المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوق الكلام مفصلاً في تلك
المسائل جميعها ، لذلك سنجتزئ فنل الماماً مجملًا بخمس

منها ، هي اكثرها شيوعاً واوسعها تداولاً ، وهي : علم
 الله ، وقدم العالم ، وحشر الاجساد ، وناموس العلة ،
 وتحقيق المعجزات ؛ فتكون مثلاً على المشادة العنيفة التي
 نجمت واستفحلت بين ارباب الكلام وانصار الفلسفة .
 ١ ففي مسألة « العلم الالهي » كانت المعتزلة قد رأت انه
 يشمل الكليات ، ولا يتعرض للجزئيات لانها متغيرة .
 ولما كانت المعتزلة قد وحدت بين الصفات والذات الالهية ،
 وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد ان ذاته
 متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . اما المتكلمون فقد
 انكروا دعوى المعتزلة من اساسها ، واثبتوا العلم الشامل
 لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات والصفات ، لم يستتبع
 قولهم إلحاق التغير بالذات الالهية . وجاء الغزالي فحمل على
 قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لان انكار علم الله
 للجزئيات مخالفة صريحة لنص لا يقبل التأويل ؛ ثم هو
 يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد
 ذلك كله على اعمال الناس الجزئية . فلم يجد - والحالة
 هذه - مناصاً من تكفيرهم . على ان ابن رشد غلط من
 قال من الفلاسفة : ان الله لا يعلم الجزئيات ، وبين ان
 ابن سينا - وهو رأس الفلاسفة - لم يقل هذا القول ،
 وانما قال ان علمه - تعالى - للجزئيات غير مباشر ، فهو
 من نحو كلي ، اي انه يعلمها باسبابها . ولم يطمئن ابن
 رشد الى قول ابن سينا هذا ، بل ادعى ان القول الحق

في الموضوع انما هو : ان علم الله غير علم الناس نوعاً ،
اذ هو علة للموجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له .
فالعلم الانساني ، كلياً كان او جزئياً ، معلول للموجود ،
فكما يكون الموجود يكون العلم ، وحسبما يتغير ذاك
يتغير هذا . اما علم الله فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو
علم فاعل شامل للكلي والجزئي . واذن فعلم الله غير محدود
ولا محصور ، وقول الفلاسفة - على الاصح - لا يوجب
تكفيراً ولا تبديعاً .

وفي مسألة « قدم العالم » ، كان اكثر شيوخ المعتزلة قد
خرّجوا القول : بان الله خلق العالم من لا شيء ، بمعنى
انه لم يوجد من مادة محسوسة سابقة - على نحو ما يفعل
الصانع في صناعته - بل اوجده من مادة معنوية قديمة ،
وقالوا انه لا يوالي خلق الاشياء في كل آن ، على ما
ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد اوجدها مرة واحدة على
سبيل التضمن ، وتركها رهن مرور الزمان ، وفي كفالة
تواميس الطبيعة . ثم افرح الفلاسفة هذا القول في صيغة
الانبثاق . اما الغزالي فقد رأى ان قول الفلاسفة هذا
إشراك بالله ، وتحديد لقدرته ، وتشبيه له بخلقه ، فهو
موجب لتكفيرهم ؛ اذ ان الذي يتمتع على الناس لا
يستحيل بحق الله . غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى
بقوله : ان الفلاسفة ، اذ قالوا بقدم العالم ، لم يساوا بين
الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره

ابن سينا ، حيث اشار الى ان القديم يقال باشتراك الاسم على معنيين : قديم بالذات و قديم بالزمان . وفي تعريفه ان القديم بالذات هو ما ليس له علة اوجدته ، بل علة وجوده انما هي من ذاته ، فهو ابداً موجود ، بل هو واجب الوجود ؛ وان القديم بالزمان هو الموجود بعلة خارجية ، واذن فهو محدث بالذات . ومعنى انه قديم بالزمان : ان الله اوجده مع الزمان ، فلم يكن زمان لم يكن هذا القديم فيه . وعليه فالعالم قديم ، وهو مع ذلك لا يشارك الله في القدم ، وليس في هذا القول اشراك بالله ، ولا تحديد لقدرته ، ولا تشبيه له بمخلقه . فلا موجب لتكفير الفلاسفة في شيء من ذلك .

٢ وفي مسألة « حشر الاجساد » ، كانت المعترلة قد اخرجت الدلالة من الحرف الى المجاز ، فاعتبرت الكلام في الجنة واوصافها ، والسعادة ومراتبها والشقاء والوانه ، والناس واحوالهم ، من قبيل التشبيه والتمثيل . وايدهم في ذلك جماعة الفلاسفة لان الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما دخل في تركيبها - كل ذلك - غير صالح للبقاء السرمدي . فاقضى ذلك الحكم بان النفوس وحدها تحشر ، وان احوال المعاد على اختلافها ، روحية لامادية . اما الغزالي فقد تابع الاشاعرة في استنكار هذا الحكم ، وفرض فيه ترك التأويل واوجب الايمان المطلق . لان الفعل الانساني لا يقوى على ادراك شيء من ذلك . وقضى بكفر من

ذهب في ذلك مذهب المؤولين . على أن ابن رشد رد
دعوى الغزالي بقوله أن الفلاسفة - على ما بلغ إليه ابن
سينا - لم ينكروا إمكان حشر الأجساد ، لكنهم لم
يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت عنايتهم إنما هي
في شؤون الروح لا الجسد ، فقد تركوا الحوض في ذلك .
ثم زاد على ذلك فقال : أن صح أن النفوس تتحد في
أجساد فينبغي أن تكون هذه الأجساد ، وكل ما في الجنة
والنار ، من مادة غير مادة هذا العالم . لأن هذه عرضة
للكون والفساد ، وموضوع للتغير الدائم . وليس في
قولهم هذا ما يوجب التكفير .

وفي قضية « المعجزات » و « ناموس السببية » أخذت
المعتزلة ناموس السببية مبدأً أساسياً لتعليمها ، فحتم ذلك
عليها انكار وقوع المعجزات . وتابعتها الفلاسفة على ذلك
اعتقاداً منهم أن الذي نظم الكون ، لا يمكن أن
يعبث بنظامه . وقد ثار المتكلمون لذلك إذ رأوا فيه
انكاراً صريحاً لنص منزل ، وتحديداً وقحاً لقدرة الله .
وتابعهم الغزالي في ذلك ، وأبان أن المعجزات أمر جائز
لا واجب ، اقتضت وقوعها ظروف خاصة ، وأن مجرد
توالي الأمور على نحو معين لا يثبت أن السابق منها علة
لاحق . وعلى ذلك أوجب الإيمان بالمعجزات ، وانكر
ناموس العلة ، وأقام مكانه إرادة الله المباشرة المطلقة ،
وجعل قول الفلاسفة في الحالين بدعة شنيعة .

هذا ما وقفت عنده - في ذلك العصر - المشادة بين
المتكلمين والفلاسفة ، ولعل امرها باقٍ ما بقي النزاع بين
النقل والعقل او البرهان والايمان .

☆

ولنتحول الآن الى فريق ثالث من مفكري المسلمين
اتهموا الخواس والعقل ، ونشدوا الحق بالحدس والكشف
الباطني ، وهم المتصوفون .

مراجع حديثة للتوسع

الغزالي — المنقذ من الضلال — نشر جميل صليبا

حياة الغزالي ، فلسفة الغزالي .
تحليل المنقذ من الضلال .

احمد فريد الرفاعي — الغزالي

الجزء الاول — عصر الغزالي وسيرته .

— تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الباب الخامس — نهاية الفلسفة في الشرق .

الفصل الاول — الغزالي .

الباب السادس — الفلسفة في المغرب .

الفصل الرابع — ابن رشد .

محمد لطفي جمعه — تاريخ فلاسفة الاسلام

الغزالي — ابن رشد .

نصوص مختارة للتحليل

— النصوص السائغة

كمال اليازجي

النبذة الرابعة — الشريعة تبرر الاشتغال بالحكمة .

من كتاب « فصل المقال » لابن رشد

النبذة السابعة — المشادة بين المتكلمين والفلاسفة .

القسم الاول : حملة الغزالي — من « المنقذ »

و « التهافت » للغزالي

القسم الثاني : دفاع ابن رشد — من « تهافت

التهافت » لابن رشد

الفصل الخامس

الطريق الصوفي

تمهيد اجمالي

التصوف - بعد الكلام والفلسفة - هو الجرى
الثالث في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد نشده
المتكلمون عن طريق فهم النصوص المنزلة وادراك مراميها ،
وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق
العلم بالبحث النظري والقياس الاستنباطي . اما المتصوفون
فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والتفكير ، وآثروا السعي
وراء الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها
نقية كما كانت اذ وردت هذه الدنيا . ورأوا انهم متى
ظفروا بذلك سمت نفوسهم الى خالقها ، واستمدت منه
المعرفة الحقة بالكشف الباطني .

على انه لا بد من القول - بادىء ذي بدء - ان
التصوف الاسلامي من المواضيع التي لم يستنفدها البحث ،
وذلك للصعوبات الجمة التي تواجه الباحث المدقق . فالكثرة

من مؤلفات اعلامه لم تنشر بعد . واتباعه لم يتفقوا على خطة واحدة في سلوكهم ، ولا اجمعوا على سياق واحد فيما استخدموه من المصطلحات والتعاريف والرموز . فتخلف عن ذلك الكثير من الابهام واللبس والغموض في آثارهم . والذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية إما متصوفون جاءت شروحهم غامضة كالأصل ، او غير متصوفين التبت عليهم المعاني واشتبعت الأغراض . والعامل الاساسي في ذلك - على ما يبدو - ان التصوف نزعة روحية وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية والاحساس الباطني والذوق الفردي . لذلك كان العنصر الذاتي طاغياً عليها ، فغشي - من ثم - الادب الصوفي هذا الابهام الشديد . ومع ذلك كله فان الاعتبار العامة فيه واضحة ، وكذلك اهدافه القصوى . اذ هو طريقة في الحياة قوامها الزهد والتقشف . يرى اصحابها ان حطام الدنيا مصدر الشر والشقاء فينبذونها ، ويجهدون في تطهير النفس من ادراكها رغبة منهم في النجاة من اذى الدنيا ، والظفر بسعادة الآخرة .

(١) اصول التصوف ومصادره

افاض الباحثون في تحليل تسمية هذه النزعة بالتصوف ، فاعادها بعضهم الى « صفاء القلب » ، وردّها آخرون الى « الصفة » وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون

لهم مأوى وملجأ... على ان الغالب - كما اشار ابن
خلدون - انها من « الصوف » ، وهو اللباس الذي اتخذه
النسك - من قبل - شعاراً ، فنسب المتنسك الى
الصوف فقيل : « صوفي » ، واشتقوا منه فعلاً فقالوا :
« تصوّف » بمعنى تنسك ، وجاء - من ثم - التصوف
بمعنى التنسك ، ولعله الاصول .

والتصوف ، بمعناه الصحيح ، يصعب رده الى اصل
واحد . فقد داخل عناصره الاسلامية اصول غريبة ،
بعضها هندي فارسي ، وبعضها الآخر يوناني اشراقي .
وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته الى اصل
معين ، اذ تكون شائعة في عدد من هذه الاصول .
مثال ذلك احتقار المادة ، والغزوف عن الدنيا ،
والانقطاع الى التأمل ، والعكوف على الرياضة الروحية ؛
فهذه الظاهرة تكاد تكون عامة في الاصول المذكورة .
وهي نزعة معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي
اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد ان
تكون قد ولدت في اواسط آسيا وزحفت غرباً ، فتأثرت
بها بعض الاديان ، وهذبها بعض المذاهب الفلسفية . وبعد ،
فالنفس الشرقية واحدة ، واحساسها الوجداني واحد ،
واستجابتها للداعي الروحي سريع . اما ان يكون
التصوف الاسلامي بزمته دخليلاً فمردود على القائلين به ،
يدليل قيام اساس الايمان فيه على الاصول الاسلامية من

قرآن وسنة ، وتقليد راسخ . على ان التصوف ، وان كان قد نشأ في الاسلام ، الا ان نموه لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل لقد تسربت اليه ، مع مرور الوقت ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غدت بعد التفاعل والتعديل والتمثل ، جزءاً من كيانه ، على ما انتهى اليه واستقر عليه .

(٢) بين الزهد العملي والتصوف النظري

لم يكن الجاهلي - على ما يصوره ادبه - قوي النزعة الروحية ، بل كان اتجاهه بالاكتر مادياً ، لقلّة اسباب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه . الا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلّوا الرهبان . وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا الى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة ، وحجب الى الناس الفضائل ، ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن سليباً ، اذ لم يدع الى الزهد ، ولا حث على التشف ، بل حض على العمل والاجتهاد والسعي في الكسب ، وابعح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ، جرياً على قاعدة « اعمل لدينك كأنك تعيش ابداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانتطاع الى العبادة ، استنكافاً من مفسد المجتمع ، وتأثماً من مغريات الدنيا ، وخوفاً من عقاب الآخرة ؛ فمالوا الى الزهد ، وقنعوا من

اسباب الحياة بالقليل الكافي .

وفي النصف الثاني من القرن السابع وقعت احداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة ، فاتسع على اثرها الرزق بما ورد على بيت المال من الفيء والحراج والجزية والمكوس ..؛ فمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى ادى ببعض الى البطر وارثكاب المحرمات . ثم ان الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة استفحل ، حتى ادى الى المهاترة بالقول والنزاع بالسلاح ، وقاد الى فتن اهلية أهرقت فيها الدماء الزكية . ورافق هذه الاحداث نشوء البدع ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ؛ فاستتبع ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكّر اربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ، والتناؤد الديني . واذا يؤسوا من الاصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بآيمانهم ، وانقطعوا الى عباداتهم ، واقتدوا بالنبي وصحبه ؛ فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظاتهم وتعاليمهم وتصرفاتهم على السواء . ولعل بعضهم غالى في زهده ، فاستبدل بثيابه المسوح من الشعر ، والرداء من الصوف ، تشبهاً بالنسك من غير المسلمين . وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفاً ، والحياة الاجتماعية انحطاطاً ، والحالة الخلقة فساداً ؛ ففوت بذلك الردة الزهدية من الجانب الاخر ، وغدت اكثر تفتحاً لعناصر

الزهد الدخيل ، الممعن في التقشف ، المغالي في الكبت
والحرمان .

وقد سائر هذا التيار الزهدي في نشوئه الروحي نمو

سريع في المعارف ، جاء آناً عن طريق الاحتكاك بجماعة

من النساك والمتصوفين الاعاجم ، وآناً آخر عن طريق

مطالعة الكتب التي تحمل آثاراً من هذه النزعة . وقد

وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : احدهما

افلاطوني اشراقي ، والاخر هندي فارسي . فلم يكن بد

لنزعة الزهد الاسلامية من التأثر بها قليلاً او كثيراً ، ولم

تلبث - لذلك - ان برز فيها تباعاً اللون الاعجمي ، فكان

الربيع الاخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد

العملي الى التصوف النظري . فاخذت - من ثم - الحياة

الزهدية تتنظم في اوضاع معينة ، وتوجه نحو غايات فكرية

واضحة ، ومبادئ فلسفية مقررة . على ان تأثير العنصر

المسيحي اليوناني كان اسبق ، بسبب تقارب

الفكرة ، وشدة التماس في الاحتكاك ، ونشاط

حركة الترجمة عن اليونانية ، وسهولة انتشار المذهب

الاشراقي . ولذلك فان نزعة الزهد العملية التي تحت أولاً

في حياة ابي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن ادهم

(٧٧٨) ، اخذت تتحرر تباعاً من عامل الخوف والحشية ،

وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي ، بتأثير رابعة العدوية

(٧٩٦) التي - كما اثر عنها - « ما عبدت الله خوفاً من

حقيقه ، ولا طمعاً في نعيمه . بل حباً به ورغبة فيه .
واخذت هذه النزعة - من ثم - تتحول من نهج زهدي ،
الى نظام فلسفي نظري ، بتأثير معروف الكرخي (٨١٥)
وذي النون المصري (٨٥٩) . وبعد ان كانت المتزهد ،
قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع الى الصلاة تعبداً ، وينبذ
حطام الدنيا تقشفاً ، ويمجانب الناس استنكافاً وكل ذلك
ابتغاءً لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الآخرة ؛ اصبح الآن
يعزف عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً الى الله ، ورغبة
في القرب منه والاتصال به ، وكل ذلك التماساً للحق ،
وسعيّاً وراء المعرفة الدنية . وقد استتبع هذا الاتجاه
التعبير عن خلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ،
فتحدرت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في
الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي الى نظام
فلسفي عرف بالتصوف .

فلسفة التصوف وتعاليمه

رسا الزهد في غضون القرن التاسع على اسس نظرية ،
عُرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء اخذ
تأثير التصوف الهندي الفارسي يتخلله ، ويغطي على بعض
طرقه ، لاسيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك
في شيوع فكرة الفناء الهندية على يد ابي يزيد البسطامي
(٨٧٥) مكان فكرة الاتصال الاشراقية . واستمر ،

مع ذلك ، تأثير العنصر اليوناني في بعض الطرق الاخرى ،
حتى انتهى على يد الجنييد البغدادي (٩١٠) الى إحلال فكرة
وحدة الوجود محل الاتصال . واذ ذاك رغدا الاغراق في
الصوم والصلاة وسيلة لقهر النفس وكتب نزواتها وتحريرها
من سلطة المادة ، لكي يتسنى لها الانسلاخ عن هذا
العالم ، والتسامي الى مصدرها الاول - الله - من اجل
ان تتحد به (على مذهب الجنييد) ، او تفنى فيه (على
مذهب البسطامي) ، فتنال بذلك منتهى اللذة ، وتحظى
باتم المعرفة ، واقصى السعادة .

وتوصلاً الى هذه الغاية اقاموا حلقات الذكر ، فرددوا
الايات ، وكرروا اسم الجلالة ، وانشدوا اشعار الغزل
الصوفي بالخان شجية . وربما شربوا الخمر استعجالاً للسكّر
الروحي ، وعمدوا الى الرقص استدارة وتحليقاً تشبهاً
بالافلاك ، حتى اذا تلاشت قواهم ، سقطوا في غيبوبة
شعروا في غصونها انه قد تحقق لهم ما ينشدونه من اتصال
بالاول ، او اتحاد به تعالى ، او حلول في ذاته ؛ وبدا
للوّاحد منهم ان ذاته الانسانية قد زالت من الوجود ،
وطبيعته الالهية قد ذابت في الله ، فعدا واياه واحداً ؛ بما
جعل بعضهم ينطقون باقوال تم عن هذا الشعور نظير قول الخلاج
« سبجاني ما اعظم شاني » . وقد عرفت هذه الاقوال في تاريخ
التصوف بالشطحات الصوفية ، وقاسى اربابها بسببها الاضطهاد
والتشنيع . واول من غالى في ذلك ، وجاهر به بجاهرة

قبيحة ، أبو منصور الحلاج (٩١٢) . فاعتقل بعبد

اضطهاد شديد ، ومثل به . دور للعبادة خاصة بالمنعرجين

واذ لجأ المتصوفة الى اقامة شعائر خاصة بهم ، اضطروا الى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في دور للعبادة خاصة بهم ، عرفت بالتكيا . لزموها ومارسوا فيها رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل ، وحرّموا التداوي في حال المرض ، فاعتمدوا في رزقهم على الاوقاف وصدقات المحسنين ، وفي شفائهم على رحمة الله ومعونته .

وتأثر شعراؤهم بشعر فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي من متصوفة الفرس ، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، والتقت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ، وتبلورت في شعر ابن العربي وابن الفارض ، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل كما شرحها ابن العربي - وهو اكمل خلق الله تجلي اولاً في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ، حتى انتهى الى محمد . ومذهب وحدة الوجود عند هؤلاء هو خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ؛ بل هو فوق الشرائع والاديان ، لانه يمثل جوهر الحقيقة . والانسان الكامل انما يبلغ هذا الحق بالكشف ، ويأخذه بالوحي من الله .

نظام التصوف وطرقه

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع - كما اسلفنا -
نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة أثر اربابها الزهد في
حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر
بسعادة النفس في الآخرة . فتوفروا لذلك على العبادة ،
ولزموا التقى . وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه
النزعة بمؤثرات خارجية ، غداً معها الزهد العملي تعليماً فلسفياً ،
وضع له اربابه نظاماً ادارياً حصرها به العضوية ، وعينوا
الشروط ، ورتبوا الشعائر . فقد كان على الراغب في الالتحاق
بهم ان يتخلى اولاً عن كل ما يملك ، وعن كل علاقة له
بالمجتمع ؛ ثم ان يمارس رياضة صوفية عسيرة ، فيعيش في
التكية ، ويلتزم الصلاة والقراءة ، ويزاول التهجذ ليلاً
نهاراً ؛ ثم يقوم على خدمة القوم ، ويطيع شيخه اطاعة
عمياء مدة ثلاث سنوات . فاذا قام بالواجب كما ينبغي ،
لبسه شيخه « الخرقه » ، وغدا بها من ارباب التصوف .
ثم ان المتصوف يمر في ترقيه بدرجات اربع ، هي :
درجة المريد فالسالك فالمجدوب فالمتدارك . ومراتب
المتصوفين اربع كذلك هي : مرتبة المبتدئ فالمتدرج
فالشيخ فالقطب .

ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر
الصوفي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحلها بالمقامات .

والاحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي
يحتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، الورع ،
والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . اما الاحوال
فحالات نفسية طارئة ، تغمر المتصوف حيناً ما . وهي
على الاشهر ثمان : المراقبة ، الخوف ، المحبة ، الرجاء ،
الانس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين . ولئن كان
الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، الا ان
ذلك غير محتم ؛ لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لغير
ارباب المقامات الرفيعة .

والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ؛ لان
الفروق بينهما اظهر ما تكون في الشعائر والرياضات العملية .
والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة مثل طريقة الدراويش ،
وهم ارباب زهد عملي ، ومنها المتطرفة المغالية نظير الطريقة
الرفاعية ، التي يغالي اربابها في تعذيب الجسد ، ويستخدمون
الخدعات ، ويلجأون - في التأثير على الناس - الى الادعاء بالقدرة
على القيام بخوارق الاعمال . ولكل من هذه الطرق
شيخ ، هو رئيسها ومرجعها . وجميع الطرق الصوفية
رئيس اعلى واحد هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في
التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة .

*

وهكذا . فقد كان هدف المتصوفين معرفة الحق والظفر
بالسعادة كسواهم ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك انما يحصل

بالتسامي الروحي نحو الله ، والتسامي محال قبل تحرير النفس من ربة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ، وكتبوا رغبات النفس ، وغالوا في شعائر العبادة ، حتى تمثل لهم الغنى في الفقر ، والربح في الحرمان ، والراحة في العناء ، والسعادة في ملاشاة الشعور بالالم . وكان ذلك غاية ما نشدوا ، واعز ما طلبوا .

ولم تكن هذه المجاري الفكرية الثلاثة ، في سعيها الى المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متبادلة كل التباد ، بل قد اتصلت وتفاعلت ؛ فاستعان الكلام بالفلسفة والتصوف ، اذ استند الى الدليل البرهاني ، وعمل على تعزيز العاطفة الروحية ؛ وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف ، إذ اذغنت الى التعليم ، واستسلمت الى الحدس ؛ واستظهر التصوف بالكلام والفلسفة ، فاصطنع الدليل الخطابي ، واقام الزهد على اساس نظري فلسفي . وظهر ما كان الكلام تأثراً بالفلسفة في مذهب الاشعرية ، وبالتصوف في تعليم الغزالي ؛ واشد ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في آراء الكندي ، وبالتصوف في اسلوب ابن طفيل ؛ وابرز ما كان اثر الكلام والفلسفة في التصوف في آراء الجنيد ، وابي يزيد البسطامي .

مراجع حديثة للتوسع

•

نيكولسون - في التصوف الاسلامي (ترجمة عفيفي)
نظرة تاريخية - الزهد في الاسلام - التصوف -
هدف التصوف الاسلامي .

جبور عبد النور - التصوف عند العرب .
النزعة الروحية في الاسلام - الاسباب التي دعت الى
نشوء التصوف - عناصر التصوف - التصوف العملي -
طريق الحق .

عمر فروخ - التصوف في الاسلام
الفصل الثالث : حقائق التصوف الاسلامي .
الفصل الرابع : تطور التصوف .
الفصل السابع : محي الدين بن عربي .

الفصل السادس

الفلسفة الخلفية والتوجيه التربوي

اعتبارات تمهيدية

لم تكن الاخلاق في الجاهلية وليدة مذهب فلسفي ، بل نتيجة لعوامل المناخ ومقتضيات العيش . فالهواء في الجزيرة يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، والبوادي تنتقل من الجفاف المهلك الى الحصب الغامر ؛ لذلك كان الاعرابي اذا ارتحل عانى في حله وتراحاله اشد الحرارة في موضع ، واقسى الصقيع في آخر ؛ وقاسى ألم الجوع والعطش في حين ، ونعم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ان هذا الوضع المتقلب قد اثر في الاخلاق بحيث حفت بالنقائص والمقابلات ، فاتصف في آن واحد بالقسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولما كانت حياة العرب في جزيرتهم ابدآ محفوفة بالاعطاش ، مهددة بالجماعة ، فقد جعلوا الشجاعة والكرم رأس الفضائل ، واعتبروهما قوام

المروءة . والمروءة عندهم اساس الرجولة ، ومعدن الاخلاق
الكريمة . كان ذلك كله - كما اشرنا - بمقتضى الاقليم ،
وبحكم احوال الحياة ، فعدا بمرور الزمن تقليداً راسخاً ،
وعرفاً ثابتاً .

(١) الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام وليس للاخلاق عند العرب دستور الا
العرف والعادة . فعدّل هذا العرف تعديلاً جذرياً ، وشاد
بناء الاخلاق على اسس جديدة صريحة ، فنص على الخير
والشر ، وعيّن الحلال والحرام ، وقرر الفضائل والردائل .
حرّم بعض ما كان الجاهليون قد حلّوه وفاخروا به ،
كشرب الخمر ووادّ البنات والاخت بالثأر . وعمل على تعميم
ما كان نادراً من الفضائل نظير الصنع والحلم والاعتدال ، ودعا
الى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الامور بالحكمة والحسنى .
وكان مما وثّق هذه المقاييس الجديدة احاديث النبي ،
وسيرته الفاضلة ، وتصرفات الخيرين من الصحابة والتابعين ،
اذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرة صالحة للمسترشدين . اما
الهدف الذي اتجهت نحوه الاخلاق : فالاستقامة في شؤون
الدنيا ، والظفر بالسعادة في الآخرة . ولذلك تحمّ تأمين
اسباب الحياة بالجد والاخلاص في العمل . ورجاء سعادة
الآخرة بالبر والتقوى وعمل الخير .

(٢) الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً

في الاوضاع الخلقية من الناحية الواقعية . وانما تناول
النظر في اصول الاخلاق ومقاييسها . قادم الى ذلك
خلافهم في حقيقة الارادة الانسانية ، ومدى المسؤولية
الخلقية ، وما استتبع ذلك من النظر في ماهية الخير والشر .
فقد عاجلت المعتزلة هذا الموضوع على اساس العقل ،
فاعتبرت الانسان - بحكم عقيدة الحساب - مخيراً مسؤولاً
عما يفعل من خير وشر ، واثبتت للخير والشر وجوداً
ذاتياً مستقلاً عن احكام الشرع ، واقامت العقل حكماً
فيما هو خير وما هو شر . اما الاشعرية فقد قضت بان
الانسان ميسّر ، ونفت ان يكون للخير والشر وجوداً
ذاتياً ، وجعلت لهما وجوداً اعتبارياً مرده امر الشرع
ونهي ، واوجبت الطاعة واشترطت التسليم . وعلى ذلك
فقد اقامت المعتزلة الاخلاق على اساس العقل ، واعادت
الخير والشر الى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع
تابعاً لهذا الاعتبار ؛ في حين اعتبرت الاشعرية الشرع
وحده اصلاً للاخلاق ، ونصه مقياساً للخير والشر ؛
فاوجبت - من ثم - ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا
الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقبيح
والفضيلة والرذيلة ، للعقل في رأي المعتزلة ؛ وهو عند
الاشاعرة للشرع وحده . فالاشعرية تمثل في نظرتها استمراراً
للقياس التقليدي ، في حين تعتمد المعتزلة الى تركيز قياسها
على اساس العقل والمنطق .

المعتزلة

الاشعرية

الاشاعرة
المعتزلة

الفلسفة الخلقية

(١) في الفكر اليوناني

ركز سقراط القيمة الخلقية في النفس الانسانية ، وقرر ان تحقيقها انما يكون بالعقل ، والوصول اليها بالمعرفة . فالمعرفة اذن هي الطريق الى الفضيلة ، والجهل وحده هو سبب الشر ، والفساد . لذلك تقرر عنده ان عارف الحق لا يفعل الشر وان فاعل الشر لا يعرف الحق . فالفضيلة اذن هي ثمرة العلم ، وهي بدورها الطريق الى السعادة . على ان اول المعرفة واخصها معرفة النفس ، لان من عرف نفسه امتنع عن عمل ما يضرها ويكدرها ؛ ذلك ان فعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وبلوغ السعادة هو غاية الاخلاق القصوى . ثم ان السعادة ليست - في رأيه - في الجمال والقوة والصحة والثروة ... ، وان كانت هذه من متمات السعادة ؛ لكنها ، في جوهرها ، انسجام بين رغبات الانسان ومقتضيات حياته . لذلك تجلت الفضائل الحقيقية - عنده - في القناعة والانضباط والعمل النافع ، وفي لزوم العدل بالخضوع للقانون الديني والمدني ، وتعزيز الالفة والصداقة في المجتمع .

الا ان افلاطون لم يوافق استاذَه على حصر الفضيلة في العلم ، بل اعتبر بعض الفضائل من ثمار الفطرة الصالحة . فالفضيلة قد يتوصل اليها بالعلم عن طريق الدليل والبرهان ،

لكنها قد تنبع أيضاً من البصيرة النيرة والوجدان الحي .
 لذلك قال افلاطون بنوعين من الفضيلة : (١) أحدها فلسفية
 هي ثمرة العلم ، (٢) والاخرى اجتماعية هي وليدة المزاج
 الطيب والتربية الصالحة . على انه يتابع استاذة حيث
 يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويزيد بان الفضائل
 الخلقية الكبرى - الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة - اما
 هي تابعة لقوى النفس . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ،
 والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوية ؛
 واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة يحدث فيها اتزاناً
 هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفع
 فضيلة الحكمة فوق صوابها ، فجعل امرهن اليها ، وجعلها
 مقياساً لهن ؛ ومال بهن الى الكبت ، وبها الى الاطلاق
 والتحكم .

ومع اكبار ارسطو للعقل والعلم ، فانه خالف سقراط
 في ان الفضيلة غير مقيدة بالعلم ، وأن عارف الحق قد
 يفعل الشر التماساً لمصلحة دنيوية . ولئن وافقهما في اعتبار
 النفس مصدراً للاخلاق ، الا انه تخلى عن نزعتها المثالية
 واتجه اتجاهها واقعياً ، فلم يحكم العقل بالعاطفة
 الانسانية ، ولا قال بالكبت والحرمان . فلانسان
 - في رأيه - انسان بفضل قوى نفسه جميعها ، وليس
 بفضل قوته العاقلة وحدها . وعليه فسعادته اما هي في كفاية هذه
 القوى على نحو متزن ، لا في كبت البعض واطلاق

البعض الآخر . اي في ان يتصرف المرء بما يلائم طبيعته
وبحيث يوفق بين ما تطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ،
وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مرد الحكم في ذلك
الى العقل ، لانه القوة المميزة في الانسان .

ولقد عدل ارسطو بين قوى النفس ، ففرض لكل منها
حقاً على الانسان ، واتخذ الاعتدال قاعدة ذهبية للاخلاق .

اذ الانسان - كما سنع له - لا يعيش بالعقل وحده ،
بل وبالعاطفة ايضاً . لذلك غذا كل اعتدال عنده فضيلة
وكل تطرف رذيلة ، ونشأت من ثم نظريته في الاوساط
الحلقية ، وهي ان كل فضيلة انما هي وسط بين رذيلتين :
احدهما افراط وزيادة ، والاخرى تقريط وتقصير . وعلى

ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفه والبله ، وكذلك
الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الاسراف والجور .

على انه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، وجعلها
ذات نقض هو الظلم . والاخلاق فطرة في الاصل في
رأي افلاطون ، وهي في رأي ارسطو اكتساب . ولذلك شدد
ارسطو على اهمية التربية والتوجيه في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

(٢) في الفكر الاسلامي - مذهب مسكويه

لم يكن موضوع الاخلاق غريباً في النهضة العلمية التي
قام بها اعلام العصر العباسي في الترجمة والتأليف في مختلف
العلوم ، وان كان الذين غنوا به نقر قليل ، منهم : يحيى
ابن عدي (٩٧٤) ومسكويه (١٠٣٠) وابن سينا
(١٠٣٧) والغزالي (١١١١) وابن خلدون (١٤٠٦) .

وكما تأثر فلاسفة الاسلام بالهيات افلاطون وارسطو
وافلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من
صرفوا همهم اليه وأتجوا فيه انتاجاً قيماً ، أشهرهم
ابو علي الخازن المعروف بمسكويه . ذلك انه ترك لنا في
فلسفة الاخلاق كتاباً قيماً هو كتاب « تهذيب الاخلاق
وتطهير الاعراق » عالج فيه الموضوع من ناحيته النظرية
والعملية ، وجمع فيه بين العناصر اليونانية والاسلامية ،
وافرغ مادته في سياق علمي منسجم .

ومسكويه من نوابغ المفكرين في عصره . تحدث من
اصل فارسي ، وتحول عن المجوسية الى الاسلام ، وطلب
علوم عصره حتى وسعها . وكان منشئاً بليغاً ، ومؤرخاً
مدققاً ، وعالمياً متبحراً . اتقن الفقه ، واحكم علم المنطق ،
واستوعب مذاهب الفلسفة . على انه اولع في شبابه
بالكيمياء ، وانفق ماله في تجارب رجا منها استكشاف
طريقة لاستخراج الذهب بالصناعة . وندم ، اذ تحقق
اخفاقه ، على اضاءة العمر والمال في طلب المحال . والتحق
في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم ببهاء الدولة
وعضد الدولة من آل بويه كاتباً وخازناً ومؤرخاً . وقد
كان مسرفاً في لهوه ، دائباً وراء لذته ؛ فقدم على ذلك
اذ تقدمت به السن ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ؛
وتحسر على اضاءة مستقبل العمر فيما لا طائل تحته ، وعدم
الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد

دعاه ذلك الى الانصراف دهرًا الى دراسة الاخلاق ، فوضع
في هذا الموضوع مذهباً فلسفياً استنبطه - بالاكث - من
اخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادئ الشريعة واحكامها ؛
وقمه بما تقرر عنده من اختياراته الكثيرة ، وظروف
حياته المتنوعة ؛ وغايته ^{من الدلائل} ارشاد الناشئين الى كريم الاخلاق
ونبيل المزاي ، وحشهم على شريف الافعال وصالح الاعمال ،
حتى لا يضلوا كما ضلّ هو ، ولا يضيعوا العمر بما اضاعه
هو فيه . واتخذ الى ذلك سبيل الارشاد بالمثل ، والاقناع
بالدليل ، فجاء مذهبهم جامعاً بين البحث النظري والتوجيه
العملي .

فالخلق - في تحديده - « حال للنفس داعية لها الى
افعالها من غير فكر ولا روية » . واما كونه فطرياً
على رأي افلاطون ، او مكتسباً على مذهب ارسطو ،
فانه يتابع ارسطو دون افلاطون ، لأنه لا يجد - مع
رأي افلاطون - مبرراً لوجود الشرع ، وداعياً لارشاد
الانبياء ، وموجباً لتهديب المهذبين ووعظ الوعاظ ؛
وانما صح ذلك كله - في رأيه - من قابلية الانسان للتخلق
والتطبع ، وتأثره بالتقويم والتوجيه .

واول ما يوجبه في تقويم الاخلاق معرفة النفس على
مذهب سقراط . فاذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ،
وادرک الغايات الخليقة به كإنسان ، توجه في طلب الفضيلة
الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وحث من الاذعان

لرغبات الجسد ، والانسياق وراء مفاتن الدنيا . على انه
يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه الميول ، ويتابعه في
ان كل جنوح الى افراط او تفريط ينتهي الى رذيلة ما ،
ويرى الخير في التوسط والاعتدال ^{بما عليه} ~~فقد~~ ^{تبنى}
نظرية ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً
بين رذيلتين ^{بما جعل} الفضائل الرئيسية اربعاً : ثلاثاً منها
تابعة لقوى النفس الثلاث وهي الحكمة والشجاعة والعفة ،
ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، وهي
فضيلة العدالة . الا انه لا يستثنى فضيلة العدالة من ذوات
الايوساط شأن ارسطو ، بل يضعها بين رذيلتي الظلم
والانظلام . ثم يجري مجراه في تفريع سائر الفضائل من
هذه الاربعة ، ويحصر كلا منها بين رذيلتين متقابلتين .
ويجاري مسكويه ارسطو ايضاً في اتجاهه العملي ،
فلا يقيد الفضيلة بالعلم ، بل يقرر ان الانسان قد يفعل
الشر مع علمه بالخير لغرض ما ، وبذلك يجعل الفضيلة
ذات شقين : فلسفية تتم بالعلم ، وخلقية تتم باستقامة الوجدان
وممارسة الخير ، واختياره هذا مستوحى - ولا شك -
من ايمانه وتربيته الدينية .

اما السعادة فتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها :
النظري والعملي - كما جاء عند ارسطو - اذ بالاول
تحصل معرفة الحق ، وبالثاني ينشأ الخلق الفاضل . وهو
متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء .

ثم ان التخلق بالحق المطلق يحمل المرء على ان يستهين
بشؤون الدنيا ، وينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله
والتسليم لامره ، فتسلم له بذلك سعادة الآخرة .

يتبين من ذلك كله انه قد اجتمعت في فلسفة مسكويه

الحلقة الوان من المقررات الاخلاقية : من مثالية سقراط

وافلاطون في تقديس العلم وكبت نزوات النفس ، وطاب الخير

الاسمي ؛ الى واقعية ارسطو في كفاية مطالب الجسد ،

وتحقيق حاجات المجتمع ، واعتبار هذه فضائل فرعية وسعادات

جزئية ، من شأنها ان تمهد الطريق الى الفضيلة المثلى

والسعادة القصوى واخير المطلق ؛ فالى تقريرية الشريعة في

تبيان الحق ، والتوجيه نحو البر ، واساعة التمتع بما ابيح في

الشرع من خيرات الدنيا من جهة ، وفي التمسك رضا الله

والفوز بسعادة الآخرة من جهة اخرى . ويلتقي في مذهبه

هذا تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية في تقرير قابلية الانسان

للتهذيب الخلقي ، وفي وجوب العمل على تهذيب الاخلاق

بالتعليم والارشاد علماً وعملاً . وبذلك يتضح ان الاخلاق

قامت عند العرب اولاً على اساس العرف والعادة ، ثم

تركزت على مقررات شرعية هامة ، فعليها وعلى ما لاءها

من مبادئ فلسفية دخيلة ؛ حتى انتهت الى مسكويه ،

فصرها وسبكها مذهباً عربي الاصل ، اسلامي الروح ،

يوناني المنهج والسياق .

التوجيه التربوي

(١) التربية والتهذيب

ان مفكري العرب ، اذ عالجوا موضوع الاخلاق ، لم يقتصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية ، بل اولوا الناحية العملية التربوية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . وهذا ابن سينا يطرق الموضوع في « كتاب السياسة » ويشدد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الفطام ، و « قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة » . لانها ان فعلت رسخت فيه وغدت ازالتها عنه متعذرة . واما السبيل الى تهذيب الاخلاق فينبغي - في رأيه - ان يكون « بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ... وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) الى الاستعانة باليد لم يجزم عنه » . على انه لا يميز اللجوء الى الضرب الا « بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفاء » ثم هو يوصي بجعل الضربة الاولى موجعة ، لانها اذا كانت كذلك « ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ؛ واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به » . وهو توجيه يوائم - ولو في المبدأ - علم التربية الحديث .

ويرى ابن خلدون اتباع هذه السياسة عينها في حمل

الناشئ على التحصيل . فيذكر ان اخذ المتعلم بالشدة مرة واحدة مضر به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم ، والثانية انها تفسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخداع فزاراً من عواقب العنف ، قال : « ان ارهاف الحد بالتعليم مضرٌ بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد ... فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وضيق عن النفس في انبساطها وذهب نشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والخبث ، والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ؛ وعلمه المكر والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقاً ... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء الى الضرب الا في الضرورات ، على ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط . ويشير ، من ناحية اخرى ، الى ضرر المساحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة قبل الشدة والقسوة .

(٢) التربية واسلوب التعليم

ولعل من الخير ان نشير هنا الى الناحية التربوية في الاوضاع التعليمية . ولن نعرض هنا الى مواضيع الدروس ، او الى السياق المدرسي ، لان ذلك قد اختلف اليوم جداً عما كان عليه قبلاً . وانما نعرض اولاً للجو التعليمي ، ثم

والخذق الفطري في ذلك ايضاً ، فيحذر من حمل الناشئ
على صناعة لا يطيقها ، ولا يجد في ممارستها لذة خاصة .
ولابن خلدون نظرة صائبة في انواع العلوم ومدى
الحاجة الى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها الى المتعلم .
فهو يجعل العلوم صنفين : علوم آلة وعلوم غائية . ولما
كانت الاولى مجرد وسيلة الى الثانية اوجب عدم التشديد
عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأتى عن ذلك
تقصير في تحصيل الصنف الاخر من العلوم . واوصى بتركيز
الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات . قال : « اما العلوم
التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفرع
المسائل واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد
طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . اما
العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ،
فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لغيرها
فقط ، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل ؛ لان
ذلك مخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة
له لا غير ... وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم
المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على
هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً
للعمر وشغلاً بما لا يعني » . ثم هو يوصي ان يكون
التعليم في ذلك كله على سبيل التدرج ، ويقترح ان يكون
في ثلاثة تكرارات ، على ثلاث درجات : الاولى اجمال

لاصول العلم ، والثانية تفصيل جزئياته ، والثالثة تحليل
المستغلات من مسائله ، وينبئ في بحثه الى فائدة التكرار ،
وجدوى الامثال الحسية ؛ ويحذر المعلم من ان يتجاوز في
تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان يكثر من التنقل
بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم .
وغني عن البيان ان ذلك كله لايتنافى في شيء مع اصول
التربية الحديثة .

(٣) التربية والتوجيه العملي

ويتناول الغزالي هذا الموضوع من ناحية اخرى هي
صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواءمة بينهما . فقد اشار في
رسالته الفريدة « ايها الولد » الى ان العلم بلا عمل لغو ،
بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير . ويشبه
الغزالي العلم بالسلاح ، والعمل بالمشجاعة ، ويبين انه كما
ان السلاح بلا مشجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل .
قال : « فكذا لو قرأ رجل مئة الف مسألة علمية ،
وتعلمها ولم يعمل بها ، فلا تفيده الا بالعمل » . وليس
الذي يريده الغزالي هنا العلم بامور الدنيا فحسب ، والعمل
على كسب الرزق ، بل العلم بمحقائق الامور وصحيح
المبادئ ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية . وليست
الغاية المنشودة المنافع الدنيوية على الحصر ، بل هي
بالاخرى سعادة النفس في الآخرة . قال : « لو قرأت
العلم مئة سنة ، وجمعت الف كتاب ، لا تكون مستعداً

لرحمة الله تعالى الا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاء ربه
 فليعمل عملاً صالحاً . على انه يحذر المتعلم من طلب
 العلم لاجل المباهاة به ، ويوصيه بان يجعله سبيلاً الى تهذيب
 الخلق ، وتأديب النفس . ولا ينبغي ان يفهم من ذلك
 ان الغزالي يقلل من شأن العلم ، وانما هو يحذر من
 الاكتفاء بجمعه وادخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك
 قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل
بلا علم لا يكون » .

*

وهكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع
 الاخلاق من كافة نواحيه : حللوا اسسه النظرية ، وعينوا
 مناهجه السديدة ، وحددوا اهدافه الصالحة ، ودعوا الى
 تحقيقه في العمل ، ايثاراً للصالحات في الدنيا ، والتماساً
 للسعادة في الآخرة .

مقدمته : الأخلاق عند العرب - السيرة النبوية

- ١ من سيرة النبي للأخلاق
- ٢ المناهج العربية
- ٣ الإحسان في العلم
- ٤ عامة

مراجع حديثة للتوسع

٥

- محمد يوسف موسى — فلسفة الاخلاق في الاسلام
 المقالة الاولى — التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة -
 المقالة الثانية — الحالة العامة في عصور الفلسفة .
 المقالة الثالثة — مسكويه .
 المقالة الرابعة — الغزالي .
- احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
 (موضوع الاخلاق عند سقراط و افلاطون و ارسطو)
- احمد شلبي — تاريخ التربية الاسلامية
 الفصل الرابع — التلاميذ .
- يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
 (موضوع الاخلاق عند سقراط و افلاطون و ارسطو)

نصوص مختارة للتحليل

- كمال اليازجي — النصوص السائغة
 النبذة العاشرة في الفلسفة الاخلاقية .
 الناحية النظرية: من كتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه
 الناحية العملية : من كتاب « السياسة » لابن سينا
 ابن خلدون : من «المقدمة»

الفصل السابع

الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي

المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الكثيرين من الفلاسفة على تبين اوطانهم واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف وهي تدور ابدأ في محور : لماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف ينبغي ان يكون ؟ ولقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الاحوال ، وعمت الفوضى ، وانتشر الفساد ؛ فدعاهم ذلك - بحكم فطرتهم - الى التفكير في العلل والدواعي ، والى اרהاف الخيلة في تصور اوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شر ، ولا يتسرب اليها فساد ، فرسموا في عالم خيالهم صوراً لمجتمع امثل « لا يقتصر الى اطباء ولا الى قضاة ... »

(١) الجمهورية المثلى في فلسفة اليونان - افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون في الجمهورية المثلى تأثير واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا ان نرسم

الخطوط الكبرى لنظام افلاطون الاجتماعي ، قبل الاسلام
بمحاولات المسلمين في هذا الموضوع .

وضع افلاطون كتابه المذكور متأثراً بالفوضى السياسية
والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة
بين اثينا واسبرطة . فقد اخفقت الهيئات التي تداولت
الحكم في اصلاح الحال ووضع حد للطغيان ، وعجزت عن
ارجاع الاستقرار والامن الى الحياة ، الامر الذي حفز
افلاطون - الفيلسوف الناشئ - الى ان يدرس الوضع
الراهن ، ويرسم سبيل الخلاص من مساوئه ومفاسده .

وقد انتهى به التفكير الى تركيز اهتمامه في اربع نقاط

رئيسية هي اولاً : تحديد واجب الحكومة تجاه الفرد

والمجتمع ، فتبين له انه تأمين السعادة للفرد وتحقيق العدالة

في المجتمع . ثانياً : معرفة اسباب الفساد تمهيداً لاستئصالها ،

وهي - على ما رأى - شره الفرد وطمعه في الاستئثار

باخيرات دون اخيه الضعيف ، وتطاحن الجماعات في سبيل

السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ؛ وما يتبع ذلك

كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة

من يد الى يد ، ومن جماعة الى جماعة . ثالثاً :

رسم منهج للاصلاح يقضي نهائياً على الفساد ، رأى انه

يتحقق بتثقيب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية

والغضبية والعاقلة بالعلم والتدريب ، وبناء المجتمع - من

ثم - على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تجني الثروة ،

ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان ، وحكمة تنظم
الشؤون وتطبق القوانين . ثم اقامة التعاون التام بينهم
بحيث لا تطغى الواحدة على الاخرى ، ولا تقصر فيما هو
مترتب عليها . ورابعاً : وضع نظام للمجتمع الجديد ،
يؤمن تصريف الامور على الوجه الامثل ، ويجول دون
عودة الفساد اليه . فنظامه الجديد اذن قائم في الفرد على
التوازن بين القوى بارشاد القوة العاقلة . وفي المجتمع على
التعاون بين طبقاته بهداية الطبقة الحاكمة .

(٢) تحقيق الجمهورية المثلى

ولكن كيف السبيل الى نقل هذا التصميم الى حيز
الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا
النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ يبدأ افلاطون بهدم
الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، رغبة في
تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، فتغدو
« الجمهورية » لا « الاسرة » الوحدة الاجتماعية الحقيقية ؛
وقد اشار بانشاء دور للحضانة ، ومعاهد للتهديب والتعليم ؛
واوجب اتاحة امكانيات تحصيل العلم للجميع على اختلاف
الجنس والمكانة الاجتماعية .

اما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، وأخذها اساساً
لتقسيم الرعاية في الجمهورية الى ثلاث طبقات مقابلة لقوى
النفس الثلاث . المرحلة الاولى تشمل على الرياضة لتقوية
الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض

الفنون لصقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن
العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحان عام تتألف
من الراسبين طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون
الدرس في المرحلة الثانية ، فيدرسون العلوم الرياضية
والطبيعية مدة عشر سنوات اخرى ، تنتهي كذلك بامتحان
عام ، يحال على اثره الراسبون الى الجندية ، ويؤلفون
الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون
التحصيل في المرحلة الثالثة حيث يدرسون الفلسفة بوجه
عام ، وعالم المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ،
يحالون بعدها الى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، او
يسرحون في المجتمع يعلمون الناس ، ويوجهونهم في
معضلات حياتهم ، حتى سن الخمسين . فمن لم يثبت في ذلك
كفاءة في سياسة الناس اعيد الى طبقة الجند ، واسندت
اليه بعض الوظائف العليا ، وتتألف من الناجحين منهم
طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون
والمناوبة .

واذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، وتوزيع
المهام بين المواطنين ، انتاجاً ومدافعة وقضاءً ، اخذ في
سن القوانين التي بدا له ان من شأنها ان تحفظ نظام
الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فحدد الملك
الشخصي في طبقة العمال باربعة امثال ما هو كاف كحد
اعلى ، وحرّم الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض

في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابس والسكن والعلاقات الجنسية ، في كل من الطبقتين على حدة . وذلك على زعم منه ان هذه الاباحية تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة ، وتحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الغيرة والمنافسة ، فينقطع هادئاً الى تأدية المهام الموكولة اليه باخلاص تام . واذ يقوم العامل والجندي والحاكم كل منهم بواجبه على هذا الوجه الكامل ، تحصل لكل منهم السعادة في العيش ، وتتحقق العدالة في المجتمع .

لكن الشمول في التفكير دعا افلاطون الى التحفظ .

فمنعاً للفساد من ان يعود فينشأ في الداخل ، او يتسرب

من الخارج ، اضاف الى النظم العامة قيوداً خاصة . فحصر

سن الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج

بين الاقارب الاذنين ، واوجب اتلاف المواليد الضعفاء

وغير القانونيين ، كما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام

تامة العافية . وحدد عدد المواليد حتى لا يزيد عدد السكان

عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فتبقى الجمهورية في مأمن من

الفقر وسوء الحال ، وبالتالي ، من تولد النزاع ونشوب الفتن .

ومنع التجارة الخارجية لما تؤدي اليه من منافسة بين

الامم ، تنتهي بالحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين

اثينا واسبرطة . على انه اخذ ايضاً باسباب « الدفاع السلمي » ،

فروض الجند على الحياة الحشنة ، واقامهم بصورة دائمة

حراساً على اسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيائها ونظامها .

بذلك - على ما رأى افلاطون - تتم السعادة للفرد ،
ويؤمن الاستقرار في المجتمع ؛ اذ يقوم كل فرد في طبقته
بما اعد له ، وتنهض كل طبقة بما ترتب عليها ، ويستوفي
كل مواطن ما يوازي اتعابه ؛ فيزول العدوان وتتحقق
العدالة .

(٣) « الجماعة الفاضلة » في الاسلام

هم كما وصفوا انفسهم « اخوان الصفا وخلان الوفا واهل
العدل وابناء الحمد » . لكنهم كتبوا اسماءهم فلم يرد منها
في التاريخ الا : ابو سليمان المقدسي ، وابو الحسن الزنجاني
وابو احمد المهرجاني ، والعوفي ، وزيد بن رفاعه - ولعلها
اسماء مستعارة . وتدل القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير
كان رئيسهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدون قراراتهم
ومصنف علومهم . الف هؤلاء واتباعهم جمعية سرية في
مدينة البصرة عرفت « بجمعية اخوان الصفا » . بدأ شأنها يظهر
في النصف الثاني من القرن العاشر . وكانت تنعى على العصر
ما بلغت اليه حالته الاجتماعية من فساد وتفسخ ، وتدعو
الى الاصلاح بالالفة والتعاون . بيد ان مؤسسيها وجدوا
ان الدعوة العامة لا تجدي نفعاً ، فاختاروا العمل سراً ،
وحصروا النشاط في فئة من الشبان المستنيرين ذوي الاخلاق
الرضية ، فدعواهم سراً الى الانخراط في سلوكهم ، والانضمام
اليهم في تحقيق جهودهم .
وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غاية ظاهرة يسعون

الى تحقيقها ، ووسيلة معينة يأملون الوصول بها الى تلك الغاية . أما الغاية فالسعي للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد النفس للظفر بسعادة الآخرة ؛ وذلك ببناء نواة لمجتمع جديد خيّر في الحواضر الكبرى ، تستعد فيها الحياة الرضية التي عرفت في عهد الراشدين . اذ قد ساءت الاحوال بعد عهد النبي ، فقتل الخيرون من صحبه ، وتوالت على اهله المصائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع دولة خلان الوفا » ، فترأى لهم انهم جديرون باعادة المياه الى مجاريها . واما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على تحرير الشريعة مما لحقها من الضلالات ، اذ زعموا « ان الشريعة قد تدنسّت بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في اوساط الشيبة الواعية ، والتمسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد وضعوا ، بادئ ذي بدء ، اثنتين وخمسين رسالة ، خُصوا في كل منها فرعاً من فروع العلم بأسلوب شيق ومأخذ سهل ، واجملوا اغراضهم في « رسالة جامعة » . ثم بثوها تباعاً بين من اصطفوهم من اهل الكفاءة ، آمليين ان تعمد دعوتهم الاقطار الاسلامية ، ويتم الاصلاح المنشود على يدهم . فهم ، والحالة هذه ، ينحون نحو الفلاسفة في وجوب

التأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غاية في نفسه ، بل يتخذونه وسيلة لتهديب الخلق ، وتركبة النفس ، واصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع . على ان من المؤرخين من يرى ان الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاسماعيلية ، تتحين الفرص للايقاع بالعباسيين ، وارجاع الحكم الى آل البيت . لكن الادلة على ذلك - فيما نعلم اليوم - لا تزال غير قاطعة .

وقد كان للجمعية نظام داخلي يفرض الالفية بين الاخوان ، والتعاون التام في شؤونهم ، ويدعو الى ان يعاشر بعضهم بعضاً بالايثار والتضحية . اذ « ليس شيء ابلغ على المعاونة من ان تجتمع قوى الاجساد المتفرقة وتصير قوة واحدة ، وتتفق تدابير النفوس المؤتلفة وتصير تدبيراً واحداً ، حتى تكون كلها كأنها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غلبتها ، وتقهر كل من خالفها وضادها » . ويوصي هذا النظام بالحرص على الاخ لانه « اندر من الكبريت الاحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه واسعاfe ، وبتقديمه على الاقرباء ايأ كانوا ، لان صلة الروح امتن من صلة الجسد . ذلك لانهم رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد للخلاص من شرور الدنيا . على انهم لم يدعوا الى العزلة ، ولا الى الانقطاع عن شؤون المجتمع ، بل ارادوا ان يكون مجتمعهم - في اول الامر على الاقل - مجتمعاً ادبياً مغنويأ روحياً ،

وان يجعلوا منه مدينة رمزية روحانية ، تعنى بشؤون
النفس قبل الجسد ، وبالاخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى
ذلك قالوا : « وينبغي لنا - ايها الاخ - بعد اجتماعنا
على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوة ، ان نتعاون
ونجمع قوة اجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير
نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية ،
ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس
الاكبر . . . وينبغي ان يكون لاهل المدينة سيرة جميلة
كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة
اخرى يعاملون بها اهل المدن الجائرة . . . وينبغي ان
يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار
بناؤها ، وان يشيد بناؤها على الصدق في الاقاويل ،
والتصديق في الضمائر ، وتم اركانها على الوفاء والامانة كيما
يدوم ، ويكون كماها على الفرض في الغاية القصوى التي
هي الخلود في النعيم » .

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من اهداف هذه
الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعدَّ البصرة بعيداً ،
وان كانت رسائلهم قد نفذت الى كل مكان . ولئن كانوا
قد فرضوا أنفسهم على التاريخ ، الا ان هدفهم بقي الى
الآن حلاًماً من احلام الفلاسفة .

— (٤) « المدينة الفاضلة » في الاسلام — الفارابي

وجد الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضع اجتماعي

يشبه ، من وجوه عديدة ، الوضع الذي وجد افلاطون
نفسه فيه قبل ذلك بنحو ثلاثة عشر قرناً . ويكفي ان
نلمح هنا الى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين
الدويلات التي نشأت منها ، والى ما ادى اليه ذلك من
اضطراب حبل الامن ، وارتباك سياق الاعمال ، وفساد
شؤون المجتمع . وعليه فقد سنج للفارابي ، كما خطر لافلاطون
من قبل ، ان يرسم تصميماً لمجتمع فاضل . على ان
الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم
كما يشاء ويهوى ، وان يجعل من نفسه ، كما جعل
افلاطون ، مصدراً لتشريع جديد ، بل كان مقيداً باحكام
شريعة منزلة اضطر - بحكم عقيدته - الى العمل ضمن
حدودها . وهو ما يشهد به كتابه « آراء اهل المدينة
الفاضلة » .

استهل الفارابي بحثه الاجتماعي في هذا الكتاب باعتبار
الاجتماع ضرورة انسانية ، وقرر من ثم ان التعاون الصحيح
بين الافراد وبين الجماعات هو السبيل المؤدي الى سعادة
الفرد ومصلحة الجماعة . واذ نشد الاصلاح للمجتمع الفاسد
الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدأ من اصغر كتلة
ممكنة . فشطّر المجتمع الى شطرين : كامل يستقل بحاجات
اهله ، وناقص لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة
ثلاثة : كبرى هي المعمورة ، ووسطى هي الامّة ، وصغرى
هي المدينة ؛ وجعل الناقصة اربعة : هي القرية والحلة

والسكة والمنزل . وعلى ذلك فقد بدأه من المجتمع الكامل
 الأصغر الذي هو المدينة ، خلافاً لافلاطون الذي بدأه
 في المجتمع الأوسط الذي هو الجمهورية . المحضر الفارابي
 واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الإصلاح من الفرد ،
 لانه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى
 النفس فيه أساساً لنظامه العتيد ، لان الاسلام يأبى النظام
 الطبقي الذي انتهى اليه افلاطون من قياسه ، ، ولذلك
 أثر ان يستمد نظامه من تركيب الجسم العضوي ، حيث
 تعاون الاعضاء في نظام تام مركز يعمل برئاسة
 القلب . وقد اوجب ان يكون عمل كل فرد في المجتمع
 بحسب اهليته وكفاءته ، كما ان عمل كل عضو في الجسم انما
 هو بحسب فطرته وطواعيته . واشتروط في التعاون الارادي
 بين افراد المجتمع الدقة والصدق الذين تحققها اعضاء الجسم
 في تعاونها الفطري القسري ، فينال الفرد من المكافأة ما
 يعادل خدمته ، وتتحقق بذلك السعادة في حياته والعدالة في
 مجتمعه .

أعضاء الجسم

وكما ان وظائف الاعضاء تتسق بعناية القلب ، كذلك
 أعمال الافراد في المجتمع الفاضل انما تنظم بإرشاد رئيس
 عالم فاضل . وقد اشتراط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة
 صفاتٍ اخصها كمال العقل ، وتام الخيلة . وكأنا اراده
 ان يكون جامعاً لخال الفلاسفة والاولياء . وغالب الظن
 انه يستوحي صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم

نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتبر
عهد الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، إن شغل
مركز الرئاسة ، ولم يعثر على شخص يتحلى بالصفات
اللازمة ، أن تؤلف هيئة تؤمن بمجموع افرادها هذه
الصفات فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي في
مجتمعه الجديد ان ينقض شرائع موجودة ، او يحدث
شرائع جديدة على نحو ما فعل افلاطون ، لان الفساد
- على ما بدا له - لم يكن من نقص في التشريع ، بل
من فساد الناس وطمعائهم . واذن فالنجاة من الفساد انما
تتحقق بلزوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق
مقتضياتها . وذلك كفيل عنده بعودة الحياة الى مثل ما
كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

وبدلاً من ان يتعرض الفارابي الى الاوضاع القائمة ،
ويهاجم الاشخاص والهيئات بصورة مباشرة ، لعمد الى وصف
المجتمعات غير الفاضلة ، وبين وجهات شذوذها . فذكر
منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . فـ « الجاهلة »
هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية فانغمسوا في امور
ظنوها الغاية من الحياة . و « الفاسقة » هي التي عرفت
السعادة الحقيقية لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك
اهل المدينة الجاهلة . و « المبدلة » هي التي كانت في
اعتقادها سديدة الرأي فبدلته ، وتبدلت افعالها بحسب ذلك ،
و « الضالة » انما هي التي ظنت انها على حق فيما اعتقدت

ونخالت الحداغ من رئيسها والتمويه وحيًا والهاما .
ويعيش اهل المدينة الفاضلة في وفاق وامن والفة جامعة ،
في حين يعيش اهل المدن غير الفاضلة في نزاع وخصام
وتعاسة مشقية . هذا في الدنيا ، اما في الآخرة فان
نفوس اهل المدن الفاضلة تحل في سعادة أبدية . واما
نفوس اهل المدن الفاسقة والمبدلة والضالة فانها تحل في
سقاء ابدى . لكن نفوس اهل المدن الجاهلة لا تستشعر
السعادة ، ولا تتحسس الشقاء ، بل تبيد وتنعدم شأن
نفوس الحيوانات .

يتبين لنا من ذلك ان الفارابي تأثر بفكرة افلاطون
لا بنظامه ، ولذلك جاء نظامه شرقياً اسلامياً . فالاجتماع
الفاضل في الاسلام اجتماع ثيوقراطي : يعنى بشؤون
الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الآخرة ، ويحاول
ان يؤمن للناس سعادة الدنيا ونعيم الآخرة . على ان كلا
النظامين لم يخرج من عالم الفكرة الى عالم الواقع . ✕

المجتمع الواقعي

ظهرت الفلسفة الاجتماعية في الغرب الاسلامي في ظروف
شبيهة بتلك التي طغت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً
واقعياً . منشئ هذه الفلسفة ان خلدون (١٤٠٦) ،
وقد عاصر عهد التفكك في الاندلس والمغرب ، عندما
نشأت الإمارات الكثيرة واستفحل النزاع بينها ، فوجد

الطامعون الاحوال مؤاتية للعصيان والاعتصاب والاستئثار بالحكم . وعبد الرحمن بن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى الى امراء كندة . ولد في تونس ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاشتغال بالقضاء . حصل علومه الاولى على والده ثم على مشاهير عصره ، وظهر تفوقاً خاصاً بالفقه المالكي ، واذ عرف بتفوقه عين كاتباً في بلاط ابي اسحق الحفصي في تونس . على انه كان بعيد المطامع شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة الى امارات تتنازع السلطة ، ويعدو بعضها على بعض . فخاض ابن خلدون غمار السياسة . وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب امير ما ، راسله واشتغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير . وقد اقتضض امره غير مرة ، والقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . وبلغ تخوف الامراء منه - في نهاية الامر - انهم كانوا لا يرتاحون لوجوده في بلادهم ، اذ قلما دخل بلداً الا ثارت فيها القلاقل .

واذ انتهى ابن خلدون من مغامراته الخطرة الى الفشل ، واحس بنفور الامراء منه ، اعتزل السياسة ، ولجأ الى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد ، وعكف على وضع كتاب عام في التاريخ هو « كتاب العبر . . . » مهد له بمقدمة في احوال العمران ، سلخ في تدوينها اربع سنوات . واذ

بدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة الى المصادر ، فاضطر الى ان يخرج من عزلته ، ويتوجه الى تونس حيث اتم مؤلفه . لكن الظنون والخاوف لم تلبث ان حامت حوله من جديد ، فأثر الرحيل عن البلاد جملة الى الاسكندرية . وبعد ان استقر بها ارسل يستقدم أسرته ، فغرقت في طريقها اليه . فقصده الى القاهرة ، وتولى فيها تدريس الفقه المالكي . ثم عين قاضياً لهذا المذهب ، لكنه لم يلبث ان عزل لخلاف نشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه الى مكة حاجاً فالى المدينة ، ثم عاد الى القاهرة وأكبر على تنقيح تاريخه . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ تيمورلنك ، في حملته ، الديار الشامية ، ورابط في ضاحية دمشق . فقصدها سلطان مصر واصطحب ابن خلدون فيمن اصطحب ، واوفده الى تيمورلنك بمهمة عقد الصلح ، فانجزها بعد لأي . ثم عاد الى القاهرة وفيها توفي .

افاد ابن خلدون من ذلك كله خبرة واسعة في احوال المجتمع ، وتقلبات السياسة . ولذلك قدم كتابه التاريخي ببحث مستفيض في طبيعة العمران واطوار المجتمع ، واستهل هذه المقدمة باستعراض نقدي للاخطاء التي وقع فيها المؤرخون ، فردّها الى اسباب منها : ميوعة البحث ، والميل مع الهوى ، والجلل بطبائع العمران . ثم ابان في سائر المقدمة ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته لعوامل طبيعية فعالة ، وينساق في تطوره لنواميس عامة شاملة ،

لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . واذ تبسط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه النواميس ، وجد نفسه يدون علماً جديداً « مستنبت النشأة » ، أشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع . وهو موضوع دراستنا هذه .

(١) المجتمع وقواعد العلم

المم ابن خلدون بعلوم عصره ، لكنّه لم يطمئن الى مقررات الفلسفة فيما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بان موضوعها من طور غير طور العقل ، فالحقل غير صالح للنظر فيها ، اذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » . على ان خروجها عن طورها لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة . وانما هي تتحصل بقوة في النفس كتملك التي عند الانبياء

والاولياء ، فينبغي - من ثم - على الجمهور ان يثق بما يلقون اليه من ذلك . لذلك تحول ابن خلدون عن موضوع

الالهيات الى المجتمع ، يدرس شؤونه ، ويعمل احداثه ^{التي} واطواره ، ويجهتد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه . ^{ويعمل احداثه} على أنه اذ يقرر ان الشريعة هي الطريق الى معرفة

الغيبات ، كما يعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، ويخضع احواله واحداثه لقواعد العلم ومقتضيات المنطق . ولذلك

تميز بحشه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي . واكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع احوال المجتمع الى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كل حادث في التاريخ

انما حدث بحكم علة اوجبه . واشتروط في ادراك احوال
 المجتمع ، على وجهها الصحيح ، معرفة العلل التي اثرت في تلك
الاحوال . ولقد اوضح - الى ذلك - اننا كثيراً ما
 نجعل الاسباب الداعية والعلل المؤثرة ، فاذا كان ذلك ،
 لا يجوز ان ننسبها الى الظروف والصدف ، بل ينبغي ان
 نوالي البحث عن العلة ، او نقرر وجودها ونعترف بجعلها .
 فشان المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، وناموس العلة
 واحد فيها . وهذه النظرة الى المجتمع هي التي وجهت ابن
 خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، ^{ويستمر} اعتباراً سلسلة من الاحداث الجارية ، وقرر انه « خير عن
المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض
لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس ،
والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما
ينشأ عن ذلك من الملك والذول ومراتبها ، وما ينتحله
البشر باعمالهم ومساغيهم من الكسب والمعاش والعلوم
والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من
الاحوال » . فهو صاحب الخطوة الاولى في اعتبار التاريخ
علماً اجتماعياً .

(٢) المجتمع ومقتضيات العيش

يعزو ابن خلدون اجتماع افراد الناس ، ونشأة التعاون
 بينهم ، الى عاملين اساسيين : الاول تقصير الفرد عن
استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، مما يتعلق بالطعام والرداء

الى حصول على

والمأوى ، وعجزه منفرداً عن دفع ما قد يعرض له من
العدوان . فكان من ذلك اجتماع افراد من جنسه في
مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ،
على اساس التعاون وتبادل المنافع . على انه باجتماع الناس
على هذا النحو ، اشتبكت بعض مصالحهم ، ووقع بينهم
النزاع ، فاحتاجوا الى وازع يقضي بينهم في الخصومات
فكان ذلك منهم الى من ميز نفسه بالحزم والحنكة ،
والمقدرة على فرض ارادته . وبمرور الزمن استأثر هذا
بالسلطة ، ومهد سبيلها لذريته من بعده ، فكانت من
ذلك العصبية . ^{الاستيلاء} وبتحول الجماعة من حياة البداوة الى الحضارة
صارت العصبية الى ملك ؛ وذلك عن طريق استئثار
السلالة بالسلطة ، واستئثار الانصار والاعوان ببذل وجوه
المنافع ، وحشد الاموال بالاستيلاء على مصادر الثروة ،
وتجهيز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فان
السلطة لا تسلم للسلالة الواحدة مدى الدهر ، لكنها لا
تلبث ان تتحول الى هيئة ناشئة اخرى . وغاية ما تدوم
السلطة في السلالة الواحدة اربعة اجيال ، يتولاها اربعة
جدود : بان مباشر ومقلد وهادم ، على ما سيجيء .

(٣) المجتمع وعوامل الطبيعة

ثم ان المجتمع الناشئ - في رأي ابن خلدون - ليس
بمعزل عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقع تحت تأثيرها ،
وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل

التعيين ثلاثة : هي الاقليم والتربة وطبيعة الهواء . فالعمران
البشري اول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقاليم المعتدلة ، حيث
احتشد الناس ، وانتظم التعاون ، وقامت الدول ؛ فارتقت
الزراعة والصناعة ، وازدهرت العلوم والمعارف ، وظهرت
الاديان وتفرعت المذاهب . اما الاقاليم الحارة والباردة
فقد بقيت ضعيفة الحظ من العمران ، ^{طلت} بعيدة عن الرقي

بنسبة بعدها عن الاعتدال . واما طبيعة الارض فانما تؤثر
في العمران من حيث خصب التربة ، والتربة ثروتها المعدنية والمائية ،
وموقعها من سواحل البحار او ضفاف الانهار او خطوط
المواصلات . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ،
اذ به يتقرر توجه المجتمع نحو الزراعة او التجارة او الصناعة ،
ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها . اما طبيعة الهواء
فمن حيث تأثيرها في امزجة الناس واخلاقهم . فقد عزا
ابن خلدون الميل الى الكسل والطيش واللهو في المناطق
الحارة الى حرارة الهواء ، ونسب النشاط والنباهة والاتزان
في المناطق الباردة الى برودة الهواء ، فأثر لذلك سكان
الارياف جملة على سكان الاصقاع الساحلية ، لاسيما المدن
المكتظة بالسكان . بل هو يعيد حتى لون البشرة الى تأثير
المناخ ، فيرد سوادها في المناطق الاستوائية الى وقوع
اشعة الشمس مسامة ، وبياضها في الاقليمين الثاني والخامس
الى وقوع الاشعة مائلة .

(٤) المجتمع وناموس التطور

بحكم هذه العوامل على اختلافها وتفاعلها ينشأ المجتمع البشري . فاذا نشأ سلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة ادوار : بدوي فغزوي فحضري . فالبدوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتصرون من حاجات الحياة على الضروري البسيط ، فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، ينتقلون بها من مكان الى مكان في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالفلاحة والزراعة ، ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والاغراس ، وهؤلاء اكثر استقراراً من اولئك ، ومستوى العيش عندهم احسن حالاً . فاذا زاد عدد السكان ، وقصرت موارد العيش عن كفايتهم ، ورأوا ما عند جيرانهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا امرهم ووالوا الغزوات على تخومهم ، واستاقوا ما استطاعوا من مواشيهم ، ونهبوا ما تيسر لهم من خيراتهم ، واعتصموا منهم ببواديرهم . فاذا استشعروا منهم ضعفاً غزوه في عقر دارهم ، واقاموا في مواطنهم ، واستأثروا بالكثير من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، ففدت عصبيتهم ملكاً .

فاذا تم لهم اخضاع الامصار ، استعانوا على ادارتها وتنسيق احكامها بالامة المقهورة . ثم نزع نفوسهم الى التماس الرغد والسعة في العيش لتوفر اسباب النعمة لهم ، فاختلفوا

آثار البداوة بما حل مكانها من غضارة العيش ، ورقة
الذوق ، ولين العريكة .

*

وهكذا فالمجتمع الانساني ينشأ بحكم ضرورة التعاون ،
ويتنوع بتأثير الاقليم والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً
لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انهياره
من حيث يبلغ كماله ، ويقوم على انقاضه مجتمع جديد
يعيد تاريخه ويكرر سيرته . وهكذا دواليك .

١٣٥٨

مراجع حديثة للتوسع

- احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
الفصل العاشر : رأي افلاطون في الدولة .
يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
الباب الثاني — الفصل الخامس : السياسة .
الاب الياس فرح — فلاسفة العرب — الفارابي
المدينة الفاضلة .
عمر فروخ — اخوان الصفا
القسم الاول — جماعة اخوان الصفا ورسائلهم .
القسم الثاني — الفصل التاسع : الفلسفة الاجتماعية .
طه حسين — فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
الفصل الثالث : غرض المقدمة .
الفصل الرابع : الظواهر المستقلة عن الاجتماع .
الفصل الخامس : الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية .
الفصل السادس : الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر .
دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الباب السابع — الفصل الاول : ابن خلدون .
نصوص مختارة للتحليل
كمال اليازجي — النصوص السائغة
النبذة الثامنة — القسم الثاني : نظام اخوان الصفا .
من « الرسائل اخوان الصفا »
النبذة الثامنة — القسم الثالث : المدينة الفاضلة .
من « اراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي
النبذة التاسعة — في الحضارة والعمران .
« المقدمة » لابن خلدون

خاتمة في انتقال الفكر العربي إلى الغرب اللاتيني

الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

نقف الان من الفكر العربي عند آخر العهد بنشاطه في تلك الحقبة . شرع العرب بنهضتهم العلمية هذه في القرن الثامن ، وما زالوا يعملون على بحث المسائل ، وتدوين العلوم ، وترجمة الاثار الدخيلة ، حتى كان القرن الرابع عشر . فاخذت من بعده جذوة نشاطهم في التهود ، وكوكب سعدهم في الأفول .

(١) اوج الفكر العربي ويقظة الفكر اللاتيني

يخيل الى الناظر في الحضارة العربية انها ظهرت وخبث وكأنها لم تظهر ولم تحب . لكنه ، ان هو انعم النظر في العوامل التي بعث النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، ايقن ان ذلك التراث المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكر الانساني في ابان عصور الظلمة ، لم يضمحل كسحابة صيف ، ولم يتلاش كحلقات

المياه ، بل نفذ الى موطن آخر من مواطن الاسرة البشرية ، وساعد على بعث فكر جديد ، كان يتلمس طريقه الى الحياة ، ويتحفز للخروج من الظلمة الى النور . ولدت الحضارة العربية واوروبا تتخبط في ظلام الجهل ، وعندما بدأت تفتح عينيها للنور ، كانت الحضارة العربية في اوج مجدها وكامل نضجها ، فاخذت ترتفع من لبانها . واذا حان وقت الفطام ، سعت في طلب الغذاء من مصادر اخرى ، واتجهت في نموها اتجاهاً مستقلاً ؛ وما بلغت اشدها ، حتى كانت قد بنت صرحاً من الحضارة جديداً . على اننا لن نقف من حكاية الفكر العربي عند هذا الحد ، لان ذلك لا يفي بحقه علينا ؛ ولا بد لنا ، وفاء بذلك الحق ، من ان نعرض - ولو بايجاز - الى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية . والذي نلاحظه ، بادىء ذي بدء ، ان يقظة الفكر اللاتيني قد افترنت بملابس شديدة الشبه بتلك التي رافقت الفكر العربي في نشوئه ونموه . فقد نشأت النهضة الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية في القرن الثامن بالترجمة والنقل ، وكذلك بدأت في اوروبا في القرن الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية الى العربية عن طريق السريانية ، ومن الهندية الى العربية عن طريق الفارسية ، ثم غدا الى العربية عن لغة الاصل مباشرة ؛

وكذلك كان النقل من العربية الى اللاتينية عن طريق
العبرية ، ثم صار بينها بلا وسيط . وكما ان الحركة
الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها
عهد من الاستعداد ، وشعور بالحاجة ؛ كذلك هي لم
تجئ في العالم اللاتيني الا بعد استعداد ، وبعد شعور حاد
بالحاجة الماسة .

يقال

على اننا ، ان نحن سلمنا بالقول المأثور : « ان العرب
تسلموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادوها الى اللاتين
بيد اليهود » ، فلا يجوز ان يفهم من ذلك ان مهمة
العرب كانت مقصورة على النقل ، وان فضلهم لم يتجاوز
حفظ الاثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوربا الى غربيها ؛
بل من العدل ان نسجل لهم فضلاً عظيماً في تنمية هذا
التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية
والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة ، انبثقت عندهم من فكرة
الاتفاق الجوهرى بين العلم والدين ؛ ومارسوا العلوم على
اختلافها ، و اضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا
الكثير من المعلومات ، وحسنوا ما استطاعوا في اساليب
الدرس والاختبار ؛ واهتدوا الى الكثير من المستنبطات
والمكتشفات . ولقد افاد علماء اللاتين من مؤلفات العرب
في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام
المسلمين وفلسفتهم في انشاء علم اللاهوت ؛ وهو ما سنسوق
اليه كلامنا ، ونختتم به رسالتنا .

(٢) الاتصال الفكري بين العرب واللاتين

لم يكن العرب ، في ابان حضارتهم ، بمعزل عن الشعوب الاوروبية ؛ بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وصقلية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطماع السياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها التي عززت هذه الصلات ؛ بل كان من جملتها وفي طليعتها ، العامل الفكري والطموح العلمي . فقد كانت الامبراطورية الاسلامية في تلك العصور موطن العمران ، وموئل العلم ؛ وكان العرب قادة الشعوب في كل ما يمت الى التجارة والصناعة ، والعلم والفن ، بصلة . لذلك شغخت اليهم الشعوب بانظارها ، وقلدتهم في مظاهر حضارتها ، واستندت اليهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . اما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية اوثق واغلب ، لان الصليبيين - بوجه العموم - لم يكونوا من هواة العلم ؛ ومع ذلك فقد تسرب ، على يدهم ، شيء من مؤلفات العرب العلمية الى اوربا ، وترك في نهضتها الفكرية اثراً يذكر . ولعل اشهر رائد لعلوم العرب أولارد الباني ؛ فقد جاء الديار الشامية في اوائل القرن الثاني عشر ، وقصد الى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب ، في الفلك والهندسة ، الى اللاتينية . وكذلك مدينة القسطنطينية ؛ فقد غدت في

٩٠٠
القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط
الفكري اوجه في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) .
ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً في تعهد علوم اليونان
القدماء ، الا انهم لم يبلغوا فيها شأو العرب ؛ ولذلك
عمدوا في تحصيلها الى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .
على ان الصلة الفكرية ، بين العرب واللاتين ، كانت
على اشدها في صقلية والاندلس ، وكانت في الاولى ارسخ
منها في الثانية ، اذ اشتملت على الكثير من مظاهر الحياة
الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة .

١٠٠
بدأت الحضارة العربية تتوثق في صقلية في النصف الثاني
من القرن العاشر ، اذ كانت تابعة للحكم الفاطمي . ومع
ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفاحين النورماندين ،
الا ان معالم الحضارة الشرقية لم تتزل عنها ، بل زهت
في عهد روجر الاول (١١٠١) لانه كان من محبي العلم
وارباب الخلق السمع ، فقرب العلماء من كل جنس ،
واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت هذه
الحضارة اوجها ، واوسع مداها ، في عهد ^{بدر} الحفيدة فردريك
الثاني (١٢٥٠) ، اذ جعل بلاطه كعبة للعلم ، وموئلاً
للعلماء ، وانفق بسخاء على ترجمة الاثار العربية الى اللاتينية .
ثم انه اغرم بالازياء والعادات ومفاهيم الحياة الشرقية ، فعززها
حتى انه اقام لنفسه دار حريم على نحو ما جرى عليه امراء
المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحده على

العلماء ، شديد الشبه بالخليفة المأمون ؛ يدل على ذلك ما
اثر عنه من انه وضع اسئلة ، في معضلات الفلسفة ومسائل
العلوم ، وجهها الى اقطاب العلم في العالم الاسلامي
فاجابه عنها ابن سبعين الاندلسي (١٢٦٩) في رسالته
« الاجوبة عن الاسئلة الصقلية » ، وعبر عن رغبته في المسير
اليه ان شاء ان يبسطها له . وكانت بين فردريك وامراء
المسلمين ؛ في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون
العلم واحوال العلماء .

ولم تكن الاندلس في هذا الموضوع اقل شأنًا من
صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر
(القرن العاشر) ، من اشهر مدن العالم حضارة ، وازدهارها
عمرانًا ، وارقاها علماء ؛ فكانت تباري في ذلك القاهرة
وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصد
طلاب العلم ، وهدف الراغبين في الاستشفاء ، وغرض
الساعين وراء الجبراء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة .
ولم تكن كذلك بالنسبة الى العالم الاسلامي وحده ، بل
وبالقياص الى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وشعوب
اوروبا الوسطى . وكان مما عمل على انتشار الحضارة
الاسلامية نحو الشمال هجرة « المستعربين » الى اسبانيا
المسيحية ، وفرار اليهود الى جنوبي فرنسا ، على اثر
اضطهاد المرابطين ثم الموحدين لهم ، بين القرن الحادي عشر
والثاني عشر . وكان كثير من هؤلاء من اهل العلم

فقلوا معهم ما وعوه من آثار هذه الحضارة لا سيما المدونات العربية .

الترجمة الى اللاتينية

لا بد ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي الى العالم اللاتيني ، من كلمة نصف بها الطريق الذي سلكه هذا الفكر الى اللغة اللاتينية . وهذا بدوره يقتضينا ايراد كلمة عن تسرب هذا الفكر اولاً الى الاوساط اليهودية . ذلك لان اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطلائع النهضة اللاتينية ، بمقام السريان في الشرق من الفكر اليوناني وطلائع النهضة العربية .

(١) اشتغال اليهود بالترجمة

لم يكن اليهود في الشرق بمعزل عن الحركة الفكرية الاسلامية التي انتشرت على اثر اتساع حركة الترجمة ، بل ^{انفكروا} بل قد سرت اليهم ، وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكروهم الى فرق شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ؛ أولت بعضها النصوص الدينية ، رغبة منها في التوفيق بينها وبين مقررات العلماء وآراء الفلاسفة ، كما فعلت المعتزلة ؛ وتشبهت بعضها بالنص الحرفي ، شأن اهل السنة ، ودافعت عنه واخذت بمذلوله الحرفي . وكما تسربت الفلسفة الاسلامية ، بعد نضجها في الشرق الاسلامي ، الى المغرب والاندلس ؛ كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية من الشرق ، الى ابناء

ملتهم في الاندلس . واول من حمل لواءها ونظم تعاليمها
هناك ابن جبرول (١٠٥٨) . واخذت من بعده في
التوسع والانتشار ، لا سيما وقد كانت بعيدة عن رقابة
السلطة . وكما ظهر من بين مسلمي الغرب فلاسفة عظام ،
كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، وكان اشهرهم موسى
ابن ميمون (١٢٠٤) . فقد عرف ابن ميمون من آراء
المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصره ابن رشد ،
في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه على الاصول
المشائية ، فقرر ان الله عقل اسمي ، وانه سبب اول
واجب الوجود ؛ وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبت
ناموس السببية ؛ وذهب الى ان الله خلق العالم تباعاً ، ثم
تركه في كفالة نواميس الطبيعة . وقد لاقى هذا المذهب
انتشاراً واسعاً ، وايدته جماعة من مفكري اليهود ، حتى
غدا - في وقت ما - مذهب الكنيس الرسمي ، كما
غدت المعتزلة مذهب الدولة في عهد المأمون .

ورافق ظهور الحركة الفلسفية ونموها ، حركة كلامية
محافظة ، حمل لواءها اولاً سعيد الفيومي (٩٤٢) ، واقام
بيناتها على الادلة الخطابية ، شأن الكلام في طوره الاول .
لكن انصارها لم يجدوا بديلاً ، فيما بعد ، من الاستعانة
بمناهج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعة في
مدلولها الظاهر ، على نحو ما فعل الاشعري في الاسلام .
وقد تحقق هذا المذهب الكلامي على يد عالم من المحافظين

هو يهودا هلافي (١١٤٥) ، استعان في بنائه ، وتنسيق الرها
مبادئه ، واحكام بيناته ، بآثار الاشعري والغزالي . فقد
حدّ من كفاءة العقل ، ودعا في طلب الاصلاح الى
التمسك بحرفية الدين ، والاخذ بنصوص التوراة ؛ ووصف
الله بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدرة التامة ؛
واثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطاح
بناموس السببية ، وقال باخلق من لا شيء ، وابطل
فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وشنع على محاولات
التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين حملها على الرجوع الى
مؤلفات المسلمين وشروحهم ، فكان انصار المذهب
« الميوني » يستعينون بردود ابن رشد على الغزالي ، واتباع
المذهب « الهلافي » يدافعون براء الاشعري ، ويهاجمون
بجملات الغزالي على آراء الفلاسفة . وهكذا عمل كل من
الفريقين على نقل الكثير من آثار العرب في الكلام والفلسفة
الى اللغة العبرية . وفي مستهل القرن الرابع عشر ، انتهت
الفلسفة اليهودية الى لاون بن جرشون الملقب بالافريقي
الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتميز مشله
بالجراحة والصراحة ، اذ قال بقديم العالم ، واستحالة الخلق من
لا شيء ؛ ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ،
واوجب تأويل نصوص التوراة بما يتفق مع مقررات
العلم ومبادئ الفلسفة .

وعاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية اقبال على العلوم

الوضعية . فاستغل اليهود في نقل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة الى العبرية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد من أسرة طيبون ، كان أشهرهم موسى بن طيبون (١٢٦٠) . ومرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها ، من قبل ، بين اليونانية والعربية ، فبدأت تلخيصاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، واقتربت من بعد بالشروح والتعليق . على ان احداثاً سياسية ذات شأن رافقت هذا التقدم الفكري ، وكان اشدها تأثيراً ، في ما نحن بصده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس الى شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من المرابطين اولاً ثم من الموحدين . ومع ان هؤلاء اليهود رحلوا مشردين ، فقد نقلوا معهم ما وعوه من علوم العرب ، وما اقتنوه من كتبهم ، واستأنفوا نشاطهم الفكري في موطنهم الجديد . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ، ان اقبلوا بهمة على نقل تلك العلوم الى العبرية . على انهم ، لدى اختلاطهم بيهود المنطقة ، اخذوا يتحولون عن لهجتهم العبرية الخاصة الى لهجة اولئك ، وربما راودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكان اللاتينية ، لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحب الكسب من جهة ثانية ، حوّلهم الى الاشتغال بالنقل الى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من اعظم رعاة العلم

نظير الاسقف ريموندو في طليطلة وفردريك الثاني في صقلية .
وكان من اشهر من اشغل منهم بالنقل الى اللاتينية ابراهيم
بن عزرا (١١٦٧) ويوحنا الاشبيلي (١١٥٣) وفرج بن
سالم (اواخر القرن الثالث عشر) .

(٢) اقبال اللاتين على علوم العرب

لم يقبل مفكرو اللاتين على الفكر العربي الا بعد شعورهم
بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في اول امره ، وليد
حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم
التوسع الفكري ، والتطور في وجهة النظر الى بعض
الاعتبارات الدينية . ولئن كان ذلك قد حدث مستقلاً عما
جرى عند المسلمين واليهود ، الا انه نشأ من المعضلة نفسها ،
وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . واول ما بدأ
ذلك في جامعة باريس ، اذ لجأ فريق من الاخوة
الفرنسيين ، وفي طليعتهم بطرس اللومباردي (١١٦٠) ،
الى التوسع في تاويل بعض النصوص المقدسة ، والانطلاق
في تخريج بعض العقائد تخريجاً فلسفياً ؛ وذلك للتقريب بين
التعاليم الدينية ، والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت
المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في
كلية السربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا الى التثبت
بدلوله الظاهر ، والايان به ايماناً مطلقاً ، شأن ارباب
السنة في الاسلام . وبناء على هذا الشبه في الاساس بين
التعليمين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى

ان تكون واحدة في مواضيعها ، ووجوه الاختلاف فيها .
اذ تناولت فكرة ازلية العالم ، وخلود النفس ، والصفات
الالهية ، وعقيدة وحدة العقول ؛ واوشكت الحلول التي
اقترحت ان تكون هي اياها . ولذلك كان حرياً بمفكري
اللاتين ، لدى اتصالهم بالمفكرين العرب ، أن يتأثروا بهم ،
ويأخذوا عنهم .

وقد رافق هذا النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم
في سائر العلوم ، وكان العلماء هنالك يتلمسون طريقهم في
الابحاث العلمية بالدرس البطيء ، والتحليل القياسي . فما ان
تنهبوا الى النهضة العلمية التي ازدهرت على سواحل المتوسط ،
وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على
درس معالمها ، ونقل آثارها .

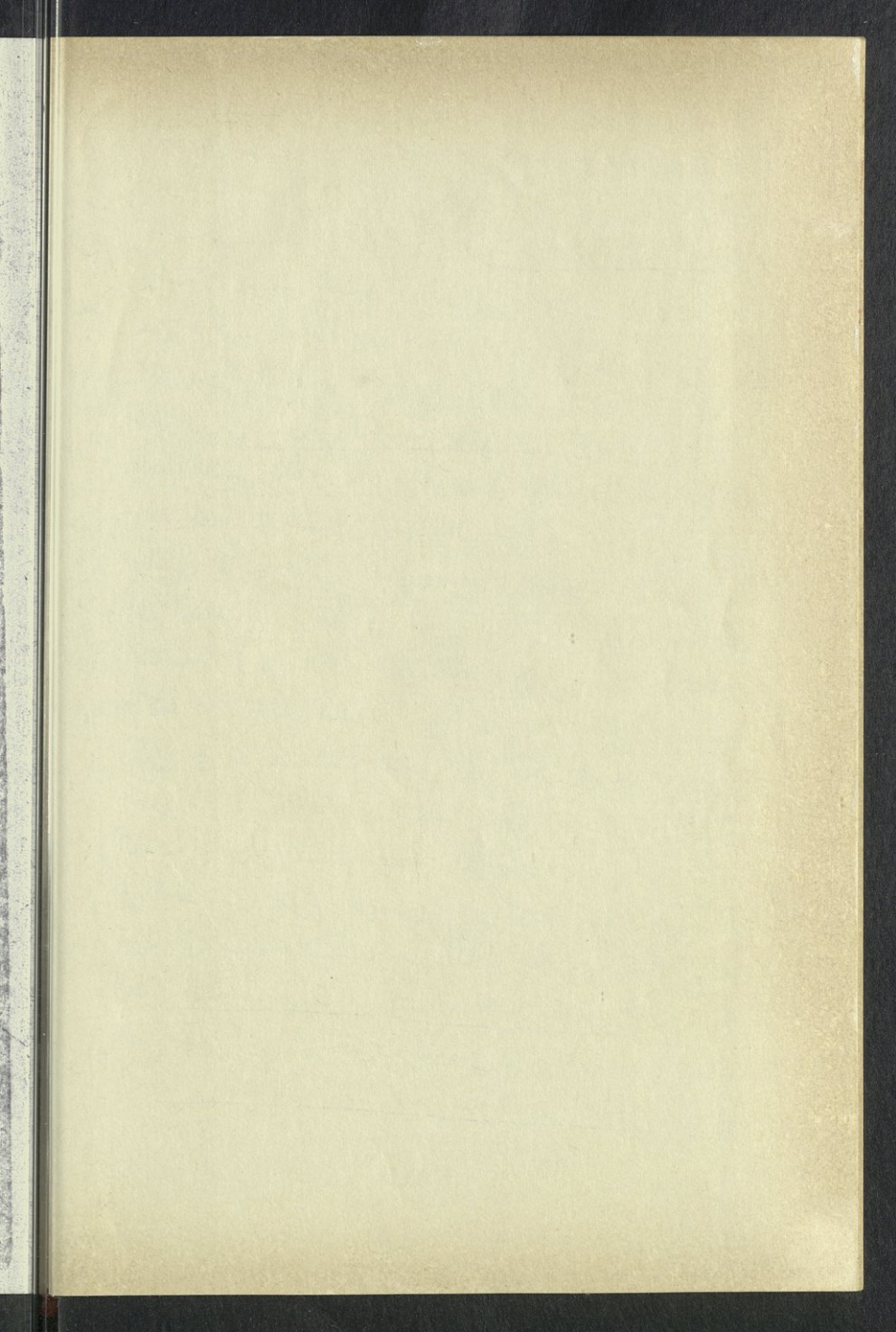
رعى هذه الحركة افراد من اعلام العصر رعاية جدية ؛
فكثروا العلماء ، وحرصوا على جمع الكتب ، وانفقوا بسخاء
على نقلها الى اللاتينية . وكانت من اهم المواطنين التي نشطت
فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة بالرمو
في صقلية . وكان اشهر رعاة العلم في الاولى الاسقف
ريموندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠) .
واشتهر منهم في صقلية قبل فردريك روجر الاول (١١٠١) ،
وفي اسبانيا بعد ريموندو الفونسو الحكم ملك قشتالة
(١٢٨٤) . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب
وتنظيم حركة الترجمة ، بل قد عنوا بتنشيط حركة التأليف

في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين
الاصول العربية ، والشروح والترجمات العربي للاصول
اليونانية ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود واعلام
المستعربين . »

وكانت طليطلة قاعدة طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال
الفكر اللاتيني فيها بصورة مباشرة بالفكر العربي ، لاسيما
بعد ان جعلها الفونسو الحكيم قاعدة لحكمه . وكذلك
كانت صقلية ، لاسيما في عهد فردريك الثاني ، اذ كانت
من اهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه .
لذلك غدت طليطلة وصقلية قبلة انظار رواد العلم في العالم
اللاتيني ، وصار طريق العلم في اتجاه الديار الشرقية . نذكر
من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) ، وهو من
اول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان
من السابقين الى تنظيم حركة الترجمة ؛ وقد اشتغل بترجمة
آثار العرب الى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ؛ وكان
لترجماته تأثير عظيم في التقدم العلمي في صقلية ،
لاسيما في علم الطب . وكان من اكثر هؤلاء الرواد
نشاطاً جوارد الكريموني (١١٨٧) ؛ فقد قصد الى طليطلة ،
وكان فاتحة اعماله فيها نقل الترجمة العربية لكتاب المجسطي الى
اللاتينية . وفي طليطلة تعرف الى كثير من مؤلفات العرب
العلمية ، وانقطع زمناً طويلاً الى نقلها ، حتى بلغ ما
نقله منها نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي

والفارابي في الفلسفة ، وقانون ابن سينا في الطب . وجاء
 الشرق ايطاليا اسطفان الملقب بالانطاكي في طلب
 المؤلفات الطبية . وكان من جملة ما نقل منها كتاب
 « الملكي » لعلي بن العباس ، وكتاب « الحاوي » للرازي .
 واشترك هريمان الالماني وروبرت الانكليزي في نقل عديد
 من الكتب العربية بين جنوبي فرنسا وشمالى اسبانيا ،
 أشهرها القرآن الكريم ، و « حساب الجبر والمقابلة »
 للخوارزمي (وهو الكتاب الذي حمل الارقام الهندية الى
 العالم اللاتيني) ، ورسائل اخرى في الفلك والرياضيات .
 وقد قصد الى الشرق رواد العلم حتى من الجزر البريطانية .
 وأشهر هؤلاء ادلارد الباث وميخائيل سكوت . رحل الاول
 الى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه الى الديار
 الشاميه ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك .
 وكان له ، بفضل اسفاره البعيدة وترجماته الكثيرة ، تأثير
 كبير في تعريف العالم اللاتيني الى الفكر العربي . وتوجه
 الثاني من اسكتلندا الى اسبانيا ، وفي طليطة تعرف الى
 العربية ، وعمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب
 في الفلك منها تقويم المجريطي ، وكتاب البطروجي . ثم
 قصد الى صقلية واستأنف فيها نشاطه العلمي . هكذا كان
 العلماء قديماً يتوجهون الى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما
 نقصد نحن اليوم الى الغرب للتوسع والتخصص .
 اما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني اولاً على

دور
 روم
 العرب



مؤلفات ابن سينا وابن رشد وشروحهما ، على ان شهرة ابن سينا كانت عندهم اسبق ، اذ عرفوه على يد الاسقف ريموندو ومدرسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر بواسطة ترجمات ميخائيل سكوت .

اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي الذي نضج في الفلسفة وسائر العلوم ، اخذ يتسرب الى قلب العالم اللاتيني عن طريق صقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب - على ما مر معنا - نتيجة للجهود التي بذلها رعاة الفكر ورواد العلم ، بالاشتراك مع المترجمين المحققين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسربه وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب الى قلب اوروبا ، واحترق سلسلة البرينييه الى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش الى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجمات اللاتينية للمؤلفات والشروح العربية ان انتشرت في مكتبات الجامعات وخزائن دور العلم ، وغدت امهات المدن في اوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيليه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

(١) اثر الكلام والفلسفة

سبق لنا القول ان اوروبا اللاتينية ، كانت قد اخذت

أهل السنة

الدوحيين

↓

التفكير الحر بالعلم

المعتزلة

الفردسيين

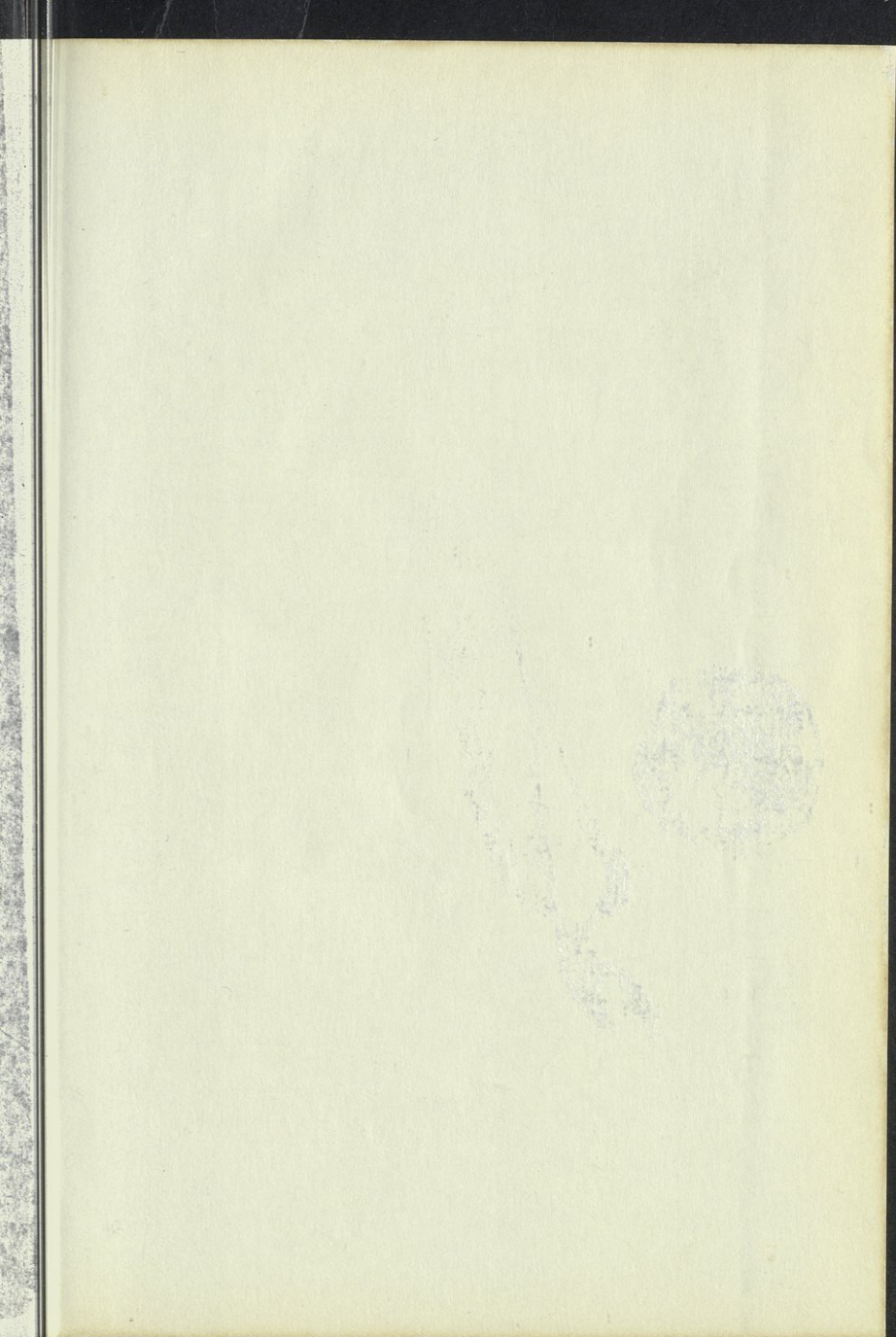
في وعي فكري في القرن العاشر ، كان من مظاهره
 صدور انقسام بين احوار الكنيسة في تفسير بعض النصوص
 المقدسة ، هو من قبيل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة
 واهل السنة . فكان الاخوة الفرنسيسكان من انصار تأويل
 النص المقدس بما يتفق مع الحقائق العلمية والادلة العقلية ،
 وكان الاخوة الدومنيكان من مؤيدي الايمان بالنص
 كما ورد حرفياً . ثم تدرج الفكر الاثني الى مثل ما آل
 اليه الفكر الاسلامي ، من سعي كل فريق في تدعيم
 وجهة نظره بما تيسر له من البينات والادلة العقلية
 والنقلية . وكان من الطبيعي - والحالة هذه - ان يقبل
 انصار التفكير الحر على مؤلفات فلاسفة العرب ، وشيوخهم
 للفلسفة اليونانية ، ويعالجوها بالترجمة ، ويعتدوها في بناء
 آرائهم وفتنيتهم براهينهم ، وان يتهافت انصار الايمان
 المحافظ على مؤلفات المتكلمين المسلمين ، ويعملوا على
 نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم ادلتهم
 وبياناتهم . واذ بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن
 رشد تنتشر في اوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري
 والغزالي وسواهما من المتكلمين تعم في اوساط الآخرين ،
 واذ بكل من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ،
 بشروح ابن سينا وابن رشد .
 ولما كان الاخوة الفرنسيسكان هم البادئين في تخريج العقائد
 تخريجاً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آتس الاخوة

لستموا العدة في الساع من انفسهم
حيثما ظهر ميع البير الكبير والتحق
برعبتهم يوما الأورينا شاما كما
طارق الأشتر في ميع المعتلة
وانماز إلى أهل السه

الدومينيكان ، في اول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاه
 خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام - اولاً - تجاه شيوخ
 المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البير الكيوي (١٢٨٠)
 والتحق برهنتهم توما الاكوييني (١٢٧٤) خريج جامعة
 نابولي ، كما فارق الاشعري شيوخ المعتزلة وانحاز الى اهل
 السنة . واخذ القديس توما - من بعد - في انشاء نظام
 لاهوتي دافع فيه عن وجهة نظر المحافظين ، كما فعل
 الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . واذا بعلماء المسيحية
 فريقان متنافسان ، يقود فريق الاحرار اسكندر
 الهالي (١٢٤٥) ويتزعم الثاني القديس توما الاكوييني .
 وكان لهذا النزاع الحاد مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت
 جامعة باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السربون
 مركزاً للحركة المحافظة ؛ وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي
 نصيرة الفلسفة ، والكرسي البابوي عماد التعليم الديني ؛ وفي
 انكلترا ناصر الفلسفة اساتذة جامعة او كسفورد ، وايد التعليم
 الديني اساقفة كانتوري . وكان الاحرار وانصارهم يعتمدون
 العقل ويستخدمون البرهان كما كان شأن فلاسفة الاسلام ؛
 وكان المحافظون يعتمدون النص والدليل الثقل ، ويستعينون
 على خصومهم بالحرم ، كما كان الاشاعرة في الاسلام يتشبثون
 بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبديع آناً
 وبالتكفير آناً آخر . فكان المسألة من اساسها مراحل
 لازمة في تطور التفكير الانساني .

لقد اختلفت الآراء بين العرب
واللاتينيين ، و هذا يعنى
كل من في جميع نواحي الكتب
العربية الى اللاتينية

اما القضايا التي شغل الخلفاء فيها فلم تكن بعيدة
 الشبه عن تلك التي اثار النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في
 الاسلام . فقد كان من جملتها : خلق العالم ، وناموس
 السببية ، وخالود النفس ، وكفاءة العقل ، والارادة الالهية
 والعلم الالهي ، وعقيدة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة
 التي اتخذها فلاسفة اللاتين هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ،
 وتلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها
 متكلمو الاسلام ، فقد كان من الطبيعي - وقد نقلت
 الاصول العربية ، فضلاً عن المؤلفات اليونانية وشروحها
 العربية ، الى اللاتينية - ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم
 وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتماد عليها
 عظيماً ، لا سيما منها مؤلفات الاشعري والغزالي من جهة ،
 ومؤلفات ابن سينا وابن رشد من جهة ثانية . على ان
 ابن سينا وابن رشد كانا يتمتعان ، كشارحين لفلسفة
 ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، حتى انصار
 الكنيسة الذين كفروا ابن رشد وزجروا الجمهور عن قراءة
 كتبه ، يحلون كشارحين للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد
 يستمتع بهذه الشهرة ، وبقيت شروحه هي المعتمد عليها في
 درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر .
 وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوثق في ايطاليا ،
 مما جعل الكثيرين من اعلام الفكر يؤثرون شرح الاسكندر
 الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي اواسط هذا القرن

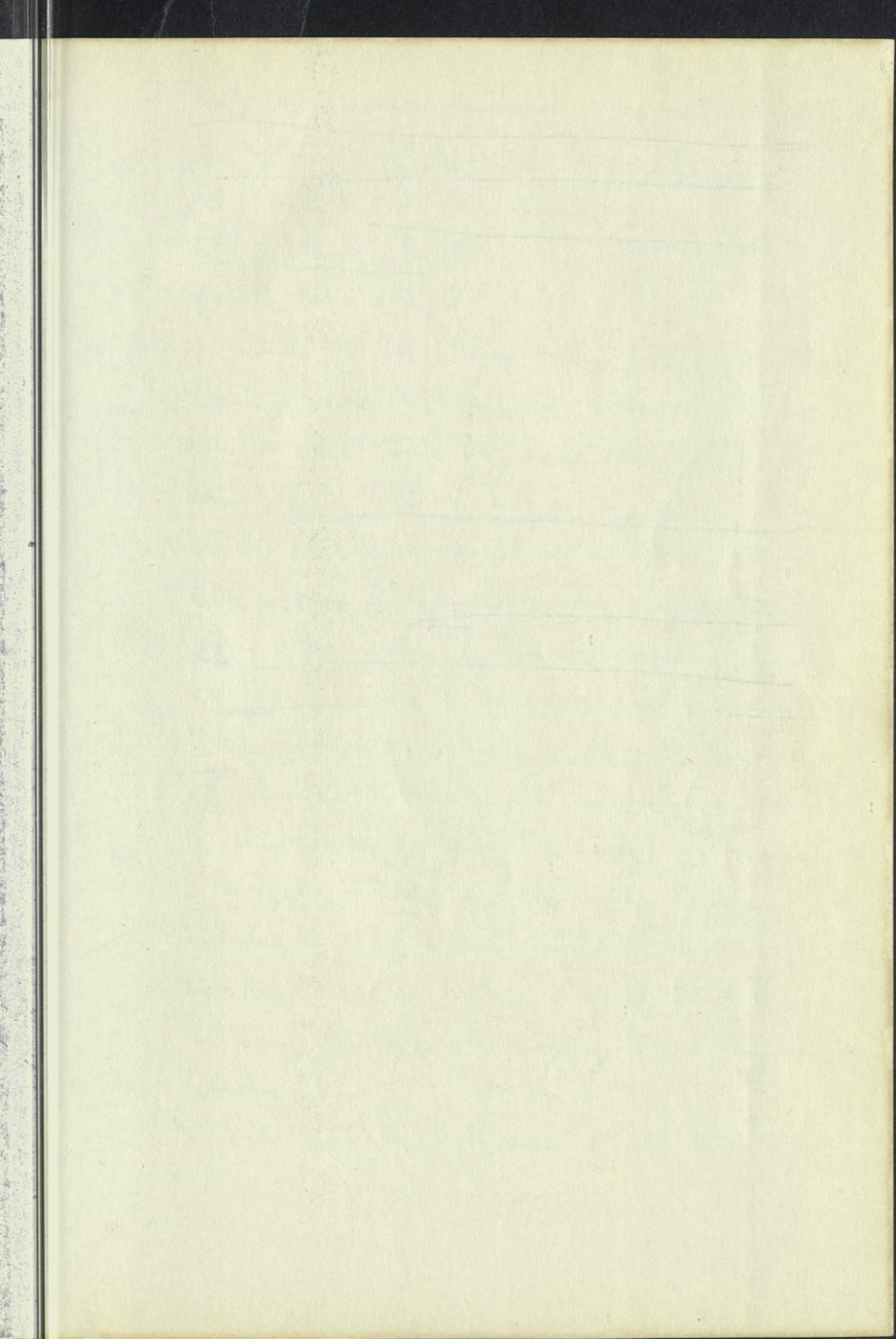


احتل العثمانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان الى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد الى الاصول . واخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تباعاً عن الشروح العربية .

(٢) اثر العلوم والفنون

كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كان معتمدتهم في علم الفلك على ما ترجم من مؤلفات الجريطي والبتاني والزرقالي ، وعلى ما نقل من زيجهم وتقويمهم ؛ وكان رجوعهم في الرياضيات الى الخوارزمي وجابر بن طنج ؛ وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والمقايير « قانون » ابن سينا و « كلييات » ابن رشد و « حاشية » الرازي و « جامع » ابن البيطار ورسائل جابر بن حيان . وفي الطبيعيات كان اعتمادهم - لا سيما في البصريات - على ابن الهيثم . ونجد في الفلسفة الاجتماعية اثرأ من ابن خلدون في ما اورده مكيفلي عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتيكيو عن اسباب نشأة العمران ودواعي انحلاله . كما نجد في الفلسفة الروحية اثرأ من ابن العربي وابن سبعين في لاهوت القديسين اوغسطينوس .

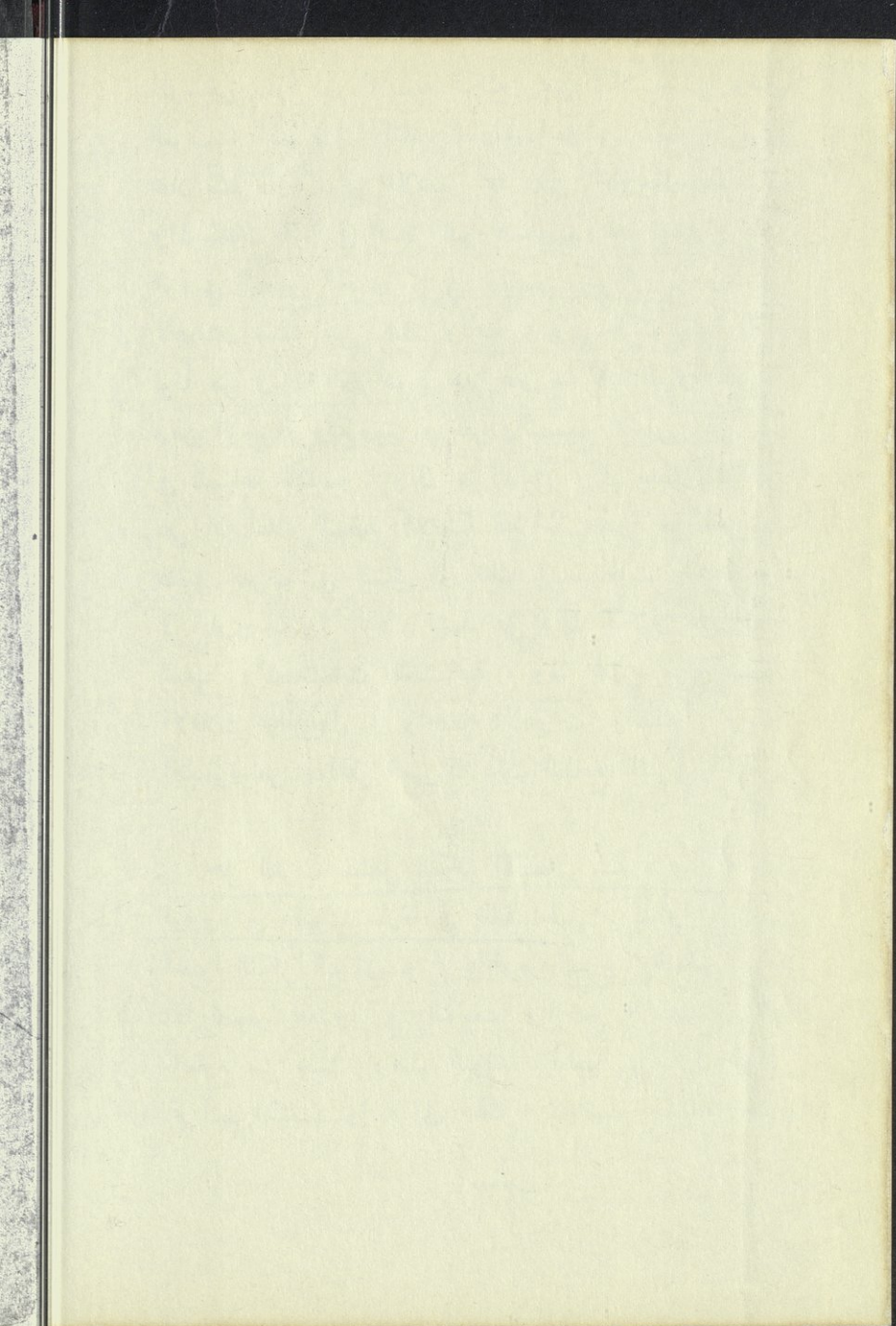
وكان للفنون العربية اثر ما في نهضة اللاتين . ففي



الموسيقى نقلوا الى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، اشهرها كتاب للفارابي احله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرفاً ، وفي الادب نجد من الازجال الاسبانية والموشحات اثرآ في الشعر الپروفتسالي ، ونجد لقصة ابن طفيل اثرآ في القصص الخيالي كما في ربنصن كروزو ، وعند لافونتين شيئاً من كليلة ودمنة ، وفي الكوميديا الالهة لوناً من رسالة الغفران . هذا غير ما كان العمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزويق والحفر والتصنيع ، من آثار بارزة في الصناعة اللاتينية . ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد اخذوا عن العرب ، ففضل العرب في السبق الى تلك المستنبطات والكشوف لا يُمارى فيه ولا يُرد . يشهد على ذلك الكثير من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية ، وما نحتوه من اعلام الافلاك والرجال ، واسماء الادوات والسلع : وما اقتبسوه من مظاهر العمران ذات الطابع الشرقي الخالص .

*

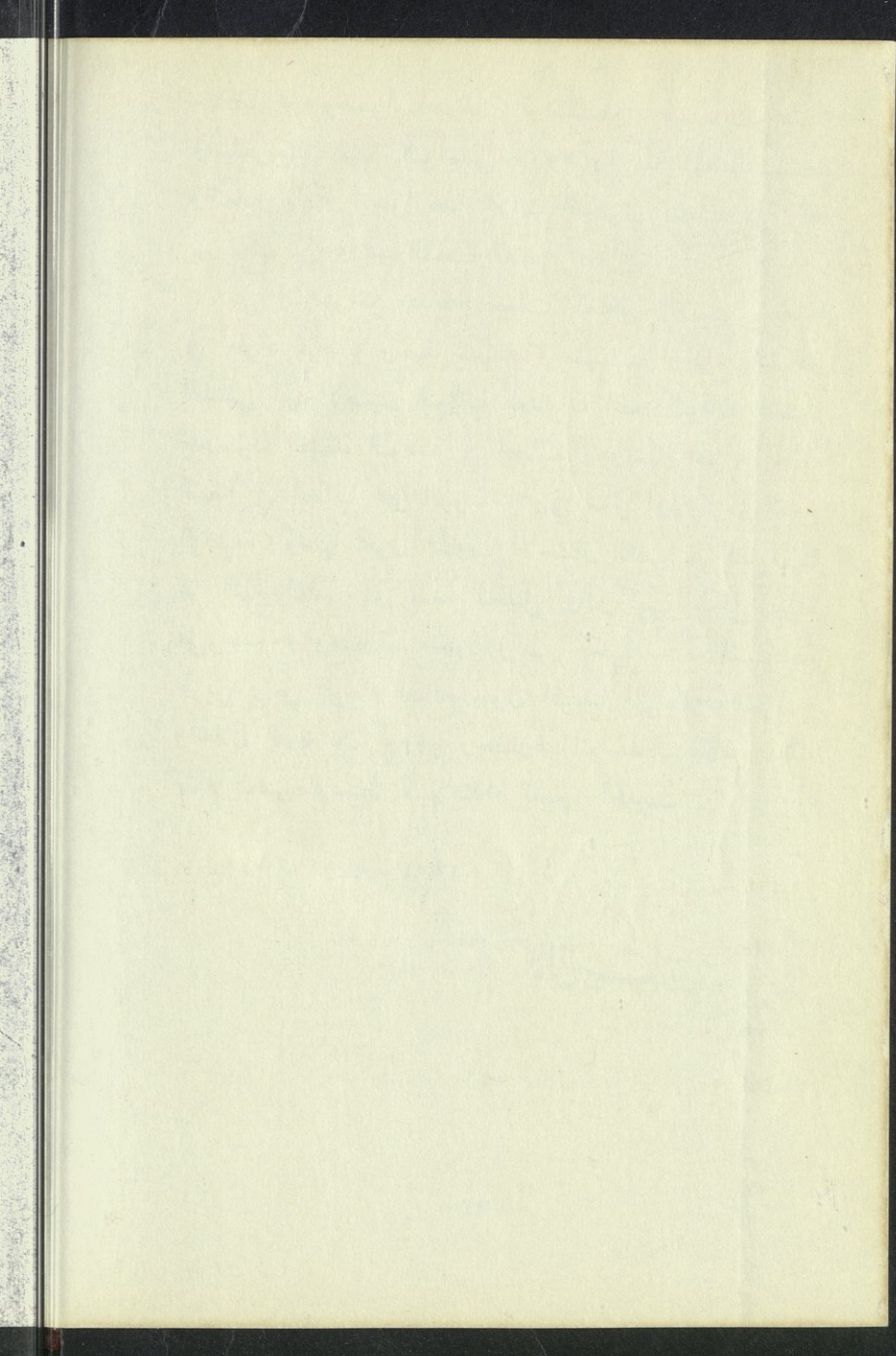
حمل العرب مشعل الفكر الانساني ستة قرون ، كانت اوروبا في غضوننا غارقة في ظلمة الجهل . بدأوا في ان يحياوا الفكر اليوناني ، ثم عاجلوه بالشرح والتعليق . حتى اذا نضجوا اخذوا في التأليف والوضع ، مستانفين السير بالعلوم من حيث اوصلها اليونان ، قبلغوا بها سائواً محموداً . ثم انهم استغلوا ، الى ذلك ، بمواضيع جديدة اختبروا



حقائقها ، ووضعوا اصولها ، واستنبطوا لها القواعد ،
واستخرجوا منها التواميس ، وهياؤا لها المصطلحات
والتعابير . ثم اتاحوا هذا التراث الفكري لشعب في كان
يهم بالتهوض ، هو الشعب اللاتيني .
على ان عوامل عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ،
في اطراد غموة ، وجهة جديدة ؛ منها رجوع التفكير
الفلسفي الى الاصول اليونانية بعد ان اخذ اليونان انفسهم
يدرسون الفلسفة اليونانية في ايطاليا ؛ ومنها تحول اتجاه
النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوربا الى العلوم
الوضيعة ؛ ومنها تحول اسلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات
عن النهج القاسي الى مبدأ التحليل والتركيب لكل مادة
على حدة ؛ ومنها - اخيراً وليس آخراً - اكتشاف
طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا الى بلدان الشرق ،
وانحلال الصلة بين اوربا وحضارة المتوسط . فكان بذلك
ختم العصر الوسيط ، وابتداء العصر الحديث .

بيروت في ١٤ ايلول ١٩٥٤

كمال السازمي



مراجع حديثة للتوسع

فرح انطون — ابن رشد وفلسفته

فيليب حتي — تاريخ العرب (٣)

الفصل السادس والاربعون — العلاقات الثقافية .
الفصل الثامن والاربعون — الحركة الفكرية والفنية .

عمر فروخ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة

قدري طوقان — نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية

عباس محمود العقاد — اثر العرب في الحضارة الاوروبية

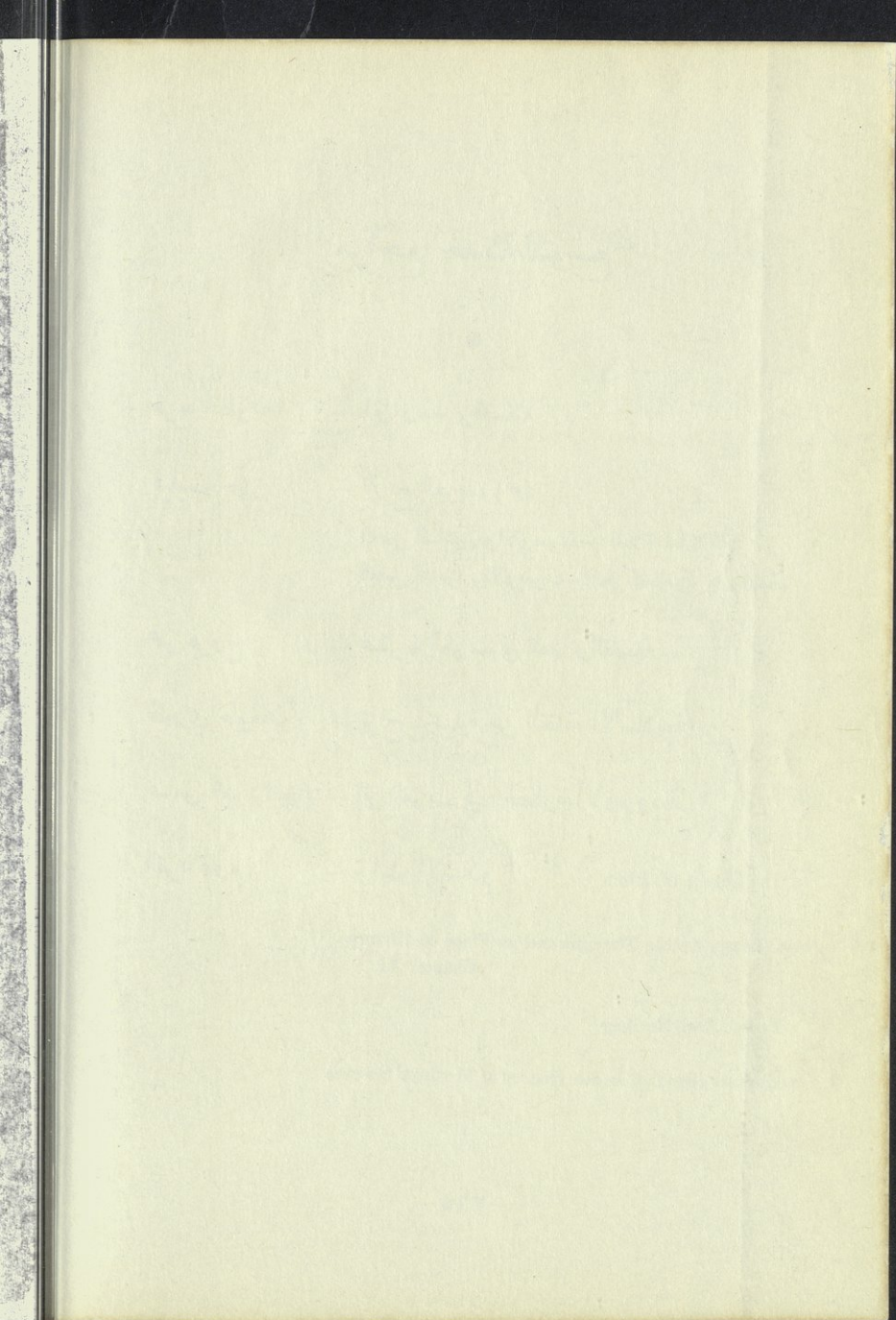
الفرد غلوم — تراث الاسلام

The Legacy of Islam

O'Leary, Arabic Thought and its Place in History
Chapter XI

Faris , Arab Heritage

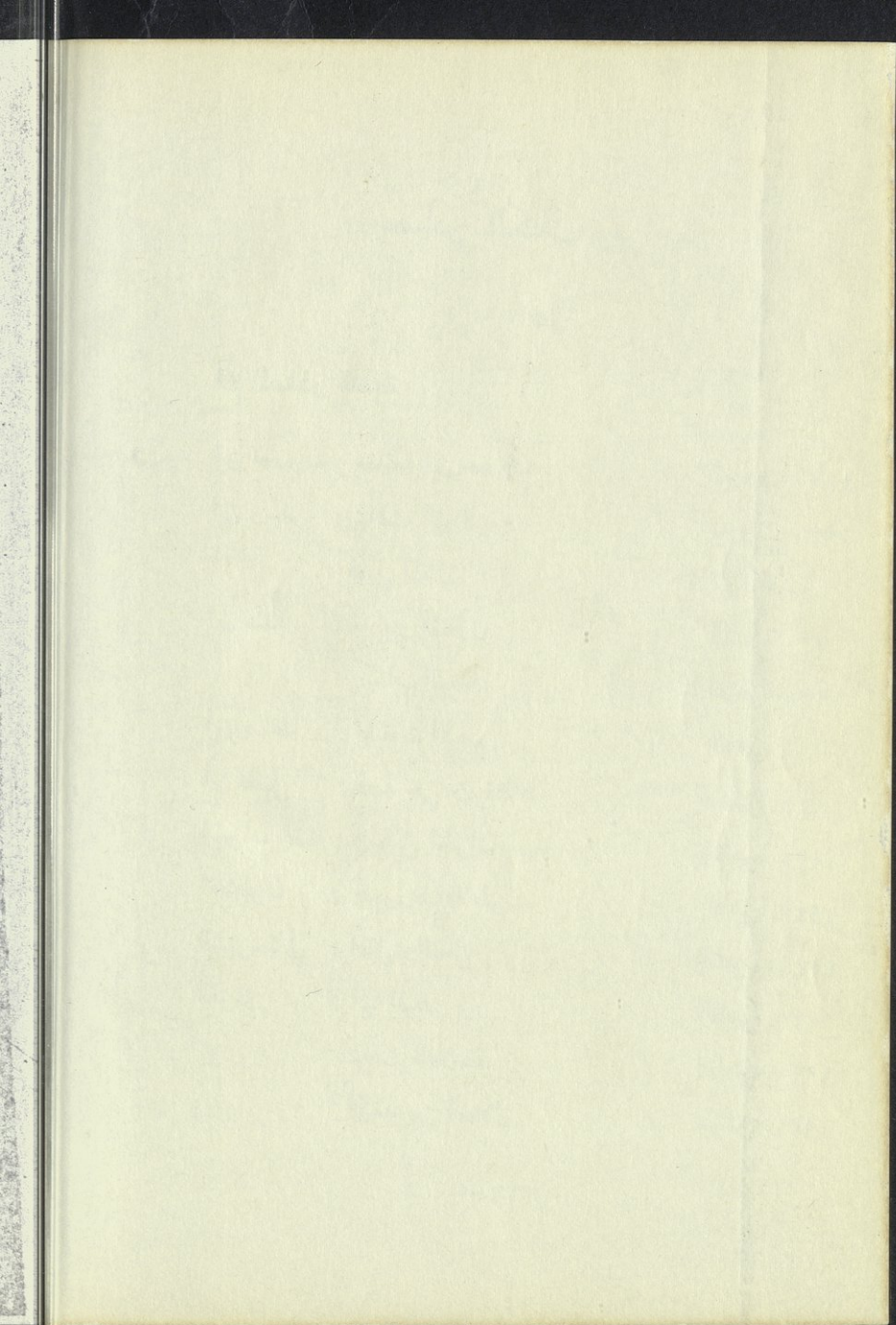
Haskins , Studies in the History of Medieval Science



مصادر الكتاب ومراجعته

أهم المصادر القديمة

- | | |
|--------------|---------------------------------|
| بيروت ١٩٠٠ | ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون |
| بيروت ١٩٣٠ | ابن رشد : تهاافت التهاافت |
| القاهرة | فصل المقال |
| القاهرة | ابن سينا : تداييو المنازل |
| القاهرة ١٩٣٨ | كتاب النجاة |
| القاهرة | ابن صاعد : طبقات الامم |
| دمشق ١٩٣٥ | ابن طفيل : قصة حي بن يقظان |
| القاهرة ١٩٢٨ | اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا |
| القاهرة ١٩٢٩ | افلاطون : جمهورية افلاطون |
| القاهرة ١٩٢٦ | الشهرستاني : الملل والنحل |
| القاهرة ١٩٣٦ | الفزالي : ايام الولد |
| القاهرة ١٩٤٧ | تهاافت الفلاسفة |
| دمشق ١٩٣٤ | المتنقذ من الضلال |

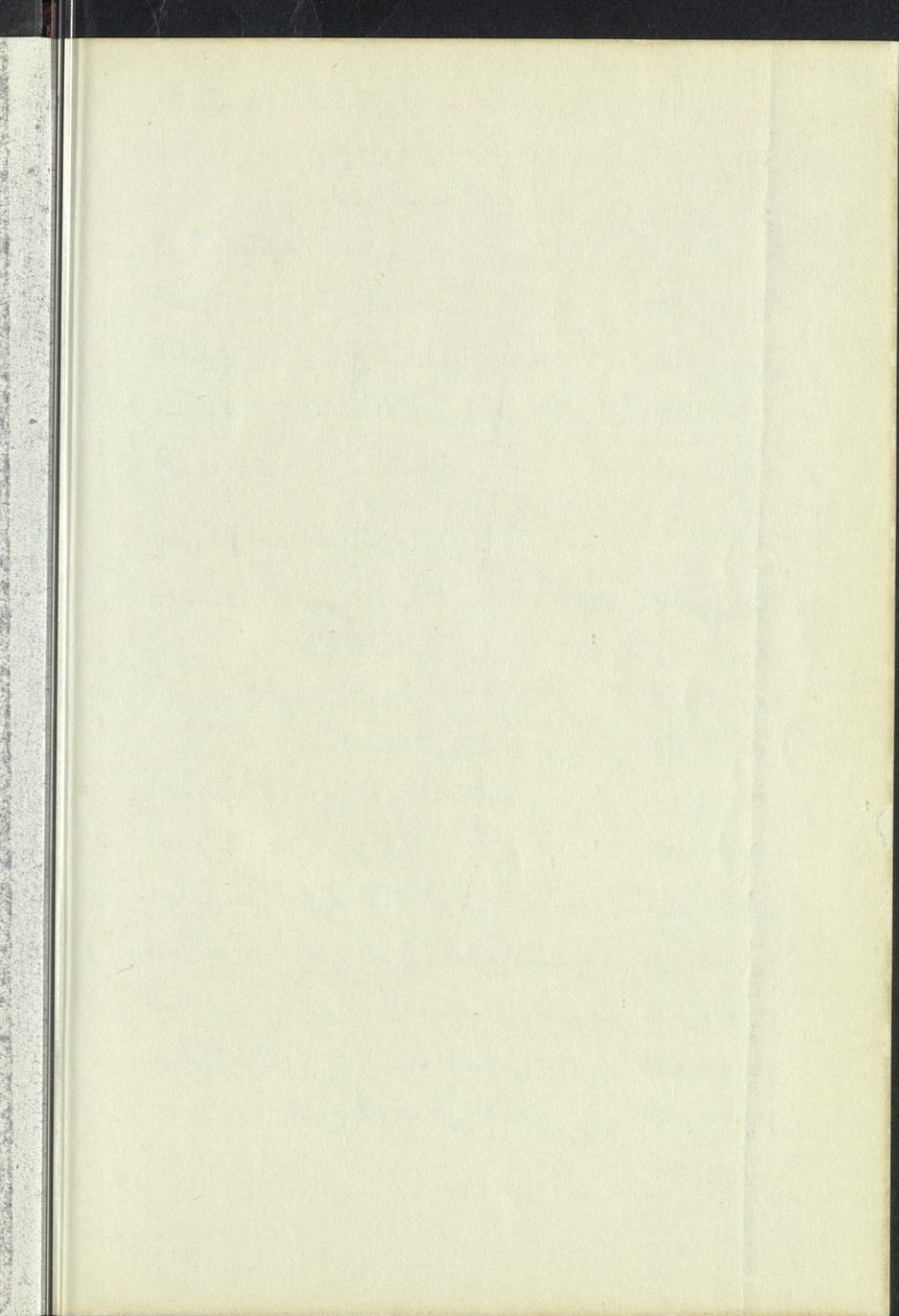


الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة
 القاهرة ١٩٠٦
 الجمع بين رأيي الحكيمين
 القاهرة ١٩٠٧
 مبادئ الفلسفة القديمة
 القاهرة ١٩١٠

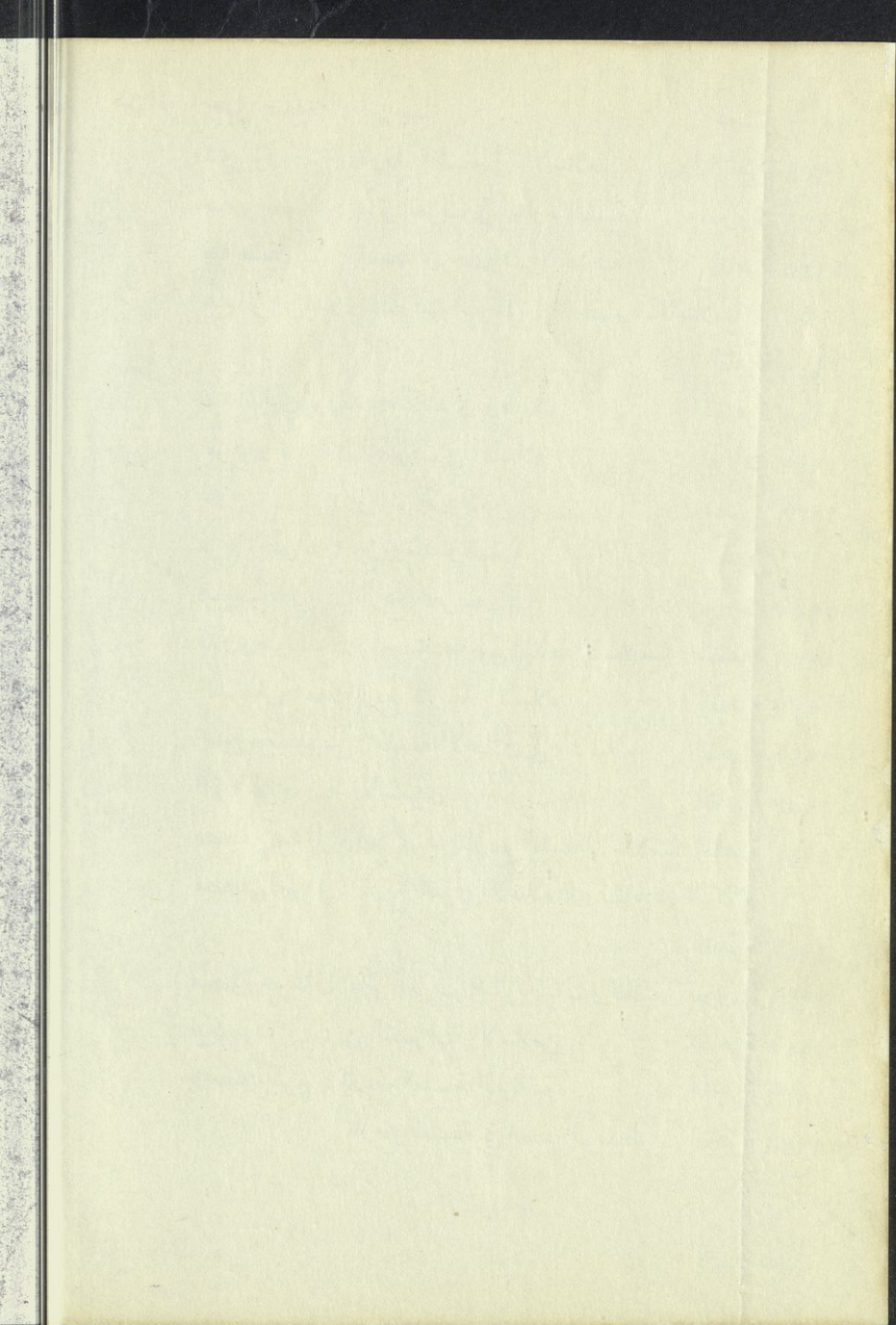
القرآن الكريم
 القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء
 القاهرة ١٣٢٦ هـ
 الكندي : رسائل الكندي الفلسفية
 القاهرة ١٩٥٠
 مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق
 القاهرة
 يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق
 القدس ١٩٣٠

بعض المراجع الحديثة

احمد امين : ضحى الاسلام
 القاهرة ١٩٣٦/١٩٣٣
 ظهر الاسلام
 القاهرة ١٩٥٣/١٩٤٥
 فجر الاسلام
 القاهرة ١٩٢٨
 قصة الفلسفة اليونانية
 القاهرة ١٩٣٥
 احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية
 بيروت ١٩٥٤
 احمد فريد الرفاعي : الغزالي
 القاهرة ١٩٣٦
 اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي
 القاهرة ١٩٢٨
 امين خير الله : الطب العربي والعلوم المتصلة به
 بيروت ١٩٤٦
 البخاري : التعرف الى مذهب اهل التصوف
 القاهرة ١٩٣٣
 جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
 القاهرة ١٩٢٢
 تاريخ العرب قبل الاسلام
 القاهرة ١٩٢٢

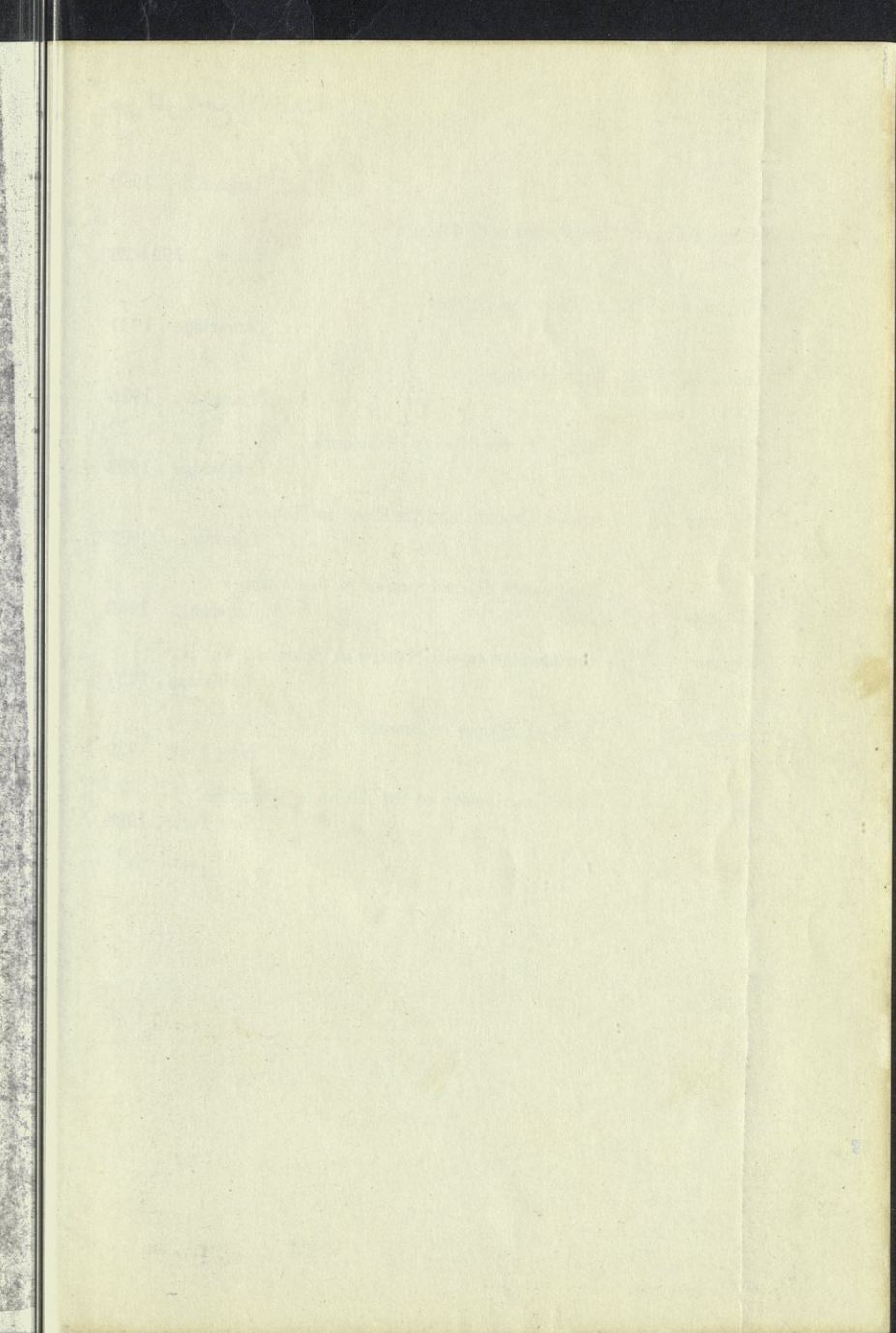


- جميل صليبا : ابن سينا
 دمشق ١٩٣٧
 دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام
 القاهرة ١٩٣٨
 سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية
 بيروت ١٩٣٦
 طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
 القاهرة ١٩٢٥
 عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
 القاهرة ١٩٤٠
 عبد الهادي بوريدة : الكندي وفلسفته
 القاهرة ١٩٥٠
 عمر فروخ : التصوف في الاسلام
 بيروت ١٩٤٧
 غلوم : تراث الاسلام
 مصر ١٩٣٦
 فرح انطون : ابن رشد وفلسفته
 القاهرة
 فيليب حتي : تاريخ العرب
 بيروت ١٩٥٠
 قدري طوقان : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية
 القاهرة ١٩٣٨
 محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام
 القاهرة ١٩٢٧
 محمد يوسف موسى : فلسفة الاخلاق في الاسلام
 القاهرة ١٩٤٥
 محمود غرابية : الاشعري
 القاهرة ١٩٥٣
 مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
 القاهرة ١٩٤٤
 مصطفى الغرايبي : تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام
 القاهرة ١٩٤٨
 منصور جرداق : مآثر العرب في الرياضيات والفلك
 بيروت ١٩٣٦
 نيكلسون : في التصوف الاسلامي
 القاهرة ١٩٤٧
 يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية
 القاهرة ١٩٣٦
 تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط
 القاهرة ١٩٤٦



من المراجع الأجنبية

- Arberry - Sufism , London , 1950
- Carra de vaux - Les Penseurs de l'Islam, Paris , 1921/28
- Dampier - A History of Science , Cambridge , 1931
- Faris - Arab Heritage , Princeton , 1926
- Haskins - Studies in the History of Science , Cambridge , 1924
- Q'Leary - Arabic Thought and its Place in History, London , 1939
- How Greek Science passed to the Arabs London , 1948
- Sarton - Introduction to the History of Science , Vol II Baltimore , 1927
- Sedgwick - A Short History of Science New York , 1929
- Total - The Contribution of the Arabs to Education New York , 1926



فهرس

فهرس

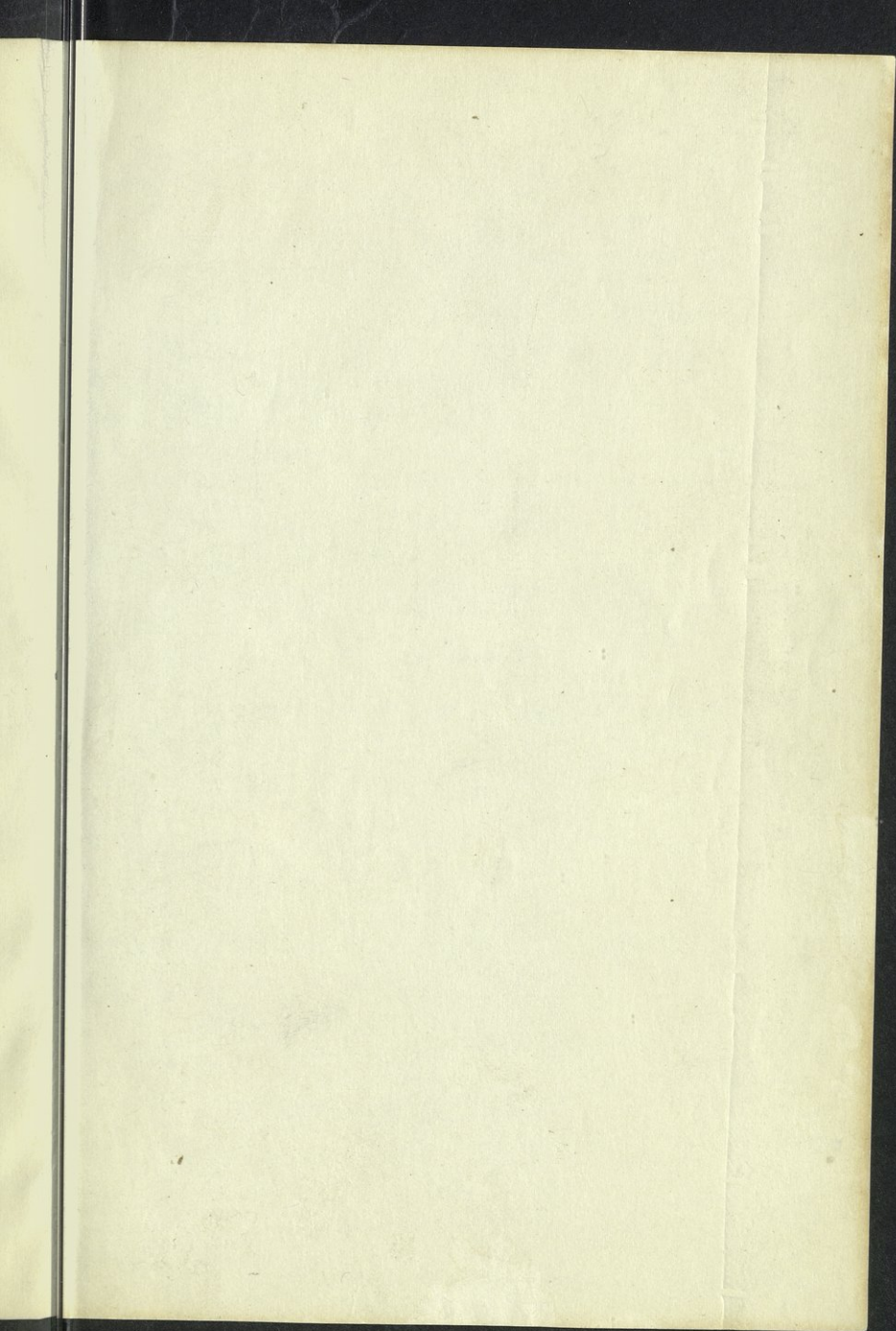
مقدمة

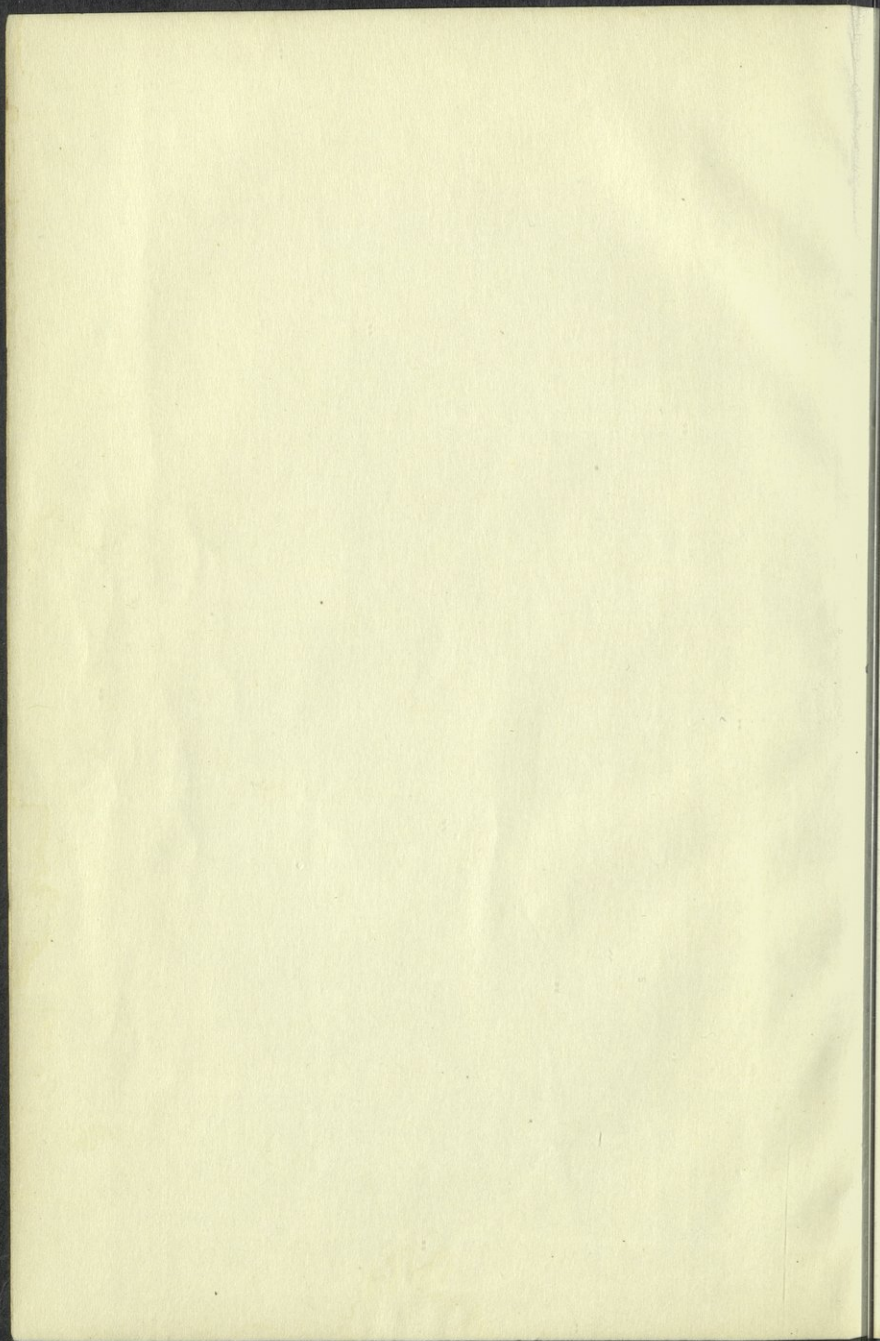
٣	تمهيد في فلول الاوضاع الجاهلية
٧ - ١٥	الجزيرة العربية
٧	المجتمع العربي
٩	المران الجاهلي
١٢	

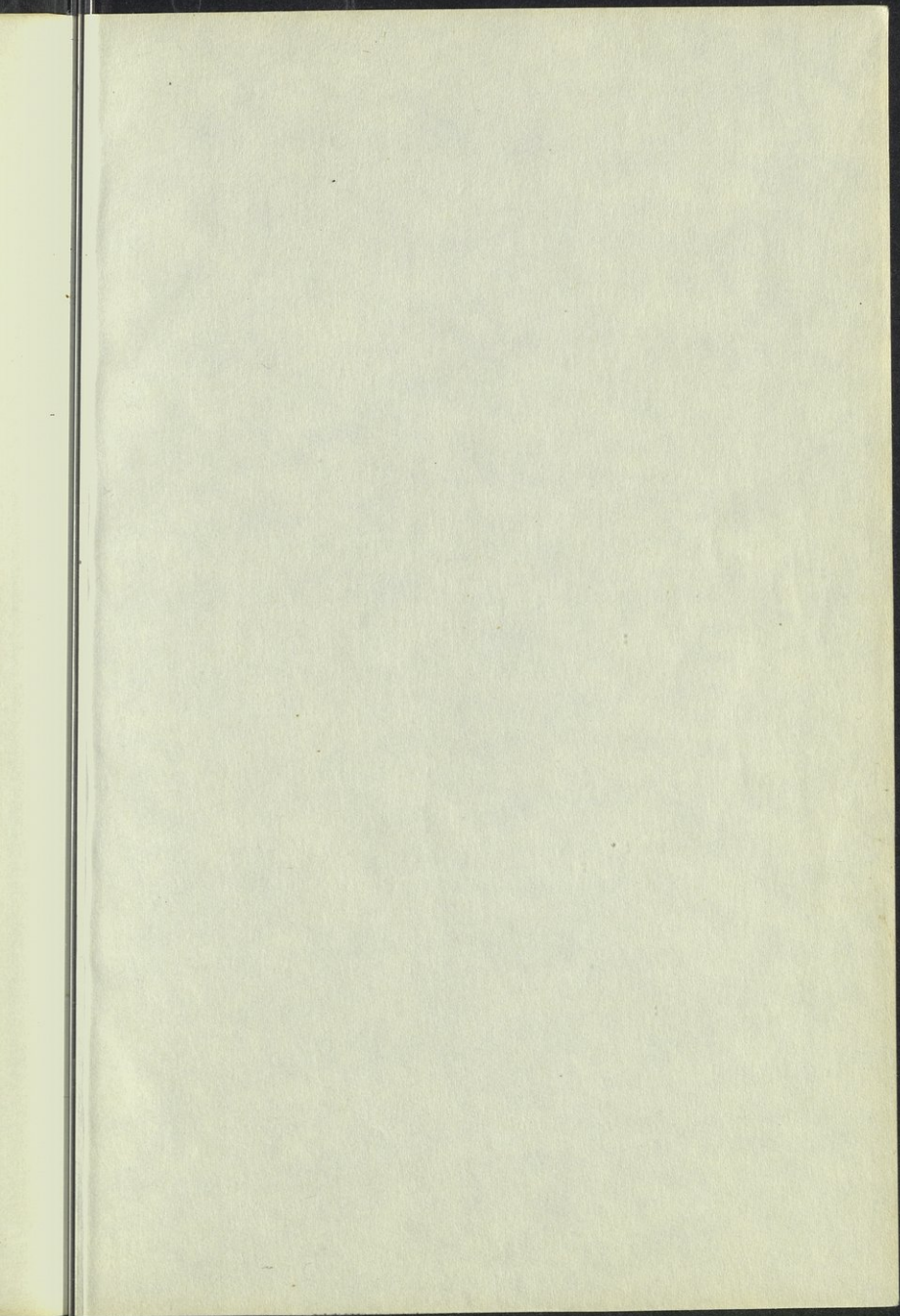
القسم الاول

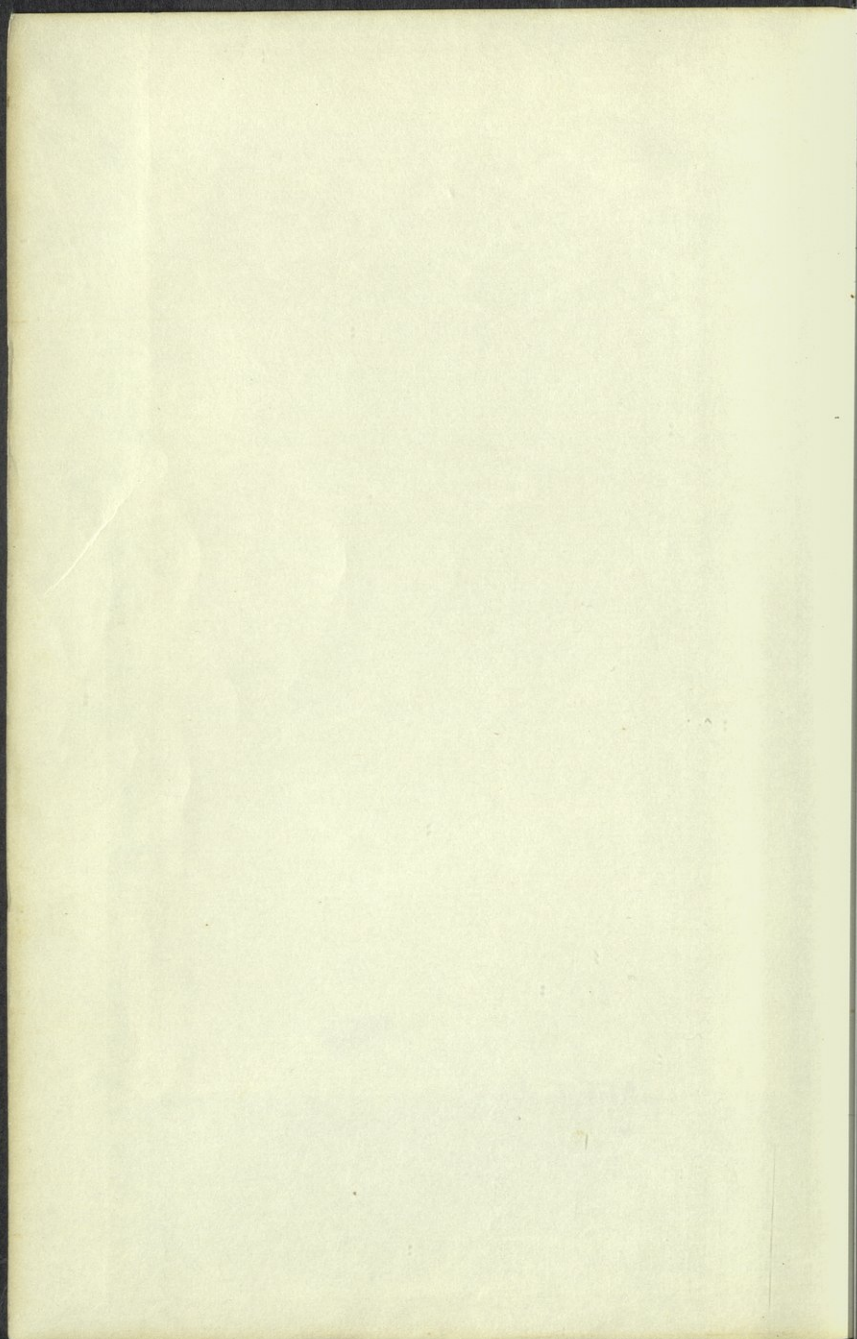
في النهضة العلمية

١٩ - ٣٥	الفصل الاول - التوجيه الجديد في الاسلام
١٩	التعليم الديني الجديد
٢٣	الاجتهاد الديني الجديد
٢٧	النشاط العلمي الجديد
٣٨ - ٤٦	الفصل الثاني - تسرب الفكر الدخيل
٣٨	المزج الفكري في الامصار
٤١	الاقبال على الترجمة والنقل
٤٤	حركة الترجمة في اوجها
٤٨ - ٥٥	الفصل الثالث - التشريع المدني واصول الفقه
٤٨	اصول التشريع الاولى
٥٠	الفقه والمذاهب الفقهية

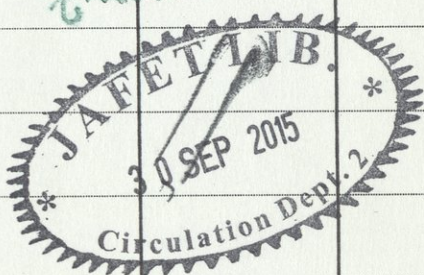








DATE DUE



JAFET LIB.

- 2 APR 1988

A. U. B.

اليازجي، كمال
معالم الفكر العربي...
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES

01005042

