

الفصل الخامس

الخبرة الحضارية

الحضارة والتربية:

وضح لنا من الفصل الأول أن الإنسان ما اكتسب "إنسيته" إلا من خلال "ثقافة"، ومن خلال "حضارة" هداه الله عز وجل إليها، بما زوده من أدوات تعقل وعواطف ومهارات، وصنعها بنفسه في سياق تفاعله مع مفردات الكون ومفردات الجماعة التي يعيش فيها، والجماعات التي يتصل بها، وهذا كله إنما يتم من خلال عمليات "تربية" و "تعليم".

كما وضح لنا أن الإنسان استطاع أن يعين الجماعة التي ينتمي إليها من خلال ديمومة للعناصر الأساسية لما صنعه من حضارة، وما توسل به من ثقافة، مع عمليات مستمرة للتنقية والتعديل والتطوير والتجديد والإضافة، وأنه لم يتيسر إلى ذلك إلا من خلال عمليات تربية وتعليم.

ومن هنا لم يكن من المبالغة في شئ القول بأن الثقافة، أو الحضارة، هي ذاكرة الأمة، وأنها بهذا الاعتبار تتمثل فيها شخصية الأمة. ولما كانت التربية تعتمد، ضمن ما تعتمد من أصول، على خبرتها الحضارية، تستمد منها من الموجهات ما يعزز شخصية الأمة وذاتيتها الحضارية، مع النظر بعين الاعتبار، إلى حقيقة تؤكد أن التاريخ لا يكرر نفسه، وإن كانت له سننه الثابتة، بل إن هذا هو الدافع الأساسي للاعتبار بالخبرة التاريخية، إذ ليس المقصود تكرار ما نريد ونهوى من وقائع وأحداث، فهذا مستحيل، ولكن استخلاص السنن والمسارات الأساسية التي أدت إلى هذا الذي عزز من قوة الأمة، وهذا الذي أضعف منها.

من هذا المنطلق، نحاول أن نقوم "بإطالة" كلية عامة على بعض توجهات الخبرة الحضارية الإسلامية، على اعتبار أن هذه الخبرة، يمكن أن نستمد منها ما يعين على تربية المسلم حاضرا ومستقبلا، وهذا ما قد يثير دهشة البعض، الذين ينظرون إلى عملية التعامل مع التاريخ باعتبارها مجرد "زيارة" إلى متحف، وعودة إلى وراء، وهذا لا يتسق أبدا مع فلسفة التاريخ الحقيقية، فما لم تُعن الدراسة التاريخية الأمة على البصر الواعي بمشكلات الحاضر وقضاياها، وما لم تعن على ضرورة التحسب للمستقبل، تصبح بالفعل عملية ضعيفة الحدودى، لا تعدو أن تكون مجرد عملية تسلية لتمضية وقت فراغ!

وعلى سبيل المثال، فعندما نخبرنا خبرة الحضارة الإسلامية أنه في الفترات التي سادت فيها حرية تفكير وبحث، زهت فيها المعارف، وازدهر فيها التعليم، يصبح مفهومنا لنا، لماذا يعجز

التعليم الإسلامي حتى الآن عن أن يكون قوة دفع وتطوير، إذا أن هناك غيابا لا تخطئه عين مراقب منصف لكثير من الممارسات الدالة على حرية التفكير والبحث، وبالتالي فإن التخطيط للمستقبل، لا بد أن يضع بعين الاعتبار هذه السنة الإلهية في بناء الأمم والمجتمعات... وهكذا نستطيع القول بالنسبة لكثير من مقومات النهوض الحضاري.

البعد التربوي للحضارة الإسلامية:

ولعله من الضروري، قبل أن نتوقف أمام بعض عناصر الحضارة الإسلامية، أن نشير إلى أن المسلمين استطاعوا أن يصنعوا حضارة عظيمة، واستطاعت التربية الإسلامية أن تفي بحاجات هذه الحضارة. وأهمية هذه النقطة هي إمكان الحكم على طبيعة التربية الإسلامية، وهل كانت حقيقة - كما زعم البعض - تربية جزئية ضعيفة؟ كما أنها تكشف عن جوانبها، وهي جوانب ما زال الكثير منها مجهولا مع أنها من صلب تراثنا التربوي.

إن الحضارة الإسلامية لم تكن حضارة أخروية بالمعنى الذي يشيع عن هذا الوصف لدى البعض بحيث أنها كانت حضارة "دروشة" و"دراويش"، تغفل عن حركة الحياة وأمر الدنيا، ولا كانت حضارة أديرة وتكايا وخوانق، وإن كانت قد اتسعت لها ضمن ما اتسعت له من المنظمات، وإنما كانت حضارة مساجد يذكر فيها اسم الله الذي أمرنا بأن نعد للآخرين ما استطعنا من قوة، ويصلى فيها على رسول الله ﷺ الذي أكد لنا أن اليد العليا خير من اليد السفلى، كما كانت حضارة جيوش وفتوح ومستشفيات ومدارس ومكتبات ودور حكمة، وكانت حضارة فنون وصناعات، وكانت حضارة قوافل وسفن وتجارة وطرق برية وبحرية، وبريد منتظم، وكانت حضارة أدب وعلم وتأليف، وكانت حضارة روح ومادة⁽¹⁾.

لقد دخل في روع كثير من المثقفين في بلانا أن حضارة الإسلام حضارة دينية صرف، وأنها في ذلك شبيهة بما كانت عليه الحضارة الغربية في العصور الوسطى، حيث سيطر رجال الدين على حياة الناس وأفكارهم، وبالتالي فإن سبيل تطوير المجتمع المسلم هو سبيل تطوير المجتمع الغربي الذي أبعد الدين عن الحياة العامة باسم العلمانية بحيث يصبح ما لله وما لقيصر لقيصر، وتفرعت عن ذلك شعارات كثيرة تتردد على الألسن، منها الشعار المكرر (الدين لله والوطن للجميع)، وكل ذلك يستقيم وتجربة المجتمع الغربي الذي ينفصل فيه الدين حقا عن الدولة، وتطبيق العلمانية عليه رد للدين المسيحي إلى مكانته الطبيعية في حياة

(1) أبو الفتوح رضوان: الفكر التربوي في التراث العربي والإسلامي، الكويت، جمعية المعلمين الكويتية،

المجتمع، فإن القائمين على الكنيسة في القرون الوسطى فعلا تغولوا على السلطة السياسية وسعوا إلى السيطرة على المجتمع بطريقة لا تسمح بها المسيحية التي لم تتوسع في تفصيل الأحكام الاجتماعية، وبالتالي فقد اندلعت الحروب الدينية وتبعتها الحروب القومية في أوروبا للرجوع بالمسيحية إلى أصالتها، وبذلك انطلقت أوروبا في سبيل التطور⁽²⁾.

والطاقة الحقيقية التي أمد بها الإسلام الأمة فاستطاعت أن تفجر في العالم ثورة حضارية غير مسبوقة، تكمن بإلغاء الإسلام الثنائية القائمة بين الدين والدنيا، بحيث أدخل الإسلام الدين في حياة الدنيا ليصبحا بمثابة وجهي العملة الواحدة، فكل العبادات والأحكام في الإسلام موجهة لتطوير إنسانية الإنسان والارتقاء بمستواه الحضاري، كما أن الإنجاز المادي في حياة المجتمع معيار فعالية القيم الإسلامية في قلوب الناس وعقولهم، وبالتالي تصبح بنية شخصية المسلم هي التجسيد الحي لتعاليم الإسلام كما ترسبت في نفوسهم عن طريق العبادة والمعاملة، وتصبح حركاتهم دينية ودنيوية في آن واحد، ويصبح كل ما يطور الدين يطور الدنيا، وكل ما يطور الدنيا يطور الدين، وجاءت النصوص المؤكدة على أن (الدين المعاملة)، وأن (الدنيا مزرعة الآخرة) وما إلى ذلك⁽³⁾.

وتجلى في تطور الحضارة الإسلامية، المسار نفسه الذي يأخذه نمو الشخصية الإنسانية، فالطفل كما نعلم في حال سنين عمره الأولى يترع إلى التقليد والمحاكاة في البداية، ومن هنا فقد تمثل المسلمون حضارات الأمم التي سبقتهم عندما غزوها⁽⁴⁾.

لكن ذلك لم يكن يعني بأي حال من الأحوال أن المسلمين تشربوا كل ما تعرضوا له من مؤثرات حضارية ووقفوا منه موقفا سلبيا، فالعلماء المسلمون عندما اطلعوا على ما في الثقافات الأخرى من إنجازات، لم يرفضوها كلية، وكذلك لم يقبلوها بصفة مطلقة، وإنما حكموا عقيدتهم، وركنوا إلى عقولهم، ووازنوا في ضوء حاجات الأمة الإسلامية، فرفضوا منها أشياء وقبلوا منها أشياء، وهم في ذلك أيضا كانوا يفحصون عن أحسن المصادر التي يستقون منها ما يريدون، وهو الأمر الذي نفتقده بكل الأسف في تفكيرنا التربوي المعاصر، حيث يهرع البعض منبها بتجربة هنا أو نظرية هناك مما يروج به فكر الغرب التربوي

(2) عون الشريف، نحو ثورة حضارية، مجلة الدوحة، قطر، السنة الثانية، العدد ١٥، مارس، ١٩٧٧، ص ٢٣.

(3) المرجع السابق، ص ٢٤.

(4) محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٥٥.

ومسيرته التعليمية، فيسرع إلى نقلها إلى الأرض العربية الإسلامية دون أن يخضع ما ينقل لعمليات فحص ونقد وانتقاء واختيار واستبعاد وقبول، وفقا للذاتية الحضارية الإسلامية. لقد رأى المسلمون الأوائل، مثلاً، أن طبيعة الثقافة اليونانية عقلية منطقية، تحاول أن تجعل لكل شئ مقدمات ونتائج، وهذا الضرب تجلّى عند المسلمين في الرياضيات والفلسفة وما إليهما، وأتت هذه الأشياء في العصر العباسي وساحة الثقافة الإسلامية فقيرة فيها، فكان من الطبيعي أن يعبوا من فلسفة اليونان ورياضياتها⁽⁵⁾.

وطبيعة الثقافة الفارسية على وصلت إلينا، كانت ذات فلسفة بسيطة، يغلب عليها الطابع الأخلاقي، من حكم تصاغ حول العدل والظلم ونظام الحكم، ونحو ذلك مما نراه في الأدب الكبير والصغير لابن المقفع، ليس فيها مجال كبير للنظريات كما هو الشأن عند اليونان، ولكن تجارب عملية تجرب فتصاغ في قالب حكمة أو مثل، وهذا النوع استساغه العرب في أدبهم لأنه أشبه بتلك الأمثال التي تمتلئ بها ثقافتهم.

وطبيعة الثقافة الهندية مزيج من حكمة كالي أشرنا بالنسبة للفرس، تتجلى في مثل كليله ودمنه، إنهم لا يجيدون تعليلها ولا البرهان عليها - كما يفعل اليونان. وإنتاج الثقافة العربية في المجال اللغوي والأدبي أعظم من إنتاج غيرها من الثقافات الأخرى - على الأقل بالنسبة لذوقها وقيمها وخيالها - أبين شئ فيها جمالها الفني، وأما بنت البديهة، ونتيجة السليقة، ووليدة الفطرة، وهذا هو السبب فيما حكى الجاحظ إذ يقول: "وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها زاد حسناً، وبعضها انتقص شيئاً، ولو حولت حكم العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم"⁽⁶⁾.

كذلك تشير التجربة الحضارية الإسلامية إلى مبدأ مهم يعين على الإثراء التربوي حاضراً ومستقبلاً، ألا وهو مبدأ وحدة الروابط بين مشكلات الفكر وتربة الحياة، فالمشكلات الفكرية تنبض بالحياة حين تنبت في تربة الحياة العملية نفسها، كما نكادها ونعانيها، لكنها تجئ مفتعلة باردة حين تنتزع من محيطها انتزاعاً لتنتقل إلى محيط آخر لا تنفس هواءه ولا تحيا تحت سمائه، ومن هنا يعيب زكي نجيب محمود على عدد غير قليل من مثقفينا المعاصرين، حيث الهوة واسعة بينهم وبين جمهور الناس، مرجع السبب الرئيسي هذا، ضعف تمثل هذا المبدأ العظيم الذي كان للحضارة الإسلامية في قرونها الأولى: "ذلك أن مثقفينا يقرعون -

(5) أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٦، ج ١، ص ٣٧٩.

(6) الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الباي الحلي، ١٩٤٧، ج ١، ص ٣٨.

على الأغلب - بلغة أوربية، ويجدون على صفحات كتبها وجرائدها ومجالاتها المشكلات التي يشعرون بها ويعانون منها، حتى إذا بدأ أصحابنا يكتبون بالعربية، إذا هم يعبرون عن مثل هذه المشكلات الغربية عنا" (٧).

عكس هذا كان يحدث في الحضارة الإسلامية، حتى بالنسبة لهذه المشكلات التي قد تبدو أمام النظرة العجلى، مشكلات مجردة بعيدة عن الواقع، وعلى سبيل المثال، فعن موقعة صفين، نبتت أخطر المشكلات الفكرية الإسلامية، والتي كانت محور هذا العدد من الفرق الضخمة، ألا وهي مشكلة مرتكب الكبيرة. ومن حاجة الخلفاء للعلاج بدأ الاهتمام بالطب، ومن قلقهم بالنسبة للمستقبل بدأ الاهتمام بعلم النجوم، ومن رغبة المسلمين في مواجهة أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى، بدأوا يعبون من معين الفلسفة ليواجهوهم بمنطقها ويناقشوا نظرياتهم ويعرضوا معتقداتهم.

ولم تكن الحضارة الإسلامية حضارة محلية بل كانت حضارة العالم في عصرها، حيث كان معظم العالم يقع في حوزتها، وكان أولئك الذين لا يدينون لها سياسيا خاضعين لها ثقافيا. ومنهم من جعل دينها ولغتها لغة العلم عندهم كالفرس الذين أقبلوا على التعرب إقبالا منقطع النظير، فقد أكبوا على تعلم اللغة العربية حتى أتقنوها واتخذوها سريعا للتعبير عن عقولهم ووجدانهم، بحيث لا تكاد تتقدم في العصر العباسي حتى يصبح جمهور العلماء والكتاب والشعراء منهم، فهم يقبلون على درس الشريعة الإسلامية ويتألق فيها نجم أبي حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ما هو معروف عن سيبويه. وهم يقبلون على إحسان صناعة الكتابة على نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه الناهيون منهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس (٨).

ومنهم من جعل نظرياتها وآلاتها الطبية في دورهم ومعاهدهم ومستشفياتهم، وأيضا كتبها، كما فعل الأوربيون بالتناج الطبي الإسلامي، ومن ثم وجدنا لديهم "التصريف" للزهراوي، و "المنصوري" للرازي، و "القانون" لابن سينا، و "الحاوي" للرازي، و "تقويم البلدان" لابن جزلة، هذا إلى جانب استخدام عديد من الألفاظ والمصطلحات الطبية العربية والتي ما زال كثير منها قائما إلى اليوم (٩).

(٧) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت دار الشروق، د.ت، ص ٦٢.

(٨) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٩١.

(٩) فيليب حتى وآخرون: تاريخ العرب (مطول)، بيروت، دار الكشف، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٦٨٨.

ومنهم من جعل آلتها على سفنهم كملاحى البرتغال والأسبان، وهم يكتشفون الطرق حول القارات، وقد أثبت البحث العلمي أهمية المعلومات التي جمعها الرحالة المسلمون عن بلاد نائية مثل أرخبيل الملايو وداخل إفريقيا، وكانت هذه المعلومات مما أفاد الرحالة والرواد الأوروبيون في عصر النهضة، بل وظلت كتابات المسلمين هي المرجع الوحيد عن جغرافية المناطق الإفريقية حتى القرن ١٩.

ولعل السر في كل ذلك، هو ما اتصف به الإسلام من "عالمية". بمعنى أنه رسالة موجهة لأهل الأرض جميعا تدعوهم إلى الدخول فيه، والنصوص القرآنية صريحة في ذلك تؤكد عموم الرسالة الإسلامية في مقابل قومية الرسالات الأخرى⁽¹⁰⁾، من ذلك قوله سبحانه وتعالى مخاطبا رسوله **٢: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (الأعراف: ١٥٨)** ولما كانت مثل هذه المنجزات الحضارية "مكتسبة" فهذا يعنى أنها تمت بعملية تعلم وتعليم، فقد تعلم صاحب الإنجاز الحضاري، سواء بطريق مباشر أو غير مباشر، ممن سبقه، ما وصل إليه فيغير وطور وزاد، وتعلم من المعطيات المجتمعية التي يعيش في كنفها، ثم هو علم غيره كذلك بنفس الطريقة، أي سواء مباشرة أو غير مباشرة، مما يتيح لنا أن نكرر تلك المقولة المهمة أن وراء كل حضارة عظيمة تربية على القدر نفسه، تربية عظيمة.

المساندة السياسية:

ونخص بالذكر في المجال السياسي هنا، القائمين على أمر الحكم والقيادة العامة للدولة والمجتمع، ففي كل المجتمعات، وعلى مدار عصور التاريخ المختلفة، تظل الدولة تمثل أولى الأمر من الناس، والناس عندما يرون هؤلاء يؤازرون ويشجعون هذا أو ذاك، يرتفع قدره بينهم، ويزداد صاحب الخطوة في المؤازرة والتشجيع حماسا ورغبة في المزيد من بذل الجهد، والناس كما هو مشهور على دين ملوكهم، إن كان خيرا فخييرا وإن كان شرا فشرا. فإذا ما كان هذا الأمر الذي نال التشجيع والمؤازرة أمرا مما يقع في دائرة العلم والثقافة، شهدنا دفعة قوية في الحركة الحضارية إلى أمام، خاصة في تلك العصور، حيث لم يكن المشتغلون بالعلم والثقافة من أصحاب الثروة المادية، مما يعينهم على مزيد من العمل الحضاري الذي يحتاج إلى كثير من النفقات.

ولقد شهد التاريخ الإسلامي، في مناطق متعددة من العالم الإسلامي، وعبر عصور مختلفة عددا من الخلفاء والأمراء الذين أحبوا العلم والعلماء، ورغبوا في أن يبذلوا لهم العطايا

(10) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢، ص ١٨٥.

المختلفة، مما أعان على مزيد من النمو العلمي والتطور الحضاري. وإذا كانت مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وفي عهود مختلفة كذلك، قد شهدت حكاما عادوا العلم والعلماء، إلا من برعوا في حمل المباحر والقيام بعمليات تزيين وتحميل للنظام الحاكم، فإن هذا كذلك إنما ينهض برهانا على أن المساندة السياسية لها دور كبير يمكن أن تقوم به في النهوض الحضاري، سواء بالسلب أو الإيجاب، وهو الأمر الذي يصدق أكثر على حركة التعليم.

ولابد أن نستحضر إلى الأذهان أن من شروط الخلافة في الإسلام أن يكون الخليفة عالما بالأمور الشرعية، ولذلك كان الخلفاء في الغالب عالمين بها، يعقدون المجالس للنظر فيها ويقربون الفقهاء والمحدثين، وتطرقوا من ذلك إلى الرغبة في النحو واللغة والتاريخ، لارتباط تلك العلوم بعضها ببعض، والعلم مترابط بعضه بعضا، فلما أقاموا بالعراق، وأحاط بهم أهل العلوم الطبيعية والفلسفية والنجوم من السريان والفرس، واطلعوا على شئ من تلك العلوم، تاقَت أنفسهم واشتغلوا بها، وكان ذلك الاشتغال باعثا على استنارة الخلفاء والأمراء، فنبغ في ذلك العصر فما بعده جماعة من الخلفاء انتظموا في سلك أهل العلم الطبيعي، فضلا عن الأدبي (11).

ونظرا لأن الثقافة الإسلامية كانت في عهد الأمويين في خطواتها الأولى، غلب التشجيع على المجال الأدبي بصفة عامة والشعر بصفة خاصة، ففتحوا أبوابهم للشعراء والخطباء، وبذلوا لهم المال وعينوا القصاص في المساجد، ولم يفعلوا شيئا من ذلك للعلماء والفلاسفة. وكان خليفة مثل عبد الملك بن مروان أديبا عالما، أو كما عبر "ابن طباطبائي" بحق: "كان أديبا ذكيا فاضلا"، وحصل على أكبر قدر ممكن من الثقافة الإسلامية، فكان يحب الأدب والشعر، وفي أوقات فراغه يعقد المجالس الأدبية في حضرته، التي تتبادل فيها الأحاديث اللغوية وينشد الشعراء شعرهم، وقد سجلت كتب متعددة في الأدب والتاريخ بعض هذه المجالس، وبينت كيف أن عبد الملك بن مروان هو الذي كان يشرف بنفسه على المجلس وينتقد ما يلقي عليه من الشعر انتقادا دل على ذوق أدبي رفيع، وذكاء لمّاح وبراعة في النقد (12).

(11) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، دار الهلال، د.ت، ج 3، ص 190.

(12) ضياء الدين الرئيس: عبد الملك بن مروان، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والنشر، سلسلة أعلام العرب (10)، 1962، ص 312.

أما الوليد بن عبد الملك، فكان أعظم الخلفاء الأمويين أثرا في العمارة والفنون، وقيل أن الناس في دمشق كانوا يتحدثون في عهد الوليد عن البناء والعمائر وجمالها، وفي عهد سليمان بن عبد الملك عن الطعام والشراب، وفي عهد عمر بن عبد العزيز، عن الدين والقرآن⁽¹³⁾.

ويذكر اليعقوبي، عن الوليد أنه أول من عمل البيمارستان للمرضى، وأول من أجرى على العميان والمساكين والمجذمين الأرزاق، كما أنه أول من عمل دار الضيافة، كما أنه أول من أجرى طعام شهر رمضان في المساجد⁽¹⁴⁾.

أما الطبري⁽¹⁵⁾ فيذكر أن الوليد كان عند أهل الشام أفضل خلفائهم، بنى المساجد: مسجد دمشق، ومسجد المدينة، وأعطى المجذمين، وقالوا لا تسألوا الناس، وأعطى كل مقعد خادما وكل ضرير قائدا.

وأعلم خلفاء بني العباس، المأمون، فقد كان عالما بالشرع واللغة والنجوم والفلسفة والمنطق،، لهذا لم يكن غريبا أن يحف به أعظم الكتاب في ذلك العصر الذين كان لهم مكان في تاريخ النثر العربي مثل أحمد بن يوسف وعمرو بن مسعدة، والفضل والحسن ابني سهل، وطاهر بن الحسين⁽¹⁶⁾، وقد ورث ذلك عن أبيه الرشيد.

وفيما يروونه عن الرشيد ومعاملته للعلماء أدلة عديدة على ذلك، فكان كثير الملاطفة للأصمعي والإجلال له، فإذا خلا به سأله واستفاد منه علما وأدبا، فيقول الرشيد عن ذلك "هكذا قرنا في الملأ وعلما في الخلاء"، وكان يعطيه الجوائز الحسنة. وأكل أبو معاوية الضرير طعاما مع الرشيد، فلما قام ليغسل يديه، تناول الرشيد الإبريق وصب عليها والرجل لا يعلم، فقال له: أتدرى من يصب الماء على يديك؟ قال: لا، ثم استدرك: أنت يا أمير المؤمنين؟ قال: نعم، إجلالا للعلم⁽¹⁷⁾.

ومن أدلة إجلالهم للعلم أنهم كانوا يحرضون أبناءهم على تلقيه وحفظ الأشعار والأخبار، ويعينون لهم المعلمين من نخبة العلماء المعاصرين، فالمنصور ضم ابن القطامي إلى ابنه المهدي

(13) سيدة إسماعيل الكاشف، الوليد بن عبد الملك، القاهرة، المؤسس المصرية العامة للكتاب، سلسلة أعلام العرب (١٧)، ١٩٦٣، ص ١٩٣.

(14) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، العراق، مطبعة النجف، ١٣٥٨هـ، ج ٣، ص ٣٤-٣٥.

(15) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤، ج ٨، ص ٩٧.

(16) محمد مصطفى هدارة: المأمون، الخليفة العالم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (٥٩)، ١٩٦٦، ص ١١٤.

(17) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٥، ص ٥٩.

وأوصاه أن يعلمه أخبار العرب ومكارم الأخلاق وقراءة الأشعار⁽¹⁸⁾، والرشيد عهد بتعليم ابنه الأمين إلى الأحمر، والنحو إلى الكسائي، وعهد بتأديب المأمون لليزيدي وسيوييه وغيرهما، وللرشيد وصية أوصى بها الأحمر المذكور، لها مكانتها في تاريخ الفكر التربوي الإسلامي.

وكان لعضد الدولة قبل انتقاله إلى بغداد، وابن العميد في إقامته بالري وزيراً، وابن عباد كاتباً ووزيراً في أصفهان والري، أثر كبير في نشاط الحركة الأدبية والعلمية نشاطاً عجيباً، فعضد الدولة كان إلى ملكه الواسع مثقفاً ثقافة واسعة، يأخذ علم النحو واللغة من أبي علي الفارسي، وله معه مناقشات طريفة، ويقصده الشعراء. وابن العميد تفوق في علوم كثيرة، منها الهندسة والمنطق وعلوم الفلسفة والإلهيات والطبيعة والتصوير، وكان أديباً واسع الرواية⁽¹⁹⁾.

والصاحب بن العباد كان يعتقد مذهب الاعتزال وينصره، وكان متبحراً في العلوم الشرعية واللسانية والأدبية، فاجتمع له من الأدباء ما قل أن يجتمع لكثيرين من الحكام. وتعتبر الحركة العلمية والعقلية التي قامت في بلاط الحمدانيين من أكبر الحركات العلمية وأعظمها في اللغة وعلومها، ومن المدرسة الحلبية التي أسسها سيف الدولة: أبو بكر الخوارزمي، والقاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، مؤلف الوساطة بين المتنبي وخصومه، والذي أدى إلى نهوض الحركة العلمية هذه، المميزات التي اتصف بها سيف الدولة، والتي شجعت على النهوض بالشعر والأدب والعلم إلى غاية بعيدة.

ثم كان في بلاط سيف الدولة، الفيلسوف الكبير الفارابي، درس في بغداد، ثم عاد إلى دمشق وأقام بها في حضرة سيف الدولة، فأحسن إليه، وكان يعلم طلابه في الحقائق التي حول حلب ويكتب كتبه في المنطق والإلهيات والسياسة والرياضة والكيمياء والموسيقى، وقد بقي في بلاط سيف الدولة في الشام إلى أن مات سنة ٣٣٩هـ. وفضلاً عن هذا فقد كان حول سيف الدولة أطباء يعنون بالطب والفلسفة، وأشهرهم عيسى الرقي⁽²⁰⁾. ولعل هذا ما

(18) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار الثقافة، د.ت، ص ٤٢.

(19) أحمد أمين: ظهر الإسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٢، ج ١، ص ٢٤٧.

(20) علاء الدين أمير قزويني، الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، القاهرة، دار نشر الثقافة، ١٩٨٥، ص

دفع بروكلمان أن يقول أن سيف الدولة "...أمكنه أن يبعث في عاصمة ملكه نهضة عقلية" (21).

وكان حكام الشام في عصر الحروب الصليبية مثقفين ثقافة ممتازة، ويحيطون أنفسهم بطبقة متميزة من المثقفين، يقرّبونهم ويغدقون عليهم، ويروى أن المهذب بن النقاش لما وصل إلى الشام من بغداد، وكان فاضلاً في صناعة الطب، أقام بدمشق مدة، ولم يحصل له بها ما يقوم بكفايته، وسمع بالديار المصرية وأنعام الخلفاء فيها وكرمهم وإحسانهم إلى من يقصدهم، ولا سيما أرباب العلم والفضل، فتأقت نفسه إلى السفر، وتوجهت أمانيه إلى الديار المصرية فوجد فيها ما كان يرجوه (22).

وكان نور الدين محمود يجلب العلماء ويحتفي بكبارهم، ويسكنهم الشام، ويبني لهم المدارس، ويغدق عليهم المرتبات، ويكتبهم بخط يده (23)، وكان متبحراً في الشرع، واقتدى به صلاح الدين في تشجيع العلماء وتقريبهم، حتى أن عبد اللطيف البغدادي عندما دخل دمشق وجد فيها من أعيان بغداد، والبلاد من جمعهم الإحسان الصلاحي جمعا كبيرا (24)، كان مجلس صلاح الدين حافلاً بأهل العلم يتذكرون في أصناف العلوم، وهو يحسن السماع والمشاركة، حتى صار لكثرة مخالطته للعلماء وأخذهم عنهم كأنه من كبار الفقهاء، يضرب في كل علم من علوم الدين بالسهم الصائب، وكان يحفظ القرآن الكريم والتنبه في فقه الشافعي، وديوان الحماسة لأبي تمام (25).

وكان للخلفاء الفاطميين ميل شديد إلى العلم والعلماء، فكانوا يعقدون المجالس بالقصور ويحضرها أهل الفقه والأدب والشعر والطب، يحدثون الخليفة فيما يلذ له سماعه من أخبارهم ونوادرهم وأشعارهم، ويتناظرون في الفقه والأدب والشعر وغير ذلك من العلوم الأخرى. وكانت مجالس الأدب والشعر والمناظرة هذه من أهم معاهد العلم، ولم تكن قيمتها التعليمية تقل عن مجالس الدرس ببعض المساجد ودور العلم، وكانت تعقد في دور الوزراء والأغنياء إلى جانب القصور الزاهرة.

(21) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧، ج ٢، ص ٨١.

(22) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ١٠٩.

(23) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، القاهرة، ١٢٩٠ هـ، ج ١، ص ١٨٢.

(24) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٢٠٤.

(25) أحمد أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٢، ص ٥ وما بعدها.

وساعد على ازدهار هذه المجالس شغف المصريين بالعلم وإقبال الأدباء على المناظرة طمعا في منح الخلفاء والأمراء والوزراء ونيل الخطوة عندهم. هذا بالإضافة إلى أن الخلفاء أنفسهم كانوا من طلبة العلم والمقبلين على دراسته، فقد كان المعز⁽²⁶⁾ من أعلم خلفاء ذلك العصر، وما روى في مجلس أو عابر طريق إلا ويده كتاب حتى خرج إماما وفقيها وعلمنا من أعلام الدين والأدب، بليغ الأسلوب، ملما ببعض اللغات، وكان هو وكثير من أسرته من بعد، وعلى رأسهم حفيده الحاكم بأمر الله (على الرغم مما يقال عنه) يشتغلون بعلوم النجوم ويميلون إلى علوم الأوائل ويقربون إليهم أهلها ويعرضون العلم على أولادهم ومماليكهم⁽²⁷⁾.

ومن الوزراء الفاطميين العلماء، يعقوب بن كلس وزير العزيز بالله الفاطمي، فقد ذكر المقرئ أنه رتب في داره الكتاب والأطباء وجعل فيها العلماء والأدباء والشعراء والفقهاء والمتكلمين، وأجرى عليهم الأرزاق، وألف كتباً عدة في الفقه والقراءات، ونصب له مجلساً في داره يحضره الفقهاء والمتكلمون وأهل الجدل يتناظرون بين يديه⁽²⁸⁾.

أما دولة المماليك، فقد شهدت نموا حضاريا في عهدها الأولى جعلت من مصر والشام ينابيع حضارية يؤمها كل من رغب في الحصول على معرفة، أيا كانت، وعلى سبيل المثال فإن الظاهر بيبرس يحرص على إحاطة العلماء في عصره بكثير من مظاهر الاهتمام والتقدير، حيث توافر في عهده مجموعة منهم خلدت ذكراهم مؤلفاتهم حتى اليوم، وهؤلاء جميعا حظوا بعطف السلطان فولاهم المناصب الهامة وجعلهم موضع ثقته، واختار بعضهم للسفارات الهامة التي أرسلها إلى معاصريه من الملوك والأمراء، ومن هؤلاء القاضي ابن خلكان صاحب "وفيات الأعيان"، وقد عينه بيبرس في منصب قاضي قضاة دمشق تقديرا لفضله وعلمه⁽²⁹⁾.

وامتاز عهد بيبرس بظهور جماعة من الشعراء المبرزين، مثل الشيخ عبد العظيم بن الجزار، ومجاهد بن أبي الربيع سليمان مرهف المصري⁽³⁰⁾. على أن أهم شعراء ذلك العصر كان شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري، صاحب قصيدة البردة في مدح رسول الله ﷺ، وقد حظى هو الآخر بعطف بيبرس فولاه عدة مناصب هامة بالقاهرة وأقاليم مصر.

(26) الخطط المقرئية، القاهرة، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، د.ت، ج ٢، ص ١٦٤.

(27) خطاب عطية على: التعليم في العصر الفاطمي الأول، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧، ص ١٧٧.

(28) خطط المقرئ، ج ٣، ص ٧-١٢.

(29) سعيد عبد الفتاح عاشور: الظاهر بيبرس، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (١٤)، ١٩٦٣، ص ١٤٣.

(30) محمد جمال الدين سرور: الظاهر بيبرس وحضارة مصر في عصره، ص ١٦٠-١٦١.

ثم إن حب بيرس للعلم لم يقف عند حد تشجيع العلماء والعطف عليهم وتقريبهم، وإنما امتد أيضا إلى العناية بإنشاء المؤسسات التعليمية⁽³¹⁾.

الحرية الأكاديمية:

وإذا كانت المنفعة الاجتماعية تقتضي أن تلتزم الدولة العدل في توزيع الدخل، فإنها تقتضي أيضا وحتمًا أن تلتزم الدولة العدل في توزيع المسؤولية، وإذا حملت الدولة وحدها تبعات المجتمع ومسؤوليات مصيره، فإنها على الرغم مما سببته من جهد وتضحية تكون قد أخلت بمقتضيات العدل والنفع الاجتماعي. وإذا كانت الدولة لكي تباشر مسؤولياتها تفكر في حرية وتعلن رأيها كذلك في حرية وتقول في أمن، فإن المجتمع لكي يباشر مسؤولياته لا بد أن يظفر بنفس الفرصة فيفكر حرا، ويقول رأيه وكلمته في غير خوف⁽³²⁾.

والحرية لها مستويات عديدة، أول هذه المستويات أن يكون الفرد متحررا من الخوف، فالخائف لا يستطيع أن يمارس أي حق وأية حرية أخرى ممارسة جيدة، وإن شئنا القول، فإن الحرية ذات وجهين: وجه سلبي يتمثل في التحرر من الخوف، ووجه إيجابية متعددة تتمثل في ممارسة حرية التفكير والتعبير عنه، في مجالات الحياة الإنسانية المختلفة.

والذي يتأمل آية كريمة مثل تلك التي يقول فيها سبحانه وتعالى: (إيلاف قريش إيلافهم، رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) يدرك تمام الإدراك كيف وفر الإسلام الأساسين الجوهرين لحرية التفكير، وبالتالي لازدهار الثقافة، فلا ينقص الرجال، ولا يذل الجباه إلا الفقر والخوف: الفقر الذي يهدد الكيان الحيوي ويهدد الحياة في صميمها، والخوف الذي يهدد الوجدان والرجولة والرأس المرفوعة في كيانها وفي صميمها⁽³³⁾.

إن الإنسان إذا اكتمل بنيانه العضوي بلقمة العيش التي تقيمه رجلا أو امرأة، يتحرك أو تتحرك ويسعى على قدمه، وما أن يكتمل هذا الكيان حتى يستشعر الحاجة إلى أن يأمن في بيته: على رزقه، على حياته، على حريته، على كرامته، هذا المقام، مقام الأمن هو أول مقامات الحرية لأنه ينفي عنها الضغط، وبعد مقام الأمن ماديا بلقمة العيش، ومعنويا بالأمن،

(31) سعيد إسماعيل علي: معاهد التربية الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، الفصل الخاص بالمدارس.

(32) خالد محمد خالد: في البدء كان الكلمة، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٦١، ص ٧٢.

(33) أحمد كما أبو المجد، في: (نور على نور) لأحمد فراج، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال،

نوفمبر ١٩٧١، ص ٤٦، ٤٧.

ينطلق الإنسان مفكرا وباحثا ومجادلا ودارسا، فتنشأ مجالات جديدة في الثقافة وتنمو وتزدهر.

والإنسان لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بإطلاق طاقاته العقلية وإتاحة الفرصة لها للنمو والازدهار، ومن الثابت أن الإسلام قد قضى على الوثنية الجاهلية بكل ما طوى فيها من كهانة وسحر وشعوذة وخرافة، وبذلك ارتقى بعقل الإنسان إذ خلصه من الحماقات والترهات، وقد مضى يحتكم إليه في معرفة الكائن الأعلى الذي أنشأ الكون ودبر نظامه داعيا له إلى أن يتأمل في ملكوت السموات والأرض فإن من ينعم النظر في هذا الملكوت ونظامه يعرف أنه لم يخلق عبثا وأن له صانعا سوى كل شئ وقدره، كما فصلنا في هذا الجانب من قبل، ونزيد هنا بقوله عز وجل: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران: ١٩٠)

ولا شك أن الاعتداد بالعقل يستتبع بالضرورة احترام "حرية الرأي" و "الرأي الآخر"، وهو يوجب تبادل الآراء والمشاورة، ولذلك نجد أن الإسلام شدد على أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم. وأهمية الشورى ليست مقصورة على محيط الحكم والسلطان، فليس صاحب الحكم أو السلطة هو وحده الذي يوجه إليه حديث الشورى بل كل من له صفة الولاية أو القيادة، سواء أكانت سياسية أم عسكرية، أم اجتماعية، أم حتى في محيط الأسرة كالأب والزوج والأخ الأكبر، وكل من يقتضي وضعه أن يكون في موضع الحكم أو التوصية، فهو معنى في نظر الإسلام بالشورى، وحينما يولى السياسة أو السلطة العامة اهتماما خاصا في الحديث عن الشورى فليس ذلك لذات السلطة، وإنما لخطورة ما يصدر عنها من حيث مساسه بحياة كل من ترعاهم هذه السلطة، فكما طالب الإسلام ولى أمر المسلمين بالشورى، فكذلك جعل الشورى صفة من صفات المؤمنين (34).

وعرف الفكر الإسلامي بناء على هذا، في مجال علوم الحديث بصفة خاصة مدرستين عرفت إحداهما بمدرسة أهل الرأي، والأخرى بمدرسة أهل الحديث، وسميت الأولى بهذا الاسم الذي عرفت به لأن مساحة الاجتهاد وحرية التفكير لديها كانت متسعة لإعمال العقل.

(34) عبد الحليم الحفني: الشورى في الإسلام، مجلة الأزهر، القاهرة، فبراير ١٩٨٠، ص ٣٣٣.

وقد اشتدت المجادلة بين أهل الرأي وأهل الحديث، ولكنها مجادلة منشؤها طريقة الدراسة لا الهوى، كلهم يطلب الحق، وكلهم يسعى إليه، ولكن اختلاف الطرق شعب الأنظار، وأوجد ذلك الاختلاف في الفروع، ونسوق هنا ذلك المثال لمناقشة جرت بين أبي حنيفة، وهو من أهل الرأي، والأوزاعي، وهو من أئمة الحديث، كما روى سفيان بن عيينة، إذ قال: "اجتمع أبو حنيفة في دار الخياطين بمكة المكرمة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع، فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع وعند الرفع، قال: كيف؟ وقد حدثني الزهري عن سالم بن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة أو له فضل صحبة، فالأسود له فضل كثير".

فمثل هذه المناقشة تبين أن الإثنين اتفقا في العمل بالحديث، ولكن أبا حنيفة لاحظ أولاً فقه الرواة.

وكانت المناظرة بريئة لا يقصد بها إلا إحقاق الحق، وكلهم من نور الشريعة مقتبس، ولو قرأنا الرسائل التي كانت بين الإمام مالك والليث نجد الخلاف في وجهة النظر، مع أدب المناقشة، وحسن المودة، وسعة الصدر التي امتاز بها العلماء المحققون، لكن كراهة رجال الحديث للرأي وتخوفهم منه جعل لسان بعضهم يتزلق إلى مذمته (35).

وقد نهي الأئمة الربعة عن تقليدهم وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة، فقال الشافعي: الذي يطلب العلم بلا حجة، كمثّل حاطب ليل، يحمل أفعى تلدغه وهو لا يدري...! وقد فرق أحمد بين التقليد والاتباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ عن أصحابه، ثم هو بعد في التابعين مخير، وقال: لا تقلد مالكا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا، ومن قلة فقه الرجل أن يقلد في دينه الرجل (36).

ومن هنا أصبح الاجتهاد ركنا أساسيا قامت عليه الثقافة الإسلامية، ويتبين من تاريخها في جملة أنه على ما اعتراه (الاجتهاد) من أدوار التأخير والجمود، لم يستمع طويلا لآراء القائلين

(35) محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠، ص ٢٢١.

(36) محمد مصطفى المراغي: الاجتهاد في الإسلام، القاهرة، المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩، ص ٣٢.

يمنع الاجتهاد في أية صورة من صوره، فإن غلب التقليد في بلد من البلدان، لم تخل سائر البلدان من أئمة يقولون بالاجتهاد ويعملون به في كل باب من أبوابه وهى كثيرة تدل كثرتها على كثرة البحث فيها وكثرة العالمين بها.

ومهما يكن من قول بمنع الاجتهاد، فمن الحق أن نعلم أن عمل السياسة فيه كان أقوى وأفعل من عمل الدين وبواعث العقيدة أو الشريعة مع الأسف الشديد (37).

ومن الطبيعي أن تؤدي مثل هذه الروح الغالبة إلى توفير بيئة صالحة لنمو العلم وتطوره، وازدياد عشاقه وكثرة مريديه، ومن هنا أيضا كان طلاب العلم يجوبون حواضر العالم الإسلامي التماسا للمعرفة، فإذا نزلوا بلدا غريبا وجدوا مأوى وطعاما وعلماء يتلقونه بالبحر على أيدي أشهر العلماء والحكماء، وأصبح الجامع الأزهر بالقاهرة، والجامع المنصور في بغداد، والجامع الأموي في دمشق، والجامع الكبير بصنعاء، وجامع القيروان بتونس، وجامع القرويين بالمغرب، وجامع قرطبة بالأندلس بمثابة جامعات يحج إليها طلاب العلم من كل فج عميق.

وفي المساجد الكبرى هذه كان لكل فرع من المعرفة حلقة أو حلقاته الخاصة، فحلقة لفقهاء، وحلقة لمحدث، وحلقة لقصاص، أو لمفسر، وحلقة للغوي، وحلقة لنحوي، وحلقة لمتكلم، وكانت حلقات الفقهاء من أكبر الحلقات إذ كان يقصدهم طلاب الفقه ومن يريدون أن يتولوا منصب القضاء أو الحسبة، وكذلك كانت حلقة المتكلمين لما يجرى فيها من مناظرات وحوارات بينهم أنفسهم وبين أصحاب الملل والنحل (38).

وهذه الحلقات الكثيرة التي لم يكن يشترط للحضور فيها أي شرط سوى الرغبة في السماع، والتي كانت مباحة لأي وارد كي يأخذ منها ما يريد من زاد المعرفة، هيأت لظاهرة هامة وهى كثرة العلماء المتخصصين في كل فن وعلم.

وإذا كانت المسائل الفلسفية من أكثر المسائل الشائكة التي قد لا يسمح بالخوض فيها في كثير من المجتمعات، وفي بعض العصور، فإن تعددها وكثرة اطراحها والتأليف فيها، كان من أنصع البراهين على ما ساد الثقافة الإسلامية من حرية أكاديمية حتى بالنسبة لهذا اللون الذي هو أكثر من غيره موطن سهام قد توجه للدين من ذوى الأغراض الخبيثة الذين يهوون استخدام هذا السلاح في غير موضعه.

(37) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، القاهرة، دار القلم، د.ت، ص ١٠٦.

(38) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، مرجع سابق، ص ١٠١.

ومن هذه المسائل التي خاضوا فيها ما يجمله مؤرخو الفلسفة تحت باب (الإلهيات) وجملة ما نظر فيه هذا العلم أقسام الوجود، وهو الواحد والكثير ولواحقهما، والعلة والمعلول، والقديم والحادث، والتام والناقص، والفعل والقوة، وتحقيق المقولات العشر... إلخ⁽³⁹⁾.

ورغم ما يجمله القرآن الكريم من آيات تؤكد وجود إله قادر، وخالق لهذا الكون، فإن هذا لم يحل بين فلاسفة الإسلام وبين تأكيد وجود الله سبحانه وتعالى بأدلة وبراهين غير مستمدة من القرآن، وإنما أدلة عقلية بحتة، مثلما نرى لدى الفارابي، وغيره⁽⁴⁰⁾.

وتجلت تلك الحرية الأكاديمية كأوضح ما تكون في تلك المناظرات والمناقشات التي حفلت بها مجالس الخلفاء والأمراء والقواد على نحو ما يروى من مناظرة الكسائي والكوفي واليزيدي البصري بين المهدي، وما يروى من مناظرة الكسائي وسيبويه بين يدي الرشيد، أو بين يحيى بن خالد البرمكي، وكانت مجالس البرامكة ندوات كبيرة للمتكلمين والمتفلسفين من كل نخلة يتجادلون فيها ويتحاورون في كل ما يعرض لهم من مسائل، وفي ذلك ما يروى عن المسعودي قوله: "كان يحيى بن خالد البرمكي ذا بحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والقدم والحدوث، والإثبات والنفي، وحركة وسكون، والمماسمة والمباينة، والوجود والعدم، والجوهر والطفرة والأجسام والأعراض، والتعديل والتحويل، والكمية والكيف، والمضاف، والإمامة: أنص هي أم اختيار؟ وسائر ما توردونه من الكلام في الأصول والفروع، فقولوا على غير منازعة، وليورد كل منكم ما سنع له فيه وخطر على باله⁽⁴¹⁾".

وقد كفلت حرية أكاديمية في هذا المجلس وغيره، إلى حد بعيد بحيث كان كل رأى يعرض للمناقشة العقلية الخالصة، حتى آراء الزنادقة. ومما لا شك فيه أن المجتمع كان يرتبط حينئذ بالإسلام ارتباطاً وثيقاً في جميع شئونه الروحية والاجتماعية، ولكن، وكأنما أصبح سلطان العقل هو المسيطر، وكل ذلك باعثة الحقيقي رقى الحياة الثقافية، فإذا كان كل شيء، على وجه التقريب يناقش في حرية، وإذا كل شيء يعرض على بساط البحث والجدل.

ويجئ إلى الإنسان كأنما أزواد المعرفة والثقافة ملقاة في كل مكان بأمصار الإسلام، وهي حقاً كانت مطروحة معروضة لكل الأيدي، فأبواب المساجد مفتوحة على مصراعيها لكل الواردين، ومثلها دكاكين الوراقين، ولا مصاريق تطلب للتعليم، والتعليم مجاناً من حق

(39) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ج ٣، ص ٨٣.

(40) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦، ص ٩٥.

(41) شوقي ضيف: العصر العباسي الأول، ص ١٠٦.

الجميع، وكان لذلك آثار بعيدة المدى إذ أتاح الثقافة لعامة الناس فنbg منهم شعراء وأطباء وكيميائيون وجغرافيون وفقهاء.

ولعل ما يمكن إبرازه هنا كذلك، ما كان يحيط به حكام المسلمين العلماء غير المسلمين من رعاية وتشجيع، وقد كان فيهم النصراني واليهودي والصابئي والسامري والمجوسي. ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق الباب أمام أهل الذمة من حيث أبواب الأعمال، وكان قدمهم راسخا في الصنائع التي تدر الأرباح الوفرة، فكانوا صيارفة وتجارا وأصحاب ضياع وأطباء.

أما حياة الذمي، فإنها عند أبي حنيفة وابن حنبل تكافئ حياة المسلم وديته دية المسلم، وهى مسألة هامة جدا من حيث المبدأ، ولم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر بصيانتهم، وكذلك ازدهرت الأديرة في هدوء⁽⁴²⁾.

وفي سنة ٢٠٠هـ / ٨١٥ م أراد الخليفة المأمون أن يصدر كتابا لأهل الذمة يضمن لهم حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم بحيث يكون لكل فريق منهم مهما كانت عقيدتهم، ولو كانوا عشرة أنفس، أن يختاروا بطريقتهم، ويعترف له بذلك، ولكن رؤساء الكنائس هاجوا وأحدثوا شغباً فعدل المأمون عن إصدار الكتاب.

ولم يكن يوجد بالمدن الإسلامية أحياء مخصوصة لليهود والنصارى بحيث لا يتعدونها، وإن أثر أهل كل دين أن يعيشوا متقاربين، كجري العادة في الغالب بين أهل الأقليات، وكانت أديرة المسيحيين منتشرة في كل أجزاء بغداد حتى كادت لا تخلو منها ناحية⁽⁴³⁾. وبلغ من إكرام الرشيد لطبيبه جبريل بن بختيشوع أنه دعا له وهو في الموقف بمكة دعاء كثيرا، فأنكر عليه بنو هاشم ذلك، وقالوا: "يا سيدنا، ذمي، فقال: نعم، ولكن صلاح بدني وقوامه به، وصلاح المسلمين بي، فصلاحه بصلاحى وبقائه، فقالوا: صدقت يا أمير المؤمنين⁽⁴⁴⁾.

وفي الوقت نفسه، يجب أن نشير إلى أن الحروب التي أعلنها اليهود على الرسول وممالاتهم لأعدائه، كانت تتصف بالفس والمكر والخداع والنفاق بعكس حرب العرب له، حيث كانت حرب رجال أشراف خالية من كل غدر وخيانة، ولذلك عمل عمر بن الخطاب على

(42) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت،

دار الكتاب العربي، ١٩٧٦، م، ١، ص ٨٦، ٨٧.

(43) المرجع السابق، ٩٢.

(44) المرجع السابق، ص ١٣٠.

إحلاء اليهود والنصارى من جزيرة العرب، فأجلى يهود خيبر من لم يكن عنده عهد من رسول الله، وأجلى نصارى نجد بعد أن نقضوا عهدهم الذي عقده مع رسول الله، وخالفوا شروطه وتعاملوا بالربا، وقد دفع لهم عمر تعويضا مضاعفا عن أملاكهم وأسكنهم في النجرانية بناحية الكوفة، وأسقط عنهم الجزية سنتين، ومنع عنهم الظلم، ودخل يهود نجران مع النصارى في الصلح، وكانوا كالأتباع لهم، وأوصى بهم عثمان بعد استخلافه، وفي خلافة علي بن أبي طالب أتوه ينشدونه ردهم إلى ديارهم فقال لهم: "إن عمر كان رشيد الأمر، وأنا أكره خلافه" (45).

وإننا إذ نسوق هذه الأمثلة الدالة على توافر ما نسميه "حرية أكاديمية"، فإننا نعتز في الوقت نفسه بأن هناك أمثلة مناقضة، جار البعض فيها على جملة القيم التي تقوم عليها الحرية الأكاديمية، فتضاءلت حركة الثقافة وتأخرت. لكننا، ونحن نبحت عن مصدر يعين المربي المسلم في بناء تربية إسلامية، نبرز الصحيح والسوي، دون أن نزع أن التاريخ الإسلامي كان في جميع عهوده، ولدى كل حكامه، ومن خلال كافة المشتغلين، على أحسن حال.

تعدد ألوان الطيف الثقافي:

وإذا كان التاريخ يعرض لنا عددا من التناقضات الحزبية والصراعات العرقية والمنازعات العلمية شهدتها عهود مختلفة في تاريخ الأمة الإسلامية، وبين لنا ما كان لها من آثار جانبية سلبية، من حيث "تفتيت" و "تشيت" جزء مهم من طاقات الأمة، إلا أننا نتذكر تلك القاعدة التي تقول: "رب ضارة نافعة"، من بعض الوجوه، ذلك أن مثل هذه التناقضات كانت لها وجوه إيجابية من حيث توفير صور مختلفة من التنوع الفكري والتعدد الثقافي، مما أكسب الحضارة الإسلامية مزيدا من الحيوية والثراء، وإن كان هذا لا يعني أن مثل هذه التناقضات "ضرورية" للمجتمع لتثري حضارته ... إنها إذ تفيد، فإنما يكون ذلك إلى حين، وذلك أن القاعدة الأساسية المتمثلة في النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام الاجتماعي، عندما تصاب بالتشقق، لا يدوم أمرها فتتناثر مقومات المجتمع، ومن ثم تنهار الثقافة ويصيبها الوهن والانحلال، وهو ما حدث بالفعل في العصور المتأخرة.

أما الجوانب التي يمكن من خلالها بيان أثر التناقضات السياسية والاجتماعية على حركة الحضارة الإسلامية، فهذا ما نحاول بيانه فيما يلي:

(45) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، بغداد، مطبعة الزمان، ١٩٦٩، ص ٤١٧.

١ - فلقد جاء الإسلام حاويا آخر إطار فكري يستطيع الإنسان أن يتحرك من خلاله في مختلف المجالات والشئون، وبالتالي فقد افترض في الإسلام نسخه لما كان قد سبق من أطر أخرى، سواء منها ما كان سماويا، أو ما كان بشريا. لكن الأمر، للأسف الشديد لم يكن بهذه السهولة، فقد تشبث بعض أنصار العقائد والمذاهب السابقة بأطرهم الفكرية ووضعوها في مواجهة الإسلام موجدين بذلك تناقضا بين بعض هذه الأطر وبين الإسلام أساسا، وفرعيا، في أطر أخرى، أو جزئيا.

وإذا كان هذا مما يؤسف له حقا، إلا أنه أوجد تيارات فكرية لم تكن لتوجد بدونه، ومثال ذلك هو ظهور علم مقارنة الملل (46)، وكان النوبختي هو مؤلف أول كتاب في الديانات، ثم جاء المسيحي المتوفى سنة ٤٢٠ هـ - ١٠٢٩ م، وكان ممن اشتغل في الدواوين، ومن مؤلفاته كتاب (درك البغية في وصف الأديان والعبادات)، وهو كتاب مطول، على طريقة المسيحي، ويقع في ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة.

ثم أقبل على البحث في بعض الملل بعض المتكلمين (الميليين إلى معرفة ما غاب عنهم)، فمن ذلك كتاب الملل والنحل لأبي منصور البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ - ١٠٣٨ م، ثم جاء ابن حزم الأندلسي المتوفى عام ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م، فألف كتاب الفصل في الملل والنحل، ورد فيه على مختلف المذاهب متحمسا في ذلك للدفاع عن الإسلام. وفي أوائل القرن الخامس الهجري، ألف أبو الريحان البيروني المتوفى عام ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م كتابه المسمى: "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مردولة"، وجعله كتاب حكاية لمذاهب الهند على وجهها لا كتاب حجاج وجدل، ولذلك لم يناقض الخصوم، ولم يتخرج من حكاية كلامهم وإن باين الحق.

وينبغي ألا يغيب عن البال أمر مهم وهو ما دخل في التفسير وفي تاريخ العرب والمسلمين من الدس الذي يعرف بالاسرائيليات والنصرانيات عن طريق بعض من أسلم من اليهود والنصارى، ومثل ذلك يقال عن كثرة الوضع في الحديث لأسباب شتى، ونسبته كذبا إلى الرسول ٢.

٢ - ونحن نعرف ما حدث للعالم الإسلامي من تجزؤ إلى عدة دول، وكان من أثر قيامها مستقلة عن الخلافة العباسية، أن نشطت الحركة الفكرية، وراجت الثقافة، وزخر بلاط هذه الدول بالعلماء والشعراء والأدباء وغيرهم، في حركة تنافس، ومن ثم نرى صدى هذه النهضة في بلاط كل من السامانيين والغزنويين والبويهيين والحمدانيين في الشرق، وفي بلاط

(46) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية، ج ١، ص ٣٨٤.

الطولونيين والإخشيديين والفاطميين في مصر. وإذا أخذنا مثالا على ذلك، التناقض الذي قام بين الدولة الفاطمية وغيرها، فسوف نجد أن الجدل والنقاش الذي قام بين رعاها من ناحية وبين غيرهم من ناحية أخرى، كان لهما أثر بعيد في هذه النهضة العلمية التي يتميز بها العصر الفاطمي، على الرغم مما انتاب العالم الإسلامي بوجه عام من تفكك وانحلال، وما أصاب الخلافة العباسية من ضعف ووهن، ولكن قيام هذه الدولة في مصر ساعد على ازدياد الثروة وكثرة العمران، ثم على ازدهار العلم نتيجة لذلك (47).

أما التناقض الذي كان بين الدولة الأموية في الأندلس وبين العباسية، فإنه كان شرا بطبيعة الحال، شأنه شأن أي تجزئة في العالم الإسلامي، لكنه في بعض الأحوال قد حمل بعض الخير النقائي، فقد أدرك حكام الأندلس، أن دولتهم، إذا أرادت منافسة الدولة العباسية، فإنما يكون ذلك بوفرة العلم وثراء المعرفة، إلى جانب القوة المادية، كما أدركوا أن الكتب من أهم وسائل الحركة العلمية، وقد روى عن الأندلسيين الكثير في ذلك، ما يقال عن الخليفة الحكم الثاني المعروف بالمستنصر، من خلفاء بني أمية، ملك من سنة ٣٥٠ إلى ٣٦٦ هـ، فقد انتدب نفسه للعناية بالعلوم، وأحضر من بغداد وغيرهما من ديار الشرق والغرب عيون التأليف والمصنفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها ما كاد يضاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته في العلم، وبعد هتمه في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثير تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم، حتى بلغت مكتبته الآلاف من الكتب (48).

ولما تقسمت الدولة الأندلسية نفسها إلى طوائف، كانت ملوك كل مدينة تزهى بالعلماء وتقرهم، وتعتقد أنهم أحسن دعامة لهم، وقد ساعد على ذلك أن البلاغة وإتقان الأدب كانا أيضا وسيلة للوزارة، كذلك كان الخلفاء في الأندلس في حاجة شديدة إلى الطب والتنجيم، فغربوا الأطباء والمنجمين، وكان الطب والتنجيم، مدخلا في بعض الأحيان إلى الفلسفة.

ومما يشير إلى الحالة الثقافية في مثل هذه البلدان ما قيل عن صاحب أشبيلية أبو عمر بن عباد من أنه: "...وكان لأهل الأدب عنده سوق نافقة، وله في ذلك همة عالية"، والأدب

(47) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٨.

(48) أحمد أمين "ظهر الإسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٢، ج ٣، ص ٢٤.

والشعر من محاسن الأسرة العبادية ومآثرها العريقة التي لا يستطيع أحد أن يقلل من شأنها (49).

كذلك أشار البعض إلى أن عددا من الأمراء الأتراك الذين لا يحسنون العربية كانوا يحبون أن تزين قصورهم بالعلماء والأدباء، فمن ذلك على سبيل المثال أن "بجكم" التركي كان بواسط، وكان من المقرين إليه أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، وكان بجكم لا يحسن العربية، فاستدعى يوما الصولي وقال له: إن أصحاب الأبحار رفعوا إلى أنى لما طلبتك من المسجد (وكان الصولي يقرأ درسا في المسجد) قال الناس: أعجله الأمير ولم يتم مجلسنا، أفترأه يقرأ عليه شعرا أو نحو أو يسمع منه الحديث؟ (يقولون ذلك ببجكم لأنه لا يحسن العربية)، ثم قال بجكم ردا على هذا: "أنا إنسان، وإن كنت لا أحسن العلوم والأدب أحب ألا يكون في الأرض أديب ولا عالم ولا رأس في صناعة إلا كان في جنبي وتحت اصطناعي وبين يدي لا يفارقني" (50)، ولعله بهذا القول يعبر عما في نفس كل أمير في كل إقليم من العالم الإسلامي.

٣- وثارت مناقشات مستفيضة بين الفلاسفة والمتكلمين لاختلاف منهج كل من الفريقين وتباين أهدافهما، ومن الأمثلة على ذلك ما قام به ابن رشد من نقد لعلماء الكلام على أساس أنهم أهل جدل لا برهان، فهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة، يجعلون همهم نصرتها وتأييدها (51).

وعلى هذا الأساس نقد من ينكر أهمية الفلسفة والفلاسفة وأكد على أنه لا ينبغي أن تشوش دعاوى الفلاسفة على نحو ما فعل الغزالي، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحير العقول. أما الفلاسفة، فإنهم لا يقصدون الغلط، بل الحق، وإذا ما أخطأ الفيلسوف في إصابة الحق، فلا ينبغي وصفه بأنه ملبس، والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبسين أصلا.

وإذا تتبعنا أصل النزاع، فسوف نجد أن الفلسفة اليونانية عندما انتقلت إلى العالم الإسلامي، تابعها بلا شك بعض الإسلاميين، فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وعدد من الشخصيات الفلسفية، كانوا أقرب في عملهم إلى الشرح والتعليق. وقد أدرك علماء الكلام ويمثلهم المعتزلة في أول الأمر، الهوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام،

(49) محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، القاهرة، مكتبة الخانجي،

١٩٦٩، ص ٥٦.

(50) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ١، ص ٩٥.

(51) محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧، ص ٥٤.

فسرعان ما بدأ النزاع بينهم وبين الفلاسفة، ثم اتجه إلى الفلسفة اليونانية نفسها، وبقي النزاع بين الإثنين أمدا طويلا لم تخمد جذوته. وحين تكون المذهب الأشعري قام رجال الأشاعرة كالباقلائي، والجلويين وغيرهم بجدال الفلاسفة، وبلغ النقاش ذروته عندما أعلن أبو حامد الغزالي تكفير فلاسفة الإسلام أنفسهم باسم الإسلام!

ويبدو أنه كان لابد من اختلاف الطبيعتين، فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا الخاصة به نهائيا (التصور الإسلامي عن عالم الغيب)، ولم يترك للعقل مجالا للاجتهاد في أكثر نواحيها، وحدد معالمها تحديدا كاملا ونهى أشد ما يكون النهي عن تجاوز تلك المعالم⁽⁵²⁾.

أما علم الكلام، فهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. وإذا كان المعتزلة قد شهدوا أوقاتا علا فيها سلطان فكرهم فأغرقوا سوق الثقافة الإسلامية بمناظراتهم وكتاباتهم وخاصة في عهد المأمون، فقد ظهر فريق الأشاعرة ليكتسب في كل يوم أرضا جديدة فتحتهم الاختلافات وتثرى الثقافة ويتضخم الفكر، ومن المناظرات المهمة في هذا الشأن، تلك التي وقعت بين أبو إسحاق الإسفراييني الأشعري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تتره عن الفحشاء، فقال الإسفراييني: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال عبد الجبار: فيشاء ربنا أن يعصى؟ فقال الإسفراييني: أيعصى ربنا قهرا؟ فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعي عن الهدى وقضى على بالردى، أحسن إلى أم أساء؟ فقال الإسفراييني: إن كان منعك مما هو لك فقد أساء، وإن منعك مما هو له، فيختص برحمته من يشاء، فانقطع عبد الجبار!!⁽⁵³⁾.

وهذه المناظرة مبنية على أن المعتزلة تقول أن الله لم يرد الكفر من الكافر، بل تركه يفعل ما يشاء، باختياره، والأشعري ومن تبعه يقولون أن الله خالق أفعال العباد.

٤ - كذلك فإن التابعين في اجتهداهم، منهم من كان يفتي برأيه غير متوقف إذا لم يجد نصا ولا فتوى صحابي، ومنهم من لا ينطلق في الاجتهاد إن لم يجد ما يعتمد عليه من السنة أو القرآن الكريم. وقد اتسعت الفرجة بين المنهجين، وانفرجت الزاوية وسار كل فريق في مدى أوسع مما سار فيه السابقون من الصحابة فرأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلمت واشتدت، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة، والآخرين يرون كثرة الكذب على رسول الله وأسباب الكذب، ثم يرون بسبب ما يجد من الأحداث أنه يجب البت ببيان الأحكام الشرعية فيها،

(52) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ج ١، ص ٢٣.

(53) المرجع السابق، ص ٣٠.

وبذلك وجدت مدرستان في الفقه، مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، كما سبق أن أشرنا (54).

وكان النزاع بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث شديدا، ووجه كل فريق قوارص اللوم للآخرين، وهناك مدرسة كانت بين المدرستين، لا تحمل الرأي بتاتا، وهى مع ذلك غنية بالحديث، ولا تعمل الرأي إلا بشروط، وإلا عندما لم يكن نص في المسألة، ومن أعلام هذه المدرسة الإمام مالك، ثم الإمام الشافعي.

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم، ووضعت له قواعد وشروط، وسمى بالقياس، وحصر الرأي بعد وضع القواعد والنظم في دائرة ضيقة لا تتعدى غالبا تشبيه ما لم ينص عليه بما نص عليه لعله تجمعهما.

وهذه المدارس على اختلافها، رقت التشريع رقيا بينما بحثت واستنبطت (55).

٥ - وألقت التناقضات التي عاشت تحت السطح بين القوميات والجنسيات التي انضوت تحت لواء الإسلام بعدد غير قليل من صور الإنتاج الثقافي وخاصة في مجال الشعر، فمشهور افتخار العربي بعروبه، مما تنضح صورته في كم ضخم من الأشعار والكتابات النثرية والأمثال العربية، وهذا مما دعا عددا من الموالى إلى محاولة الانتساب إلى أصول عربية.

وكان دخول المناطق الفارسية إلى حظيرة الإسلام وانضمام الفرس إلى الجماعة الإسلامية قد جعل هذه الجماعة تأخذ صورة جديدة، فقد دخلت في نطاقها شعوب تفوقها أعدادا وثروات، فمثلا، إذا كان أهل الشام عربا أو ساميين في الأصل، فإن فتح الشام كان زيادة في أعضاء الجماعة من جنس العرب نفسه، أو من أبناء عموماتهم، أما الإيرانيون، فهم آريون، ومن يليهم من جهة الشرق ترك، وأهل أرمينيا أرمن، وأهل أذربيجان أتراك (56).

ومعنى ذلك أن الجماعة الإسلامية لم تعد عربية خالصة، بل أصبحت أعداد غير العرب فيها أكثر من أعداد العرب، يضاف إلى ذلك أن هذه الشعوب الجديدة أقبلت على الإسلام إقبالا عظيما، فقد كان بالنسبة لهم نهاية لمتاعب القرون وظلم الأحيال، وبداية لعصور العدل والرخاء وتحقيق الآمال، فاندفع رجالها في دخوله اندفاعا شديدا وزالت أمامه الزرادشتية والمناوية وغيرها من عبادات إيران التقليدية، واتخذ الإيرانيون والأكراد وغيرهم الإسلام دينا قوميا ومحمد نبيا وهاديا ومخلصا للبشر أجمعين، وتعلقوا به - ٢ - وبآل بيته تعلقا شديدا.

(54) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ج ٢، ص ٣٢.

(55) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٤٥.

(56) حسين مؤنس: عالم الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٣، ص ٤٨.

وليس من شك أن الفرس كانوا أنشط العناصر الإسلامية في بناء التراث الإسلامي الخالد، وأكثرهم رغبة في التعاون مع العرب في شتى الميادين العلمية والأدبية حتى يتم تشييد الحضارة الإسلامية على هذا النحو الذي يفخر به العرب، ويفخر به العجم، بل تفخر به الإنسانية جمعاء⁽⁵⁷⁾.

ولقد ظهر تأثير الثقافة الفارسية بوضوح في هذا التراث الإسلامي الذي ساهم في إنشائه كثرة غالبية من علماء الفرس لا سيما في العصر العباسي الأول الذي يطلق عليه المؤرخون العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وذلك لما بلغته الدولة الإسلامية في هذا العهد من سعة الملك ورغد العيش، وما توافر لها من حضارة مادية تفوق حد الوصف، ولما خطته في حياتها العقلية وحركتها العلمية، إذ أخذت العلوم تتفنن وتدون وتعرف طريق الاستقرار.

٦- وكان هناك أيضا التناقض الذي حدث بين أهل السنة والشيعة، إذ أوجد كثيرا من الآراء والأفكار المتباينة، والمناقشات الحادة، والجدل الطويل. ويخطئ من يظن أن هذا التناقض قد فوت على السنة فرصة اكتساب المزيد من الثراء في الدراسة والبحث والاستقصاء اعتمادا على أن الشيعة يرفضون السنة كأصل من أصول العقائد والأحكام، وذلك أن الخطأ إنما منشؤه، اختلاف التسمية بين الفريقين، فليس بين الشيعة من ينكر السنة، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت، لكنهم ينكرون أخذ السنة على عدد من الصحابة الذين صوروهم مغتصبين⁽⁵⁸⁾.

ومن الخطأ الكبير القول أن هناك تشيعا واحدا خلال التاريخ، فقد كان لكل عصر نوع من التشيع، ولكل طائفة شيعية نوع من التشيع، وما أشد الخلاف بين حب مجموعة من الصحابة لعل في عهد رسول الله وفي عهد الشيخين وبين حب أنصار على الملتفين حوله في طرقات الكوفة والبصرة، وما أشد الخلاف بين هذا الحب وبين جرأة الترابيين من أصحاب حجر بن عدى وفداء التوايين من أصحاب سليمان بن صرد. ويعظم الخلاف بين عاطفة كل من سبق وبين الشيعة الحقيقية في عهد جعفر الصادق، حين نشأ المذهب الكلامي للشيعة، وفتق المتكلمون من تلامذة جعفر بين محمد الكلام في الإمامة وخاضوا في الفلسفة في جميع

(57) نخبة من الأساتذة: دراسات في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩،

ص ٧١.

(58) ميتز: الحضارة الإسلامية، ج ١، ص ١٤٤.

نواحيها. وما أشد الخلاف الثالثة بين كل هذا وبين عقيدة الإثنى عشرية بعد وفاة الإمام الثاني عشر!... وهكذا⁽⁵⁹⁾.

بنية أساسية للإعمار:

الحقيقة الجوهرية التي لا بد من وضعها في الاعتبار في العمل التربوي هي أن للإنسان بنية جسدية، ذات طابع مادي، تشغل حيزاً من مكان، وفترات من الزمان، وهي بحكم تكوينها، ذات احتياجات مادية، من طعام وشراب وكساء ومأوى، منذ لحظة تخلقه إلى أن ينتقل من دار الفناء إلى دار البقاء. وهذه الاحتياجات متغيرة في الكم وفي النوعية، من فترة إلى أخرى، يحتاج سدها إلى جهد وعمل ونشاط وتنمية وإنتاج واستهلاك.

كذلك فإن الرحم الأكبر لهذا الإنسان، وهو "الأمة" لها مطالبها واحتياجاتها لتسيير حياة أفرادها المنتمين إليها مما ينتمي إلى هذه الطبيعة المادية للإنسان، على الرغم من أنها وحدها لا تشكل - كما سبق أن بينا - التصور الكلي الشامل المتكامل للإنسان. وهذه الأمة في حاجة دائماً إلى القوة تدود بها عن حياضها، وتفرض كلمة الله على كل من تسول له نفسه النيل من جماعة المؤمنين بالله رباً ومحمد ﷺ رسولاً، وهذه القوة لا تجيء بكلمات وخطب وخطب وخطب، وإنما بإعمار وتنمية وتدفق مال وأنشطة إنتاجية ورشد في الاستهلاك.

ثم إن حركة الحضارة نفسها، إذا كانت تقوم على المعرفة بالدرجة الأولى، وعلى انتشارها بين الناس، فإن المعرفة، بصورة من الصور، هي سلعة لها تكاليفها في الإنتاج، ولها تكاليفها لتسيير سبل توزيعها على الجديرين بها من الناس، ولها تكاليفها بالنسبة لمن يسعى للحصول عليها.

من أجل هذا كله، كان هذا التكليف الرباني للمسلم، أن يسعى في الأرض مفتشاً عن رزقه، منمياً، مستثمراً ما سخره المولى له مما خلق، ففضلاً عما يؤديه هذا من إعمار، فهو يوفر بين يدي المسلمين موارد يمكن لهم بها أن يزيدوا في التنمية وفي الإعمار. وما كان الازدهار الذي شهدته الحضارة الإسلامية منذ أن انطلق المسلمون إلى خارج الجزيرة العربية مكونين دولة عظمى، قائماً فقط على ما امتلكوه من حق، وإنما قام كذلك على "القوة" التي لا بد منها لإحقاق الحق وتعزيزه ونشره وإعلاء كلمته، فجرت أنهار الأموال بين يدي الدولة الإسلامية، تلك الأموال التي لم يبالغ من وصفها بأنها "عصب الحياة البشرية".

(59) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ٢.

ولعل أبرز ما ساعد على نجاح التجربة الحضارية الإسلامية في الإعمار الاقتصادي، هو قيامها على مبدأ توافر في التوجيه الإسلامي بالتزام بالوسطية بين المصلحتين العامة والخاصة (60)، ويتبين لنا هذا في قوله سبحانه وتعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة: ١٤٣)، وهي وسطية نسبية لا تعني الوسط الحسابي المعروف عند أرسطو في مقولته الشهيرة: الفضيلة وسط بين رذيلتين.

ويتضح هذا التصور أيضا بالأمثلة من الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، فإن كليهما - أي الحرية والتدخل - أصل بنفسه، فحين قرر الإسلام حرية الأفراد في ممارسة النشاط وضع للإنسان قيودا على هذا النشاط الاقتصادي، فلا يجوز له إنتاج الخمر أو التعامل بالربا أو الاحتكار أو حبس المال عن الإنتاج - الكثر - أو تبذيره أو إنفاقه في غير موضعه، ففي هذا التقييد مراعاة لمصلحة الجماعة في حفظ المال وعدم العبث به وإيصال الأذى للآخرين عن طريق التصرفات التي حرّمها الشارع، فعلى الدولة إن رأت أحدا يباشر هذه الأعمال أن تمنعه لأن فيه تحقيقا للمصلحة العامة، مع أن الإسلام فتح له طريقا لتحقيق المصلحة الخاصة في المجالات الشرعية التي يجد فيها وسائل الاستثمار وذلك بجميع الطرق الشرعية المباحة للكسب كالبيع والشراء والعمل في الصناعة والزراعة والمهن المختلفة إلخ (61).

كذلك فإن الإسلام أكد على تلك العروة الوثقى بين العمل الدنيوي والسعي من أجل الآخرة (62)، فالزهد في الدنيا وفقا للمفهوم الإسلامي اعتقاد قلبي صادق بأن الحياة الدنيا زائلة وأنه مهما تملك الإنسان منها فلا ينبغي أن يدعها تتملك قلبه، ولو أن الله أراد أن ينقطع الإنسان عن الحياة الدنيا، لم يكن ليخلقه بهذه الصورة التي خلقه عليها، حيث تستدعي غذاء وكساء ومأوى، وأزواجا وأطفالا.. وهكذا، ولو أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان ليمتحن استعداداته للتخلي عن الدنيا، وكان هذا، جدلا، هو الهدف الأول من الخلق، لكان الإيمان بالله نقيضا لعمارة الأرض، ومن ثم يصبح من الضروري للمسلم الحق أن يستحب الفقر على الغنى، والمرض على الصحة، وأن يفرح بموت طفله أو أن يرتضى الحياة

(60) حمد بن عبد الرحمن الجنيديل: مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، الرياض، شركة العبيكان

للطباعة والنشر، ١٤٠٦ هـ، ج ١، ص ٣٦.

(61) المرجع السابق، ص ٣٧.

(62) عبد الرحمن يسرى: مقدمة في علم الاقتصاد الإسلامي، د.م، د.ن، ٢٠٠٠، ص ١١.

بلا زواج، وتكون النتيجة لهذا، بما يرتب عليه من تداعيات أن يكون غير المسلمين هم الأئمة على الأرض، ويرضى المسلمون بموقع التبعية والمذلة⁽⁶³⁾.

بيد أن الفهم الصحيح للإسلام يبين أنه وضع حدودا للاهتمام بعمارة الأرض بالنسبة للمؤمنين، فوضع ميزانا دقيقا بين العمل من أجل الدنيا والعمل من أجل الآخرة، فقال سبحانه وتعالى: (رَجُلٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) (النور: ٣٧)، وقال كذلك: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (الجمعة: ٩، ١٠)

والظهير المهم للنشاط الاقتصادي الذي شهدته الحضارة الإسلامية هو قيامه على أسس تراعى مقتضيات ما فطر عليه الإنسان من نزعات ورغبات وتطلعات، ولعل أهم مقوم لنجاح فلسفة أو نظام هو مدى أخذه بعين الاعتبار الأساس الذي يبنى عليه سلوك الإنسان مما يقع من فطرته، ومن هنا نجد سبحانه وتعالى يقول: (وتحبون المال حبا جما)، وأقر نظام الإرث على أساس أن الإنسان جبل على حب أنائه حبا بغير حدود، ويريد أن يختصهم بثمرة جهده في تكوين الثروة بعد وفاته⁽⁶⁴⁾، فقال عز وجل: (أَيُّدٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَأَعْتَابٍ تُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (البقرة: ٢٦٦)، كما أن الإسلام أقر للإنسان أن يتمتع بثمرات جهوده ونشاطه، لأن هذا مما يتفق وما فطر عليه الإنسان فقال سبحانه وتعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك: ١٥)

كذلك راعى الإسلام في تصوره وتوجيهاته الاقتصادية أن تترع مترعا إنسانيا، ذلك أن الحياة الاقتصادية ترتبط بفكرته ومثله في العدالة، فكل أنواع النشاط في الحياة الاقتصادية في الإسلام خاضعة لقضية الحلال والحرام. بما تعبر عنه هذه القضية من قيم ومثل وبامتدادها أيضا إلى جميع الأنشطة الإنسانية، وألوان السلوك الإنساني حاكما أو محكوما، مشتريا أو بائعا، مؤجرا أو مستأجرا، عاملا أو متعطلا، كل وحدة من هذا السلوك فيها إما حلال أو حرام، وإما عدل أو ظلم، وهذا يفرض الأخذ بعين الاعتبار العوامل الأخرى غير الاقتصادية

(63) المرجع السابق، ص ١٢.

(64) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، ص ٢٤٣.

كالعوامل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية، فهو يشبه الاقتصاد التطبيقي الذي يأخذ في الحسبان بالعوامل الاقتصادية ويوازن بين القرارات العملية مراعيًا الجوانب الأخرى⁽⁶⁵⁾.

وإذا كان العمل هو جوهر عملية التنمية فإن هناك العديد من الشواهد الإسلامية التي تؤكد على حث الإسلام على العمل، وكراهة العجز والكسل، وأشرف الأعمال وأعظمها قدرًا ما يقرب من الله تعالى كالعبادات الخالصة كالصلاة، والأعمال المباحة إذا اقترنت بها النية الصالحة كالزراعة والصناعة ونحو ذلك، وفي الحديث الشريف: "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده"⁽⁶⁶⁾، وفي حديث آخر: "من بات كالأ في طلب الحلال بات مغفورا له".

والحث على العمل وبذل النشاط الاقتصادي جاء عاما مطلقا غير مقصور على نوع معين وغير مقيد بشيء سوى الحل الشرعي، وعلى هذا فإنه يشمل جميع أنواع النشاط الاقتصادي ومختلف أنواع المعاملات والمكاسب مثل التجارة والزراعة والصناعة والشركة والمضاربة والإجارة وسائر ما يباشره الإنسان من أوجه العمل والنشاط الاقتصادي لغرض الكسب الحلال، ولا تنقص قيمة الإنسان في نظر الإسلام بمباشرة أي عمل حلال وإن عده الناس عملا بسيطا أو حقيرا، لأن قيمة الإنسان في نظر الإسلام في دينه وتقواه لا في ماله وغناه ولا في عمله ومهنته، ولهذا وجدنا أكابر الأمة من علمائها وفقهائها يمتنعون مختلف المهن الحرة المباحة، كما وجدنا بعض الصحابة الكرام يؤجرون أنفسهم لغيرهم للقيام ببعض الأعمال المباحة الحلال لقاء أجر معلوم⁽⁶⁷⁾.

ومن هنا فإن إسلامية الاقتصاد تتجلى من خلال طرق الكسب الحلال، وإنفاقه وتوزيعه وتنميته لتحقيق مصالح الأمة الإسلامية وزيادة قوتها⁽⁶⁸⁾، وهذا مصداق لقوله ﷺ: "ما تزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع - فذكر منها - وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه" (رواه البيهقي وغيره عن معاذ بن جبل، ورواه الترمذي عن أبي برزة وصححه). وفي أحاديث أخرى صحيحة يؤكد النبي ﷺ أنه لا تقبل من المسلم صلاة وهو يصلي في ثوب

(65) حمد الجنيدل: مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، ص ٤٢.

(66) سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، حديث ٢١٢٩.

(67) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، ص ٢٤٨.

(68) عبد الرحمن يسرى: الاقتصاد الإسلامي بين منهجية البحث وإمكانية التطبيق، جدة، المعهد

الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٩، ص ١٨.

حرام، ولا صدقة مقبولة من كسب حرام، فإن الله طيب لا يقبل إلا طيباً"، ولا حج ولا دعاء مقبول ممن يكتسبون حراماً... وهكذا.

وشهدت الحضارة الإسلامية نماذج عملية من شخصيات لم تقف عند حد التفكير والكلام، وإنما تجاوزته إلى الامتثال والتطبيق، وبطبيعة الحال فإن رسول الله ﷺ هو خير نموذج لذلك، مما لا يحتاج إلى مزيد، ونود أن نسوق هنا نماذج أخرى ممن تربوا على يديه:

فمن هؤلاء أبو ذر الغفاري، فحين انتقل إلى الشام انتقل بأفكاره وآرائه وشاهده محمد ﷺ وصحابته الأخيار، فرأى الشام تختلف عن المدينة تماماً - وكان ذلك في عهد عثمان بن عفان - حيث كان يتولى الأمر فيها معاوية بن أبي سفيان، إذ رأى الأمراء يسكنون القصور ولديهم الحجاب وعليهم اللباس المترف، شاهد أبو ذر كل هذا فاعتبره خروجاً عن الإسلام فتحركت نزعتة إلى الزهد ورأى أن يجاهر هؤلاء الأمراء بالمعارضة والتنبيه والنصح، بل وصل به الأمر إلى الوقوف في وجوههم رافعا السيف، ويعلم أنه إذا كانت طاعتهم واجبة كما أوصاه رسول الله، فلا أقل من أن يؤدي واجب مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يجد أذناً صاغية، فتحول إلى وعظ المسلمين الأغنياء منهم والفقراء على حد سواء، ومن وعظه: يا معشر الأغنياء واسوا الفقراء. وبشر الذين يكتثرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله لمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم⁽⁶⁹⁾.

وتشير الفترة التي تولى فيها عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة، إلى اهتمام واضح توافر لديه بالعنصر البشري في التنمية، فمن ذلك قوله "إن الله خلق الأيدي لتعمل"، ومن هذا المبدأ انطلقت سياسة عمر في التنمية فاهتم بالعمل كوسيلة أولى من وسائل التنمية وتمثل ذلك بعدة طرق رآها عمر عوامل مهمة لتنشيط العنصر البشري، نذكر منها⁽⁷⁰⁾:

= تحديد مفهوم التوكل: وفي ذلك قال عمر رضي الله عنه: "التوكل من ألقى حبة في الأرض وتوكل على الله"، واعتبر عمر من يميل إلى التوكل متواكلاً عاطلاً لأنه يأكل أموال الناس بالباطل، ونسب عنه أنه قال عندما وجد أناساً لا يعملون فسأل عنهم فقيل له هم المتوكلون فقال كذبوا هم المتأكلون الذين يأكلون أموال الناس بالباطل.

(69) الجنيديل: مناهج الباحثين، ج ٢، ص ٩، ١٠.

(70) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٧.

= لا يكفى الدعاء مع ترك العمل: فقد قال عمر رضى الله عنه "لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول: "اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة، وإنما يرزق الله الناس بعضهم من بعض" (71).

= قطع المعونة عن العاطلين القادرين على العمل: فقد قام عمر بقطع المعونة والمساعدة عن كل من يقدر على العمل، وفي ذلك يتخذ عمر هذا القرار مع أصحاب الصفة الفقراء الذين كانوا يجلسون بالمسجد قائلًا لهم إن رسول الله ﷺ قد احتفظ بكم عندما لم يكن هناك فرصة للعمل، أما الوضع قد تغير والفرص ميسرة للعمل فامشوا لشأنكم واعملوا مع العاملين وصرفهم عن المكث في المسجد.

= تهئية فرص العمل: حيث أتاح عمر فرصة العمل للقادرين فأقطع الأراضي وأذن بإحياء الموات، وعمر الأراضي البور، وأجلى اليهود عن أرض خيبر ليهيئ الفرصة للمسلمين القادرين على العمل (72).

وشهد الفكر الإسلامي جهودا علمية بارزة تجلت في ظهور عدد من الكتابات التي أسست للعلم الاقتصادي، وشكلت بذورا مهمة، كان لها دورها في التواصل والتراكم المعرفي الاقتصادي الإسلامي، فمن ذلك على سبيل المثال كتاب التبصير بالتجارة للمحافظ (تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب، تونس، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٦)، فإذا علمنا أن الجاحظ عاش في الفترة من ١٥٠-٢٥٥ هـ أدركنا القيمة العلمية لهذا العمل، ذلك أنه موضوعه فتح فرعا من فروع المعرفة العلمية في تراث المسلمين (73).

وكذلك كتاب أبي الفضل جعفر بن على الدمشقي، الذي عاش في القرن السادس الهجري: (الإشارة إلى محاسن التجارة، قام بتحقيقه البشري الشوريجي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٧)

ومن أعجب ما يكون حقا، أن يؤكد ابن خلدون في مقدمته على أهمية الحرية الاقتصادية، ويشير إلى ما قد تردد في كتابات عربية متعددة في السنوات الأخيرة عما اصطلح على تسميته "بمخصصة" المؤسسات الاقتصادية"، على ما كان قد ساد بفعل التأثير بالفكر

(71) سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٦، ص ٤١٨.

(72) الجنيدل: مناهج البحث، ج ٢، ص ٣٨.

(73) رفعت العوضي: تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد "المساهمة العربية العقلانية، القاهرة، دار المنار، ١٩٩٧، ص ١٩٧.

الاشتراكي في الستينيات، ومن هنا فقد عقد ابن خلدون فصلاً بعنوان "في أن التجارة من قبل السلطان مضرة بالرعاية ومفسدة للحياة!!"

وهناك كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) للمقريزي الذي عاش في الفترة من ٧٦٩-٨٤٥ هـ وهو لا يقف فيه عند حد التاريخ للمجاعات في مصر، وإنما ضمن الكتاب تحليلاً دينياً وسياسياً واقتصادياً لأسباب المجاعات ولتأثيراتها، ثم قدم في نهاية كتابه اقتراحاً ببعض الوسائل التي تعالج بها المجاعات (74).

ومن أبدع ما شهد الفكر الاقتصادي الإسلامي حقاً كتاب (الفلاحة والمفلوكون) لأحمد بن علي بن عبد الله شهاب الدلجي المولود عام ٧٧٠ هـ في مدينة دجلة بجنوب مصر (75)، ويدور الكتاب حول الفقر والفقر!!

وربما يستلفت نظرنا حقاً ما كتبه عن أسباب فقر العلماء، وهو بصدد بيان أسباب الفقر، فكان منها (76):

- عزلتهم عن الإمارة وتجنّبهم للتجارة والفلاحة والصناعة.
- حسن تقديرهم لما عندهم من معارف بينما لا يقيم الناس لذلك وزناً.
- اعتبارهم في قراراتهم القواعد الكلية والقياس والتنظير وهذه أمور قد تتخلف.
- بناء قراراتهم على القطع والوثوق وإبعاد الاحتمال.
- وقوع بعض المشتغلين بالعلوم غير الشرعية مثل علوم الحكمة والفلسفة والطبيعة والطب في المحرمات.
- قصر بعضهم الكمال على التحلي بالمعارف واعتبار المال والجاه خيالات باطلة.
- خروج العلوم عن كونها حرفة وصناعة من الصناعات.
- العلوم مقارنة بالحرف تحتاج في التأهيل لوقت طويل وتكلفة عالية.
- ضعف الدخل المتولد عن العلوم لضعف الطلب عليها.

ولعل أبرز ما يمكن أن نختم به هذا الجزء التأكيد على أنه قد افترض أن الدولة الإسلامية تلتزم بالأحكام والتعاليم الإسلامية فيما تأخذ من أموال الناس وما تنفقه فيه، يستدل على هذا بما كان فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما كان يصل إليه مال العراق فيخرج عشرة من أهل الكوفة، وعشرة من أهل البصرة يشهدون أربع شهادات بالله أن من طيب ما

(74) المرجع السابق، ص ١١٢.

(75) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(76) المرجع السابق، ص ١٣٤.

فيه ظلم مسلم ولا معاهد. ويستدل أيضا بما قاله أبو يوسف صاحب كتاب الخراج لهارون الرشيد وهو يكتب له عن مالية الدولة الإسلامية: أصبحت وأمست وأنت تبنى لخلق كثير قد استرعاكم الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم، ولاك أمرهم، وليس يلبث البنيان - إذا أسس على غير تقوى الله - أن يأتيه من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه، فلا تضيعن ما قللك الله عليه من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل بإذن الله (77)

حركة الترجمة:

يشهد استقراء تاريخ النهضة بأن الأمم حين تمّ بالنهوض والتيقظ بعد سبات، طال أو قصر، تتلفت إلى ماضيها وتعمل على إحيائه وتزيد بأن تتصل بالأمم ذات الحضارات وتترجم تراث ماضيها وحاضرها معا، وهكذا فعل المسلمون إبان يقظتهم في عصر الإسلام الذهبي أيام بني العباس خاصة، وهكذا فعلت أوروبا في عصر النهضة التي بدأت بالعصر المدرسي، وبلغت ذروتها إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين (78).

وكانت عناية المسلمين في صدر الإسلام خاصة أيام الأمويين، تقتصر على علوم اللغة والدين، التي عرفت باسم العلوم النقليّة، تميزا لها عن العلوم العقلية التي وجه المسلمون نشاطاتهم الفكرية إليها في العصر العباسي، بعد أن استقرت أمور الحكم وقلت الحروب والفتوحات وكثرت الأموال والثروات وراجت التجارة ونشطت الرحلات وبدأت الاتصالات الثقافية على أمم ذات حضارات قديمة، وكان طبيعيا أن تبدأ الحركة العلمية في العصر الإسلامي بنقل معارف السابقين، فانكب العلماء على ترجمة المؤلفات اليونانية والسريانية والقبطية والفارسية والهندية وغيرها (79).

ولعل ذلك النشاط الضخم في مجال الترجمة الذي شهدته الأرض الإسلامية، كان من العوامل الرئيسية التي بذرت بذور الابتكار والإبداع الثقافي لدى المفكرين المسلمين. بما قدمته من معين هائل نهلوا منه بكل شوق وبكل ظمأ، فكان للثقافة الإسلامية بذلك فرصة للانطلاق في مجالات جديدة، وفرصة لتكملة بدايات كان المفكرون السابقون قد وصلوا إليها، وسدا لأوجه نقص شعروا بها في ذلك الإنتاج الفكري المترجم، وتوفيقا بين نتائج

(77) رفعت العوضي: النظام المالي في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة، د.م، ٢٠٠٠، ص ١٨٧.

(78) توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة

عالم المعرفة (٨٧)، ١٩٨٥، ص ٧٣.

(79) أحمد فؤاد باشا: التراث العلمي للحضارة الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣، ص ٣٢.

وصل إليها السابقون ونتائج انتهى إليها المسلمون حسب عقيدتهم، فكان من هذا وذاك ازدهار ثقافي رائع كان له أثره في كتابات وجهود الأجيال التالية من العلماء والمفكرين.

وتجمع المصادر والمراجع على أن اهتمام المسلمين بنقل الكتب غير العربية إلى لغتهم الخاصة، بدأ منذ العصر الأموي،⁽⁸⁰⁾ وهم يذكرون أن خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٨٥ هـ (٧٠٤م)، لما يئس من الفوز بالخلافة، بعد انتقال الخلافة من الفرع السفلي إلى الفرع المرواني، انقلب إلى العلم ودرس الكيمياء، وخاصة على راهب اسكندراني اسمه "مريانس"⁽⁸¹⁾.

وكذلك بدأ نقل الطب في العصر الأموي، ولكن لم يصل إلينا شيء مكتوب عن العصر الأموي، أما النقول غير العلمية إلى العربية، فكانت كثيرة منذ العصر الجاهلي، ذلك أن وفادات العرب وسفاراتهم إلى بلاط فارس في الأكثر، وإلى بلاط القسطنطينية في الأقل (كرحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية مثلاً) كانت تقتضي أن يكون ثمة نقل بين العرب وبين الفرس والروم من العربية إلى الفارسية واليونانية ومنها إلى العربية.

ولا ينبغي أن ننسى أن الدواوين قد عربت منذ عهد عبد الملك بن مروان، بعد أن كانت بالفارسية واليونانية، ونقل ديوان مصر من اليونانية والقبطية إلى العربية في عهد الوليد بن عبد الملك، فلما جاءت الدولة العباسية التي قامت بمساعدة الفرس، ونشأ من ذلك اختلاط العنصرين العربي والفارسي، اتجهت ميول الخلفاء العباسيين إلى معرفة علوم الفرس واليونان، فعنى أبو جعفر المنصور بترجمة الكتب⁽⁸²⁾.

ومما ساعد على ذلك أن سلطة الإسلام كانت قد ثبتت على جميع الأمصار والأقطار التي دخلتها العربية عنوة أو صلحا، أثناء المغازي المتواصلة والفتوح من أقصى بلاد ما وراء النهر في تركستان إلى منتهى المغرب والأندلس، فعمت اللغة العربية الشرقية أهل تلك الولايات والبلدان، وغلبت على ألسنتهم الأصلية، فأخذ المسلمون كلهم من أي جنسية أو أمة لا يستخدمون في الإنشاء والتأليف إلا لغة العرب، فابتدأت وحدة الدين تستوجب أيضا وحدة

(80) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢،

ص ٢٧١.

(81) ابن النديم: الفهرست، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ٤٩٧.

(82) المرجع السابق، ص ٢٧١.

اللسان والحضارة والعمران، فصار الفرس وأهل العراق والشام يدخلون علومهم القديمة في التمدن الإسلامي الجديد⁽⁸³⁾.

وهناك دافع آخر دفع المسلمين إلى النقل والاستفادة من تجارب الآخرين، وهو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا إليه لا قيمة له ما لم يقترن بالجد العلمي والنضج العقلي، ورغبتهم الملحة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي أعرق منهم في الفلسفة، وهكذا عاد السيف إلى غمده ليتزل العلم إلى ميدانه، ميدان القلم والفكر والفلسفة⁽⁸⁴⁾.

والتنافس بين العرب والشعوبيين كان أيضا من العوامل المهمة في الترجمة، فالشعوبيون ترجموا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة ليظهروا للعرب ما كانت عليه أممهم من حضارة ورفق، وهذا أحد أهم الأسباب التي دفعت ابن المقفع، مثلا، إلى نقل كتاب (كليلة ودمنة) من الفهلوية إلى العربية، وكذلك حاول بعض الشعوبيين أن يقللوا من مكانة العرب وقوة دينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم، فرأوا أن تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بزعزعة دينهم وتآليب أبنائه عليه، فاتخذوا منهما سلاحا للتهديم والتخريب، لا ذريعة للبناء والهداية⁽⁸⁵⁾.

وهكذا نجد أن نقل كتب العلم والفلسفة لم يجر اتفاقا، بل قصد إليه المسلمون قصدا: اهتم به الأفراد، وشجعت الدولة. ومما يدل على تفهم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها، أنهم بدأوا، أول ما بدأوا، بكتب العلم العملية، لا بكتب الفلسفة النظرية، فبدأوا بنقل كتب الرياضيات والفلك والطب، ولما كثرت لديهم كتب العلوم اتجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الحضارية.

وكان لحركة الترجمة حسنات وسيئات، فمن حسناتها:

- اتساع الثقافة الإسلامية بما دخل عليها من ثقافات الأمم ومناحي تفكيرها.
 - اطلاع المسلمين على علوم كانوا في حاجة إليها كالرياضيات والطب.
 - إتاحة فرصة باكرة للمسلمين مكتنتهم من أن يؤدوا رسالتهم في تطور الثقافة الإنسانية.
- إن المسلمين لم يكونوا يعرفون لغات أجنبية، فلو لم ينقل النقلة لهم علوم الهند والفرس

(83) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ١، ص ٢٦٦.

(84) محمد عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني،

١٩٧٠، ص ٦٨.

(85) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٠، ص ١١٤.

واليونان (برغم ما كان في هذا النقل من الأخطاء والمساوئ) لما استطاع المسلمون أن يجيلوا عبقريتهم في هذه العلوم ويزيدوا فيها ويجعلوا منها نعمة على البشر كلهم. ولو أن المسلمين انتظروا حتى يتعلموا اللغات الأجنبية ويقوموا هم أنفسهم بالنقل (تلافيًا للأخطاء التي جاء بها النقلة عفواً أو عمداً) لمر قرن كامل على الأقل قبل أن يستطيعوا ذلك، ولجاز أن يفقد المسلمون - في أثناء ذلك - رغبتهم في العلم أو أن تضطرب أحوالهم المعيشية (في السياسة والاقتصاد والاجتماع والفكر) أو أن يضع ما كان قد بقى إلى أيامهم من كتب العلم.

- ارتقاء الحضارة الإسلامية، بما كانت قد استفادته من فنون المعرفة، في الحياة العملية وفي البناء وأسباب العيش وفي الزراعة والصناعة والأشعار والتطبيب...
- اتساع اللغة العربية بالمصطلحات العلمية والتعبيرات الفلسفية، مما دل على علو قدرة اللغة العربية على مجازاة الحركة العلمية كما جارت الحركات الأدبية والدينية والاجتماعية.
- تطور الأدب العربي من ناحيتين، أولاهما بما كان قد زاد فيه من الفنون والخصائص والمعاني بالاطلاع على الحياة والثقافة عن أمم أخرى، وثانيهما تشرب الإنتاج الأدبي العربي ببعض التعبيرات الفلسفية، وغيرها، مما لم يكن شائعاً لدى العرب من قبل.
- الاستفادة من بعض المقاييس وزوايا الرؤية لدى الأجانب في تناول بعض قضايا علوم شرعية ولغوية، كما نرى في التعريف، والتقسيم، والمنهج المنطقي، والبراهين⁽⁸⁶⁾.
- أما بالنسبة لما أحدثته حركة الترجمة والنقل من سلبات، فيتجلى في مجال الفلسفة اليونانية بصفة خاصة، حيث لم تصل إلى المسلمين سليمة بالصورة التي أخرجها بها مبدعوها من الفلاسفة، وذلك لأسباب، منها:
- ضعف قدرة الناقلين على الإحاطة بالموضوعات التي كانوا ينقلونها، وخصوصاً عندما كان الناقل يتولى نقل كتاب في غير تخصصه.
- عجز الناقلين في اللغات التي كانوا ينقلون منها وإليها (في اليونانية والسريانية والعربية، أو في بعضها فقط).
- قلة الأمانة لدى بعض الناقلين، خاصة إذا كانوا ينقلون كتباً فيها آراء لا تتفق مع معتقداتهم.

(86) المرجع السابق، ص ١٢٠.

- طمع القائلين بالنقل في التكسب به حتى أنهم أحيانا ما كانوا ينقلون الفصل من الكتب ويسمونه كتابا، أو يدلون أشياء يسيرة في كتاب منقول ثم يبيعونه على أنه نقل جديد، أو ينسبون كتابا إلى غير صاحبه، كما فعلوا بكتاب أوثولوجيا، إذ نسبوه إلى أرسطو، بينما هو منوع من كتاب لأفلوطين!!

وعرفت أماكن ومدن عدة باعتبارها مراكز لحركة الترجمة، نذكر منها:

الإسكندرية: فمن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر، فكانت تبعا لهذا المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي فتحها العرب في دفعتهم الأولى⁽⁸⁷⁾. ومن المحتمل الظن بأنها لا بد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى المسلمين. أما أن التعليم كان قائما بمدرسة الإسكندرية، فهذا مما يشهد عليه حنين بن إسحق، أبرز الذين ساهموا في حركة الترجمة⁽⁸⁸⁾.

إنطاكية: وهي مدينة في شمال سوريا، بنيت سنة ٣٠٠ ق.م، وكانت أكبر مدن الإمبراطورية الرومانية بعد روما والإسكندرية، وكانت مركزا للثقافة العلمية اليونانية. الرها ونصيبين: وهما ما بين الموصل والشام، كانت مركزا للسريانيين النصارى، وقد أنشئت فيها مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية. حران: مدينة قديمة ببلاد ما بين النهرين يقع مكانها الآن في جنوب تركيا الآسيوية، وكانت مدينة الصابئة القدامى عباد الكواكب مركزا هاما من مراكز الثقافة اليونانية.

ومن أشهر المترجمين الذين ساهموا في نقل الفكر الأجنبي إلى الثقافة الإسلامية: حنين بن إسحاق: من نصارى الحيرة بالعراق (قرب الكوفة على الفرات)، نسطوري النحلة، سرياني اللغة، ولد عام ١٩٤هـ / ٨١٠م، وقد ذهب إلى بلاد الروم في آسيا الصغرى، وتعلم هناك اليونانية وصناعة الطب، ثم زار الإسكندرية لطلب الفلسفة، وزار فارس لصناعة الطب، ولما عاد من رحلته هذه استقر حيناً في البصرة وأتقن العربية على الخليل بن أحمد، ثم انتقل إلى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه المأمون رئاسة دار الحكمة للنقل⁽⁸⁹⁾.

(87) مايهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، إحدى دراسات مجموعة من المستشرقين جمعها وترجمها عبد الرحمن بدوي، تحت عنوان (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٦، ص ٣٧.

(88) المرجع السابق، ص ٥٢.

(89) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٢٧٨.

اسحق بن حنين: شهد أيام المعتمد والمعتضد والمقتدر، وكان مثل أبيه في العقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل نادر بالنسبة لما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطو في الحكمة وشروحها إلى العربية⁽⁹⁰⁾.

يحيى بن عدى: ولد في تكريت بالعراق، ثم انتقل إلى بغداد وتلقى فيها العلم على يد الطبيب النسطوري أبي بشر متى بن يونس، وعلى الفارابي وغيرهما ونقل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتابه لثاؤفسراطس من السريانية إلى العربية، وكذلك فسر بعض كتب أرسطو، فضلا عن أنه نقل عددا من كتب العلم والرياضيات⁽⁹¹⁾.

آل بختيشوع: وهم من السريان النساطرة، أولهم جورجيس بن بختيشوع طبيب المنصور، وخلفه عندهم ابنه بختيشوع الذي استقدمه الرشيد من جنديسابور وقد ولاه رئاسة الأطباء، وخلفه فيه ابنه جبريل، ثم ابنه من بعده بختيشوع بن جبريل، وقد بلغ من عظم المترلة والحال وكثرة المال ما لم يبلغه أحد من أطباء عصره⁽⁹²⁾.

...وهناك غيرهم مثل الكندي، وأبو بشر متى بن يونس، وثابت بن قرة.

ونظرا لعدد من مظاهر تبين شيئا من العجز الفني والقصور اللغوي لدى النقلة والمترجمين، لنا أن نصور لأنفسنا العناء الذي لاقته العقلية الإسلامية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر، ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم، كان الأسلوب الذي عرض به غامضا مبهما كذلك.

وليس معنى هذا أن كل ما نقل وترجم إلى العربية عن طريق السريان المترجمين كان على هذا النمط، بل هناك ترجمات أخرى كانت في غاية الدقة الفنية، وفي غاية الوضوح في الأسلوب، ولكنها كانت نادرة، أو كانت جزءا من رسالة أو كتاب. ومهما يكن من أمر فقد كان لهذه الترجمات آثار مهمة في الحفاظ على تراث الإغريق العلمي والفلسفي والطبي والرياضي من الاندثار، وتمكن الأوربيون بعد ذلك، إبان حركة إحياء العلوم التي مهدت لعصر النهضة أن تعتمد على كثير من هذه الجهود.

(90) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(91) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(92) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٣، ص ١٦٢.

التأليف العلمي والابتكار التقني:

لما كانت العلوم في أول عهد الإسلام مقصورة على القرآن والتفسير ورواية الأحاديث، ونظرا لقلّة الاختلاف ولسهولة المراجعة والاستفتاء من ثقات الصحابة والتابعين لقرب عهدهم من صاحب الشريعة محمد ﷺ، كانوا في غنى عن تدوين هذه العلوم، وانقضى القرن الأول للهجرة، وبعض القرن الثاني، والمسلمون يتناقلون العلم بالتلقين، ويعتمدون على الحفظ، ولم يدونوا غير القرآن، أما ما خلا ذلك من التفسير والحديث والأشعار والأخبار والأمثال، فقد كانوا يتناقلونها في صدورهم، وأكثرهم يقرأون ولكنهم لا يكتبون، وقد يكون بعضهم حافظا ومفسرا، وهو لا يقرأ كما كان شأنهم في الجاهلية: يقولون الشعر، ويخطبون، ولا يقرأون⁽⁹³⁾.

فلما انتشر الإسلام واتسعت الأمصار، وتفرقت الصحابة في الأقطار، وحدثت فتن، واختلقت الآراء وكثرت الفتاوى والرجوع إلى الكبراء، اضطروا إلى تدوين الحديث والفقه وعلوم القرآن، واشتغلوا في النظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول وترتيب الأبواب والفصول، فرأوا ذلك مستحبا فعمدوا إلى التدوين ورجعوا إلى حديث رواه أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ، حيث قال: "قيدوا العلم بالكتابة"، ومن هنا فقد كان أنسا يقول لبنيه: يا بني، قيدوا هذا العلم"⁽⁹⁴⁾.

وظلوا - حتى بعد اشتغالهم بالتأليف - يحضون الناس على الحفظ والتعويل على السماع، وكان أحوج العلوم إلى ذلك، علم الدين، ثم الشعر، وإنما كانت الكتابة مستخدمة لكتابة القرآن أو الرسائل إلى القواد، ولتدوين الحساب في دفاتر الحكومة بعد أن انتقلت الدواوين إلى العربية، أما سائر العلوم فكانت تتناقل بالسماع وتحفظ في الصدور، وربما دون بعضها في صحف غير مرتبة⁽⁹⁵⁾.

ومع تطور الكتابة العربية نحو النضج والكمال، واستكمال صورتها النهائية التي استقرت عليها اليوم، كانت حركة التأليف الإسلامية تشق طريقها إلى الوجود منذ عهد معاوية. ثم تمضى هذه الحركة حثيثة الخطى حتى لنجد رجلا كأبي عمرو بن العلاء (٧٠-١٥٤هـ)

(93) المرجع السابق، ص ٥٥.

(94) سنن الدارمي، المقدمة، باب من رخص في كتابة العلم، ج ١، ص ١٣٤.

(95) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٣، ص ٥٧.

يكتب عن العرب الفصحاء كتباً تملأ بيتاً له حتى السقف⁽⁹⁶⁾، وآخر كعبد الحكم بن عمرو بن عبد الله بن صفوان الجمحي، يجعل من بيته في العصر الأموي نادياً ثقافياً - بتعبيرات عصرنا الحاضر - فيه شطرنجات ونردات، ودفاتر "فيها من كل علم".

ولكن كتب القرن الأول وأوائل القرن الثاني لم تكن سوى مباحث مفردة لا يتجاوز كل منها حدود المسألة التي يناقشها إلى ما يتصل بها أو يدور حولها، وكان الكتاب بمثابة فصل من الفصول⁽⁹⁷⁾، ومثال ذلك (مسائل نافع بن الأزرق) التي تنسب إلى ابن عباس، وقد نشرها فؤاد عبد الباقي ملحقه بمعجم غريب القرآن.

وبظهور حلقات الدروس ومجالس الإملاء، من النصف الثاني للقرن الثاني، بدأ التأليف يتجاوز حدوده القديمة، وأصبح العالم لا يلتزم بموضوع محدود، بل يتناول أكثر من فن من فنون المعرفة في المجلس الواحد، يشجعه على ذلك ويغريه به أن المحاضرات أو حلقات الدرس لم تكن معدودة ولا مكتوبة، وإنما كانت تملئها الظروف.

وعلى الرغم من ذلك، فقد بدأت العلوم تنفصل عن غيرها وتستقل بنفسها منذ منتصف القرن الثاني على وجه التقريب، وكان طبعياً أن يبدأ التأليف في النحو والحديث والتفسير والمغازي قبل غيرها من العلوم لأنها تخدم النص القرآني وتساعد على فهمه وتقريبه إلى الأذهان، وبعد ذلك تنابع التأليف في مختلف فروع المعرفة⁽⁹⁸⁾.

ولعل ما ساعد المسلمين على اقتحام المجالات العلمية من كيمياء وفيزياء وهندسة وطب وغيرها من العلوم بحيث أنتجوا ميراثاً علمياً وتقنياً مكن للحضارة الإسلامية أن ترفرف أعلامها على معظم أنحاء العالم قروناً طويلة، وتؤسس لما جاء بعدها هو قيام العمل العلمي على الملاحظة والتجريب، بعد أن كان يقوم من قبل في غالب الأحيان على مجرد التأمل والخبرة الشخصية.

وعلى سبيل المثال، فهذا جابر بن حيان يصطنع منهجاً تجريبياً في بحوثه الكيماوية جدير بالنظر والاعتبار، فهو حريص على أن يقصر نفسه في مشاهداته التي تجتجى التجربة مؤيدة لها، إذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثاً عابراً لا يدل على أطوار في الطبيعة، يقول جابر في رسم

(96) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٥، ج ١، ص ٣٢١.

(97) محمد قيس: تدوين القرآن الكريم، الوثيقة الأولى في الإسلام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠، ص ٥٥.

(98) المرجع السابق، ص ٥٦.

خطته العلمية: "يجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب (يشير هنا إلى الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء) ما رأيناه فقط - دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه - بعد أن امتحنناه وجربناه، فما صح أوردناه، وما بطل رفضناه، وما استخرجناه، نحن أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم" (99).

فجابر في هذا النص يهتم اهتماما خاصا (بشهادة الغير) - سواء أكانت شهادة مقروءة أم مسموعة - هل يؤخذ بها في البحث العلمي أو لا يؤخذ، فتراه لا يعتد بها إلا لأن العلم مستحيل أن يخطئ في تقدم مطرد ما لم تأخذ الأجيال الجديدة عن أجيال الكبار علمهم، وهو ما نقوم به بالفعل عن طريق العملية التربوية، وكل ما ينبغي التثبت منه هو أن نستيقن من أمانة أولئك السابقين الذين عنهم نأخذ ما نأخذ (100).

وكان كثيرون لا يظنون أن للمسلمين أثرا في كشف الطريقة العلمية أو التمهيد إلى كشفها، حتى ظهرت مآثر ابن الهيثم في الطبيعة، واطلع الباحثون على كتاب (الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه) لمصطفى نظيف، الذي ظهر عام ١٩٤٢، فقد ثبت من كتاب (المناظر) أن ابن الهيثم عرف الطريقة العلمية، وأنه سار عليها، ومهد إلى أصولها وعناصرها (101).

وإذا كان من الأصول العلمية التي لا بد للباحثين من التقيد بها هي: الاستقراء، والقياس، والملاحظة، والملاحظة والتجربة، وتحري الحقيقة، فإن ملاحظات ابن الهيثم تقترب جدا من هذا فهو يؤكد على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار (102):

- تحري الحقيقة: رأينا أن نصرّف الاهتمام إلى (المعنى) بغاية الإمكان، ونخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته، ونستأنف النظر في مبادئه ومقدماته
- الاستقراء والملاحظة والملاحظة: ونبتدئ باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتميز خواص الجزئيات، نلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس.

(99) زكى نجيب محمود: جابر بن حيان، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سلسلة أعلام العرب

(٢)، مارس ١٩٦٢، ص ٥٥.

(100) المرجع السابق، ص ٥٦.

(101) قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، بيروت، دار الشروق، د.ت، ص ٢٨٩.

(102) محمد الصادق عفيفي: تطور الفكر العلمي عند المسلمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٦، ص

- التجربة والاختبار والنقد والحيلة: ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاء المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج. وهو ينهى هذا بالإشارة إلى أنه بهذا الطريق يمكن أن يصل إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ويصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ويظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف، وتنحسم مواد الشبهات!

ومن العلماء الذين اشتهروا بالتدقيق عند البحث في النبات "رشيد الدين الصوري"، فقد كان يستصحب معه مصورا عند البحث عن الحشائش في منابتها ومعه الأصباغ على اختلافها وتنوعها، فكان يتجه إلى المواضع التي بها النبات، فيشاهده ويحققه ويريه للمصور، فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها، ويجتهد في محاكاتها، ثم إنه سلك أيضا في تصوير النبات مسلكا مفيدا، وذلك أنه كان يرى النبات في إبان طراوته فيصوره ثم يريره إياه وقت كماله وظهوره بدوره، فيصوره تلو ذلك، ثم يريره أيضا وقت ييسه فيصوره فيكون الناظر إليه في الكتاب، وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه في الأرض فيكون تحقيقه له أتم معرفة ومعرفته أبين⁽¹⁰³⁾.

ومن يقرأ ما كتبه علماء المسلمين الأقدمون من كتب عن المعادن يجد دون عناء، وفي كل مكان من كتاباتهم أنهم اعتمدوا التجربة في كثير من دراساتهم للتعرف على المعادن وتمييزها والتفريق بينها، ولا تجاوز الحقيقة إذا قلنا أن الكثير من الصفات التي عرفت عن المعادن قد خضع كل منها للتجربة في تحديدها، ونخص بالذكر صفة الحكاكة، والقساوة، والوزن النوعي، والشعاع⁽¹⁰⁴⁾، وربما كان البيروني أفضلهم وأطولهم باعا في إجراء التجارب. وكان التيفاشي أيضا علما من أعلام التجربة في هذا المجال.

ويستشهد "عابد" بمثال أو مثالين على صحة هذا، أولهما ما جاء في كتاب الجماهر للبيروني في (امتحان اللون)، وذكر الكندي: "أنه اشترى كيسا فيه حصيات مجلوبة من أرض الهند غير مصلحة بالنار، وأنه أحصى بعضها فجاد صبغ أحمرها، وكان فيها قطعتان إحداهما شديدة السواد يلوح من شفافها في النور حمرة خفيفة، والأخرى تشف بصبغ أقل وأنه نفخ عليهما في البوظة مدة ينسبك فيها خمسون مثقالا من الذهب، وأخرجهما منها لما بردا وقد

(103) عمر رضا كحالة: العلوم البحتة في العصور الإسلامية، دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٧٢، ص ٧٤.

(104) عبد القادر عابد: إسهامات العرب والمسلمين في علم المعادن "المتالوجيا" في (جوانب علمية في الحضارة الإسلامية، مجموعة بحوث ومقالات قدمت للحلقة العلمية التي عقدتها جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية)، عمان، ١٩٨٥، ص ١٨٥.

نقى أفلهما صبغا وقد قارب الوردي قليلا، وأما المظلم فإنه انسلخ اللون عنه حتى بقى كالبلور السرنديبي، و (امتحنه) فكان أرخى من الياقوت، ومن أجل هذا يزيل الإحماء عن أحمره ما عسى أن يمازجه عن سائر الألوان فيصفو منها. قال: ومتى أزال الحمرة دل على أن الحمى ليس بياقوت، ولا تنعكس هذه القضية كل ما ثبت حمرة ياقوتا لأن الحديد (وليس بياقوت) يقوم على النار" (105).

وللرازي كتاب باسم (المرشد أو الفصول) وردت به عبارات تدل على التفكير العميق والتبويب المنطقي والشعور الإنساني الفذ، نذكر منها على سبيل المثال (106):

"ليس يكفي في أحكام صناعة الطب قراءة كتبها، بل يحتاج من ذلك إلى مزاوله المرض، إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول المرض من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يشعر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره، ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرض، ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاوله، فيكون كما قال الله عز وجل: (وَكَايْنِ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ) (يوسف: ١٠٥)

وكذلك قوله: "من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج الأمراض بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل، وأبلغ من ذلك، لزوم الطبيب العليل وملاحظة أحواله" (107).

وقام التعليم الطبي في البيمارستانات (المستشفيات) على أسس تجريبية علمية دقيقة، وانقسم الأطباء من هذه الزاوية في رأى "سارتون" إلى مجموعتين: الأولى مجموعة الممارسين الذين اهتموا في المقام الأول بالمرض والتشخيص والعلاج معتمدين على المشاهدات والملاحظات، والفلسفة عندهم وسيلة لبلوغ هذه الغاية، ويمثل هذه المجموعة أبو بكر الرازي، الطبيب الفيلسوف، أما الفريق الثاني، فهو فريق المدرسين الذين درسوا الطب على أنه جزء من المعرفة لا غنى عنه، وسعيهم إلى استكمال المعرفة هو الذي دفعهم إلى الطب وممارسته بأسلوب منطقي، ولهذا أطلق عليهم الفلاسفة الأطباء، ويمثلهم ابن سينا. وثابت أن كلا

(105) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(106) بول غليونجي: ابن النفيس، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (٥٧)،

د.ت، ص ١٧٠.

(107) المرجع السابق، ص ٦٠.

الفريقين يتبع المنهج التجريبي ويعتمد عليه بصرف النظر عن أنه غاية أو وسيلة، فالتقدم نحو إدراك الحقيقة أو الاقتراب منها لا يتحقق منها إلا بالتجربة العملية⁽¹⁰⁸⁾.

وحين نصب الشريف الإدريسي نفسه في صقلية للقيام بالعمل الذي كلفه إياه الملك روجر الثاني من كتابه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، وعمل الخريطة والكرة المشهورة، فإنه لم يحجم لحظة عن الاستفهام والسؤال من أهل المعاينة والخبرة والمشاهدة الذين أتيح لهم من الرحلة ما لم يتح له، فقد كان الرجل كثير التساؤل والاستخبار عن الرحالة والحجاج، وكان لا يتوانى عن السؤال العلمي متى وجد في ذلك خدمة للمعرفة التي كان يبحث عنها والحقيقة التي ينشدها. وقد لاحظنا في معرض وصفه للأندلس والمغرب وصقلية أنه يذكر عبارة تدل على معاينته لما رآه ووقعت عليه عينه فيقول، مثلاً: "وقد رأيناه عياناً" أو "وقد رأيته بعيني"، أو غير ذلك من العبارات التي تدل على المعاينة لا على السماع أو النقل⁽¹⁰⁹⁾.

وإذا كان العلماء المسلمون في مجال الجغرافيا، الذين وضعوا مؤلفاتهم في القرن الثالث الهجري قد تأثروا بآراء بطليموس في علم الفلك، واشتملت مؤلفات الخوارزمي وابن الفقيه وابن رسته والفرغاني والبتاني على مقتبسات علمية من الترجمات أو الخلاصات السريانية والرومانية، فإننا نجد، وخلال الفترة ما بين القرنين الهجريين الرابع والسادس أن المدرسة الجغرافية الإسلامية قد أخذت تعتمد على نفسها عندما تلاشى التأثير اليوناني، وضعف اهتمامها بالمؤلفات والمعلومات اليونانية المتعلقة بالأرض وأقاليمها، وابتعدت عن المنهج الرياضي، وسارت على المنهج الوصفي بظهور مؤلفات من نوع المسالك والممالك، وكان على رأس هذه المدرسة التقليدية يعقوبي، والبلخي، والاصطخري، وابن حوقل، والمقدسي، والمسعودي، والإدريسي⁽¹¹⁰⁾.

وقد اعتمد الجغرافيون اللاحقون على الجغرافيين السابقين بما نقلوا عنهم من آراء واقتبسوا عنهم من أفكار ساعدتهم على إخراج مؤلفاتهم بصورة أفضل من مؤلفات سابقهم. ومن الطبيعي أن تتفوق البحوث اللاحقة على سابقتها من البحوث، وذلك للتمحيص والتدقيق والاستفادة من تجارب الآخرين. ومنذ بداية القرن السادس الهجري، عادت مرحلة الاقتباس

(108) أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي، ص ١٧٢.

(109) محمد عبد الغني حسن: الشريف الإدريسي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب (٩٧)، ١٩٧١، ص ١١٧.

(110) حسن عبد القادر صالح: منهج العلماء المسلمين في البحث العلمي الجغرافي، في (جوانب علمية في الحضارة الإسلامية)، ص ٧٠.

بعد انتهاء عهد التجديد والابتكار، واقتصرت الكتابة على مجرد الجمع والاقتباس من مؤلفات السابقين، وتمثل ذلك التركيز في إصدار المعاجم والموسوعات، ومن أبرز الأمثلة على تلك المؤلفات (معجم البلدان) لياقوت الحموي، و(نهاية الإرب) للنويري، و(مسالك الأبصار) للعمرى، و (صبح الأعشى) للقلقشندي، واحتلت الموسوعات التاريخية والجغرافية مكانة هامة أيام المماليك في مصر (111).

وترجع إنجازات المسلمين الرئيسية في علم الفلك إلى حقول المراسد الفلكية في صنع الآلات واستخدامها وفي تطوير علم المثلثات الكروية لحل المشكلات المستعصية في الرياضيات الفلكية، من ضمنها ميلان أو انحراف مدار الشمس الظاهري (الزاوية بين مدار الشمس الظاهري وخط الاستواء السماوي، وهى الدائرة الكبيرة الأخرى في السماء)، وأثبتت هذه القيم فعالية مساوية عندما حل النظام القائل بأن الشمس هي مركز الكون محل النظام القائل بأن الأرض هي مركز الكون، كما سبق أن تصور بطليموس. لقد أثبت المسلمون الفلكيون عددا من المسائل العلمية مثل التقويم وتحديد القبلة (تحديد جهة القبلة نحو مكة من زوايا محلية معينة)، وتعتبر الأخيرة حالة خاصة لمشكلة عامة وهى تحديد زوايا الشمس لمكان ما بالنسبة لمكان آخر عندما يكون خط العرض وخط الطول للمكانين معروفين، وأصبحت حلول مشكلة القبلة أكثر دقة وذلك بسبب تطور علم المثلثات والحسابات التقنية وذلك منذ مطلع القرن الثالث وحتى الثامن الهجري / التاسع إلى الرابع عشر الميلادي، وتتمثل قمة هذه الجهود في قوائم القبلة الدقيقة التي وضعها الخليلي، العالم السوري الفلكي في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي (112).

وإذا ما نظرنا إلى الكيمياء الصناعية في الإسلام، فإننا لا نستطيع أن نفرق كثيرا بين الكيمياء القديمة (الخيمياء) والحديثة، فقد استخدمت الكلمة العربية "الكيمياء" لتعني كلا التسميتين في المظاهر التقنية عندهم، وعليه فإنها تغطي تلك الطرق الخاصة بعلم المعادن، وتلك التي تخص التقطير النفطي أو العطور إلى جانب المواد الأخرى، وكذلك صناعة الصباغة والحرير والسكر والزجاج ومنتجات أخرى كثيرة (113).

(111) المرجع السابق، ص ٧١.

(112) أحمد الحسن، ودونالد هيل: التقنية في الحضارة الإسلامية، ترجمة صالح خالد ساري، الكويت،

مكتبة الفلاح، ٢٠٠١، ص ٥٨.

(113) المرجع السابق، ص ٢١٣.

وفضلاً عن اتصالها بالتقنية، فقد صارت الكيمياء القديمة مصاحبة لوجوه كثيرة مיתافيزيقية وفلسفية، مثل القضايا الخاصة بالكون وقضايا الروح، واختلف رد الفعل إزاء هذا الجانب من الكيمياء، فقد اعتقد بعض العلماء البارزين مثل جابر والرازي بتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، بينما خالفهم بذلك علماء على مستوى الشهرة مثل ابن سينا والكندي، إلا أن كلا الفريقين قد تعامل بموضوعات التقنية، فأعمال جابر والرازي والكندي وغيرهم غنية بالمعرفة التقنية التي يدين لها كثيراً كل من الكيمياء الصناعية الحديثة، فضلاً عن المهندسين الكيميائيين. وفي الواقع فإن كلا من جابر والرازي، وهما معروفان على التوالي في العالم الغربي بـ (جبر ورازس) كانا الأكثر شهرة بين العلماء بتاريخ الكيمياء وتقنية الكيمياء في الحضارة الإسلامية، وكان لأعمالهما تأثير مباشر وكبير على الأجيال اللاحقة من المسلمين والأوروبيين⁽¹¹⁴⁾ (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

وقد وضع المسلمون مؤلفات كثيرة في الحساب وترجم الغربيون بعضها وتعلموا منها، وكان لها أكبر الأثر في تقدمه، ومن هذه المؤلفات كانوا يقسمون الحساب إلى أبواب: منها ما يتعلق بحساب الصحاح ومنها ما يتعلق بحساب الكسور، ويذكرون في كل منهما أعمالاً مختلفة يضعونها في فصول: الأول، في الجمع والتضعيف، والثاني، في التصنيف، والثالث: في التفريق (الطرح)، والرابع: في الضرب، والخامس: في القسمة، والسادس في التحذير واستخراج الجذور. وكان لهم أسلوب خاص في إجراء هذه العمليات، ويذكرون لكل منها طرقاً عديدة، ومن هذه الطرق ما هو خاص بالمبتدئين وما يصح أن يتخذ وسيلة للتعليم⁽¹¹⁵⁾.

وكان علماء الرياضيات المسلمون يكترون من الأمثلة والتمارين في مؤلفاتهم ويأتون بمسائل علمية تتناول ما كان يقتضيه العصر، ويدور على المعاملات التجارية والصدقات، وإجراء الغنائم والرواتب على الجيوش، كما تتطرق إلى البريد وسيره واللاحق به وإلى طرق البيع والشراء⁽¹¹⁶⁾.

وحرص بعض المؤلفين على إخراج كتب أشبه بما نسميه في أيامنا هذه (الكتب الخارجية، أو المساعدة) من حيث قصدها إلى شرح كتاب قائم وتقريبه إلى أذهان الطلاب، ومن الأمثلة إلى ذلك:

(114) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(115) سعيد إسماعيل على: نظرات في التربية الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩٩، ص ١٢٦.

(116) عمر رضا كحالة: العلوم البحتة، ص ٩٢.

- شرح كتاب الجبر والمقابلة لأبي كامل شجاع بن أسلم المصري، تأليف علي بن أحمد العمري الموصلي المتوفى حوالي سنة ٣٤٤ هـ / ٩٥٥ م، وهذا الكتاب معروف لدى علماء الرياضيات في القرنين الرابع والخامس للهجرة، فقد تداولوه واستفادوا منه، واعتمدوا عليه في دراساتهم الرياضية.
 - شرح كتاب الخوارزمي في الجبر لأبي يوسف يعقوب بن الحسن الصيدناني، من رياضيي القرن العاشر الميلادي.
 - شرح كتاب أبي كامل شجاع بن أسلم المصري في الجبر والمقابلة للاصطحري الحاسب من رياضيي القرن العاشر الميلادي كذلك^(١١٧).
- ...إنها صور ونماذج وخرات كان من شأنها أن تضخ في عروق الحضارة الإسلامية دماء صحة وعافية، و طاقة للتنمية العلمية، وكلها مما كان يستلزمها نموا وتطورا وتطويرا مستمرا في العملية التعليمية، يحتاج المربي المسلم في عصرنا الحاضر أن يستوعبها حتى يتيقن أن النهوض الحضاري عملية كلية شاملة متكاملة، وفي كل جوانب عملية النهوض هذه يستمر التعليم، وتستمر العملية التعليمية تحتل موقع القلب الذي يدفع الدماء الحضارية.

(117) المرجع السابق، ص ١٣٧.