

المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية

دورية - علمية - محكمة - إقليمية
(ربيع سنوية)

تصدر عن
المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب
(AIESA)

رئيس التحرير

أ.د. سليمان بن قاسم العيد

أستاذ الدراسات الإسلامية — جامعة الملك سعود

نائب رئيس التحرير

أ.د. إبراهيم بن حماد الرئيس

أستاذ الدراسات الإسلامية — جامعة الملك سعود

مدير التحرير

أ.د. شافع ذبيان الحريري

أستاذ الدراسات الإسلامية — جامعة أم القرى

دورية علمية محكمة (ربع سنوية)
رقم الايداع بدار الكتب المصرية بالقاهرة
٢٠١٧ / ٢٤٣٥١

ISSN: 2537-0405 التقييم الدولي
ISSN (Online) : 2537-0413

إدارة المجلة غير مسؤولة عن الأفكار والآراء
الواردة بالبحوث المنشورة في أعدادها وإنما فقط تقع
مسؤوليتها في التحكيم العلمي والضوابط الأكاديمية

طبعت بمطابع دار المعارف المصرية



﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

(سورة البقرة - الآية ٣٢)

هيأة التحريـر

أ.د/ سليمان بن قاسم العيد	جامعة الملك سعود – السعودية	رئيساً للتحريـر
أ.د/ إبراهيم بن حماد الرئيس	جامعة الملك سعود – السعودية	نائباً رئيس التحريـر
أ.د/ شافع ذبيان الحريـري	جامعة أم القرى – السعودية	مديراً للتحريـر
أ.د/ حسن حسن كامل إبراهيم	جامعة الملك سعود – السعودية – سابقاً	عضواً فنياً
أ.د/ محمد علي قاسم العمري	جامعة اليرموك – الأردن	عضواً فنياً
أ.د/ سيد محمد الطبطبائي	جامعة الكويت	عضواً فنياً
أ.د/ خالد بن حسن العبري	جامعة الملك فهد للبترول – السعودية	عضواً فنياً
د/ فكري لطيف متولي	رئيس مجلس أمناء المؤسسة	عضواً إدارياً
أ/ شتوي مبارك القحطاني	الأمين العام للمؤسسة	عضواً إدارياً
أ/ نهى عبدالحميد عبدالعزيز	مدير المؤسسة	عضواً إدارياً

الهيئة العلمية الاستشارية

أ.د/ عبدالقادر عبدالقادر البحر اوي	جامعة بنها	مصر
أ.د/ يوسف ذياب الصقر	جامعة الكويت	الكويت
أ.د/ زيد عمر عبد الله	مركز بيانات للدراسات القرآنية	الأردن
أ.د/ مبارك جزاء الحربي	جامعة الكويت	الكويت
أ.د/ عبدالله بن سليمان الغفيلي	الجامعة الإسلامية	السعودية
أ.د/ خالد بن عبدالله القاسم	جامعة الملك سعود	السعودية
أ.د/ حمد بن ناصر العمار	جامعة الإمام	السعودية
أ.د/ عبدالمدحسن بن عبدالله التخيفي	جامعة الملك سعود	السعودية
أ.د/ علي محمد حسن موسى	الجامعة الأردنية	الأردن
أ.د/ عبد الناصر موسى أبو البصل	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د/ محمد رمضان الأغا	الجامعة الإسلامية بغزة	فلسطين
د/ العربي بن محمد الإدريسي	جامعة الملك سعود	السعودية
د/ عبدالله بن عبد العزيز السبيعي	جامعة الإمام محمد بن سعود	السعودية
د/ حسين عبده حسين أحمد	جامعة عين شمس	مصر
د/ ياسر محمد طرشاني	جامعة المدينة	ماليزيا

شروط النشر :

- يجب أن لا يتجاوز البحث المقدم للنشر عن (٥٠) صفحة ، متضمنة المستخلصين : العربي ، والإنجليزي على أن لا تتجاوز كلمات كل واحد منهما (٢٠٠) كلمة ، والمراجع.
- يلي المستخلصين : العربي ، والإنجليزي ، كلمات مفتاحية (Key Words) لا تزيد على خمس كلمات (غير موجودة في عنوان البحث)، تعبر عن المجالات التي يتناولها البحث؛ لتستخدم في الكشف.
- تكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة (العليا، والسفلى، واليمينى، واليسرى) (٣) سم، والمسافة بين الأسطر مفردة.
- يكون نوع الخط في المتن للبحوث العربية (Simplified Arabic)، بحجم (١٤)، وللبحوث الإنجليزية (Times New Roman)، بحجم (١٤).
- يكون نوع الخط في الجداول للبحوث العربية (Simplified Arabic)، بحجم (١٢)، وللبحوث الإنجليزية (Times New Roman)، بحجم (١٠).
- تستخدم الأرقام العربية (١-٢-٣...Arabic) في جميع ثنايا البحث.
- يكون ترقيم صفحات البحث في منتصف أسفل الصفحة.
- يكتب عنوان البحث ، واسم الباحث ، أو الباحثين ، والمؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوان المراسلة ، على صفحة مستقلة قبل صفحات البحث. ثم تتبع بصفحات البحث، بدءاً بالصفحة الأولى حيث يكتب عنوان البحث فقط متبوعاً بكامل البحث.
- يراعى في كتابة البحث عدم إيراد اسم الباحث، أو الباحثين، في متن البحث صراحة، أو بأي إشارة تكشف عن هويته، أو هوياتهم، وإنما تستخدم كلمة (الباحث، أو الباحثين) بدلاً من الاسم، سواء في المتن، أو التوثيق، أو في قائمة المراجع.
- يتأكد الباحث من سلامة لغة البحث، وخلوه من الأخطاء اللغوية والنحوية.

- توضع قائمة بالمراجع العربية بعد المتن مباشرة، مرتبة هجائياً حسب الاسم الأول أو الأخير للمؤلف (اختياري) ، وفقاً لأسلوب التوثيق المعتمد في المجلة.
- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر تتول كل حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- يتم تقديم البحوث إلكترونياً من خلال رفع البحث على موقع المؤسسة :

<http://wp.me/P94dJH-9I>

أو بريد المجلة الإلكتروني: search.aiesa@gmail.com

محتويات العدد

٣٣ - ١	العلم والدين أ.د/ أحمد رمضان
٨٤ - ٣٤	انتقادات علماء العرب والمسلمين على إسهامات فلاسفة اليونان في تأسيس العلوم الطبيعية ودورهم في نهوضها أ.د/ حسن كامل إبراهيم
١١٦ - ٨٥	الفرق بين مراعاة الخلاف والخروج منه وأثره في الفروع الفقهية أ.د / طاهر معتمد خليفة السبيسي
١٢٧ - ١١٧	التيار الماركسي وموقفه من الإعجاز القرآني - الطيب تزيني وحسين مروة أنموذجا د/ عبدالغني الغريب
١٦٩ - ١٢٨	التفكير العقلاني من وجهة نظر علماء المسلمين عبدالله ناصر داود

العلم والدين

اعداد

أ.د/ أحمد رمضان

أستاذ الفلسفة الإسلامية – جامعة الأزهر

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،،،

الإنسان كائن متدين بطبيعته ، لأن الدين صفة غريزية تلازمه ، وثابت في النفس الإنسانية لا تتغير ماهيته ، والإنسان مفطور عليه ، لأنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لقوله تعالى : ﴿ فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [الروم : ٣٠] .

يقول الدكتور "ماكس نوردوه" عن الشعور الديني : (هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين ، كما يجده أعلى الناس تفكيراً ، وأعظمهم حدساً وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية)^(١).

يقول " آرنست رينان " : (من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه ، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين ، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي ، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية)^(٢).

(١) الذين بحوث مهتدة لدراسة تاريخ الأديان ، د : محمد عبد الله دراز ص٨٧ ، دار القلم ، الكويت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

(٢) انظر : نفس المصدر .

* وإذا كان الدين مستحيل أن ينمحي وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية ، وتبار العلم يجري بسرعة آخذاً مكانه من التقدم في كل عصر . فإن هذا يعني أن كلاً من العلم والدين موجوداً في كل المراحل التي مر بها التاريخ الإنساني ، لأن كلاً منهما مظهر من مظاهر الفكر الإنساني . وكلاً منهما يستمد ناحية من نواحي التكوين الفكري في الإنسان، فيستمد الدين من طبيعة الإنسان ، ويستمد العلم من القوة العقلية التي خص الله سبحانه وتعالى بها الإنسان دون ما عداه من الكائنات . إذاً النزاع بينهما مستحيل ، وإلا تحطمت قواعد العلم قبل أن يهتز ركن واحد من أركان الدين ، ولماذا لم ينته هذا النزاع الذي استمر أكثر من عشرين قرناً من الزمان .

وعلى فرض أن النزاع موجود ، فإن الخصومة لا تكون بين العلم والدين ، وإنما بين اللاهوت والعلم^(٣)، لأن اللاهوت دين محرف .

الفصل الأول : مقدمات

أولاً : العلم

ويشتمل على ما يلي :

(١) العلم بمعناه العام :

العلم في لغة العرب ضد الجهل ، يقال علم فلان الشيء أي عرفه ، سواء كان هذا الشيء المعلوم والمعروف حقاً أم باطلاً ، صواباً أم خطأ .

هذا العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً ، يقينياً كان أو غير يقينياً ، وقد يطلق على التعقل ، أو على حصول صورة الشيء في الذهن ، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً ، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، أو على إدراك الشيء

(٣) انظر : بين العلم والدين ، تأليف : أندرويكسون وايت ، ترجمة : إسماعيل مظهر ص ٤٤ - ١٩ ، دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٩ م ، وانظر : إشكالية العلم والدين في هذا البحث .

على ما هو به حكماً ، أو على إدراك الصحيح لحقائق الأشياء وعللها ، أو على إدراك المسائل عن دليل ، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل (٤).

هذا العلم يعبر عن النشاط الإنساني (عقلي أو عملي) حين يُستخدم بشكل منظم ومنهجي لتفسير وفهم موضوع ما ، فيقال : "علم التفسير" أو "علم الفقه ... الخ فروع المعرفة الأشياء ، وأما تصنيف العلوم أو المعارف إلى دينية وطبيعية ، أو عقلية وعقلية ، أو إنسانية وكونية .. فهو تصنيف يعتمد على مصادر العلم أو موضوعاته .

(٢) العلم في العصر الحديث : حينما يطلق لفظ العلم في العصر الحديث (٥)، يراد به العلم التجريبي ، وهو مجموعة القواعد التي بنيت على الملاحظة والتجربة .

ويطلق على موضوعات متعددة حسب طبيعة الموضوع المراد دراسته ، فإذا ما تم دراسة ظاهرة فيزيقية كنا بصدد علم الفيزيقيات ، وهكذا علم الكيمياء .. علم الأحياء .. علم السياسة .. علم الاقتصاد .. العلوم الدينية .. الخ (٦).

فهو لا يدل على موضوع معين أو محدد بالذات بقدر ما يعني خصائص أو صفات مشتركة في كل نشاط عقلي إنساني حين ينصرف بشكل منظم إلى محاولة تفسير وفهم موضوعات معينة . ولهذا عرف العلم بأنه مجموعة من المعارف والحقائق والخبرات الإنسانية التي تشمل العلوم كلها "الطبيعية والإنسانية والاجتماعية" (٧).

فهو تعبير عن جهد الإنسان في البحث لفهم كل من طبيعة الإنسان الداخلية والخارجية معاً ، ووسيلة للحصول على المعرفة بهدف الكشف عن الحقيقة .

(٤) انظر : المعجم الفلسفي ، د : جميل صليبا ج٢/ص٩٦ ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ١٩٨٣ م .

(٥) العلم في العصر اليوناني عند أرسطو يعني الضروري والخالق ، وفي العصر الوسيط (الكنسي) يعني معرفة الله عن العالم .

(٦) انظر : العلم الطبيعي ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية ، د : عبد المنعم محمد حسين ص٣٨ ، ٣٩ ، مكتبة النهضة المصرية .

(٧) انظر : مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع والعشرون ، العدد الثاني ، أكتوبر/ديسمبر ٢٠٠٠ م ص٥٠ .

فهو نظرة عقلية تربط النتائج بالمقدمات ، وتستنبط القوانين من جزئياتها ، وتفسر الموجودات تفسيراً تستسيغه النفس ويطمئن إليه العقل ^(٨).

٣) العلم في الإسلام :

أما العلم في الإسلام فيطلق على كل ما هو نافع من الأمور ، أي المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السماوات والأرض ، فيتناول كل موجود وكل ما يوجد ، قال الله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأعراف : ١٨٥] .

هذا العلم هو المعرفة بالكون وبما وراء الكون ، بالوجود المادي والروحي . إنه المعرفة بالآفاق والأنفس ، وفي نطاق ذلك يدخل العلم بالمادة أو العلم بالمفهوم الحديث . وعلى هذا فالعلم في الإسلام أوسع وأشمل من مفهوم العلم في هذا العصر لاشتماله على الجانب المادي والروحي معاً .

والقرآن الكريم يوضح أن الكون كله كتاب للعلم بالله ، كما يوضح أن التفكير في الظواهر الكونية والتعرف على نواميسها الإلهية يؤدي إلى تعميق الإيمان بالله وزيادة الخشية منه لقول الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيٌّ سُودٌ . وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر : ٢٧ ، ٢٨] .

هذا العلم يهدف إلى تكوين الإنسان الصالح وزيادة صلته بالله تعالى .

فهو في خدمة الدين الإسلامي ولصالح الحياة والإنسان ، يدل على ذلك :

- إطلاق لفظ العلم في قوله تعالى : ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٤] .

(٨) انظر : الدين ، د : محمد عبد الله دراز ص ٩٠ ، دار القلم ، الكويت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

ثانياً : الدين :

الدين في اللغة ^(٩) : مصدر دان دين دينا وديانة ، وهو جنس من الانقياد والذل والخضوع ، فالدين الطاعة ، وقوم دين أي مطيعون . وقال الزمخشري ^(١٠) : أصل الدين خوف العاقبة .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : (والدين مصدر ، والمصدر يضاف إلى الفاعل والمفعول ، يقال : دان فلان فلانا إذا عبده وأطاعه ، كما يقال : دانه إذا أذله ، فالعبد يدين الله أي : يعبده ويطيعه ، فإذا أضيف الدين إلى العبد فلأنه العابد المطيع ، وإذا أضيف إلى الله فلأنه المعبود المطاع كما قال تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة : ١٩٣] ^(١١) .

والدين يأتي على وجوه في اللغة ، منها :

- ١) الدين ما يدين به الرجل من إسلام أو غيره ، ودان بالإسلام دينا بالكسر تعبد به وتدين به كذلك . وهو معنى الخضوع والذل يقال دنته فدان أي ذللته فذل ويقال يدين الله ويدين أي يعبد الله ويطيعه ويخضع له فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له . والدين الجزاء والدين الحساب ، ومنه قوله تعالى : ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ .
- ٢) والدين السلطان ، لأنه يطيعه الناس ، يقال دننتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا .
- ٣) الدين القرض وثن المبيع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ ﴾ وسمي ديناً لأن فيه إلزام وذل لصاحبه . ففيه معنى الذل والطاعة .

(٩) ينظر : المصباح المنير ٢٠٥/١ ، لسان العرب ١٦٧/١٣ ، مقاييس اللغة ٣١٩/٢ ، تاج العروس ٣٥ / ٥٩ ، تهذيب اللغة ٢٥٦/١ ، غريب القرآن ٢٢٦/١ ، النهاية في

غريب الأثر ٤ / ٣٦٠ ، الفتاوى الكبرى ٣٦٣/٢ ، أضواء البيان ٦/١ .

(١٠) الكشف ٢/ص ٤٣ .

(١١) مجموع الفتاوى ٥/ص ١٥٨ .

(١) مفهوم الدين في الإسلام :

الواقع أن مفهوم الدين في الإسلام واسع متعدد الجوانب رحب المعاني ، فالدين في التصوير الإسلامي ليس مذهباً فلسفياً ولا نظرية وضعية وليس مجرد طقوس جامدة، وعبادات كبرى ، وإنما هو منهج إلهي رشيد رفيع ، يقوم على أساس عقيدة التوحيد الخالص لله تعالى، وإفراده بالآلوهية والربوبية المطلقة، وربط العبد بربه ربطاً وثيقاً عن طريق عبادات روحية وبدنية تركي نفسه ، وتصلق وجدانه وتشعره دائماً بحقيقة العبودية لخالقه وبآصرة الأخوة الإيمانية في الله عز وجل ، والدين الحق هو الإسلام ، هو ما يدين به الناس ويتعبدون به تصديقاً ، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران : ١٩] ، ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران : ٨٥] ، ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة : ٣] . هذا الدين هو ما شرعه الله ورسوله من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة (١٢).

هو الجامع للأصول الاعتقادية والعملية (١٣).

وجاء تعريف الدين واضحاً في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عندما جاء جبريل عليه السلام إلي نبينا محمد ﷺ في صورة رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه من الصحابة أحد ، فسأله عن الإسلام ؟ فقال ﷺ : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً . قال : صدقت . ثم سأله عن الإيمان؟ قال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره . قال : صدقت . ثم سأله عن الإحسان ؟ فقال : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم

(١٢) انظر : الفتاوى ج٤/ص٥٦ .

(١٣) انظر : الفتاوى ج١٥/ص١٥٩ .

تكن تراه فإنه يراك » .

قال الراوي . وهو عمر رضي الله عنه . : ثُمَّ انْطَلَقْتُ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي : « يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مِنَ السَّائِلِ » . قُلْتُ : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ : « فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ » ^(١٤).

قال الإمام البخاري . رحمه الله . : بَابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ قَالَ : جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ فَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ دِينًا ^(١٥).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله . : (في حديث جبرائيل : " هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم " . فجعل الدين هو الإسلام والإيمان والإحسان فثبت أن ديننا يجمع الثلاثة) ^(١٦) . وقال : (فإن هذه الدرجات الثلاث التي هي : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، داخله في الدين كما قال في الحديث الصحيح : . أي : حديث جبريل هذا .) ^(١٧) . وقال الإمام النووي . رحمه الله . : فيه أن الإيمان والإسلام والإحسان تسمى كلها دينًا ^(١٨).

كما نجد القرآن الكريم وضح أن الدين واحد لا يتغير بتغير الأنبياء لأنه الأصول الثابتة التي جاء بها رسل الله جميعاً عليهم الصلاة والسلام ، على حين أن الشريعة مختلفة لقوله تعالى : ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة : ٤٨] . يقول قتادة : سبيلاً وسنة ، والسنن مختلفة ، فللتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن

(١٤) صحيح مسلم ج١/ص٣٦ .

(١٥) صحيح البخاري ج١/ص٢٧ .

(١٦) مجموع الفتاوى ج٧/ص١٠٠ .

(١٧) مجموع الفتاوى ج١٥/ص١٠٨ .

(١٨) شرح النووي على صحيح مسلم ج١/ص١٦٠ .

شريعة يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء ، ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره هو التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل جميعاً^(١٩).

٢) تعريفات للدين الإسلامي عند بعض مفكري المسلمين :

يوجد تعريفات للدين الإسلامي عند بعض مفكري الإسلام، أهمهما ما يلي :

أ) تعريف الشيخ مصطفى عبد الرازق :

عرف الشيخ مصطفى عبد الرازق الدين بقوله : (إن الدين في عرف القرآن . هو الإيمان بالأصول الدينية، والتي هي حقائق خالدة لا يدخلها الشيخ ولا تختلف فيها الأنبياء، وأن الإسلام هو هذا الدين ، إذ لا دين غيره عند الله)^(٢٠).

ب) تعريف أبو الأعلى المودودي :

يرى المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي رحمه الله : أن مفهوم الدين في التصور القرآني يعني نظاماً متكاملًا يقوم على مبادئ ، أهمها ما يلي :

أولها : الحاكمية والسلطة العليا ، وهي لا تكون إلا الله تعالى .

وثانيها : الطاعة والإذعان - من جانب العباد - لهذه السلطة والحاكمة .

وثالثها : النظام الفكري العلمي الذي تفرضه هذه السلطة على العباد لاتباع ذلك النظام والإخلاص له ، أو على التمرد عليه والعصيان له .

ورابعها : المحاسبة والقضاء والجزاء والعقاب^(٢١).

(١٩) الدين والوحي والإسلام ، للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢٠) نفس المصدر ص ٩٧ .

(٢١) انظر : المصطلحات الأربعة في القرآن ، أبو الأعلى المودودي ص ٦٢ ، الطبعة الأولى ١٩٤١ م .

ج) عرف الشريف الجرجاني الدين بأنه (وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل) . ويلاحظ على هذا التعريف أيضاً أنه تعريف قاصر، لأنه يركز على الجانب الغائي للدين فقط ، ويهمل بقية الجوانب الأخرى .

٤) تعريف الدكتور "محمد عبد الله دراز" وهو أكثر وضوحاً وشمولاً ودقة ، حيث يقول :

(الدين هو من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين ، أما إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حقيقة خارجية ، فإنه يعرفه بقوله : هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية ، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها) (٢٢).

وبهذا التعريف نجد أن الدين الحق لا نجده متحققاً إلا في الإسلام ، والمسلم يعرف أن الدين هو الاستسلام لله وحده ، والدين مصدر ، وأن يدين ديناً إذا خضع وذل ، ودين الإسلام الذي ارتضاه الله وبعث به رسله هو الخضوع لله وحده وأصله في القلب .

٣) الدين في تصور الفكر الغربي :

وإذا انتقلنا إلى الفكر الغربي نجد للفلاسفة الغربيين تعبيرات شتى عن الدين يتأرجحون فيها بين تصور الدين كرباط يصل الإنسان بالله ، أو شعورنا بالحاجة أو التبعية المطلقة، أو الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية ... إلى غير ذلك من تعريفات تعني بجانب دون غيره التي يتضمنها الدين بالمعنى الصحيح ، من ذلك :

١) يقول "كانط" : (الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية) (٢٣).

٢) ويقول "شلاير ماخر" : (قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة) . وهذا التعريف يعني خضوع الإنسان لموجود أسمى منه .

(٢٢) انظر : الدين ، د : محمد دراز ص ٥٢ ، دار القلم ، الكويت ١٩٨٢ م .

(٢٣) انظر : الدين في حدود العقل ، كانط .

٣) ويقول "هربرت سبنسر" : (الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية هو العنصر الرئيسي في الدين) . وبهذا يكون الدين (هو الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر من الأسرار) .

٤) يقول "تايلور" : (الدين هو الإيمان بكائنات روحية) (٢٤).

ويقصد بالكائنات الروحية موجودات مدركة منحت سيطرة عليا على من يؤمنون بها، ويجمع هذا التعريف نفوس الموتى والقرائن والشياطين وكل ما له عنصر إلهي من الموجودات (٢٥).

٥) يقول "ماكس ميلر" : (الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره) فإن كان مقصد الفيلسوف من التصور هو أن يرتسم في ذهن صورة خيالية مجسمة للإله ، وليس مجرد الفهم والإدراك العقلي ، فإن هذا التعريف ينطبق على الأديان العليا المثالية ، أما إذا لم يكن مقصد الفيلسوف عن التطور هو هذا فإن هذه العبارة تؤدي إلى الفصل التام بين العقيدة والعقل ، كما أن الدين بهذا المفهوم يفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم ولا تتصوره أذهانهم (٢٦).

٦) ويقول "ريفيل" : (الدين هو توجيه الإنسان سلوكه وفقاً لشعوره بصله بين روحه وبنى روح خفية ، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم ، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها) (٢٧).

(٢٤) انظر : نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلفة ، على سامي النشار ص٢٣ .

(٢٥) انظر : الدين ، د : محمد دراز ص٣٣-٣٦ ، دار القلم ، الكويت ١٩٨٢م .

(٢٦) انظر : المرجع السابق ص٣٨ .

(٢٧) انظر : المرجع السابق ص٣٥ .

(٧) يقول "هنري برجسون" : (الدين هو رد فعل تقاوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما قد يشل حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع) (٢٨).

هذا التعريف يذهب إلى إقامة الدين على أساس المجتمع المغلق الذي يسيطر بعقائده وطقوسه على أفراد .

(٨) يقول "إيميل دوركايم" : (الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة) اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة) (٢٩).

هذا التعريف ظل مأخوذاً به من وجهة النظر الاجتماعية وأخذ به كل تلامذة "دور كايم" من المدرسة الفرنسية ومع ذلك لم يسلم من النقد ، فمدرسة الأنثروبولوجيين لم يسلموا به ، واتجهوا بتعريفاتهم إلى ناحية فردية بحتة ، وبهاجمه الأستاذ "الاند" في معجمه الفلسفي (٣٠).

وبعضهم اعتبر الدين مرض ووهم ، مثل "فرويد"، والبعض أيضاً اعتبره أفيون الشعوب ، مثل "ماركس"، وهذه التعريفات السابقة للدين من قبل علماء الغرب ، لوحظ عليها القصور من الجوانب العديدة التي يتضمنها مفهوم الدين الحق ، ويغفل بقية الجوانب الأخرى.

ثالثاً : إشكالية العلم والدين :

إن إشكالية العلم والدين ترجع إلى الخلاف بينهما منذ القرن الخامس عشر الميلادي على تفسير بعض ظواهر الكون وتعليلها ، وذلك عقب ظهور الأسرار العلمية التي كشفت عنها التجربة والملاحظة .

(٢٨) انظر : نشأة النظريات التطورية والمؤهلة ، على سامي النشار ص٢٢ .

(٢٩) انظر : الدين ، د / محمد دراز ص٣٨ ، دار القلم ، الكويت ١٠٨٢ م .

(٣٠) انظر : نشأة النظريات التطورية والمؤهلة ، على سامي النشار ص٢٢ .



فلقد كانت العلوم الطبيعية مرتبطة بتوجيه الكنيسة التي اعتمدت آراء "أرسطو" و "بطليموس" في الطبيعة والفلك ، واعتبرت القياس الأرسطي المنهج الوحيد للتفكير وطبقته على علم اللاهوت والطبيعة والفلك ، وأخذت هذه الآراء صفة القداسة على أساس أنها موافقة لتفسيرات الكنيسة للنصوص المقدسة ، وأن هذه التفسيرات مساوية للنصوص في القداسة . ولما انفصلت العلوم الطبيعية عن الكنيسة اتخذت طابعاً خاصاً يتمثل في المنهج هو "التجربة والملاحظة" ، والموضوع وهو "الظواهر الطبيعية" . عندئذ نشأ الخلاف بينها وبين الكنيسة التي تؤمن بأن العلوم الطبيعية يجب أن تكون خاضعة لتعاليمها .

وأن العلم لا يجب مطلقاً أن يبشر بشيء فيه أي مخالفة لظاهر ما جاءت به الأسفار المقدسة والمتون ووسائل الحواريين ، مع أن طبيعة الدين لا تدعو إلى هذا ، لأن وظيفة الدين في الواقع اجتماعية إرشادية لا تعليمية فقط ، لكن اللاهوتيين أصحاب الكنيسة جعلوا وظيفته تعليمية . لهذا نشأت الخصومة بين العلم والدين وما هي في الواقع إلا خصومة بين اللاهوت والعلم^(٣١).

واستمر الصراع بينهما على أساس أن العلماء خرجوا على تعاليم الكنيسة التي كانت تقضي باحترام المنهج الأرسطي وآراء "أرسطو" و "بطليموس" في الطبيعة والفلك . - وأهم المشكلات التي ظهر فيها الصراع بين الكنيسة والعلماء في عصر النهضة وما بعده ، هي : كروية الأرض ، وأن الشمس مركز الكون ، ودوران الأرض حول نفسها وحول الشمس ، وقوانين المادة^(٣٢).

(٣١) انظر : بين الدين والعلم، تأليف : اندرونيكسون وايت ، ترجمة : إسماعيل مظهر ص ١٩٠ ، دار العصور للطبع والنشر ١٩٢٩ م .

(٣٢) انظر : عقائد المفكرين في القرن العشرين ، عباس العقاد ص ٢٣ - ٣٥ ، مكتبة غريب .



- والسبب في زيادة الخلاف بين الكنيسة والعلم يرجع إلى ظهور "النزعة الإنسانية" الفردية في عصر النهضة التي تكتفي بما في الطبيعة وتستغني عما وراءها ولا تدين بالدين المسيحي ، وساعد على هذا أيضاً الاهتمام بالعلم الآلي .

حيث أدى ظهور الاكتشافات العلمية إلى وجود ظواهر مختلفة في التشنيع على الكنيسة الكاثوليكية وعلى المسيحية كما تفهمها تلك الكنيسة ، وذلك لأن كثيراً من الناس ظنوا أنهم ليسوا في حاجة إلى وجود الإله والإيمان به ، وأنهم يستطيعون تفسير الكون بكل مراحله في ضوء الاكتشافات الحديثة دون اللجوء إلى الله .

ويرون أن الوسائل العلمية وأساليب البحث الحديثة قد كشفت لهم عن السبب الكامن وراء كل حادث يقع ، ويمكنهم معرفة ذلك السبب بإجراء التجربة .

فمثلاً توصل "نيوتن" خلال مشاهداته إلى أن (كل أجرام السماء من سيارات ونجوم مقيدة بقوانين ثابتة ، وأنها تتحرك بموجب تلك القوانين) .

وأظهرت بحوث "داروين" أن الإنسان لم يوجد نتيجة عملية خلق مباشر ، وإنما هو المظهر الأعلى لحشرات وكائنات بدائية ، وقد جاء إلى الوجود نتيجة عمل القوانين المادية لحقب سحيقة في الارتقاء نحو الأفضل .

وبعد إجراء هذا النوع من الدراسات اتضح أن جميع وقائع الأرض والكون مقيدة بنظام قانون الطبيعة .

وبهذا توصل العلم إلى أن هذا الكون تابع لقوانين مادية وطبيعية بعد أن كان الاعتقاد السابق أن الكون يخضع لأحكام الإله .

- وقد ازداد العلماء والفلاسفة إيماناً بهذا ، بعد استخدام تلك القوانين وظهور بعض النتائج من تجاربهم . فمثلاً :

قال "ديكارت" : (أعطوني امتداداً وحركة لأبني لكم العالم) (٣٣).

وقال الفيلسوف الألماني "كانط" : (إيتوني بالمادة وسوف أعلمكم كيف يخلق الكون منها) . وقال "هيجل" : (إنني أستطيع خلق الإنسان لو توفر لي الماء والمواد الكيميائية والوقت) . وأعلن نييتشه : (أن الإله قد مات) (٣٤).

وقال "أرنست هيكل" : (أعطني هواء ومواد كيميائية ووقتاً وأنا أصنع إنساناً) (٣٥).

وهذا يعني أن العلماء والفلاسفة زعموا أن الكون مادي من أوله إلى آخره ، وكل حركاته ومظاهره ليست إلا عملاً مادياً أعمى ، ولا يوجد فيه أي أثر للإله الخالق . واستمر الخلاف بين الكنيسة والعلم وزاد التشنيع على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم يتغير الوضع إلا في بداية القرن العشرين عندما تغير موقف الكنيسة من العلماء باتجاههم نحو الحد من ظاهرة إنكار ما وراء الطبيعة (٣٦).

الفصل الثاني : العلم والدين في الفكر الغربي الحديث :

أولاً : موقف الكنيسة من العلم في عصر النهضة الأوروبية :

لقد كانت الكنيسة في عصر النهضة مصرة على التمسك بالمنهج القياسي الأرسطي وتطبيقه على اللاهوت والطبيعة ، حيث تمسكت ببعض الآراء الأرسطية والبطليموسية في الطبيعة والفلك على السواء ، ورفضت كل جديد لا يوافق تفسير الكنيسة للنصوص المقدسة، بينما الحركة العلمية بدأت تتحرر من القيود وتنمو في اتجاه التحول إلى استخدام المنهج التجريبي الذي لا يمكن أن يعد نتيجة لجهد شخص واحد ، والأفضل - كما يقول ريشنباخ -

(٣٣) انظر : تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال ج١/٣٩٢ ، ترجمة د : جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت .

(٣٤) انظر : الدين في مواجهة العلم ، وحيد الدين خان ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ص٦٣ ، ٦٤ ، دار النفائس ، الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م .

(٣٥) العلم يدعو إلى الإيمان ص١٥٠ .

(٣٦) انظر : الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ، د : محمود عثمان ص٣٥ ، ٣٦ ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ م .

(أنفسره على أنه نتيجة لتغير في الظروف الاجتماعية ، حرر أذهان العلماء من الاهتمام بالعلم اليوناني في صورة النزعة المدرسية "الاسكلائية" وأدى بطريقة طبيعية إلى قيام علم تجريبي) (٣٧).

وكان وراء ذلك التغير عامل هام هو اتصال الأوربيين بالمسلمين عن طريق التعليم في المدارس الإسلامية في الأندلس ، واتصالهم بالمسلمين أثناء الحروب الصليبية . وهذا الاتصال مكنهم من اكتشاف الروح الإسلامية التي تحترم الفرد ، وتحترم عقله وتطلب منه أن يحكم العقل .

وتعلموا أن إيمان المقلد غير مقبول إلا من العاجز عن التفكير ، وطلبوا من الفرد أن يستغل الطبيعة لصالح الإنسان . من أجل ذلك نمت الروح العلمية عند المسلمين ، فاحترموا العلم والعلماء وعملوا على تشجيعهم ، وفرق المسلمون بين مجالين في المعرفة وهما : مجال الطبيعة ومجال ما وراء الطبيعة ، وعرفوا أن المنهج الملائم للبحث في الطبيعة إنما هو "منهج التجربة والملاحظة" ، ومارسوا التجربة والملاحظة فعلاً ووصلوا إلى كثير من الحقائق العلمية عن طريق هذا المنهج . ونقل التراث الإسلامي إلى الأوربيين في عصر النهضة وما بعدها ، فأتاح للعلم أن ينمو شيئاً فشيئاً .

- وعندما تعقد الأمر بين الكنيسة الكاثوليكية وبين العلم ، وانتشر العلم واستمال العقل الإنساني إلى جانبه لم تفلح جهود رجال الكنيسة في وقف تيار العلم الذي حسبته زيفاً في العقيدة ، لأنه خالف ما اعتمدته الكنيسة من آراء أرسطية وبطليموسية في الطبيعة والفلك . ثم ضغطت الكنيسة على العلماء بطريقة أفزعت المفكرين وزادت في عنادهم وخروجهم عليها ، فظهر من يقول ببعض الآراء التي تخرج عن الدين فعلاً ، عناداً للكنيسة ونفوراً من رجالها .

(٣٧) نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ص ٩٤ ، ٩٥ .

- وهنا تشددت الكنيسة في المراقبة على المطبوعات ، وحكمت على كل مؤلف وكل طابع أن يعرض مؤلفه أو ما يريد طبعه على القسيس ، أو للمجلس الذي عين للمراقبة، وأصدر المجمع المقدس عدة أحكام ، أهمها :

(١) **الحرمان** : أصدر المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئاً لم يأذن المراقب بنشره ، وأوعز إلى هذا المراقب أن يدقق النظر حتى لا ينشر ما فيه شيء يوحي إلى مخالفة العقيدة الكاثوليكية .

(٢) **الغرامة الثقيلة** : لقد وضعت غرامات ثقيلة على أرباب المطابع يعاقبون بها فوق الحرمان من الكنيسة (٣٨).

(٣) **إحراق الكتب وتحريم قراءتها ومنع تعلمها** : لقد قاومت الكنيسة "الجمعيات العلمية والكتب" حيث أحرق الكاردينال "أكسيميتس" ثمانية آلاف كتاب في غرناطة .

وبهذا التشدد قابلت الكنيسة وخاصة كتاب "كوبرنيكوس" الذي فتح الأعين على نظرة علمية إلى الكون كله، مؤداها : أن الأرض ليست مركزاً للكون بعنت شديد . فأجمعت شعاب الكنيسة على تحريمه ، ومنع تعليمه ، وذلك لأنهم كانوا يحتمون على العلم أن يجزم بمقام الأرض في مركز الفلك ، وكانوا يحتمون أن تُجمد الأرض هنالك لنتحقق الحكمة من خلق الأحياء على التعميم وخلق الإنسان على التخصيص .

وقد كانوا يشترطون للإيمان بالقصد والتدبر في خلق الحياة على الأرض أن تكون الأرض مميزة بين العوالم العلوية والسفلية . وكانوا يحسبون أنها لا تكون مميزة إلا إذا قامت في مركز الكون كله ، وكانت الكواكب والشموس دائرة أو ثابتة من حولها ، وقد كان قيام الأرض في مركز الكون في نظرهم هو الدليل الوحيد على حكمة القصد والتدبير (٣٩).

(٣٨) انظر : المرجع السابق ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣٩) انظر : عقائد المفكرين في القرن العشرين ، عباس العقاد ص ٣٢ - ٣٧ .

ولم يقف تشدد الكنيسة عند حد المراقبة على المطبوعات ، لمقاومة العلم والفلسفة - عندما خيف ظهورهما - بسعي تلامذة "ابن رشد" وتلامذتهم خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا .

بل كانت وسائل التحقيق هي :

(أ) حبس المتهم وتعذيبه حتى يعترف .

(ب) لعن مجمع "لاتران" كل من ينظر في فلسفة ابن رشد ، واشتدت محاكم التفتيش في طلب الخارجين ، فاتخذت كل الوسائل لمطاردتهم ووصل الأمر بهذه المحاكم أن قرر مجمع "لاتران" : أن يكون من وسائله الاطلاع على أفكار الناس .

(ج) الاعتراف الواجب أدائه على المذهب الكاثوليكي أمام القسيس في الكنيسة، وحكمت هذه المحاكم منذ نشأتها سنة ١٤٨١ - ١٨٠٨م على (٣٤٠ ر ٠٠٠) ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة ، منهم نحو (٢٠٠ ر ٠٠٠) مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياء .

- ولم يوقف ذلك كله التيار الفكري الجديد ، فأحرق "برونو" حيّاً، لأنه قال بمذهب "كوبرنيكوس" ، وزاد على هذا أن اعتبر النجوم الثابتة شمساً لكل منها أقماره التي تدور حولها (٤٠).

- وحتى ما قصده "كريستوف كولمبس" من (محاولة اكتشاف أرض جديدة عن طريق المحيط الأطلنطي) ، أقام الكنيسة وأقعدتها وقتاً طويلاً ، وقال : أن الذي أوحى إليه بذلك هو كتب ابن رشد ، فبحثت الكنيسة الأمر . وقرر مجمع "سلامانك" : أن هذا مخالف لأصول الدين ، وأعيد البحث في الأمر بعناية ، ولم يغير ذلك شيئاً .

- واضطهد وحوكم "جاليليو" لأنه قال : إن حركة الكواكب هي على النظام المعروف عند

(٤٠) انظر : المرجع السابق ص ١٧٥ .

الفلكيين اليوم (٤١).

* ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل حاربت الكنيسة كل ما يظهر على ألسنة الناس أو يرد على أسماعهم مما يخالف ما في الكتب المقدسة وتقاليد الكنيسة ، فحُبِسَ "دي دو منيس" حتى مات ، ثم حوكت جثته وكتبه ، فحكم عليها وألقيت في النار (٤٢). وذلك لأنه قال : " إن قوس قزح ليست قوساً حربية بيد الله ينتقم بها من عباده إذا أراد ، بل هي من انعكاس ضوء الشمس في نقط الماء " .

ولم يتغير الحال في عهد البروتستانت عنه في عهد الكاثوليك ، فاستمرت عقوبة الموت قانوناً يحكم به على كل من يخالف معتقد الطائفة ، وشُي "سير فتوس" على النار حتى مات بأمر "كلفان" ، كما أحرق "كت" وغيره (٤٣).

* وهذا الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة نشأ لأنها اعتقت رأي "أرسطو" و "بطليموس" السكندري الذي عاش في القرن الثاني الميلادي ، والذي يقضي بأن (الأرض ساكنة وأن قبة السماء تتحرك حولها حاملة معها النجوم والشموس والقمر) (٤٤).

والأسباب التي كانت وراء رفض الكنيسة لرأي "كوبرنيكوس" وأتباعه تشبه مبرر الرواقيين إلى حد كبير ، خصوصاً أن الرواقية كانت تعلق العناية التي ترمي إلى سعادة الآلهة والإنسان على القول بمركزية الأرض . وبهذا تكون الكنيسة قد حاربت هذه النظرية لأسباب غير معقولة ، ولكن دفعتها إلى ذلك العادة المألوفة والفهم الخاطئ .

(٤١) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٥٧ ، وسوف تأتي محاكمة جاليليو بعد ص ١١١ .

(٤٢) انظر : نفس المصدر .

(٤٣) انظر : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، محمد عبده ص ٣٣ وما بعدها ، مطبعة : محمد علي صبيح ١٩٥٤ م .

(٤٤) انظر : نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د : فؤاد زكريا ص ٩٣ ، دار الكتاب العربي ١٩٦٧ م .

ثانياً: العلم والدين في القرن السابع عشر :

لقد خفت حدة الصراع بين العلم والدين في هذا القرن ، نظراً لأن الكنيسة لم تستطع أن توقف زحف العلم ، فاستقل العلم عن الدين ، وأصبح لكل منهما منهجه وموضوعه، ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، وكان العقل ضامناً مشتركاً لهما عند العقليين المحدثين في هذا القرن، وسيوضح هذا من خلال عرضي لنماذج من علماء وفلاسفة هذا القرن :

(١) فرنسيس بيكون والفصل بين العلم والدين (١٥٦١ - ١٦٢٦) :

يرى "بيكون" أن صورة العالم قد تغيرت ، فبعد أن كان العلم القديم يهدف إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس ، أصبح العلم الجديد يهدف إلى إيضاح ما في الظواهر المعقدة من عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها للوصول إلى فنون عملية . ولذا يعتبر "بيكون" هو أول مفكر - تقريباً - يحتفل بالتقنية البشرية ويضعها كأعلى هدف يعنيه "فنه الاختراعي الجديد"، الذي يضعه في ملاحقة مشروع نافع يجب أن يمارس على قاعدة الاستقراء المرضية (٤٥).

والقاعدة الشاملة لفلسفته كانت قاعدة علمية تتمثل في تزويد الجنس البشري بالسيطرة على قوى الطبيعة عن طريق الاكتشافات والابتكارات العلمية . ولعله من أجل ذلك كان يرى أن تظل الفلسفة منفصلة عن الدين حتى تؤدي وظيفتها دون قيود تعوق سيرها أو تعرقل حركتها . ولكنه لم يكن يعني بذلك على الإطلاق التخلي عن الدين : فقد تقبل "بيكون" الدين التقليدي الذي نشأ عليه ، ودافع عن "الحقيقة المزدوجة" .

- هذه النظرية دعا إليها في أوروبا بعض أتباع "ابن رشد" - التي تقوم على أساس اعتماد حقيقتين : حقيقة الوحي وحقيقة العقل (٤٦).

(٤٥) انظر : فلسفة عصر النهضة ، إرنست بلوخ ص ١٠٦ ، دار الفكر ، دمشق .

(٤٦) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة ، د : محمود زقزوق ص ٤٢ .



وذلك لأنه يرى أن جميع المسائل النظرية التي تبحث - في فصل الدين عن الفلسفة - في ذات الله وحقيقته وغايته من خلق هذا العالم ، والإنسان ومصيره يجب أن تخرج عن دائرة البحث العقلي الصرف وتدخل في حدود التصديق والإيمان . ومن هنا نعلم أن "يكون" يريد أن يحرر الفكر ويخرج الفلسفة من سلطان الدين حتى تؤدي الغرض المقصود منها . يقول "يكون" : (كما أن الماء ينزل بعضه من السماء ، وينبع بعضه من الأرض ، كذلك علم الإنسان ، يستفاد بعضه بالعقل والبعض الآخر بالوحي الإلهي) .

فالإلهيات عمادها كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وليس للعقل مجال في تعرف ذات الله أو صفاته ، فالعقل كالشمس إذا أشرقت وانبعث نورها في الأرجاء ، كشفت لنا حقائق العالم الأرضي ، وحجبت عنا العالم السماوي . وكذلك العقل يكشف عن حقائق الأشياء الطبيعية ، ويحجب الأسرار الإلهية . هذا والمتتبع لكلام "يكون" يدرك أن غرضه أن يفصل بين الدين والفلسفة حتى يستقل كل منهما بوظيفته ، فليس للكتب المقدسة دخل في الفلسفة ، ولا للفلسفة دخل في عقائد الدين (٤٧).

وعلى الرغم من قول "برتراندرسل" : (أنه لمن المستحيل أن نعرف إلى أي حد كان "يكون" مخلصاً في عقيدته الدينية) ، فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل رأي "يكون" في هذا الصدد من واقع كلامه هو الذي ربما كان يرد به على من اتهموه بالإلحاد . يقول "يكون" :

(إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، و لكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان ... وإذا ما صادف عقل الإنسان أسباباً ثانوية مبعثرة (في الطبيعة) فقد يقف أحياناً عندها ، ولا يتابع السير إلى ما وراءها . ولكنه إذا أمعن النظر فشهد

(٤٧) انظر : تاريخ الفلسفة ، تأليف الأستاذين : محمد على مصطفى ، أحمد عوده خير الدين ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، وزارة المعارف ، مطبعة الرحمانية بمصر ، الطبعة الأولى



سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها ، فإنه لا يجد بدأً من الارتقاء في أحضان العناية الإلهية التسليم بالله) . وهكذا يمكن القول بأن فلسفة "بيكون" لها قاعدة ثابتة على الأرض ولكنها متصلة في نهايتها بأسباب السماء (٤٨).

والخلاصة كما قال "أندرسن" : أن "فرنسيس بيكون" يدعو إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي (٤٩).

٢) ديكارت والاستقلال المتبادل بين العلم والدين (١٥٩٦ - ١٦٥٠) :

لقد جعل "ديكارت" من الطبيعة آلة استبعدت الأهداف والمعاني الروحية معاً ، ووضع "ديكارت" نفسه أبحاث الضوء بالتفصيل ، ولكن أهميته تقوم في الأكثر على فكرته العامة ، فقد توصل إلى خاطر البحث عن تفسير الأشياء جميعها تفسيراً رياضياً خالصاً ، وحين أخذته نشوة رؤياه ونجاحه ، قال متفاخراً :

(أعطني امتداداً وحركة لأبني لك العالم) ، فأصبح المكان أو الامتداد الحقيقة الأساسية في العالم بالنسبة لـ "ديكارت" ، والحركة أصل كل تغير والرياضيات العلاقة الوحيدة بين أجزائه (٥٠).

ولقد عبر شانول chanul وهو أقرب أصدقاء "ديكارت" أفضل تعبير عن رؤيا صديقه ، إذا كتب على قبره : (حين قارن ديكارت في عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات ، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد) (٥١).

والإشارة هنا إلى الحادث الذي وجه حياة "ديكارت" بكاملها .

(٤٨) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة ، د : محمود زقزوق ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٤٩) انظر : آفاق الفلسفة ، د : فؤاد زكريا ص ١١٦ .

(٥٠) انظر : تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال ج ١/٣٩٢ ، ترجمة د : جورج طعمة ، مراجعة الأستاذ : برهان الدين الديجاني ، دار الثقافة ، بيروت .

(٥١) انظر : نفس المصدر . ص ٣٥٥ .

فبعد أن تلقى أحسن علوم زمانه في فرنسا ، شعر بكرهية لكل ما تلقاه ما عدا الرياضيات ، فاتجه إلى "كتاب العالم الكبير" وبحث عن المعرفة في البلاطات والجيش ، وفي تجاربه مع الناس ، مقتنعاً بأنه (قد يلقي مقداراً من الحقيقة ، عند كل إنسان مفكر في قضاياها الخاصة التي إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه ، أكثر مما يلقي عند رجل أدب وعلم في مكتبته ، وهو يتأمل فيما لا يوصل إلى نتيجة) (٥٢).

ثم يقول "جون هرمان راندال" : لقد ذهب "ديكارت" أبعد من "بيكون" لأنه هو الذي نظم أفكار "جاليليو" وعممها وأشاعها بين الناس ، فقال : (إن القوة التي نستطيع بواسطتها أن نكون حكماً وأن نميز بين الخطأ والصواب - وهي الحس المشترك أو العقل - متساوية بالطبيعة بين جميع الناس ، ولا ينشأ التعداد في أفكارنا من أن بعض الناس هم عاقلون أكثر من الآخرين ، ولكن فقط من أن أفكارنا تمر بطرق متنوعة ، لأنه لا يكفي أن نمتلك قوى عقلية جيدة ولكن الأمر الأساسي هو أن نحسن استعمالها) (٥٣).

ولكي يفسح "ديكارت" مكاناً أوسع (للنزعة الآلية) ويفصل عن الفكر كل ما هو مادة ، فقد تعين عليه أن يضع في مجال المادة الخالصة الكائنات الحية الأخرى بخلاف الإنسان ، ومن هنا نشأت نظريته في "الحيوانات بوصفها آلات" وهي النظرية التي يعبر بها في نفس الوقت عن ارتياحه في كل أهمية خاصة تعزي إلى فكرة الحياة (٥٤).

فذهب إلى أن الحيوان أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلباً جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي يراها في الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة

(٥٢) انظر : نفس المصدر. ص٣٥٥ ، ٣٥٦ .

(٥٣) انظر : المرجع السابق ص٣٣٢ .

(٥٤) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال ، ترجمة : فؤاد كامل ، مراجعة : فؤاد زكريا ص٢٢ ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ م .

للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تتبحر في منازلنا^(٥٥).

ف "ديكارت" هو الذي أذاع فكرة الآلية في هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة، وهي الفكرة التي ظهرت بصورة أوضح في كتاب "لامتري" " الإنسان الآلة"، وإلى "ديكارت" تردت الفكرة القائلة : (أن جميع وظائف الحياة العقلية فضلاً عن المادية تعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية) .

وهذا يعني تغليب النزعة الآلية في بحث الطبيعة عنده، وهي نزعة مادية في أساسها . وعلى ذلك ف (المادية) قد وجدت سنداً كبيراً في آراء "ديكارت" التي ترجع كل التغيرات في العالم الطبيعي بل وفي الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة وإلى تأثير الأجسام بعضها في بعض .

ولهذا يرى "لأنجه" أن "ديكارت" قد دفع المذهب المادي إلى الأمام دفعة قوية عندما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها نموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضيات علم عقلي ، ذو منهج استنباطي ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادي ، التي هي تجريبية في أساسها، ومع ذلك فقد كان "ديكارت" هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضي من الفلسفة الطبيعية ، الذي طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسي .

ويقترس "لأنجه" في هذا الصدد عبارة "ديكارت" المشهورة في كتاب "انفعالات النفس" وهي : أن الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد في جزء أساسي منها^(٥٦).

وهذا يعني أن النفس ليست متميزة من الجسم متحيزة في نقطة فيه أو في كله بل

(٥٥) انظر : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ، د : إمام عبد الفتاح إمام ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥٦) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال ص ٢٢ .

يرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب الأعضاء للإدراك^(٥٧).

ثم يعلق قائلاً : (إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحي والجسم الميت ... لرأينا على الفور في هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهمية في دعم المذهب المادي في المجال البشري)^(٥٨).

وهذا يعني أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوعات الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس ، وأن الذاكرة تعتمد على آثار في المخ ، وأن الحيوان آلة يمكن بل يجب أن نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيراً آلياً . فقال "دي لامتري" : (إذا كان الحيوان يحس ويدرك وينكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي عين تلك الأفعال ، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة) .

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة "ديكارت" الثنائية ثوب ملفق من رقعتين، وقد اختار منهما "لامتري" الرقعة المادية ، ويستغني عن نفس متميزة من الجسم متحيزة في نقطة فيه أو فيه كله ، فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب الأعضاء للإدراك ، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية في المزاج ، ويؤثر المزاج في الخلق^(٥٩).
* ومن هنا فإن "لأنجه" يذهب إلى أن "لامتري" كان على حق عندما أرجع ماديته إلى "ديكارت" ويؤكد انتسابه إليه^(٦٠).

- وقد لخص "ديكارت" الاتجاه الجديد للعالم كله حين قال : (يمكن إدراك معرفة جديدة

(٥٧) انظر : آفاق الفلسفة ، د : فؤاد ذكريا ص ٢٢٨ .

(٥٨) انظر : نفس المصدر ص ٢٢٧ .

(٥٩) انظر : آفاق الفلسفة ، د : فؤاد ذكريا ص ٢٢٨ ، وتاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ص ١٩٢ .

(٦٠) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال ص ٢٢ .

نافعة في الحياة . وبوسعنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس القديمة في القرون الوسطى بفلسفة عملية ، وبوساطة هذه الفلسفة نستطيع إذا تمكنا من معرفة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجسام التي تحيط بنا وأفعالها بذات المقدار من الوضوح الذي به نعرف مختلف الصناعات وأصحابها . نستطيع بالشكل ذاته أن نستخدمها في السبل التي أعدت من أجلها ، وبذلك نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكها (٦١) .

هكذا حاز العلم في هذا العصر ثقة العقل الإنساني ، وأصبح الإفراط الزائد في الثقة بنتائج العلم هي السمة العامة للعصر الحديث .

- ونظراً للنزاع القائم بين الدين والعلم في هذا العصر ، حاول "ديكارت" حل هذه المشكلة ، ففرض مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم . فميدان العلم الطبيعية ، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضة والتجربة ، ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة في غاية البساطة ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي ، فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموهما الطبيعي والمشروع لا يجعلهما يلتقيان (٦٢) .

وبهذا يكون قد ساهم مساهمة فعالة في إيجاد حل لهذا المشكلة ، لتشمل الكون بأسره بغير استثناء لأحد .

- ويرى "هوبز" أن "ديكارت" أراد مجاملة "اليسوعيين" بل منافقتهم كما فعل في أمور أخرى كثيرة يعلمها "هوبز" من علاقته بالفيلسوف الفرنسي ، فهو يعرف مثلاً أن "ديكارت" لا يؤمن بأسرار الكنيسة السبعة ، ولا بالتناول ، ولا بسر القربان . ومع ذلك يعلن إيمانه ودفاعه عن

(٦١) انظر : تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال ج١/ص ٣٣٥ .

(٦٢) انظر : المرجع السابق .

هذه الأمور ليكسب "اليسوعيين" جنباً وفاقاً^(٦٣).

ولم تتوقف فعالية "ديكارت" عند هذه المساهمات ، بل أنشأ له فلسفة تحميه ذات طابع منهج عقلي حدسي . وعن طريقها رفض منطق "أرسطو" والمفاهيم الأرسطية ولم يحتفظ من الميتافيزيقا - كما يقول الدكتور "محمد غلاب" - إلا بالطبائع البسيطة مثل: الفكرة والجوهر والامتداد والوجود^(٦٤)، وهو يظن أنه يقيم فلسفة تسوغ الدين المسيحي بغير ما تسوغه به فلسفة أرسطو ، فكان أن هدم الميتافيزيقا القديمة ، وأنتجت الميتافيزيقا التي أنشأها هو نتائج خطيرة أدت إلى هدم الميتافيزيقا بالكلية وخاصة بعد محاولة "كانط" وقوله بالنسبية .

وانتشرت هذه الفلسفة في أوروبا كلها في حياته وبعد مماته ، فكانت هي الشغل الشاغل للأوروبيين في هذا العصر^(٦٥).

خلاصة :

رغم ما حدث من الكنيسة تجاه العلماء في هذا القرن ، فإن الكنيسة لم تستطع أن توقف زحف العلم ، بل استقل العلم في القرن السابع عشر عن الدين ، وأصبح لكل منهما منهجه وموضوعه ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر .

ثالثاً : العلم والدين في القرن الثامن عشر :

لقد تملك العلم الغرور في هذا القرن حيث أدى إلى نقد التقاليد الدينية ، واعتبر الدين في حدود العقل بل يرفضه . ونتيجة لهذا ظهر في هذا القرن مذهب التأليه العقلي، وكان من ثمرته ظهور المادية الموهلة عند هولباخ ، ومثالية هذا القرن تعمل على

(٦٣) انظر : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ، د : إمام عبد الفتاح إمام ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٦٤) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال ص ١٠٥ ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، د : محمد غلاب ص ٤٤ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م .

(٦٥) انظر : الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ، د : محمود عثمان ص ٤٩ .

المصالحة بين العلم والدين .

(١) مذهب التأليه العقلي وخاصيته :

لقد ظهر في هذا القرن حلّ عقلي آخر لحل النزاع بين العلم والدين ، وظل هذا الحل ينمو حتى ساد أوربا وسمي بمذهب "التأليه العقلي" أو الدين الطبيعي . حيث احتل العقل مركز السيادة ، وأخذ لنفسه الصلاحية التي كانت للكنيسة من قبل وهي توجيه النوع الإنساني أفراداً ومجتمعات - وليس هذا فحسب ، بل أعطى لنفسه الحق في نقد الدين في أخص خصائصه ورفض كل ما لا يتفق مع أحكامه ورفض سلطة الدين في توجيه النوع الإنساني بالنسبة لسلوك أفرادهِ وتنظيم جماعته . فنزل الدين عن عرش السيادة كمصدر أخير للمعرفة .

ومع هذا لم يفلح العقل في تقليص نفوذ الكنيسة تماماً ، وحاول "كانط" أن يكبح جماح النقد والشك باسم العلم والأخلاق ، وألح في بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته واعتقد بلزوم مادة للمعرفة تأتي من الخارج ، فحد من سلطان الفكر .

- لقد اشتهر مذهب "التأليه العقلي" وكان له أتباع كثيرون، منهم "قولنير" و "فريدريك الثاني" ملك بروسيا ، والفيلسوف الألماني "كريستيان فولف" .

- والتجربة أساسية في تكوين هذا المذهب الذي يبدأ بـ "لوك" ، حيث يرى أن وجود الإله يمكن أن يستدل عليه عن طريق التجربة ، فإنني عندما أنظر إلى وجودي أجده فيه حدسياً ويمكن استخلاص وجود العالم من وجودي ، وبنفس الطريقة يمكن استخلاص وجود الله من العالم .

وإذا ما أردنا أن نحدد مذهب "التأليه العقلي" نقول : (إن الإنسان يستطيع أن يعرف كل العناصر الدينية والأخلاقية من تجاربه وتعلقاته) . والعقل عند هؤلاء يتعارض مع كل السلطات التي تخرج عن حدوده ، ولا يعترف بالعقائد التي تتعدى أفكاره البديهية أو تخرج

عن الطبيعة التي نحن جزء منها .

وبناءً على ذلك لا يعترف بالأسرار ولا بالعقائد التي أتت عن طريق الوحي ، وإنما يعترف بعقيدتين اثنتين يعطيها صفة اليقين ، وهما :

(١) وجود الله باعتباره مهندساً لهذا الكون .

(٢) وخلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة .

فأصحاب هذا المذهب يعتبرون آراءهم تلك في نفس الموقف الذي تقف فيه علوم الطبيعة . فأعلنوا أن الحقائق الطبيعية والأخلاقية متجانسة ، وهم لا ينسبون إلى الله أي فعل يمكن أن يتعارض مع قوانين الطبيعة الإلهية التي توصل إليها العلم .

وبطبيعة الحال : فإن هذا المذهب يتعارض مع الدين المسيحي كما هو مقرر في الكنيسة، على أساس أن الدين عندهم لا يتمثل في الوجدانات تمثيلاً مع الشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة ... أو ما إلى ذلك من الأحاسيس التي ترافق وجوده دائماً في داخل القلوب، ولكنه يتمثل في العجائب الكونية التي حلها العلماء ليبينوا ما تحتويه من حكم دقيقة .

*** خاصية هذا المذهب :**

وخاصة هذا المذهب العقلي التأليهي : هي تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له ، وجعله قائماً على عدة قواعد نظرية جافة ، هي أقدر على إشباع رغبة التعقل منها على إرضاء النفس الإنسانية^(٦٦).

(٢) **المادية المسرفة :**

هذه المادة من ثمار مذهب التأليه العقلي في هذا القرن . ففي عام ١٧٧٠م ظهر كتاب "هولباخ" (نظام الطبيعة) الذي أفرغ الفرنسيون حيث عرض في شطره الأول فلسفته المادية المحضة . وعقب على هذا بدحض الأديان عامة والمسيحية بوجه خاص ،

(٦٦) انظر : الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة ص٢٢، المعرفة عند مفكري المسلمين ، د : غلاب ص١٠٤، ١٠٥ ، وقصة النزاع بين الدين والفلسفة .



وحاول أن يجتث فيه الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس ، معلناً : أن العالم ليس إلا مادة تتحرك من تلقاء ذاتها ، منكراً كل نظرية تبشر بوجود وراء العالم الطبيعي وفوقه ، ومؤكداً اتصال هذه الموجودات المحسوسة اتصالاً آلياً ميكانيكياً محضاً ، مقراً بأن العقل ليس شيئاً إلا الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه .

وهذه المادية الموغلة في الغلو إلى حد إنكار الدين الطبيعي نفسه ، قد ظهرت عند "ديدرو" أحد أصدقاء "هولباخ" في دائرة المعارف "الانسكلوبيديا" التي كان يشرف على تحريرها ويقوم بإصدارها مستعيناً بكتّاب بارزين يتقدمهم "روسو" و "فولتير" . وكان الغرض من وضعها أن تصرف الناس عن المسيحية بما فيها من خطيئة آدم وحواء ، وتهيئهم إلى تصور العالم تصوراً جديداً تبدو فيه الحياة مريحة ناعمة ولا يعزى فيها الشر إلى نقص أصيل في الطبيعة البشرية ، بل يرد إلى فساد النظم الاجتماعية ونقص أساليب التربية (٦٧). وتحويل الناس عن اعتناق المسيحية إلى فهم الحياة فهماً جديداً . وقد جاهد "ديدرو" و"روسو" كل بطريقته لصرف الناس عن العقائد الدينية إلى إصلاح المجتمع ، وإقناع العالم بأن سعادة الإنسان لا تتوقف على الوحي بل تقوم على التحول الاجتماعي (٦٨).

* وبناءً على هذا نجد القرن الثامن عشر يوجد لديه تأكيد للعلم أدى إلى نقده التقاليد الدينية ، فاعتبر الدين في حدود العقل بل يرفضه (٦٩). وهذا راجع إلى الغرور الذي تملك العلم فاعتز بمناهجه التجريبية ونزعته الحسية المادية حتى استخف بالدراسات الفلسفية وغيرها التي تتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وتتخطى دنيا الحس إلى دنيا الروح ، وكان طبيعياً أن يستهين الكثيرون من رجاله بالدين ويهزعون باللاهوت ويضنون باحترام رجاله .

(٦٧) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٦٨) المرجع السابق . ص ١٩٥ .

(٦٩) انظر : الفكر المادي الحديث . ص ٣٧٣ .



وكان يزعم إبان ذلك أن مناهجه ستتکفل بتيسير أسباب الحياة وتحقيق السعادة للبشرية . ثم تبين أن نظرياته كثيراً ما تستغل في تدمير الحضارة وأشقاء الناس - وإن جاء هذا على كره من العلم ومناهجه - والحروب بما تعج به من آلات التخريب وأدوات التدمير شاهدة على ما تقول . ولقد أثار هذا بعض المفكرين على العلم ونزعاته المادية الحسية ، وبدءوا ينصرفون عن عالم المادة إلى عالم الروح .

- وفي غمرة هذا التطور وضع النزاع بين العلم واللاهوت . فالعلم يدرس الأشياء المحسوسة بمناهج الملاحظة والتجربة ، فإن تجاوز نطاق المحسوسات خرج عن نطاق العلم . وإن أغفل مناهج الاستقراء "التي تقوم على الملاحظة والتجربة" واصطنع المناهج العقلية أو الحدسية دخل في نطاق الفلسفة واستبعد من مجال العلم .

أما الدين فإنه غيبي وموضوعاته تقوم وراء عالم الحس ، وحقائقه تجيء عن طريق الوحي الإلهي ، لا عن طريق التجربة "التي تصدر عنها حقائق العلم" ولا عن طريق التأمل العقلي أو الحدس الباطني intuition اللذين تصدر عنهما حقائق الفلسفة .

- من هنا يبدو الخلاف بين موضوع العلم ومناهجه من ناحية ، وموضوع الدين ومصدر حقائقه من ناحية أخرى . ولكن هذا الخلاف لا يوجب بطبيعته قيام نزاع بين العلماء ورجال الدين ، لأن مناهج البحث العلمي توجب على صاحبها أن يخلص لها في دراساته حتى تنتهي به إلى نتائجها دون نظر إلى حقائق الوحي ، ومن ناحية أخرى نجد الدين يكفل حرية الباحث (٧٠).

ثم يتحدث "إميل بوترو E.BOUTROUZ عن النزاع بين الدين والعلم فيقول: خلال مراحل التاريخ مع تصالحهما مرة بعد مرة لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه ، لا أن يغلبه فحسب، على أن هذين

(٧٠) انظر : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، د : توفيق الطويل ص ٢٥٤ .

النظامين لا يزالان قائمين ، ولم يكن مجدياً أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق ، وكأنما انعكست الآية منذ ذلك ، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان ^(٧١). وأثبتت الأيام بعد هذا خطأ هذا الوهم حتى جاهر أمثال "جان جاك روسو" بأن السعادة لا تكون بتقدم العلم وتسלט العقل على الحياة وإنما تكون بالارتداد إلى الطبيعة . إن السعادة التي تشدها البشرية قد تتعذر مع تقدم العلم وشيوع مكتشفاته ويتيسر تحقيقها عن طريق الدين والفلسفة. ومن هنا خفف العلم من غروره ، ولأين الدين وأحسن ظنه بالفلسفة ^(٧٢).

فهرست المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

السنة النبوية المطهرة.

آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . مكتبة مصر - ١٩٥٩ م .

الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، محمد عبده ، مطبعة/محمد علي صبيح ١٩٥٤م .

بين العلم والدين ، تأليف : أندرويكسون وايت ، ترجمة : إسماعيل مظهر . دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٩ م .

تاريخ الفلسفة ، تأليف الأستاذين : محمد علي مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ، وزارة المعارف ، مطبعة الرحمانية بمصر ، الطبعة الأولى ١٩٣٣ م .

تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . دار القلم . بيروت - لبنان .

تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال . ج ١ ، ترجمة د /جورج طعمة ، دار

(٧١) انظر : المرجع السابق ص ٢٥٥ .

(٧٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٩٤ .

الثقافة ، بيروت .

- توماس هوبز . فيلسوف العقلانية . د/إمام عبدالفتاح إمام . دار الثقافة للنشر ١٩٨٥م .
- دراسات في الفلسفة الحديثة ، د /محمود زقزوق . دار الطباعة المحمدية ١٩٨٥م .
- الدين . د / محمد عبد الله دراز . دار القلم ، الكويت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة . إميل بترو . ترجمة : د/ أحمد فؤاد الأهواني .
- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م .
- الدين والوحي والإسلام . الشيخ مصطفى عبدالرازق .
- الدين في مواجهة العلم ، وحيد الدين خان ، ترجمة /ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ،
- الطبعة الرابعة ١٩٨٧م .
- العلم يدعوا إلى الإيمان . تأليف : أ . كريسي موريسون . ترجمة : محمود صالح الفلكي
- . مطبعة مصر .
- العلم الطبيعي ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية ، د / عبد المنعم محمد
- حسين . مكتبة النهضة المصرية .
- عقائد المفكرين في القرن العشرين ، عباس العقاد ، مكتبة غريب .
- الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ، د /محمود عثمان ، الدار الإسلامية
- للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .
- الفلسفة الفرنسية . من ديكرت إلى سارتر . جان فال . ترجمة : فؤاد كامل . دار
- الكتاب العربي . ١٩٦٨٩م .
- فلسفة عصر النهضة . إرنست بلوخ . دار الفكر - دمشق .
- قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، د / توفيق الطويل . دار النهضة العربية . ط ٣ .
- ١٩٧٩م .

المصطلحات الأربعة في القرآن ، أبو الأعلى المودودي ، الطبعة الأولى ١٩٤١ م .
المعرفة عند مفكري المسلمين . د/محمد غلاب . الدار المصرية للتأليف والترجمة
١٩٦٦ م .

مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع والعشرون ، العدد الثاني ، أكتوبر/ديسمبر ٢٠٠٠ م .
نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د /فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي
١٩٦٧ م .

نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة ، على سامي النشار .

انتقادات علماء العرب والمسلمين على إسهامات فلاسفة اليونان

فى تأسيس العلوم الطبيعية ودورهم فى نهوضها

إعداد

أ.د/ حسن كامل إبراهيم

جامعة الملك سعود - كلية التربية - قسم الدراسات الإسلامية - سابقا

جامعة عين شمس - كلية البنات - قسم الدراسات الفلسفية - حاليا

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين وخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله النبي الأمي الأمين ...
مدخل : وبعد ،،،

لقد نقل نصاري السريان تراث الأوائل عامة وتراث اليونانيين خاصة إلى العرب والمسلمين مما كان له عظيم الأثر عليهم إبان العصور الوسطى . وكان للتراث اليوناني الفلسفي الدور الأكبر فى تكوين العقلية العربية . وسنقتصر هنا على توضيح : موقف العرب والمسلمين من التراث اليوناني فى مجال العلوم الطبيعية . الذى كان له الأولوية فى الترجمة إلى اللغة العربية فى العهدين الأموي والعباسي ، بعبارة أخرى سنحاول أن نين كيف تفاعل العرب والمسلمين أصحاب النزعة الواقعة مع التراث الفلسفي اليوناني الذى أفرزته العقلية اليونانية الاستنباطية فى مجال العلوم الطبيعية : علم الحيوان ، وعلم الصيدلة ، وعلم الطب ، وعلم الكيمياء ، وعلم الأرصاد الجوية ، وعلم الطبيعة ، وعلم الفلك ، وعلم الجغرافيا .

بادئ ذي بدئ نشير إلى أن أصحاب حضارات الشرق القديم (مصر القديمة ، والهند ، وفارس ، ودجلة والفرات ، وفارس ، والصين) ساهموا فى تأسيس علوم الحكمة والمنطق والعلوم الطبيعية ، وجاء من بعدهم اليونانيون الذين استفادوا من تلك الإسهامات ، واستطاعوا إرساء دعائم كل هذه العلوم . ولقد استوعب العرب والمسلمون كل هذه الإسهامات من خلال مراكز إشعاع لمنجزات تلك الحضارات كمدينتي الرها ونصيبين . تلك المدن التى أسس مدارسها الفرس القرن الثالث الميلادي ، ولقد اصطبغت هذه المدارس بصبغة دينية ، فقد غلب عليها دراسة الديانة النصرانية . بالإضافة إلى دراسة العلوم العملية : الطب ، والكيمياء ، والرياضيات ، والفلك ، وكانت تدرس تلك العلوم فى هاتين المدرستين باللغتين اليونانية والسريانية ثم تغلبت بعد ذلك السريانية ، ومن أهم المؤلفات التى كانت تدرس فى تلك المدارس مؤلفات أبقراط :

ومدينة حران : أهلها هم الصائبة ، وكان يغلب علي الدراسة في مدرستها الدراسات الميتافيزيقية والفلسفية ، ولقد اعتمد رواد هذه المدرسة في آراءهم على فلسفة أفلاطون : Plato (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.م) وأرسطاطاليس في الوجود والمعرفة .. أما مدينة الإسكندرية : فعندما انتقل مركز التعليم من أثينا إليها انتقلت مؤلفات فلاسفة اليونان إليها، ونمت بذلك في الإسكندرية الدراسات الفلسفية والعلمية وتعتبر مدرسة الإسكندرية من أهم مصادر الدراسات العلمية : الرياضيات ، والطب ، والفلك ، والجغرافيا ، والطبيعة . ولقد انتقل التراث الخاص بهذه العلوم إلى العرب والمسلمين بفضل ترجمته إلى السريانية والعربية . وبالنسبة لمدينة جنديسابور: فقد أسسها كسري أنوشروان في القرن الخامس الميلاد الميلادي ، التي أنشأ فيها مستشفى لتدريس الطب ولعلاج المرضى . وكان الطب يدرس في تلك المدرسة على الطريقتين اليونانية والهندية ، وكان الأطباء يحصلون دروسهم النظرية في المدرسة أما الجانب العملي فكانوا يمارسونه في المستشفى . (٢) وكان يدرس في تلك المدرسة إلى جانب الطب المنطق والفلسفة وعلوم الدين النصراني . وكان يوجد فيها مؤلفات يونانية مكتوبة باليونانية والسريانية ، وكان يوجد فيها كذلك مؤلفات فلسفية هندية مترجمة إلى الفارسية ، وكانت الطريقة اليونانية لا الهندية هي الغالبة على طابع تلك المدرسة . (٣) ولقد استفاد العرب من إنجازات الحضارات السابقة الفلسفية التي كانت موجودة في تلك المدارس بفضل جماعة من النقلة والمترجمين قاموا بنقل هذا التراث . وكانت الأولوية لنقل التراث اليوناني " لأن الحضارة اليونانية كانت قد انتشرت مع الإسكندر الأكبر في أرجاء العالم الشرقي وظلت تحتضنها دولة البيزنطيين كما تلقفتها بلاد الفرس بعد أن تحولت الإمبراطورية البيزنطية إلى المسيحية وأمر الإمبراطور جوستنيان باغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام ٥٢٩ م فهرب فلاسفتها إلى دولة الفرس ، ورحب بهم كسري أنوشروان وكذلك غزت اليونان وفلسفتها إمبراطورية الفرس عدوتها العتيبة . " (٤)

بالإضافة إلى بعض العلوم العملية كالفاك والحساب التي تفيدهم في معرفة مواقيت الصلاة أو معرفة بداية شهر رمضان ، والطب لمعرفة الأمراض وكيفية علاجها . (٥) وعندما قام العرب بتوسيع رفعة دولتهم في عهد الأمويين (٤٠-١٣٢هـ) كان جل اهتمامهم بالفتح والجهاد ونشر الإسلام ، ولأجل ذلك لم يعتن الأمويون بالعلوم وتركوا ذلك للموالى . ولقد أهتم بنقل علوم الأوائل نصاري السريان في بعض المدن العربية

القريبة من دمشق (عاصمة الدولة الأموية) كأنطاكية . ولذلك شهد العهد الأموي نقل مركز التعليم الطبي من الإسكندرية إلى أنطاكية فى عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٦١-١٠١هـ) ، وفى عهده ترجم ماسرجية الطبيب البصري كتاب (أهرن القس) فى الطب . (٦)

ولقد اهتم الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥ هـ) بالعلم ، فقد أوصى جماعة من المترجمين بنقل كتب في النجوم والطب . (٧) فلقد كان خبيرا في الطب والكيمياء ، ونسبت إليه بعض المؤلفات في الكيمياء منها السير البديع في فك الرمز المنيع ، وكتاب الفردوس ورسائل أخرى . (٨) ولقد استدعى الرومي المقيم بالإسكندرية ماريونوس ليعلمه الكيمياء ، وأمر كذلك بعض اليونانيين بنقل بعض كتب الكيمياء إلى اللغة العربية ومنهم اصطفن القديم . (٩)

ويمثل قيام الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦ هـ) بداية عصر ثقافي وعلمي هام وجديد حيث انفتح العرب والمسلمون ثقافيا على منجزات الحضارات السابقة عليها . فقد وقع فى أيديهم فى تلك الفترة " ترجمات لمعظم مؤلفات أرسطو ، وشرح الأفلاطونية المحدثه ، وبعض أعمال أفلاطون ، ومعظم مؤلفات جالينوس ، وأجزاء من مؤلفات أخرى فى الطب ومن شروحها ، ثم من مؤلفات علمية إغريقية ، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة وقوام هذا العهد من النشاط فى الترجمة مرحلتان تبدأ أولاهما من استيلاء العباسيين على الخلافة إلى خلافة المأمون (١٣٢ - ١٩٨ هـ) حيث قام مترجمون مستقلون بقدر كبير من الترجمة ، ومعظمهم من المسيحيين واليهود والمهتدين الذين دخلوا الإسلام من الديانات الأخرى غير الإسلامية أما الأخرى ففي حكم المأمون وخلفائه المباشرين ، حيث تركز عمل الترجمة فى مدرسة أسست حديثا فى بغداد وبذل جهد دائب لجعل المادة الضرورية للبحث الفلسفي والعلمي فى متناول الطالب الذى يتكلم العربية " (١٠) وأول اتصال قام بين تراث اليونان والعرب أقامه نصاري السريان . ويمثل السريان حلقة من حلقات سلسلة هامة عبر من خلالها تراث اليونان إلى العرب والمسلمين . " فنحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التى تكونت فى مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة إلى جو من التسامح الفكري والعلمي بعد ما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد فى ظل الحكم الروماني ، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي .. لقد كان المسلمون بحاجة إلى العلم والمعرفة ، وبحاجة لأن يقفوا على تراث الحضارات الأخرى فاستقدم الخلفاء المترجمين من كل مكان وأخذوا يغدقون عليهم الأموال ويمنحونهم الهدايا والهبات لينقلوا نقاش الفكر الإغريقي إلى العربية . " (١١) ولم يقف نصاري

أن يبتكر العرب منهجا جديدا لدراسة تلك المؤلفات اليونانية ، منهجا واقعيا لا فلسفيا استنباطيا حتى يتحقق الغرض من العلم أعني أن يستفيد الإنسان منه فى تحقيق ما هو أفضل له " فلقد كانت العلوم الطبيعية عند الكثيرين من اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلي استنباطي ، فتحولت على يد العرب إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبي استقرائي ، استقوا حقائقها من التجربة ، وزادوا فزغوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية التماسا للدقة والضبط ، ومن أجل هذا نزغوا إلى القياس والوزن ، واخترغوا آلات وأجهزة تعين على ضبط النتائج وتحقيق دقتها ، وتوخي علماء العرب موضوعية البحث فأقصوا خبراتهم الذاتية ابتغاء معرفة الأشياء كما هي فى الواقع وليس كما يشتهون ، واستبعدوا الاعتبار الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيدة والنزاهة فى أبحاثهم .. وفى ضوء هذه الخصائص تسنى لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية .. " (١٩) وهكذا أضاف العرب إلى مفهوم العلم معنى جديدا لم يكن ذا قيمة لدى اليونان . فلقد تفوق اليونانيون - مثلا - فى الرياضيات لكنهم لم يستخدموها فى حل ما واجههم من مشكلات يومية على عكس العرب والمسلمين الذين استخدموا الرياضيات فى حياتهم اليومية وهكذا فى كل العلوم . (٢٠) وهكذا اشتغل اليونان بالمعرفة من أجل المعرفة فى مقابل العرب والمسلمين الذين استفادوا من العلم فى الابتكار والاختراع لتحقيق مصلحة الإنسان . " وعلى الجملة كان العرب فى القرون الوسطى يمثلون الطراز الفكري العلمي والحياة العملية الصناعية التى نضفي مثلها الآن على ألمانيا الحديثة ، على العكس من الإغريق ينصرفوا عن الاختبار المعمل والصبر عليه ، وفى الطب وفى علم الآليات وتحقيقا فى كل الفنون ، يلوح أنهم اخضعوا العلم لخدمة الإنسانية مباشرة بدلا من اعتباره غرضا مطلوبا لذاته فقط ، ولقد ورثت أوربا عنهم ما يحلو لنا أن نسميه بروح "باكون" التى ترمي إلى مد سلطة الإنسان على الطبيعية . " (٢١) وعلى هذا النحو تعتبر الروح التجريبية التى ابتكرها العرب والمسلمون من أعظم مآثرهم على العلم الحديث . تلك التجريبية التى كان اليونانيون متخلفون فيها . (٢٢) وقوام الطريقة التجريبية التى استخدمها العرب والمسلمون فى دراساتهم للعلوم الطبيعية عدة خطوات " أول تلك الخطوات : الاعتماد على الملاحظة والتجريب والاستعانة بالأجهزة العلمية فى التجارب وفى المشاهدات وتسجيل تلك المشاهدات ونتائجها بدقة . وثانيا : تصنيف وتبويب المعلومات والنتائج التى حصلوا عليها فى جداول تتغير تبعا لتغير النتائج . وثالثها : تعديل الجداول باستمرار فى حالة اكتشاف نتائج جديدة لا تتفق والجداول المعروفة . ورابعها : تجلت فى علم الفلك حيث رسموا الخرائط لحركات الأفلاك والقبة السماوية " . (٢٣) وبواسطة هذا المنهج العلمي

١- علم الحيوان :

Σ.

كالحمام) وقال صاحب الديك تقول العرب أخرق من حمامة وما يدل على ذلك قول عبيد بن الأبرص :

عيت بيضتها الحمامة
شم وآخر من ثمامة

فإن كان عبيدا إنما عني بحمامة من حمامكم هذا الذي أنتم به تفخرون فقد أكثرتم في ذكر تدبيرها لمواضع بيضها وأحكامها لصنعة أعشتها وأفاحيصها وإن قلتم أنه إنما عني بعض أجناس الحمام الوحشي والبري فقد أخرجتم بعض الحمام من حسن التدبير وعبيد لم يخص حماما دون حمام ... " (٣٤) وينوع الجاحظ هنا مصادره من حديث إلى مثل متأور إلى الشعر ، وهو هنا يرجح ما جاء في هذه المصادر من معلومات علي ما ذكره أرسطاطاليس .

(٣) يزعم أرسطاطاليس أن السمك لا يبيلع الطعم إلا بشيء من الماء ، وهذا رأي لا يقبله الجاحظ لأنه لا توجد معاينة تؤكد . يقول الجاحظ : " ... وانما زعمه أن السمكة لا تبتلع شيئاً من الطعم إلا ببعض الماء فأى عيان دل على هذا وهذا عسير ... " (٣٥).

٤) يشير الجاحظ إلى مخالفة فاحشة وقع فيها أرسطاطاليس ومما يزيد الطين بلة أنه يكرر ذلك في أكثر من موضع في مؤلفه الحيوان ، وهي قوله : أن الثور إذا خصي ونزا على أنثى فأنها تخصب ، ويرد عليه الجاحظ بقوله : " ... لم نجد هذا من معاناة والصدور تضيق بالرد على أصحاب النظر وتضيق بتصديق هذا الشكل ... " (٣٦) وتوجد في كتاب الحيوان لأرسطاطاليس مخالفات كثيرة نبه الجاحظ عليها ، وبين مواضع الضعف فيها ، وأشار كذلك إلى أن أرسطاطاليس إذا كان اعتمد على التجربة فيما ذكر لما وقع في تلك الأخطاء . (٣٧)

٢- علم النبات :

وجه الإنسان منذ القدم عناية كبيرة لعلمي النبات والحيوان نظرا لارتباطهما بحياته اليومية لذلك اعتنت الشعوب القديمة بهذه العلوم ك: المصريين ، والهنود ، والفرس ، والصينيين ، واليونان ، والرومان . ولقد استفاد العرب من كل هذا التراث عندما نقل إليهم ضمن ما نقل من العلوم التي ترجمت مؤلفاتها . (٣٨) ولقد اعتمد النباتيون العرب والمسلمون فيما كتبوه عن علم النبات كثيرا على مؤلفات اليونانيين أمثال جالينوس ، وديسقوريدس . ومن المؤلفات النباتية التي تركوها كتاب أبو حنيفة الدينوري أو أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (٢١٢ - ٢٨٢ هـ) الذي اعتمد فيه على ديسقوريدس ، ولكنه أضاف إضافات جديدة حيث ذكر نباتات جديدة تفيد في صناعة العقاقير . (٣٩)

التراث الإغريقي مثل الأدوية المفردة والتدبير الملطف وتركيب الأدوية لجالينوس ، التي قام بنقلهما إلى العربية شيخ المترجمين حنين بن اسحق وابن اخته حبش بن الحسن . وكتاب الأدوية المفردة لديسقوريدس العين زربي الذي نقله من اليونانية إلى العربية اصطفان بن باسيل ... وصححه وأجازه حنين بن اسحق " (٤٧) وإلى جانب المصدرين الهندي واليوناني ، نجد المصدر الفارسي واضحا في تسمية بعض الأدوية والنباتات التي ترجع إلى عهد مدرسة جنديسابور التي نقلت العلم اليوناني إلى الفرس ثم إلى العرب ويعتبر كتاب ديسقوريدس عن الحشائش والعقاقير المصدر الرئيسي الذي عول عليه العرب في علم الصيدلة . (٤٨) وتشمل مقالات الكتاب الخمسة على " أكثر من ستمائة عشبة مع أدوية و عطور وأدهان و صموغ وأنواع لشراب وأدوية معدنية . وقد وضع ابن جلجل في مطلع القرن الحادي عشر ذيلًا لترجمة هذا الكتاب استكمل فيه ما فات ديسقوريدس من أسماء العقاقير الطبية ، بل أضاف العرب ألفي نبات إلى ما كان يعرفه اليونان " (٤٩) كالراوند ، والكافور ، والقرفة ، والعنبر ،،، الخ .

ولم يقف العرب والمسلمون عند النقل والترجمة بل أنهم رتبوا المادة التي جمعوها وطوروها وزادوا عليها ، وفصلوها عن الطب . وتنظيم العرب للصيدلة يعتبر من أهم إنجازاتهم " إذ نقلوها من مهنة حرة يعمل فيها من يشاء ، إلى مهنة خاضعة لرقابة الدولة ، عندما أمر الخليفة العباسي المأمون لأول مرة بامتحان أمانة الصيدلة وذلك بعد أن كثرت الغش والاحتيال في هذه الصناعة ، ثم المعتصم من بعده الذي أمر باعطاء الصيدلي الذي تثبت أمانته منشورا يجيز له العمل وإلا حيل بينه وبين تعاطي هذه الصناعة ، وهكذا دخلت الصيدلة تحت رقابة الدولة " (٥٠) ولقد تخطى العرب والمسلمون مرحلة الترجمة للنصوص القديمة إلى مرحلة التلخيص والشرح والتعليق ، ومن المؤلفات التي تمثل تلك المرحلة كتاب تدبير الناقهين لحنين بن اسحق ، وتلقتها مرحلة التأليف والابتكار ووضع النظريات في ضوء المنهج العلمي الرصين الذي اتبعوه في أبحاثهم الصيدلانية ، ومن المؤلفات التي تمثل تلك المرحلة كتاب منافع الأغذية لأبي بكر الرازي . (٥١)

ومن إضافات العرب والمسلمين في علم الصيدلة أنهم استبدلوا الأدوية المرة التي كان يستعملها القدماء بأدوية حلوة مستساغة ، ولقد استخدم العرب والمسلمون السكر ، الذي لم يعرفه اليونانيون ، في صناعة الأشربة ، ولقد قام العرب والمسلمون بتحضير الأدوية المركبة على نحو علمي وفعال ، وهذه الإضافات وغيرها جعلت بعض الباحثين ينسبون علم الصيدلية إلى العرب والمسلمون . (٥٢) ولم يحضر العرب والمسلمون الأدوية اتفاقاً " بل كانوا حريصين على أن يستعملوها بمقادير محددة ، ولذا نجد لديهم

الإسلام ومن تفاعل هذه العناصر وتمازجها ألف الطب الإسلامي . (٥٦) ويعتبر التراث الطبي اليوناني من أكثر المصادر تأثيرا على الطب العربي ، فلقد تأثر أطباء العرب بجالينوس ومن دلائل ذلك أن أبو بكر الرازي كان يعظم من شأنه . (٥٧) وكان كذلك الأطباء المتخصصون في تجبير الكسور لا يزاولون مهنتهم إلا بعد اجتياز اختبار يكشف عن مدي معرفتهم بأصول التشريح والجراحة على طريقة بولس الأجنيطي (القرن السابع الميلادي) . (٥٨) وعموما من يطالع مؤلفات أطباء العرب يجدها تشتمل على كل تلك المصادر القديمة خاصة المصدر اليوناني ويبدو ذلك واضحا في كتاب القانون في الطبعلي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧ هـ) . وتعتبر نظرية الأخلاط الأربعة لأبقراط من أكثر النظريات الطبية تأثيرا على الطب العربي . وتشير هذه النظرية إلى أن جميع الموجودات بما في ذلك جسم الإنسان تتكون من العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وكيفياتها . فعند أبقراط أن جسم الإنسان به أربعة أنواع من الأخلاط أو العصير: الدم ، والبلغم ، والمرارة الصفراء ، والمرارة السوداء ، وهذه الأخلاط هي علة صحة الإنسان وسقمه . (٥٩) فإذا كانت هذه الأخلاط موجودة في جسم الإنسان بنسب متساوية كانت الصحة ، والعكس صحيح إذا كانت موجودة بنسب غير متساوية أصيب الإنسان بالمرض . وتعتبر نظرية الأخلاط الأربعة من أهم خصائص الطب العربي حيث كانت أساسا للباطولوجيا العربية . (٦٠) وظلت هذه النظرية سائدة ولم يستطيع أطباء العرب ابتكار نظرية جديدة تحل محلها . (٦١)

ومن دلائل تأثر الطب العربي بهذه النظرية ، أن ابن سينا عندما يشير إلى أن احتباس الطمث وقلته يؤدي إلى أمراض كثيرة ، يبين أن اختلاف الأمراض المتعلقة بتلك الظاهرة ترجع إلى نوع المزاج الغالب على جسم المرأة ، فإن كان يغلب عليها المزاج الصفراوي تولدت لديها الأمراض الصفراء ، وهكذا في بقية الأمزجة . (٦٢)

ومن المسائل التي تناولها أطباء العرب والمسلمين ، والتي توضح مدى اتفاقهم أو اختلافهم مع أطباء اليونان مسألة كيفية تكون الجنين في داخل الأم . فلقد زعم أرسطاطاليس أن ذلك يتم حيث يكون الذكر هو الفاعل والمحرك والأنثى هي المفعول بها والمتحركة ، بعبارة أخرى أن مني الرجل الذي يكون فيه القوة الأولى المحركة عندما ينتقل إلى رحم الأنثى ، التي تكون فيها الهيولي يخلق الجنين . (٦٣) وهذا نفس ما أشار إليه أبي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ) الذي ذكر أنه عندما يصل مني الذكر إلى رحم الأنثى ، يصادف هناك ما أعده الروح لقبول صورة الإنسان ، عندئذ يعطي المنى ذلك الدم قوة يتحرك بها حتى يصل من الدم

أعضاء الإنسان. (٦٤) ولقد بين ابن سينا على نحو أكثر دقة وتفصيلا كيفية تكوين الجنين في مؤلفه القانون بأسلوب علمي رصين ، حيث يوضح أن بداية التخلق تكون بانتقال مني الذكر إلى رحم الأنثى حيث تحدث هناك زبدية المني بفعل القوة المصورة ، وتتحرك تلك الزبدية بفعل المصورة وعندئذ تأخذ أعضاء الجنين في التكون . (٦٥)

ولقد تجاوز العرب مرحلة الترجمة والنقل إلى مرحلة النقد و الإضافة والابتكار ، فلقد نقدوا آراء أبقراط وجالينوس وعلقوا عليها حيث كشفوا عن كثير من الأخطاء التي وقع فيها الأطباء السابقين عليهم بفضل مشاهداتهم وتجاربهم . واخترعوا كذلك ما خالفوا به أطباء اليونان " كعلاجتهم الفالج والاسترخاء بالأدوية ، بدل ما كان يستعمل عند اليونان من الأدوية الحارة " (٦٦) واستطاعوا كذلك التمييز بين أمراض كثيرة متشابهة لم يعرفها السابقون عليهم مثل الحميات ، والفرق بين الجدري والحصبة . (٦٧) وبينما يري اليونانيون أن علة الأمراض موجودة في داخل الجسم ، أشار أطباء العرب والمسلمون إلى أن بعض الأمراض تأتي من خارج الجسم . وعالجوا كذلك الشلل بالأدوية التي تولد برودة في الجسم في حين كان اليونانيون يصفون لعلاج الشلل أدوية تولد الحرارة ، والعلم الحديث يوافق الطريقة العربية لا الطريقة اليونانية . (٦٨)

وفيما يتعلق بعلم الجراحة ، فإن بعض الباحثين يزعمون أن علم الجراحة عند العرب كان من أضعف فروع الطب في مقابل الطب العلاجي وخواص العقاقير كانت أقواها . لأن الجراحة مرتبطة بالتشريح الذي رفض المسلمون ممارسته ، واقتصروا في ذلك على ما ورد في كتب جالينوس أو على دراسة الجرحي من الناس . (٦٩) ويرى فريق آخر من الباحثين في المقابل أن العرب مارسوا التشريح أبي الحسن علاء الدين علي بن أبي الحزم الخالدي المخزومي القرشي الدمشقي الملقب بابن النفيس (٦٠٧ - ٦٨٧ هـ) في كتابه (شرح تشريح القانون) ينتقد جالينوس بقوله (..والتشريح يكذبه ...) ويؤكد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي بن أبي سعد المكنى بـ موفق الدين و أبو محمد ويلقب بـ ابن اللباد (٥٥٧ - ٦٢٩ هـ) أن ابن النفيس - مثل غيره من الأطباء - مارس التشريح حيث يذكر أنه رأى هياكل بشرية كثيرة في إحدى المقابر بمصر القديمة (٧٠).

وفى مؤلفه السالف الذكر انتقد ابن النفيس كثيرا من آراء جالينوس وابن سينا فنجده يشير - مثلا - إلى أنهم أخطأوا فى قولهم أن الدم ينتقل من الجانب الأيمن فى القلب عبر ثقب دقيقة لا تراها العين إلى الجانب الأيسر ، ولكن ابن النفيس يرى أن الدم ينتقل من الجانب الأيمن للقلب إلى الرئتين أولا ، وهناك يخالط الهواء عن طريق الشعيرات الدقيقة (فى الحويصلات الرئوية الدقيقة) فيصلح أمره . ويعود من الجانب الأيسر من القلب

بعد ذلك . (٧١) وهكذا اكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى قبل سرفيتوس الأُسباني بثلاثة قرون . وهذا الاكتشاف يثبت أن العرب والمسلمين لم يكونوا عالة على الطب اليوناني ، ومن يزعم ذلك فكلامه هراء فى هراء . (٧٢)

إن المطالع لمؤلفات أطباء العرب يجد أنهم رغم اقتباسهم من السابقين عليهم إلا أنهم تجاوزوهم وأضافوا إلى طبهم كثيرا من الإضافات . فكتاب الحاوي لأبي بكر الرازي يعد من أفضل المؤلفات الطبية التي وضعت ، فقد جمع فيه طب الهنود ، والفرس ، واليونان ، والسريريان ، والعرب ، وأضاف إلى كل هذا التراث تجاربه وأبحاثه الطبية العلمية . وفي ضوء ذلك المنهج العلمي الذي مارسه نظريا وعمليا انتقد آراء جالينوس الطبية . (٧٣) ويبدو ذلك واضحا في مؤلف الرازي (الشكوك على جالينوس) الذي وضح فيه الأخطاء التي وقع فيها جالينوس . (٧٤) بل أن الرازي عند بعض الباحثين فاق جالينوس في كثرة أبحاثه وعمقها ، لذلك قيل أن الطب كان معدوما ، فأحياه جالينوس ، وكان متفرقا ، فجمعه الرازي . (٧٥) ولقد انتقد أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) كذلك جالينوس في مؤلفه الطبي (الكليات) ففي الفصل الخاص بالتنفس نجد انتقادات هامة على آراء جالينوس . (٧٦)

ويشتمل كتاب علي بن عباس المجوسي – القرن الرابع الهجري - (كامل الصناعة الطبية) على إسهاماته الطبية النظرية والعملية ، التي أسسها على مشاهداته الدقيقة التي كان يمارسها في المستشفى . ولقد بين في الفصل الأول من كتابه (أخطاء أطباء اليونان) " أن أبقراط يميل إلى الإيجاز والغموض ، وأن جالينوس يميل إلى التوسع والتطويل وإلى قلة عناية ، وأوريباسوس وبولس الإيجنطي بالتشريح – وقال عن كتاب الحاوي للرازي : إن ضخامته وتكاليفه تجعل الحصول عليه مطلب وعرا ، ونعت المنصوري في التشريح للرازي بشدة الاختصار . " (٧٧) (٧٨)

ويحتوي كتاب القانون لابن سينا على كثير من المعلومات الطبية التي لا توجد عند اليونان وحل هذا الكتاب محل كتب جالينوس والرازي وعلي بن عباس المجوسي . (٧٩) وظل هذا الكتاب أساس التعليم عند العرب وعندما ترجم إلى اللاتينية والعبرية وغيرها من اللغات الأوروبية ظل الأوروبيون يعتمدون عليه في تعليمهم الطبي حتى القرن الثامن عشر بفضل غزارة مادته واعتماده على المنهج العلمي التجريبي في كل ما يوجد فيه من معلومات طبية سواء كانت نظرية أو عملية .

وبالجملة يمكننا القول أن أطباء العرب والمسلمين استطاعوا تجاوز أطباء اليونان لاستخدامهم التجربة العلمية في عملهم الطبي ، والتجربة التي استخدمها أطباء العرب والمسلمين تختلف عن تجربة اليونان " فتجربة اليونان ذات أصول وطرق تحقيق كتلك

التي وجدناها عند الأطباء العرب وليس معني ذلك أن يقال أن العرب صاغوا قواعد المنهج التجريبي حين نجد استخدامهم لتلك القواعد في بحوثهم الطبية بل يكفي بالقول أن الأطباء العرب اهتموا في تلك البحوث الطبية بالملاحظة العامة . (٨٠) (٨١)

وعموما فقواعد المنهج العلمي مضمرة في أبحاث أطباء العرب العلمية . فابو أنيس المختار بن الحسن بن عبدون بن سعدون بن بطلان البغدادي (ت حوالي ٤٤٤ هـ) أشار إلى أن أطباء العرب التزموا في عملهم بالاستقراء العلمي وممارسة التشريح الذي اتقنته ابن بطلات تماما . (٨٢)

كان للمصريين القدماء دور بارز في إقامة الدعائم الأولى لعلم الكيمياء ، ولقد تسلم هذا التراث الكيميائي المصري اليونانيون والرومانيون ، ولم يعملوا علي ترقية بل ان الكيمياء تحولت على أيديهم إلى خرافات وشعوذات ، وبذلك تقهقرت الكيمياء على أيديهم إلى الخلف بدلا من أن تتقدم إلى الأمام فلقد كان جل همهم تحويل المعادن الخسيسة كالحديد إلى ذهب أو فضة بواسطة مادة غامضة تسمى حجر الفلاسفة . ولقد ترك اليونانيون والسريان بعض المؤلفات الكيماوية ، مثل مؤلفات دومسيوس وبليناس الطولوني ، وليس لتلك المؤلفات قيمة في مجال الكيمياء لأنها عبارة عن فروض نظرية وتحليلات فكرية . (٨٣) واختلطت الكيمياء اليونانية في الإسكندرية بالتراث الكيماوي المصري ، وظلت حبيسة الفروض والنظريات في موطنها الجديد ، وكان جل همها هو تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة ، وبذلك اختطت الكيمياء في الإسكندرية بالسحر والشعوذة كما كان حالها في بلاد اليونان . و لأجل ذلك يري بعض الباحثين أنه لم تكن لليونانيين جهود تذكر في تأسيس علم الكيمياء التجريبي . (٨٤)

ويعتبر الأمير الأموي خالد بن يزيد معوية أول من أمر بنقل كتب الصنعة أو السيمياء إلى اللغة العربية فقد أمر مجموعه من المترجمين بنقل كتب السيمياء من اليونانية ، فترجموها له ، وبذلك يستطيع أن يعرف كيفية تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة ، وبذلك يغني أصحابه الذين التفوا حوله . وعلى هذا النحو كانت الكيمياء العربية مختاطة بالسيمياء مثلاً أختلط علم الفلك عند العرب بالتنجيم ، وهكذا أختلط العلم بالخيال ، مما جعل بعض الباحثين يزعمون أن الكيمياء العربية مجرد إعادة عرض لما قام به الكيميائيون اليونانيون في الإسكندرية بل أن بحوثهم الأصلية نفسها اتكأت الدراسات الكيماوية السكندرية . (٨٥)

مما لاشك فيه أن العرب والمسلمين اشتغلوا بتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة بواسطة حجر الفلاسفة إلا أن هذا الوهم لم يسيطر عليهم كثيرا بل أنهم ما لبثوا أن

ابتكروا المنهج التجريبي واستخدموه في أبحاثهم الكيميائية . وهكذا لم يكن العرب مجرد نقلة لتراث اليونان الكيماوي ولم يقفوا عند حفظه فحسب بل أنهم تمكنوا من لفظ ما هو زائف منه ، وابتكروا ما لا يعرفه اليونانيون معتمدين على ما استحدثوه من منهج تجريبي ، ومن هذا المنطلق " يكاد المسلمون يكونون هم الذين ابتدعوا الكيمياء بوصفها علما من العلوم ، ذلك أن المسلمين أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العملية ، والعناية برصد نتائجها في الميدان الذي اقتصر فيه اليونان - على ما نعلم - على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة . " (٨٦) ولأجل ذلك يري بعض الباحثين أنه إذا كانت الكيمياء ولدت في مصر القديمة وماتت على أيدي اليونان والرومان فإنها عادت لتولد من جديد على أيدي العرب ، فهم بحق مؤسسو هذا العلم على أسس علمية حديثة . (٨٧)

ويري بعض الباحثين أن كيمياء جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي (ولد حوالي ١٢٠ هـ) اعتمدت على المصادر القديمة كالحرانية ، الزرادشتية ، والسكندرية ، اليونانية العقلانية المنطقية ، والهرمسية والغنوصية إلى جانب التجريبية الواقعية العربية . (٨٨) فإذا كان جابر سار على درب المصريين واليونانيين في مجال الكيمياء لتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة بواسطة حجر الفلاسفة الذي بذل قصاري جهده للحصول عليه . فإنه أدرك مع ذلك أهمية التجربة في ترقية هذا العلم نظريا وعلميا . (٨٩)

إن جابر ما كان يقبل رأياً إلا إذا تأكد من صحته بواسطة التجربة ، فهو يشير إلى أن قارئ مؤلفاته يجب أن يعلم " أن في هذه الكتب - يشير هنا إلى " الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء خواص ما رأيناه فقط - دون ما سمعناه أو قيل وقرأناه - بعد أن امتحناه وجربناه ، فما صح أوردناه وما بطل رفضناه واستخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم . " (٩٠) ولقد استخدم جابر المنهج العلمي الحديث بكل خطواته قبل ديكارت وبيكون في أعماله الكيميائية ، ويشتمل هذا المنهج على ثلاثة خطوات على النحو الآتي (الأولي - أن يستوحي العالم مشاهداته فرضاً يفترضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها ، والثانية أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية الصرف ، والثالثة أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليري هل تصدق على مشاهداته الجديدة ، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمي يركن إلى صوابه في التنبؤ بما عساه أن يحدث في الطبيعة لو أن ظروفها بعينها توافرت . " (٩١) وبفضل هذا المنهج العلمي خالف جابر رأي أرسطاطاليس في تكوين الفلزات وانتهى إلى نظريته أخرى تتفق مع الحقائق العلمية المعروفة في تلك الآونة " فكان أرسطو يقول بحالة وسطي بين عنصرى النار والتراب ، هي حالة الدخان ، تتكون من تحول التراب إلى

وأخذ في التماس أغاليطه والكشف عما تتطوي عليه آرائه من اغاليط . (١١٥) وكل ذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة . وبفضل استخدام ابن الهيثم المنهج العلمي الاستقرائي في دراساته في البصريات استطاع دراستها " علي نحو فارق فيه كل الكتاب السابقين ، وبدلاً من أن يخلص حكمة السابقين المتراكمة في هذا الموضوع فقد شرع مفارقتهم للبحث عن كل الحالات الممكنة التي تجعل الرياضيات والاستدلال في خدمة خصائص الضوء والرؤية ، ولقد استخدم في ذلك مجموعة من الأجهزة التجريبية بما في ذلك غرف مظلمة بها فتحات محددة تتحكم في مسار الضوء من خلال أنابيب وغير ذلك ، ومن ثم فإن فكرة التجربة - التي أطلق عليها مصطلح الاعتبار - إنما تنبثق كأداة صريحة منسقة كوسيلة منهجية شاهدة بما في ذلك استخدام يدوي للأدوات المركبة . " (١١٦)

ومن الموضوعات التي أثارها ابن الهيثم في علم البصريات – في كتاب المناظر – نظرية الورد التي تفسر كيفية حدوث الابصار . فقد وجد ابن الهيثم أن القدماء وعلى رأسهم أفلاطون وبطليموس أخطأوا في تفسيرهم لكيفية الابصار أنه يكون بسبب انبعاث شعاع من العين يقع على الشيء المبصر ، وأدرك ابن الهيثم بالتجربة العكس أي أن الابصار يتم بخروج شعاع من الشيء المبصر وعندما يلاقي العين تبصر الشيء . (١١٧) ولقد أشار ابن رشد إلى سبب فساد الرأي الأول بأنه يستتبعه أن الإنسان إذا وضع في حجرة مظلمة فإنه يستطيع الرؤية بفضل ذلك الشعاع الذي ينبعث من العين تجاه الأجسام . ويؤكد ابن رشد بذلك صحة تفسيرات ابن الهيثم ويرجعه على التفسير الأول . (١١٨) ولقد تابع البيروني وابن سينا كذلك تفسير ابن الهيثم مخالفين في ذلك تفسير أفلاطون وبطليموس . ويرى بعض الباحثين أن تفسير ابن الهيثم ومن تابعه ليس تفسيراً هيتمياً جديداً بل أنه تفسير يوناني قديم . فقد ترك اليونانيون ثلاثة نظريات في الابصار : الأولى نظرية أرسطاطاليس ، والتي نجدها عند الفيثاغوريين السابقين عليه ، وتنص على أنه عندما ترسل العين أشعتها على الجسم تتم رؤية الجسم ، والثانية نظرية أمبادوقليس : Empedocles (٤٩٢ – ٤٣٠ ق.م.) ، وتبين أن الابصار يتم بسبب أشعة مزدوجة تنبعث من العين والجسم معا ، والثالثة نظرية أبيقور : Epicure (٤٣١ – ٢٧٠ ق.م.) ، وعنده الجسم هو الذي يرسل أشعة للعين في جميع الاتجاهات فتكون الرؤية . ولقد رجح ابن الهيثم النظرية الثالثة على الأولى والثانية ، وخالف بذلك أفلاطون وبطليموس الذين تابعوا النظرية الأولى . ومن هذا المنطلق عده هذا الفريق من الباحثين أحد عظماء البصريات على مر التاريخ الذي ظلت نظريته تدرس حتى القرن التاسع عشر . (١١٩) ويرى فريق آخر من الباحثين في المقابل – وهذا هو الرأي الصائب –

الذى أشار إلى أن حجر المغناطيس وحجر الكهرمان يجذب كل منهما إليه برادة الحديد . (١٢٦) . وعلة ذلك أنه لما كان العالم مملوء بالآلهة ، ففي داخل حجر المغناطيس إله يجعله يجذب إليه برادة الحديد . (١٢٧) ويرى ابن سينا فى المقابل أن سبب جذب المغناطيس برادة الحديد قوة جاذبة أوجدها الله تعالى فى المغناطيس . يقول ابن سينا : " الجهال من الطبيعيين ومن يتشبه بهم يأخذون فى طلب علة لوجود هذه الخاصية مستفادة من العناصر كما أنهم يطلبون أيضا أن يخل لهم قوة وكل طبيعة حتى تصير مرتسمة فى القوة المصورة . وكلا الطالبين محال ... ثم إن سئلوا بعد هذا أنه لم كان هذا الجسم حارا بدون البارد ولم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهي إرادة الصانع هكذا اقتضت . " (١٢٨) ويسخر الطبيعيون من هذا التفسير ، فيشير ابن سينا فى موضع آخر إلى أن الطبيعيين يسخرون ممن يرى أن سبب وجود القوة الجاذبة فى المغناطيس إرادة الصانع عند استعداد المادة . (١٢٩) ويسير على نفس منوال ابن سينا أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القرويني (٦٠٥ - ٦٨٢ هـ) الذى يفسر هذه الظاهرة بقوله : " فالحديد طائع لهذا الحجر بسبب قوة خلقها الله تعالى فيه ولا يزال ينجذب إليه كالعاشق إلى المعشوق . " (١٣٠) وهكذا تكون قوة جذب المغناطيس برادة الحديد خلق من خلق الله تعالى خلقها مثلما خلق غيرها من مخلوقاته . وينسب إلى العرب والمسلمين استخدام الأبرة المغناطيسية (البوصلة) ولكن بعض الباحثين ينسبونها إلى الصينيين . وعموما فالعرب والمسلمون هم الذين طوروها وبلغوا بها درجة الكمال واستخدموها فى رحلاتهم وأسفارهم البحرية . (١٣١)

• الأرض مركز العالم :

كان يسود الفكر اليوناني القديم تياران بصدد مسألة كون الأرض أو الشمس مركز العالم . التيار الأول نادي به أسطارخوس : Aristarchus of Samos (٣١٠ – ٢٣٠ ق.م) الذي يري أن الشمس مركز العالم وما عداها يدور حولها ، والتيار الثاني نادي به هيبارخوس : Hipparch (١٩٠ – ١٢٠ ق.م) الذي أشار إلى أن الأرض مركز العالم وما عداها من كواكب يدور حولها . ولقد رفض أرسطاطاليس الرأي الأول واعتنق الثاني فزعم أن الأرض مركز العالم وهي بدورها ثابتة . (١٣٢) ونادي بهذا الرأي أيضا بطليموس الذي زعم أن الأرض ثابتة وأنها مركز النظام الشمسي حيث تدور الشمس نفسها والكواكب كلها حول الأرض . (١٣٣) ولكن ابن الهيثم رفض هذا الرأي ، ووضح ذلك في مقالته (في هيئة العالم) وعلى يديه أصبحت الأفلاك والكواكب الأخرى أجساما . وقرر ابن الهيثم " أن الواقع لا يثبت صحة تلك النظرية ، وعنده إذا كانت تلك الحركات التي تنبئها نظرية أرسطاطاليس وبطليموس للأفلاك والكواكب

الأخرى ملائمة للواقع . علينا أن نأخذ بها ، ولكن الواقع يثبت عكس ذلك ، وبذلك أجاز ابن الهيثم استبدال النظرية الفلكية الحديثة بالنظرية الفلكية القديمة قبل كوبرنيق : Nicolaus Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) " بل هو قد أجاز الموقف الذى يقفه علم الطبيعة الحديث فى الوقت الحاضر ازاء نظرية الكم والنظرية الموجبة مثلاً . " (١٣٤) وبذلك خالف ابن الهيثم نظرية مركزية الأرض وأكد على أن الشمس هي مركز العالم وأيد ذلك ببراهين تؤكد صحة ذلك . ولكن يقلل بعض الباحثين من قيمة ما فعله ابن الهيثم حيث يشيرون إلى أنه إذا كان أرسطاطاليس ومن تابعه أيدوا رأي هيبارخوس، فإن كل ما فعله ابن الهيثم أنه أيد الرأي المقابل - رأي أرسطارخوس - الذى نادى بأن الشمس مركز العالم .

٨ - علم الرياضيات :

لقد أدلى أصحاب الحضارات القديمة كالمصريين ، والبابليين ، والهنود ، والصينيين ، واليونانيين بدلوهم فى مجال الرياضيات وكانت إسهاماتهم قليلة . ولقد كانت السمة الغالبة على الرياضيات اليونانية الجانب النظري لأجل ذلك تفوق اليونانيون فى الهندسة ، ويبدو ذلك واضحا فى مؤلفات أقليدس وأبولونيوس : Apollonius (٢٦٢ – ١٩٠ ق.م.) . لكن العرب والمسلمون لم يقفوا عند ذلك الجانب النظري بل أنهم اهتموا بتطبيق نظريات الهندسة اليونانية إلى جانب اهتمامهم بالجانب النظري لها بل وللعلم عامة . ولقد كان الجبر والحساب علمين بدائيين عند اليونان ، وكان نظام الأرقام الرومانية ثقيلًا مركبًا ، وجاء العرب فهذبوا هذا التراث ، وزاوجوا بين إسهامات اليونان وإسهامات الهنود حيث خلطوا بين الهندسة اليونانية والحساب الهندي وابتكروا من ذلك فروعًا جديدة من الرياضيات أثارت دهشة و إعجاب علماء العرب والمسلمين . (١٣٥)

• علم الهندسة :

اطلع العرب والمسلمون على مؤلفات الهنود ، والفرس ، واليونان في مجال الهندسة ، وذلك بعد ترجمتها إلى اللغة العربية ، وبخاصة المؤلفات اليونانية منها . ومن المؤلفات اليونانية التي اطلعوا عليها : أعمال أبولونيوس ، وأقليدس ، وديوفانتس ، وهيرون ، وبابوس ، وأرشميدس : Archimedes (٢٨٧ – ٢١٢ ق.م) . وغيرهم . ومما هو جدير بالذكر أن اليونانيين أنفسهم تأثروا بدورهم بتراث المصريين القدماء في الهندسة . ولكن ما أضافه اليونانيون إلى علم الهندسة جعله ينسب إليهم كما ينسب علم الجبر وعلم حساب المتلثات إلى العرب والمسلمين . ويرى بعض الباحثين أن العرب لم يزيدها شيئا علي كتاب أقليدس (المبادئ أو الأركان) ، فقد ظلت هندسة أقليدس هي السائدة حتى القرن التاسع عشر إلى ظهور الهندسة اللا أقليدية كهندسة ريمان (تـ

١٨٦٦ م). فعلم الهندسة بذلك معجزة يونانية ، حيث اكتمل نموه وصار علما مستقلا على أيديهم . (١٣٦) وبذلك يكون دور العرب والمسلمين في تأسيس علم الهندسة مقصور على المحافظة على تراث اليونانيين حتى أوصلوه إلى الأوربيين الذين انطلقوا من هذا التراث في تأسيس علم الهندسة الحديث .

ولكن العرب فى الواقع أضافوا إضافات هامة لعلم الهندسة ، فقد خلقوا من علم الهندسة القديم علما جديدا يحتوي على ابتكارات لم تكن موجودة عند القدماء . فقد جمعوا بين الهندسة والجبر حيث استخدموا الجبر فى حل بعض المسائل الهندسة والعكس ، ولهم الفضل كذلك فى وضع أسس الهندسة التحليلية التى تبدأ منها الرياضيات الحديثة ، ومهدوا أيضا لعلم التفاضل والتكامل الذى مهد له من قبلهم اليونان . (١٣٧)

ومن علماء العرب والمسلمين الذين برعوا في علم الهندسة نصير الدين الطوسي الملقب بـ " الخواجة نصير " (ت ٦٧٢ هـ) ففي أعماله (تحرر أصول أفليدس) و (الرسالة الشافعية) أشار إلى نقص أفليدس في المتوازيات وحاول البرهنة عليها ، وتبين الأفكار والمسائل الهندسية المطروحة في هذه المؤلفات أنه أول من شك في قيام هندسة أفليدس . (١٣٨) فإذا كان ابن الهيثم تابع أفليدس في مسائل هندسية في كتابه المسمى (المعطيات) ، ولذلك قيل أن كتابه متما لكتاب أفليدس ، إلا أنه يوجد فرق بين مسائله ومسائل أفليدس فمسائل " كتاب ابن الهيثم " مبتكرة غير معروفة لدي القدماء " قائمة على قضايا مكانية على حين نري قضايا كتاب أفليدس عادية معنية . " (١٣٩) وسخر ابن الهيثم كذلك الهندسة المستوية والمجسمة في بحوث الضوء . ولقد استفاد البيروني من التراث الهندسي الهندي ، والفارسي ، واليوناني في ما وضعه من نظريات في مؤلفه (استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها) الذي يستهله بقوله : " وقتت على ما استعملتنيته من السبب الداعي إياي إلى الولوع بتصحيح دعوي لقدماء اليونانيين في انقسام الخط في كل قوس بالعمود النازل عليه من منتصفها والتفتير عن خواصه حتى نستبين لأجله . " (١٤٠) ولم يقف البيروني عند براهين اليونانيين بل أنه أضاف لهم اضافات هامة ، فقد ابتكر في هذا المؤلف برهان جديد لمساحة المثلث بدلالة أضلاعه وهو غير برهان هيرون الرياضي السكندري .

• علم الجبر :

ساهم المصريون ، والبابليون ، والهنود ، واليونانيون فى وضع البدايات الأولى لعلم الجبر ، فقد استخدم المصريون الرموز فى التعبير عن القيم العددية ، ولم يفتن إلى ذلك اليونانيين ، وكان لاستخدام تلك الرموز أثرا كبيرا فى تقدم علم الجبر والرياضيات عامة . وعرف المصريون كذلك معادلات جبرية من الدرجة الثانية ، ولقد كان

مروان (٢٢١ - ٢٨٨ هـ) فعن طريق هذا الكتاب عرف العرب والمسلمون خواص الأعداد وتصنيفها ، والنسب العددية والهندسية والتأليفية ، وتأثروا بالمدرسة الفيثاغورية . (١٤٨)

ولقد قام العرب والمسلمون بتهذيب هذا التراث الهندي واليوناني ونقحوه واستفادوا منه في حياتهم اليومية . وعموما فقد استخدم أبو الوفاء محمد بن محمد بن يحيى بن إسماعيل بن العباس البوزجاني (٣٢٨ – ٣٨٧ هـ) وغيره من رياضي العرب والمسلمين الأرقام الهندية بدلا من الأرقام اليونانية . وأوجد كذلك أبو الحسن علي بن أبي سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى الصديقي المصري (٣٤٢ – ٤٠١ هـ) قانونا به يمكن تحويل عمليات الضرب إلى عمليات جمع ، وسهل بذلك الحسابات الفلكية ومهد كذلك للوغاريتمات . (١٤٩) .

• علم المثلثات :

عندما ترجمت المؤلفات الفلسفية إلى العرب والمسلمين كان من بين ما نقل مؤلفات الهنود ، واليونانيين فى علم حساب المثلثات . ويرى بعض الباحثين أن المؤثرات الهندية هي العامل الحاسم فى نشأة علم الفلك وعلم الحساب عند العرب والمسلمين . ولقد عرف العرب والمسلمون عن الهنود جداول بدائية لجيوب الزوايا ، وعرفوا عن اليونانيين وتر ضعف الزاوية كمقياس لهما ، وعن الهنود نصف هذا الوتر . (١٥٠) ولم يولي اليونانيون عنايتهم لعلم المثلثات لذاته بل لأنه يساعدهم فى علم الفلك، ومن اليونانيين الذين اهتموا بهذا العلم أبرخس الذي نسب إليه اختراع هذا العلم وبطليموس . وعندما تلقى العرب والمسلمون إسهامات الهنود ، واليونانيين فى علم المثلثات فصلوه عن علم الفلك ، ونظموا معارفه وأضافوا إليه وجعلوه علما قائما بذاته ، لذلك يعتبر بعض الباحثين علم المثلثات علما عربيا كما اعتبروا الهندسة علما يونانيا . ولقد سمي العرب والمسلمون علم المثلثات علم الأنساب . وهذا العلم يفيد فى الاختراع والاكتشاف ، وفى تفسير كثيرا من البحوث الطبيعية والهندسية .

ولقد أصلح العرب والمسلمون كثيرا من نظريات اليونانيين فى علم المثلثات ، فمن أعظم انجازاتهم تخليهم عن نظرية بطليموس التى كان اليونان يتناولون فيها تلك المسائل – يقصد جداول جيوب الزوايا – بواسطة الأوتار . فقد اكتشف الفلكيون (العرب) بسرعة المعادلات الأساسية فى حساب المثلثات الكروية ، حيث أثبت البتاني أن : جتا أ = جيا ب جتا ج + جاب ج جتا جتا و أدخل البوزجاني .. نظريات ظل الزوايا فى النسب المثلثية $\text{ظا ب} = \text{جا ج} \cdot \text{ج} \cdot (١٥١) (١٥٢) \text{ظا ب} = ١$ ويرتبط علم حساب المثلثات لدى العرب باسم أبى عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتاني (٢٤٠ – ٣١٥ هـ) بفضل

(١٧٠) ولقد اخترع العرب والمسلمون حسابات وطرق لم يسبقهم إليها الهنود ، والفرس ، واليونانيون وبذلك تفوقوا في علم الفلك .

ترجمت المؤلفات الجغرافية اليونانية إلى العربية ، وأهمها أعمال بطليموس الجغرافيا ، والمجسطي ، والهيئة ، وتسطيح الأرض . واستفاد العرب والمسلمون من هذه الأعمال خاصة في مجال الجغرافيا الرياضية لارتباطها بعلم الفلك وكلاهما مفيد في تحديد هلال رمضان وتحديد مواقيت الصلاة . واستفاد العرب والمسلمون أيضا من التراث الجغرافي الهندي المترجم من الفارسية إلى العربية . ولكن غلب التأثير اليوناني في هذا المجال على التأثير الهندي . (١٧١)

لقد استفاد أحمد اليعقوبي هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (ت حوالي ٢٨٤هـ) في مؤلفه في الجغرافيا من الكتاب اليونانيين . (١٧٢) واعتمد أبو عبد الله محمد بن محمد الإدريسي الهاشمي القرشي (٤٩٣ - ٥٥٩ هـ) في كتابه (صورة الأرض) على جغرافية بطليموس ، وظلت جغرافية الخوارزمي المرجع الأساسي لكل الجغرافيين العرب والمسلمين حتى القرن الرابع عشر (١٧٣) وعندما رسم الإدريسي (القرن الثاني عشر الميلادي) خريطته للأرض تابع بطليموس حيث جعل البحر الهندي مغلقا وليس متصلا بالبحر الغربي (المحيط الأطلنطي) . (١٧٤) وبالنسبة لعلم الخرائط المرتبط بعلم الجغرافيا ، فقد استفاد العرب والمسلمون في هذا المجال من اليونان لأجل ذلك تعتبر جغرافية بطليموس أساسا لعلم الخرائط العربي . (١٧٥)

ولم يقاد العرب والمسلمون بطليموس تماما بل أنهم صححوا كثيرا من أخطائه ، وكان للإسلام دورا بارزا فى ذلك ، وترجع تلك الأخطاء البطلمية – كما يري البيروني – إلى أنها كانت تقوم على الشائعات المنتشرة فى تلك الآونة ، وإلى صعوبة ارتياد المناطق النائية . ولكن بعد انتشار الإسلام ووصول المسلمون الهند ، والصين ، والأندلس ، والحبشة ، وأفريقيا ، وتركيا ، وصقلية انتشر الأمن وأصبح من السهولة العثور على المعلومات المطلوبة بسهولة ويسر . ولقد أشار البيروني إلى بعض الأماكن التى جعلها بطليموس فى مؤلفه فى الغرب فى حين أن مكانها الصحيح هو الشرق والعكس صحيح . (١٧٦) ولم يكن تحديده لمواضع المدن التى ذكرها صحيحا ، وبمقارنة الأمكنة التى حددها اليونانيون والعرب والمسلمون نجد مقدار العرض الذى حققه العرب والمسلمون يقترب من الصحة بحوالى بضع دقائق وأن خطأ اليونانيين وصل درجات كثيرة . ولقد أخطأ بطليموس كذلك فى تعيين طول البحر المتوسط ،

وأخفاً في تحديد وضع بحر قزوين والخليج العربي ، وجانب الصواب أيضا في جعله المحيط الهندي والمحيط الهادي بحيرة . وقد قام العرب والمسلمون بتصحيح كل تلك الأغاليل ، فتم تصحيح طول البحر المتوسط في عصر المأمون حوالي عشر درجات ، ولم يعد الخليج العربي مستديرا بل اتخذ وضعاً أكثر ملائمة مع وضعه الصحيح وكذلك بحر قزوين ، و أصبح المحيط الهندي والمحيط الهادي على أيدي العرب والمسلمون بحرا مفتوحا بعد أن كان بحيرة مغلقة في خريطة بطليموس. (١٧٧) وهكذا صورة العالم التي كلف المأمون جغرافي العرب والمسلمين برسمها فاقت في اتقانها خرائط الجغرافيين القدماء خاصة خريطة بطليموس التي نهب العرب والمسلمون علي ما فيها من أخطاء . (١٧٨) وعندما وصلت تصحيحات العرب والمسلمين وإضافاتهم الجغرافية إلى أوروبا ساعدت في قيام ورقي علم الجغرافيا الحديث .

وفيما يتعلق بعلم الخرائط ، فقد كانت لخرائط العرب والمسلمين طابع يختلف عن طابع خرائط القدماء . " فقد بدأت تظهر في خرائطهم - لأول مرة - العلامات الأرضية، التي تمثل الجبال والغابات والأنهار وغيرها من مظاهر سطح الأرض ، وهي عناصر تعتبر متممة للخريطة . فكان الجغرافيون المسلمون يرسمونها كما يراها الناظر في الطبيعة ، أو كما يراها من جانب واحد ، وذلك على عكس ما أتفق على سطح أفقي في الوقت الحاضر ، برسمها في خطوط على سطح أفقي ، برسم الجبال مثلا بما يعرف بالخطوط الكنتورية . وكذلك أصلحوا جداول بطليموس للمدن ، وأضافوا إليها أسماء كثيرة ، وكانوا يدلون عليها برسمها في شكل دوائر . وكذلك أظهروا اتصال أجزاء من العالم لم تكن معروفة في العهدين اليوناني والروماني ، مثل اتصال الهند بالصين . وكانت خرائطهم ترسم بصفة خاصة على أساس تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم . " (١٧٩) ومن هنا يمكننا أن نقرر أنه لم يقف العرب والمسلمون عند تقليد بطليموس بل أنهم استفادوا من أعماله وصححو ما فيها من أخطاء وزادوا عليها زيادات هامة كانت بمثابة الأساس الذي نهض عليه علم الجغرافيا الحديث .

الخاتمة :

تعددت وتنوعت مصادر العلوم الطبيعية عند العرب والمسلمين ، فوجد مصادر هندية ، وفارسية ، وكلدانية ، وبابلية ، ويونانية وغيرها من المصادر . ونقل هذا التراث العلمي إلى العرب والمسلمين ، وكان نقل التراث العلمي اليوناني في المقام الأول ، وسواء كان هذا التراث المنقول ضيفا جذب انتباه مضيفه أو عنصر دخيلا جاءهم من

- ١٧ - كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون : حاجي خليفة ، طبعه محمد شرف الدين يالقا ، ورفعت بيك الكليسي ، طبع بعناية وكالة المعارف . ج٢ . ص ١٤٨ .
- ١٨ - عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة ، ج٢ . ص ٤٦ - ٤٨ .
- ١٩ - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى : د. توفيق الطويل ، الناشر دار النهضة العربية . ص ٣٦ .
- ٢٠ - التفكير العلمي : د. فؤاد زكريا ، ١٩٩٦ ضمن سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ١٥٤ .
- ٢١ - مآثر العرب على الحضارة الاوربية : جلال مظهر ، تقديم كمال الدين رفعت وسعد عفرة . ملتزم الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية . ص ٦٦ .
- ٢٢ - تاريخ العلم والأنسية الجديدة : جورج سارتون ، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر ، ١٩٦١ م الناشر دار النهضة العربية . ص ١٨١ - ١٨٢ .
- ٢٣ - نظرية العلم الأرسطية دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو : د. مصطفى النشار ، ط١ ، ١٩٨٦ م ، دار المعارف - مصر . ص ٢٢٢ .
- ٢٤ - شمس الله على الغرب : د. سيجريد هونكة ، ترجمة وحققه وعلق عليه د. فؤاد حسنين علي ، ملتزم الطبع والنشر دار النهضة العربية . ص ٣٠٥ .
- ٢٥ - النظرة العلمية : برتراند رسل ، تعريب عثمان بوية ، مراجعة د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن ، الجامعة العربية الإدارة الثقافية ، ملتزم الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية . ص ٦-٩ .
- ٢٦ - التراث العلمي للحضارة الإسلامية مكانته فى تاريخ العلم والحضارة : د. أحمد فؤاد باشا ، ط٢ ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، مطابع دار المعارف مصر . ص ١٣٥ .
- ٢٧ - كنتم خير أمه أخرجت للناس . من علماء العرب : خير الله طلفاح ، دار الحرية للطباعة بغداد ، ج ١٦ . ص ١٤٣ - ١٤٤ .
- ٢٨ - تاريخ العلم عند الغرب : د. عبد الله العمري ، ط١ ، ١٩٩٠ م ، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع . عمان - الأردن . ص ١٩١ .
- ٢٩ - لقد استخرج أحد الباحثين نصوص أرسطاطاليس فى كتاب الحيوان للجاحظ التى بلغت ثلاثين نصا . ينظر : تخريج نصوص أرسطاطاليس فى كتاب الحيوان للجاحظ : د. طه الحاجري ، مجلة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، م : ٦ - ٧ ، ١٩٥٢ - ١٩٥٣ م ، تطلب من مكتبة جامعة الإسكندرية بالشاطبي ، مطابع رمسيس بالإسكندرية . ص ١٥ - ٣٥ ، م : ١٩٥٤ م . ص ٦٩ - ٩٠ .

١- من الكتاب: قوله تعالى في حق داود وسليمان - عليهما السلام " وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ- فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا " ^٧.

وجه الدلالة: أن الله - عز وجل - أخبر أن كلا منهما أوتى حكما وعلمًا ، ولو كان أحدهما مخطئًا لما كان ما صار إليه حكما وعلمًا .

وأجيب عنه : بأن غايتها الدلالة على أن كل واحد منهما أوتى حكما وعلمًا ، وهو نكرة في سياق الإثبات فيخص ، وليس فيه ما يدل على أنه أوتى حكما وعلمًا فيما حكم به ^٨.

٢- من السنة: قوله صلى الله عليه وسلم: " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " ^٩.

وجه الدلالة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى ، مع اختلافهم في الأحكام نفيًا وإثباتًا ، فلو كان فيهم مخطئ لما كان الاقتداء به هدى ، بل ضلالة .

وأجيب عنه : بأن الخبر وإن كان عاما في الأصحاب والمقتدين بهم ، غير أن ما فيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال ، وعلى هذا فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لا في الرأي والاجتهاد ، وقد عمل به فيه، فلا يبقى حجة فيما عداه، ضرورة إطلاقه ^{١٠}.

٣- من الإجماع: أن الصحابة اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير نكير منهم على ذلك ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة ، وكل منكر أنكروه ^{١١}.

^٧ - الأنبياء الآية ٧٨-٧٩

^٨ - الإحكام للأمدى ج ٣ ص ٣٢٤

^٩ - هذا الحديث أخرجه الدارقطني في الفضائل ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم من طريقه من حديث جابر وقال : هذا إسناده لا يقوم به حجة ، لأن في طريقه الحارث بن غزيين وهو مجهول ، ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد عن أبيه عن المسيب عن عمر قال البزار : منكر لا يصح ، ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة النصيبى عن نافع عن عمر بلفظ بأيهم أخذتم، وإسناده ضعيف لأجل حمزة لأنه متهم بالكذب. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ج ٤ ص ٤٦٢ حديث رقم (٢٠٩٨) دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م، وقال الشيخ الألباني :موضوع. السلسلة الضعيفة ج ١ ص ٧٨.

^{١٠} - الإحكام ج ٣ ص ٣٢٤

^{١١} - المرجع السابق

لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الأذن فيه، وكانا محقين في الحكم إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان، فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به، ونسب التفهيم إلى سليمان بسبب ذلك، وإن سلمنا أن داود كان مخطئا في تلك الواقعة، غير أنه يحتمل أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة، وإنما النزاع فيما إذا حكما بالاجتهاد، وليس في الواقعة نص^{١٥}.

٢- من السنة: عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"^{١٦} وذلك صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب.

وأجيب عنه: بأننا نقول بموجب الخبر، وأن الحاكم إذا أخطأ في اجتهاده فله أجر واحد، غير أن الخطأ عندنا في ذلك إنما يتصور فيما إذا كان في المسألة نص، أو إجماع، أو قياس جلي، وخفي عليه بعد البحث التام عنه، وذلك غير متحقق في محل النزاع^{١٧}.

٣- من الإجماع: أن الصحابة أجمعوا على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد؛ فمن ذلك ما روى عن أبي بكر أنه قال: أقول في الكلالة برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان^{١٨}، ومن ذلك ما روى عن عمر: أنه حكم بحكم فقال رجل حضره: هذا والله الحق. فقال عمر: إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق، لكنه لم يأل جهدا^{١٩}.

وأجيب عنه: نحن لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد، لكن فيما إذا لم يكن المجتهد أهلا للاجتهاد، أو كان أهلا لكنه قصر في اجتهاده، أو إن لم يقصر لكنه خالف النص، أو الإجماع، أو القياس الجلي، أو في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله، كما سبق تقريره في جواب السنة، وأما ما تم فيه الاجتهاد من أهله، ولم يوجد له معارض مبطل، فليس فيما ذكره من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه.

٤- من المعقول: أوجه عديدة^{٢٠}، ولكن أكتفى بواحد منها وهو: أن القول بتصويب المجتهدين يفضي عند الاختلاف بالنفي والإثبات، أو الحل والحرمة، في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال، وما أفضى إلى المحال يكون محالا.

^{١٥} - الإحكام ج ٢ ص ٣٢٤

^{١٦} - أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب أجر الحكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ - حديث رقم ٦٩١٩

^{١٧} - الإحكام ج ٢ ص ٣٢٤

^{١٨} - سنن الدارمي - كتاب الفرائض - باب الكلالة ص ٢٨٤٥

^{١٩} - الإحكام في أصول الأحكام للأمدى

^{٢٠} - ينظر المرجع السابق.

وقال ابن العربي : القضاء بالترجيح ، لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته .^{٣٣}

لكن عاب جماعة من فقهاء المالكية منهم للخمى ، وعياض ، وابن عبد البر ، العمل بمراعاة الخلاف ، وأثاروا حوله شبهها واعتراضات منها : أن القول به لا يعضده القياس ، وأنه جمع بين دليلين متناقضين ، وأنه ليس له أصل في الشريعة ، وأن العمل بمراعاة الخلاف غير منضبط ، فتارة يعمل بها ، وتارة لا يعمل بها ، وإن سلمنا بأنه يعمل بها في موضع دون موضع ، فما ضابط الموضع الذي يجب أو يجوز أن يراعى فيه الخلاف؟!^{٣٤}

وفي الأدلة التي استدلت بها من قال بحجية مراعاة الخلاف ، واعتبارها أصلاً يبنى عليه الأحكام جواب على هذه الاعتراضات ، ودحض لتلك الشبهات .
أدلة حجية مراعاة الخلاف .

استدل من ذهب إلي حجية مراعاة الخلاف بأدلة من الكتاب ، والسنة ، وفعل الصحابة ، والمعقول .

أولاً : من الكتاب : قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً"^{٣٥}
وجه الدلالة من الآية : أن الله - سبحانه وتعالى - نهى عن استحلال المشركين الذين يقصدون بيت الله الحرام ، وسببه: هو ابتغاؤهم فضل الله ورضوانه ، مع كفرهم به سبحانه الذي لا تصح معه عبادة ، ولا يقبل عمل ، وهذا فيه من المراعاة لزعمهم الباطل ، وهو أنهم في عبادة ، فكيف يستبعد اعتبار عبادة مسلم على وجه دليل شرعي ، لا يقطع بخطأه فيه ، وإن كان يظن ذلك ظناً؟^{٣٦}

ثانياً : من السنة :

١- ما أخرجه البخارى بسنده عن أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : كَانَ عُنْبَةُ عَهْدٌ إِلَى أَخِيهِ سَعْدٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةَ زَمْعَةَ مَنِيَّ ، فَأَقْبَضَهُ إِلَيْكَ ، فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ ، فَقَالَ ابْنُ أَخِي عَهْدٌ إِلَيَّ فِيهِ ، فَقَامَ عَبْدُ بَنٍ زَمْعَةَ فَقَالَ : أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةَ أَبِي وَلَدَ عَلَى فِرَاشِهِ ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ سَعْدٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ

^{٣٣} - قواعد الفقه لأبي عبدالله محمد بن أحمد المقرئ - تحقيق د / محمد الدردابي ص ٢٦٤ - قاعدة رقم

٤٣٨ طبعة دار الأمان - الرباط - المغرب

^{٣٤} - المعيار المعرب ج ١٢ ص ٣٥

^{٣٥} - المائدة من الآية ٢

^{٣٦} - المعيار المعرب ج ٦ ص ٣٩٥ ، الاعتصام لأبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ج ٣ ص ٩٠ -

مكتبة التوحيد

دليل معتبر لمخالفه ، فيحكم له حينئذ بالمشروعية ، تحقيقاً للمصلحة ، ودرءاً للمفسدة ، وما مراعاة الخلاف إلا من هذا القبيل.^{٤٨}

المطلب الثاني : مفهوم الخروج من الخلاف وحكمه.
أولاً: مفهوم الخروج من الخلاف .

الخروج من الخلاف هو الإتيان بالعبادة أو المعاملة المختلف فيها على وجه معتبر عند جميع العلماء ، كان يأخذ المجتهد بمقتضى دليله المفيد للإباحة – مثلاً – ويأخذ بمقتضى دليل مخالفه المفيد للتحريم ، على وجه لا يخل بما ترجح عنده ، فيترك العمل ورعاً واحتياطاً ، خوف الوقوع في الحرام .

وهذا ليس معناه الرجوع إلى قول مخالفه بالتحريم ، لأن تركه هنا باعتبار الفعل ، لا باعتبار الاعتقاد ، فالقول بالحرمة يقتضى ترك الفعل إضافة إلى اعتقاد حرمة ، والترك خروجاً من الخلاف باعتبار الفعل فحسب^{٤٩} ، ويمثل له : بالحنفى الذى يتورع من شرب النبيذ لاحتمال صحة مقتضى دليل مخالفه الذى يقضى بالحرمة ، لا لرجحان صحته عنده ، وبالشافعى الذى يستوعب مسح الرأس ، عملاً بمقتضى دليل مخالفه – وهو الإمام مالك – لاحتمال صحة دليله ، لا لرجحانه عنده .

وقد بينها القرافى بوضوح فى الفروق فقال : إِذَا رَأَيْنَا مِنْ فَعَلٍ شَيْئًا مُخْتَلَفًا فِي تَحْرِيمِهِ وَتَحْلِيلِهِ ، وَهُوَ يَعْتَقِدُ تَحْرِيمَهُ أَنْكَرْنَا عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ مُنْتَهَكٌ لِلْحُرْمَةِ مِنْ جِهَةِ اعْتِقَادِهِ ، وَإِنْ اعْتَقَدَ تَحْلِيلَهُ لَمْ نُنْكَرْ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَاصِيًّا ؛ وَلِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ ، وَلَكِنْ لَمْ تَنْعَيْنِ الْمَفْسَدَةُ الْمُوجِبَةُ لِإِبَاحَةِ الْإِنْكَارِ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَذْرُوعًا الْقَوْلُ بِالتَّحْلِيلِ ضَعِيفًا جَدًّا يُنْقَضُ قَضَاءُ الْقَاضِي بِمِثْلِهِ لِبُطْلَانِهِ فِي الشَّرْعِ كَوَاطِي الْجَارِيَةِ بِالْإِبَاحَةِ مُعْتَقِدًا لِمَذْهَبٍ عَطَاءٍ وَشَارِبٍ النَّبِيذِ مُعْتَقِدًا مَذْهَبَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعْتَقِدًا تَحْرِيمًا ، وَلَا تَحْلِيلًا ، وَالْمَذَارِكُ فِي التَّحْرِيمِ وَالتَّحْلِيلِ مُتَقَارِبَةٌ؛ أُرْسِدَ لِلتَّحْرِيمِ بِرَفْقٍ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَتَوْبِيخٍ

^{٤٨} - شرح الشيخ عبدالله دراز للموافقات فى أصول الشريعة لأبى إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى

ج ٤ ص ٢٠٢ - دار الفكر العربى - بيروت

^{٤٩} - القواعد الفقهية (مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها) للأستاذ على أحمد الندوى ص ٣٧٣ - دار القلم - بيروت ، مراعاة الخلاف وأثره فى الفقه الإسلامى (دراسة نظرية تطبيقية) رسالة ماجستير فى الشريعة والقانون - الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد - باكستان لمختار قوادرى ص ٥٤

وأما شروط المراعى (الخلاف) فهي :

١- أن يكون مأخذ المخالف فى المسألة الخلافية قويا، فإن كان ضعيفا، أو شاذا، فلا وجه لمراعاته^{٦١}، قال القباب: " فيقول ابتداء بالدليل الذى يراه أرجح ، ثم إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر ، راعى ما لهذا الدليل من القوة التى لم يسقط اعتبارها فى نظره جملة"^{٦٢}.

وقال العز بن عبد السلام: "والضابط فى هذا: أن مأخذ المخالف، إن كان فى غاية الضعف والبعد من الصواب، فلا نظر إليه، ولا التفات عليه، إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصا دليلا شرعيا، ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله، وإن تقارنت الأدلة فى سائر الخلاف، بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد، فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه حذرا من كون الصواب مع الخصم، والشرع يحتاط لفعل الواجبات والمندوبات، كما يحتاط لترك المحرمات والمكروهات"^{٦٣}.

وقال الزركشي: "أن يكون مأخذ المخالف قويا، فإن كان واهيا لم يراع، كالرواية المنقولة عن أبي حنيفة فى بطلان الصلاة برفع اليدين - فإن بعضهم أنكرها - وبتقدير ثبوتها لا يصح لها مستند، والأحاديث الصحيحة معارضة لها"^{٦٤}.

٢- ألا تؤدي مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع، كأن يأتى المكلف عبادة على صورة لم يقل بها أحد، قال الزركشي: "نقل عن ابن سريج أنه كان يغسل أذنيه مع الوجه

^{٦١} - الذى تجوز به الفتوى عند المالكية أربعة - كما نص على ذلك أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي: أحدها: القول المتفق عليه فى المذهب. ثانيها: القول الراجح، وهو ما قوى دليله، ثم إن كان المفتى أهلا للترجيح أفتى بما اقتضت القاعدة ترجيحه عنده، وإلا قلد شيوخ المذهب فى الترجيح، فأفتى بما رجحوه. وثالثها: المشهور، وهو ما كثر قائله، والفرق بينه وبين الراجح - مع أن كلا منهما له قوة على مقابله - هو أن الراجح نشأت قوته من الدليل نفسه من غير نظر للقاتل، والمشهور نشأت قوته من القائل... فإن تعارضا، بأن كان فى المسألة قولان، أحدهما راجح، والآخر مشهور، فمقتضى نصوص الفقهاء والأصوليين أن العمل بالراجح واجب. ورابعها: ماجرى به العمل من مذهب مالك. نور البصر شرح خطبة المختصر للهلالي ص ١٧٤ - مطبعة فاس الحبرية نقلا عن د / إلياس بلكا فى كتابه الاحتياط ص ٣٢٩

^{٦٢} - المعيار المعرب ج ٦ ص ٣٨٨

^{٦٣} - قواعد الأحكام فى مصالح الأنام لأبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ج ١ ص ٢٥٤-٢٥٥ مطبعة الكليات الأزهرية

^{٦٤} - المنثور فى القواعد لأبى عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المعروف بالزركشى - تحقيق محمد حسن إسماعيل ج ١ ص ٣٤٨ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

التيار الماركسي وموقفه من الإعجاز القرآني

الطيب تزيني وحسين مروة أنموذجا

إعداد

د/ عبدالغني الغريب

الحمد لله رب العالمين، أعزنا بالإسلام وهدانا للإيمان، وشرفنا من أمة سيدنا محمد عليه الصلاة وسلم، وعصمنا من الضلالة وعلمنا بعد الجاهلية، ومن علينا بالتوفيق والهداية إلى أقوم طريق وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ختم الله به النبوات وأكمل برسالته جميع الرسالات، وهيمن بكتابه على سائر ما سبقه من الكتب، اللهم صل وسلم على هذا النبي وعلى آله وأصحابه أو من اهتدى بهديه واستن بسنته، والتزم طريقه إلى يوم الدين. وبعد،

فإن قضية الإعجاز قضية مشهورة، وإذا كان التراث العلمي قد أعرض عنه بنو جلدته، وناصبوه العداء والنكران لأسباب مختلفة. فمنهم من يرى عدم الحاجة إليه، ومنهم من ينظر إليه بعين النكران والاحتقار، وأنه شيء من الماضي قد ولى انبهارا بأيدلوجية يؤمن بها ويركن إليها ويرى فيها الصواب وحدها، وفيهم من يجهله، ولا يكاد يعرف عنه شيئا. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتبين لنا موقف الماركسيين من التراث عند أشهر أعلامهم من رجالات الفكر في العالم العربي والإسلامي من أمثال: الطيب تزيني. حسين مروة.

وقد وضعنا في هذه الدراسة المشروع الثقافي عند الماركسيين الطيب تزيني وحسين مروة، وناقشنا كل واحد منهما في مشروعه. كذلك ناقشنا مشروع اليسار الإسلامي عند حسن حنفي مبيين مشروعه الثقافي، ومنهجه في تجديد التراث، ثم الحكم عليه من خلال ما كتبه خاصة وأنه قد سماه باليسار الإسلامي. وهذا ونسأل الله الهداية والتوفيق والسداد ويرزقهما الإخلاص في القول والعمل.

المشروع اليساري:

اختلف الماركسيون في موقفهم من الإعجاز القرآني :

فمنهم من وقف منه موقفا ساذجا يدعو إلى رفضه وبتره من حياة المسلمين ، والنظر إليه على أنه من مخلفات العصور الوسطى والفكر الرجعي وكان طريقهم في ذلك الدعوة إلى الإلحاد وتبني مقولات ماركس (الدين أفيون الشعوب) ومحاولة إنكار الغيبيات وغير ذلك من المواقف المكشوفة التي وجدت صدودا من جماهير الشعب المسلم والمسيحي معا.

ومنهم من اتخذ أساليب أكثر حنكة ومدارة في الوصول إلى أهدافه، فحاول أن يبتعد عن لغة الإلحاد، وإنما استخدم لغة الاقتصاد والسياسة لغة المطالب المعيشية والشعبية وذلك عملا بنصيحة ماركس وانجلز ولينين (التحدث إلى الناس بالطريقة التي يفهمونها) (١).

ويمكن أن نلخص أساليب الفريق الثاني فيما يأتي :

١ - محاولة إبراز الماركسية في لبوس ديني وذلك بالانطلاق من التراث نفسه ومحاولة استخلاص الجوانب التقدمية وتسليط الضوء عليها .

وهؤلاء هم الماركسيون الأكثر التزاما بفكر الآباء الأوائل للماركسية مثل لينين الذي واجه تيار العدمية التراثية في روسيا بعد قيام الثورة البلشفية بالتأكيد على ضرورة البدء بالتراث والبناء عليه فقال: (إن الماركسيين هم الحافظون للتراث والأكثر أمانة له) (٢).

كما قال : (إن النفي في الفهم الماركسي له - نفي دياكتيكي - يبقى على كافة انجازات القديم وجوانبه الإيجابية ، وعناصره القابلة للحياة والاستمرار - وليس النفي العاري - ليس النفي العدمي - ليس النفي الشكي هو الشئ المميز والجوهري في الديالكتيك ، وإنما النفي كجانب من التطور يحتفظ بالإيجابي) (٣).

٢- التعامل مع التراث من خلال إعادة تأويله تأويلا يتفق مع متطلبات العصر - كما يزعمون - مع الإبقاء على الإطار العام والقوالب الفارغة وملئها بمضامين جديدة مع الاجتهاد في تفسير العقائد والشرائع تفسيراً معاصراً وفهم الدين فهماً دنيوياً يؤكد على قيمة الحياة والنجاح فيها(٤).

(١) توفيق سلوم - نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ص ٤١ بيروت ١٩٨٨

(٢) السابق ص ٩٧ .

(٣) السابق ص ٥٩ .

(٤) راجع التراث والتجديد د. حنفي .

٣ - ترميز التراث بغية القضاء على التأويل الرجعي للدين وترسيخ فهم من شأنها، يساعد على الانطلاق نحو التقدم والمجتمع الاشتراكي المنشود - ومن خلال هذا التوجه يحاولون هدم المرجعية الأساسية في الإسلام وهي الكتاب والسنة من خلال كلمات حق يراد بها باطل - من أمثال قولهم - ليس في الإسلام كنيسة ولا كهنوت يفرض فهما محددا للدين - ليس هناك وسيط بين العبد وربّه - القرآن حمال أوجه - وبناء على هذا يمكن إبراز القرآن في صورة اشتراكية مادية - ثورة من أجل الفقراء وغير ذلك من الاستنتاجات المغرضة (٥).

٤ - التعامل مع التراث من خلال المنهج الانتقائي الذي يلقي الضوء على جوانب معينة ويهمل التراب على جوانب أخرى وهو ما يسمونه بمنهج اختيار السلاح الملائم من مخزون الأيديولوجية التقليدية.

٥ - تفسير التراث في ضوء المنهج المادي التاريخي ومبدأ الصراع الطبقي ، وفي هذا يقول حسين مروة : (إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على رؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمة النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا) (٦).

وهكذا حاول أصحاب هذا المنهج إبراز الماركسية كوليّد شرعي للتراث الإسلامي وتاريخه فهي - عندهم - نابعة من صميم ماضينا وتراثنا، من اشتراكية أبي ذر؟ وثورة القرامطة ، وعقلانية المعتزلة، وابن رشد، وتصوف أصحاب وحدة الوجود وطروحات ابن خلدون وإخوان الصفا .

وهذا ما وجههم إليه لينين الذي اعتبر الماركسية سياقاً طبيعياً ووليداً شرعياً للتراث الغربي أو على حدّ قوله : (طالما أن مبادئنا لم تستخلص بعد - منطقياً وتاريخياً من الفكر السالف، ومن التاريخ السالف باعتبارها استمراراً حتمياً لهما لن يكون ثمة وضوح حقيقي في الأذهان وسوف تتخبط الأغلبية في دياجير الظلام) (٧).

(٥) توفيق سلوم ص ٤٣ .

(٦) د. حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - ج ١ ص ٦ .

(٧) توفيق سلوم ص ٣٧ .

والذين يمثلون هذا المنهج فى العالم العربى كثيرون من أبرزهم محمود أمين العالم ، وحسن حنفى ، وحسين مروة والطيب تزينى وهادى العلوى (٨) ، ومهدى عامل (٩) الذى يختصر الفكر الإنسانى كله فى الماركسية العلمية ويعتبرها حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أى واقع خاص تتم رؤيته من خلالها - وينظر إلى المنهج المادى التاريخى على أنه المنهج الأوحد الذى يمكن تطبيقه فى أى موضوع - وأن الماركسية هى الإطار الأوحد الذى من خلاله تتم رؤية كل شئ (١٠) .

وسوف أختار نموذجين لأصحاب المشاريع الثقافية فى العالم العربي النموذج الأول هو حسين مروة الذى أقدم له بتمهيد ثم الطبيب تزينى ، لأن المنهج عندهما كان واحدا وكذا المعالجة، إلا أن مروة كان أكثر وضوحا وجهدا فى عرضه لمشروعه .

الطبيب تزينى :

الطيب تزینی :

(وما أفة الأخبار إلا رواتها) إن هذه المقولة تنطبق إلى حد كبير على مشروع الطيب تزيني - الذى تحدث عنه الكثيرون ممن لا يقرؤون أو يقرأون ولا يفهمون ، أو يفهمون ويضللون - فلقد قرأت كثيرا وسمعت كثيرا عن مشروع تزيني الثقافي الذى صاغه من خلال كتابه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) وفيما يبدو أن الناس يأخذون العنوان ويتحدثون عنه بصرف النظر عن المعنوى له، ولقد كنت شغوفا بالتعرف على مشروع تزيني - خصوصا وأنه الوحيد الذى عنون لعمله بالمشروع - خلافا لأصحاب المشاريع الأخرى الذين تركوا الحكم للقراء - بعد أن صاغوا أعمالهم وعنونوا لها بعناوين أخرى . ولكن بعد قراءتي لكتابه السالف الذكر، وجدت أنه محاولة تعسفية لقراءة الفكر العربى الإسلامى قراءة مادية جدلية تجعله امتدادا لمادية فلاسفة اليونان، وبطريقة انتقائية فجأة - اعترف بها هو فى نهاية كتابه حين قال بعد أن عرض لفكر ابن خلدون والمقرئى وفسرهما تفسيراً مادياً : (وأخيراً ينبغي الإشارة إلى أن المسائل لم تكن بهذا الوضوح الفلسفى الاجتماعى فى ذهن مفكرينا، بحيث يمكن القول بأنهما ماديان إذ أن هنالك مجموعة كبيرة من الصعوبات والعقبات الذاتية ساهمت فى إضفاء نوع من الانتقائية على آرائهما(١١).

(٨) راجع كتابه - نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي - بغداد ١٩٧١م.

(٩) راجع كتابه - أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية - بيروت ١٩٧٤م .

(١٠) راجع ص ١٥٥ وص ١٣٨ ج ٢ من الدين والثورة في مصر د. حسن حنفي

(١١) د. طيب تزيني - نحو مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ص ٤٠٤ دمشق ١٩٨١ الطبعة الخامسة .

وما وقع تزينى فى هذه الانتقائية إلا لأنه طبق المنهج المادي التاريخى تطبيقاً حرفياً على نشأة الإسلام.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الرجل لا يستخدم كلمة الإسلام أو المسلمين - وإنما يستخدم بدلا منها عبارتي الحركة الإسلامية والمحمديين على طريقة المستشرقين (١٢). وقد حدد تزيني منهجه في دراسة الإسلام والتراث الإسلامي بما أسماه الرؤية العلمية، أى اعتباره ناتجا عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية - طبقا لمقولة ماركس - أن الفكر لا يستقل عن الواقع (١٣) ، فالمنهج المادي التاريخي هو القادر على فهم وتحليل التراث تحليلا علميا، وبالتالي فكل من ينطلق في دراسة الإسلام والتراث من الإطار الغيبي أو المثالي فهو عنده متعسف وغير علمي (١٤).

وبذلك يقع تزيني في التبسيطية الساذجة التي تحاول تفسير الظواهر تفسيراً أحاديا لا يراعى الأبعاد والأسباب الأخرى .

وفي تطبيقه لهذا المنهج ، يتحدث تزيني عن وضع مكة قبل الإسلام، وكيف تحولت إلى مركز تجاري رأسمالي في الجزيرة العربية، مقسم إلى طبقتين:

- طبقة الرأسماليين والمرابيين الذين مثلوا الأرسنراطية المالية والدينية فقد كانوا في نفس الوقت هم حراس الكعبة وسدنتها .

- وطبقة العوام من الفقراء والعبيد والموالي، وكنتيجة للصراع بين الطبقتين ظهر ما أسماه تزيني بالحركة الإسلامية لنصرة المستضعفين ضد المأ من قريش من جهة ، ولتوحيد الشعوب والقبائل المتنافرة من جهة أخرى ، ومن هنا كان الإسلام تعبيراً عن البؤس الاجتماعي واحتجاجاً ضده وسلاحاً لتجاوزه (١٥) .

وكما نشأت المثالية عند أفلاطون نتيجة تقسيم المجتمع إلى طبقتين : طبقة الأسياد من المفكرين وطبقة العبيد من العاملين البدويين، مما دعى أفلاطون إلى القول بوجود عقل مفارق هو الذى يحرك العالم، كذلك جاء محمد بالحديث عن اله مفارق للعالم المادى ينسب إليه ما حققه الإنسان من مكاسب اجتماعية - فهو إله واحد يتساوى أمامه كل الخلق لا فرق بين حر وعبد .

(١٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .

(١٣) السابق ص ١٢٦ .

(١٤) السابق ص ١٢٧ .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥٥ .

ف عجيب أمر هؤلاء الماركسيين الذين يحاولون تفسير التراث الإسلامي تفسيراً قسرياً لحساب ماركسيته، ويلتقطون كلمة من هنا وكلمة من هناك يحاولون بها تأييد فكرتهم، بصرف النظر عن الدالة الدامغة التي تهدمها .

٢ - كما نلاحظ التحكم في تطبيق المنهج حيث بنوا نتائجهم على افتراضية غير واقعية وهي ثنائية :

مادية = تقدمية مثالية = رجعية

سلطة = رجعية معارضة = تقدمية

ف السلطة الحاكمة دائماً تتبنى أيديولوجية رجعية، والمعارضة دائماً كانت تتبنى أيديولوجية شيوعية تقدمية، وضربوا مثلاً لذلك بالحركات الإسماعيلية أو بحركة القرامطة التي فسر فكرها تفسيراً شيعياً ، ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الدعوة وبين وجود ثلاثين ألف عبد زنجي يعيشون في دولة القرامطة، أليس هذا تناقض؟ وفي الوقت نفسه نلاحظ أن دولة الخلافة الإسلامية قد حررت العبيد بعد ثورة الزنج وقبل ظهور القرامطة (٢٥).

وكيف تكون الحركة الإسماعيلية تقدمية ومادية، ونحن نعلم منهج الإسماعيلية في إلغاء العقل اكتفاء بالإمام المعلم .

وفي الوقت الذي يعتبرون فيه المعتزلة حركة عقلانية تقدمية (٢٦) يتناسون أنها كانت في فترة من الفترات هي أيديولوجية السلطة التي هي دائماً - عنده - رجعية فكيف تكون السلطة دائماً رجعية وتتبنى مناهج عقلانية تقدمية؟ أليس هذا تناقض؟ وقل مثل ذلك عن تفسيرهم لفلسفة ابن سينا وابن رشد وأخوان الصفا متناسين الجانب الغيبي والمثالي من فلسفتهم . وهكذا نلاحظ التعسف النظري والتلبك المنهجي في تفسير التراث الإسلامي، بسبب إخضاعه للأطر الجاهزة التي استعارها الماركسيون العرب من ماركس .

(٢٥) توفيق سلوم مرجع سابق - ١٨٤ .

(٢٦) يتناسى الماركسيون الظروف التاريخية التي أفرزت عقلانية المعتزلة وهي الدفاع عن الإسلام، ضد الماديين الذين كانوا يستخدمون النهج العقلي ولا يؤمنون بالنقل فكان من الطبيعي أن يواجههم بأسلوبهم دفاعاً عن الدين، فلم تكن العقلانية في بداية نشأتها عند المعتزلة ثورة على النقل أو ضد الدين وإنما كانت من أجل الحفاظ على الدين - وهكذا يتغافل الماركسيون عن آلياتهم وهم الذين يزعمون البحث عن الأفكار في ضوء التاريخية والظروف الاجتماعية .

٣ - وإذا كان أصحاب المشروع اليساري يعيرون على العلمانيين أنهم وقعوا فيما وقع فيه الغربيون أصحاب المركزية الأوروبية، حيث تأثروا بالدراسات الاستشراقية والمنهجيات الغربية في معالجتهم للتراث الإسلامي، فإن أصحاب المشروع اليساري قد وقعوا في مركزية أخرى وهي مركزية الدراسات الاستشراقية الماركسية، فقد ظهر من قبلهم عدد كبير من المستشرقين الماركسيين ودرسوا الإسلام، بنفس المنهجيات بل انتهوا إلى نفس النتائج التي انتهت إليها الماركسيون العرب، ومن هؤلاء (اغناطيوس كراتشكوفسكي) الذي درس الأدب العربي في كتابه (دراسات في تاريخ الأدب العربي) و(ياكوبوفسكي) و(بتروفسكي) وصدر الدين عيني وغيرهم (٢٧) من الذين فسروا التراث الإسلامي على أساس من الصراع الطبقي، وعلاقات الإنتاج، والثروة وطرق توزيعها، وحاولوا إبراز الجوانب المادية والعقلانية - حسب رؤيتهم - في التراث الإسلامي.

فهل فعل الرفاق العرب أكثر مما فعله هؤلاء ؟

كما أن دعوتهم إلى إحياء الحركات الهدامة ومحاولتهم تزيين أقوال الشاردين عن الإسلام من الملاحظة والصوفية المنحرفة كالسهروردي والحلاج ومحي الدين بن عربي هي دعوة المستشرق الفرنسي (ماسينيون) وابنته التي ما زالت تتابع جهوده وهي السيدة (جنيفاف) (٢٨) فما هو الجديد المبتكر عند تزييني ومروءة؟؟

المصادر والمراجع

- ١- العودة إلى الذات - د. علي شريعتي - ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا - القاهرة ١٩٨٦.
- ٢- التراث والمعاصرة - د. أكرم ضياء العمري - قطر ١٤٠٥هـ.
- ٣- أزمة التنوير (شرعة القوات الحضاري) د. عبدا لرازق عيد - دمشق ١٩٩٧م.
- ٤- العلمانية من منظور مختلف - د. عزيز العظمة - بيروت ١٩٩٢ م.
- ٥- الفكر السياسي للإمام محمد عبده - عبد العاطي محمد أحمد - القاهرة ١٩٧٨.
- ٦- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - د. محمد نورا لدين أفاية - المغرب ١٩٩١.

(٢٧) راجع ص ١٥٢ من النزعات المادية .

(٢٨) د. عمر فروخ - تجديد في المسلمين لا في الإسلام ص ٣٧ بيروت ١٩٨٦

التفكير العقلاني من وجهة نظر علماء المسلمين

اعداد

عبدالله ناصر داود

اشكالية البحث :

عندما نتطلع للمستقبل علينا أن الحافظ على بعض إيجابيات الماضي و الحل إذن أن نتمسك بالجانب العقلي النقدي التنويري لنضع أيدينا على هذه الإيجابيات . و لذلك تقوم هذه الدراسة بالإشارة إلى مجموعة من الجوانب المُشرقة في الماضي بحيث ننطلق منها بشكل أو بآخر إلى طريق المستقبل.

وفي ضوء الدعوة إلى إعادة قراءة التراث الفلسفي العربي تتخذ هذه الدراسة من الاتجاه العقلي في فلسفة التربية نقطة بداية لتحريك هذه الدعوة من القوة إلى الفعل . من خلال دراسة الاتجاه العقلي بداياته و أصوله ، أهدافه ، وسائله ، و أعلامه . لنصل إلى إثبات أن جذور علم فلسفة التربية ليست مستوردة من الغرب كما هو شائع – و يُصدق معظمنا ذلك- بل على العكس فقدت تأثر فلاسفة المسلمين بالحضارة اليونانية عموماً و بفكر أفلاطون و أرسطو خصوصاً، و لم يقفوا عند حد التأثير بل تجاوزوه فخلصوا، و شرحوا، و وفقوا، و طوروا بما يناسب مجتمعهم، فبرزوا في علوم كثيرة و أسسوا لعلوم أخرى .

وبذلك حافظوا على التراث اليوناني و كانوا على استعداد تام لإنجاز التقدم و الحضارة و النهضة العلمية و التقدم في كل المجالات إلا إن من حاربهم و ثبط عزائمهم كان أقوى منهم ؛ فكانت السياسة أقوى من العلم فقد تم تكفير الفلاسفة و منع علمهم و حرق كتبهم و لعن من تعلم علمهم و أشتغل به . فساد الجهل و بدأ الغروب و ظلام الليل يتسلل على الحضارة الإسلامية بينما كان شروق الحضارة الأوروبية يستعد ليفيق من ثباته العميق . و بالفعل تأسست الحضارة الأوروبية على التراث العربي الإسلامي عموماً و على آخر فلاسفة المغرب العربي العالم المسلم خصوصاً . حسن حنفي : التراث و التجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص١٨ .

ولالعالم المسلم إسهامات عظيمة في العديد من المجالات نستطيع أن ننهل منها في مجال (الطب . الفقه . الفلسفة . السياسة . والمجتمع) وقد تبلورت هذه الإسهامات فنستطيع أن نرجع لها في أي وقت احتجنا إليها . إلا إننا لا نجد بين المؤلفات

والملاحظات والكتابات عن العالم المسلم ما يتناول الآراء التربوية له بالتفصيل وهذا ما سنتناوله هذه الدراسة التي تتناول التربية عن العالم المسلم .
وإن كان العالم المسلم لم يكتب في مجال التربية بوصفها تخصصاً مستقلاً مثلما نرى عند الغزالي في رسالته (أيها الولد) أو عند ابن سينا عندما تناول التربية في كتابه (السياسة) إلا أننا نستطيع أن نقف على التربية عنده من خلال نظرياته الفلسفية ومواقفه الفكرية واتجاهه العقلي . فمن خلالها نستخلص مبادئ عامة يستعين بها المعلم والمتعلم وهي ذات فوائد مهمة في علم التربية وهذا ما تحاول هذه الدراسة توضيحه والله المستعان .

ثم تهتم الدراسة بتوضيح تأثير العالم المسلم على رواد التحديث و الاتجاه العقلي عند باقية من أسطع نجوم العصر الحديث في التربية (عبد الرحمن الكواكبي ت ١٩٠٢م - الإمام محمد عبده ت ١٩٠٥م - قاسم أمين ت ١٩٠٨م - محمد عابد الجابري ت ٢٠١٠م).

أهمية الدراسة:

شغل الاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية اهتمام العديد من المفكرين و التربويين حيث أن هذا الاتجاه هو المُعين لنا على مواكبة تيارات التقدم و الحضارة بين الأمم، و كذلك يكشف لنا عن المعدن الثمين و الجذور الأصيلة للتربية عند المسلمين فالتربية عند المسلمين ليست مستوردة الأصول كما يزعم البعض ؛ فالفكر الإسلامي ترى بأراء وأساليب ومناهج تربوية ونظريات تربوية سابقة على الغرب بمئات السنين وهذا هو ما يهتم هذا البحث بالتدليل عليه من خلال استعراض الاتجاه العقلي للتربية عند الفلاسفة المسلمين، ثم التركيز على أحد أهم هؤلاء الفلاسفة كنموذج لهذا الاتجاه و هو "أبو الوليد بن رشد".

وتكمن أهمية الدراسة في أنها تتعرض للاتجاه العقلي الذي لم تتعرض له معظم الدراسات الإسلامية- في حدود علم الباحثة- ويمكننا إيجاز أهمية دراسة الاتجاه العقلي في التربية فيما يلي: (١)

أولاً: إن التمسك بالعقل معيناً لنا على مواكبة التقدم الحضاري، ودفع الأمة للأمام من خلال إستلهاهم الجذور العقلية في فكرنا العربي في التربية. و التواصل بين الماضي و الحاضر و المستقبل.

(١) صابر عوض جيدوري مجلة النبأ، العدد ٦١، النزعة العقلية في فلسفة التربية الإسلامية..

ثانياً: إن دراسة الاتجاه العقلي في التربية يكشف لنا ثراء أفكار الفلاسفة و المفكرين التربويين الإسلاميين و يدل بعمق عن وجود فلسفة تربية إسلامية. تتعرض الدراسة لنموذج من أشهر فلاسفة الاتجاه العقلي عند المسلمين، ورغم ذلك أغفلت الدراسات العربية وجود فلسفة التربية عندة ألا وهو "العالم المسلم الحفيد" و إن كان السبب في ذلك النكبة التي ألمت به و إختفاء كتيبه الأساسية و التي ظلت حبيسة في اللغة العبرية و اللاتينية. طوال القرون الماضية أو ربما كان السبب في ذلك أيضاً هو تلك النظرة المحدودة للعالم المسلم و قصر إسهاماته على الاتجاه النظري الفلسفي دون الاتجاه العملي الذي تدخل التربية في إطاره .

وكذلك ترجع أهمية الدراسة لإلى أنها توضح ما اشتملت عليه فلسفة العالم المسلم من مفاهيم علمية و فلسفية و تربوية لا غنى عن التزود بها، و استخدامها و دلالتها في إظهار فلسفة التربية عنده، مثل اهتمامه الشديد بمفهوم السببية، و محاولة إرسائه على أسس علمية، و معالجته لمشكلة الحرية الإنسانية معالجة طبيعية أقرب إلى الفهم العلمي الحديث و كذلك فهي محور أساسى فى علم التربية ، و أيضاً محاولاته الناجحة فى التوفيق بين الفلسفة و الدين أو بين العقل و النقل، و تحقيقه لمفهوم الموضوعية العلمية الذى ظهر من خلال شروحه على مؤلفات أرسطو التى أزال عنها كل التشوهات التى لحقت بها و تقديمه لها فى صورة علمية صحيحة و منهجية أفادت أجيال من العلماء ^(٢) و أيضاً أعتراه بمبدأ المحاولة و الخطأ و التجربة عندما تحدث عن أهمية الاجتهاد و التأويل و كيف أن المجتهد إذا أخطأ فله أجر، و إذا أصاب فله أجران هذا ينطوى على مبدأ التعزيز و أهميته فى العملية التربوية – فالمجتهد مُربى و مُتربى فى آن واحد ، و ألا يدل تصنيفه لمراتب الجمهور إلى عامة و خاصة و خاصة الخاصة ؛ و تحديد طريقة تناسب قدرات كل طائفة عند توجيه الخطاب إليهم على عنايته بما تسمية التربية الحديثة بالفروق الفردية. و أكد العالم المسلم أيضاً على مفهوم العلم ، و التعلم، طلب العلم و الاستفادة من مشاهير العلماء حتى مع الاختلاف فى الملة و الجنس مع التأكيد على عدم التقليد الأعمى و باستخدام الأداة التى أسسها و استخدمه هو نفسه و هى المنهج النقدي و أيضاً مع مراعاة الإطار الفكرى و الثقافى و الدينى لمجتمعنا العربى الإسلامى .

إن و بشكل بديهي لدينا منهج فلسفى نقدي و لدينا مؤلفات فلسفية تتضمن آراء و أفكار و مفاهيم علمية و فلسفية و تربوية عميقة لفيلسوف من أشهر الفلاسفة ؛ كان فقيهاً و طبيباً و صاحب مجالس علم، و لم يكن فى عزلة عن المجتمع بل كان إيجابى مشاركاً قومه مهتماً بأحوالهم و أمورهم، وكان متصلاً بعلماء عصره يفيد منهم و يفيدهم

و يشاركهم الأعمال ليخدم مجتمعه و يؤدي رسالته... فكيف لنا أن لا ننتبه لنبلور فلسفته في التربية.

وهذه الدراسة تعد محاولة لبلورة الآراء التربوية عند العالم المسلم ومؤلفاته التي تتضمن آراءه التربوية فقد كان العالم المسلم صاحب مكانة في الفكر العربي الإسلامي، كان عالماً يكتب ويتحدث مع الناس ويحدد لمن يتكلم؟ وكيف يتكلم؟ وكذلك اهتم العالم المسلم بنقل العلم للناس وتبسيطه وتاويله بما يتناسب مع عقيدتهم وفكرهم أي يختار أفضل الأساليب لنقل علما وراية وخبرته سواء كانت للعامة أو للخاصة. فهو (مُربٍ) بحكم حرصه على نقل معرفة وهو (مُعلم) بحكم اختياره لأساليب نقل هذه المعارف.

وكذلك تهتم الدراسة – بشكل موجز - ببيان إنعكاسات الاتجاه العقلي في التربية عند المسلمين و صداه في العصر الحديث ويظهر ذلك عند الكواكبي و محمد عبده و قاسم أمين وهم من أعلام المفكرين و التربويين في العصر الحديث في العالم العربي. و معرفة إمكانية الاستفادة و الاستزاه منه في وقتنا الحالى و ذلك لما به هذا الاتجاه من قيم نحتاجها في كل المجالات المعاصرة مثل الحرية ، الإيجابية، و الموضوعية و غيرها.

أهداف الدراسة:

دراسات التربية المعاصرة عند المسلمين لم تتناول الاتجاه العقلي في التربية إلا قليلاً منها. ولذلك تهتم هذه الدراسة بتوضيح الاتجاه العقلي عند المسلمين و إعادة قرائته من خلال توضيح مصادر هذا الاتجاه و أهميته، أسسه، أهدافه، أساليبه التربوية . و كذلك الإشارة لأهم أعلام هذا الاتجاه في التربية عند المسلمين مع التركيز علي "العالم المسلم" كنموذج واضح للاتجاه العقلي. ثم تنتقل الدراسة لتتناول – وبشكلٍ سريع - مردودات و إنعكاسات هذا الاتجاه في العصر الحديث عند (الكواكبي – محمد عبده – قاسم أمين - محمد عابد الجابري) .

و علي ذلك تتحدد أهداف الدراسة في النقاط التالية:

1. استعراض الاتجاه العقلي والنزعة العقلانية في الفلسفة الإسلامية، ثم توضيح حقول المعرفة الإسلامية و هي . (البيان) و المقصود به الوحي و العلوم النقلية من فقه، نحو و بلاغة و (البرهان) و يعنى العقل و الفلسفة و المنطق . و (العرفان) و يقصد به التصوف و علم الكلام.

٢. عرض نماذج لأصحاب الاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية، مثل الكندي، الفارابي، وابن سينا و أخوان الصفا من المشرق العربي . ثم ابن باجة و ابن طفيل من المغرب العربي .و مظاهر اهتمامهم بهذا الاتجاه.

٣. مناقشة فلسفة العالم المسلم كنموذج واضح للاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية و ذلك من خلال الإشارة إلي :

- حياته و كيف أثرت أحداث عصره في تشكيل فكره.
 - مؤلفاته التي تظهر فيها فلسفته في التربية .
 - مناقشة نظريته في المعرفة / الطبيعة الإنسانية / الأخلاق و القيم / نظريته للفرد والمجتمع/ مكانة المرأة عنده .
 - مواطن التربية من خلال نظرياته الفلسفية.
 - التطبيقات التربوية لفلسفة العالم المسلم .
 - توضيح نظرة العالم المسلم للمعلم و المتعلم و كذلك لطرق التدريس و أيضا.
٤. توضيح إنعكاسات و مردودات الاتجاه العقلي في التربية عند العالم المسلم في العصر الحديث و المعاصر .

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة علي منهجين وهما:

المنهج التاريخي : يظهر هذا المنهج في تتبع الأصول التاريخية للاتجاه العقلي في عند الفلاسفة المسلمين بداية من التأثير بالفلسفة اليونانية وعلي وجه الخصوص أفلاطون/ أرسطو ثم تطور هذا التأثير عند الفلاسفة المسلمين (الكندي/الفارابي/ ابن سينا / ابن باجة / ابن طفيل / العالم المسلم) و عند المتكلمين مثل (إخوان الصفا). مع التركيز علي العالم المسلم كنموذج للاتجاه العقلي في التربية عند المسلمين فتتعرف علي الظروف السياسية و الاجتماعية و العلمية المؤثرة في فلسفة التربية عند العالم المسلم.

المنهج التحليلي : و نستخدمه في إعادة قراءة التراث الفلسفي للاتجاه العقلي عموماً و تراث العالم المسلم الفلسفي خصوصاً؛ فمن خلال طرح نظريته في المعرفة، وفي النفس الإنسانية و الأخلاق وأرائه الفلسفية الحرة ، و منهجه النقدي الذي عنى به في كتاباته و شروحه وكذلك تصنيفه للعلوم نستطيع أن نؤكد على وجود فلسفة للتربية في تراث العالم المسلم الفلسفي . و هدف هذه الدراسة توضيح و تأكيد هذه الفلسفة و تحديدها و عرض تطبيقاتها التربوية كذلك .

أدبيات الدراسة :

- الاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية:

ارتبطت الفلسفة الإسلامية بصفات أربعة أساسية حازت على إجماع معظم الفلاسفة و المفكرين الباحثين في هذا المجال و هذه الصفات هي (أنها فلسفة روحية ، و عقلية ، و توفيقية . و كذلك أنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم) .^(١)

أولاً فلسفة روحية : لأنها فلسفة دينية و ما من فلسفة دينية إلا و للروح نصيب ملحوظ فيها، و الأديان تخاطب القلوب عادة قبل العقول . و يرى فلاسفة الإسلام أن الروح هي مصدر الحياة و الحركة و الإدراك . و وسيلة البهجة و السعادة . و رئيس المدينة الفاضلة بشر لكنه تخلص من شوائب البدن، و أضحي نبيا أو فيلسوف يسوس الناس بالحكمة فعالم السماء و الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة، و نزعتهم الروحية أقوى و أوضح من أن نطيل الحديث عنها. و الجدير بالذكر أن هذا الطابع الديني و الروحي هو ما جعلها تقترب من الفلسفة المدرسية، بل و تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة و المعاصرة . فالفلسفة الإسلامية تقول بالخلق و الإبداع، و تبرهن على خلود الروح و تؤمن بالجزاء و المسؤولية، و البعث و السعادة الأخروية. و ما كان لرجال الدين في العصور الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بذلك.^(٢)

ثانياً فلسفة عقلية : و هو موضوع هذا الفصل و ستنتم الاستفاضة فيه بعد قليل.

ثالثاً فلسفة توفيقية: عنيت الفلسفة الإسلامية بالتوفيق بين الفلاسفة بعضهم و بعض مثل التوفيق بين الحكيمين أفلاطون و أرسطو . فكلاهما عرفه العرب معرفة مباشرة عن طريق مؤلفاتهم، الى جانب ما نقله عنهما، أمثال "فلوطوخوس" و " جالينوس" و "حنين ابن اسحق"، و للفارابي موقف واضح من التوفيق بين الفلاسفة حيث يرى أن الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم، ما دامت الحقيقة هي هدفهم جميعاً . و لاشك في إن أفلاطون و أرسطو هما زعما الفلسفة، و واضعي أصولها و بلغا بها الغاية، و لا سبيل لأن يتصور خلاف بينهم^(٣) .

لم يقف وصف الفلسفة الإسلامية بالتوفيقية عند حد التوفيق بين الفلاسفة بل أمتد التوفيق ليشمل التوفيق بين الفلسفة و الدين، فهي فلسفة ذات طابع ديني واضح، حاولت

(١) ابراهيم مذكور : الفلسفة الإسلامية ج ٢. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣ م، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق ١٥٦.

(٣) المرجع السابق ١٥٧.

فى جد التوفيق بين العقل و النقل، و نستطيع أن نقر أن فلاسفة الإسلام جميعهم منذ الكندى و حتى العالم المسلم، و بذلوا فيه جهوداً ملحوظة، و أدلوا بأراء لا تخلو من الجدة و الطرافة، و كان لمجهودهم أثر واضح فى إنتشار الفلسفة، و نفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

رابعاً: فلسفة وثيقة الصلة بالعلم:

و أخيراً الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذية و يُغذيها، و تأخذ عنه و يأخذ منها، ففى الدراسات الفلسفية علوم و قضايا علمية كثيرة، و فى البحوث العلمية مبادئ و نظريات فلسفية و الواقع إن فلاسفة الإسلام . كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزء من الفلسفة. و من أوضح الأمثلة على ذلك كتاب "الشفاء" لأبن سينا هو أكبر موسوعة فلسفية عربية تشتمل على المنطق، و الرياضيات و الإلهيات، و علم النفس، و الحيوان، و النبات، و الجيولوجيا، و كذلك الرياضيات و الهندسة، و الحساب. و فلاسفة الإسلام علماء فالكندى عالم قبل أن يكون فيلسوف، عنى بالدراسات الرياضية و الطبيعية، و عول على التجربة، و استخدمها فى بغض الدراسات الكيميائية و كان فى مقدمة الإسلاميين الذين أبطلوا دعوى صنع الذهب و الفضة من غير معدنيهما، و كان يرى – كما رأى أفلاطون من قبل – أن الإنسان لا يكون فيلسوف قبل أن يدرس الرياضة، و اجتهد فى تطبيق الرياضة فى الفلك و الطبيعة و الطب ^(٣) و قد كان ابن باجة، و ابن طفيل، و العالم المسلم أطباء و إن تفاوتت رُتبهم . و كذلك الرازى و هو دون نزاع هو أكبر طبيب فى الإسلام، بل و فى القرون الوسطى على الإطلاق، و كتابه " الحاوى" فى مقدمة كتب الطب العربية التى عول عليها اللاتين. و فى الوقت نفسه اتجه نحو الفلسفة و استحق لقب فيلسوف ^(٢).

و الواقع أن العلوم الطبيعية و الرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية فى الإسلام، و لا يمكن أن يُفهم أحدها بدون الآخر، و يوم أن ضعف البحث الفلسفى ضعفت معه الدراسات الإسلامية و العلوم الطبيعية و الرياضية ^(٣).

^(٣) القفطى : تاريخ الحكماء ، تصنيف : جولوس ليبيرت ، طبعة لايبسج، سنة ١٩١٩م، ص ٣٦٦/ و أيضاً ابن أبى أصيبعة: عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، ج ٢، ص ٢٠٦-٢١١ .

(٢) إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ٢٠٠٣، القاهرة، ج ٢، ص ١٥٥.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٧.

ارتكزت الفلسفة الإسلامية على الحقائق العقلية العلمية . يرى الأستاذ زكي نجيب محمود [أن خلاصة تعريف الحياة - حياة الإنسان - كما يعرفه كل من "سبنسر" و "براتراند راسل"، هو أن الحياة إن هي إلا تعاقب مستمر بين حالتى التوتر و الارتخاء فى الكائن الحى . و ذلك ان الكيان الحى ذو حاجات عضوية، من ماء و غذاء و غيرهما، فإذا أحس ذلك الكائن الحى بالحاجة إلى الغذاء توترت أجهزته العضوية ،حتى إذا ما سرى فيها الغذاء المطلوب، استراح و استرخى . وهكذا دواليك طالما كان الكائن حياً . و هذه المراوحة لا تقتصر على الحاجات العضوية وحدها، بل يضاف إليها حاجات عقلية و حاجات وجدانية، أشد إلحاحاً عليه و أقسى . فانظر كيف تتأزم النفس إذا افتقدت " الحرية" فلم تجدها أو طلب العلم فسدت أمامه الطرق . وفطرة الإنسان التى خلق عليها بها حاجة حيوية لأن "يعرف" فما لم يعرف الإنسان عن المكان الذى يسكنه و الزمان الذى يعيش فيه ؛ لما استطاع العيش يوماً واحداً .] ^(٤)

ولعل فى ذلك ما يفسر محاولات الفلاسفة المسلمين الأولين، أن يبينوا بأن الحقائق التى نزل بها الوحي قرآناً، هى نفسها الحقائق التى يصل إليها العقل علماً . فهذا " ابن طفيل" صاحب "حى بن يقظان" يرى أن الإنسان المعزول وحده فى جزيرة منذ ولد، قد استطاع بعقله أن يعرف الكائنات من حوله معرفة كشفت له عن الحق سبحانه، و عن حقائق الأشياء و طبائعها . وذلك من خلال "العقل" فالأساس فى الإسلام هو الاستناد إلى العقل . و الحقيقة العقلية وحدها هى التى تستطيع بحكم طبيعة تكوينها أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها الزمان و المكان .

و إذا قلنا الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية، إذ لا فرق- فى الأساس - بين العبارتين . وهل يتأثر الصدق فى قولنا " إن الاثنين نصف الأربعة" مهما تغير الزمان و المكان الذى يقال فيه؟؟ ؟ و المبادئ العقلية ، أو قل : الحقائق العلمية هى وحدها التى لا يتغير من صدقها شئ برغم تحولات المكان و الزمان . و الفلسفة الإسلامية ارتكزت على هذا الأساس و أوكلت كل المشكلات التى قد تنشأ فى حياة الناس كلها إلى العقل الإنسانى، أى أنه أوكلها إلى "العلم" . فكل مشكلة هامة نعترض حياتنا هى بمثابة موضع يختص به علم معين، أو مجموعة علوم ،إذ قد تكون من اختصاص علماء الطب أو

(٤) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية، دار الشروق . القاهرة، ط٢، ١٩٩٣ ، ص٢٨ .

علماء الاقتصاد أو علماء النفس و الاجتماع^(٥). فالجانب العقلي جانب عام مشترك بين الناس، و الجانب الوجداني فردي خالص^(٦).
الفلسفة الإسلامية (فلسفة عقلية):

بالرغم من الطابع الروحي الواضح في الفلسفة الإسلامية إلا أنها تعتد بالعقل إعتداداً كبيراً، و تعول عليه التعويل كله في تفسير كل مشكلاتها مثل الألوهية، و الكون، و الإنسان، و غيرها....

العقل و العقلانية، و النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية ليس جوهرأ مستقلاً و مناقضاً لغيره من سبل النظر و تحصيل المعارف و أدوات الإدراك.. فإذا كان المنهج العقلي، و المفكر ذو النزعة العملية، في المصطلحات السائدة بالفكر الغربي يعنى التميز و الاستقلال بل و المقابلة و التناقض مع المناهج و النزعات الوجدانية و الحدسية و النقيضة، فالأمر ليس كذلك في منظور الفلسفة الإسلامية لعلاقة العقل و العقلانية بمناهج النظر و الإدراك الأخرى..

فالعقل – في مصطلح العربية و مفهوم الفلسفة الإسلامية – ليس "عضوا"، و إنما هو فعل "التعقل" و النظر و التفكير و التدبر و الفقه العقل هو منهج من مناهج النظر . و فعل التعقل إنما يتم من إنسان يمتلك سبل النظر و الإدراك ، و موضوع النظر و الإدراك، و عوالمها التي تصل من الكثرة و التعقيد إلى الحد الذي يستحيل تحصيل معارفها، بسبيل واحد من سبل النظر و الإدراك هذه.. و إذا لم يتم تعاون سبل النظر و الإدراك في تحصيل المعرفة من مصادرها و عوالمها المختلفة المتعددة؛ سيؤدي ذلك لقصور شديد فيما يتم الحصول عليه من كل سبيل . و لكن إذا ما تعاونت سبل النظر و الإدراك في تحصيل المعرفة من مصادرها و عوالمها المختلفة كان المحصول أغنى و الأفق أوسع^(٧).

كذلك، فإن النقل – وهو الوحي – في منظور الفلسفة الإسلامية، ليس مقابلاً للعقل و العقلانية، بل هو ثمرة للعقلانية.. فحجية النقل مترتبة على حجية الرسول الذي بلغه .. و حجية الرسول المبلغ مترتبة على الإيمان بالله الذي أرسل الرسول بالوحي

(٥) المرجع السابق. ص ٣٤

(٦) زكي نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق ، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣ ص ١٢١ .

(٧) محمد عمارة : أزمة الفكر الإسلامى المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر ، القاهرة. د. ت ص ١٢.

(٨) المرجع السابق ص ١٣.

المنقول .. و سبيل هذا الإيمان هو النظر العقلي في كتاب الكون المصنوع على نحو لا نهائى من الإبداع و الإحكام فى الصنعة و التقدير و العناية و التدبير .. فكأنما كان التصديق بهذا النقل كتاب الوحي - هو ثمرة عقلية النظر فى كتاب الكون - استدلالاً بالمصنوع البديع على الصانع المبدع " الأمر الذى جعل و يجعل التزامل و الإشتراك حتمى و ضرورى بين " كتاب الوحي " و " كتاب الكون " و بين العقل ؛ كأداة للنظر فيهما معاً، متعاوناً فى ذلك و مستعيناً بكل أدوات النظر الأخرى^(٢).

ذلك هو العقل، و تلك هى العقلانية، و النزعة العقلية فى منهج الفلسفة الإسلامية و عند فلاسفة الإسلام من الكندى فى المشرق العربى و حتى العالم المسلم فى المغرب العربى . نجد أنه ليس هناك تقابل بين العقل و النقل، و لا بين الوحي و الكون .. و ليس هناك استقلال للنظر العقلي عن غيره من سبل النظر و الإدراك .. و إنما تتفاوت المناهج و أصحابها فى المقام و الأهمية التى تُعطى لكل سبيل من سبل النظر فى عملية البحث عن الحقيقة، و هو تفاوت يجب أن تحكمه طبيعة البحث و ميدان النظر و حقل التفكير .

و إذا كان هذا هو مقام العقل و مكانته بين سبل النظر فى الوحي و الدين .. فإن الدين الإسلامى غير مقطوع الصلة بالعقلانية، بل هو موضوع من موضوعات المباحث العقلية ، و ميدان من ميادين النزعة العقلية ؛ لأنه حكم على العقل فيما لا يستقل العقل بإدراكه من عوالم الغيب و السمعيات، و ميادين الذوق و الوجدانيات .. إنه ميزان للعقل يميز صحيحه من فاسده . فالعقل و الدين و معهما كتاب الكون يمثلون سبيل هداية الإنسان إلى سبيل الرشاد. و إذا كان الأمر كذلك فلا بد للعقل من التحرر من الجمود و التقليد الأعمى للسلف، سواء أكان هذا السلف هو سلفنا نحن العرب أم كان سلف الحضارة الغربية . فالجمود النصوصى آفة، سواء أكانت هذه النصوص من مورثنا نحن أم مستوردة عن الآخر الحضارى^(٨). و رحم الله الإمام الشيخ محمد عبده [١٢٦٦-١٣٢٣هـ، ١٨٤٩-١٩٠٥م] عندما تحدث عن هذه المهمة - باعتبارها أولى المهام التى جاهد فى سبيل إنجازها - فقال " لقد ارتفع صوتى بالدعوة إلى : تحرير الفكر من قيد التقليد، و فهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، و الرجوع فى كسب معارفه إلى ينباع الأولى، و اعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتردد من شططه، و تقل من خلطه و خبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى، و انه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى

(٨) محمد عمارة : أزمنة الفكر الإسلامى المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة بدون تاريخ ص ١٣-١٤

احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس و إصلاح العمل، كل هذا أعده أمراً واحداً^(٩) ويتفق مع هذه الدعوة الاستاذ عابد الجابري حيث يرى أن العقلانية هي "الصدور في الممارسة السياسية و غيرها عن العقل و معايير المنطقية و الأخلاقية، و ليس عن الهوى و التعصب و تقلبات المزاج" ثم يضيف " أنه لا ديمقراطية ولا عقلانية تعنيان ، بصورة من الصور، استبعاد الإسلام . فالإسلام هو روح العرب، و هو مقوماً أساسياً للوجود العربي و ذلك الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين، هو هو الإسلام الحضاري للعرب جميعاً مسلمين و غير مسلمين و الدعوة للإصلاح لا بد و أن تكون أول دعوة هي دعوة للتثوير و التثوير يكون للعقول وليس للعواطف، و مع الأسف كنا و ما زلنا نخلط بينهم و العقل عندما يثور، يثور على نفسه أولاً، أعنى على السلطات التي تقيده، فيصبح "نورا" يكشف عن اللبس و التمويه فيرى الأشياء على حقيقتها و جوهرها"^(١٠).

بداية الاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية :

كانت أول تجليات العقل العربي هي "عصر التدوين" و هي الفترة التي تمتد بين منتصف القرن الثاني للهجرة و منتصف القرن الثالث . حيث بدأت عملية تدوين الحديث و ما يتصل به من "سيرة" و أخبار و كذلك تدوين اللغة و تقييدها، فكان التدوين في هذه الفترة بمثابة بناء و إعادة بناء شامل للثقافة العربية الإسلامية . وترجع جذور و بدايات عصر التدوين إلى نزول القرآن الكريم، حيث إنه سطر نوعاً جديداً من الفكر و المعرفة وعقلية جديدة كذلك بشكله ومضمونه وأعطى الانطلاقة الحقيقية لإعمال العقل العربي أما مرحلة التدوين فهي مترتبة على مرحلة نزول القرآن الكريم، لأن التدوين بدأ في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث إن القرآن كان ينزل منجماً وكان الصحابة يدونونه وقت نزوله . و من مظاهر " التدوين " باللغة العربية "تعريب الدواوين" أى السجلات و دفاتر الحكومة و التي كانت في بداية الأمر بيد (فنيين أجانب) من الفرس و الروم . و لقد شرع في تعريب الإدارة في زمن عبد الملك بن مروان (٦٥هـ - ٨٦هـ) . و أدى ذلك الأمر إلى اضطرار الفنانين الأجانب إلى تعلم اللغة العربية للحفاظ

(٩) الإمام محمد عبده : سلسلة الأعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة ، ج ٢، ص ٣١٨ ، بيروت ١٩٧٢م ، ص ٣١٨.

(١٠) محمد عابد الجابري و حسن حنفي : حوار المشرق و المغرب. لمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠، بيروت، ص ٤٢.

على مناصبهم و مكانتهم الاجتماعية، و من دون شك عملوا على تعليم أبنائهم لغة الضاد اللغة الرسمية للدولة، الشيء الذي لابد و أنه هو السبب في جمع اللغة و تقييدها. هكذا أغنت عملية التدوين اللغة العربية و الفكر العربي الإسلامي . و بدأ بذلك عصر البناء الثقافي الذي بلغ أوجه مع "بيت الحكمة" التي أنشأها و رعاها الخلفاء العباسيون في بغداد^(١١) . و هناك عوامل كثيرة ساعدت على نجاح عصر التدوين و ما ارتبط به من إرساء علوم اللغة العربية و أيضاً من تأسيس للاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية و هي:

١) عوامل ارتبطت بتكوين الروح و العقلية الإسلامية:-

فالدين الإسلامي أعلى من شأن العلم والحث الدائم على إمتلاك المعرفة و طلبها أينما كانت و يظهر هذا في الآيات القرآنية التي ترفع شأن العلم و العلماء . "شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم"^(١٢) .. "يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات"^(١٣) . والنبي (ص) عندما بُعث في مكة برسالة الإسلام في قوم يعبدون الأصنام بالوراثة بدون نظر أو عقل أو تدبر لم يعبدون من أصنام وتمائيل ومحاريب وعندما دعاهم النبي لإعمال العقول للوصول لخالق الكون ،وكان غضبهم بسبب أن محمد يسفه أحلامهم ويستخف بعقولهم وعقول أبائهم . كانت بعثة محمد تحرير للعقول مما علق بها من تقاليد وعادات وأوهام موروثة من الأبناء والأجداد والبيئة المحيطة وهنا دعوة للشك فيما حولنا وللتفكير والبحث بحرية حتى نصل إلى اليقين فالشك هو أول مراتب اليقين^(١٤) . وهو ما يؤكد عليه محمد عبده في "رسالة التوحيد" حيث يرى أن "الإسلام هو أول دين خاطب العقل و دعى للنظر في الأكوان، وهو أول دين أطلق العنان لسلطان العقل و خلصه من كل تقليد و استعباد" وكذلك يرى في "المسلمون و الإسلام" أن ازدهار العلم في الأمة العربية استجابة مباشرة لتوجيهات العقيدة الإسلامية فنقلوا طب ابقراط و جالينوس و هندسة إقليدس وفيثاغورث و حكمة أفلاطون و أرسطو و ما كانوا قبل الدين في شيء من ذلك^(١٥) .

(١١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ٦٤.

(١٢) آل عمران، الآية ١٨

(١٣) الحديد، الآية ١١

(١٤) قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٠.

(١٥) عاطف العراقي: الفلسفة العربية و الطريق إلى المستقبل. دار الرشد. ط ٣. ٢٠٠٢، ص ١٤٦.

٢) حركة الفتوحات الإسلامية:

حدثت موجة من التفاعل بين المسلمين وأمم العالم القديم ذات الحضارات العريقة . فقد اتصل المسلمون بحضارة فارس والهند والشام ومصر وحران مواطن الثقافة الهيلنستية التي امتزج فيها علم اليونان وفلسفتهم بعلم الشرق القديم وكانت نتيجة الفتوحات الإسلامية إنصهار الثقافات والحضارات المختلفة في بوتقة الإسلام في تأخ ومساواة عبر عنها الإسلام كدين جديد ^(١) مصطفى ليبب عبد الغنى: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب . دار الثقافة للنشر و التوزيع ، ط٣ ، ٢٠٠٢، ص٧١.

٣) تشجيع الخلفاء والملوك.

اهتم خلفاء المسلمين و ملوكهم بالعلوم و الفنون، و اظهروا اهتماماً بالغاً بالترجمة . و قد بدأت حركة الترجمة مع الأمويين و شهدت نشاطاً رائعاً، و إنتشاراً واسعاً في العصر العباسي حيث بدأ العمل المنظم في نقل كتب مفكرى اليونان في الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات. وفى عهد الخليفة المأمون حيث أظهر اهتماماً منقطع النظير ببيت الحكمة الذى احتوى كتب وضعت بلغات شتى؛ يونانية، فارسية و هندية. وقد اختار له المأمون الرؤساء و المترجمين الذين يجيدون هذه اللغات و عقد الكثير من الصلات بينه و بين ملوك الروم بحيث أرسلوا له الكثير من كتب الفلاسفة و العلماء القدامى كأفلاطون وأرسطو و إقليدس و جالينوس الطبيب و كلف المنصور من المترجمين من توسم فيهم الدقة و النبوغ فى الترجمة. و قد شملت الترجمة علوماً شتى فلسفية و طبيعية و رياضية و فلكية و كيميائية و غيرها من علوم و فنون شتى، و عن طريق الترجمات تمكن فلاسفة العرب من الاطلاع على الفلسفة اليونانية ^(٢) مصطفى ليبب عبد الغنى: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب . دار الثقافة للنشر و التوزيع ، ط٣ ، ٢٠٠٢، ص٧١.

و الثقافة العربية الإسلامية تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافى العام، على ثلاث نظم معرفية تواجدت و ترسخت فيها على الترتيب التالى : النظام المعرفي البياني الذى يؤسس المورث العربى الإسلامى الخالص (= اللغة و الدين كنصوص)، و النظام العرفانى الذى يؤسس قطاع اللامعقول ،أو " العقل المستقيل " فى الموروث القديم. و أخيراً النظام المعرفى البرهانى الذى يؤسس الفلسفة العلوم العقلية (= الأرسطية خاصة) و هذا النظام الأخير قد أحتل الثقافة العربية الإسلامية فى وقت متأخر، بعد أن ترسخت فيها مفاهيم و آليات النظامين السابقين المتنافسين المتصارعين،

و سجل هذا النظام البرهاني لحظة تاريخية جديدة في هذه الثقافة، لحظة حضور العقل الكوني فيها لأول مرة^(١٦).

وهو نفسه ما يقرره الأستاذ إبراهيم مذكور في كتابه (الفلسفة الإسلامية) "أن هناك بيئات ثلاثة في العالم الإسلامي عُتبت بالفكر الفلسفي، و قد تعاصرت و أخذ بعضها عن بعض، و إن لم تخل من مناقضة و معارضة فيما بينها . و هي بيئة كلامية تضم المتكلمين من أهل السنة و الشيعة، و الفرق الكلامية الصغيرة مثل الخوارج و المرجئة، و هذه البيئة هي الأغنى و الأشد اتصالاً بالأحداث السياسية و الاجتماعية في العالم الإسلامي." ^(*) إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ٢٠٠٣، القاهرة، ج ٢، ص ١٥٥.

و البيئة الثانية هي بيئة الفلاسفة الخُص، و هم من نسميهم " بالمشائين العرب " و هو مذهب يصعد إلى أرسطو، و إن اختلف عن الأرسطية بعض الشيء، و توسعت المشائية العرب في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، و بين الفلسفة و الدين ثانياً، و بدت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب، و لم يخرج عن ذلك العالم المسلم الذي ناقض زملائه و حمل راية العودة إلى أرسطو، دون أن يخلص تماماً من التيار الأفلاطوني .

أما البيئة الثالثة و الأخيرة هي بيئة المتصوفة، و قد قُدر لها هي الأخرى أن تحمي الفكر الفلسفي في الوقت الذي أعرضت الجماهير عنه، تحت تأثير حملة عنيفة معادية للفلسفة و العمل بها .

وكذلك كان الفكر الفلسفي عند المسلمين وثيق الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة من طب و كيمياء، و فلك و رياضة، و نبات و حيوان، و كان فلاسفتهم علماء، و علمائهم فلاسفة، و لا حياة في أى عصر من العصور، بم عزل عما يجرى في هذا العصر من بحوث و حركات علمية . و امتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية، شأنها في ذلك شأن الفلسفات القديمة و الحديثة^(١٧).

و بالطبع كانت أداة الإدراك في مجال العلوم، إبداعاً و تطبيقاً هي "العقل" بأجهزته القادرة على التحليل و الاستدلال . و هذا "العقل" إنما هو بطبيعته يهدى و يهتدى في آن واحد . فهو يهدى إلى النتائج الصحيحة التي تستدل من الشواهد و المقدمات ثم هو يعود فيتهتدى في جانب التطبيق على عالم الأشياء، و من الخير للإنسان

^(١٦) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

^(١٧) إبراهيم مذكور : الفلسفة الإسلامية. ج ٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٨.

أن يدور بعقله هذه الدورة كاملة . لأنه إذا وقف عند "المقدمات" و " الشواهد" في صيغتها اللفظية، دون أن ينتقل منها إلى عمليات التحليل و الاستدلال و التطبيق، وجد نفسه "حافظاً" لنصوص، مع عجزه عن نقل هذه النصوص نفسها إلى دنيا العمل^(١٨).

وفي كتابه "بنية العقل العربي" يُعرف الأستاذ محمد عابد الجابري العقل العربي بأنه "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، وتعرضها عليهم كـ"نظام معرفي"، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية". و هذا يعني – برأيه – المطابقة بين بنية العقل العربي والثقافة العربية الإسلامية، وبنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية معينة. محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، مرجع السابق، ص ١٣٣. ومن خلال بحثه في تكوين العقل العربي انتهى إلى إمكانية تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات : وهي **علوم البيان** (كفعل معرفي هو: الظهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه علوم اللغة وعلوم الدين، من نحو و فقه و بلاغة و كلام و يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في انتاج المعرفة و هو ما أسماه بـ "المعقول الديني العربي "). و**علوم العرفان** (كفعل معرفي هو الكشف أو العيان، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه. مثل التصوف و الفكر الشيعي ،و الفلسفة الاسماعيلية و فلسفة إشرافية و تفسير باطني للقرآن و تنجيم و غيرها و هو ما سماه "اللامعقول العقلي) و **علوم البرهان** (كفعل معرفي هو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية. مثل المنطق و الرياضيات و الطبيعيات و الإلهيات، و يؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية و الاستنتاج العقلي كمنهاج . فهو معرفة عقلية مؤسسة على مقدمات عقلية كروية و استشراف و هو ما دعاه بـ "المعقول العقلي"^(١٩)

ونستنتج من خلال هذه التصنيفات لحقول المعرفة في الفلسفة الإسلامية من قبل معظم مفكرى و باحثى الفلسفة الإسلامية، على اختلاف فتراتهم الزمنية ؛ أن هناك إجماع على أن حقول المعرفة الإسلامية لا تخرج عن (البيان) و (العرفان) و (البرهان) . و إن اختلفت مصطلحات التسمية فـ "الكندى" يصنف المعرفة إلى)

^(١٨) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية. دار الشروق ، القاهرة. ١٩٩٣، ص ٦.

^(١٩) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**. مرجع سابق ، ص ١٠. و أيضاً ص ٣٣٤.

معرفة عقلية) و (معرفة حسية) و (معرفة إلهية). و الفارابي يرى أن المعرفة إما عقلية أو حسية أو إشراقية . وهذا أيضا ما اتفق عليه إخوان الصفا .
و السؤال الذى يطرح نفسه عندما نتحدث عن تصنيف حقول المعرفة العقلية و الثقافية للعقل العربى . ما هى اسهامات كل حقل من حقول المعرفة هذه فى تطور العقل العربى ؟؟ و للإجابة على هذا التساؤل يلزمنا التعرض لكل صنف من علوم (البيان) و (العرفان) و (البرهان) لنرى بماذا اسهم كل منهم فى تطوير العقل العربى ؟
علوم البيان : لم يتكون العقل العربى إلا من خلال تشييده " لعلوم البيان " التى أبدع فيها إبداع قل مثيله فى تاريخ الفكر البشرى و هذا ما يجعلنا لا نتردد فى التصريح بأنه إذا كانت الفلسفة معجزة اليونان فإن علوم اللغة العربية هى معجزة العرب، [و إذا أردنا أن نسمى الحضارة الإسلامية بأحدى منتجاتها فيمكننا تسميتها بـ (حضارة فقه) كما تسمى الحضارة اليونانية (حضارة فلسفة) . بالتأكيد أن ما أنجزه النحاة و اللغويين عمل عظيم يضاهى فى قوته بداية عصر النهضة الأوروبى . فمن حيث المنهج نجد أن القواعد التى وضعها الشافعى لتقنين الرأى فى الفقه و التى جرى تعميمها بصورة أو بأخرى على علوم البيان كلها، لا يقل مفعولها بالنسبة لتكوين العقل العربى عن " قواعد المنهج " التى وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الأوروبى ؛ لقد وجهت تلك القواعد العقل العربى أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء (= القياس) و عمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعانى، و المعنى الواحد بأنواع من الألفاظ، داخل الأبحاث الفقهية كما هو الشأن أيضاً فى الأبحاث اللغوية و النحوية و المجادلات الكلامية . و هنا توقف العقل العربى فأصبح لا ينتج إلا من خلال إنتاج آخر ؛ فما ان انتهى عصر التدوين بفترة قصيرة حتى بدأت عملية الاجترار و الجمود على التقليد فى علوم البيان . بالفعل سُد باب الاجتهاد فى الفقه و انصرف الناس إلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة، و أصبح أهم ما يشغل العقل العربى البيانى الخلاف بين أئمة المذاهب الأربعة و عقدت المناظرات و المناقشات لبيان مأخذ هؤلاء الأئمة و مثرات اختلافهم و مواقع اجتهادهم و ظهر علم الخلافات الذى يستوجب الاستنباط، و مواجهة الخصوم بالأدلة مما ترتب عليه ظهور علم الجدل . و هذا الذى حدث فى الفقه حدث أيضاً فى النحو . وهكذا تحول القياس "البيانى " الذى كان فى الأصل أداة انتاج للمعرفة الفقهية و النحوية و اللغوية بطريقة مقننة، إلى "حرفة كلامية " و بتعبير ابن خلدون، حرفة شأنها "ان تغلط و تضلل و تلبس و توهم فيما ليس بحق أنه حق" فبدا العقل البيانى العربى، بدوره كأنه يلتهم نفسه (٢٠)

(٢٠) محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى. مرجع سابق، ص ٣٣٩- ص ٣٤٠.

و عندما نتسأل عن سبب هذا الجمود الذى أصاب العقل البياني . تظهر العوامل السياسية و الاجتماعية و التاريخية و التى كرس و ثبتت هذه الوضعية الجامدة كما أن احتلال العرفان الشيعى مواقع أساسية فى الثقافة العربية منذ عصر التدوين قد جعل العقل البياني مهدداً فى كيانه فى كل لحظة . كل هذه العوامل ساهمت فى الجمود على التقليد ^(٢١) . "وبالفعل لم يكن فى إمكان العقل البياني العربى أن يتقدم أكثر مما فعل ...فما حققه من انجاز عظيم فى اللغة و الفقه ولم يكن فقط عبارة عن قوانين للغة و التشريع يجب التقيد بها، بل كان عبارة عن قيود للعقل .. جعلت ألياته تدور فى إطار معين لا يجوز اختراقه .و عندما اكتمل بناء اللغة و التشريع لم يعد هناك مجال للمزيد فأصبح العقل البياني العربى سجين هذا البناء الذى طوق به نفسه . فلم يكون من الجمود على التقليد مفر" ^(٢٢) .

علوم العرفان : كانت علوم العرفان بمنهجها و غايتها، من أجل الآخرة و ليس من أجل الدنيا . أما ما ارتبط بها من علوم دنيوية (علوم سرية) كالكيمياء و التنجيم و الفلاحة النجومية و التطبيب .. ألخ فقد كانت تصدر عن نظرة سحرية لهذا العالم تقوم على الاعتقاد فى إمكانية قلب الأعيان و خرق العادات (= إنكار السببية الطبيعية) ، و بالتالى لم تكن علوم و لا كان بإمكانها أن تحقق ما يطلب من العلم تحقيقه . إذن فمن التناقض أن نبحث فيها عن مدى ما كان يمكن أن توفره من أسباب تقدم أو اطراد النهضة .

علوم البرهان : لابد من التمييز فى علوم البرهان بين نوعين من الممارسة العلمية، ممارسة نظرية و هى تقع بكاملها داخل المنظومة الأرسطية و تتحرك بتوجيه منها، و ممارسة عملية و نظرية تتحرك بحرية خارجها . لما كانت المنظومة الأرسطية اكتملت ثم تحولت إلى نظرية عامة فى الكون و الإنسان و الله، أى إلى منظومة ميتافيزيقية ، فإنه لم يكن من الممكن أن تتقدم العلوم الموظفة داخلها أو تتجدد إلا بتكسير تلك المنظومة و تجاوزها . و تجاوزها هذه المنظومة لا يمكن إلا بعد الاعتراف بها و العمل داخلها و تحريك تناقضاتها . كما حدث فى أوروبا بعد القرن الثانى عشر الميلادى حينما انتقلت إليها الرشدية التى خلفت هناك تياراً فكرياً ثورياً، حرك عجلة التقدم بالصورة التى مكنت العلم فيما بعد من أن يقوم بدوره التاريخى فى النهضة الأوروبية الحديثة .

أما فى الثقافة العربية فلم يكن تم الاعتراف بالمنظومة الأرسطية بنفس الصورة التى اعترفت بها أوروبا المسيحية، لأن السلطة المرجعية الدينية فى الثقافة العربية لم

^(٢١) المرجع السابق ، ص ٣٤١

^(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ .

تكن في حاجة إليها، لا إلى منطقها و لا إلى علومها. و هذا واضح لأن فقهاء السلطة المرجعية الإسلامية كان لديهم عقلهم البياني الخاص المستغن عن غيره بمنطقه و علومه . أو بمعنى أوضح أن هذه المنظومة عندما نُقلت إلى العربية لم تُنقل لذاتها، و لا من أجل إعادة بناء الفكر الإسلامي، بل من أجل توظيفها، كلاً أو بعضاً في محاربة العرفان . و من جهة أخرى فإن الثقافة العربية لم تستعد المنظومة الأرسطية كاملة خالصة من الشوائب إلا مع العالم المسلم، و ذلك في نفس الوقت الذي تمت فيه المصالحة بين البيان و العرفان و هوجم العالم المسلم و فكره و حرقت كتبه و هنا حدثت النكبة للمعرفة البرهانية كحقل من حقول المعرفة و ليس للعالم المسلم كفيلسوف فقط .

فكل من كان يمهّد لنهضة علمية حقيقية للعقل العربي فهو خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية . و بالتالي لم يكن العلم طرفاً في صراع مع أى طرف آخر على خشبة مسرح الثقافة العربية الذي اكتسحته السياسة لتقوم بالدور الرئيسي الذي لا يخفى أبداً من على المسرح و أمامها الدين و الفقهاء و و خصوم السياسة مثل اتجاه العرفان و علومه و المستفيدين منه. بينما ظل العلم بعيداً عن الأضواء و لم يظهر حتى انتقل إلى أوروبا في عصر النهضة و استفادوا من العلم العربي و العلماء العرب بل و أقاموا نهضة علمية قوية و حديثة . اهتموا بعلم العالم المسلم و شروحه لأرسطو و مؤلفاته الطبية، وابن سينا و علومه الطبية موسوعته (الشفاء) و غيرها من أعماله المشهورة ، و ابن الهيثم و أشادوا بطريقته العلمية التي أسست الاستقراء العلمي و "الاعتبار" التجريبي فضلاً عن نظرياته في البصريّات و التي شغلت علماء الضوء في أوروبا لمدة طويلة.

أضف إلى ذلك الخوارزمي الذي تصور و مارس منهج التحليل و التركيب في الرياضيات بشكل ناضج جداً فلم يحقق أحد في الجبر مثلما حقق هو ، و لا بد أيضاً من ذكر الانجازات العلمية في ميدان الفلك و التي حققها البيروني و البطروجي و غيرهم . و واضح جداً أن الثقافة العربية الإسلامية نحت البرهان كحقل معرفي جانباً و بالتالي فما نتج عنه من انجازات علمية رائعة كان على هامش صراع ايديولوجياً سياسياً عنيفاً^(٣٢)

وننتقل للمحور الثاني من هذا الفصل حيث نناقش المدرسة الفلسفية الإسلامية، و نعرض لأهم رموز الاتجاه العقلي فيها (الكندي – الفارابي – ابن سينا) من المشرق العربي ، و (ابن باجة – ابن طفيل) من المغرب العربي . و ذلك فيما يظهر فيه الاتجاه

(٣٢) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مرجع سابق، ٣٥٤ ص .

العقلى لديهم مثل نظرية المعرفة و تصنيف العلوم لديهم، و مظاهر اهتمتهم بهذا الاتجاه.

المدرسة الفلسفية عند المسلمين

يقول الأستاذ عباس محمود العقاد "كانت دولة الإسلام أرحب الدول صدراً و أسمحها فكراً مع الفلسفة على عمومها و الفلسفة اليونانية فى جملتها، بل كانت الأمة الإسلامية أرحب صدرا و أسمح فكرا من بلاد العالم اليونانى الذى نشأت فيه"^(٢٤). و هذا يظهر من مصائر الفلاسفة من أبناء العالم اليونانى و مصائر الفلاسفة المسلمين فى بلاد الإسلام.. فتالوث الفكر اليونانى سقراط، أفلاطون و أرسطو أصيب كل منهم فى زمانه بمصايب لا يدل على قرار أمين، و كذلك كل من فيثاغورث إمام الحكمة الصوفية و كذلك زينون الأيلى إمام الفلسفة الرواقية، أما سقراط فحكم عليه بالموت مسموماً، وأفلاطون بيع فى سوق العبيد، و ارسطو نجا بنفسه من أثينا خوفاً من عاقبة سقراط بعد أن رماه كاهن من كهنة أثينا بالإلحاد و قيل ألقى بنفسه فى البحر، أما فيثاغورث فقد قيل مات قتيلاً بجانب مزرعة فول، و أخيراً زينون الإيلى بخر نفسه لأن الألهة أمرته بهذا كما قال بعض تلاميذه

و على العكس من ذلك لم يصاب أحد الفلاسفة المسلمين بمثل هذا المصايب من جراء الفلسفة أو المبادئ الفلسفية و إنما من أذى منهم أو أصيب بمكروه ؛ فبسبب كيد السياسة و لم يكن بسبب الاشتغال بالفلسفة أو لمجرد الحجر على الأفكار فنجد مثلاً الشيخ الرئيس ابن سينا دخل السجن على يد أمير همدان ليلقيه الى جواره، و لم يسجنه عقوبة له على رأى من أرائه. و الشارح الاعظم العالم المسلم كانت نكبته لبواعث شخصية أو سياسية مع الخليفة المنصور.

حظيت المدرسة الفلسفية بمكانة مميزة رغم قلة جمهورها و شدة الهجوم عليها فكان لها صدئ و دوى يتجاوز عدد أفرادها و صعوبة مناهجها ؛ و بمنطقة الغرب و المستشرقين كانت هذه المدرسة أهم مدارس الفكر الإسلامى لأسباب كثيرة أهمها أنها المدرسة التى حملت الفكر اليونانى حفظته ووعته ؛ و أضافت إليه وزادته، ثم نشرته و

(٢٤) عباس محمود العقاد :التفكير فريضة إسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) حسان محمد حسان - نادية جمال الدين: مدارس التربية فى الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربى للطباعة و النشر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٨٧.

نقلته الى أوروبا فكانت من أهم بواعث نهضتها ^(٢٠). و كما سبق أن وضعنا أنه تم تقسيم الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان - علوم العرفان - علوم البرهان" أدى ذلك إلى أن تتصف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة فقه، في مقابل الحضارة اليونانية التي كانت حضارة فلسفة، لقد تجمدت الحضارة العربية عند الفلسفة اليونانية، وغاب عنها العنصر المحرك التجربة، بعد أن غلب عليها اللاهوت أو علوم العرفان أو اللامعقول. إن العقل البياني العربي لا يقبل بطبيعته التجربة لأنه يحتقر المعرفة الحسية ويزترع عن التجربة ويتعامل مع النصوص أكثر من تعامله مع الطبيعة وظواهرها، ويعود السبب في ذلك إلى أن الفلسفة اليونانية التي أخذها العرب عن الإغريق كانت فلسفة تؤكد على مجتمع السادة والعبيد، ولا تؤمن بالتجربة لأنها من أعمال العبيد (وكذلك جميع الحرف)، أما السادة فهم من نوع "أعلى" ومهامهم تنحصر في التفكير والنظر وإنتاج الخطاب" وكانت المحصلة أن "إنجازات العرب في اللغة والفقه والتشريع شكلت قيوداً للعقل الذي أصبح سجين هذا البناء من الركود والتخلف ^(٢٥)"

ورغم ذلك فلا يستطيع أحد أن ينكر دور العلماء والعلم العربي عموماً في تأسيس طريق النهضة الأوروبية وبالذات العالم المسلم، والحسن بن الهيثم الذي عرف بنظرياته في علم الضوء والبصريات التي كانت أساساً أو قواعد علمية بني عليها غاليليو وغيره فيما بعد، ولكن ابن الهيثم كان غريباً في الثقافة العربية في حين أن الغزالي كان حاضراً بقوة وإصرار إلى يومنا هذا، ابن الهيثم رأى الحقيقة في العلم، أما الغزالي فرأى طريق الحقيقة في التصوف.

النفس الإنسانية عند العالم المسلم :

كانت مشكلة تعريف النفس و التعرف على ماهيتها، نقطة إنطلاق العالم المسلم نحو نظريته العقلية، إذ بمناسبتها ظهر الإشكال العقلي و نلاحظ هذا و بصفة خاصة في تلخيص كتاب النفس إذ أنه لم يتعرض لمسألة تعريف النفس إلا بهدف إثارة الإشكال العقلي أى إشكال التعارض بين كمال النفس و مفارقة العقل. ^(٢٦)

والإنسان عند ابن رشد هو أشرف الموجودات في هذا العالم، والعقل هو كماله الأسمى، لأنه هو: "النظام بين الكائنات المحسوسة الناقصة، أعنى التى تشوب فعلها أبداً القوة و بين الموجودات الشريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلاً و هى العقول المفارقة،

^(٢٥) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط ٨ ، ٢٠٠٢، ص ١٣٤.

^(٢٦) محمد المصباحى: إشكالية العقل عند العالم المسلم، مركز الدراسات العربية، بيروت ، ١٩٨٨م، ص ١٥.

ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان و خادم له. إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهبولى الأولى إنما ظهر فيه".^(٢٧)

و يؤكد على ذلك أيضاً في مناهج الأدلة حيث يقول: " أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، و منها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً و أنه خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده".^(٢٨) فالإنسان عند العالم المسلم بوصفه أحد الموجودات الطبيعية يتكون من عنصرين هما النفس والجسد الا أن العالم المسلم يُعلى من قدر النفس على الجسد في تركيب الإنسان ؛ حيث يقول فى تلخيص السياسة " أن الإنسان إنما هو من نفس وجسم ، وإن مكان الجسم بالنسبة للنفس مثل مكان الهبولى بالنسبة للصور ، لأن الهبولى التى هى موجودة بالقوة موجودة بالفعل ".^(٢٩)

والنفس هى ماهية الإنسان وحقيقته عند العالم المسلم فهى مبدأ الحركة والفاعلية فيه ، وأما الجسد بمثابة الآله للنفس تفعل أفعالها فالجسم يوجد من أجل النفس، وحتى تفعل أفعالها المختلفة ولذلك فالنفس أشرف من الجسم وأحق بالرياسة وبخاصة العقل^(٣٠). والعلاقة القائمة بين النفس والبدن تقوم على الإجتماع والإرتباط والتركيب وعدم المفارقة^(٣١). فالنفس عنده صورة للبدن و بدونها لايمكن تصور النفس كذلك إلا بالبدن وهى نفس الوقت صورة للبدن من حيث يمكنها أن تفارقه^(٣٢) وهى كذلك آلة تمنحه الحياة والحركة وتغذيه وتنميه^(٣٣).

مهمة الفلاسفة :

^(٢٧)العالم المسلم :تلخيص كتاب النفس . تحقيق الأهوانى ، النهضة المصرية ، ١٩٥٠م، ص١٢٤.

^(٢٨)العالم المسلم: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤م ص٢٤٠.

^(٢٩) العالم المسلم :تلخيص السياسة، ترجمة و تحقيق حسن مجيد العبيدى-فاطمة كاظم الذهبى، دار الطليعة للطباعة و النشر، ٢٠٠٢م ، ط٢، ص١٥١).

^(٣٠)العالم المسلم : تلخيص كتاب النفس لأبو الوليد العالم المسلم ،تحقيق وتعليق الفرد عبرى ،القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٤ ص١٢٢.

^(٣١)المرجع السابق ص٦٢.

^(٣٢)سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة سنة ١٩٩٢، ص١٨١-١٨٢.

^(٣٣)زينب عفيفى :العالم فى فلسفه العالم المسلم الطبيعية ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط١ص ١٥٠-١٥١).

مهمة الفلاسفة في نظر العالم المسلم أرفع وأرقى وأهم من مهمة المتكلمين ؛
الفيلسوف مؤهل دون غيره لتوضيح الإيمان مستخدماً في ذلك آليات المجاز وعليه أن
يقدم أدلة برهانية تؤسس لتصديق الناس و اقناعهم بتأويلاتهم المجازية وهي توفر اساساً
قوياً يقبل به الجمهور هذه التأويلات على انها صحيحة .
وعليه كذلك أن يصيغ أي دليل في شكل قياس متحكم .

الفيلسوف وحده في سعة استخدام التأويل كلما عارض العقل العقيدة، وبما أن
الفيلسوف ليس في قدرته أن ينير عقول العامة، لأنهم غير مهئين لهذا و لذلك . فهو ليس
مسئولاً عن البلوغ بهم الي الحقيقة ،وهو لا يطلب منهم قبول صياغة الإيمان صياغة
فلسفية مثلما فعل الكثير من المتكلمين ومثلما اراد معاصره موسى بن ميمون، بل علي
عكس من ذلك يعارض العالم المسلم وبشدة التصريح الفلاسفة بالحقيقة للجمهور
وإطلاعهم على أنواع الأدلة المنطقية والتأويلات المجازية التي يرضاها الفلاسفة لأن
هذه المحاولات تنشوش على إيمان الجمهور و تصعقه، وهذا الإيمان يمكن أن يطابق في
جوهره تعاليم الفلسفة إن أول تأويل صحيحاً .

يؤكد العالم المسلم على أهمية تلقين الجمهور العقائد الصحيحة و الأعمال الخلقية
بما يناسب مستوي الجمهور بالأدلة المحكمة حتي لو كانت جدلية وشعرية و الأقوال
الخيالية، ونصوص الشرع تتوخى هذه الطرق لحمل الناس على العقائد و الفضائل
الضرورية في المجتمع الإسلامي وإن هذه العقائد لا يجب أن يلحقها التغيير وذلك في
صالح الجميع .

يدرك العالم المسلم باعتباره فرداً في مجتمعة أنه يجب علي الفيلسوف أن يمتثل
لعادات هذا المجتمع وطقوسه وأن ينجز الأفعال التي يعدها المجتمع فاضلة، ويرى إن
حياه الفيلسوف هي حياه العقل والسعي إلي مثال أعلي وواجب الفيلسوف إزاء مجتمعه
هو أن يخلص لهذه المهمة .

رفض العالم المسلم حياة العزلة عن المجتمع فكان تصور ابن باجه في
"تدبير المتوحد" تصور مرفوض وكذلك تصور الفارابي بعدم مشاركة الفيلسوف
للمجتمع لو كان المجتمع غير فاضل عليه الهجرة منه بحثاً عن مجتمع فاضل أو تأسيس
مجتمع فاضل، والعالم المسلم ينتقد فكرة توحيد الانسان مع نفسه أومع زملائه ويصور
علي ان يقوم الفيلسوف بواجبه لأن الانسان كائن إجتماعي لا يكتمل له وجود إلا في

مشاركته الآخرين، ويرى أن من يبتعد عن مجتمعه ويلجأ الي التوحد مع نفسه لن ينال الكمال الأسمي الذي لا يجده إلا في المدينة الفاضلة .^(٣٤)
و تصور العالم المسلم لدور الفيلسوف أقرب للفلسفة اليونانية التي تري أن الإنسان كائن مدنى الطبع او إنه كائن اجتماعي وأقرب كذلك للتصور الإسلامي فالشريعة الإسلامية دين التعاون وتنادي للايحاء والارتباط بين افرادها، فالفيلسوف يسعى لتحقيق العلم والفضائل للوصول للسعادة والسعادة مطلوبة للجميع وليس لنفسه فقط.

وعندما تحدث العالم المسلم عن المدن وكيف لها ان تكون فاضلة كان رأيه أن التربية منذ الصغر هي التي تساعد الإنسان على إكتساب الفضائل وهو بذلك متأثراً بما قاله افلاطون حيث يرى افلاطون أن يختار من النشئ من لم يتجاوز العاشرة من عمره وينزعة من أهله ويتكفل بالرعاية و التعليم ليكون منهم من يصلح لـ (طبقة الحراس) ويختار منهم بعد ذلك من يصلح لتعلم الفلسفة ليصير من طبقة الرؤساء و يرى هذه الوسيلة ستؤتي ثمارها فى خلال جيل واحد ولكن هل يمكن تحقيق هذا على أرض الواقع^(٣٥)

ادرك العالم المسلم العقلاني الواقعي أن هذا الاقتراح خاطئ، لا يمكن تحقيقه أبداً فلا يمكننا نزع الأطفال من أسرهم، وقطع صلتهم بهم فهذا الامر مستحيل، و رأى العالم المسلم أن الفيلسوف عليه أن يبدأ من الإمكانيات المتاحة لديه و يستخدم وسائل أكثر مرونة فى التطبيق . ويقرر أن المدن لا تكون فاضلة إلا اذا تمسكت بالشريعة و الفلسفة باعتبارهما يكسبان الانسان الفضيلة و الحكمة فيصير من يملكهما فاضلاً و فيلسوفاً فإذا حكم مدينة ما كانت فاضلة^(٣٦)
فلسفة التربية عند علماء المسلمين :

حظيت التربية والتعلم بإهتمام المفكرين العرب والمسلمين من بداية ظهور الحضارة الإسلامية وكتب فى هذا العلم الزرنوجى والقابسى وابن سحنون والغزالي

^(٣٤)العالم المسلم" تلخيص السياسة ترجمة و تحقيق حسن مجيد العبيدى -فاطمة كاظم الذهبى ، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٩٨ ص١٤٦ .

^(٣٥)منى أحمد أبو زيد : المدينة الفاضلة عند العالم المسلم ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٧

^(٣٦)صبحي أحمد محمود: الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامي العقليون و الذوقيون و النظر والعمل ، بيروت ١٩٩٢ ط ٣ ، ص ١٩

وابن سينا . ولعل أهم العوامل التي ساعدت على ذلك حض الإسلام للمسلمين على طلب العلم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، غير أن كتب تاريخ التربية المعروفة في الجامعات الغربية وفي جامعات الوطن العربي والعالم الإسلامي، ولا تخص علم التربية عند المسلمين بأى ذكر وتتجاوز كتب التربية عند المسلمين وكأن عصر الحضارة العربية لم ينتج نظاماً تربوياً ونظريات ومؤسسات تربوية.^(٣٧)

ويستحيل على أى فيلسوف أطلق عليه هذا اللقب – فيلسوف – ألا يقوم بدور تربوى من حيث يريد أو لا يريد، وهذا الدور التربوى يتسع نطاقه أو يضيق حسب الظروف التى تحيط بالفيلسوف وحسب وعيه لهذا الدور أو حرصه عليه، فما بالناس لو كان هذا الفيلسوف هو الشارح الأعظم والقاضى و الفقيه والطبيب أبو الوليد العالم المسلم ؛ الذى ذاعت شهرته فى الفكر العالمى فضلاً عن مكانته فى الفكر العربى والإسلامى . فكل عالم يكتب أو يتحدث إلى الناس، قل عددهم أو كثر يهيمه أن ينقل للناس علماً أو رأياً أو خبره، ويحاول إختيار أفضل الأساليب لنقل علمه أو رأيه أو خبرته هذه لجمهوره فالعالم المسلم (مُرب) بحكم حرصه على نقل معارفه وهو (مُعلم) بحكم إختياره لإسلوب نقل هذه المعارف.^(٣٨) من الصعوبة تصنيف نظرية معينة أو رأى محدد على أنه فكر تربوى خاص بالعالم المسلم وذلك لأن أرائه التربوية ممتزجة مع أفكاره ورؤيته وفلسفته

لم يكتب العالم المسلم فى مجال التربية بوصفها تخصصاً مستقلاً مثلاً نرى عند الغزالي فى رسالته "أيها الولد" أو عند ابن سينا عندما تناول التربية فى السياسة، إلا إننا من خلال أفكاره و أدائه ونظرياته الفلسفية تستطيع أن نلتمس فكراً تربوياً خصباً يناسب كل العصور وذلك ببساطه لأنه يعتمد على العقل والمنهج العقلى فكيف لنا أن نطوف بين أفكاره الفلسفية ونظريته فى المعرفة ولا يلفت أنتباهنا ارتباطها بالأخلاق. فالمعروف أن المعرفة والأخلاق هما الجانب النظرى للتربية، التى هى تطبيق لهاتين النظريتين على أرض الواقع حيث أن الهدف الرئيسى للتربية إعداد المواطن الصالح . و بالمنظور الإسلامى للتربية وليس فقط إعداد الإنسان الصالح وكيف لنا ان نستعرض

(٣٧) هشام نشابه : التربية عند العالم المسلم ، مقال ضمن أعمال العالم المسلم فيلسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ،المجلد الأول ،إعداد د.مقداد عرفه منسيه ،الجامعة التونسية ١٩٩٩ ،

ص ٣٥٢.

(٣٨) المرجع السابق ،ص ٣٥١.

منهجه العقلی النقدي الذي أنتهجه في شروحه لأرسطو دون أن يلتفت إنتباهنا أنه منهج للتربية في كل العصور .

وذلك المنهج أسس لمبدأ تراكم العلوم على مر العصور حيث يستفيد مما يراه صحيح ومناسباً من سابقه ويضيف عليه الجديد وما يناسب عصره ؛ و هو يعطى بذلك الفرصة للتالى عليه أن يفعل مثلما فعل هو حيث يستعرض آراء الآخرين ويخضعها للعقل والنقد، ويقبل ما يقبله منها ويضيف ما يراه صحيحاً عليها وهكذا و أيضاً عندما يقدم شرحاً لسياسة أفلاطون فيستبعد منها الأقوال الجدلية التي لا تستند للمنهج العقل والبرهان حيث يقول في تلخيص السياسة " أن الغاية من هذا الكتاب هي تلخيص الآراء العلمية المتضمنة في الأقوال التي تنسب لأفلاطون في باب العلم السياسي، مهملين ذكر الأقوال الجدلية " .^(٣٩)

فهو يعتمد على العلم بالأقوال العلمية . و كذلك يخضع كل ما جاء في كتاب السياسة لأفلاطون بمقالاته العشرة للنقد فيرفض التشاؤم الأفلاطوني الذي يؤكد على عدم إمكانية وجود مدينة فاضلة على الأرض يؤكد إمكانية وجود مدينة فاضلة وهي دولة الحكمة والعدل .^(٤٠) ولم يكتفى كسابقه الفارابي الذي عرض تصور لمدينة فاضلة، بل سعى العالم المسلم لتطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في عصره ومقارنتها بالأوضاع السابقة للمسلمين في صدر الإسلام .^(٤١) وفي المدينة الفاضلة عند العالم المسلم تتحد معالم تدل وبكل عمق على وجود فكر تربوي عند العالم المسلم نستطيع أن نبني به تصور لفلسفة التربية عنده.

ويمكننا التمهيد للبدء في فلسفة التربية عند العالم المسلم من خلال عرض موجز للتربية في القرن الخامس الهجري الذي عاش فيه فيلسوفنا . فكما ذكرنا في علاقته بمجتمعه أنه كان مهموماً ومشغولاً بشئون مجتمعه، فبالأكيد لن يختلف عن هذا المجتمع في الشكل العام للتربية فيه.

^(٣٩)العالم المسلم : تلخيص السياسة لأفلاطون ،ترجمة :حسن مجيد العبيدي - فاطمة كاظم الذهبي ،

١٩٩٨م،دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ص٦٤

^(٤٠) محمد عابد الجابري : مقدمة كتاب الضروري في السياسة للعالم المسلم، ترجمة أحمد شحلان، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت ج ١، ١٩٩٨، ص ٥٥.

^(٤١) منى أبو زيد : المدينة الفاضلة عند العالم المسلم ، منشأة المعارف ، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧

انعكاسات الفلسفة الإسلامية على رواد الفكر العربي في العصر الحديث

ب وفاة العالم المسلم بدأت "المفارقة" كما يسميها الدكتور "مراد وهبة" فقد مات العالم المسلم في الشرق متهماً بالكفر و الذنقة ودفن في ترابه، بينما و في اللحظة نفسها بدأ ميلاده في الغرب حيث أعطاه الاوروبيون ما يستحق من إجلال و تعظيم لأفكاره وانشغلو بفلسفته و كيفية الاستفادة منها . و بالفعل شكلت فلسفة العالم المسلم أهم و أقوى الجذور التي قامت عليها النهضة الأوروبية و استمرت في تقدمها حتى يومنا هذا، بينما نحن في الشرق ظللنا في ثبات و ظلام . و مضت قرون حتى نهاية القرن التاسع عشر حيث تكونت مجموعتان من المثقفين العرب كانت لديهم معرفة محدودة عن بعض مؤلفات العالم المسلم؛ مسيحيون ذوو الايديولوجيا العلمانية و سلفيون مسلمون . و استندت بحوثهم إلى علماء أوروبيين و على الأخص بحوث إرنست رينان. و تمت أول مواجهه بين أبرز ممثلين لهذين التيارين و هما محمد عبده و فرح انطوان . وكانت مصر هي المركز الجغرافي لهذا الخلاف الهام حول العالم المسلم.

و بعد الحرب العالمية الثانية اشترك مثقفون من دول عربية أخرى في مناقشة هذا الخلاف و على الأخص من جامعات بيروت ، و دمشق، و تونس . وكان أهمهم محمد عمارة في دفاعه عن إسلام مستنير، و حسن حنفي و تأسيسه لثقافة إسلامية حديثة، و محمد عابد الجابري و نظريته عن الفجوة المعرفية بين شرق لا عقلاني و مغرب عقلاني، و زكي نجيب محمود و عقلانيته في إطار المنطق الوضعي.

في نهاية القرن التاسع عشر و عندما حانت الفرصة مرة أخرى لظهور العالم المسلم من خلال أهتمام معظم المفكرين العرب في هذا العصر بفكره الذي ظهرت نتائجه عند الغرب؛ بدأت انعكاسات فلسفة العالم المسلم في الظهور فمن خلال تأثير نخبة من المثقفين العرب المهتمين بأحوال المجتمع مثل الشيخ عبد الرحمن الكواكبي و جمال الدين الأفغاني و الإمام الشيخ محمد عبده – و كانوا ذوو تأثير و ثقل ثقافي ملحوظ في هذه الفترة – تأثر تلاميذه بالعالم المسلم و أعجبوا تماماً مثل أستاذهم بفلسفته، و اتجاهه العقلاني و منهجه البرهاني، و بشروحه لأرسطو، و بفكرة الحرية التي كانت أملاً له في مهاجمة التقليد و الجمود . و من تلاميذ محمد عبده (قاسم أمين، محمد رشيد رضا، رفاعة الطهطاوي) الذين تأثروا به من قريب أو من بعيد من خلال أساتذتهم و شيوخهم . و كل الحركات الفكرية و الدراسات تحاول أن تجد في الإصلاح التربوي منطلقاً لإصلاح أحوالها و النهوض بمجتمعاتها. كانت المجتمعات الإنسانية كلما تستشعر موطناً للضعف في بنيتها أو وهناً في قدراتها كانت تتلمس في أنظمتها التربوية طاقة للنهوض و في كل مرة كان يدق فيها ناقوس الخطر كانت المجتمعات

الإنسانية تستنهض أنظمتها التربوية بالإصلاح من أجل مواجهة الخطر وبناء الإنسان القادر على مواجهة التحديات التي كانت تهدد وجودها.

وكان الفلاسفة، وما زالوا، يرون أن إعادة بناء التربية، وفقاً لمبادئ جديدة، منطقاً لإعادة بناء

المجتمع والنهوض به . وما تزال جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي ومشروع جان جاك روسو وشواهد تاريخية لإيمان الفلاسفة بقدرة التربية على بناء مجتمع يتحرر فيه الإنسان من الجوع والفاقة والفقر والقهر والمعاناة . وما زالت النظريات التربوية والفلسفية تؤدي دورها على مسرح التاريخ الإنساني من أجل بناء التربية التي تحرر الإنسان من أغلال القهر والعبودية والتي يمكنها أن تبني مجتمع العدالة والحرية . و من يستعرض تاريخ الفكر التربوي يجد دعوات لتحرر الإنسان تفجير الطاقات للإبداع والتجديد . ويمكننا التعرض لعدد من رموز الفكر العقلي المستنير الذي يؤكد على أهمية التربية . متأثرين في ذلك بمبادئ الاتجاه العقلي الذي تمثله فلسفة العالم المسلم . و من خلال ما تم عرضه من آراء تربوية في فلسفة العالم المسلم ؛ سنرى كيف استفاد هؤلاء من هذه الآراء بشكل مباشر أو غير مباشر.

- عبد الرحمن الكواكبي:

تأثر الكواكبي بالتجربة الغربية . فقد تأسس وعيه على وعي الآخر، حيث كان ينظر إلى التجربة الأوروبية الماثلة أمامه بعين الإعجاب ويريد أن يجعل منها تجربة إسلامية، والدليل هو المقارنة ما بين أخلاق الشرقي والغربي، في النهاية مال إلى أخلاق الغربيين. ولهذا أراد أن يُحرر الأمة من أي استخدام للدين والعلم في تمكين استبداد السلطة، فالتحرر من الاستبداد لا يكون إلا بالتحرر من الجهل بالعلم وبالدين بالعودة إلى أصوله متأثراً في ذلك بفكر العالم المسلم، لهذا دعا الكواكبي للفصل مابين الدين والسياسة، ففصل مابين الخليفة الذي يشرف على الأمور الدينية للمسلمين جميعاً لكن هل كان إعجابه بالغرب إلى درجة طلب مساعدته للنهوض بالشرق مانعاً من إدراك أطماع الغرب؟ بالتأكيد لا، فالكواكبي كان من الأوائل الذين تحدثوا عن أطماع الغرب واستخدم كلمة الاستعمار.

و ما أشد حاجتنا في عصرنا الحالي لهذه المبادئ يجب التخلص من العقبات السياسية التي تقف عقبة في وجه العلم والتقدم لتحقيق أطماع الغرب-بيد زعماء العرب-و التي لم ولن تنتهي وكانت ولم تزل هي حجر العسرة في سبيل تقدمنا.

وإعجاب الكواكبي بالغرب كان متضمناً وبشكل واضح تأثيره بفكر العالم المسلم الذي لم يعرف عنه شيء إلا من خلال الغرب فتأصلت عنده فكرة الحرية من

السلطة الاستبداد؛ ومن خلال مؤلفاته دافع عن أفكاره و أدرك أن التغير ينبغي أن يتم من خلال التربية فاجتهد في مناقشة القضايا التربوية و دعى للإصلاح في كتابيه (أم القرى) و (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)

يتميز خطاب الكواكبي التربوي بأن ما يطرحه من قضايا تربوية، يمكن الاستفادة منها في الوقت الحاضر، " فإن الكواكبي الذي عاش وكتب منذ قرن من الزمان، عندما يكتب عن التربية، فإنه يتحدث بلغة عصرنا، بل وبأحدث المفاهيم التربوية التي ندرسها اليوم"، مما أضفى علي خطاب الكواكبي التربوي روح العصر والاستمرارية .

التربية في خطاب الكواكبي:

تتناول التربية الحديثة الفرد من جميع جوانبه الجسمية والعقلية والنفسية والروحية والاجتماعية، أي " تتناوله كله بجسمه وعقله ووجدانه ومهاراته واتجاهاته وميوله وأفكاره، فهي لا تقتصر علي جانب واحد من جوانب الشخصية، بل تتناولها من جميع الجوانب، وهذا المفهوم الحديث للتربية يتفق مع ما حدده الكواكبي في خطابه التربوي منذ أكثر من مائة عام، فالتربية عنده هي " السعي لإرشاد أفراد الأمة، وخصوصاً أحداثها إلي قواعد معاشية وأخلاقية متحدة الأصول تلائم الإسلامية والحرية المدنية، وتقيد في تريض الأجسام وتقوية المدارك، وتثمر النشاط للسعي والعمل، وتولد الحمية والأخلاق الشريفة" ^(٤٢).

يتضح من هذا المفهوم ما يأتي:

١. أن التربية عملية مستمرة، ولها خصوصيتها للناشئة .
٢. يشير المفهوم إلي ضرورة توحيد الأصول التي تستمد منها التربية فلسفتها، وتنشئ منها أهدافها، وأن تتفق هذه الأصول مع طبيعة المجتمع وخصائص العصر .
٣. ألا تقتصر التربية علي تنمية جانب واحد من جوانب الشخصية، بل تشمل الجوانب كافة.

وبهذا يكون مفهوم التربية الذي جاء في خطاب الكواكبي التربوي، مفهوماً شاملاً متكاملأً، يهدف إلي تكوين شخصية متكاملة متوازنة مسيطرة لروح العصر ومتطلباته، وفي ذات الوقت محافظة علي أصالتها، ومنابع ثقافتها.

^(٤٢) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٧٧.

تتعدد أساليب التربية ويأتي التعدد تبعا لتعدد أهداف التربية، فالأساليب هي وسائل التربية لتحقيق أهدافها، لم يغب هذا الجانب التربوي عن الكواكبي، ويؤكد في خطابه التربوي علي العديد من الأساليب التربوية التي يرى أنها تحقق أهداف التربية العربية التي ينشدها، وجاءت أساليب التربية عنده علي النحو الآتي :-
حيث يرى " أن التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقوة والاقتباس"

١. التربية بالتعليم.
٢. التربية بالتمرين .
٣. التربية بالقوة والاقتباس.
٤. التربية بالإبداعية .
٥. التربية العملية .

تعليم الفتاة :

يرى الكواكبي بضرورة تعليم النساء، بل يربط بين تخلف الأمة وأهمال تعليم النساء، " فمن أسباب تخلف الأمة وفتورها ترك الأعتناء بتعليم النساء"، وحيث أن المرأة هي الأم فإن جهلها ينعكس علي تربية الأطفال، ومن ثم يكون لذلك أثره السي في تشكيل شخصيات الأفراد حيث يقول بأن "ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عم البيان"، وتعد دعوة الكواكبي بتعليم الفتاة دعوة متقدمة وجريئة في وقت كان الرأي السائد فيه، أن تعليم الفتاة مفسدة لها، بل كان البعض يعتبره خروجاً علي الدين" (٤٣).

يؤكد خطاب الكواكبي التربوي علي أهمية العلوم كافة، وهو يرى أن الذين قصروا العلوم علي العلوم اللغوية والدينية، وأهملوا العلوم الحديثة تسببوا تأخر الأمة، "أن علماءنا كانوا اقتصرنا علي العلوم الدينية وبعض الرياضيات، وأهملوا باقي العلوم الرياضية والطبيعية، التي كانت حين ذاك ليست بذات بال ولا تفيد سوى الجمال والكمال، ففقد أهلها من بين المسلمين، وأندثرت كتلها وأنقطعت علاقتها، فصارت منفورا منها، بل صار المتطلع إليها منهم بفسق ويرمى بالزيغ والزندقة"، وأن الكواكبي يسعى لتصحيح العلاقة بين العلم والدين، وهذا ما نسعى إليه اليوم "أن بعض الاتجاهات أثرت سلبياً علي العلاقة السوية بين الديم والعلم، والحل يجب أن يكون ثقافياً عملياً بالتصحيح الفكري للعلاقة بين الدين والعلم علي المستوى الثقافي والمستوى العملي"،

(٤٣) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٨٢.

وأن مثل هذه الأفكار كان من نتائجها تخلف الأمة عن السبق العلمي الحضاري، وصار المسلمون عامة والعرب منهم خاصة في مصاف الدول المتخلفة، ولهذا تعد دعوة الكواكبي في خطابه التربوي للأخذ بالعلوم الحديثة، دعوة مازال العرب في حاجة للأخذ بها.

ويرى الكواكبي أن التقصير في الاستفادة من العلوم الحديثة يقع على عاتق العلماء "أن علماءنا المتأخرين أكثر قصورا لأنهم في زمان ظهرت فيه فوائد هذه العلوم، ولم يحصل فيهم ميلا لاقتباسها.. والحاصل أن تقصيرات العلماء الأقدمين، واقتصارات المتأخرين، وتباعد المسلمين إلى الآن عن العلوم النافعة والحيوية، جعلتهم أحط بكثير عن الأمم" (٤٤).

أن دعوة الكواكبي للعلم، جاءت من إدراكه لما آل إليه حال العرب والمسلمين من ضعف، بسبب إهمالهم للعلوم الحديثة، ومازالت أحوال العرب والمسلمين في الوقت الحاضر كما هي، لذات السبب ويصنف العالم العربي والإسلامي في عداد الدول المتخلفة نتيجة لابتعادهم عن التقدم العلمي، ويتطلب تحقيق القدم العلمي، تمويل البحث العلمي والاهتمام بالعلماء والباحثين. وكذلك تشجيع المواهب العلمية وخاصة لشباب الباحثين (٤٥).

و نستطيع إيجازاً لا تفصيلاً أن نجل القضايا المشتركة بين الكواكبي والعالم المسلم. و التي يظهر من خلالها إنعكاس الاتجاه العقلي المميز لفلسفة العالم المسلم في القضايا الآتية:- (مواجهة السلطة الاستبدادية من خلال التمسك بالعلم و التحرر من الجهل - الانفتاح على عقول و علوم الآخر - تعليم المرأة).

- الإمام محمد عبده:

تأثر محمد عبده بالعالم المسلم ومنهجه التأويلي الذي يوفق بين العقل والشرعية ولكن إذا تعارض العقل مع النص في شئ علينا تأويل النص لأن التعارض تعارض شكلي وليس حقيقي والمسلم الحقيقي، هو من يستعمل عقله في فهم شئون العلم والدين وتأثر بالعالم المسلم في إباحة الاستفادة من الآخرين مهما اختلفت جنسياتهم او دينتهم فنرى الإمام محمد عبده يدعو للتصالح بين معطيات الحضارة الغربية ومبادئ الدين الاسلامي ففي رسالة التوحيد دعوة للإنتهاء من التعرض لمسأل مثل الذات والصفات لأنها خارجة عن حدود ادراك العقل البشري فعلياً معرفة حدود اعمال العقل في مثل هذه المسائل .

(٤٤) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٤٥) أحمد مختار مكي، خطاب الكواكبي التربوي <http://arabelites.com> ٩/١١/٢٠٠٨.

أمن بأن أسلوب التربية هو أساس إصلاح المجتمع والارتقاء به.و من خلال تتبع فكر الأستاذ الإمام محمد عبده في مجال التربية والتعليم وجهوده في هذا الميدان يظهر لنا أن آراءه وأفكاره في هذا الصدد لا تقل في قيمتها عن آراء رجال الفكر التربوي الغربي إن لم تتفوق عليها، بل كان له السبق عليهم في بعض قضايا التربية. ان الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده فيه الجديد الذي يستحق البحث والتحليل والذي يساير الاتجاهات التربوية المعاصرة، ويجب أن يوضع في مكانه اللائق بين الأفكار والمذاهب التي تدرس في ساحات العلم ودور التعليم في مجتمعاتنا المعاصرة.

المجتمع الإسلامي المثالي في نظر الإمام محمد عبده لا يتمسك بالشرع فقط، بل يضيف إليه العقل أيضاً. و المسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في تدبير شئون العالم و شئون الدين أيضاً. و الكافر هو الذي يغمض عينه عن نور الحقيقة، و يرفض إستعمال الأدلة العقلية للإسلام يواكب كل بحث عقلي و كل علم.

يقتررب رأى محمد عبده من آراء افلاطون وهيجل وكانط وجون ديوي في التربية حيث يرى ان الانسان لا يكون انسان حقيقى إلا بالتربية فإذا تربي الانسان احب نفسه وتعلم ان يحب غيره فالتربية تقوى فينا الاحساس بالنفس والغير. وحارب السلبية والإنعزالية والمذهبية في التربية والتعليم وشدد على الإصلاح للتعليم الدينى فى الازهر باعتباره قلب الجماعة الاسلامية وان فسد فسد الجسد كله وان صلح صلح الجسد كله ودعا كذلك الى اهمية الحوار والمناقشة فى إطار من الحرية ليسمح بالرأى ويرحب بالرأى الآخر فقد ناظر محمد عبده فرح أنطوان ورد فكرة العلمانية كما سبقه فى ذلك شيخه الافغانى عندما ناظر شلبى شميل فى مذهبه الداروانى حول النشؤ والإرتقاء .

رفض محمد عبده فكرة انطوان فى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ودارت هذه المناظرات على صفحات مجلة المنار لمحمد عبده ومجلة الجامعة لفرح انطوان وكانت هذه المناظرات والمناقشات تتسم بالتسامح والتفتح فدعمت الوحدة الوطنية التى كانت سادة فى تلك الفترة وكانت المساحة متاحة امام المسلم والمسيحى كلاً منهما يعرض وجهة نظره مع احترام الرأى الآخر .

ربط محمد عبده بين التربية والتعليم وبين علم الاجتماع حيث فطن لمعطيات عصره وشعر بأهمية التغير فى المجتمع حتى يواكب الامم الاخرى حيث كان العصر الذى نشأ فيه يعانى من الجمود والتقليد ومناهضة الفكر وأعمال العقل حتى نظام التعليم كان قائماً على الحفظ والاستظهار والتقليدية ف شعر الامام بحاجة الناس الى الفهم الصحيح للدين .

و يمكننا إيجاز أهم القضايا التي يظهر فيها تأثير الإمام محمد عبده بالعالم المسلم وفكره العقلاني المتحرر من القيود في القضايا الأتية:- (التأويل – التوفيق بين العقل و النقل – التصالح مع الآخر و الاستفادة منه – التربية و التعليم أساس إصلاح المجتمع) و يظهر ذلك بوضوح في كل مؤلفاته و مقالاته التي لطالما نادت بالحرية و الإصلاح ضد الجمود و التقليد.

- محمد عابد الجابري

يخص الجابري العالم المسلم بصفات لا تتوافر في غيره من فلاسفة العرب. ويدفع بتميز فيلسوف قرطبة أحياناً إلى حدوده القصوى، من ذلك حكمه على قوله في السياسة باعتباره "قولاً لا نجده في الثقافة العربية لا لمن سلف ولا لمن خلف".

إن العالم المسلم الذي يقدمه إلينا الجابري "لم يتعصب إلا للحق والصواب لقد رأى الجابري في العالم المسلم فيلسوفاً مصححاً ومدققاً يتحرك في شتى الاتجاهات الفلسفية والفقهية، وعينه مركزة على نقطة واحدة هي إعادة الأمور إلى نصابها بعدما لحقها من ضرر على يد السفسطائيين المغالطين والمتكلمين الخطابين، ما يعني أن وراء تلك الشبكة الواسعة من اهتمامات العالم المسلم مطلباً واحداً يؤلف بينها. إن عمله الضخم يخضع لغاية موجهة تتمثل في "إعادة البناء" يقول الجابري: "العالم المسلم يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية،

بالعمل من جهة على تخليص الفلسفة والعقيدة القرآنية، من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى الأصول، إلى أرسطو بالذات، والعمل من جهة أخرى على تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين وفي مقدمتهم الأشاعرة والرجوع بها إلى الأصول".

ويتضح التشابه الشديد بين الجابري و العالم المسلم من خلال منهج الجابري في كل أعماله و مشاريعه الفكرية و الإصلاحية حيث يستخدم النقد العقلي لواقعه ومحاولة تغييره و لا يرضى لنفسه دوراً سلبياً تجاه قضايا مجتمعه.

في كتابه "العالم المسلم" الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية يستأنف الجابري ويواصل التعريف بسيرة وفكر العالم المسلم، كاتب العقل الفلسفي والفقه العربي المتنور والمتجدد الذي لم يستطع أن يكون كاتب سلطان أو ديوان كما فعل آخرون، ويقدم دراسة لنصوصه ومآثراته الحية. ويرى الجابري أن "العالم المسلم" سيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية

ورغم الإنتقادات العديدة و الشديدة التي وجهت الى فكره و فلسفته إلا إننا لانستطيع إلا ان نفخر بمحاولة لإعادة المنهج العقلي و الفكر المتحرر الذي استطاع التعبير عن نفسه و موقفه بقوة و لم يركن للجمود الذي اعتدناه في مجتمعاتنا العربية المعاصرة. فلم يكن الجابري صاحب "مشروع" وحسب وإنما صاحب مشاريع عدة لا تقتصر على جانب من الجوانب، وإنما تتسع لتشمل مناحي عديدة هي من صميم هموم الفكر العربي في هذه المرحلة، وربما في مراحل لاحقة.

وبكل تأكيد لم يقف تأثير العالم المسلم عند هؤلاء المفكرين اللذين أختارناهم كمثال لتأثير العالم المسلم الذي حاربه القدر ليقضى عليه و يمحي أسمه؛ فإذا به ينتصر و يظل أسمه يتردد حتى تخطى صداه القرن العشرين. وقد ظهرت - كما أشرنا في المقدمة دعوات ملحة لضرورة إعادة قراءة التراث الفلسفي و بوجه خاص التراث الرشدي وهو ما دعى إليه مفكرى ثمانينات القرن العشرين أمثال حسن حنفي، و عابد الجابري، و حسين مروة، و محمد عمارة....^(٤٦) و غيرهم.

وقد كانت طبيعة التحديات التي واجهت العالم الإسلامي في مختلف بقاعه ألقت بظلالها على أولويات الفكر الإسلامي المعاصر، فكانت الأولوية التي التقى عندها رواد التحديث الإسلامي هي إثبات قدرة الفكر الإسلامي على الاستجابة لمتطلبات العصر، ولذا فرغم التمايز الذي يلاحظ على إنتاج المفكرين والمصلحين بحسب انتماءاتهم الطائفية و متطلبات واقعهم، إلا أن جهودهم تكاد تصب في قناة واحدة عنوانها العريض - إنتاج خطاب إسلامي عصري- يتجاوز الخطاب التقليدي الذي استمر ملازماً لمسيرة الفكر الإسلامي.

ومن الواضح أن هذه الجهود أنتجت ثماراً طيبة في الواقع الإسلامي، فالإنجاز الفكري الذي أنتجه رواد الفكر الإسلامي على جميع الأصعدة حقق مصالحة كانت غائبة مع الحياة المعاصرة. فلم تعد هناك مشكلة في العالم الإسلامي مع منجزات الحضارة الحديثة بالحجم السابق، وتوجهت الجهود بصورة كبيرة إلى البحث عن سبل الاستفادة من تلك المنجزات المعرفية، وإن كان القلق لا يزال مستمراً في أوساط إسلامية عديدة خشية تأثير الأفكار الغربية على الفرد المسلم، هذه الجهود قاربت من جهة أخرى بين المدارس الفكرية الإسلامية المختلفة، فأظهرت بما لا يدع مجالاً للشك أن مساحة الالتقاء بين المسلمين كبيرة مهما تعددت انتماءاتهم الطائفية والعرقية والمناطقية، وأن اللقاء

^(٤٦) شاكر فريد حسن: مقالة بعنوان "محمد عابد الجابري .. الباحث والمفكر الذي يقرأ تراثنا الفلسفي بعين معاصرة

"مجلة الحوار المتمدن، العدد ٢٨١٢، ٢٧/١٠/٢٠٠٩

والوحدة ممكنة بشرط أن ترتقي اهتمامات المسلمين نحو القضايا الحيوية وتبتعد عن القضايا الهامشية والطارئة التي تتحول بفعل الانسياق العاطفي للجمهور الإسلامي إلى توتر دائم، أضف إلى ذلك سوء توجيه تلك العاطفة من قبل المعنيين بشؤون التوجيه والإرشاد في العالم الإسلامي.

هذه الإنجازات لا تعني أن المهام الفكرية قد وصلت غاياتها القصوى بل لا تزال الكثير من المهام عالقة، لا سيما وأن ثمة فجوة هائلة بين التنظير والواقع، وهو ما يحتم استمرار رفق المسيرة الاجتهادية بالمزيد من الحرية والقدرة على التحليق لإعادة صياغة الحياة الإسلامية بما يمد الفكر الإسلامي بمقومات التصدي للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الحياة المعاصرة بكل جدتها وتشعباتها، وهي مهمة تبدو أكثر صعوبة مع تحديات المرحلة الراهنة ومتطلبات الحداثة.

إن هناك انعكاس واضح لقضايا أثارها العالم المسلم على كثير من مفكرى العصر الحديث . و يظهر هذا الانعكاس فى عدد من القضايا التى أكد على أهميتها وضرورتها أغلب مفكرى و مثقفى العصر الحديث إن لم يكونوا أجمعوا عليها كلهم ألا و هى :

- ١- القياس العقلي منهج و طريق حياة: أى أعمال العقل فى القياس الدينى و الفقهى و فى سائر المسائل البشرية.
- ٢- ترك الجمود و التقليد و فتح المجالات للإبداع و التفكير الغير نمطى.
- ٣- ضرورة الانفتاح على كل الثقافات و الاستفادة و الاستزادة منها و فتح المجال للتجربة و المحاولة و الخطأ
- ٤- الجرأة فى إبداء الرأى و الموقف ف العالم المسلم نموذج للمفكر الحر الذى يفصح عن آراءه و مواقفه بكل حرية. و هذا على العكس من مثقف العصر الحالى الذى يغازل و يراعى السلطات القائمة.
- ٥- الموقف المناصر للمرأة و فهم الغاية الإنسانية التى تجعل من المرأة و الرجل شريكين فى العلم العملى و النظرى كذلك.
- ٦- الحفاظ على استقلالية المفكر : فإشكالية مثقف عصرنا الحالى هى التسليم بإنعدام الاستقلالية الفكرية. و هذا ما حاربه العالم المسلم و أعلن انتمائه المطلق لأرسطو رغم ما كان من مجابهة فكره فى ذلك العصر.
- ٧- مسألة السلم العام : كانت قضية السلم العام عند العالم المسلم تتلخص فيما طرحه من مبادئ العدل و الحرية ونبذ العنف و الديمقراطية و تأسيس قيم الخير. ما أمس الحاجة فى عالمنا العربى لكل هذه القيم و كذلك لا يقوم السلم العام إلا بكون البشر

جميعهم سواء المرأة مثلها مثل الرجل و الأبيض مثل الأسود مشتركون فى الوحدة الإنسانية.

٨- ضرورة بناء منظومة تربوية: تأثر مفكروا العصر الحديث بالعالم المسلم فيما يتعلق بمسألة تبيينة الأفكار و التجارب التربوية. فكما استفاد العالم المسلم من التجربة الأفلاطونية ، و أسس مشروعه التربوى كما ورد فى هذه الدراسة؛ حيث تبين لنا المهارة و الذكاء الشديد فى التعامل مع الوافد من نصوص و نظريات، بحيث يكون الباحث شريك فى إنتاج النص أو النظرية و ليس مجرد مستهلك له فقط. فعالمننا العربى فى أشد الحاجة لمن هو مثل العالم المسلم لكي يستفيد من النظريات التربوية المعاصرة و جعلها أكثر ملائمة للمجتمع العربى علماً و تطبيقاً.

٩- اتفق مفكروا العصر الحديث مثلهم فى ذلك مثل العالم المسلم على أن التربية منظومة متكاملة تشمل كل جوانب الإنسان، العقلية و النفسية... ولذلك علينا الاهتمام بالموسيقى و الرياضة البدنية و التربية المهنية و كل ما ينمى هذه الجوانب.

١٠- التصدى للإرهاب الفكرى و التكفيرى و منطق الفرقة الناجية الذى وقعت فيه الحركات الإسلامية المعاصرة و التى تكاد تلعب دور الفرق الكلامية و مدارس علم الكلام أيام العالم المسلم و التى تُسئ للإسلام أكثر مما تنفعه فمن مفكرى العصر الحديث من تصدى لهذه الظواهر و لكننا فى حاجة لمن يقوم بعمل مثل فصل المقال بين العلم و الفلسفة و الإسلام من الإتصال.

١١- نقد الأنظمة السياسية بحرية فالسلطة ليست منزهة تستحق التقديس بل هى محل النقد و المعارضة على ان يكون النقد قوى الحجة و بالدلائل .

الخلاصة:

صار استدعاء العالم المسلم و نزعه العقلانية له مسوغاته الضرورية التى لا تخفى على أحد فى هذه المرحلة العلمية التى أصبح العقل و العقلانية يحتلان فيها أكبر مساحة ممكنة من الوعى و الإدراك الإنسانى. فهذه المنهجية العقلانية تستطيع تجاوز العوائق المتجذرة فى فلسفتنا المعرفية و التقويمية و تزيل منها الجمود و التخادل . علينا أن نقيم نوع من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلانى للفكر الإسلامى، و كذلك الأخذ بمعطيات العصر و آلياته و مناهجه الحديثة، أى الجمع بين الأصالة و المعاصرة جمعاً حيويّاً لا يُفقدنا هويتنا . فنحن لا نطالب بنفس مفهوم العالم المسلم للعقل و العقلانية، ذلك المفهوم الذى تم تجاوزه بأكثر من ثمانية قرون ، و أصبح للعقل آلياته و وسائله و مناهجه الحديثة التى تلائم معطيات العلم الحديث...

هنحن لسنا مطالبين بنفس معطيات العقل الرشدي و لا بإمكانياته المتواضعة و المحدودة بل نحن في أمس الحاجة إلى مطلق العقلانية و إلى الاتجاه النقدي الذي أسسه العالم المسلم على الرغم من اكتشافنا لمناهج جديدة من النقد و على الرغم من اتساع دائرة المعقول و ارتفاع سقف العقل في العصر الحديث، فما كان غير ممكن قديماً صار ممكناً الآن بفضل التقدم العلمي المتسارع.^(٤٧)

اشتملت هذه الدراسة على تصور واضح للاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية و أهميته و أسسه، وحقول المعرفة الإسلامية (البيان - البرهان-العرفان) كما عرضت نماذج لأصحاب هذا الاتجاه مثل (الكندي - الفارابي - ابن سينا- ابن باجة - ابن طفيل) و اتخذت هذه الدراسة من العالم المسلم نموذج أساسى لهذا الاتجاه .

ثم تعرضت الدراسة لفلسفة العالم المسلم و النزعة العقلية فيها و التي تظهر من خلال نظريات العالم المسلم و آرائه الفلسفية تمهيداً للخروج بتصور للتربية عند العالم المسلم، وإذا كان البعض يؤرخ للتربية و بدايتها من أفلاطون و مدينته الفاضلة، فإن أفلاطون لم يكتب في تخصص علم التربية بمسمى التربية، و لم يتحدث عن أساسيات التربية مثل الأهداف و المنهج و طرق التدريس ألخ؛ و إنما تم استخلاص التربية عنده من مؤلفاته و نظرياته و آرائه الفلسفية . كذلك هو الحال في هذه الدراسة حيث تتناول تصور مفصل للتربية عند العالم المسلم من خلال التضمنات التربوية في فلسفته؛ التي اشتملت على كل جوانب التربية حيث وجد عند العالم المسلم تضمينات عن أهداف التربية، و الطبيعة الإنسانية و المعرفة ،و طرق التدريس،و المعلم و المتعلم، وكذلك الأفكار المعينة على تحويل هذه التضمنات التربوية إلى واقع ملموس مثل مجالات التربية و مراحلها ،و الوسائط التي تساعد على تحقيقها وبالتالي فإن هذه التضمنات تعد نظرية عامة في التربية .^(٤٨)

و إذا كان منهج العالم المسلم هو المنهج العقلي النقدي -الإيجابي- فهذه الدراسة تعد دعوة لإخضاع هذا المنهج للمنهج التجريبي الإمبريقي، بمعنى؛ أننا يمكننا تقويم فلسفة التربية عند العالم المسلم من خلال الأدلة التربوية المستمدة من علم النفس و

^(٤٧) بركات محمد مراد : العالم المسلم فيلسوفاً معاصراً، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٨٤.

^(٤٨) ت.مور: النظرية التربوية، ترجمة محمد الصادق كيلاني ،و عبد المجيد شيجة، النهضة المصرية القاهرة، ١٩٨٥، ص٣٠.

الاجتماع فإذا اتفقت مع معطيات علمى النفس و الاجتماع يتم قبولها و إذا تناقضت معها تم رفضها و لكن لا يمكن تجاهلها بأى حال من الأحوال .

جاءت أهداف التربية عند العالم المسلم واضحة و قابلة للتحقق على أرض الواقع، فهي لا تبتعد عن أهداف أى مفكر مصلح يريد الأفضل لأمتة، تهدف فلسفة التربية عند العالم المسلم إلى إيجاد المجتمع الفاضل، و المواطن الفاضل الذى تغرس فيه التربية القيم الأخلاقية الرفيعة، و كذلك إيجاد الحاكم الفاضل الذى يجمع بين العلوم العقلية و الدينية. و كل فرد فى المجتمع الفاضل ينال قسطا من التعليم يوصله حسب قدراته و مهاراته إلى الإعداد المهنى ليقترن العلم بالعمل، وأهداف التربية تعكس أهداف المجتمع لذلك كان الإيمان بالله(التوحيد) أهم أهداف التربية عند العالم المسلم، و إلمام الإنسان بالغاية من وجوده و هى الإستخلاف و العلم مع العمل، و تحقيق الطمأنينة و الرضا النفسى، وتحقيق العدالة بين أفراد المجتمع، وإيجاد الإنسان المبدع العالم و التجديد و البعد عن التقليد الأعمى، و إعداد كوادر علمية فى كل التخصصات. تتم هذه الأهداف الواضحة عن وعى العالم المسلم و فهمه العميق لوظيفة التربية فى تحقيق أهدافها .

و فى آراء العالم المسلم عن الطبيعة الإنسانية تتناول الإنسان كنفس و بدن، وعدد للنفس مجموعة من القوى الغذائية و الحاسة والناطقة^(٤٩). و اهتم بالبدن و أكد على اشباع حاجاته و تحقيق درجة الاعتدال له عن طريق التغذية و الرياضة^(٥٠).

يقول عابد الجابرى فى خاتمة "العالم المسلم سيرة و فكر" إن موضوع العالم المسلم يجب أن يبقى مفتوحا و يقدم دعوه إلى فتح باب الدراسات الرشدية بمنظور جديد لأنه الآن أقرب إلينا من أى وقت مضى، و يؤكد أن الجيل الصاعد بين اختيارين إما أن يكون رشديا فيمسك مقاليد الأصالة و المعاصرة معا، و إما أن لا يكون له كون و لا مكان فى هذا العالم.

لقد ظل العالم المسلم اسما محترما فعلا، فليس هناك لافى زمانه ولا بعد زمانه، من قال فى حقه كلمة سوء، لأنه رجل كان بشهادة الجميع، ينتمى إلى عالم الفضل والفضيلة . ولكن الرجل بقى مع ذلك مجهولا. و فى أحسن الحالات معروفا معرفة ناقصة جدا، يكتنفها غموض و أخطاء. رغم ما قام به من تصحيح فى مختلف حقول المعرفة فى عصره؛ قد أبرزنا فى هذه الدراسة انتدابه للعمل فى لجنة إصلاح التعليم التى أسسها عبد المؤمن، وعمر فيلسوفنا يومئذ ثمانية و عشرون سنة. و كان ذلك هو ابتداء

(٤٩) العالم المسلم: تلخيص كتاب النفس مرجع سابق ص ٤٣

(٥٠) العالم المسلم: الكليات فى الطب، مرجع سابق، ص ٢٦.

علاقته بالبلاط الموحدي، لا كـ "رجل بلاط" بل كـ "رجل علم" كان يفرع إلى فتواه في الطب كما يهرع إلى فتواه في الفقه^(٥١) بل و إلى فتواه في الفلسفة أيضا^(٥٢) لم يترك العالم المسلم حقلاً من حقول المعرفة في عصره، حتى بلغ الخامسة والستين من عمره إلا و طرقه غير حقل واحد لم يكن قد طرق بابه بعد وهو "العلم المدني". و كان السبب في ذلك أنه كان ينتظر أن يحصل على الكتاب المعنى بذلك و هو كتاب " السياسة" لأرسطو. فلما أعياه البحث و الانتظار و طلب منه أحد الأمراء تأليف كتاب في الموضوع انكب على كتابة "مختصر لكتاب السياسة" لأفلاطون، ثم أتبعه بتلخيص "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو، و بذلك يكون قد غطى العلم المدني بجزئية: الأخلاق و السياسة^(٥٣) وهما من أهم ما أعتمدنا عليه في بلورة التربية عند العالم المسلم.

والاستفادة من العالم المسلم لن تتم من خلال استدعاء فلسفته أو مؤلفاته و منهجه أو... بل الاستفادة منه تكون من خلالنا نحن عندما نضع أيدينا على أسباب تخلفنا و تراجعنا فالغرب لم يتقدم من خلال العالم المسلم و مؤلفاته بل تقدم لأنه استطاع من خلال الآخر (العالم المسلم) أن يعي تخلفه، فبادر إلى إحياء رموزه الفكرية^(٥٤) لا لتفكر له بل لكي يفكر من خلالها، و بعد ما تم ما أراد استغنى عنها في عملية الإبداع و جعلها مجرد موضوع للإبداع.

(٥١) عابد الجابري : العالم المسلم سيرة وفكر، مرجع سابق. ص ٢٥٩

(٥٢) نفس المرجع، ص ٢١٥.

(٥٣) عبد القادر بو عرفة: العالم المسلم الراهن و المستقبل ،مجلة الكلمة ، المغرب، العدد (٦١) السنة الخامسة عشر ٢٠٠٨ م.

قائمة المراجع :

أولاً المصادر و التراجم:-

- أبو العباس الناصري: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى . ج ٢، دار الكتاب ،الدار البيضاء، ١٩٦٤.
- ابو عبد الله بن عبد الملك المراكشي : الذيل و التكملة لكتابي الموصل و الصلة، تحقيق محمد بن شريفة ، بيروت، ١٩٦٥.
- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي : تاريخ الحكماء، تصنيف : جولوس ليبيرت، طبعة لايبتسج، سنة ١٩١٩م.
- الفارابي : كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي دار الشروق بيروت ١٩٧٠.
- محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ط ٢، ١٩٨١، ص ٩٤.
- ابو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الجيل للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ٢٠٠٣م.
- الكتب و الدراسات التي تناولت موضوع الدراسة:-
- ابراهيم عصمت مطاوع: التخطيط للتعليم العالي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.
- ابراهيم محمد الشافعي : التربية الإسلامية ،مكتبة الفلاح، الكويت ، ط ١. ١٩٨٠ .
- ابراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية ج ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ م.
- أحمد زكي صالح : علم النفس التربوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.
- إرنيس رينان: العالم المسلم والرشدية، ترجمة عادل زعتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م،
- ألبير نصرى نادر :مذهب الحقيقتين عند العالم المسلم والرشدين واللاتينين ، ضمن مؤتمر العالم المسلم ،الجزائر، ج ٢.
- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة و شريعة، دار الشروق، بيروت ١٩٨٠.
- إمام عبد الفتاح إمام :الفلسفة، من إصدارات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة الشباب العدد الأول، ٢٠٠٣ .
- الإمام محمد عبده: سلسلة الأعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة، ج ٢، ، بيروت ١٩٧٢م .
- أنور الجندي : تأصيل مناهج العلوم و الدراسات إنسانية، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٨٨ .

- بطرس غالى :مقدمة كتاب "العالم المسلم والتنوير"، بيروت، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧.
- توفيق الطويل :أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢.
- جمال الدين الشيال: رفاة رافع الطهطاوي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.
- حسن حنفى - محمد عابد الجابرى : حوار المشرق و المغرب. المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، ١٩٩٠.
- حسن حنفى : التراث و التجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- حسن حنفى : دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م.
- زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة. ١٩٧١.
- زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية، دار الشروق. القاهرة، ط٢، ١٩٩٣.
- زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق ، القاهرة، ط١٩٨٣، ٢م.
- زينب الخضيرى : مشروع العالم المسلم الإسلامى - ضمن أبحاث العالم المسلم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، عام ١٩٩٤ م.
- زينب عفيفى شاکر : العالم فى فلسفه العالم المسلم الطبيعية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ،المركز الثقافى العربى ،الدرالبيضاء المغرب سنة ١٩٨٦.
- سعيد أسماويل على : فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٥م.
- طيب تيزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر العربى، دار دمشق لطباعة و النشر، دمشق، ط١٩٨١، ٥.
- عاطف العراقى: الفيلسوف العالم المسلم ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشد، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٩٨م،
- عامر عمارة : مفهوم الغائية الإنسانية لدى العالم المسلم، مكتبة الأسد ،دمشق ، ط١ سنة ١٩٩٨.
- عباس العقاد : العالم المسلم ،دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧١م، (سلسلة نوابغ الفكر العربى).
- عباس محمود العقاد :التفكير فريضة إسلامية"، الهيئة المصرية للكتاب ،القاهرة، ٢٠٠٢.

- عبد الأمير شمس الدين : الفلسفة التربوية عند إخوان الصفاء، الشركة العالمية للطباعة و النشر، بيروت، ط ١٩٨٨.
- عبد الأمير شمس الدين : المذهب التربوي عند ابن سينا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت ١٩٨٨.
- عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، ج ١، مادة العالم المسلم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
- عبد الله ناصح علوان: تربية الأولاد في الإسلام، ج ١، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط ١٩٩٢، ٣.
- عبد المجيد عمر النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.
- عبد الرحمن التليلي: العالم المسلم الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . تونس ١٩٩٨ م.
- علي خليل أبو العنين: فلسفه التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، جدة، سنة ١٩٨٠.
- علي سعيد إسماعيل: أصول التربية الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٨.
- عبدالحافظ سلامة : وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم ، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦ م.
- فاخر عقل: معالم التربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧.
- محمد أحمد كريم : الأصول الفلسفية للتربية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ٢٠٠٠ م.
- محمد المصباحي : إشكالية العقل عند العالم المسلم . ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨.
- محمد زينبيل: العالم المسلم و الرشدية، ندوة العالم المسلم بجامعة "محمد الخامس"، طبعة بيروت ١٩٨١ م.
- محمد سعد القزاز : المبادئ العامة في التربية، دار المعارج، الرياض، عام ١٤١٦ هـ، ط ٢.
- محمد عابد الجابري: تقديم تهافت التهافت للعالم المسلم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- محمد عابد الجابري ،العالم المسلم سيرة و فكر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

- محمد عابد الجابري: نحن التراث قراءات معاصرة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
- محمد عبد الله الشرقاوي: في الفلسفة العامة دراسة و نقد، دار الجيل، القاهرة، ١٩٩١.
- محمد عمارة : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، ط١، القاهرة بدون تاريخ.
- محمد عمارة: مقدمة فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة، ط١٩٧٦، ٢.
- محمود فهمي زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة العرب المعاصرين، دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٩م.
- محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه العالم المسلم، الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ص ١٣٦.
- محمود قاسم: "فى النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام" الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٤٩.
- مراد وهبه : مفارقة العالم المسلم " دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- صلاح الدين النكدلى: قراءة فى كتاب نيكسون ،الدار الإسلامية للإعلام، ألمانيا، ١٩٩٣م.
- مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- مصطفى النشار: مدخل جديد الى الفلسفة ،دار قباء للطبعة والنشر، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٨.
- هشام نشابه : التربية عند العالم المسلم، مقال ضمن أعمال العالم المسلم فليسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المجلد الأول، إعداد د.مقداد عرفه منسيه، الجامعة التونسية ١٩٩٩.
- هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. مراجعة و تقديم : موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠٤.
- وائل غالى : العالم المسلم فى مصر، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م.
- يوسف إبراهيم العريني: الحياة العلمية بالاندلس في عصر الموحدين، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ط. ١، ١٩٩٥.