المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية

دورية - علمية - محكمة - إقليمية

(ربع سنوية)

تصدر عن

المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب

(AIESA)

رئيس التحرير

أ.د. سليمان بن قاسم العيد

أستاذ الدراسات الاسلامية – جامعة الملك سعود

نائب رئيس التحرير

أ.د. إبراهيم بن حماد الريس

أستاذ الدراسات الاسلامية – جامعة الملك سعود

مدير التحرير

أ.د. شافع ذيبان الحريري

أستاذ الدراسات الاسلامية – جامعة أم القرى

العدد الثالث **أبريل** (٢٠١٨) **رجب** (١٤٣٩)

obeikan.com

دورية علمية محكمة (ربع سنوية)

رقم الايداع بدار الكتب المصرية بالقاهرة

٢٠١٧ / ٢٤٣٥١

الترقيم الدولي **ISSN: 2537-0405**

ISSN (Online) : 2537-0413

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

طبعت بمطابع دار المعارف المصرية

obeikan.com

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

(سورة البقرة - الآية ٣٢)

obeikan.com

هيئـــــــــة التحريـــــــــر

أ.د/ سليمان بن قاسم العيد	جامعة الملك سعود – السعودية	رئيساً للتحرير
أ.د/ إبراهيم بن حماد الريس	جامعة الملك سعود - السعودية	نائباً رئيس التحرير
أ.د/ شافع ذيبان الحريري	جامعة أم القرى - السعودية	مديراً للتحرير
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

الهيئـــة العلمية الاستشارية

أ.د/ عبدالقادرعبدالقادر البحراوي	جامعة بنها	مصر
أ.د/ يوسف ذيـــــــاب الصقر	جامعة الكويت	الكويت
أ.د/ زيد عمـــــــر عبد الله	مركز بيانات للدراسات القرآنية	الأردن
أ.د/ مبارك جـــــزاء الحربي	جامعة الكويت	الكويت
أ.د/ عبدالله بن سليمان الغفيلي	الجامعة الإسلامية	السعودية
أ.د/ خالد بن عبدالله القاســـم	جامعة الملك سعود	السعودية
أ.د/ حمد بن ناصـــــر العمار	جامعة الإمام	السعودية
أ.د/ عبدالمحسن بن عبدالله التخيفي	جامعة الملك سعود	السعودية
أ.د/ علي محمد حســـن الموسى	الجامعة الأردنية	الأردن
أ.د/ عبد الناصر موسى أبو البصل	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د/ محمد رمضان الأغـــــا	الجامعة الاسلامية 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 عبـــــده حسين أحمد	جامعة عين شمس	مصر
د/ ياســـــــر محمد طرشاني	جامعة المدينة	ماليزيا

شـــــروط النشـــــر :

- 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 : العربيَّ ، والإنجليزيَّ ، كلماتٌ مفتاحية (Key Words) لا تزيد على خمس كلمات (غير موجودة في عنوان البحث)، تعبر عن المجالات التي يتناولها البحث؛ لتستخدم في التكشيف.
- تكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة (العليا، والسفلى، واليمنى، 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.

obeikan.com

- 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 الأوّلي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر تؤول كل حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، 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

obeikan.com

محتويات العـــــدد

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

obeikan.com

العـــــلم والديـــــــن

اعداد
أ.د/ أحمـــد رمضـــان
أستاذ الفلسفة الاسلامية – 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 : ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ 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) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، د : محمد عبد الله دراز صـ٨٧ ، دار القلم ، الكويت ١٤٠٢هـ– ١٩٨٢م .

(٢) انظر : نفس المصدر .

* وإذا كان التدين مستحيل أن ينمحي وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية ، وتيار 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 : العلـم

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 ، صوباً 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 : أندروديكسون وايت ، ترجمة : إسماعيل مظهر صـ٤- ١٩ ، دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٩م ، 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 نقلية 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 جـ٢/صـ٩٩، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ١٩٨٣م .

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

(٦) انظر : العلم الطبيعي ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية ، د : عبد المنعم محمد حسين صـ٣٨ ، ٣٩ ، مكتبة النهضة المصرية .

(٧) انظر : مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون ، العدد الثاني ، أكتوبر/ديسمبر ٢٠٠٠م صـ٥٠ .

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 بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ . وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ 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 صـ٩٠ ، دار القلم ، الكويت ١٤٠٢هـ– ١٩٨٢م .

ثانياً : الـدين :

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 دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا .

٣) الدين القرض وثمن المبيع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ** ﴾ وسمي دينا 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) الكشاف جـ٢/صـ٤٣ .

(١١) مجموع الفتاوى جـ٥/صـ١٥٨ .

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 بالألوهية والربوبية المطلقة، وربط العبد بربه ربطاً وثيقاً عن طريق عبادات روحية وبدنية تزكي نفسه ، وتصقل 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 وَأَتْمَمْتُ 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 ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . 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 جـ٤/صـ٥٦ .

(١٣) انظر : الفتاوى جـ١٥/صـ١٥٩ .

تكن تراه فإنه يراك » .

قال الراوي . وهو عمر رضي الله عنه . : ثُمَّ انْطَلَقَت فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي : « يَا عُمَرُ أَتَدْرِى مَنِ السَّائِلُ » . قُلْتُ : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ : « فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ » (١٤).

قال الإمام البخاري . رحمه الله . : بَاب سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ : جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام 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 فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة) (١٦). وقال : (فإن هذه الدرجات الثلاث التي هي : الإسلام، والإيمان، والإحسان، داخلة في الدين كما قال في الحديث الصحيح : . أي : حديث جبريل هذا .) (١٧).

وقال الإمام النووي . رحمه الله . : فيه أن الإيمان والإسلام والإحسان تسمى كلها دينا (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 : ﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾ [المائدة : ٤٨] .

يقول قتادة : سبيلاً وسنة، والسنن مختلفة، فللتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن

(١٤) صحيح مسلم جـ١/صـ٣٦ .

(١٥) صحيح البخاري جـ١/صـ٢٧ .

(١٦) مجموع الفتاوى جـ٧/صـ١٠ .

(١٧) مجموع الفتاوى جـ١٥/١٥٨ .

(١٨) شرح النووي على صحيح مسلم جـ١/صـ١٦٠ .

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 ، إذاً 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 متكاملاً يقوم على مبادئ ، أهمها ما يلي :

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

وثانيها : الطاعة والإذعان – من جانب العباد – لهذه السلطة والحاكمية .

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 صـ٣١ ، ٣٢ .

(٢٠) نفس المصدر صـ٩٧ .

(٢١) انظر : المصطلحات الأربعة في القرآن ، أبو الأعلى المودودي صـ٦٢ ، الطبعة الأولى ١٩٤١م .

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 خارجة ، 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 صـ٥٢ ، دار القلم ، الكويت ١٩٨٢م .

(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 الذهن 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 بصلة بين روحه وبني روح خفية ، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم ، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها) (٢٧).

---

(٢٤) انظر : نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة ، على سامي النشار صـ٢٣ .

(٢٥) انظر : الدين ، د : محمد دراز صـ٣٣- ٣٦ ، دار القلم ، الكويت ١٩٨٢م .

(٢٦) انظر : المرجع السابق صـ٣٨ .

(٢٧) انظر : المرجع السابق صـ٣٥ .

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 أفراده .

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 الأنتروبولوجيين لم يسلموا به ، واتجهوا بتعريفاتهم إلى ناحية فردية بحتة ، ويهاجمه الأستاذ "لالاند" 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 والمشاهدة .

---

(٢٨) انظر : نشأة النظريات التطورية والمؤلهة ، على سامي النشار صـ٢٢ .

(٢٩) انظر : الدين ، د / محمد دراز صـ٣٨ ، دار القلم ، الكويت ١٠٨٢م .

(٣٠) انظر : نشأة النظريات التطورية والمؤلهة ، على سامي النشار صـ٢٢ .

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 : اندروديكسون وايت ، ترجمة : إسماعيل مظهر صـ١٩، دار العصور للطبع والنشر ١٩٢٩م .

(٣٢) انظر : عقائد المفكرين في القرن العشرين ، عباس العقاد صـ٢٣– 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 الكيمائية والوقت) . وأعلن نيتشه : (أن الإله قد مات) [٣٤].

وقال "أرنست هيكل": (أعطني هواء ومواد كيماوية 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 الأوربية :

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 جـ١/صـ٣٩٢ ، ترجمة د : جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت .

(٣٤) انظر : الدين في مواجهة العلم ، وحيد الدين خان ، ترجمة : ظفر الإسلام خان صـ٦٣ ، ٦٤ ، دار النفائس ، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م .

(٣٥) العلم يدعو إلى الإيمان صـ١٥٠ .

(٣٦) انظر : الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ، د : محمود عثمان صـ٣٥ ، ٣٦ ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

(أن نفسره 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 يُحكم 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 صـ٩٤ ، 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 شيئًا لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئًا 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 لتتحقق 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 صـ١٧٠ ، ١٧١ .

(٣٩) انظر : عقائد المفكرين في القرن العشرين ، عباس العقاد صـ٣٢– 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 أداؤه على المذهب الكاثوليكي أمام القسيس في الكنيسة، وحكمت هذه المحاكم منذ نشأتها سنة ١٤٨١– ١٨٠٨م على (٠٠٠ ر ٣٤٠) ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة ، منهم نحو (٠٠٠ ر ٢٠٠) مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياءً .

– ولم يوقف ذلك كله التيار الفكري الجديد ، فأحرق "برونو" حيًّا، لأنه قال بمذهب "كوبرنيكوس" ، وزاد على هذا أن اعتبر النجوم الثوابت شموساً لكل منها أقماره التي تدور حولها (٤٠).

– وحتى ما قصده "كريستوف كولمبس" من (محاولة اكتشاف أرض جديدة عن طريق المحيط الأطلنطي) ، أقام الكنيسة وأقعدها 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 صـ١٧٥ .

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 منييس" حتى مات ، ثم حوكمت جثته وكتبه ، فحكم عليها وألقيت في النار [٤٢]. وذلك لأنه قال : " إن قوس قزح ليست قوسًا 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 قانونًا يحكم به على كل من يخالف معتقد الطائفة ، وشُوي "سير فتيوس" على النار حتى مات بأمر "كلفان" ، كما أحرق "كت" وغيره [٤٣].

* وهذا الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة نشأ لأنها اعتنقت 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 صـ١٥٧ ، وسوف تأتي محاكمة جاليليو بعد صـ١١ .

(٤٢) انظر : نفس المصدر .

(٤٣) انظر : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، محمد عبده صـ٣٣ وما بعدها ، مطبعة : محمد على صبيح ١٩٥٤م .

(٤٤) انظر : نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د : فؤاد زكريا صـ٩٣ ، دار الكتاب العربي ١٩٦٧م .

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، وسيتضح 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 أوربا بعض أتباع "ابن رشد" – التي تقوم على أساس اعتماد حقيقتين : حقيقة الوحي وحقيقة العقل (٤٦).

---

(٤٥) انظر : فلسفة عصر النهضة ، إرنست بلوخ صـ١٠٦ ، دار الفكر ، دمشق .

(٤٦) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة ، د : محمود زقزوق صـ٤٢ .

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 "بيكون" يريد أن يحرر الفكر ويخرج الفلسفة من سلطان الدين حتى تؤدي الغرض المقصود منها .

يقول "بيكون" : (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 "بيكون" 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 "بيكون" مخلصاً في عقيدته الدينية) ، فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل رأي "بيكون" في هذا الصدد من واقع كلامه هو الذي ربما كان يرد به على من اتهموه بالإلحاد . يقول "بيكون" :

(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 عبده خير الدين صـ٢٦٣، ٢٦٤ ، وزارة المعارف ، مطبعة الرحمانية بمصر ، الطبعة الأولى ١٩٣٣م .

سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها ، فإنه لا يجد بداً من الارتماء 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 صـ٤٢ ، ٤٣ .

(٤٩) انظر : آفاق الفلسفة ، د : فؤاد زكريا صـ١١٦ .

(٥٠) انظر : تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال جـ١/صـ٣٩٢، ترجمة د : جورج طعمة ، مراجعة الأستاذ : برهان الدين الديجاني ، دار الثقافة ، بيروت .

(٥١) انظر : نفس المصدر . صـ٣٥٥ .

فبعد أن تلقى أحسن علوم زمانه في فرنسا ، شعر بكراهية لكل ما تلقاه ما عدا الرياضيات ، فاتجه إلى "كتاب العالم الكبير" وبحث عن المعرفة في البلاطات والجيوش، وفي تجاربه مع الناس ، مقتنعاً بأنه (قد يلقي مقداراً من الحقيقة ، عند كل إنسان مفكر في قضاياه 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 عقليون 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 ارتيابه 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. صـ٣٥٥ ، ٣٥٦ .

(٥٣) انظر : المرجع السابق صـ٣٣٢ .

(٥٤) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال ، ترجمة : فؤاد كامل ، مراجعة : فؤاد زكريا صـ٢٢ ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨م .

للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا [٥٥].

فـ "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" ترتد 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 فـ (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 "لانجه" أن "ديكارت" قد دفع المذهب المادي إلى الأمام دفعة قوية عندما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها نموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة 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 .

ويقتبس "لانجه" 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 صـ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥٦) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى ساريتر ، جان فال صـ٢٢ .

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 ويذكر 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 متمايزة 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 "لانجه" يذهب إلى أن "لامتري" كان على حق عندما أرْج 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 صـ٢٢٨ .

(٥٨) انظر : نفس المصدر صـ٢٢٧ .

(٥٩) انظر : آفاق الفلسفة ، د : فؤاد ذكريا صـ٢٢٨ ، وتاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم صـ١٩٢ .

(٦٠) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فال صـ٢٢ .

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 والسماوات 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 ومالكيها) (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 الطبيعة ، 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 جـ١/صـ٣٣٥ .

(٦٢) انظر : المرجع السابق .

هذه الأمور ليكسب "اليسوعيين" جبناً 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 أوربا كلها في حياته وبعد مماته ، فكانت هي الشغل الشاغل للأوربيين 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 الموغلة عند هولباخ ، ومثالية هذا القرن تعمل على

(٦٣) انظر : توماس هويز فيلسوف العقلانية ، د : إمام عبد الفتاح إمام صـ١٣٠ ، ١٣١ .

(٦٤) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال صـ١٠، المعرفة عند مفكري المسلمين، د : محمد غلاب صـ٤٤ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .

(٦٥) انظر : الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ، د : محمود عثمان صـ٤٩ .

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 أفراده 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 "فولتير" و "فردريك 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 وتعقلاته) .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 يعطيهما 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 تمشياً 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 حللها 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 أفزع 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 صـ٢٢، المعرفة عند مفكري المسلمين ، د : غلاب صـ١٠٤، 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 "الانسيكلوبيديا" التي كان يشرف على تحريرها ويقوم بإصدارها مستعيناً بكُتّاب 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" "وروسو" كلٍ 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 توكيد 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 ويهزءون باللاهوت ويضنون باحترام رجاله .

---

(٦٧) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة صـ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٦٨) المرجع السابق . صـ١٩٥ .

(٦٩) انظر : الفكر المادي الحديث. صـ٣٧٣ .

وكان يزعم إبان ذلك أن مناهجه ستتكفل بتيسير أسباب الحياة وتحقيق السعادة للبشرية . ثم تَبيَن 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 وضح 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 صـ٢٥٤ .

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 وتسلط العقل على الحياة وإنما تكون بالارتداد إلى الطبيعة . إن السعادة التي تنشدها البشرية قد تتعذر مع تقدم العلم وشيوع مكتشفاته ويتيسر تحقيقها عن طريق الدين والفلسفة. ومن هنا خفف العلم من غروره ، ولاين الدين وأحسن ظنه بالفلسفة (٧٢).

فهرست المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

السنة النبوية المطهرة.

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

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

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

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

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

تكوين العقل الحديث ، جون هرمان راندال . جـ١ ، ترجمة د /جورج طعمة ، دار

(٧١) انظر : المرجع السابق صـ٢٥٥ .

(٧٢) انظر : المرجع السابق صـ٢٩٤.

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 عتمان ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .
الفلسفة الفرنسية . من ديكارت 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 . ط٣ . ١٩٧٩م .

المصطلحات الأربعة في القرآن ، أبو الأعلى المودودي ، الطبعة الأولى ١٩٤١م .
المعرفة عند مفكري المسلمين . د/محمد غلاب . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .
مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون ، العدد الثاني ، أكتوبر/ديسمبر ٢٠٠٠م .
نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د /فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي ١٩٦٧م .
نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة ، على سامي النشار .

obeikan.com

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 ابان العصور الوسطي . 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 الطبيعية ، 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 اليونانيين الذين استفادوا من تلك الإسهامات ، واستطاعوا إرساء دعائم كل هذه العلوم . ولقد استوعب العرب والمسلمون كل هذه الإسهامات من خلال مراكز اشعاع 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 :

Hippocrates (٤٦٠- ٣٧٧ ق . م.) وجالينوس : Galen(١٢٩ – ١٩٩ م) بالإضافة لمؤلفات أرسطاطاليس : Aristotle (٣٨٤ – ٣٢٢ق.م.) (١)

ومدينة حران : أهلها هم الصائبة ، وكان يغلب علي الدراسة فى مدرستها الدراسات الميتافيزيقية والفلسفية ، ولقد اعتمد رواد هذه المدرسة فى آراءهم على فلسفة أفلاطون : Plato (٤٢٨ – ٣٤٨ق.م) وأرسطاطاليس فى الوجود والمعرفة .. أما مدينة الإسكندرية : فعندما انتقل مركز التعليم من أثينا إليها انتقلت مؤلفات فلاسفة اليونان إليها، ونمت بذلك فى 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 فى القرن الخامس الميلاد الميلادي ، التى أنشأ فيها مستشفي لتدريس الطب ولعلاج المرضي . وكان الطب يدرس فى تلك المدرسة على الطريقتين اليونانية والهندية ، وكان الأطباء يحصلون دروسهم النظرية فى المدرسة أما الجانب العملي فكانوا يمارسونه فى المستشفي . (٢) وكان يدرس فى 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 التى كانت موجودة فى 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 فى 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 العتيدة . " (٤)

ولقد كان اهتمام العرب فى صدر الإسلام بعلوم اللغة العربية والدين الإسلامي بالإضافة إلى بعض العلوم العملية كالفلك والحساب التى تفيدهم فى معرفة مواقيت الصلاة أو معرفة بداية شهر رمضان ، والطب لمعرفة الأمراض وكيفية علاجها . (٥) وعندما قام العرب بتوسيع رفعة دولتهم فى عهد الأمويين (٤٠-١٣٢هـ) كان جل اهتمامهم بالفتح والجهاد ونشر الإسلام ، ولأجل ذلك لم يعتن الأمويون بالعلوم و تركوا ذلك للموالي . ولقد أهتم بنقل علوم الأوائل نصاري السريان فى 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 ماسرجوية الطبيب البصري كتاب (أهرن القس) فى الطب . (٦)

ولقد اهتم الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (تـ ٨٥ هـ) بالعلم ، فقد أوصي جماعة من المترجمين بنقل كتب فى النجوم والطب . (٧) فلقد كان خبيرا فى الطب والكيمياء ، ونسبت إليه بعض المؤلفات فى الكيمياء منها السير البديع فى فك الرمز المنيع ، وكتاب الفردوس ورسائل أخري . (٨) ولقد استدعي الرومي المقيم بالإسكندرية ماريونس 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 ، وشراح الأفلاطونية المحدثة ، 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 ففى 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 حلقه 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

السريان عند الترجمة والنقل فحسب بل إنهم قاموا كذلك بالتأليف ، فقد تركوا مؤلفات عديدة ظلت تدرس حتى النصف الأول من القرن التاسع ، ومع نهاية هذا القرن احتلت المؤلفات العربية محلها وزاد انتشارها . (١٢)

ولقد اهتم الخلفاء العباسيين ووزرائهم وأهل اليسار بالعلم والعلماء ففى عهد الخليفة المنصور (١٣٦ –١٥٨ هـ) جذبت بغداد كثيرا من العلماء والمفكرين والشعراء والأطباء الذين وفدوا إليها من جنديسابور محملين بعلوم اليونان والفرس والهند . مثل جورجيس بن بختيشوع ، الذى وفد لعلاج المنصور ، الذى لقن بعض الأطباء ما فى جعبته من علوم . (١٣) ولقد أمر المنصور يوحنا بن البطريق (تـ ٢٠٠ هـ) بنقل بعض الكتب القديمة ، فبدأ عمله بترجمة كتب الطب ثم قام بنقل كتب التنجيم بسبب ولع المنصور بالتنجيم ، الذى اتخذ سهل بن نوبخت الفارسي منجما له ، وكان أبوه منجما أيضا حيث كان يصحب المنصور. (١٤) ولقد أمره المنصور بنقل كتاب (السند هند) إلى العربية ، وكلفه بتأليف كتابا منه تعتمد عليه العرب فى حركات الكواكب ، ولقد قام بذلك أبو إسحاق إبراهيم بن حبيب بن سليمان بن سمرة بن جندب الفزاري - القرن الثاني الهجري - الذى وضع مؤلفا فى ذلك يسمي (السند هند الكبير) .

وفي عهد هارون الرشيد (١٧٠–١٩٣ هـ) ساهم البرامكة فى تنشيط حركة النقل والترجمة ، فقد نقلوا وترجموا الكتب من أنقرة وعمورية . ولقد أنشأ الرشيد بيت الحكمة الذى كان له الدور الأكبر فى عهده وعهد المأمون (١٩٨ – ٢١٨ هـ) فى نقل مختلف العلوم إلى العربية . ومن أهل اليسار الذين ساهموا فى ازدهار الحياة الثقافية فى تلك الآونة بنو موسي بن شاكر . ونشطت فى عهده الترجمة من اللسان الهندي والفارسي . وفى عهده تولي رئاسة بيت الحكمة سهل بن نونخت الفارسي الذى نقل من الفارسية إلى العربية . (١٥) وعندما مرض الرشيد عالجه الطبيب الهندي منكة الذى قام بالنقل من اللسان الهندي إلى اللسانين الفارسي والعربي . (١٦) وهكذا اتصل العرب بالتراث الهندي فى العصر العباسي حيث نقل كثيرا من كتب الهند فى الطب ، والفلك ، والتنجيم ، والرياضيات .

ولقد نقلت فى عهد المأمون مؤلفات أفلاطون ، وأرسطاطاليس ، وجالينوس ، وأقليدس : Euclid (ولد حوالي ٣٠٠ ق.م.)، وبطليموس : Ptolemy (٨٧ – ١٥٠ م)، وأبقراط من اليونانية إلى العربية . ولقد زاد الاهتمام ببيت الحكمة حيث اكتظ فى عهده بالنقلة والمترجمين والناسخين ، والفلاسفة ، والعلماء .

ومن أشهر المترجمين في العهد العباسي حنين بن اسحق (تـ ٢٦٠هـ) الذى اهتم بنقل الكتب الطبية خاصة مؤلفات جالينوس . وقام ابنه اسحق (تـ ٢٦٨ هـ) بنقل كتب

الفلسفة والطب . وترجم قسطا بن لوقا البعلبكي كثيرا من الكتب القديمة ، وكان بارعا فى علوم كثيرة كالطب ، والهندسة ، والأعداد ، والموسيقي ، والفلسفة . وغلب علي يوحنا بن البطريق ترجمة كتب الفلسفة على كتب الطب ، فتولي ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم بعض أعمال أبقراط حنين . وكان النقل من اليونانية إلى السريانية ، ومنها إلى العربية ، ثم صار النقل بعد ذلك من اليونانية مباشرة إلى العربية . ولم يتخصص كل مترجم فى نقل مؤلفات محددة بل أننا نجد طبيبا – مثلا – ينقل مؤلفات رياضية مما ترتب عليه أن الترجمة لا تكون دقيقة لأجل ذلك احتاج كثير من المؤلفات لترجمات أخرى واحتاجت كذلك ترجمات كثيرة لاصلاح وتهذيب ، وهذا يفسر لنا كثرة نقول مؤلف بعينة . ولكن عندما ينقل طبيب مؤلفات طبيه – مثل حنين بن اسحق – تكون الترجمة دقيقة .

ولقد ساهم المغرب العربي فى ترجمة تراث الأوائل حيث ترجم هناك كتاب ديسقوريدس : Dioscorides (تـ ٧٠ م) عن الحشائش والنباتات بأكمله . فعندما أهدي أرمانيوس قيصر القسطنطينية هذا الكتاب إلى الحكم المستنصر بالله فى سنة ٣٤٠ هـ ، كان الكتاب باللغة اليونانية ، ولأجل ذلك أرسل القيصر مع الكتاب الراهب نيقولا ليترجمه إلى العربية ، ولم يكن فى المغرب العربي سوي نقل اصطفن بن باسيل الترجمان ، ولم يكن هذا النقل تاما حيث كان ينقل اصطفن ما يعرف من الأسماء فى العربية فحسب . (١٧) وقام نيقولا بتعليم بعض الأطباء اللسان اليوناني وأشرف على ترجمة الكتاب إلى العربية . وقام ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي المَعروف بابن البيطار (٥٩٣ ـ ٦٤٦هـ) بنقل آخر لكتاب ديسقوريدس من اليونانية إلى العربية حيث كان يجيد اللغة اليونانية التى تعلمها فى بلاد اليونان . (١٨)

وهكذا تنوعت مصادر المعرفة والعلم التى حصلها العرب والمسلمون حيث نجد مصادر يونانية ، وهندية ، وسريانية ، وفارسية إلي جانب ما ورثوه عن العصر الجاهلي بما يتضمنه من تراث البابليين ، والكلدانيين ، ولقد نقلت إليهم المؤلفات التى تتناول مختلف فروع الفلسفة بما تتضمنه من معلومات وخبرات عن موضوعات العلوم الطبيعية خاصة المؤلفات اليونانية . ولقد استفاد العرب من هذه المؤلفات ، فانتجوا علما ساهم فى تقدم العلم الإنساني عامة .

ولقد كانت الأولوية لنقل المؤلفات اليونانية الفلسفية بما تتضمنه من معلومات وخبرات عن موضوعات العلوم الطبيعية التى تلقاها العرب والمسلمون وقاموا بدراستها للاستفادة منها . ولكن كان ذلك من العسير بسبب أن تلك المعلومات والخبرات كانت حبيسة التفكير الفلسفي الذى لا يمت بصلة إلى الواقع العملي . فكان من الضروري

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 فنزعوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية التماسا للدقة والضبط ، ومن أجل هذا نزعوا إلى القياس والوزن ، واخترعوا 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 الاعتبارات الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيدة والنزاهة فى أبحاثهم .. وفى ضوء هذه الخصائص تسني لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية .. " (١٩) وهكذا أضاف العرب إلى مفهوم العلم معني جديدا لم يكن ذا قيمة لدي 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 الوسطي يمثلون الطراز الفكري العلمي والحياة العملية الصناعية التى نضفي مثلها الآن على ألمانيا الحديثة ، على العكس من الإغريق ينصرفوا عن الاختبار المعملي 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 دراستهم 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

التجريبي الواقعي استطاع العرب ابتكار أدوات وآلات لتطبيق النظريات العلمية التى توصلوا إليها على الواقع . وحتى يصل العرب إلى مرحلة التطبيق فى مجال العلم ، مر البحث العلمي عندهم بعده مراحل " فبعد أن كان يعني بالحقائق الجزئية أصبح يهتم بالكليات التى تقوم على الحقائق الثابتة . وعن طريق المثابرة فى البحث والمقاييس استطاع العرب حصر الحقائق والإحاطة بها ، وبعد تجارب مضنية كثيرة أجريت على النظريات قرر العربي قبولها والاعتراف بصحتها أو رفضها . " (٢٤) وهكذا استطاع علماء العرب دراسة الكليات – كما تمكنوا من دراسة الجزئيات – والانتهاء إلى النظريات بعد اختبارها . وليس له نصيب من الحقيقة ما يزعمه بعض الباحثين من أن العرب رغم تميزهم عن اليونان فى استخدام التجربة إلا أنهم كانوا يهتمون بالحقائق المنفصلة أكثر من اهتمامهم بالتوصل إلى المبادئ العامة ، فلم يكن للعرب المقدرة على استخلاص قوانين عامة من الحقائق التى اكتشفوها . (٢٥) وسنحاول فى هذه الدراسة تبين كيف تفاعل العرب والمسلمون مع تراث الأوائل عامة والتراث اليوناني خاصة ، وبذلك يمكننا معرفة موقفهم من العلوم الدخيلة خاصة اليوناني منها ، ويتضح لنا فى نفس الوقت الإسهامات الحقيقية للعرب والمسلمين في مجال تأسيس ونهوض العلوم الطبيعية الآتية :

١- علم الحيوان :

ترك كثير من علماء العرب مؤلفات تتناول المملكة الحيوانية بالدراسة مثال : كتاب الحيوان : أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري المعروف بالجاحظ (١٥٩ - ٢٥٥ ه) ، وكتاب طبائع الحيوان وخواصها ومنافع أعضائها : عبد الله بن جبرئيل بن بختيشوع ، وكتاب حياة الحيوان : أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن على الملقب بالـ "الدميري" (٧٤٢ – ٨٠٦ هـ) . ومن الأسباب التى دفعت العرب والمسلمون لدراسة علوم الحياة عامة وعلم الحيوان خاصة الفوائد الطبية للبنات ، والفوائد الاقتصادية والاجتماعية والجمالية للحيوانات . ولذلك " ظهر الكثير من المصنفات القيمة التى تعكس هذا الاهتمام وتقدم مادة غنية بالمعلومات المبنية على الملاحظة واستمرار تتبع مظاهر الحياة فى النبات والحيوان ، غير أن معظم هذه التصانيف لم تكن كتبا مستقلة بعلوم الحياة وحدها بل تضمنت جوانب أدبية وتاريخه كثيرة ، واستخدمت لخدمة الطب والصيدلة والفلاحة . " (٢٦)

ومن أهم هذه المؤلفات كتاب الجاحظ : الحيوان ، وفيه نجد الجاحظ اعتمد على مصادر كثيرة : هندية ، وفارسية ، ويونانية ، وعربية إلي جانب ما نجد فيه من تعاليم الديانات والعقائد الأخرى . ومن أهم المصادر التي أعتمد عليها الجاحظ المصدر

اليوناني خاصة كتاب الحيوان لأرسطاطاليس . (٢٧) ولقد اقتبس الجاحظ كثيرا من أرساطاليس دون أن يأخذ آراءه كمسلمات ، وإنما أخضعها للعقل والتجربة ليعرف أيها صحيح وأيها فاسد ولأجل ذلك نجده يخالف أرسطاطاليس فى آراء كثيرة . (٢٨) (٢٩) ففى ضوء تجاربه ومنهجه العلمي الرصين خطأ أرسطاطاليس بل أنه من الممكن أن يفضل عليه عربيا بدويا ، ولقد أضاف الجاحظ كذلك لآراء أرسطاطاليس إضافات هامة بفضل تنوع وتعدد ونقد مصادره المعرفية. (٣٠)

ولقد اعتمد الجاحظ فى كتابه عن الحيوان على عدة مصادر ، فهو فى هذا الكتاب " أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة . " (٣١) ولا يقبل الجاحظ من آراء السابقين إلا ما صححتها التجربة والحجة الدامغة ويعبر عن ذلك بقوله " فأجعلك لا تخرج من الاحتجاج بالقرآن الكريم إلا إلى الحديث المأثور ولا تخرج من الحديث إلا إلى الشعر الصحيح ولا تخرج من الشعر الصحيح الظريف إلا إلى المثل السائر الواقع ولا تخرج من المثل السائر الواقع إلا إلى القول فى الفلسفة والغرائب التى صححتها التجربة وأبرزها الامتحان وكشف قناعها البرهان ." (٣٢)

وفيما يأتي نذكر بعض الانتقادات التى وجهها الجاحظ لآراء أرسطاطاليس :

١) يشير أرسطاطاليس إلى أن الثعلب يعادي أحد الطيور ، وهو الزرق بسبب أن كل منهما آكل للحم ، ولكن الجاحظ يري أن أرسطاطاليس جانبه الصواب فى ذلك . يقول الجاحظ : " ... وأعرف هذا من قول (صاحب المنطق) لأن الثعلب لا يجوز أن يعادي من بين أحرار الطير وجوارحها الزرق وحده وغير الزرق آكل اللحم وإن كان سبب عداوته له اجتماعها على أكل اللحم فليبغض العقاب من الطير والذئب من ذوات الأربع فإنها آكل اللحم والثعلب إلى أن يجد ما هو أقرب ، وذلك أولي بالقياس زعم أنه يعم أكلة اللحم بالعداوة حتى يعطي الزرق من ذلك نصيبه كان ذلك أجود ولعل المترجم قد أساء الاخبار عنه ... " (٣٣) ويتعجب الجاحظ هنا مما يذكره أرسطاطاليس لدرجة أنه يتشكك فى صحة الترجمة ، ويظن أنه من الممكن أن يكون المترجم – يوحنا بن البطريق – قد أخطأ فى ترجمته لكلام أرسطاطاليس ، لكن المترجم فى الواقع لم يخطأ فى ترجمته بل أنه أصاب .

٢) زعم أرسطاطاليس أن للحمام فطنة وذكاء وحنكة يستطيع بها تدبير حياته ، ولكن الجاحظ يري أن ذلك زعم فاسد . يقول الجاحظ : " ... قال (صاحب الديك) وكيف يكون للحمام من الحركة والفطنة ما تذكرون وقد جاء فى الحديث (كونوا بلهاء

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

عيوا بأمرهن كما عيت بيضتها الحمامة
جعلت لها عودين من شم وآخر من ثمامة

فإن كان عبيدا إنما عني بحمامة من حمامكم هذا الذى أنتم به تفخرون فقد أكثرتم فى 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 مأثور إلى الشعر ، وهو هنا يرجح ما جاء فى هذه المصادر من معلومات علي ما ذكره أرسطاطاليس .

٣) يزعم أرسطاطاليس أن السمك لا يبلع الطعم إلا بشيء من الماء ، وهذا رأي لا يقبله الجاحظ لأنه لا توجد معاينة تؤكده . يقول الجاحظ : " ... وانما زعمه أن السمكة لا تبتلع شيئا 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 فى أكثر من موضع فى مؤلفه الحيوان ، وهي قوله : أن الثور إذا خصي ونزا على أنثي فأنها تخصب ، ويرد عليه الجاحظ بقوله : " ... لم نجد هذا من معاينة والصدور تضيق بالرد على أصحاب النظر وتضيق بتصديق هذا الشكل ... " (٣٦) وتوجد فى 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 فى 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 كـ : المصريين ، والهنود ، والفرس ، والصينيين ، واليونان ، والرومان . ولقد استفاد العرب من كل هذا التراث عندما نقل إليهم ضمن ما نقل من العلوم التى ترجمت مؤلفاتها . (٣٨) ولقد اعتمد النباتيون العرب والمسلمون فيما كتبوه عن علم النبات كثيرا على مؤلفات اليونانيين أمثال جالينوس ، وديسقوريدس . ومن المؤلفات النباتية التى تركوها كتاب أبو حنيفة الدينوري أو أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (٢١٢ - ٢٨٢ هـ) الذى اعتمد فيه على ديسقوريدس ، ولكنه أضاف إضافات جديدة حيث ذكر نباتات جديدة تفيد فى صناعة العقاقير . (٣٩)

ولقد اتبع النباتيون العرب والمسلمون منهجا علميا فى دراسة النباتات وتطبيقاتها العملية ، فلقد وصفوا النباتات " فى أطوارها المختلفة ، معتمدين فى ذلك دقة الملاحظة واستمرار التتبع . ويتضح هذا النهج العلمي فى تآليف العلماء العرب فى هذا الموضوع، إذ نجد أن هذه المصنفات تتميز بالترتيب والتنسيق ، بالإضافة إلى الأمانة العلمية فى نقل آراء المؤلفين الآخرين ، مع مطابقة الأسماء والمفردات بما يقابلها من اللغات الأجنبية زيادة فى الإيضاح . " (٤٠) ويعد ابن البيطار من علماء النبات الذين طبقوا المنهج العلمي التجريبي فى دراستهم للنباتات فكان لا يأخذ بآراء السابقين ما لم تؤكدها التجربة، وكان يعتمد فيما يصدر من آراء على التجربة والملاحظة والمشاهدة بالإضافة إلى التزامه بالصدق والأمانة فى النقل عن الآخرين . (٤١)

وفيما يلي نشير إلى بعض انجازات ابن البيطار فى مجال علم النبات ، ومنها نتبين كيف تفاعل مع تراث اليونانيين فى هذا المجال :

يذكر ابن البيطار أن نبات الأفيون هو لبن الخشخاش الأسود ، فالأول يستخرج من الأخير ويحمل إلى سائر البلدان . وعندما يذكر ذلك ، يشير أولا إلي رأي ديسقور يدس، وياغورس ، وأسطراطيس ، وأندراوس ، ومنسد يمس ، ويبين أنهم متفقون علي أن الأفيون مسكن للأوجاع ، وينفع فى السعال المزمن . وعندهم أن مقدارا كبيرا منه يتسبب فى نوم عميق ، وإذا خلط الأفيون بدهن الورد يقتل ، وإذا دهنت الرأس به يزيد صداعها ، ويختم كلامه عن آراءهم بأنهم اخطأوا جميعا لأنهم لم يصطنعوا التجربة والمشاهدة الحسية .

وقبل أن يعرفنا ابن البيطار طريقته فى استخراج الأفيون من الخشخاش ينوه إلى طريقة السابقين عليه بقوله : " كانوا يأخذون رؤوس الخشخاش وورقه ويدقهما ويستخرج عصارتهما بلولب وخشبات ثم يصير العصارة فى صلاية ثم يسحقها ثم يعمل منها أقراصا وهذا الصنف من الأفيون يسمي منفونيون ويعده أضعف قوة من الأفيون . " (٤٢)

ويبدأ ابن البيطار عرضه لطريقته فى استخراج الأفيون من الخشخاش بالإشارة إلى أن الطريقة السابقة خاطئة . فيقول : " لعمري غلطوا وخالفوا ما نعرفه بالتجارب الذى يدل على حقيقة ما أخبرنا بفعله ... " (٤٣) ثم يعرض ابن البيطار للخطوات العلمية لاستخراج الأفيون من لبن الخشخاش على النحو الآتي :

- احضار نبات الخشخاش بعد أن يجف الذى عليه أثناء النهار .
- احداث شق بسكين حول رأس الخشخاش المتشعب شقا رقيقا بحيث لا ينثقب .

• شرط جوانب الخشخاشة شرطا ابتداؤه من هذا الشق على خط مستقيم بحيث لا يعمق هذا الشرط فينفذ إلى داخل الخشخاشة .
• تؤخذ الصمغة بالأصبع وتجمع فى صدفة ثم تترك وقتا ثم تعاد إليها ويتم جمع ما يظهر فى ذلك اليوم وفى اليوم التالي .
• تؤخذ الصمغة بعد ذلك وتسحق على صلاية ويعمل منها أقراص وتخزن . (٤٤)

ويعد ابن البيطار من هذا المنطلق من أوائل النباتيين العرب والمسلمين الذين شرحوا نباتا ودرسوه دراسة علمية دقيقة ، وهذه هي الطريقة العلمية المتبعة اليوم فى دراسة النباتات .

وفيما يتعلق بالزئبق يذكر ابن البيطار أن أرسطاطاليس ، وبولس ، وديسقوريدس أجمعوا على أن تراب الزئبق إذا عجن بغذاء وأكل هذا الغذاء فهو يقتل . ويري ابن البيطار أن هذا زعم فاسد لأن التجربة ثبتت غير ذلك ، ويعول ابن البيطار فى ذلك على تجربه لأبي بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي (٢٥٠ – ٣١١ هـ) الذى يقسم الزئبق إلى نوعين العبيط (العضوي بلغة العلم الحديث) والمفتول والمتصاعد (غير العضوي بلغة العلم الحديث) . ولقد تبين له أن الأول يحدث وجعا شديدا فى البطن والأمعاء فحسب ، ووجد أنه عندما يخرج من الجسم يخرج كهيئته وهذا يعني – فى عرف العلم الحديث – أن الرازي اختبر بول الحيوان الذى أجري عليه الاختبار المعملي فوجد الزئبق فى البول دون أن يحدث له أى تمثيل أى لم يحدث لتركيبه أى تغير أو لم يتحول لمركب آخر ، وهذا المعني الأخير هو ما قصد إليه الرازي ، وهذا هو رأي العلماء اليوم . ولقد أجري الرازي اختبار معملي على بول قرد فوجد ما ذكرناه أنفا ، وعلم ذلك من تلويه وقبضه بفمة ويديه على بطنه ، وهذا النوع من الزئبق من الممكن أن يعالج . أما النوع الثاني فهو قاتل بالعفل وردئ وحاد جدا .(٤٥) وهكذا خالف ابن البيطار السابقين عليه فى ضوء ما انتهى إليه من خلال التجربة ، وأضاف لإسهاماتهم كذلك إضافات هامة .

٣- علم الصيدلة :

يرتبط علم الصيدلة بعلم النبات حيث تستخدم النباتات فى تحضير الأدوية والعقاقير . ولقد اطلع العرب على مؤلفات القدماء عن النباتات ، والحشائش ، والعقاقير، فعندما ظهر الإسلام " شهد فن الصيدلة وتحضير الأقراباذين (٤٦) تطورا سريعا بفضل اطلاع علماء المسلمين على تراث الشعوب القديمة فى مجال الأدوية والعقاقير ، ونقلهم كل ما وصل إلى أيديهم من مؤلفات هندية ويونانية مثل أسماء عقاقير الهند الذى نقله منكه لاسحق بن سليمان ، ومختصر الهند فى العقاقير ، وقوي الأدوية وغيرها من كتب

التراث الإغريقي مثل الأدوية المفردة والتدبير الملطف وتركيب الأدوية لجالينوس ، التى قام بنقلهما إلى العربية شيخ المترجمين حنين بن اسحق وابن اخته حبيش بن الحسن . وكتاب الأدوية المفردة لديسقوريدس العين زربي الذى نقله من اليونانية إلى العربية اصطفان بن باسيل ... وصححه وأجازه حنين بن اسحق ." (٤٧) وإلى جانب المصدرين الهندي واليوناني ، نجد المصدر الفارسي واضحا فى تسمية بعض الأدوية والنباتات التى ترجع إلى عهد مدرسة جنديسابور التى نقلت العلم اليوناني إلى الفرس ثم إلى العرب ويعتبر كتاب ديسقوريدس عن الحشائش والعقاقير المصدر الرئيسي الذى عول عليه العرب فى علم الصيدلة . (٤٨) وتشمل مقالات الكتاب الخمسة على " أكثر من ستمائة عشبة مع أدوية وعطور وأدهان وصموغ وأنواع لشراب وأدوية معدنية . وقد وضع ابن جلجل فى مطلع القرن الحادي عشر ذيلا 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 ،،، . إلخ .

ولم يقف العرب والمسلمون عند النقل والترجمة بل أنهم رتبوا المادة التى 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 كثر الغش والاحتيال فى هذه الصناعة ، ثم المعتصم من بعده الذى أمر باعطاء الصيدلي الذى تثبت أمانته منشورا يجيز له العمل وإلا حيل بينه وبين تعاطي هذه الصناعة ، وهكذا دخلت الصيدلة تحت رقابة الدولة ." (٥٠) ولقد تخطي العرب والمسلمون مرحلة الترجمة للنصوص القديمة إلى مرحلة التلخيص والشرح والتعليق ، ومن المؤلفات التى تمثل تلك المرحلة كتاب تدبير الناقهين لحنين بن اسحق ، وتلتها مرحلة التأليف والابتكار ووضع النظريات فى ضوء المنهج العلمي الرصين الذى اتبعوه فى أبحاثهم الصيدلانية ، ومن المؤلفات التى تمثل تلك المرحلة كتاب منافع الأغذية لأبي بكر الرازي . (٥١)

ومن إضافات العرب والمسلمين فى علم الصيدلة أنهم استبدلوا الأدوية المرة التى كان يستعملها القدماء بأدوية حلوة مستساغة ، ولقد استخدم العرب والمسلمون السكر ، الذي لم يعرفه اليونانيون ، فى 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 اتفاقا " بل كانوا حريصين على أن يستعملوها بمقادير محددة ، ولذا نجد لديهم

موازين دقيقة لوزنها ورثوها فيما ورثوا عن علماء اليونان والرومان ولكن أدخلوا عليها تغييرات وتحسينات بمثابة ابتكارات تثير الإعجاب بالدقة فى أوزانها . " (٥٣) وركب العرب والمسلمون الأدوية من أصول نباتية ، وحيوانية ، ومعدنية .

ويعتبر ابن البيطار من أبرز النباتيين العرب والمسلمين الذين استفادوا من التراث القديم خاصة اليوناني ، ولكنه زاد على هذا التراث إضافات كثيرة . فمؤلفه الجامع لمفردات الأودية والأغذية يشتمل على " ١٥٠٠ فقرة ينفرد كل واحد منها بدواء ويذكر ابن البيطار النص المقابل لديسقوريدس وجالينوس أولا ، ثم يدلي بما ورد فى هذا الصدد عن علماء العرب فى القرون الأولي للإسلام ، ثم يضيف نصوص معاصره الغافقي أو من جاءوا بعده وهي زهاء ألف فقرة صغيرة لأسماء الأدوية المترادفة . ومجموع هذه الأدوية تصل إلى ١٤٠٠ لم يكن معروفا منها لدي اليونان أربعمائة صنف أضافها العرب إلي المادة الطبية ." (٥٤)

ولم يكن محمد بن اسلم الغافقي – القرن السادس الهجري - فى كتابه (الأدوية المفردة) ناقلا فحسب بل أضاف إلى ما ورثه العرب عن القدماء ، مستخدما فى ذلك التجربة والملاحظة الدقيقة . فلقد " اعتمد في كتابه على حوالي ٦٠ مؤلفا من مختلف الأمم والأجناس يتقدمهم جميعا أربعة هم ديسقوريدس وجالينوس الإغريقي والدينوري والرازي المسلمين ... ولم يكن مجرد ناقل بل كان مبتكرا أيضا وأثري الكتاب بملاحظاته وتجاربه الشخصية وقد نال الكتاب حظوة بالغة يدل عليها الاقبال على تلخيصه وترجمته . " (٥٥) ولقد سار على نفس النهج غيرهم من النباتيين العرب مثل أبو الحسن علي بن سهل بن ربن الطبري (تـ ٢٣٥هـ) فى مؤلفه (فردوس الحكمة) ، وأبو منصور موفق الهراني الفارسي – القرن الثالث الهجري - فى مؤلفه (أسس الخواص الحقيقية للعلاجات) وهكذا لم يقف الصيادلة والنباتيون العرب والمسلمون عند نقل وترجمة التراث القديم بل أنهم أضافوا لهذا التراث إضافات هامة بفضل ما فى أيديهم من منهج علمي رصين .

٤- علم الطب :

لقد ورث الأطباء العرب والمسلمون مختلف الآداب الطبية السابقة عليهم من : هندية ، وفارسية ، وكلدانية ، ويونانية إلى جانب ما ورثوه عن العصر الجاهلي من طب بدائي . فلقد انتقل إليهم " كتب أبقراط وجالينوس وغيرها من أطباء اليونان ، واطلعوا علي ما كان عند السريان من الطب اليوناني الممزوج ببقايا طب الكلدان القدماء ، ونقل إليهم من أطباء مدرسة جنديسابور طب اليونان بصبغته الفارسية ، واطلعوا علي طب الهنود من جاءوا بغداد من أطبائهم ، غير ما كان عند العرب في أيام الجاهلية وتنوقل فى

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 فى 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 فى كتاب القانون فى 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 فى 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 فى 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 للباثولوجيا 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 فى بقية الأمزجة . (٦٢)

ومن المسائل التى تناولها أطباء العرب والمسلمين ، والتى توضح مدي اتفاقهم أو اختلافهم مع أطباء اليونان مسألة كيفية تكون الجنين فى داخل الأم . فلقد زعم أرسطاطاليس أن ذلك يتم حيث يكون الذكر هو الفاعل والمحرك والأنثي هي المفعول بها والمتحركة ، بعبارة أخرى أن مني الرجل الذى يكون فيه القوة الأولي المحركة عندما ينتقل إلى رحم الأنثي ، 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) الذى ذكر أنه عندما يصل مني الذكر إلى رحم الأنثي ، يصادف هناك ما أعده الروح لقبول صورة الإنسان ، عندئذ يعطي المني ذلك الدم قوة يتحرك بها حتى يصل من الدم

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

ولقد تجاوز العرب مرحلة الترجمة والنقل إلي 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 " كمعالجتهم 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 فى داخل الجسم ، أشار أطباء العرب والمسلمون إلي أن بعض الأمراض تأتي من خارج الجسم . وعالجوا كذلك الشلل بالأدوية التى تولد برودة فى الجسم فى 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 فى مقابل الطب العلاجي وخواص العقاقير كانت أقواها . لأن الجراحة مرتبطة بالتشريح الذى رفض المسلمون ممارسته ، واقتصروا فى ذلك على ما ورد فى كتب جالينوس أو على دراسة الجرحي من الناس . (٦٩) ويري فريق آخر من الباحثين فى المقابل أن العرب مارسوا التشريح أبي الحسن علاء الدين علي بن أبي الحزم الخالدي المخزومي القرشي الدمشقي الملقب بابن النفيس (٦٠٧ - ٦٨٧ هـ) فى 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 رأي هياكل بشرية كثيرة فى احدى 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 ثقوب دقيقة لا تراها العين إلى الجانب الأيسر ، ولكن ابن النفيس يري 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 الصغري قبل سرفيتوس الأسباني 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 التى وضعت ، فلقد جمع فيه طب الهنود ، والفرس ، واليونان ، والسريان ، والعرب ، وأضاف إلى كل هذا التراث تجاربه وأبحاثه الطبية العلمية . وفى ضوء ذلك المنهج العلمي الذى مارسه نظريا وعمليا انتقد آراء جالينوس الطبية . (٧٣) ويبدو ذلك واضحا فى مؤلف الرازي (الشكوك على جالينوس) الذى وضح فيه الأخطاء التى وقع فيها جالينوس . (٧٤) بل أن الرازي عند بعض الباحثين فاق جالينوس فى 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 أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) كذلك جالينوس فى مؤلفة الطبي (الكليات) ففى 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 ، التى أسسها على مشاهداته الدقيقة التى كان يمارسها فى المستشفي . 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 فى التشريح للرازي بشدة الاختصار ." (٧٧) (٧٨)

ويحتوي كتاب القانون لابن سينا على كثير من المعلومات الطبية التى 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 الأوربية ظل الأوربيون يعتمدون عليه فى تعليمهم الطبي حتى القرن الثامن عشر بفضل غزارة مادته واعتماده على المنهج العلمي التجريبي فى كل ما يوجد فيه من معلومات طبيه سواء كانت نظرية أو عملية .

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

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

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

٥- علم الكيمياء :

كان للمصريين القدماء دور بارزا فى اقامة الدعائم الأولى لعلم الكيمياء ، ولقد تسلم هذا التراث الكيميائي المصري اليونانيون والرومانيون ، ولم يعملوا علي ترقيتة بل أن 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 تسمي حجر الفلاسفة . ولقد ترك اليونانيون والسريان بعض المؤلفات الكيماوية ، مثل مؤلفات دومسيوس وبليناس الطولوني ، وليس لتلك المؤلفات قيمة فى مجال الكيمياء لأنها عبارة عن فروض نظرية وتحليلات فكرية . (٨٣) واختلطت الكيمياء اليونانية فى الإسكندرية بالتراث الكيماوي المصري ، وظلت حبيسة الفروض والنظريات فى موطنها الجديد ، وكان جل همها هو تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة ، وبذلك اختطت الكيمياء فى الإسكندرية بالسحر والشعوذة كما كان حالها فى بلاد اليونان . و لأجل ذلك يري بعض الباحثين أنه لم تكن لليونانيين جهود تذكر فى 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 مختلطة بالسيمياء مثلما 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 فى الإسكندرية بل أن بحوثهم الأصيلة 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 فى أبحاثهم الكيمائية . 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 تجربي ، 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 فى الميدان الذى اقتصر فيه اليونان - على ما نعلم - على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة . " (٨٦) ولأجل ذلك يري بعض الباحثين أنه إذا كانت الكيمياء ولدت فى 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 فى مجال الكيمياء لتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة بواسطة حجر الفلاسفة الذى بذل قصاري جهده للحصول علية . فأنه أدرك مع ذلك أهمية التجربة فى ترقية هذا العلم نظريا وعلميا . (٨٩)

إن جابر ما كان يقبل رأيا إلا إذا تأكد من صحته بواسطة التجربة ، فهو يشير إلى أن قارئ مؤلفاته يجب أن يعلم " أن فى هذه الكتب – يشير هنا إلى " الكتب التى 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 أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم . " (٩٠) ولقد استخدم جابر المنهج العلمي الحديث بكل خطواته قبل ديكارت وبيكون فى أعماله الكيمائية ، ويشتمل هذا المنهج على ثلاثة خطوات على النحو الآتي (الأولي – أن يستوحي العالم مشاهداته فرضا 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 فى التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الطبيعة لو أن ظروفا بعينها توافرت ." (٩١) وبفضل هذا المنهج العلمي خالف جابر رأي أرسطاطاليس فى تكوين الفلزات وانتهي إلى نظريه أخرى تتفق مع الحقائق العلمية المعروفة فى تلك الآونة " فكان أرسطو يقول بحالة وسطي بين عنصري النار والتراب ، هي حالة الدخان ، تتكون من تحول التراب إلى

نار . ويقول كذلك بحاله وسطي بين الماء والهواء ، وهي القوام المائي ، تتكون من تحول الماء إلى هواء . ومن تفاعل هاتين الحالتين فى باطن الأرض تحدث الفلزات . إلا أن جابر بن حيان خالف هذه النظرية ، وقال بأن الفلزات لا تتكون من هاتين المادتين مباشرة ، بل أنهما يتحولان أولا إلى عنصرين جديدين . فالقوام الدخاني يتحول إلى كبريت ، والقوام المائي إلى زئبق ، وباتحاد الزئبق والكبريت فى باطن الأرض تتكون الفلزات . وقد فسر اختلاف الفلزات بأنه ناتج عن اختلاف نسبة الكبريت فيها ، لاختلاف قربها ومواضعها من حرارة الشمس الواصلة إليها . فكان ألطف تلك الكباريت وأصفاها وأعدلها ، الكبريت الذهبي ، فلذلك انعقد به الزئبق عقدا محكما معتدلا ولاعتداله قاوم النار وثبت فيها فلم تقدر على احراقه كقدرتها على احراق سائر الأجساد. " (٩٢) وهكذا تجاوز جابر كيمياء اليونانيين معتمدا على التجربة والمعمل ، فكانت اكتشافاته وانجازاته الكثيرة ، لأجل ذلك قيل أن جابر (جبر العلم) حيث أعاد تنظيمه وأقامه على أساس ثابت وسليم . (٩٣)

٦- علم الأرصاد الجوية :

علم الأرصاد الجوية أو علم الآثار العلوية والسفلية كما يسميه العرب يدرس التفسير الطبيعي لكل ما يحدث فى الجو وعلى الأرض وفى باطنها من ظواهر طبيعية. ولقد ترك أرسطاطاليس مؤلفا بهذا العنوان قام العرب بنقله إلى العربية ضمن ما نقل من مؤلفات أرسطاطاليس إلى العربية . وقام بعض العرب والمسلمون بعمل بعض التلخيصات والشروح والتعليقات لهذا الكتاب مثل يوحنا بن البطريق ، والفارابي ، وابن رشد ، وابن الهيثم .

ومن بين الظواهر التى يدرسها علم الميتورولوجيا ظاهرة المد والجزر . ولقد تناول تفسير هذه الظاهرة يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥ - ٢٥٦ هـ) فى احدى رسائله المعنونة بـ (فى العلة الفاعلة للمد والجزر) ، والكندي فى هذه الرسالة لا يقبل احدي المعلومات التى وردت إلية من طريق أرسطاطاليس إلا بعد إجراء التجربة عليها حتى يتأكد من صحة هذه المعلومة الأرسطاطاليسيه ، وذلك لأنه يعتقد أن معيار الصدق " أن الشيء إذا كان خبرا عن محسوس لم يكن نقضة إلا بخبر عن محسوس ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس . " (٩٤)

يشير الكندي فى رسالته عن المد والجزر إلى أن الأجسام إذا حميت عظمت وإذا بردت صغرت ، وكذلك تكون العلة الكامنة وراء حمي الأرض والماء والهواء حركة الأشخاص العالية أى الكواكب والأجرام السماوية بالإجمال . ومن الثابت أن هذه الكواكب وتلك الأجرام إذا تحركت على شيء أحمتة ويقرر كذلك أن الأشياء المتحركة

حركة سريعة لا سميا تلك التى تحمي حميا ظاهريا للجسم تلك الأشياء تحمي من الهواء ما قرب منها ، وهذا نفس ما يحدث لبعض الأدوات التى يلعب بها الأطفال وتسمي الجذاريف فإنها تحمي ومن يدنو منها يجد حرارتها بينة . (٩٥) ويقرر الكندي ذلك من خلال دراسته للواقع لا من خلال نظريات مجردة . ويشير الكندي لتفسير أرسطاطاليس لهذه الظاهرة بقوله : " وقد ذكر أرسطاطاليس ، فيلسوف اليونانيين أن نصول السهام إذا رمي بها فى الجو ذاب الرصاص الملصق بها ، الموصول بالنصول فأما نحن فإنا ظننا أن الحكاية عنده زالت بعض الزوال .) (٩٦) وهكذا ابتعد أرسطاطاليس عن الحقيقة لأنه اعتمد علي القياس والاستنباط لا التجربة ليتأكد من صحة رأيه .

ويذكر الكندي فى رسالته حقيقة ما يجري من خلال تجربة قام بها حيث بين لماذا يختفي الرصاص الموجود حول نصول السهام ؟. يقول : " لأن ذوب الرصاص الممسك لأجزاء الحديد المولد لها لا يذوب ، إذا كان فى نار المدة التى للسهم أن يخرق بها الجو لغزا وليس يمكن أن يحمل الهواء بقدر أشد من أن ، يصير نارا . وأيضا أن السهم ، بخرقه للهواء فى كل حال ، يمارسه هواء جديد . " (٩٧) وهكذا جانب أرسطاطاليس الحقيقة لأن الهواء لا يملك من النار ما يمكنه من أن يذيب الرصاص الموجود حول نصول السهام ولأجل ذلك أجري الكندي التجربة التالية لتظهر له حقيقة الأمر . يقول الكندي : " وقد جربنا هذا القول لأنه كان عندنا ممكنا ، لكن لنصنع التجربة بهاته المحنة فأن الشيء إذا كان خبرا عن محسوس لم يكن نقضة الا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس . فعملنا آلة كالسهم ، موضع نصلها كرة من قرن وثقبناها إلى الكرة موازين لطول السهم وأمكنا بواطن الثقب برصاص دقيق ، ثم رميناها فى الهواء عن قوس شديدة ، فوقعت السهام إلى الأرض ولا رصاص فيها . وليس بمدفوع أن يكون جري الهواء فى تلك الثقب بالحفز الشديد ، فقشر الرصاص وقلعه من غير اذابة ، لأنا وجدنا رائحة ما تحول تلك الثقب برائحة القرن الذى قد مسته النار . " (٩٨) (٩٩) بهذه التجربة توصل الكندي إلى أن الرصاص لم يذب ولكن الهواء قلعه وقشره من غير اذابة واستدل على ذلك من رائحة القرن الموجود حول الثقب.

بل أن الجاحظ يحذر معاصريه من الاعتماد على كتاب الآثار العلوية لأرسطاطاليس بسبب فساد كثير من الآراء الموجودة فى هذا الكتاب . يقول الجاحظ : " وزعمتم أنكم وجدتم ذكر الشهب فى كتب القدماء من الفلاسفة ، وأنه فى الآثار العلوية لأرسطاطاليس ، حيث ذكر القول فى الشهب ، مع القول فى الكواكب ذوات الذوائب ، ومع القول فى القوس ، والطوق الذى يكون حول القمر بالليل . فان كنتم بمثل هذا تستعينون وإليه تفزعون ، فأنا نوجدكم من كذب التراجمه وزياداتهم ومن فساد الكتاب ،

من جهة تأويل الكلام ، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة ، ومن جهة فساد النسخ ، ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدهور والأحقاب ، فصار لا يؤمن عليه ضروب التبديل والفساد وهذا الكلام معروف صحيح . " (١٠٠) وذلك يعني أن إسهامات العرب المسلمين فى مجال الآثار العلوية لا تقف عند الترجمة لأعمال اليونانيين أو حفظها من الضياع فحسب بل أنهم نقدوا آراء اليونانيين فى ضوء المنهج العلمي الذى اهتدوا إليه ، وأضافوا كذلك لآرائهم إضافات هامة ساعدت علم الآثار العلوية : الميتورولوجيا :Metrology على الرقي والتقدم . (١٠١)

ويسير ابن رشد فى عرضه لموضوعات كتاب الآثار العلوية لأرسطاطاليس على نهجه ، ولكنه أثناء شرحه لهذه الموضوعات يضيف بعض اجتهاداته الخاصة التى تعتمد على الملاحظة والمشاهدة وفيما يلي سنشير إلي بعض اجتهاداته الواردة فى تلخيصه وشرحة لكتاب الآثار العلوية :

يشير ابن رشد إلى أن أحد الآراء التي تفسر وجود المجرة فاسد ، وهو رأي الإسكندر الأفروديسي : Alexander of Aphrodisias (حوالي ٢٠٠ م) الذى زعم أن جنس المجرة من جنس ذوات الأذناب ، ويري ابن رشد أن زعم الإسكندر أن المجرة ليست دخانا ملتهبا باستطالة الفلك، رأي غير مطابق للواقع المشاهد . فالقائمون على المراصد فى شتى أنحاء الدولة الإسلامية الذين يهتمون برصد المجرات لم يرصدوا ذلك ، فهذه الظاهرة لم تحس بعد . (١٠٢)

بالنسبة لظاهرة الضباب يبين أنة يكون من الهواء الرطب إذا برد وهذا يبدوا واضحا فى الحمامات ، وتلك المشاهدة ذكرها أرسطاطاليس - على نحو ما يذكر ابن رشد - ولكن ابن رشد يضيف مشاهدة أخرى تؤكد صحة تفسير كون هذه الظاهرة ، وهي أن ذلك يحدث فى معامل الصيادلة والكيميائيين أثناء عمليات التقطير التى يقومون بها لتحضير الأدوية . (١٠٣)

وفيما يتعلق بالمواضع الممكن سكناها وعمارتها ، فإن ابن رشد يقارن بين الآراء المختلفة التى تتناول هذه المسألة ويرجح أقربها إلي الحس . يقول : " نقول أن أرسطو وجملة المشائيين يزعمون أن المواضع الممكنة عمارتها من الأرض من جهة الشمس هي ما عن جنبتي مداراتها من الجهتين الشمالية والجنوبية وأن ما تحت معدل النهار وما يقرب منه لا يسكن لافراط الحر هنالك وكذلك أيضا يرون أن ما بعد جدا عن مدارات الشمس إلى الجهتين الجنوبية والشمالية لا يسكن لافراط البرد وأما بطليموس ومن تبعه من أصحاب التعاليم فإنهم يرون أن العمارة ممكنة تحت معدل النهار إلى ما يجاوزه من جهة الجنوب يقدر ما لا يمر به من جهة حضيض الشمس وهو الموضع

الذى يسمونه بالطريقة المحترقة وأما ابن سينا فقد تبعهم على هذا الرأي ويري أن ذلك الموضع أعني ما تحت معدل النهار أعدل الأقاليم وزعم أن قول المشائين مخالف لما يوجد حسا و قياسا ." (١٠٤) وهكذا تابع ابن سينا رأي بطليموس لأن رأي الأخير مخالف للواقع والقياس . ويسير ابن رشد علي نهج ابن سينا ، فيذكر أنه يظهر للحس أن أعدل الأقاليم لعمارة الإنسان والحيوان والبنات الإقليم الرابع والخامس " وذلك من جهة التسخين الذى سببه الانعكاس والانعطاف وأما ما عدا هذين الإقليمين إما إلى جهة الجنوب فمفرط فى الحر ، وإما إلى جهة الشمال فمفرط فى البرد . " (١٠٥)

حدد أرسطاطاليس علة الزلازل بأنها البخار الدخاني الذى يحتبس فى الأرض فلا يستطيع أن ينفذ إلى الخارج مما يترتب علية حدوث الزلازل . ولقد أبلغ بعض المعاينين أرسطاطاليس أن ذلك حدث فى بعض الجزر اليونانية ، حيث ذكر له أنه عند حدوث الزلزلة تخرج ريح شديدة ورماد كثير وتحرق الأرض . أما ابن رشد فيذكر أنه حدثت زلزلة فى بلاد الأندلس عام ٥٦٦ هـ ، ولم يكن هو موجودا فى قرطبة ولكنة عندما وصل سمع أصواتا تقدم حدوث الزلزلة ، واستمرت الزلزلة دون انقطاع لمدة ثلاث أعوام وصاحبها هدم وتخريب وانشقت الأرض وخرج منها ما يشبة الرماد والرمل . وأشار ابن رشد إلى أنه قبل حدوث الزلزلة ينذز بحدوثها آثار من الضباب وتظهر سحابة مستطيلة فى الجو تتكون هذه السحابة إما بذاتها أو بالعرض . (١٠٦) نستنتج من كلامه أنه إما حدثت أكثر من زلزلة أو أنه حدثت توابع للزلزلة الأولي – وهذا التفسير الأرجح – استمرت ثلاثة سنوات نتيجة لضعف القشرة الأرضية ، ويدل على شدة الزلزلة أن ابن رشد شاهد بنفسه الأرض تتشقق ويصاحبها دمار وخراب عظيم . وتلك المشاهدة المقصودة للظاهرة وتفسيراتها تجعل ابن رشد من الباحثين المحدثين .

تحدث الصاعقة إما من جوهر لطيف هوائي أو من بخار دخاني أرضي . وبالنسبة للعلة الثانية يقول عنها ابن رشد " وأما ما كان منها عن الدخان الأرضي فإنه يحرق كل ما يمر به حتي حكي المشاؤون وأن الصاعقة التى أصابت الهيكل بقي موضع نزولها مدة ما يصعد منه دخان كثير . " (١٠٧) ولم يقلد ابن سينا وابن رشد هذا الرأي المشائي بل امتحنوه حتى يثبت لهم إن كان صحيحا أم لا . يقول ابن سينا : " تقع أنه يبلغ من أرضية هذا الدخان فى بلاد خراسان وبلاد الترك أنه يوجد فى المواضع التى تقع فيها الصواعق أجساما شبيهة بالحديد والنحاس وأنه تكلف إذ أنه نصل منها لم يمكنه بل كان يتحلل ويستحيل دخانا حتى فني . " (١٠٨) وهكذا لا يسلم ابن سينا برأي أرسطاطاليس إلا بعد أن أثبتته المشاهدة . وأما ابن رشد فإنه يشير إلى أنه لم يشاهد ذلك ، ولم يقرأ هذا الرأي لأحد المشائيين ، ولعله رأي منحول عليهم ، ويستطرد قائلا : " ولكن حكي ابن

حيان أن حجرا عظيما وقع فى الكبنابية بقرطبة ملتهبا نارا فى وقت صحوا وأنه رأي هذا الحجر وهو كبريتي الرائحة فى طبيعة النشادر وهو غير بين . " (١٠٩) نستنتج من ذلك أن ابن رشد لم يأخذ بحاكية حكيت له لأن المشاهد التى قام بها لم تصل إلى ذلك . وعلى هذا النحو لم يقبل كل من ابن سينا وابن رشد قول المشائيين ما لم تصححه المشاهدة أو البرهان .

٧- علم الطبيعة :

درس الإنسان منذ القدم الطبيعة لرغبته فى السيطرة عليها والاستفادة منها ، ولقد ساهم اليونانيون فى دراسة الطبيعة ، فكانت نظرياتهم وآراءهم فى هذا المجال فلسفية ميتافيزيقية استنباطية . وبالرغم من ذلك حفظ العرب والمسلمون هذه الآراء خاصة آراء أرسطاطاليس الطبيعية الواردة فى كتابه (الطبيعة) ، وشرحوها وزادوا عليها زيادات هامة توصلوا إليها من أبحاثهم وتجاربهم العلمية ، ساعدت علم الفيزياء فى نهوضه فى العصر الحديث . ولأجل ذلك قيل أن العرب هم الذين أنشأوا علم الطبيعة بمفهومه العلمي الحديث – ولقد اعترف بذلك كثيرا من علماء الغرب مثل (لبيمان) و(كليمنت موليه) الذين نشروا كثيرا من أبحاث علماء العرب والمسلمين خاصة أبى الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ – ٤٤٠ هـ) فى علم الفيزياء . (١١٠)

ولم يتلق أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٠ هـ) الذى يعد من أفضل علماء الطبيعة العرب أفكار فلاسفة اليونان أرساطاطاليس ، وجالينوس ، وأقليدس، وبطليموس وغيرهم فى الرياضيات والطبيعيات على أنها مسلمات يجب التسليم بها بل أنه رفض التسليم بهذه الأفكار مالم تثبت التجربة صحتها ، لأجل ذلك شك فيما يتلقاه من نظريات اليونانيين ، وكان شكه شكا منهجيا – سابقا فى ذلك ديكارت - يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة . ومن هذا المنطلق انتقد نظريات بعض المشهورين من اليونانيين كأقليدس ، وبطليموس . لأجل ذلك نجده يضع مؤلفات بهذه العناوين : (الشكوك على إقليدس) ، (الشكوك على بطليموس) لينبه علماء العرب والمسلمين لما يعتري هذه المؤلفات من أغاليط اتخذت أساسا لكثير من النظريات التى يجب هدمها واستبدالها بنظريات جديدة تطابق الواقع .

ويذكر ابن الهيثم فى مؤلفه (الشكوك على بطليموس) كثيرا من الأغاليط التى وقع فيها بطليموس ، ويشير ابن الهيثم فى بداية كتابه أنه يطلب الحق فحسب ، بعبارة أخرى أنه يريد الوصول إلى الحقيقة ، وهذا عنده أمر عسير بسبب اختلاط الحقائق بالشبهات ، ولأن الناس يحسنون الظن بالعلماء الذين لا يصيبون على الدوام بل أنهم يخطأوا فى بعض آرائهم ، لأجل ذلك يري ابن الهيثم أن السابقين قد يعتري آرائهم الضعف والخلل

وهذا أمر طبيعي لأنه " ما عصم الله العلماء عن الزلل ولا حمي علمهم من التقصير والخلل . ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء فى شيء من العلوم – ولا تفرقت آراؤهم فى شيء من حقائق الأمور ، والوجود بخلاف ذلك ." (١١١) ومن هذا المنطلق من الضروري على طالب الحقيقة أن يشك فى كل ما يصل إليه من أقوال السابقين ، ويجعل نفسه خصما موضوعيا لها حتى يصل إلى الحقيقة . وبعد تمحصه وتفحصه آراء بطليموس وجد أن منها ما يتفق مع الواقع ومنها ما يخالفه ، فبين ما فيها من أغاليط وخلل " لأن فى الإمساك عنها هضما للحق ، وتعديا عليه وظلما لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه . ووجدنا أولي الأمور ذكر هذه المواضع . واظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك فى سد خللها ، ويصحح معانيها بكل وجد يمكن أن يؤدي إلى حقائقها . " (١١٢) وهكذا تحري ابن الهيثم انصاف بطليموس وانصاف الحق منه .

ولقد اتبع ابن الهيثم منهجا علميا استقرائيا فى دراساته العلمية فى العلوم الطبيعية التى درسها وفى انتقاداته للسابقين عليه . فقد كان " يبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس . ثم نرتقي فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتفاء المقدمات والتحفظ فى النتائج . ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوي ونتحري فى سائرها تمييزه وننتقد طلب الحق لا الميل إلى الآراء ." (١١٣) ويبدو استخدام هذا المنهج واضحا فى نقد ابن الهيثم لبعض آراء بطليموس منبها على ما فيها من أغاليط . فقد أخطأ بطليموس فى قوله أن المعاني التى يدركها البصر سبعة . يقول ابن الهيثم : " فأما كتابه فى المناظر ، فإن فيه مواضع تنتقص عند تحرير المعاني التى ذكرها فيها . إنه يعدد فى أول المقالة الثانية من كتابه فى المناظر المعاني التى يدركها البصر فيقول : إن البصر يعرف الجسم والعظم ، واللون والشكل والوضع والحركة والسكون ، وهذه المعاني هي سبعة . وقد بينا فى المقالة الثانية من كتابنا فى المناظر أن المعاني التى يدركها البصر اثنان وعشرون نوعا ومنها ما هي أجناس تحت كل واحد منها عدة أنواع . فمن جملة ذلك أن البصر يدرك البعد الذى بينه وبين المبصر ، ويعلم أنه بعد ، ويدرك الشفيف فى الأجسام المشفة ، ويدرك الكثافة التى هي ضد الشفيف ، ويدرك الظل ، ويدرك الظلمة ، ويدرك التفرق ، ويدرك الاتصال وجميع ذلك مفصل مشروح فى المقالة التى ذكرناها ، واقتصاره على سبعة معان من نيف وعشرين دليل على أنه غالط وعلى أنه قصر فى استقراء المبصرات ." (١١٤) وهكذا عاند ابن الهيثم نصوص بطليموس ، وصارت نصوصه على يديه ظنونا لا اعتقادات يقينية ،

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

ومن الموضوعات التى أثارها ابن الهيثم فى علم البصريات – فى كتاب المناظر – نظرية الورود التى تفسر كيفية حدوث الابصار . فقد وجد ابن الهيثم أن القدماء وعلى رأسهم أقليدس وبطليموس أخطأوا فى تفسيرهم لكيفية الابصار أنه يكون بسبب انبعاث شعاع من العين يقع على الشيء المبصر ، وأدرك ابن الهيثم بالتجربة العكس أى 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 فى حجرة مظلمة فإنه يستطيع الرؤية بفضل ذلك الشعاع الذى ينبعث من العين تجاه الأجسام . ويؤكد ابن رشد بذلك صحة تفسيرات ابن الهيثم ويرجحه على التفسير الأول . (١١٨) ولقد تابع البيروني وابن سينا كذلك تفسير ابن الهيثم مخالفين فى ذلك تفسير أقليدس وبطليموس . ويري بعض الباحثين ان تفسير ابن الهيثم ومن تابعه ليس تفسيرا هيثميا جديدا بل أنه تفسير يوناني قديم . فقد ترك اليونانيون ثلاثة نظريات فى الابصار : الأولي نظرية أرسطاطاليس ، والتى نجدها عند الفيثاغورين السابقين عليه ، وتنص على أنه عندما ترسل العين أشعتها على الجسم تتم رؤية الجسم ، والثانية نظرية أمباذوقليس : Empedocles (٤٩٢ – ٤٣٠ ق.م.) ، وتبين أن الابصار يتم بسبب أشعة مزدوجة تنبعث من العين والجسم معا ، والثالثة نظرية أبيقور : Epicure (٤٣١ – ٢٧٠ق.م.) ، وعنده الجسم هو الذى يرسل أشعة للعين في جميع الاتجاهات فتكون الرؤية . ولقد رجح ابن الهيثم النظرية الثالثة على الأولي والثانية ، وخالف بذلك أقليدس وبطليموس الذين تابعوا النظرية الأولي . ومن هذا المنطلق عده هذا الفريق من الباحثين أحد عظماء البصريات على مر التاريخ الذى ظلت نظريته تدرس حتى القرن التاسع عشر . (١١٩) ويري فريق آخر من الباحثين فى المقابل – وهذا هو الرأي الصائب –

أن ابن الهيثم فى بحوثه فى علم البصريات اتخذ طريقا جديدا لم يطرقه السابقون عليه ، وإن كان استفاد من آرائهم إلا أنه أعادها من جديد حيث نظر فيها نظرة جديدة لم يسبقه أحد إليها . (١٢٠)

• علم الحيل (الميكانيكا) :

يعتبر علم الميكانيكا مدخلا لجميع فروع علم الفيزياء ويطلق عليه العرب علم الحيل ، وهو يدور حول دراسة عمل الآلات بنفسها أو بالقوة كآلات الرفع والجر ، وله دور أساسي لفهم الظواهر الطبيعية لأنه يعني بدراسة حركة الأجسام وتغير مواضعها . ولقد نقل العرب والمسلمون المؤلفات اليونانية التى تتناول هذا العلم مثل كتاب الثقل والخفة لأقليدس ، وكتاب آلة ساعات الماء التى ترمي بالبنادق لأرخميدس ، وكتاب حمل الأثقال لأهرن ، وكتاب آلة الزمر للبوقي ، وكتاب الدواليب لمورطس ، وكتاب الحيل الروحانية ، وكتاب رفع الثقل لايرن ، وكتاب الآلات المفرغة للهواء والرافعة للمياه لهيرون السكندري وغيرها . ويضاف إلى ذلك كتاب الطبيعة لأرسطاطاليس وكتاب الميكانيكا له ايضا ولقد استفاد العرب والمسلمين من كل هذه المؤلفات وأضافوا إليها اضافات كثيرة ، ويدل على ذلك ما قاموا باختراعه من آلات ، التى برعوا فى تصميمها وصناعتها واستخدامها . (١٢١) وما تبقي من هذه الآلات يدل على تفوقهم فى علم الميكانيكا ، ويشهد على ذلك ما يوجد من وصف لها فى مؤلفاتهم . (١٢٢)

• الثقل النوعي :

قام بعض علماء العرب بحساب الثقل النوعي (الكثافة) لكثير من العناصر والمركبات ، ومن هؤلاء الرازي وابن سينا والبيروني والخازن وغيرهم . ولقد استخدم علماء العرب فى ذلك قانون أرخميدس ليعرفوا مقدار الذهب والفضة فى سبيكة ممزوجة منهما من غير حلها . (١٢٣) وقدر علماء العرب كثافة كثيرا من الأجسام غير القابلة للذوبان فى الماء تقديرا يلائم تقديرات العلم الحديث معتمدين فى ذلك على قانون أرخميدس فى الأجسام الطافية على سطح الماء ، وينص على أن " كل جسم يغمر فى الماء يتلقي ضغطا عموديا من أسفل إلى أعلي ، يوزاي وزن الماء الذى حل محله . " (١٢٤) ولقد قام البيروني بحساب كثافة ثمانية عشر عنصرا ومركبا ، وحساباته تقارب الحسابات الحديثة تقريبا ، فلا يوجد بينها سوي فروق بسيطة ، وكان يستخدم البيروني فى حسابه لكثافة الأجسام الصلبة والسوائل ميزانا خاصا سماه الميزان الطبيعي . (١٢٥)

• المغناطيسية :

يعتبر اليونانيون أول من عرف ظاهرة المغناطيسية أعني جذب المغناطيس برادة الحديد ، وأول من أشار إليها من اليونانيين طاليس : Thales (٦٢٤ – ٥٥٠ ق.م)

الذى أشار إلى أن حجر المغناطيس وحجر الكهرمان يجذب كل منهما إليه برادة الحديد . (١٢٦) . وعلة ذلك أنه لما كان العالم مملوء بالآلهة ، ففى داخل حجر المغناطيس إله يجعله يجذب إليه برادة الحديد . (١٢٧) ويري ابن سينا فى المقابل أن سبب جذب المغناطيس برادة الحديد قوة جاذبة أوجدها الله تعالي 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 يخيل لهم قوة وكل طبيعة حتى تصير مرتسمة فى القوة المصورة . وكلا الطلبين محال ... ثم إن سئلوا بعد هذا أنه لم كان هذا الجسم حارا بدون البارد ولم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهي إرادة الصانع هكذا اقتصت . " (١٢٨) ويسخر الطبيعيون من هذا التفسير ، فيشير ابن سينا فى موضع آخر إلى أن الطبيعيين يسخرون ممن يري أن سبب وجود القوة الجاذبة فى المغناطيس ارادة الصانع عند استعداد المادة . (١٢٩) ويسير على نفس منوال ابن سينا أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزوينى (٦٠٥ - ٦٨٢هـ) الذى يفسر هذه الظاهرة بقوله : " فالحديد طائع لهذا الحجر بسبب قوة خلقها الله تعالي فيه ولا يزال ينجذب إليه كالعاشق إلى المعشوق . " (١٣٠) وهكذا تكون قوة جذب المغناطيس برادة الحديد خلق من خلق الله تعالي 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.) الذى يري أن الشمس مركز العالم وما عداها يدور حولها ، والتيار الثاني نادي به هيبارخوس : Hipparch (١٩٠ – ١٢٠ ق.م.) الذى 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 الذى 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 فى مقالته (فى هيئة العالم) وعلى يديه أصبحت الأفلاك والكواكب الأخرى أجساما . وقرر ابن الهيثم " أن الواقع لا يثبت صحة تلك النظرية ، وعنده إذا كانت تلك الحركات التى تثبتها نظرية أرسطاطليس 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 مثلا . " (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 نادي بأن الشمس مركز العالم .

٨ - علم الرياضيات :

لقد أدلي 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 ثقيلا مركبا ، وجاء العرب فهذبوا هذا التراث ، وزاوجوا بين إسهامات اليونان وإسهامات الهنود حيث خلطوا بين الهندسة اليونانية والحساب الهندي وابتكروا من ذلك فروعا جديدة من الرياضيات أثارت دهشة و اعجاب علماء العرب والمسلمين . (١٣٥)

• علم الهندسة :

اطلع العرب والمسلمون على مؤلفات الهنود ، والفرس ، واليونان فى مجال الهندسة ، وذلك بعد ترجمتها إلى اللغة العربية ، وبخاصة المؤلفات اليونانية منها . ومن المؤلفات اليونانية التى 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 فى الهندسة . ولكن ما أضافه اليونانيون إلى علم الهندسة جعله ينسب إليهم كما ينسب علم الجبر وعلم حساب المثلثات إلى العرب والمسلمين . ويري بعض الباحثين أن العرب لم يزيدوا 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 فى تأسيس علم الهندسة مقصور على المحافظة على تراث اليونانيين حتى أوصلوه إلى الأوربيين الذين انطلقوا من هذا التراث فى 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 فى علم الهندسة نصير الدين الطوسي الملقب بـ " الخواجة نصير " (تـ ٦٧٢ هـ) ففى أعماله (تحرر أصول أقليدس) و(الرسالة الشافعية) أشار إلى نقص أقليدس فى المتوازيات وحاول البرهنة عليها ، وتبين الأفكار والمسائل الهندسية المطروحة فى هذه المؤلفات أنه أول من شك فى قيام هندسة أقليدس . (١٣٨) فإذا كان ابن الهيثم تابع أقليدس فى مسائل هندسية فى كتابه المسمي (المعطيات) ، ولذلك قيل أن كتابه متمما لكتاب أقليدس ، إلا أنه يوجد فرق بين مسائله ومسائل أقليدس فمسائل " كتاب ابن الهثم "مبتكرة غير معروفة لدي القدماء " قائمة على قضايا مكانية على حين نري قضايا كتاب أقليدس عادية معنية . " (١٣٩) وسخر ابن الهيثم كذلك الهندسة المستوية والمجسمة فى بحوث الضوء . ولقد استفاد البيروني من التراث الهندسي الهندي ، والفارسي ، واليوناني فى ما وضعه من نظريات فى مؤلفه (استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحني فيها) الذى يستهله بقوله : " وقفت على ما استعملتينه من السبب الداعي إياي إلى الولوع بتصحيح دعوي لقدماء اليونانيين فى انقسام الخط فى كل قوس بالعمود النازل عليه من منتصفها والتنفير عن خواصه حتى نستبين لأجله . " (١٤٠) ولم يقف البيروني عند براهين اليونانيين بل أنه أضاف لهم اضافات هامة ، فقد ابتكر فى هذا المؤلف برهان جديد لمساحة المثلث بدلالة أضلاعه وهو غير برهان هيرون الرياضي السكندري .

• علم الجبر :

ساهم المصريون ، والبابليون ، والهنود ، واليونانيون فى وضع البدايات الأولي لعلم الجبر ، فقد استخدم المصريون الرموز فى التعبير عن القيم العددية ، ولم يفطن 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

اليونانيون يحلون تلك المعادلات الجبرية بطرق هندسية عسيرة ، وكانوا يخلطون أيضا الجبر بالهندسة ، وكان الهنود يخلطونه بدورهم بالحساب. (١٤١) وعموما ما وصل إلى العرب والمسلمين من طريق الهنود ، واليونانيين يعد " وجه من أوجه الحل فى الحساب، من غير اسم لها خاص بها ، إلى المعادلة العامة التى هي أهم المعادلات كلها وأساس علم الجبر . " (١٤٢)

لقد نقل العرب المسلمون فى مجال علم الجبر من اليونانيين كتابين أحدهما لأبرخس والثاني لديوفانتس - القرن الثالث الميلادي – وما يوجد فى هذه المؤلفات يعد جبرا بدائيا لا يعتد به ، وعموما فإن العرب عندما زاوجوا بين الهندسة اليونانية والحساب الهندي استطاعوا خلق علم الجبر . فقد استفاد أبو عبد الله محمد بن موساى الخوارزمى القرطبي (١٦٤ – ٢٣٦ هـ) من ذلك التراث الذى ورثه العرب والمسلمون عن القدماء، وقام بتصحيحه وتهذيبه وأضاف إليه كثيرا من الإضافات . ولقد صنع ذلك فى مؤلفه (الجبر والمقابلة) الذى ضمنه إسهاماته فى علم الجبر ، تلك الإسهامات التى ساعدت علم الجبر الحديث فى نهوضه ولأجل ذلك قيل أن الخوارزمي مؤسس علم الجبر الحديث . (١٤٣)

• علم الحساب :

لقد اعتمد العرب والمسلمون فى علم الحساب على التراث الهندي واليوناني . ولقد عرف العرب والمسلمون الحساب الهندي عندما حضر إلى بغداد رجل هندي معه كتاب فى الحساب . وأخذ العرب والمسلمون عن التراث الهندي " نظام الترقيم . وكان عند الهنود أشكال عديدة للأرقام ، فهذبها العرب وكونوا منها سلسلتين ، عرفت أحداها بالأرقام الهندية (١٤٤) ، وهي المستعملة فى الأقطار العربية والإسلامية ، وفيها استعملت النقطة لتدل على الصفر ، وعرفت الأخرى بالأرقام المغاربية (١٤٥) ، وفيها استعملت الدائرة O لتدل على الصفر وهذه الأخيرة انتشرت فى المغرب والأندلس ، ومنها دخلت إلى الأقطار الأوربية ، وسميت من ثمة بالأرقام العربية . ومن أهم مآثر العرب والمسلمين فى الرياضيات طريقة الإحصاء العشري ، واستعمال الصفر لنفس الغاية التى تستعمل الآن . ومن مزايا هذا النظام أنه يقتصر على تسعة أعداد وصفر . فى حين كانت الأرقام اليونانية والرومانية القديمة القائمة على حساب الجمل ، تشتمل على عدد من الأرقام بقدر عدد حروف الهجاء . " (١٤٦) وعندما نقل نظام الأعداد العربية إلى الغربيين ساعدهم على الوصول إلى الكمال فى الطرق الأولية للحساب واستخراج الجذور التربيعية والتكعيبية . (١٤٧) ولقد استفاد العرب والمسلمون كذلك من علم الحساب اليوناني عن طريق كتاب (المدخل إلى علم العدد) الذي نقله ثابت بن قرة بن

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 فى 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 الصدفي 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 . ويري 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 تلقي 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 تيسير 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 جـ + جا بَ جا جـَ جتا و أدخل البوزجاني .. نظريات ظل الزوايا فى النسب المثلثية ظا بَ جا جـَ) (١٥١) (١٥٢) ظا ب = ١ويرتبط علم حساب المثلثات لدي العرب باسم أبي عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتاني (٢٤٠ – ٣١٥ هـ) بفضل

إسهاماته وإنجازاته فى هذا العلم لأجل ذلك لقب البتاني بـ (بطليموس العرب) ولقد استطاع البتاني أن يرقي بهذا العلم . عن ما كان عليه أيام هيبارخوس وبطليوس . (١٥٣) فيبدوا واضحا فى أعماله رفضه لطريقة بطليموس فى استخدام الأوتار حيث يقول : " لم يستعمل بطليموس الأوتار الكاملة إلا لتسهيل التطبيقات ، وأما نحن فقد اتخذنا أنصاف الأقواس المضاعفة . " (١٥٤) ولقد ابتكر البتاني كثيرا من الانجازات فى حساب المثلثات لم يتطرق إليها من قبله اليونانيين مثل قوله بمبدأ " مماس القوس وتعبير جيب ÷ تمام الجيب الذى لم يستعمله الإغريق قط ، وأدخل البتاني هذا المبدأ إلى حسابات الساعة الشمسية فسماه بالظل الممدود ، وليس هذا سوي المماس المثلثي عند علماء الزمن الحاضر . " (١٥٥) وبالجملة فإن العرب والمسلمين لم يقفوا عند تقليد اليونانيين فى هذا المجال بل أنهم تجاوزوهم وخلقوا هذا العلم خلقا جديدا .

٩- علم الفلك :

لقد نهل العرب والمسلمون من مصادر عدة فى مجال الفلك حيث اطلعوا على مؤلفات المصريين ، والهنود ، والفرس ، والبابليين ، والكلدان ، واليمنيين . فالمصريون عرفوا الساعة الشمسية ، وترك الهنود كثيرا من الأزياج (الجداول الفلكية)، ونقل إلى العربية منها كتاب (السند هند الكبير) الذى استفاد منه العرب والمسلمون كثيرا . ولقد تأثر العرب والمسلمون بطرق الرصد الفارسية ، وأخذوا عنهم أسماء بعض النجوم والكواكب . ولقد انتقل إلى العرب والمسلمين من قبل البابليين والكلدان بعض التقاويم وأقسام السنة والشهور وأسماء الأبراج وتقسيماتها ، وأسماء بعض الكواكب والنجوم ، ونقلوا عن البابليين كتاب أسرار الكواكب ، ولقد كانت مبادئ علم الفلك معروفة عند اليمنيين وكذلك الكلدان الذين رسموها على جدران المعابد ، وكانت منتشرة كذلك أسماء الكواكب فى قصائد شعراء العرب والمسلمين . ولقد كان لإسهامات اليونانيين دورا كبيرا فى مجال الفلك عند العرب والمسلمين ، فقد عرف العرب والمسلمون مؤلفات اليونانيين الفلكية مثل كتاب المجسطي لبطليموس ، وهو يتكون من ثلاث عشرة مقالة ، وفيه يتحدث عن كروية الأرض وثباتها فى مركز العالم ، وعن حركات القمر واختلافها وحسابها ، وعن الكواكب الثابتة والمتحيرة . وكتاب (المقالات الأربع فى صناعة أحكام النجوم) لبطليموس أيضا نقله يوحنا بن البطريق بتشجيع من الخليفة المنصور ، وفسره أبو حفص عمر بن الفرخان الطبري – القرن الثالث الهجري - وفسره كذلك البتاني وغيرها من كتب بطليموس الفلكية والنجومية . وعرض كتاب (مفتاح النجوم) المنسوب لهرمس الحكيم ، ونقل فى أواخر العهد الأموي ، ويعد من أول الكتب المترجمة إلى العربية ورغم ذلك لم يكن له أثرا كبيرا . (١٥٦) ولقد زاوج العرب

والمسلمون بين إسهامات كل تلك العصور الفلكية ، وأنتجوا منها انتاجا جديدا فى مجال الفلك وصححوا فيها أخطاء السابقين عليهم " وتوسعوا فى المباحث الفلكية . وعندما فاقت أوروبا واخذت تنهض من سباتها فى أواخر العصور الوسطي ، كانت كتابات اليونانيين والكلدان والسريان والهنود والفرس فى علم الفلك قد اندثرت جميعها ولم يبق منها غير ترجماتها العربية وما استجده الغرب من أبحاث فى هذا العلم ، وهكذا أقبل الأوربيون يستقون أصول علم الفلك من المراجع العربية مما جعل بعض علماء أوربا المحدثين يعترفون صراحة بأن الأوربيين تلاميذ العرب فى علم الفلك . " (١٥٧)

ويعتبر خالد بن يزيد بن معاوية أول من ترجم له كتب فى أحكام النجوم لا فى علم الهيئة (علم الفلك) واستمر الاهتمام بعلم الهيئة فى العصر العباس ، وأول من اهتم به من خلفاء العباسيين الخليفة المنصور الذى قرب إليه المنجمين كما ذكرنا سابقا. ولقد عمل المنصور على تطوير علم الهيئة مستفيدا من المصادر الهندية حيث كلف المترجمين بنقل كتاب (السند هند الكبير) ، وأمر كذلك بوضع كتاب عن الجداول الفلكية على طريقة الهنود ، وقام بذلك الدور الفزاري وظل زيجه معمولا به حتى عصر المأمون . (١٥٨) وعندما نقلت أعمال بطليموس الفلكية إلى العرب والمسلمين اعتمد عليها بدلا من الفلك الهندي " فلما انتشرت الرياضيات اليونانية ، ونقل كتاب (المجسطي) لبطليموس فى علم الفلك، لم ينتقل العرب فجأة من الحساب القائم على النظام الهندي إلى الحساب اليوناني ، بل بالتدريج حتى أن محمد بن موسي الخوارزمي وضع زيجه المسمي بالسند هند الصغير ، فعول فيه على أوساط السند هند ، ولكنه : خالفه فى التعاديل والميل ، فجعل تعاديله على مذهب الفرس ، وميل الشمس فيه على مذهب بطليموس . " (١٥٩) ولقد أهتم العرب والمسلمون بعلم الفلك لاعتبارات دينية لرغبتهم فى تحديد اتجاه القبلة ، وتحديد مواعيد الصلاة ، وتحديد بداية الشهور العربية خاصة شهر رمضان .

وبالنسبة لكتاب المجسطي لبطليموس ، فقد ذكرت أكثر من رواية حول ترجمته ، فقيل أن أول من ترجمه الحجاج بن يوسف بن مطر القرن الثالث الهجري ، وهناك من يري أن مترجمه هو سهل بن زياد الطبري والد علي بن ربان الطبري صاحب كتاب (فردوس الحكمة) ترجمه لهارون الرشيد ، وتخبر رواية أخرى أن المترجم هو سهلا والحجاج هو الذى راجع الترجمة ، وأصلح تلك الترجمة بعد ذلك حنين بن اسحق وراجعها ثابت بن قرة ومن بعدها البتاني . لكن المرجح أن أول ترجمة لهذا الكتاب كانت بعد وفاة الرشيد فى أواخر القرن الثامن ثم نقحت عدة مرات ووضعت لها شروح وتعليقات ومقدمات . (١٦٠) ولقد استفاد بطليموس فى هذا المؤلف من المصريين ،

والبابليين ، واليونانيين بالإضافة إلى اجتهاداته الخاصة . ويشتمل هذا المؤلف على مبادئ صناعة النجوم أو علم الفلك ، ومبادئ هذه الصناعة لم تترتب – على نحو ما يذكر البيروني – فى الكتب المشهورة بما فى ذلك كتاب المجسطي - دستور هذه الصناعة - حتى نثق فيها . (١٦١) ولقد أضاف العرب والمسلمون إلى هذا الكتاب إضافات كثيرة بفضل تقدمهم فى الرياضيات . فأصالة " علم الفلك عند العرب نشأت من كونهم طبقوا حساب المثلثات على الأرصاد الجوية ، واخترعوا وصنعوا آلات جديدة للرصد ، مما أدي بهم إلى كثير من الاكتشافات وإلى تعديل شامل لفلك بطليموس . " (١٦٢)

فعلى الرغم من أن البتاني يشير فى زيجه إلى أنه يقتفي أثر بطليموس وأنه يتبع ما رسمة إلا أنه ذكر أنه كما استدرك بطليموس علي أبرخس كذلك يجوز أن يستدرك على بطليموس وذلك لجلالة تلك الصناعة ولأنها سمائية لا تدرك إلا بالتقريب . ووضع البتاني هذا الكتاب - على نحو ما يذكر فى مقدمته - ليوضح فيه كل ما غمض وشذ فى هذا الصناعة . وفى هذا العمل صحيح وهذب كثيرا من آراء السابقين عليه خاصة بطليموس ، وأضاف إليها اضافات هامة من خلال أرصاده التى كان يقوم بها . (١٦٣) فمن ذلك أن البتاني عدل وصحح مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار الذى وضعه بطليموس ، فقد ذكر أبرخس وبطليموس أن مقدار القوس التى بين منقلبي الشتاء والصيف فى فلك نصف النهار سبعة وأربعون جزءا واثنتان وأربعون دقيقة وأن الميل نصف ذلك وهو ثلاثة وعشرون جزءا واحدي وخمسون دقيقة ، فصحح ذلك البتاني بأن مقدار القوس التى بين المنقلبين على الحقيقة سبعة وأربعون جزءا وعشر دقائق وأن ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار نصف هذه الأجزاء وهو ثلاثة وعشرون جزءا وخمس وثلاثون دقيقة . وهذا هو بعد ما بين القطبين ، وتلك معاينة وليست خبرا – على نحو ما نجد عند أبرخس وبطليموس – ولذلك اعتمد عليه البتاني فى مؤلفه . (١٦٤) وبالنسبة لمقدار طول أزمان السنة ومسير الشمس فيها ، ذكر البتاني أن الزمان الذى رصده للسنة أقل من الزمان الذى ذكره بطليموس بجزئين وخمس جزء مما ترتب عليه أن حركة الشمس التى رصدها البتاني تزيد على الحركة التى ذكرها بطليموس فى اليوم والسنة المصرية . (١٦٥)

ولقد تقدم العرب والمسلمون بعلم الفلك خطوات إلى الأمام بفضل ما قاموا به من أرصاد فلكية من خلال المراصد التى أنشأوها لهذا الغرض كمرصد المراغة وبغداد ودمشق وغيرها ، واستخدموا فى هذه المراصد آلات وأدوات حتى تكون أرصادهم دقيقة. ولقد سبق اليونانيون العرب والمسلمين فى اقامة المراصد ، ويعد مرصد

الإسكندرية - الذى أنشأ فى القرن الثالث قبل الميلاد - أول مرصد كتب عنه . ولقد صور العرب والمسلمون الأدوات الموجودة فى كتاب بطليموس القلوذي وحاولوا صناعة أدوات مشابهة لها ، والاستفادة منها فى رصد النجوم ، وكان ذلك فى عهد المأمون ولذلك سمي هذا الرصد بالرصد المأموني . (١٦٦) ولم تساعد الأدوات الفلكية اليونانية العرب والمسلمون فمت أرصادهم لذلك أدخلوا عليها كثيرا من التعديلات وابتكروا أدوات جديدة تعينهم فى عملهم ، ساعدت هذه الأدوات بعد ذلك فى اختراع المنظار البعيد فى العصور الحديثة . (١٦٧)

واستخدم العرب والمسلمون فى المراصد الفلكية أدوات كثيرة منها الكرات ذوات الحلق وآلات قياس الزوايا والأسطرلاب الذى اخترعه هيبارخوس وأول من استعمله أرستاركوسAristacus (٣٢٠- ٢٦٠ ق. م) . وعندما وجد العرب والمسلمون الأسطرلاب اليوناني لا يفي بأغراضهم وطموحاتهم الفلكية أدخلوا عليه تحسينات كثيرة . فصنعوا أسطرلابات جديدة أكثر دقة من الأسطرلاب اليوناني ، ويعتبر الفزاري صاحب أول أسطرلاب عربي وضع على أسس علمية دقيقة . (١٦٨) واستخدم العرب والمسلمون الأسطرلاب فى استخدامات كثيرة ، وعندما وصل إلى أوروبا استفاد منه الأوروبيون كثيرا وظل مستعملا عند ملاحيهم حتى القرن السابع عشر .

ولقد اختلط علم الفلك بصناعة التنجيم الذى شغف به الناس – حكام ومحكومين - بسبب ولعهم بمعرفة الغيب وكشف الأسرار ولكن يرجع الفضل إلى العرب والمسلمين فى تخليص علم الفلك من صناعة التنجيم ، فمن مآثر العرب والمسلمين على علم الفلك " أنهم طهروه من صناعة التنجيم ، فقد كانت الأمم السابقة من البابليين والصينين والهنود واليونان يخلطون بين الفلك وهذه الصناعة ، ويعتقدون أن هناك صلة قوية بين حركات النجوم فى أفلاكها وما يصيب الكائنات والناس من آفات وأمراض ، واستمر هذا الاعتقاد الخاطئ يسود عقول الأوروبيين إلى القرن السابع عشر فى حين أن العرب فى ذلك الوقت أى فى القرون الوسطي قالوا بفساد هذا الاعتقاد . " (١٦٩)

لقد استفاد العرب ممن سبقهم فى علم الفلك ولكنهم فاقوهم حيث صححوا وهذبوا آراءهم وأضافوا إليها اضافات هامة عملت على تقدم علم الفك الحديث . فنجد قياساتهم – مثلا - تقترب من قياسات علم الفلك الحديث وأرصادهم أيضا أكثر دقة من أرصاد السابقين عليهم بما فيهم اليونانيين . فقاسوا مثلا محيط الأرض ٢٤٨ و ٤١ ك. م ، اليونانيون ٣٤٠ ، ٣٨ ك م ، والرقم الحقيقي – الذى توصل إليه العلماء ٤٠,٧٠ وهكذا ما وصل إليه العرب والمسلمون أقرب إلى العلم الحديث من الذى توصل إليه اليونانيون.

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

١٠ – علم الجغرافيا :

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 فى تحديد هلال رمضان وتحديد مواقيت الصلاة . واستفاد العرب والمسلمون أيضا من التراث الجغرافي الهندي المترجم من الفارسية إلى العربية .ولكن غلب التأثير اليوناني فى هذا المجال على التأثير الهندي . (١٧١)

لقد استفاد أحمد اليعقوبي هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (تـ حوالي ٢٨٤هـ) فى مؤلفه فى الجغرافيا من الكتاب اليونانيين . (١٧٢) واعتمد أبو عبد الله محمد بن محمد الإدريسي الهاشمي القرشي (٤٩٣ – ٥٥٩ هـ) فى 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 فى هذا المجال من اليونان لأجل ذلك تعتبر جغرافية بطليموس أساسا لعلم الخرائط العربي . (١٧٥)

ولم يقلد 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 بحوالي بضع دقائق وأن خطأ اليونانيين وصل درجات كثيرة . ولقد أخطأ بطليموس كذلك فى تعيين طول البحر المتوسط ،

وأخطأ فى تحديد وضع بحر قزوين والخليج العربي ، وجانب الصواب أيضا فى جعله المحيط الهندي والمحيط الهادي بحيرة . وقد قام العرب والمسلمون بتصحيح كل تلك الأغاليط ، فتم تصحيح طول البحر المتوسط فى عصر المأمون حوالي عشر درجات ، ولم يعد الخليج العربي مستديرا بل اتخذ وضعا 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 فى خريطة بطليموس. (١٧٧) وهكذا صورة العالم التى كلف المأمون جغرافي العرب والمسلمين برسمها فاقت فى اتقانها خرائط الجغرافيين القدماء خاصة خريطة بطليموس التى نبه العرب والمسلمون علي ما فيها من أخطاء . (١٧٨) وعندما وصلت تصحيحات العرب والمسلمين وإضافاتهم الجغرافية إلى أوربا ساعدت فى قيام ورقي علم الجغرافيا الحديث .

وفيما يتعلق بعلم الخرائط ، فقد كانت لخرائط العرب والمسلمين طابع يختلف عن طابع خرائط القدماء . " فقد بدأت تظهر فى خرائطهم – لأول مرة – العلامات الأرضية، التى تمثل الجبال والغابات والأنهار وغيرها من مظاهر سطح الأرض ، وهي عناصر تعتبر متممة للخريطة . فكان الجغرافيون المسلمون يرسمونها كما يراها الناظر فى الطبيعة ، أو كما يراها من جانب واحد ، وذلك على عكس ما أتفق على سطح أفقي فى الوقت الحاضر ، برسمها فى خطوط على سطح أفقي ، برسم الجبال مثلا بما يعرف بالخطوط الكنتورية . وكذلك أصلحوا جداول بطليموس للمدن ، وأضافوا إليها أسماء كثيرة ، وكانوا يدلون عليها برسمها فى شكل دوائر . وكذلك أظهروا اتصال أجزاء من العالم لم تكن معروفة فى 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 وصححوا ما فيها من أخطاء وزادوا عليها زيادات هامة كانت بمثابة الأساس الذى نهض عليه علم الجغرافيا الحديث .

الخاتمة :

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

الخارج فإنهم قاموا بنقله ، ولقد تولي نصاري السريان نقل هذا التراث من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ومنها إلى اللغة العربية ، وتم النقل فى مرحلة لاحقة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية . ولقد اهتم الخلفاء ووزرائهم وأهل اليسار بحركة النقل والترجمة حيث كانوا يبذلون الأموال الطائلة مقابل ترجمة مؤلفات التراث الدخيل .

ولقد تفاعل العرب والمسلمون مع تراث الأوائل العلمي خاصة اليوناني وتكشف نتيجة هذا التفاعل عن طبيعة العقلية العربية ، هل هي عقلية مقلدة لا قدرة لها على الابتكار أم أنها عقلية واعية ولها القدرة على الابتكار والابداع . وفيما يتعلق بمسألة تأثر العرب والمسلمين بالفكر العلمي اليوناني ، فلقد أختلف الباحثون حول هذه المسألة. فيري فريق من الباحثين أن العرب والمسلمين استفادوا من الفكر العلمي اليوناني ولم يضيفوا له شيئا جديدا و انحصر كل دورهم فى حفظ هذا التراث فحسب ، ذلك التراث الذى نقلوه إلى الغرب فكانت النهضة الأوربية الحديثة . ويري فريق آخر من الباحثين فى المقابل أن العرب والمسلمين أخذوا من اليونانيين تراثهم العلمي وحفظوه ، ولفظوا منه ما يخالف الواقع ، وأنهم أضافوا له إضافات هامة كانت بمثابة الأساس الذى أقيمت عليه الحضارة الأوربية الحديثة . وعموما فقد استفاد العرب والمسلمون من تراث الأوائل العلمي خاصة اليونان منه وأضافوا إليه إضافات هامة ساهمت بقسط ما فى قيام النهضة الأوربية الحديثة .

وبالجملة ، فإنه لمن الثابت أن كل أمة من الأمم ساهمت فى اثراء التفكير الانساني عامة والتفكير العلمي خاصة ، فقد ساهم أصحاب حضارات الشرق القديم ، واليونانيون ، والعرب والمسلمون والغربيون فى مختلف العصور فى تأسيس الحضارة الإنسانية . وأى أمة من الأمم – فى أي عصر من عصورها – إن لم تأخذ بأسباب الحضارة فإنها ستتخلف عن بقية الأمم ، ولذلك علينا – نحن العرب والمسلمين – إذا أردنا التحضر الآن أن نأخذ بأسبابه حتى ننهض ونساهم مثل بقية الأمم فى اثراء الفكر الإنساني بشقية الفلسفي والعلمي . كما فعل الآباء والأجداد من قبل ابان نهضتهم حيث استفادوا من تراث الأمم السابقة عليهم .

المصادر والمراجع :

١ - علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب : ديلاسي أوليري ، ترجمة د. وهيب كامل راجعه زكي علي ١٩٦٢م الألف كتاب (٣٩٥) بإشراف وزارة التعليم العالي الناشر مكتبة النهضة المصرية . ص ٨١ .

٢ - فضل الإسلام على الحضارة الغربية : مونتجومري وات نقله إلى العربية حسين أحمد أمين ، طـ١ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م . دار الشروق . ص ٥٣ .
٣ - الفكر العربي ومكانه فى التاريخ : ديلاسي أوليري ترجمة د. تمام حسان ، مراجعة د. محمد مصطفي حلمي ، مطبعة مخيمر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب . ص ٩٧ .
٤ - الفكر الإسلامي وتراث اليونان : د. أميرة حلمي مطر ، ١٩٩٦ م المكتبة الثقافية - ٥١٥ - الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ٩ .
٥- طبقات الأمم : صاعد الأندلسي ، طبع علي نفقة عبد ا لرؤوف أفندي الدباغ ، مطبعة السعادة - مصر . ص ١٦ .
٦- اخبار العلماء بأخبار الحكماء : القفطي ، مكتبة المتبني - مصر . ص ٣١٢ .
٧ - البيان والتبين : الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، طـ١ ، ١٩٤٨ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الكتاب الثاني . ص ٣٢٨ .
٨- معجم الأدباء : ياقوت الحموي ، راجعته وزارة المعارف العمومية ، الطبعة الأخيرة منقحة ومضبوطة مطبعة دار المأمون . جـ١١ . ص ٤٢ .
٩- الفهرست : ابن النديم ، ١٩٧٨ ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان . ص ٣٣٨ – ٣٤٠ .
١٠ - الفكر العربي ومكانه في التاريخ : ديلاسي أوليري . ص ١٢٠ .
١١ - حنين بن اسحق العصر الدهر للترجمة : د. ماهر عبد القادر محمد ، ١٩٨٨م ، دار المعرفة الجامعية إسكندرية . ص ٢٦ .
١٢ - العلوم والطب : د. ماكس مايرهوف ، بحث منشور ضمن مجموعة أبحاث تحت عنوان : تراث الإسلام : من وضع سير توماس أرنولد وجمهرة من المستشرقين عربة وعلق حواشيه جرجيس فتح الله ، طـ٢ ، ١٩٧٢ م ، دار الطبيعة للطباعة والنشر بيروت . ص ٤٥٦ .
١٣ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة ، نسخه وصححه أمرؤ القيس الصحان طـ١ ، ١٢٢٩ هـ/ ١٨٨٢ م ، المطبعة الوهبية ، جـ٢ . ص ١٢٣ – ١٢٥ .
١٤ – الفهرست : ابن النديم . ص ٢٤٠ .
١٥ - المرجع السابق : ص ٣٨٢ – ٢٨٣ .
١٦ - الفكر العربي ومكانه في التاريخ ديلاسي أوليري . ص ١٢٠ .

١٧ - كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون : حاجي خليفة ، طبعه محمد شرف الدين يالتقا ، ورفعت بيك الكليسي ، طبع بعناية وكالة المعارف . جـ٢ . ص ١٤٨ .
١٨ - عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة ، جـ٢ . ص ٤٦ – ٤٨ .
١٩ – العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخري : 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. مصطفي النشار ، طـ١ ، ١٩٨٦م ، 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 ، طـ٢ ، 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 ، جـ ١٦ . ص ١٤٣ – ١٤٤ .
٢٨ - تاريخ العلم عند الغرب : د. عبد الله العمري ، طـ١ ، ١٩٩٠م ، 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 أرسطاطاليسية فى كتاب الحيوان للجاحظ : د. طه الحاجري ، مجلة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، م :٦ – ٧ ، ١٩٥٢ – ١٩٥٣م ، تطلب من مكتبة جامعة الإسكندرية بالشاطبي ، مطابع رمسيس بالإسكندرية . ص ١٥ – ٣٥ ، م : ٨ ١٩٥٤م . ص ٦٩ – ٩٠ .

٣٠ – ظهر الإسلام : أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ملتزم النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية . جـ ٢ . ص ١٩٧,
٣١ - كتاب الحيوان : الجاحظ ، ١٣٣٢ هـ ، طبع على نفقة الحاج محمد الساسي المغربي تاجر بالفحامين بمصر ، طبع بالمطبعة الحميدية المصرية مصر . جـ١ ، ص ٥- ٦ .
٣٢ – المرجع السابق : جـ ٥ ، ص ٥١ .
٣٣ - المرجع السابق : جـ ٦ ، ص ١٧ – ١٨ ، كتاب طباع الحيوان : أرسطاطاليس، نقل يوحنا بن البطريق ، تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، طـ١ ، ١٩٧٧م ، الناشر مكتبة المطبوعات الكويت . المقالات ١-١٠ ، مقالة ٩ ، فـ١ ، 610 a ص ٣٧٧ – ٣٧٨ ،
Aristotle : De Historia animalium : by “ Arthur plott (the works of Aristole undereditor Ross) vol IV. Oxford at the clarendon press 1972 . 9 , 610 a .
٣٤ - كتاب الحيوان : الجاحظ ، جـ ٣ . ص ٥٧ – ٥٨ ، كتاب طباع الحيوان : أرسطاطاليس ، م ٨ ، ف ٢٩ ، 618 a ، ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٧ ص ، ٤١٠،
Aristotle : De Historia animalium : 8 , 29 . 618 a .
٣٥ - كتاب الحيوان : الجاحظ ، جـ ٥ . ص ١٥٦ – ١٥٧ ، كتاب طباع الحيوان : أرسطاطاليس ، م ٤ ، ف ٨ ، 593a ص ١٨٤
Aristotle : De Historia animalium 4, 8, 533b .
٣٦ - كتاب الحيوان : الجاحظ ، جـ٥ . ص ١٤٧ ، كتاب طباع الحيوان : أرسطاطاليس ، م ٣ ، فـ١ ، ب ٥١٠ ، م ٩ ، ف ٥٠ ، أ ٦٣٢ ، ص ٤٥٤ ، فى كون الحيوان : أرسطاطاليس ، المقالات ١٥- ١٩ ترجمة من العربية نسبت إلى يحيا بن البطريق حققاها وقدما لها يان بروخمان ويوان دروسارت لولوفس ١٩٧١ مؤسسة دي خوي ليدن م ١٥ ، ف ٤ ، ب ٧١٧ ، ص ٨ .
Aristotle : De Historia animalium : 3 , 1, 510a , 50 , 642 b ,
Aristotle : de partibus animalium by william agle (the works of Aristolle und Ross) vol VI oxford at clarendon press 1913 , 14 , 3, 717 b .
٣٧ - العلوم عند العرب : قدري حافظ طوقان ، الألف كتاب دار مصر للطباعة ، مكتبة مصر . ص ١٢٢ - ١٢٣ .

٣٨ - الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطي : د. أحمد عبدالرازق أحمد ، طـ١ ، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي مصر . ص ٢٣٥ .
٣٩ - قصة الحضارة : ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران ، طـ٢ ١٩٦٤م ، اختارته وأنفقت عليه ترجمته الإدارة الثقافية فى جامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . جـ٢ من م ٤ . ص ١٨٨ .
٤٠ - تاريخ العلم عند العرب : د. عبدالله العمري . ص ١٨٧ .
٤١ - المرجع السابق : ص ٨٥.
٤٢ - الجامع لمفردات الأدوية و الأغذية : ابن البيطار . بدون . م١ ، جـ١ . ص ٤٥ .
٤٣ - المرجع السابق : م ١ ، جـ١ . ص ٤٥ .
٤٤ – المرجع السابق : م١ ، جـ٢ ص ١٧٨ .
٤٥ - مأخوذة من أصل يوناني واستعملها العرب لتعطي معني الأدوية المركبة أو تركيب الأدوية ، وقد يدل اللفظ على دستور الأدوية .
٤٦ - الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطي : د. أحمد عبد الرازق أحمد . ص ٢٠٩ .
٤٧ - دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب : د. عبد الرحمن بدوي ، طـ١ ١٩٨١م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ص ٣٠ .
٤٨ - فى تراثنا العربي الإسلامي : د. توفيق الطويل ، سلسلة عالم المعرفة (٨٧) ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت . ص ١٠٩ .
٤٩ - الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهزاد جابر ، ١٩٨٦م ، دار مصباح الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت – لبنان . ص ٥٦ .
٥٠ - التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة : د. أحمد فؤاد باشا . ص ٩٣ .
٥١ - الحضارة الإسلامية أساس النقد العلمي الحديث : جلال مظهر ، مطبعة مخيمر ، الناشر مركز كتب الشرق الأوسط . ص٨٣ .
٥٢ - الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب : د. محمد كامل حسين وآخرين ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إدارة الثقافة طبع على نفقة حكومة الجمهورية الليبية . ص ٣٦٢ .

٥٣ - الدواء من فجر التاريخ إلي اليوم : د. رياض رمضان العلمي ، سلسلة عالم المعرفة (١٢١) ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت . ص ٤٦ .
٥٤ - تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العصر القديم والعصر الوسيط : د. الأب جورج شحاته قنواتي ، دار المعارف بمصر . ص ١٦٩ .
٥٥ - تاريخ التمدن الإسلامي : جرجي زيدان ، طبعة جديدة راجعها وعلق عليها د. حسين مؤنس ، دار الهلال ، جـ٣ . ص ٢٠٢ .
٥٦ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ت . ج دي بور ، نقله إلي العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، طـ٢ ، منقحة ومهذبة ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨م ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . ص ١٠٥ .
٥٧ - العلوم والطب : د. ماكس مايرهوف . ص ٢٨٢ .
58 - Hippocrotes : Nature of man with an english by w.h, s Jones (l,.c.l,) frist printed 1937 meminted 1959 printed in Great Britain , I.V. p 10 .
٥٩ - علم الباثولوجيا : يدرس المرض وسببه وأعراضه بالإضافة إلى الحالة التى يكون عليها الجسم أو العضو المصاب بالمرض .
٦٠ - التراث القديم فى الحضارة الإسلامية : ف. روزنتال ، تقديم وتعليق و تحليل د. عبد الله حسن المسلمي ، ١٩٩٣م ، الناشر مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس . ص ٢٩٤ .
٦١ - القانون فى الطب : ابن سينا ، طبعة جديدة بالأوفست عن طبعة بولاق دار صادر بيروت . جـ٢ ، ك ٣ ، ف ٢١ ، م ٢ . ص ٥٨٥ .
٦٢ - فى كون الحيوان : أرسطاطاليس ، م ١٥، ٢ ، 716a . ص ٤ .
٦٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة : الفارابي ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر . ص ٥٣ .
٦٤ - القانون فى الطب : ابن سينا ، جـ٢ ، ك ٣ ، ف ١ ، م ٢ . ص ٥٥٧ – ٥٦٠ .
٦٥ - ظهر الإسلام : أحمد أمين ، جـ٢ . ص ١٩١ .
٦٦ - تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطي : د. عبد المنعم ماجد ، طـ٥ ، مزيدة ومنقحة ، ١٩٨٦م ، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية . ص ٦٩ – ٧٠ .
٦٧ - تاريخ العلوم عند العرب : حسين حمادة ، ١٩٨٧م ، الشركة العالمة للكتاب دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة . ص ٦٩ – ٧٠ .

٦٨ - قصة الحضارة : ول ديورانت ، جـ٢ ، م ٤ . ص ٨٩ .
٦٩ - فى تراثنا العربي الإسلامي : د. توفيق الطويل . ص ١٠٧ ، ١٠٨ .
٧٠ - الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب : د. محمد عبد الرحمن مرجبا ، تقديم د. جميل صليبا ، طـ٣ ، ١٩٨١م ، دار الكتاب اللبناني بيروت . ص٩٧ – ٩٨ .
٧١ - شمس الله على الغرب : د. سيجريد هونكة . ص ١٨٥ – ١٨٦ .
٧٢ - فجر العلم الحديث الإسلام – الصين – الغرب : توبي أ. هاف ، ترجمة د. أحمد محمود صبحي ، سلسلة عالم المعرفة (٢٢٠) ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧م ، سلسلة كتب شهرية ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت . جـ٢ . ص ٢٣ .
٧٣ - تراث الإسلام : جوزيف شاخت ، كليفورد بوزروث ، ترجمة د. حسين مؤنس ، د. أمان صدقي العمد ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، طـ ٣ ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م ، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٤) سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت . جـ٢ . ص ١٤٩ .
٧٤ - العلوم عند العرب : قدري حافظ طوقان . ص ١٣٨ .
٧٥ - تراث الإسلام : جوزيف شاخت ، كليفورد بوزروث . جـ٢ . ص ١٦٦.
٧٦ - تاريخ العلم ودور العلماء فى تقدمه : د.عبد الحليم منتصر ، ط٨ ، ١٩٩٧م . دار المعارف . ص ٨١ .
٧٧ - للمزيد من التوضيح ينظر : كامل الصناعة الطبية وبهامشه كتاب مختصر تذكرة الإمام الشعراني : علي بن عباس المجوسي ، بدون . جـ١ ، م ١ . ص ٣ – ٦ .
٧٨ - عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ،١٤٩٠ هـ / ١٩٧٠م ، دار العلم للملاين . ص ٢٨٤ .
٧٩ - منهج البحث العلمي عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية : د.جلال محمد موسي ، تقديم وتحليل أ.د / محمد علي أبو ريان ، ط١ ، ١٩٧٢م ، دار الكتاب اللبناني – بيروت . ص ٢١٩ .
٨٠ - للمزيد من التوضيح ينظر : كتاب جانيوس في فرق الطب للمتعلمين : جالينوس ، نقل أبي حنين بن اسحق العبادي المتطبب تحقيق وتعليق د:محمد سليم سالم ١٩٧٨ م منتخبات الإسكندرانين (١) جمهورية مصر العربية وزارة الثقافة ، مركز تحقيق التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ١٦-٢٢ ، مروج الذهب ومعادن الجوهر : المسعودي ، راجع أصوله ورقمه وضبط مبهمه وعلق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد ، يطلب من المكتبة العصرية فى بغداد ودار الرجاء للطبع والنشر . جـ٤ . ص ٣١ .

٨١ - كتاب دعوة الأطباء على مذهب كليلة ودمنة : ابن بطلان ، عني بطبعه وتصحيحه د. بشارة زلزل ، ١٩٠١م ، طبع بالمطبعة الخديوية بالإسكندرية . ص ٤٧ ، خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري : ابن بطلان البغدادي ، وابن رضوان المصري ، وتراجم المؤلفين ، صححها ونقلها إلى اللغة الإنكليزية وزاد عليها مقدمة و تعاليق د: يوسف شخت ود. ماكس مايرهوف ، الجامعة المصرية كلية الآداب ، المؤلف رقم ١٣مطبعة بول باربيه مصر لابن بطلان . ص ٦٢ .

٨٢ - الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهزاد جابر . ص ,٦١

٨٣ - الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب : د.محمد عبد الرحمن مرحبا ، ص ١٠٥ .

٨٤ - الفكر العربي ومكانه فى التاريخ : ديلاسي أوليري . ص ١٣٥ ، ١٣٦.

٨٥ - قصة الحضارة : ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران . جـ٢ من م٤ . ص ١٨٧ .

٨٦ - الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث : جلال مظهر . ص ٧٧ .

٨٧ - بحوث فى تاريخ العلوم عند العرب : د. يمني طريف الخولي ، ١٩٩٨م ، دار الثقافة للنشر والتوزيع – مصر . ص ٨١ .

٨٨ - تاريخ العرب : تاريخ الدولة العباسية - العرب فى أوربا : إسبانيا وصقلية آخر الدول الإسلامية فى العصور الوسطى : فيلب خوري حتي ، نقله إلى اللغة العربية محمد مبروك نافع ، طـ٣ ، ١٩٥٢م ، مطبعة دار العالم العربي بالقاهرة . م٢ . ص ٤٨١- ٤٨٢ .

٨٩ - جابر بن حيان : د. زكي نجيب محمود ، أعلام العرب (٣) ١٩٦١م ، الناشر مكتبة مصر . ص ٥٥ .

٩٠ – المرجع السابق : ص ,٥٧

٩١ - تاريخ العلم عند العرب : د. عبدالله العمري . ص ١٢٠- ١٢١ .

٩٢ - جابر بن حيان : د. زكي نجيب محمود . ص ,١٨٧

٩٣ - رسائل الكندي الفلسفية : الكندي ، حققها ونشرها د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ١٩٥٣م ، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي القاهرة ، جـ٢ ، رسالة (فى العلة الفاعلة للمد والجزر) . ص ١٠٩ .

٩٤ - المرجع السابق : ص ١١٠- ١١٧ .

٩٥ – المرجع السابق : ص ١١٧ .

٩٦ – المرجع السابق : ص ١١٧- ١١٨ .

٩٧ - نفس المرجع : ص١١٧-١١٨ .

٩٨ - للمزيد من التوضيح ينظر : أعلام العرب فى الكيمياء : فاضل أحمد الطائي ، الألف كتاب الثاني (٣٢) ١٩٨٦م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة بالاشتراك مع دار الشئون الثقافية العامة بغداد . ص ٨٦ .

٩٩ - كتاب الحيوان : الجاحظ . م ٣ ، جـ٦ . ص ٤٩٨ – ٤٩٩ .

١٠٠ - عندما يؤرخ بعض الباحثين الغربين لعلم الميتورولوجيا لا يشيرون إلى الدور الذى فام بة العرب فى تقدم هذا العلم بسبب تحيزهم للعلم اليوناني ، حيث يذكرون لهذا العلم مرحلتين فقط اليونانية والأوربية الحديثة ومن هؤلاء الباحثين :

Chamader (T.J.) : Modern meteorology and climatalogy : an introduction , sceond edition , Thamas Nelson LTD printed in Hong Kong 1983 ,P 2 .

١٠١ - كتاب الآثار العلوية : ابن رشد ، ١٣٦٥هـ ، طبع بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الإسلامية بحيدر آباد الدكن . ص١٥-١٧ .

١٠٢ - كتاب الآثار العلوية : ابن رشد . ص ,٣٤

١٠٣ – المرجع السابق : ص ٤٥ .

١٠٤ – المرجع السابق : ص ٤٦ .

١٠٥ – المرجع السابق : ص ٥٤ ، ٥٧ .

١٠٦ – المرجع السابق : ص ٥٥ ،

Aristotle : Meteorologica , with an english translation by H.D.P.(Lee) , M,A (L.C.L) London withien Heininann LTD, Cambridge , Massachustes . Harvard university press , book II , VIII – I X , 365 a – 366 b .

١٠٧ - كتاب الآثار العلوية : ابن رشد . ص ٥٦ .

١٠٨ - المرجع السابق : ص ٥٦ .

١٠٩ - أبو الريحان البيروني حياته ، مؤلفاته ، أبحاثه العلمية : علي أحمد الشحات ، تقديم د. عبد الحليم منتصر ١٩٦٨ م ، دار المعارف . مصر . ص ١٩٩ .

١١٠ - الشكوك علي بطليموس : الحسن بن الهيثم ، تحقيق د. عبد الحميد صبره ، ود. نبيل الشهابي تصدير د. إبراهيم مدكور ، ١٩٧١م ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية مركز تحقيق التراث . ص ٣ .

١١١ – المرجع السابق : ص٤

١١٢- الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية : مصطفي نظيف : ، ط١ ، ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢م ، مطبعة نوري مصر . جـ١ . ص ٣٣ .
١١٣ - الحسن بن الهيثم : الشكوك علي بطليموس . ص٦٥ .
١١٤ - الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم : أ.د/ ماهر عبد القادر محمد ، الناشر دار المعرفة الجامعية الإسكندرية . ص ٤٦، ٥٧ .
١١٥ - فجر العلم الحديث : الإسلام – الصين – الغرب : توبي أ. هاف . جـ٢ . ص ٢١ .
١١٦ - علم الطبيعة نشوءه ورقية وتقدمه الحديث : مصطفي نظيف ، مطبعة مصر . ص ٤٢ ، محاضرات ابن الهيثم التذكارية المحاضرة الأولي محاضرة عامة عن الحسن بن الهيثم والناحية العلمية منه وأثره المطبوع فى علم الضوء بقسم الطبيعة : مصطفي نظيف بك ، كلية العلوم جامعة القاهرة إبريل ١٩٣٩م ، مطبعة فتح الله إلياس نوري وأولاده بمصر . ص ٣٨ .
١١٧ - الآثار العلوية : ابن رشد . ص ٦٠ .
١١٨ - تراث الإسلام : جوزيف شاخت ، كليفورد بوزورث ، جـ٢ . ص ٢١٥ – ٢١٦.
١١٩ - محاضرات ابن الهيثم التذكارية : المحاضرة الأولي محاضرة عامة عن الحسن بن الهيثم والناحية العلمية منه وأثره المطبوع في علم الضوء : مصطفي نظيف بك . ص ٣٩ – ٤٠,
١٢٠ - الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطي : د. أحمد عبد الرازق أحمد . ص ١٠٤ ، تاريخ العلم عند العرب : د. عبد الله العمري . ص ١٦٣ – ١٦٤ ، تاريخ العلوم عند العرب : حسين حمادة . ص ١١٧ ،: العلوم البحتة فى الحضارة العربية والإسلامية : د. علي عبد الله الدفاع ، طـ٢ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت . ص ٣٠٠ .
١٢١ - حضارة العرب : د. غوستاف لوبون ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، طـ٣ ١٩٥٦م ، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه . ص ٤٧٣ .
١٢٢ - الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب : د. محمد عبد الرحمن مرحبا . ص ١١٢ .
١٢٣ - الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهزاد جابر . ص ٧٣- ٧٤ .
١٢٤ - بحوث فى تاريخ العلوم عند العرب : د. يمني طريف الخولي . ص ١٥٥ ، الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهزاد جابر . ص ٧٣ – ٧٤ .

125 - Diogenes laertius : lives of eminents philosohers with an english translation by : R.D. Hicks (L.C.L) vol ,I Book I , p 242 K Aristole : De l, Ame , texte etabli par : A Jannane traduction et nates , de – borbation – pairs societe D, edition , las belles lettres 1996 p 25 .

١٢٦ – اختلف الباحثون حول تفسير قول طاليس بأن المغناطيس يجذب إليه برادة الحديد ففريق يري أنه متأثر بالأسطورة اليونانية التى تزعم أن العالم مملوء بالآلهة ، يري فريق آخر فى المقابل أنه لما كان كل شيء مملوء بالحياة طبقا لنظرية حيوية الطبيعة لأجل ذلك يجذب المغناطيس إليه برادة الحديد .

١٢٧ - مجموع رسائل ابن سينا : ابن سينا ، بدون . رسالة الأجرام العلوية . ص ٥١ - ٥٢ .

١٢٨ - المرجع السابق : ص ٥٢- ٥٣ .

١٢٩ - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات : القزويني ، قدم له وحققه فاروق سعد ، ط٣ ١٩٧٣م ، دار الآفاق بيروت – لبنان . ص ٢٧٥ .

١٣٠ - إسهام المسلمين فى الحضارة : حيدر بامات ، ترجمة وتعليق د. عبد القادر البحراوي تقديم ومراجعة د. عبدالله بن ابراهيم الوهيبي ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ ، مكتبة النور الإحساء – الهفوف – السعودية . ص ٨٩ .

132 - Aristotle : De Caelo by J . L. Stocks (the works of Aristotle under editor Ross) vol II oxfford at the clarendon press 1930 , 8 , 14 , 296 a, Aristotle : De plants by : E.S. Forster (the works of Aristotle under editor Ross) vol VI oxford at the clarendon press 1913 , Book I , I 816 a .

١٣٣ - عبقرية العرب فى العلم والفلسفة : عمر فروخ . ص ٨٥ – ٨٦ .

١٣٤ - الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية : مصطفي نظيف ، جـ١ . ص ٣٦ – ٣٧ .

١٣٥ - الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب : د. محمد عبد الرحمن مرحبا . ص ١٢٢ ، شمس الله على الغرب : د. سيجريد هونكة . ص ١١٥ – ١١٦ .

١٣٦ - تاريخ العلوم عند العرب : حسين حمادة . ص ١٤٢ – ١٤٣ .

١٣٧ - تراث العرب العلمي فى الرياضيات والفلك : قدري حافظ طوقان ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جامعة الدول العربية دار الشروق . ص ٧٨ – ٧٩ .

١٣٨ - إسهام المسلمين فى الحضارة : حيدر بامات . ص ٨٧ .
١٣٩ - تاريخ العرب العام امبراطورية العرب حضارتهم مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية : ل. أ سيديو ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، طـ٢ ، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م ، عيسي البابي الحلبي وشركاه . ص ٣٣٦ .
١٤٠ - استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحني فيها : البيروني ، تحقيق أ. أحمد سعيد الدمرداش، مراجعة أ. عبد الحميد لطفي – الدار المصرية للتأليف والترجمة . ص ٣٢ .
١٤١ - مذاهب وشخصيات الخوارزمي العالم الرياضي الفلكي : محمد عاطف البرقوقي ، وأبو الفتوح محمد التوانسي ، الدار القومية للطباعة والنشر . ص ١١٩ – ١٢٠ .
١٤٢ - تاريخ العلم عند العرب : د. عبدالله العمري . ص ١٣٩ .
١٤٣ - للمزيد من التوضيح ينظر : كتاب الجبر والمقابلة : الخوارزمي ، قام بتقديمه والتعليق عليه د. علي مصطفي مشرفة ود. محمد مرسي أحمد ، ١٩٣٧م . مطبعة بول باربيه .
١٤٤ - تستعمل هذه الأرقام فى المشرق العربي وترسم كما يلي : ١ ،٢ ، ٣ ...
١٤٥ - تستعمل هذه الأرقام فى شمال أفريقيا والأندلس ومنها انتقلت إلى أوروبا وترسم كما يلي .....1-2-3 .
١٤٦ - الحضارة الإسلامية أسس التقدم العلمي الحديث : جلال مظهر . ص ٨٤ .
١٤٧ - الحضارة العربية : ي . هل ، ترجمة د. إبراهيم أحمد العدوي ، كتاب الهلال سلسلة ثقافية شهرية يونية ١٩٧٩م تصدر عن دار الهلال . ص ١٢١ .
١٤٨ - الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهراد جابر . ص ٨٢ – ٨٣ .
١٤٩ - المرجع السابق : ص ٨٤ .
١٥٠ - تراث الإسلام : جوزيف شاخت ، كليفورد بوزورث . جـ٢ . ص ١٨٧ ، ٢٠٨ ،: أبو الريحان البيروني حياته مؤلفاته أبحاثه العلمية : علي أحمد الشحات . ص ١٢١ .
١٥١ - تراث الإسلام : جوزيف شاخت ، وكينورد بوزورث . جـ ٢ . ص ٢٠٨ .
١٥٢ - ذكر البيروني فى حل التعديل بالحساب أن ما يوجد فى كتاب المجسطي يشبه ما ذكر عن البتاني إلا أن بطليموس يستخدم الأوتار بدل الجيوب التى استخدمها البتاني حيث يأخذ وتر ضعف الحصة ووتر تمام ضعفها إلى نصف الدائرة . استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها : البيروني . ص ١٩١ .
١٥٣ - قصة الحضارة : ول ديورانت ، جـ٢ . م ٤ . ص ١٨١ – ١٨٢ .

١٥٤ - تاريخ العرب العام امبراطورية العرب حضارتهم مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية : ل. أ سيديو . ص ٣٦٢ .
١٥٥ - المرجع السابق : ص ٣٦٢ .
١٥٦ - تاريخ العلوم عند العرب : حسين حمادة . ص ١٤٩ – ١٥٠ ،: الكافي من تاريخ العلوم عند العرب : بهزاد جابر . ص ١٠١ – ١٠٢ ، تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطي د. عبد المنعم ماجد . ص ٢٣٤ – ٢٣٥ ، تاريخ التراث العربي : م ٧ : أحكام النجوم – الآثار العلوية وما شابهها : أ. د/ فؤاد سزكين ، ترجمة أ.د/ عبدالله بن عبدالله حجازي مراجعة أ. د/ محمود فهمي حجازي ، ١٤١٠ هـ ، مطابع جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية . ص ١٠ –١٢ .
١٥٧ - المدينة الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوربية : د. سعيد عبد الفتاح عاشور ، ط٢ ١٩٨٢م ، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية . ص ١١٢ .
١٥٨ - علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطي ملخص المحاضرات التى ألقاها بالجامعة المصرية : كرلونلينو ، مكتبة الثقافة الدينية مصر . ص ١٤٩ – ١٥٠ .
١٥٩ - الكندي فيلسوف العرب : د. أحمد فؤاد الأهواني ، ١٩٨٥م ، أعلام العرب (١٠٨) مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ١٩٠ .
١٦٠ - فضل الإسلام على الحضارة الغربية : مونتجومري وات . ص ٥١ – ٥٢ ، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب : ديلاسي أوليري . ص ٢١٥ – ٢١٧ .
١٦١ - كتاب القانون المسعودي : البيروني ، صحح عن النسخ القديمة الموجودة فى المكاتب الشهيرة تحت اعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية ، ط١، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند . جـ١ ، ص ٢٤ .
١٦٢ - دور العرب فى تكون الفكر الأوربي : د. عبد الرحمن بدوي ، ط٢ ، مزيدة جدا ١٩٦٧م ، ملتزم الطبع والنشر مطبعة الأنجلو المصرية . ص ١٩ .
١٦٣ - كتاب الزيج الصابئ : البتاني ، نقل عن النسخة المحفوظة بمكتبة الأسكوريال من بلاد الاندلسي ، أعتني بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى اللغة اللاتينية وعلق حواشيه د.كرلو نلينو ١٨٩٩م . طبع بمدينة رومية العظمي . ص ٧ .
١٦٤ – المرجع السابق : ص ١٨ .
١٦٥ – المرجع السابق : ص ٦٤ .
١٦٦ - علم الطبيعة نشوءه ورقية وتقدمه الحديث : د. مصطفي نظيف . ص ٢٧ .
١٦٧ - شمس الله على الغرب : د. سيجريد هونكة . ص ٩٥- ٩٦ .

١٦٨ - مذاهب وشخصيات الخوارزمي العالم الرياضي الفلكي : محمد عاطف البرقوقي وأبو الفتوح محمد التوانسي . ص ١٢٨ .
١٦٩ – المرجع السابق : ص ١٢٨ .
١٧٠ - أثر علماء العرب المسلمين في تطوير علم الفلك : د. علي عبدالله الدفاع ، طـ٣ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت . ص ٣١ .
١٧١ - تاريخ العلوم عند العرب : عمر فروخ . ص ١٩٢ – ١٩٣ .
١٧٢ - من الإسكندرية إلى بغداد بحث فى تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب : د. ماكس مايرهوف ، بحث منشور ضمن مؤلف التراث اليوناني فى الخضارة الإسلامية : دراسات لكبار المتشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د. عبد الرحمن بدوي ، طـ٤ ، ١٩٨٠م ، الناشر وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت – لبنان . ص ٣٩ .
١٧٣ - تاريخ العرب الدولة العباسية العرب فى أوروبا : إسبانيا وصقلية آخر الدول الإسلامية فى العصور الوسطي : فيليب خوري حتي . م ٢ . ص ٤٨٦ – ٤٨٧ .
١٧٤ - تاريخ العلوم والتكنولوجيا فى العصور القديمة والوسطي : د. مصطفي محمود سليمان . ص ٣٤٨ .
١٧٥ - التراث القديم فى الحضارة الإسلامية : ف . روزنتال . ص ٢٣٤ .
١٧٦ - أبو الريحان البيروني حياته ، مؤلفاته ، أبحاثه العلمية : علي أحمد الشحات ، تقديم د. عبد الحليم منتصر . ص ١٦٩ .
١٧٧ - حضارة العرب : د. غوستاف لوبون ، نقله إلي العربية عادل زعيتر . ص ٤٦٨ – ٤٧٠ ، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث : جلال مظهر . ص ٩٦ – ٩٨ .
١٧٨ - تاريخ العرب العالم : امبراطورية العرب حضارتهم مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية : ل . أ سيديو ، نقله إلي العربية عادل زعيتر . ص ٣٧٠ ، تاريخ العلوم عند العرب : د. عبدالله العمري . ص ٢١٤ .
١٧٩ - تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطي : د. عبد المنعم ماجد . ص ٢٤٧ – ٢٤٨ .

الفرق بين مراعاة الخلاف والخروج منه وأثره فى الفروع الفقهية

إعداد
أ.د / طاهر معتمد خليفة السيسي
أستاذ ورئيس قسم الفقه
كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ

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

فقد خلط كثير من الباحثين بين مصطلحى " مراعاة الخلاف ، والخروج من الخلاف " فسووا بينهما فى الحكم والأثر ، ورأوا أنهما عبارتان مترادفتان معناهما : العمل بمقتضى دليل المخالف على سبيل الندب إن كان يقول بالوجوب ، أو الترك بمقتضى دليله على سبيل الكراهة إن كان يقول بالحرمة، ورعا واحتياطا ، وجمعا بين أدلة المختلفين ، والعمل بمقتضى كل دليل ، فلا يبقى فى النفوس توهم أنه قد أهمل دليلا، لعل مقتضاه هو الصحيح ، فبالجمع ينتفى ذلك ، وهذا غير صحيح ، لأن بين المصطلحين فرق كبير ، وبون شاسع من حيث الحكم والأثر ، فالمصطلح الأول وهو مراعاة الخلاف ، أصل من الأصول التى قام عليها المذهب المالكى ، لا يكاد يوجد عند غيرهم ، وأثره فى الفروع عندهم هو الطلب اللازم ، سواء أكان فعلا أو تركا ، لأن مراعاة الخلاف كما عرفه ابن عرفة هو : إعمال دليل فى لازم مدلوله الذى أعمل فى نقيضه دليل آخر . فهو عبارة عن إعادة نظر من المجتهد فى الحكم بعد الوقوع بسبب حدوث بعض المشكلات والسلبيات ، استدعت نظرا جديدا من المجتهد فى المسألة؛ مصحوبا بمراعاة دليل مخالفه فى هذا الحكم ، فيحكم فيها بمقتضى دليله أو ببعضه ، وإن كان مرجوحا فى أصل نظره ، تفاديا لهذه المشكلات التى نجمت بالتطبيق.

وأما الخروج من الخلاف فهو قاعدة فقهية دعت المذاهب الفقهية إلى العمل بها، وانبنى عليها فروع كثيرة ، عبر عن كثرتها الإمام السيوطى بقوله : لا تكاد تحصى [1]، وهى عبارة عن العمل بمقتضى دليل المخالف على سبيل الندب إن كان يقول بالوجوب بشرط : أن لا يكون فى ذلك نقضا لدليله من أصله ، أو الترك بمقتضى دليل المخالف

[1] - الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى ص١٣٦- الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣م- دار الكتب العلمية- بيروت.

على سبيل الكراهة إن كان يقول بالحرمة بنفس الشرط ، وهذا كله ورعا واستحبابا . وقد كان لهذا الفرق أثره الواضح فى الفروع الفقهية ، وهذا ما قصدت بحثه فى هذه الصفحات القليلة ، بيد أن أصل مراعاة الخلاف الذى اعتمده المالكية دليلا لبناء الأحكام عليه لا يمكن تصوره إلا بالقول بأن الحق عند الله واحد ، ولا يتعدد بتعدد المجتهدين ، كما هو مذهب جمهور العلماء ، ومن ثم كان لابد من التمهيد للبحث بالوقوف على أقوال العلماء فى مسألة " وحدة الحق وتعدده " .

الهدف من البحث : هدفت من كتابة هذا البحث عدة أمور :

الأول : إيضاح الفرق بين مراعاة الخلاف ، والخروج من الخلاف فى المذهب المالكى ، حيث خلط كثير من الباحثين فى مفهوميهما ، مما ترتب عليه خلط فى النتائج .

الثانى : إبراز عظمة وفضل فقهائنا الذين نقلدهم ، بوقوفنا على أدب حوارهم مع بعضهم، واحترام كل منهم وجهة نظر الآخر ، وفقهه لدليله ، ومراعاة خلافه ، لنحذو حذوهم ، ونقتفى آثارهم ، فى محاورتنا العلمية ، وسجالاتنا الفقهية .

الثالث : إثبات أن التراث الفقهى فيه الخير العميم، والنفع الكثير، والعلم الغزير، وفيه الوسطية التى جاء بها الإسلام ، وليس كما يتشدق السفهاء من الناس أنه يدعو إلى التطرف ، ونبذ الآخر ، والعصبية المذهبية،وغير ذلك من الافتراءات المزعومة التى تنم عن خبث نفوس مفتريها ، وضلال عقولهم ، وانحراف توجههم ، وهذا من خلال إبراز المنهج الذى اتبعوه فى استنباطهم للأحكام العملية، وإيجادهم المساحة التى يمكن أن يقف عليها الجميع.

التمهيد

مسألة "وحدة الحق وتعدده"

مراعاة الخلاف كأصل من الأصول التى أقام عليها الإمام مالك مذهبه ، و الخروج من الخلاف كقاعدة عمل بها أغلب أئمة المذاهب الفقهية ، كانا نتيجة لما ذهبوا إليه من أن الحق عند الله واحد ، والمصيب من أصابه ، والمخطئ من أخطأه ، ولا يمكن أن يتعدد الحق بتعدد المجتهدين، ومن ثم ذهب القائلون بهذا إلى مراعاة قول المخالف ، لربما كان الحق معه ، وإن كان دليله فى أصل النظر مرجوحا ، وأما الذين قالوا بتعدد الحق لا يعرفون هاتين القاعدتين ، ولا يستساغ عندهم العمل بأحدهما أو كليهما ، لأن حكم الله – على حد قولهم- فى المسألة هو ما انتهى إليه اجتهاد كل فقيه ، فليس هناك احتمال للخطأ فيما وصل إليه بعد استفراغ وسعه واجتهاده حتى يرعى قول مخالفه ، لذا رأيت أن أمهد لبحثى هذا بمسألة وحدة الحق وتعدده ، حتى نعلم من قال بهذا وذاك،

والحق أن هذه المسألة دار حولها نقاش طويل ، وتعارض فيها النقل عن العلماء ، وما من كتاب فى علم الأصول – تقريبا – إلا وذكر اختلاف العلماء فيها ، ووقف على حججهم ، والكلام فيها غير مقتصر على الأحكام الفقهية ، بل امتد إلى القضايا الكلامية والأصولية ،وخلاصة ما ذكروه فى هذا هو ما نص عليه الغزالى فى المستصفى حيث قال : " النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية ، والقطعيات ثلاثة أقسام : كلامية وأصولية وفقهية ، أما الكلامية فنعنى بها:العقليات المحضة ، والحق فيها واحد ، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، وأما الأصولية فنعنى بها:كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة ، وكون خبر الواحد حجة ...فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ ، وأما الفقهية فالقطعية منها:وجوب الصلوات الخمس ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، وتحريم الزنا ، والقتل ، والسرقة ، والشرب ، وكل ما علم قطعا من دين الله ، فالحق فيها واحد ، وهو المعلوم ، والمخالف فيها آثم ، ثم ينظر: فإن أنكر ماعلم ضرورة من مقصود الشارع ، كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فهو كافر،لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع ، وإن علم قطعا بطريق النظر لا بالضرورة ، ككون الإجماع حجة ، وكون القياس وخبر الواحد حجة ..فمنكرها ليس بكافر، لكنه آثم مخطئ ، أما ما عداه من الفقهيات الظنية التى ليس عليها دليل قاطع فهو فى محل الاجتهاد ".[٢]

فالفقهيات الظنية التى ليس عليها دليل قاطع ، بأن لا يوجد فيها نص ظاهر ، أو فيها نص لكن يحتمل أكثر من وجه ، وليس ثمة ما يقطع فيه بتغليب وجه على آخر،أو فيها نص لكن لم يبلغ المجتهد، أو لم يتحقق من صحته وسلامة طريقه ، فهذا هو الذى وقع الخلاف فيه على قولين :

القول الأول : كل مجتهد فيها مصيب ، وحكم الله فيها ليس واحدا ، بل هو تابع لظن المجتهد ، فحكم الله فى حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده ، وغلب على ظنه .

وهذا القول منسوب إلى المعتزلة ، نسبه إليهم فخر الإسلام البزدوى ، وابن حجر ، والرويانى ، والماوردى ، وهو قول القاضى أبو بكر الباقلانى ، والمختار عند الغزالى [٣] .

[٢] - المستصفى من علم الأصول لأبى حامد محمد بن محمدالغزالى ج٢ ص٣٥٧-٣٥٨ مؤسسة التاريخ العربى.

[٣] - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن على الشوكانى ص ١٠٦٦- دارالفضيلة- الرياض.

وقد نسبه البعض إلى بعض فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية ، لكنها نسبة غير صحيحة .

القول الثانى : المصيب فى هذه الفقهيات واحد، ومن عداه مخطئ ،لأن الحق عند الله واحد غير متعدد ، والحكم فى كل واقعة لا يكون إلا معينا ، لأن الطالب يستدعى مطلوبا، وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله فى نفس الأمر ، بحيث لو نزل نص ، لكان نصا عليه .

وهذا القول نقل عن الأئمة الأربعة ، أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، وذكر السبكى أنه الصحيح عنهم ، بل نقله الكرخى عن الحنفية جميعا ، ولم يذكر القرافى عن مالك غيره ، وذكر السبكى أنه الذى حرره أصحاب الشافعى عنه ، وقال ابن السمعانى: من قال عنه غيره فقد أخطأ عليه [٤].

وأصحاب هذا القول اختلفوا : هل على هذا الحكم دليل أم لا ؟

فقال قوم : لا دليل عليه ، وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه ، فلمن عثر عليه أجران ، ولمن حاد عنه أجر واحد ، لأجل سعيه وطلبه ، وإن كان مخطئا . **وقال آخرون :** عليه دليل ، لكنهم اختلفوا ، فمنهم من قال : إنه قطعى ، ولكن الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه ، ومنهم من قال : إنه ظنى ، فمن ظفر به فهو مصيب ، وله أجران ، ومن لم يصبه فهومخطئ ، وله أجر واحد[٥].

والملاحظ : أن أصحاب هذين القولين متفقون على أن المجتهد مأجور ، متى اتقى الله ، وأعمل ذهنه ، واستفرغ وسعه ،أصاب عين الحق أم أخطأه ، لكن أجر مصيبه مضاعف على أجر مخطئه [٦].

أدلة القولين :

استدل كل فريق على ما ذهب إليه بأدلة نلخصها فى الآتى :

أدلة القول الأول على أن الحق متعدد ، وأن كل مجتهد مصيب :

---

[٤] - التقرير والتحبيرفى علم الأصول لابن أمير الحاج ج٣ ص٤٠٧ دار الفكر.

[٥] - الإحكام فى أصول الحكام لعلى بن أبى على الآمدى ج٢ ص٣٢٣ دار الفكر ، المستصفى ج٢ ص٣٦٣ ، التقرير والتحبير ج٣ ص٤٠٩

[٦] - شرح اللمع لأبى إسحاق إبراهيم الشيرازى ج٢ ص١٠٥١ دار الغرب – الطبعة الأولى سنة١٤٠٨ه ، العدة فى أصول الفقه لأبى يعلى محمد بن حسين الفراء ج٥ ص١٥٦٨ الطبعة الأولى سنة١٤١٠ه، وينظركذلك بحث " التلفيق وموقف الأصوليين منه " د/ محمد بن عبد الرازق بن أحمد الدويش – الطبعة الأولى سنة١٤٣٤ه.

١- من الكتاب: قوله تعالى فى حق داود وسليمان – عليهما السلام " وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ- فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ".[٧]

وجه الدلالة : أن الله – عز وجل – أخبر أن كلا منهما أوتى حكما وعلما ، ولو كان أحدهما مخطئا لما كان ما صار إليه حكما وعلما .

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

٢- من السنة : قوله صلى الله عليه وسلم : " أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"[٩].

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

وأجيب عنه : بأن الخبر وإن كان عاما فى الأصحاب والمقتدين بهم ، غير أن ما فيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم فى الأشخاص العموم فى الأحوال ، وعلى هذا فقد أمكن حمله على الاقتداء فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم لا فى الرأى 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 فى الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعى الزكاة ، وكل منكر أنكروه .[١١]

---

[٧] - الأنبياء الآية ٧٨-٧٩

[٨] - الإحكام للآمدى ج٣ص٣٢٤

[٩] - هذا الحديث أخرجه الدار قطنى فى الفضائل ، وابن عبد البر فى جامع بيان العلم من طريقه من حديث جابر وقال : هذا إسناد لا يقوم به حجة ، لأن فى طريقه الحارث بن غضين وهو مجهول ، ورواه عبد بن حميد فى مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد عن أبيه عن المسيب عن عمر قال البزار : منكر لا يصح ، ورواه ابن عدى فى الكامل من رواية حمزة بن أبى حمزة النصيبى عن نافع عن عمر بلفظ بأيهم أخذتم،وإسناده ضعيف لأجل حمزة لأنه متهم بالكذب. التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير لأحمد بن على بن حجر العسقلانى ج٤ ص٤٦٢ حديث رقم(٢٠٩٨) دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م، وقال الشيخ الألبانى :موضوع .السلسة الضعيفة ج١ص٧٨.

[١٠] - الإحكام ج٣ ص٣٢٤

[١١] - المرجع السابق

وأجيب عنه : بأن الصحابة لم ينكر بعضهم على بعض المخالفة ، لأن المخطئ غير معين ، ومع ذلك فهو مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، ومثاب عليه ، والذى يجب إنكاره من الخطأ ما كان مخطئه معينا ، وهو منهى عنه ، وما نحن فيه ليس كذلك .

٤- من المعقول: أنه لو كان الحق متعينا فى باب الاجتهاد فى كل مسألة لنصب الله – تعالى – عليه دليلا قاطعا، دفعا للإشكال، وقطعا لحجة المحتج ، كما هو المألوف من عادة الشارع في كل ما دعا إليه، ومنه قوله تعالى " رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا "[١٢] ولو كان عليه دليل قاطع ، لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم .

وأجيب عنه:لا نسلم أنه لو كان الحكم فى الواقعة معينا لنصب الله عليه دليلا قاطعا ، إذ هو مبنى على وجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله – تعالى- وهو باطل، وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة، ولكن لا مانع أن تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم ، بناء على الأدلة الظنية ،لا طلب العلم به لنيل ثواب النظر والاجتهاد ، فإن ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد.[١٣]

واستدلوا بغير ذلك من الأدلة ، لكن يكفى ذلك تجنبا للإطالة .

واستدل أصحاب القول الثانى على أن الحق واحد غير متعدد ،والمصيب واحد، وما عداه مخطئ بالآتى :

١- من الكتاب : قوله تعالى " وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ - فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا "[١٤]

وجه الدلالة : أن الله خصص سليمان بفهم الحق فى الواقعة ، وذلك يدل على عدم فهم داود له ، وإلا لما كان للتخصيص فائدة ، وهو دليل اتحاد حكم الله فى الواقعة ، وأن المصيب واحد .

وأجيب عنه : بأن غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم ، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق داود إلا بطريق المفهوم،وليس بحجة،وإن سلمنا أنه حجة، فإنه قد روي أنهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ، ثم نسخ الله الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل، وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود – عليهما السلام- فكان هذا هو الفهم الذي أضيف إليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى { وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} ولو كان أحدهما مخطئا، لما كان قد أتي في تلك الواقعة حكما وعلما، وإن سلمنا أن حكمهما كان مختلفا؛

---

[١٢] - النساء آية ١٦٥

[١٣] - المستصفى ج٢ ص٣٦٣

[١٤] - الأنبياء الآية ٧٨-٧٩

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 خطإ وصواب .

وأجيب عنه: بأنا 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 جلى، 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 روي 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 ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطإ فيه .

٤- من المعقول :أوجه عديدة ،[٢٠] ولكن أكتفى بواحد منها وهو: أن القول بتصويب المجتهدين يفضى عند الاختلاف بالنفى والإثبات،أو الحل والحرمة ، فى مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين ، وهو محال، وما أفضى إلى المحال يكون محالا .

---

[١٥] - الإحكام ج٢ ص٣٢٤

[١٦] - أخرجه البخارى فى صحيحه – كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة – باب أجر الحكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ – حديث رقم ٦٩١٩

[١٧] - الإحكام ج٢ ص٣٢٤

[١٨] - سنن الدارمى – كتاب الفرائض – باب الكلالة ص ٢٨٤٥

[١٩] - الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى

[٢٠] - ينظر المرجع السابق .

وأجيب عنه : بأن التناقض إنما يلزم أن لو اجتمع النفى والإثبات ، والحل والحرمة فى حق شخص واحد ، من جهة واحدة، أما بالنظر إلى شخصين فلا ، ولهذا فإن الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره ، وإفطار رمضان مباح للمريض والمسافر، ومن له عذر دون غيره ، وفيما نحن فيه كذلك : فإن من وجب عليه الحكم بالحل الذي أداه نظره إليه ، غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذي أداه نظره إليه ، ثم لو كان ذلك ممتنعا، لما وجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة إذا أدى اجتهاده إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر، التوجه إلى الجهة التي غلب على ظنه أنها جهة القبلة، كتحريم التوجه إليها بالنسبة إلى الآخر، ولما حرم على كل واحد ما وجب على الآخر، وهو ممتنع.[٢١]

الراجح من القولين: بعد استعراض أدلة الفريقين يظهر لى رجحان قول من قال: أن لله حكما معينا فى الفقهيات الظنية ، أصابه من أصابه ، وأخطأه من أخطأه ، وأنه جعل عليه دليلا ظنيا ،يجب على المجتهد أن يستفرغ وسعه للوقوف عليه، وهذا من شأنه جعل الاجتهاد مستمرا، طلبا للأدلة، وتحريا للراجح منها للعمل به ، ولأن قول المصوبة مخالف للكتاب والسنة ، وإجماع السلف ، بل إنه مخالف للعقل الصريح ، كما ذهب إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية قائلا : إنه – أى القول بالتصويب – يؤدى إلى أن تتبع الأحكام المعتقدات، والمعتقدات غير منضبطة، فيؤول الأمر إلى عدم انضباط الأحكام، وعدم تمييز الصحيح من الفاسد ، ويؤول كذلك إلى أن يكون التشريع مرجعه للقائل من البشر ، وهذا الذى لا يقول به أحد .[٢٢]

وبناء عليه : فإن "مراعاة الخلاف" أو" الخروج من الخلاف " لا يتصور تطبيقهما على قول المصوبة االذين يقولون بتصويب المجتهدين ، لأنه فى القضايا الخلافية يكون كل المجتهدين – بناء عليه – على صواب ، فلا يتصور الانتقال من صواب إلى صواب، أو الخروج من صواب لموافقة صواب آخر ؛ إلا أن يعرض للمجتهد بعض الإشكالات فى التطبيق العملى للحكم الذى ترجح دليله فيه، على دليل مخالفه نظريا ، فحينئذ يجوز له ، بل يجب – كما هو مذهب الإمام مالك – أن يعمل بدليل مخالفه – كما سيأتى بيانه .

وأما على قول الجمهور بأن المصيب واحد ، فإن القاعدتين تعملان ، إما للاحتياط والورع على سبيل الندب ، أو لتفادى بعض السلبيات والمشكلات التى ظهرت بالوقوع على سبيل الوجوب .

---

[٢١] - الإحكام ج٢ ص ٣٢٧ ، المستصفى ج٢ ص ٣٦٧ ، التقرير والتحبير ج٣ ص٤١٤

[٢٢] - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ج١٩ ص١٤٤ طبعة الأوقاف السعودية

المبحث الأول

مفهوم القاعدتين ومدى حجيتهما

وفيه مطلبان : المطلب الأول : مفهوم مراعاة الخلاف ومدى حجيته .

المطلب الثانى : مفهوم الخروج من الخلاف وحكمه .

المطلب الأول : مفهوم مراعاة الخلاف ومدى حجيته.

أولا- : مفهومه فى اللغة .

معرفة معنى المركب تتوقف على معرفة أفراده ، وأفراد جملة " مراعاة الخلاف " مفردتان : المراعاة ، والخلاف ، والمراعاة فى اللغة تطلق على معانى عديدة منها :

- المناظرة والمراقبة والملاحظة ، يقال : راعيت فلانا مراعاة ورعاء ، إذا راقبته وتأملت فعله ، وراعي الأمر : نظر إلى أين يصير [٢٣].
- والمحافظة والإبقاء ، يقال : أرعيت عليه، إذا أبقيت عليه ورحمته ، وفى الحديث : "خير نساء ركبن الإبل صالح نساء قريش، أحناه على ولد فى صغره ، وأرعاه على زوج فى ذات يده [٢٤]" فهو من المراعاة بمعنى: الحفظ والرفق وتخفيف الكلف والأثقال عنه [٢٥].

وهذه المعانى كلها متقاربة ، ولا تبعد عن الاستعمال الاصطلاحى لهذه المفردة ، حيث إن المجتهد يلاحظ ويراقب ويحافظ ويبقى على قول مخالفه ودليله ، فيعمل به فى بعض مدلوله – كما سيأتى.

وأما الخلاف فى اللغة: فيطلق على:

- المضادة ، يقال خالفه مخالفة وخلافا ، أى ضاده ، وفى المثل : إنما أنت خلاف الضبُع الراكب ، أى تخالف خلاف الضبع ، لأن الضبع إذا رأت الراكب هربت منه.
- والمفارقة ، يقال : خلف فلانا بعقبى ، إذا فارقه على أمر فصنع شيئا آخر .

وكل مالم يتساو، أو لم يتفق فهو مختلف ، يقال : تخالف الأمران واختلفا : لم يتفقا ، وكل مالم يتساو، فقد تخالف واختلف ، ومنه قوله تعالى " وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ "[٢٦] أى فى حال اختلاف أكله [٢٧].

---

[٢٣] - لسان العرب لابن منظور – مادة " رعى " ج٥ ص ٢٥٣ ، مختار الصحاح للرازى – مادة رعى ص ١٠٤

[٢٤] - اخرجه البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة – كتاب النكاح –باب : إلى من ينكح وأى النساء خير – حديث رقم ٤٧٩٤

[٢٥] - لسان العرب ج٥ ص ٢٥٣ .

[٢٦] - الأنعام من الآية ١٤١

وهذا لا يبعد عن الاستعمال الفقهى لهذه المفردة ، فخلاف الفقهاء هو عدم اتفاقهم على حكم فى المسألة ، بل المفارقة والمضادة هى الحاصلة من نظرهم واجتهادهم .

وبضم المفردتين إلى بعضهما بعد الوقوف على معانيهما عند أهل اللغة يتبين أن مراعاة الخلاف فى اللغة هى : ملاحظة قول المخالف والإبقاء عليه عند النظر والاستدلال .

ثانيا : مفهومه فى الاصطلاح .

عرف "مراعاة الخلاف" من علماء المالكية بتعريفات متقاربة معنى ، وإن اختلفت لفظا إليك أشهرها : عرفه أبو العباس القباب بأنه : إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه [٢٨] .

وعرفه ابن عبد السلام التونسى بأنه: إعطاء كل من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض. وعرفه ابن عرفة بأنه : إعمال دليل فى لازم مدلوله الذى أعمل فى نقيضه دليل آخر.

فالتعريفات الثلاث معناها واحد، وبشرح واحد منها يتضح المعنى، فإليك شرح حد ابن عرفة:

شرح التعريف :

قوله (إعمال دليل) جنس لرعى الخلاف ، يصدق على رعى الخلاف وغيره ، وكان الإعمال جنسا للرعى، مع أن الرعى معناه لغة: اعتبار الشئ ، كما نقول :رعى فلان فلانا، أى اعتبره وقام له بما يناسبه، فالإعمال كأنه مسبب عن الرعى ،لأن معنى رعى الخلاف الإعمال[٢٩] ، وهو من إضافة المصدر لمفعوله.

وقوله (دليل) قيد أخرج به إعمال غير الدليل ، والمراد به هنا هو دليل المخالف. وقوله (فى لازم دليله) أخرج به إعمال الدليل فى مدلوله ، والدليل هو : ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبرى ، والمطلوب هو المدلول [٣٠]، فالنهى الوارد مثلا فى نكاح الشغار، وهو "حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن

---

[٢٧] - انظر لسان العرب مادة خلف ج ٤ ص ١٨٧ وما بعدها ، ومختار الصحاح نفس المادة ص ٧٨

[٢٨] - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأبى العباس أحمد بن يحيى الونشريسى ج٦ ص٣٨٨ نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية سنة١٤٠١ه.

[٢٩] - شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية لأبى عبد الله محمد الأنصارى الرصاع ص٢٦٤ طبعة دار الغرب الإسلامى .

[٣٠] - المرجع السابق.

الشغار"[٣١] دليل ، مدلوله : تحريم نكاح الشغار، ولازم هذا المدلول : فسخه ، ودل عليه دليل النهى ، لأنه يدل على فساد المنهى عنه وفسخه ، ونكاح الشغار إذا وقع يجب فسخه عند مالك بطلاق فى رواية ، وبغير طلاق فى رواية أخرى ، ومن خالف مالكا يقول : بأنه لا يجب فسخه ، والجاري على رواية فسخه بغير طلاق: أن لا يلزم فيه طلاق إذا وقع ، ولا ميراث ، وقد ذهب مالك – رحمه الله- إلى أنه : يقع الفسخ بطلاق، ويلزم فيه الطلاق ، ويقع الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما ، فالجارى على أصل دليله ، ولازم قوله : أنه لا ميراث فى ذلك ، فلما قال بثبوت الميراث ، فقد أعمل دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار إذا وقع ، لدليل دل على ذلك ، وهو عدم الفسخ ، وعدم فسخ النكاح لازمه : ثبوت الميراث بين الزوجين، فأعمل مالك دليل خصمه القائل : بعدم فسخ نكاح الشغار فى لازم مدلوله ، وهو ثبوت الميراث ، وهذا المدلول المذكور أعمل مالك دليله فى نقيضه ، وهو فسخ النكاح ، وأعمل دليل خصمه فى لازم نقيض فسخ النكاح .

وهومعنى قولهم : مراعاة الخلاف فيها إعمال دليل كل من الخصمين ، فصح من هذا أنه يكون حجة فى موضع ، دون موضع ، وأنه بحسب ما يقع فى نفس المجتهدين من رجحان دليل المخالف .

ثالثا : مدى حجية مراعاة الخلاف.

مراعاة الخلاف قاعدة من قواعد المذهب المالكى ، وأصل من أصوله التى ينبنى عليها كثير من الأحكام فى أبواب الفقه ، وقد حكى كثير من العلماء نسبته إلى الإمام مالك ، وأنه عنده دليل معتبر، كما أنه مذهب ابن القاسم ، ومن هؤلاء ابن عرفة ، وأبو العباس القباب ، وابن العربى ، وابن عبد السلام ، وقد كتب أهل غرناطة الأندلس إلى محمد بن عرفة يؤكدون هذا فقالوا: " إن مالكا وأصحابه – رحمهم الله – يجرى كثيرا فى فتاويهم ومسائلهم مراعاة الخلاف ، ويبنون عليها فروعا حجة ، ويعلل بها شيوخ المذهب الشارحون له أقوال من تقدم من أهل مذهبهم من غير توقف، حتى صارت عندهم وعند مدرسى الفقهاء، قاعدة مبنيا عليها،وعمدة مرجوعا إليها".[٣٢]

---

[٣١] - الشغار : أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ، ولامهر بينهما . والحديث أخرجه البخارى فى كتاب النكاح – باب الشغار –رقم ٤٨٢٢

[٣٢] - المعيار المعرب ج٦ ص٣٦٦-٣٦٧

وقال ابن العربى : القضاء بالترجيح ، لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته .[٣٣]

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

وفى الأدلة التى استدل بها من قال بحجية مراعاة الخلاف ، واعتبارها أصلا 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 .

أولا : من الكتاب : قوله تعلى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا"[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 الذى لا تصح معه عبادة ، ولا يقبل عمل ، وهذا فيه من المراعاة لزعمهم الباطل، وهو أنهم فى عبادة ، فكيف يستبعد اعتبار عبادة مسلم على وجه دليل شرعى ، لا يقطع بخطأه فيه ، وإن كان يظن ذلك ظنا ؟[٣٦]

ثانيا :من السنة :

١- ما أخرجه البخارى بسنده عن أم المؤمنين عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ :كَانَ عُتْبَةُ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي، فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ، فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ، فَقَالَ ابْنُ أَخِي عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ

---

[٣٣] - قواعد الفقه لأبى عبدالله محمد بن أحمد المقرى – تحقيق د / محمد الدردابى ص ٢٦٤ – قاعدة رقم ٤٣٨ طبعة دار الأمان – الرباط - المغرب

[٣٤] - المعيار المعرب ج١٢ ص٣٥

[٣٥] - المائدة من الآية ٢

[٣٦] - المعيار المعرب ج٦ ص٣٩٥ ، الاعتصام لأبى اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى ج٣ ص٩٠- مكتبة التوحيد

أَخِي قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ. ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: احْتَجِبِي مِنْهُ، لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ، فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ.[٣٧]

وجه الدلالة من الحديث: أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بأن الولد أخ لعبد بن زمعة، إذ " الولد للفراش " لكن لما رأى الولد يشبه عتبة بن أبى وقاص ، أمر سودة – رضى الله عنها – بالاحتجاب منه ، مع أن الحكم أنه أخوها ، وذلك لاحتمال أن يكون ابنا لعتبة ، وهذا حكم بين حكمين ، وإعمال لكلا الدليلين فيما هو فيه أرجح ، وهذا معنى مراعاة الخلاف ، قال ابن دقيق العيد :إن الفراش مقتض لإلحاقه بزمعة ، والشبه البين مقتض لإلحاقه بعتبة ، فأعطى النسب بمقتضى الفراش وألحقه بزمعة ، وروعى أمر الشبه بأمر سودة بالاحتجاب منه ، وقال : وقد استدل به بعض المالكية على قاعدة من قواعدهم ، وأصل من أصول المذهب وهو الحكم بين حكمين ، وذلك أن يكون الفرع يأخذ مشابهة من أصول متعددة فيعطى أحكاما مختلفة ولا يمحض لأحد الأصول.[٣٨]

٢ – عن عائشة – رضى الله عنها- عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ، وَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنِ اشْتَجَرُوا، فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ» "[٣٩]

وجه الدلالة من الحديث : أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم ببطلان عقد النكاح أولا ،وأكده بالتكرار ثلاثا ، وأقل مقتضياته عدم اعتبار هذا العقد جملة ، لكنه صلى الله عليه وسلم عقبه بما اقتضى اعتباره بعد الوقوع ، بإثبات المهر لها بالدخول ، ومن المعلوم أن مهر البغى حرام ،فلو كان زنا ، لما أثبت الشارع لها المهر ، فدل على صحة النكاح بعد الوقوع ، وأنه ليس فى حكم الزنا .

وهذا شأن مراعاة الخلاف ، فهو إعمال لدليل الخصمين ، إعمال لدليل قبل الوقوع ، وللآخر بعد الوقوع رفعا للحيف ، والضرر عن المكلفين .

---

[٣٧] - صحيح البخارى – كتاب الفرائض – باب من ادعى أخا أو ابن أخ- رقم ٦٣٨٤

[٣٨] - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لتقى الدين ابن دقيق العيد- كتاب اللعان –حديث الولد للفراش وللعاهر الحجر-رقم ٣٢٧ ج٢ ص٢٠٤ طبعة عالم الكتب – الطبعة الأولى سنة١٣٧٤ه .

[٣٩] - أخرجه ابن ماجه فى النكاح – باب لا نكاح إلا بولى (١٨٧٩) والبيهقي في السنن الصغرى(٢٣٨٢-٣٢٨٥) وفي الكبرى (١٣٧٩١-١٣٧١٧) وسعيد بن منصور في مسنده-528) ((529والدارمي في سننه (٢٢٣٠) وعبد الرزاق في المصنف(10472) وأبي يعلى (٤٨٣٧) والترمذى (١١٠٢) و كلهم عن الزهري عن عروة عن عائشة ، وقال الترمذى : هذا حديث حسن .

ثالثا : فعل الصحابة ، ومنه : أ- ما أخرجه مالك فى الموطأ عن يحيى بن سعيد الأنصارى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ بَعَثَ جُيُوشًا إِلَى الشَّامِ ، فَخَرَجَ يَمْشِي مَعَ يَزِيدَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ ، وَكَانَ أَمِيرَ رُبْعٍ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَاعِ ، فَزَعَمُوا أَنَّ يَزِيدَ ، قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ : إِمَّا أَنْ تَرْكَبَ ، وَإِمَّا أَنْ أَنْزِلَ . فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ : " مَا أَنْتَ بِنَازِلٍ وَمَا أَنَا بِرَاكِبٍ ، إِنِّي أَحْتَسِبُ خُطَايَ هَذِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ " ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : " إِنَّكَ سَتَجِدُ قَوْمًا زَعَمُوا أَنَّهُمْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لِلَّهِ ، فَذَرْهُمْ وَمَا زَعَمُوا أَنَّهُمْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ.[٤٠]

وجه الدلالة من الأثر: أن الراهب مع القطع ببطلان عبادته ، وضلال دينه ، لايتعرض له أحد بقتل أو سبى ، اعتبارا لزعمه أنه حبس نفسه للعبادة، ولو عاملناه بمقتضى الأصل الذى هو بطلان ديانته ، لكان أولى بالقتل أو السبى من غيره ، لكننا أجرينا فيه حكم اللازم على زعمه ، رغم الإبقاء على أصل معتقدنا فيه، فكيف يستبعد اعتبار عبادة مسلم على وجه دليل شرعى ، لا يقطع بخطأه فيه ، وإن كان يظن ذلك ظنا ؟[٤١]

ب - فتوى الصحابة : فقد وجد فى فتاوى كبار الصحابة مايشير إلى اعتبار مراعاة الخلاف ، حيث عملوا بالدليل المرجوح فى نظرهم بعد وقوع الحادثة ،لاعتضاده بما يقويه، من ذلك : المرأة يتزوجها رجلان ، ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره عليه ، فقد أفتى عمر ومعاوية والحسن – رضى الله عنهم – بأنها للأول ، إلا أن يبنى بها الثانى ، فهى للثانى ، و فاتت على الأول، ونسب مثل ذلك أيضا لعلى بن أبى طالب – رضى الله عنه ، وكان مقتضى القياس : أن دخول الثانى بها ، دخول على امرأة متزوجة ، فكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحا لوطئها على الدوام ، ومصححا لعقده الذى لم يصادف محلا ،ومبطلا لعقد نكاح مجمع على صحته ولزومه ، لوقوعه على وفق الكتاب والسنة ظاهرا وباطنا ، وإنما المناسب أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة ، لاإباحة زوج غيره دائما ، ومنع زوجها منها [٤٢].

رابعا: من المعقول بأدلة : منها ١- فعل المكلف قد تتنازعه جهتان ، جهة تقتضى جوازه، وجهة تقتضى منعه ، فإن غلب على ظن المجتهد رجحان جهة ، فإن ذلك لا يقطع بكون الجهة الأخرى غير مقصودة للشارع ، فجاز له مراعاتها ، قال ابن العربى : القضاء بالترجيح ، لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف عليه بحسب

---

[٤٠] - الموطأ – كتاب الجهاد – باب النهى عن قتل النساء والولدان – رقم الحديث ٩٤٩

[٤١] - المعيار المعرب ج٦ ص٣٩٥ الاعتصام ج٣ ص٩٠

[٤٢] - المرجع السابق ج٦ ص٣٩٣-٣٩٤

مرتبته، لقوله صلى الله عليه وسلم: الولد للفراش ، وللعاهر الحجر، واحتجبى منه ياسودة ، وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فإنه حكم بالتحليل لظهور الدليل ، وأعطى المعارض أثره [٤٣].

٢- إن دليل المخالف بعد وقوع الحادثة من المكلف قد يتقوى بدليل خارجى يصير به أقوى من الدليل الذى منع به الإقدام ابتداء ، فمثلا إذا رجح عند الإمام مالك – رحمه الله – دليل المنع من الإقدام ، فأطلق المنع والتحريم ، ولم يراع ما خالفه لمرجوحيته ، وذلك قبل الوقوع ، فإذا وقع الفعل الممنوع ، وأراد أن يرتب على المنع آثاره ، من عدم الإجزاء فى العبادات ، وعدم ترتب آثار العقود عليها فى المعاملات ، عارضنا دليل المنع من إبطال العمل فى العبادات ، لقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ "[٤٤] وعارضنا فى المعاملات استثقال الإمام لنقض صفقة المسلم، وما يتعلق بذلك من الاحتياط فى تحصين الفروج ، فيترجح دليل المخالف، لأن الترجيح يقع بأدنى محرك للظن .[٤٥]

٣- مراعاة الخلاف ماهى إلا إعمال لأصلين عمل بهما جمهور الفقهاء وهما: الاستحسان[٤٦] ، واعتبار المآل ، فالاستحسان كما عرفه ابن العربى هو:إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص ،لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته [٤٧]، ومراعاة الخلاف ترك قياس مطرد ، أو قاعدة عامة ، إذا أدت إلى ضيق وحرج فى الحكم ، والعمل بمقتضى دليل كان مرجوحا فى نظر المجتهد قبل وقوع الحادثة ، لصيرورته راجحا بعدما اقترنت به قرائن قوت جانبه ، رفعا للحرج ، وتأكيدا لمبدأ التيسير الذى جاء به الشرع الحنيف.

واعتبار المآل هو: الاعتداد بآثار الأفعال الصادرة عن المكلفين، ونتائج تنزيل المجتهد للأحكام على الواقع ، فهو نظر من المجتهد لواقع الحكم ، فلا يحكم على فعل بالمشروعية ، أو عدمها إلا بناء على ما يفضى إليه من مآلات ، فربما كان الفعل مشروعا من حيث الأصل ، غير أن العمل به فى موضع قد يؤدى إلى مآل غير مشروع، فيحكم له بعدم المشروعية ، والعكس صحيح ، فقد يكون الفعل غير جائز من حيث الأصل ، بيد أن العمل به فى حالة ما قد يفضى إلى نتيجة حسنة، وقوعه على وفق

---

[٤٣] - قواعد الفقه لأبى عبدالله محمد بن أحمد المقرى ص ٢٦٤ – قاعدة رقم ٤٣٨

[٤٤] - محمد الآية ٢٣

[٤٥] -المعيار ج٦ ص٣٩١

[٤٦] - لكن الاستحسان يختلف عن مراعاة الخلاف من وجه ، هو: أن الاستحسان عمل بأقوى الدليلين ، ومراعاة الخلاف عمل بهما معا من بعض الوجوه .

[٤٧] - المحصول فى أصول الفقه لأبى بكر ابن العربى المالكى ص ١٣٢ طبعة دار البيارق بالأردن .

دليل معتبر لمخالفه ، فيحكم له حينئذ بالمشروعية ، تحقيقا للمصلحة ، ودرءا للمفسدة ، وما مراعاة الخلاف إلا من هذا القبيل.[٤٨]

المطلب الثانى : مفهوم الخروج من الخلاف وحكمه.

أولا: مفهوم الخروج من الخلاف .

الخروج من الخلاف هو الإتيان بالعبادة أو المعاملة المختلف فيها على وجه معتبر عند جميع العلماء ، كأن يأخذ المجتهد بمقتضى دليله المفيد للإباحة – مثلا – ويأخذ بمقتضى دليل مخالفه المفيد للتحريم ، على وجه لا يخل بما ترجح عنده ، فيترك العمل ورعا واحتياطا ، خوف الوقوع فى 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 حرمته ، والترك خروجا 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 ، عملا بمقتضى دليل مخالفه – وهو الإمام مالك – لاحتمال صحة دليله ، لا لرجحانه عنده .

وقد بينها القرافى بوضوح فى الفروق فقال : إذَا رَأَيْنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئًا مُخْتَلَفًا فِي تَحْرِيمِهِ وَتَحْلِيلِهِ ، وَهُوَ يَعْتَقِدُ تَحْرِيمَهُ أَنْكَرْنَا عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ مُنْتَهِكٌ لِلْحُرْمَةِ مِنْ جِهَةِ اعْتِقَادِهِ ، وَإِنْ اعْتَقَدَ تَحْلِيلَهُ لَمْ نُنْكِرْ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَاصِيًا ؛ وَلِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ أَوْلَى مِنْ الْآخَرِ ، وَلَكِنْ لَمْ تَتَعَيَّنْ الْمَفْسَدَةُ الْمُوجِبَةُ لِإِبَاحَةِ الْإِنْكَارِ، إلَّا أَنْ يَكُونَ مُدْرَكُ الْقَوْلِ بِالتَّحْلِيلِ ضَعِيفًا جِدًّا يُنْقَضُ قَضَاءُ الْقَاضِي بِمِثْلِهِ لِبُطْلَانِهِ فِي الشَّرْعِ كَوَاطِئِ الْجَارِيَةِ بِالْإِبَاحَةِ مُعْتَقِدًا لِمَذْهَبِ عَطَاءٍ وَشَارِبِ النَّبِيذِ مُعْتَقِدًا مَذْهَبَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعْتَقِدًا تَحْرِيمًا ، وَلَا تَحْلِيلًا ، وَالْمَدَارِكُ فِي التَّحْرِيمِ وَالتَّحْلِيلِ مُتَقَارِبَةٌ؛أُرْشِدَ لِلتَّرْكِ بِرِفْقٍ مِنْ غَيْرِ إنْكَارٍ وَتَوْبِيخٍ

[٤٨] - شرح الشيخ عبدالله دراز للموافقات فى أصول الشريعة لأبى إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى ج٤ ص٢٠٢ - 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 الإسلاميةالعالمية – إسلام آباد – باكستان لمختار قوادرى ص٥٤

؛ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوَرَعِ الْمَنْدُوبِ ، وَالْأَمْرُ بِالْمَنْدُوبَاتِ وَالنَّهْيُ عَنْ الْمُنْكَرَاتِ هَكَذَا شَأْنُهُمَا الْإِرْشَادُ مِنْ غَيْرِ تَوْبِيخٍ .[٥٠]

ثانيا : حكم العمل بقاعدة الخروج من الخلاف.

جمهور الفقهاء على استحباب العمل بالخروج من الخلاف[٥١] ، لما فيه من الاحتياط في الدين، وبراءة الذمة ،لأنه عمل بمقتضى كل دليل ، وعدم إهمال لدليل ربما يكون مقتضاه صحيحا. قال الإمام تاج الدين ابن السبكى : ومن القواعد ما اشتهر فى كلام كثير من الأئمة، ويكاد يحسبه الفقيه مجمعا عليه،أن الخروج من الخلاف أولى وأفضل ، ثم يقول: وأفضليته ليست لثبوت سنة خاصة فيه، بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين، وهو مطلوب شرعي قطعا؛ فكان القول بأن الخروج أفضل ثابت من حيث العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعا".[٥٢]

ويقول الشاطبي : والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدةٍ ، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها[٥٣].

لكن لما كانت مراتب الندب تختلف بحسب قوة دليل المخالف وضعفه – كما ذكر ابن عابدين[٥٤] – فقد يرتقى الخروج من الخلاف إلى درجة كراهية الوقوع فيه ، يقول ابن السبكى :"ربما يرقى الخروج من الخلاف عن درجة الاستحباب إلى درجة كراهية الوقوع فيه " ومثل له ببيع العينة ، فهو جائز عند الشافعية حرام عند المالكية ، ولما كان دليل الحرمة قويا – لكنها قوة غير كافية ليعتقد الشافعى رجحان المذهب المالكى – قال بكراهة بيع العينة ، وأكدوا على تركه خروجا من خلاف المالكية .[٥٥]

---

[٥٠] - الفروق المسمى " أنوار البروق فى أنواء الفروق" لأبى العباس أحمد بن إدريس القرافى – الفرق السبعون والمائتان ج٤ ص١٣٩٨ – طبعة دار السلام .

[٥١] - الأشباه والنظائر للسيوطى ص١٣٦.

[٥٢] - الأشباه والنظائر لعبد الوهاب بن تقى الدين السبكى ج١ ص١١٢ - طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٤١١هـ

[٥٣] - الموافقات للشاطبى ج٢ ص٣٦٤

[٥٤] - حاشية رد المحتار ج١ ص١٥٩

[٥٥] - الأشباه والنظائر لابن السبكى ج١ ص ١١٣-١١٦

وخالف ابن حزم ومن وافقه الجمهور فى استحباب العمل بها قائلا : إن الاختلاف لا يجب أن يراعى أصلا .[٥٦] لكن إمام الحرمين قال: إن المحققين لا يقيمون لخلاف أهل الظاهر فى هذه المسألة وزنا.[٥٧]

المبحث الثانى : شروط العمل بالقاعدتين .

اشترط القائلون بمراعاة الخلاف قبل وقوع الحادثة ، أو بعدها، شروطا محددة لابد من توفرها حتى تعمل القاعدتان، هذه الشروط بعضها فى المراعِى، وبعضها فى المراعَى (الخلاف) فأما مااشترطوه فى المراعِى للخلاف **فهو شرط واحد** فقط وهو:

أن يكون مجتهدا ، عالما بمواطن الاختلاف ، قادرا على التصرف فى الأحكام بالنظر والاستنباط والترجيح بين الأدلة ، من حيث القوة والضعف .[٥٨]

قال الإمام الشافعى : " لا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف ، وإجماع الناس ، واختلافهم ، ولسان العرب ... وعليه فى ذلك بلوغ جهده ، والإنصاف من نفسه، حتى يعلم من أين قال ما يقول ، وترك مايترك ".[٥٩]

وهذا الشرط خاص بالقاعدة الأولى ، وهى مراعاة الخلاف ، التى يقول جمهور المالكية بوجوبها، لأن النظر فى الأدلة ، ومقابلتها ، واعتبار مآلات الأحكام المستنبطة منها لمراعاتها ؛ لايكون إلا للمجتهد ، ومن ثم تصنف هذه القاعدة ضمن مباحث أصول الفقه ، أما القاعدة الثانية ، وهى الخروج من الخلاف، فهى من باب الورع والاحتياط فى الدين – كما سبق - لذا فهى ليست مقصورة على المجتهدين ، بل هى مستحبة لكل مكلف أراد الخروج من العهدة بيقين، والاستبراء لدينه ، قال ابن السبكى : "أفضلية الخروج من الخلاف ليس لثبوت سنة خاصة فيه ، بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين ، وهو مطلوب شرعا مطلقا"[٦٠]

---

[٥٦] - الإحكام فى أصول الأحكام لأبى محمد على بن أحمد بن حزم ج٥ ص٦٤- تحقيق د/ أحمد شاكر - طبعة دار الآفاق الجديدة - بيروت

[٥٧] - الأشباه والنظائر للسيوطى ص ١٣٧

[٥٨] - يراجع قاعدة مراعاة الخلاف وأثرها فى الفقه الإسلامى للباحث : العيد عباسة ص ١٢٨ " رسالة ماجستير من جامعة وهران للعلوم الإنسانية – الجزائر .

[٥٩] - الرسالة ص٥١٠ -٥١١ تحقيق د/ أحمد شاكر- بدون ذكر اسم مطبعة .

[٦٠] - الأشباه والنظائر لابن السبكى ج١ص١١٢

وأما شروط المراعَى (الخلاف) فهى :

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 في هذا: أن مأخذ المخالف، إن كان في غاية الضعف والبعد من الصواب، فلا نظر إليه، ولا التفات عليه، إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصا دليلا شرعيا، ولاسيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله، وإن تقارنت الأدلة في 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 في 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 الهلالى :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 للقائل ، 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 للهلالى ص ١٧٤ – مطبعة فاس الحجرية نقلا عن د / إلياس بلكا فى كتابه الاحتياط ص ٣٢٩

[٦٢] - المعيار المعرب ج٦ ص٣٨٨

[٦٣] - قواعد الأحكام فى مصالح الأنام لأبى محمد عزالدين عبد العزيز بن عبد السلام ج١ ص٢٥٤-٢٥٥ مطبعة الكليات الأزهرية

[٦٤] - المنثور فى القواعد لأبى عبد الله محمدبن بهادر بن عبد الله المعروف بالزركشى – تحقيق محمد حسن إسماعيل ج١ ص٣٤٨ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

ويمسحهما مع الرأس ويفردهما بالغسل؛ مراعاة لمن قال: إنهما من الوجه أو الرأس أو عضوان مستقلان، فوقع في خلاف الإجماع ، إذ لم يقل أحد بالجمع".[٦٥]

٣- أن يكون الجمع بين المذاهب ممكنا ، وإلا فلا يجوز له ترك ما يعتقد رجحانه ، لأن ذلك عدول عما وجب عليه من اتباع ما غلب على ظنه ، وهو لا يجوز .

قال الزركشي: "فإن لم يكن كذلك، فلا يترك الراجح عند معتقده لمراعاة المرجوح؛ لأن ذلك عدول عما وجب عليه من اتباع ما غلب على ظنه، وهو لا يجوز قطعا، ومثاله: الرواية عن أبي حنيفة في اشتراط المصر الجامع في انعقاد الجمعة، لا يمكن مراعاته عند من يقول: إن أهل القرى إذا بلغوا العدد الذي تنعقد به الجمعة لزمتهم، ولا يجزئهم الظهر؛ فلا يمكن الجمع بين القولين"[٦٦] .

٤- أن لا يؤدى الخروج من الخلاف إلى محذور شرعى ، من ترك سنة ثابتة ، أو اقتحام أمر مكروه ، أو نحو ذلك .[٦٧]

وذكر ابن السبكى مثالا له فقال : فصل الوتر أفضل من وصله لحديث : ولا تشبهوا بالمغرب ، ومنع أبوحنيفة فصله"[٦٨]،

بيانه: أن الوصل فيما إذا أوتر بثلاث ، مكروه عند الشافعية لخبر:" لا توتروا بثلاث ولا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب"[٦٩] فهنا لا يستحب الخروج من خلاف الحنفية ، لأنه يلزم منه ترك سنة ثابتة .

وأيضا : التغليس فى صلاة الفجر سنة عند الشافعية [٧٠]، والإسفار بها سنة عند الحنفية ، فلا يندب مراعاة الخلاف ، لأنه يوقع فى مكروه عند أحدهما .[٧١]

---

[٦٥] - المرجع السابق

[٦٦] - المرجع السابق ج ١ص٣٤٩

[٦٧] - الأشباه والنظائر للسبكى ج١ص١١٣، الاحتياط " حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه" د/ إلياس بلكا ص ٢٩١ – مؤسسة الرسالة

[٦٨] - المرجع السابق

[٦٩] - رواه الحاكم ج ١ ص٣٠٤ ، والبيهقى ج ٣ ص٣١ ، والدار قطنى ص ١٧٢ ، وقال الحافظ ابن حجر في " فتح الباري " ج ٤ ص ٣٠١ : إسناده على شرط الشيخين. مغنى المحتاج للشربينى ج١ص٣٠٤ ، الأشباه والنظائر للسبكى ج١ص١١٣.

[٧٠] - مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربينى ج١ص١٧٤- دار الفكر.

[٧١] - حاشية رد المحتار على الدر المختار للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين ج١ ص٣٨٦ – دار الفكر.

المبحث الثالث :الفرق بين القاعدتين وأثره فى الفروع الفقهية.

وفيه مطلبان : المطلب الأول : الفرق بين القاعدتين.

المطلب الثانى: أثره فى الفروع الفقهية.

المطلب الأول : الفرق بين القاعدتين .

من خلال ماسبق اتضح لنا أن "مراعاة الخلاف" له علاقة وثيقة ببعض الأصول التى اعتمدها الإمام مالك طريقا لاستباط الأحكام ، وهى الاستحسان ، واعتبار المآل ، وحجية مراعاة الخلاف من حجيتهما، لأنه من جملة أنواع الاستحسان ، كما قال الشاطبى فى الاعتصام : "والعاشر : أنهم قالوا : إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل فى مذهب مالك ينبنى عليه مسائل كثيرة"[٧٢]

وقد عد أبو العباس القباب الاستحسان أصلا لمراعاة الخلاف ، وذلك فى إنكاره على الشاطبى إنكار العمل به أول أمره فقال :" فإذا كان هذا – أى الاستحسان – أصله – أى مراعاة الخلاف – الذى مرجع فروعه إليه ؛ فكيف ما يبنى عليه ؟....ولقد كنت أقول بمثل مقال هؤلاء الأعلام فى طرح الاستحسان ، وما بنى عليه ، لولا أنه اعتضد وتقوي بوجدانه كثيرا فى فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة بمحضر جمهورهم مع عدم النكير ، فتقوى ذلك عندى غاية ، وسكنت إليه النفس ، وانشرح إليه الصدر، ووثق به القلب ، للأمر باتباعهم ، والاقتداء بهم – رضى الله عنهم ".[٧٣]

وأما علاقته باعتبار المآل ، فلأن مراعاة الخلاف ماهو إلا إلتفات للأمر الواقع والبناء عليه، بعد تجديد النظر فى دليل المخالف فى المسألة ، رعاية للمصلحة ، ودرءا للمفسدة ، وهذا هو معنى اعتبار المآل – كما سبق.

وعليه : فإن مراعاة الخلاف أصل من أصول المالكية ، وقاعدة يبنى عليها كثير من أحكام الفروع الفقهية، وعمدة فى الحكم يجب الرجوع إليه ، ولا يعرفه بهذا المعنى غير المالكية ، لأنه مراعاة للخلاف بعد وقوع الحادثة – كما سبق بيانه – فهو محاولة للتوفيق بين ما يترتب عن دليل الحكم مجردا ، وبين ما يترتب عنه بعد تطبيقه عمليا، فهو مراعاة للاقتضاءين معا ، الاقتضاء الأصلى المجرد ، والاقتضاء التبعى المصحوب ببعض إشكالات التطبيق ، فهو نظر جديد ، أسفر عن اعتبار دليل المخالف ، بعد أن كان مرجوحا فى أصل النظر[٧٤] ، وهذا لا يقول به غير المالكية .

---

[٧٢] - الاعتصام للشاطبى ج٣ ص٧٦.

[٧٣] - المرجع السابق ج٣ ص٨٠

[٧٤] - الموافقات للشاطبى ج٤ ص ١٥١

وأما قاعدة الخروج من الخلاف ، فقد قال بها جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة – كما سبق- وهى : الإتيان بالعبادة أو المعاملة المختلف فيها على وجه معتبر عند الجميع على سبيل الندب والاستحباب ، ورعا واحتياطا ، لا وجوبا وإلزاما كما هو الحال عند المالكية .

وعليه يمكننا استنتاج الفروق بين القاعدتين على النحو الآتى:

أولا : مراعاة الخلاف يترتب عليها ترك المجتهد لازم دليله ، والعمل بلازم دليل مخالفه، فأصبح دليله بعد الوقوع حجة فى موضع ، وليس حجة فى موضع آخر، فالحكم يكون مبنيا على الدليلين معا ، ومثاله : نكاح الشغار - وقد سبق بيانه ،والحكم فيه : فسخ النكاح ، لأنه منهى عنه ، وهومدلول دليل الإمام مالك ، لكن بطلاق لازم ، ويقع فيه الإرث بين الزوجين إذا مات أحدهما ، وهو لازم دليل الإمام أبو حنيفة القائل بأن النهى للكراهة ، وأنه عقد صحيح اشتمل على شرط فاسد ، والشروط الفاسدة لا تبطل العقود.

وأما الخروج من الخلاف فلا يترتب عليه مخالفة الخارج منه للازم دليله ، ولكنه قول بمقتضى دليل المخالف على وجه لا يخالف دليله فى مدلوله ، أو لازمه ، وسيأتى أمثلة على هذا.

ثانيا : الخروج من الخلاف مستحب ، ورعا واحتياطا للدين ، صرح بذلك القرافى والزركشى وغيرهما –كما سبق، ولم يقل أحد بوجوبه ، وأما مراعاة الخلاف فهى واجبة عند المالكية ، قال الرصاع : فإن قلت : إذا كان كذلك فهل تجب مراعاة الدليل أو تجوز ؟ قلت : يظهر وجوب ذلك عند المجتهد[٧٥].

ثالثا: الخلاف الذى راعاه فقهاء المالكية قبل وقوع الحادثة من قبيل الخروج من الخلاف المستحب ،وهم كبقية الفقهاء فى ذلك، وأما الخلاف الذى راعوه بعد وقوع الحادثة فمن قبيل إعمال دليل فى لازم مدلوله الذى أعمل فى نقيضه دليل آخر(مراعاة الخلاف)وهو خاص بهم.

رابعا : العمل بقاعدة "الخروج من الخلاف" أخذ بأشد المذاهب المتساوية أو المتقاربة على نفسه لوازع الخوف من الله تعالى الشديد العقاب ، يقول العز بن عبد السلام : " والأولى التزام الأشد والأحوط لدينه ، فإن من عز عليه دينه تورع "[٧٦] .

وأما قاعدة " مراعاة الخلاف" فهى أخذ بالأيسر ، ورفع للحرج والمشقة ، لأنها من جملة أنواع الاستحسان – كما سبق .

---

[٧٥] - شرح حدود ابن عرفة للرصاع ص٢٦٩ .

[٧٦] - قواعد الأحكام ج٢ ص١٩ ، المعيار المعرب ج٦ ص٣٨٢ .

المطلب الثانى: أثر الفرق بين القاعدتين فى الفروع الفقهية.

فى هذا المطلب أقف على بعض الفروع الفقهية التى راعى فيها المالكية خلاف غيرهم على سبيل الوجوب ، رفعا للحرج ، وترسيخا لمبدأ التيسير الذى جاءت به الشريعة الغراء، وكذا أقف على بعض الفروع الفقهية التى استعمل فيها جمهور الفقهاء قاعدة " الخروج من الخلاف"على وجه الاستحباب ورعا واحتياطا.

أولا : التطبيق العملى لأصل " مراعاة الخلاف" .

سأقتصر على ذكر بعض الفروع لإيضاح الفكرة ، خشية التطويل ، وستجد – إن شاء الله –فيها البرهان على ما سبق ذكره نظريا .

الفرع الأول : حكم الماء القليل [٧٧]الذى حلت به نجاسة ، ولم تغيره لقلتها .

الراجح فى مذهب المالكية أن الماء القليل، لا ينجس بقليل النجاسة التى خالطته ، ولم تغيره[٧٨]، فالماء باق على طهوريته مالم يتغير، وهو مذهب الإمام أحمد فى رواية ، والأوزاعى ، والثورى ، وهو مروى عن سعيد بن المسيب ، والحسن ، وعكرمة ، وعطاء ، وجابر بن زيد ، وابن أبى ليلى ، لحديث "أبي سعيد الخدري- رضى الله عنه- أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الماء طهور لا ينجسه شيء."[٧٩]

لكن رواية ابن القاسم عن مالك فى المدونة ، وما مشى عليه ابن أبى زيد القيروانى فى الرسالة[٨٠]: أن قليل الماء ينجسه قليل النجاسة ولو لم تغيره ،وهو مذهب

---

[٧٧] - الماء القليل عند المالكية هو ما كان قدر آنية الغسل فأقل، وهو كذلك عند الحنفية ، وأما عند الشافعية والحنابلة هو ما كا ن دون القلتين من قلال هجر ، والقلتان خمس قرب ، والقربة مائة رطل بالعراقى ، فتكون القلتان خمسمائة رطل . ينظر: حاشية الصاوى المسماة " بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك"للشيخ أحمد بن محمد الصاوى ج١ ص١٦ مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، المغنى لأبى محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة ج١ ص٥٣ دار الفكر.

[٧٨] - حاشية الدسوقى على الشرح الكبير للشيخ محمد عرفة الدسوقى ج١ ص٣٥ مطبعة عيسى البابى الحلبى ، المغنى ج١ ص٥٣

[٧٩] -سنن أبى داود – كتاب الطهارة – باب ما جاء فى بئر بضاعة-حديث رقم٦٦

[٨٠] - حاشية الدسوقى ج١ ص٣٥

أبى حنيفة[٨١]، والشافعى[٨٢]، ورواية عن أحمد ، وهو مروى عن ابن عمر، وسعيد بن جبير ،ومجاهد[٨٣].

مستدلين بحديث المسيقظ من منامه ، وهو: عن أبي هريرة - رضى الله عنه- أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال " : إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده ؟"[٨٤] فلما ورد النهى عن الغمس لأجل احتمال النجاسة، فحقيقة النجاسة أولى بالنهى،لأنه يكون نجسا ، وحديث " لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم، ولا يغتسلن فيه من الجنابة "[٨٥] فالحديث نهى عن الاغتسال فى الماء الدائم ، مع أن الاغتسال فيه لا يغير الماء بيقين .[٨٦]

هذه هى المسألة عند الفقهاء ، ولكن الحكم عند المالكية بناء على الرواية الأولى الراجحة فى المذهب : أن الماء القليل الذى خالطته نجاسة ، ولم تغيره لقلتها مكروه الاستعمال فى حالة وجود ماء غيره لم تخالطه نجاسة [٨٧]، وفى هذا رعى لخلاف من يقول بنجاسته ، فعدم استعماله مطلوب عند المالكية على وجه الندب ، وهو إعمال لقاعدة" الخروج من الخلاف "[٨٨]. والحكم عندهم بناء على رواية ابن القاسم، وهى نجاسة الماء بقليل النجاسةولو لم تغيره : أنه لو توضأ من هذا الماء وصلى ، فإنه يجب عليه أن يعيد الصلاة فى الوقت فقط [٨٩]، وكان القياس : أنه يعيد أبدا ، فى الوقت وبعده ، لأنه توضأ بماء متنجس ، فكأنه غير متوضئ ، لكنه عمل بقاعدة " مراعاة الخلاف " بعد وقوع الصلاة ، وهى مراعاة لدليل من يقول بطهارة هذا الماء الذى لم يتغير بملاقاة النجاسة .

---

[٨١] - حاشية رد المحتار على الدر المختار ج١ ص٢٠٠ ، شرح العناية على الهداية لمحمد بن محمود البابرتى ج١ ص٧٣ مطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام – دار الفكر

[٨٢] - مغنى المحتاج ج١ ص٣٦-٣٧

[٨٣] - المغنى لابن قدامة ج١ ص٥٣-٥٤

[٨٤] - صحيح مسلم – كتاب الطهارة – باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده – رقم الحديث ٤٢١

[٨٥] - صحيح مسلم – كتاب الطهارة – باب النهى عن البول فى الماء الراكد – حديث رقم٤٥٦

[٨٦] - العناية ج١ ص٧٤

[٨٧] - حاشية الصاوى على الشرح الصغير ج١ ص١٦

[٨٨] - المنتقى شرح الموطأ لأبى الوليد الباجى ج١ ص٥٧ مطبعة السعادة ، أدلة الفقه المالكى على مسائل الشرح الصغير ج١ ص٣٣ طبعة تجريبية سنة ٢٠١٤ م بدولة الإمارات المتحدة .

[٨٩] - حاشية الدسوقى ج١ ص٤٣

فهذا الفرع ظهر فيه – بناء على القولين فى مذهب المالكية- تطبيق القاعدتين "الخروج من الخلاف " قبل الوقوع "ومراعاة الخلاف " بعد الوقوع .

الفرع الثانى : حكم من نسى تكبيرة الإحرام . تكبيرة الإحرام ركن من أركان الصلاة عند جمهور العلماء، من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[٩٠]، لقوله صلى الله عليه وسلم :" مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم". [٩١] فلا تنعقد الصلاة إلا بها ، ولا تسقط فى عمد ولا سهو.

لكن قال سعيد بن المسيب والحسن والزهرى والأوزاعى ويحيى بن سعيد الأنصارى:إذا نسى المأموم تكبيرة الإحرام أجزأته تكبيرة الركوع ،لأن الإمام يحمل عن المأموم تكبيرة الإحرام [٩٢].

وعليه : فقد ذهب المالكية إلى أنه لو نسى المصلى تكبيرة الإحرام ، ثم تذكر ذلك قبل ركوعه أو بعده ، فإن كان إماما، أو فذا ، قطع متى تذكر، وابتدأ من جديد ، وإن كان مأموما ، فإن نوى بتكبيره للركوع تكبيرة الإحرام أجزأته ، وصلاته صحيحة، وإن لم ينو، تمادى وجوبا- وقيل استحبابا- مع إمامه على صلاة باطلة ، مراعاة لمن يقول بصحتها ، ويعيدها وجوبا فى الوقت وبعده [٩٣].

فراعى المالكية خلاف من يذهب من أهل العلم إلى أن تكبيرة الركوع تنوب عن تكبيرة الإحرام ، فلم يأمروه بالخروج من صلاة يختلف أهل العلم فى انعقادها ، وكان القياس : وجوب قطعها ، كالفذ والإمام ، لعدم جواز التمادى فى الباطل .

الفرع الثالث : حكم الأنكحة الفاسدة .

الضابط الذى سار عليه المالكية فى ترتب آثار النكاح الفاسد عليه ، وعدم ترتبه هو: " كل نكاح اختلف فى فساده فالفسخ فيه بطلاق ، وكل نكاح لم يختلف فى فساده فالفسخ فيه بغير طلاق ".

---

[٩٠] - شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام ج١ ص٢٧٩ ، تبيين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك للشيخ محمد بن أحمد الشنقيطى ج١ ص٣٦٠ دار الغرب الإسلامى ،المعونة على مذهب عالم المينة للقاضى عبد الوهاب البغدادى ج١ ص٢١٤ دار الفكر، مغنى المحتاج للشربينى ج١ ص٢٠٩ ، المغنى لابن قدامه ج١ ص٥٤١

[٩١] - الحديث أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة- تحريم الصلاة ج١ ص٤١١ ، والترمذى فى كتاب الطهارة – باب مفتاح الصلاة الطهور ج١ ص٨ وقال : هذا الحديث أصح شئ فى هذا الباب وأحسن .

[٩٢] - المغنى ج١ص٥٤١ ، حاشية الدسوقى ج١ ص٢٨٧

[٩٣] - المعونة على مذهب عالم المدينة ج١ ص٢٣٨ ، حاشية الدسوقى ج١ ص٢٨٧ ، شرح الخرشى على مختص خليل لأبى عبد الله محمد بن عبد الله الخرشى ٢ ص ٤٨ دار الفكر.

والنكاح الفاسد نوعان : نوع مجمع على فساده بين الأئمة ، ونوع غبر مجمع على فساده، فالأول: كنكاح المحارم بنسب، أو رضاع ، والجمع بين ما لا يحل الجمع بينهما، وتزوج خامسة في عدة الرابعة، وهذا لو وقع يفسخ قبل الدخول وبعده بلا طلاق ، ولها الصداق بالدخول فيه.

وأما النوع الثاني : وهو غير المجمع على فساده ومنه: نكاح المحرم ، ونكاح الشغار ، ونكاح السر، والنكاح بصداق فاسد، والنكاح على شرط يناقض العقد، والنكاح بغيرالولى، وقد راعى المالكية فيه خلاف الأئمة غيرهم ، فرتبوا عليه آثار النكاح الصحيح بعد الدخول فيه بالزوجة ، فقالوا : يفسخ بطلاق ، ويلزم الطلاق ، ولومات أحد الزوجين قبل الفسخ ورث الآخر ، وللزوجة فيه المسمى من المهر ، أومهر المثل إن سقط المسمى لفساده ، ويلحق النسب فيه إن كان منه ولد ، وعليها العدة ، وما هذا إلا مراعاة لدليل المخالف بعد الوقوع ، فقد أعمل الإمام مالك دليله فى هذه العقود قبل الوقوع ، فحكم بفسخها ، لفسادها ، وأعمل دليل خصمه فى لازم مدلوله بعد الوقوع ، فأوجب الطلاق ، والتوارث ، والمهر ، ولحوق النسب ، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التى ترجح جانب التصحيح .[٩٤]

الفرع الرابع : حكم السهو عن قراءة الفاتحة .

ذكرت كتب المالكية قولين عن الإمام مالك فى حكم قراءة الفاتحة فى الصلاة ، قول بوجوب قراءتها فى كل ركعة ، وقول بوجوبها فى جلها ، والقولان مشهوران ، ونصت عليهما المدونة [٩٥]، ولم يختلف قول الإمام مالك فى أن تركها فى ركعتين من الرباعية مفسد للصلاة ، والركعة من الصبح كالركعتين من غيرها ، لأنها نصف الصلاة، فالترك فيها مؤثر فى البطلان ، فيلغى ماترك فيه القراءة ، ويأتى ببدلها ، وتصح صلاته .

وأما إذا نسى المصلى قراءة الفاتحة فى الركعة الثالثة ، أو الرابعة ، فقد حكت المدونة فيها ثلاث روايات عن الإمام [٩٦]:

---

[٩٤] - الموافقات للشاطبى ج٤ ص١٥٠ وما بعدها ، البهجة فى شرح تحفة الحكام لأبى الحسن على بن عبد السلام التسولى ج١ ص٢١ دار الكتب العلمية .

[٩٥] - المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس - رواية الإمام سحنون عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم ج١ ص٦٨-٦٩ دار الفكر

[٩٦] - المرجع السابق .

الأولى : أنه يجزئ فى السهو عن قراءة الفاتحة فى الركعة الثالثة أو الرابعة سجود السهو قبل السلام ، ولا يلغيها وتجزئه ، وهذا مبنى على القول بأن القراءة فرض فى الجل ، وليس الكل ، واختار هذه الرواية عبد الملك بن الماجشون .

الثانية : أنه لا يجزئه سجود السهو ، بل يلغى الركعة التى نسى فيها قراءة الفاتحة ، ويأتى بركعة بدلها ، وهذا مبنى على القول بوجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة ، وهذا ما اختاره ابن القاسم ، وصححه ابن الحاجب ، وقال ابن شاس : هى الرواية المشهورة .

الثالثة : يجزئه سجود السهو قبل السلام ، ولا يأتى بركعة بدلها ، ويعيد الصلاة احتياطا لبراءة ذمته ، مراعاة لمن يقول بوجوبها فى كل ركعة ، قال ابن أبى زيد القيروانى : وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة ، لأن فيه مراعاة القولين السابقين ، فسجوده قبل السلام ، وعدم بطلانها ، رعى للقول بأنها فرض فى الجل، وإعادة الصلاة رعى للقول الثانى القائل بوجوبها فى كل ركعة[٩٧]، وهذا من "الخروج من الخلاف" المستحب

ثانيا : التطبيق العملى لقاعدة " الخروج من الخلاف "عند غير المالكية.

وأما قاعدة " الخروج من الخلاف" ففروعها كثيرة جدا لا تكاد تحصى ومنها:

١- استحباب الدلك في الطهارة عند الإمام الشافعى ، مراعاة لخلاف الإمام مالك وعطاءاللذين يقولان بفرضيته[٩٨] .

٢- واستيعاب الرأس بالمسح عند الإمام الشافعى ، مراعاة لخلاف الإمام مالك والظاهر عن الإمام أحمد اللذين يقولان بأن فرض المسح يتعلق بالرأس كله[٩٩] .

٣- وغسل المني بالماء عند الشافعى استحبابا[١٠٠] لمراعاة خلاف المالكية والحنفية الذين يقولون بنجاسته، فيجب غسله بالماء عند المالكية رطبا كان أم يابسا [١٠١]، وكذا عند الحنفية إن كان رطبا ، فإن يبس طهر بالفرك[١٠٢] .

٤- واستحباب صلاة الجمعة بعد الزوال عند أحمد خروجا من الخلاف[١٠٣] ، حيث إن الإمام أحمد بن حنبل فى رواية يجوز صلاة الجمعة قبل الزوال ، ويذهب إلى أنها

---

[٩٧] - حاشية العدوى على الخرشى(مطبوع بهامش شرح الخرشى) ج١ص٤٠٢ ، شرح زروق على متن الرسالة لأحمد بن محمد البرنسى المعروف بزروق ج١ص٢٠٦ دار الفكر

[٩٨] - مغنى المحتاج للشربينى ج١ص١٠٦، المغنى لابن قدامة ج١ ص٢٥١

[٩٩] - الأشباه والنظائر ص ١٣٦ ، المعونة ج١ ص١٢٤ ، المغنى ج١ ص١٤١

[١٠٠] - مغنى المحتاج ج١ ص١١٤

[١٠١] - المعونة ج١ص١٦٨

[١٠٢] - شرح فتح القدير لابن الهمام ج١ ص١٩٧

كصلاة العيد لحديث وكيع، عن جعفر بن برقان ، عن ثابت بن الحجاج ، عن عبد الله بن سيدان ، قال : شهدت الخطبة مع أبي بكر ، فكانت صلاته وخطبته قبل نصف النهار ، وشهدتها مع عمر بن الخطاب ، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول قد انتصف النهار ، ثم صليتها مع عثمان بن عفان ، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول قد زال النهار ، فما رأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكر، وهذا نقل للإجماع[١٠٤] ، وبما روى عن جابر بن عبد الله ، قال :" كان رسول الله ﷺ يصلي - يعني الجمعة - ثم نذهب إلى جمالنا فنريحها حتى تزول الشمس" وهذا خلاف ما ذهب إليه الجمهور حيث قال ابن العربى : اتفق العلماء عن بكرة أبيهم على أن الجمعة لا تجب حتى تزول الشمس ، واتفقوا على أنه إذا صلاها قبل الزوال أنه لا تجزئه ، إلا ما روى عن أحمد بن حنبل .[١٠٥] وأصله مافى صحيح البخارى عن أنس أن النبى ﷺ كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس . فاستحب الإمام أحمد صلاتها بعد الزوال مراعاة لخلاف الجمهور له .

وغير ذلك كثير ، على وجه الندب والاستحباب؛ تورعا ، واحتياطا للدين [١٠٦].

الخاتمة

بعد معرفة معنى القاعدتين، والوقوف على أثر الفرق بينهما فى الفروع الفقهية، يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية : **أولا:** مراعاة الخلاف قاعدة من قواعد المذهب المالكى ، وأصل من أصوله التى ينبنى عليها كثير من الأحكام فى أبواب الفقه، وهو حكم بين حكمين ، أو إعمال لدليل كل من الخصمين، بقصد حماية مصلحة المكلفين المقصودة للشارع ، ورفعا للحرج عنهم ،وهو منهج من مناهج الاجتهاد المالكى المعتمد على صحيح النقل ، وصريح العقل ، والتوفيق بينهما، وله علاقة وثيقة ببعض الأصول التى اعتمدها الإمام مالك طريقا لاستنباط الأحكام ، وهى الاستحسان ، واعتبار المآل ، وحجية مراعاة الخلاف من حجيتهما، لأنه من جملة أنواع الاستحسان.

---

[١٠٣] - المغنى ج٢ ص١٤٤

[١٠٤] - العدة شرح العمدة فى فقه الإمام أحمد بن حنبل لعبد الرحمن بن إبراهيم المقدسى ص١١٥

[١٠٥] - تبيين المسالك للشنقيطى ج١ ص٥٣٢، وانظر العناية على الهداية ج٢ص٥٥ ، مغنى المحتاج ج١ص٣٨٠

[١٠٦] - يراجع فى ذلك كتب الفروع فى الفقه ، الأشباه والنظائر للسيوطى ص ١٣٦-١٣٧ ، الأشباه والنظائر لابن السبكى ج١ص١١٢، المنثور فى القواعد للزركشى ج١ ص٣٥٤-٣٥٥ .

ثانيا : قاعدة " الخروج من الخلاف " استحب جمهور الفقهاء- بما فيهم المالكية- العمل بها ، احتياطا للدين ، وإبراء للذمة، والعمل بها أخذ بأشد المذاهب المتساوية أو المتقاربة على النفس لوازع الخوف من الله تعالى، ومعناها:الأخذ بدليل المخالف على وجه لا يخل بما ترجح عنده ، ورعا واحتياطا، خوف الوقوع فى الحرام، فهى تختلف عن " مراعاة الخلاف " عندالمالكية ، حيث إن فى مراعاة الخلاف إعمال لدليل الخصم فى لازم مدلوله بعد وقوع الفعل من المكلف ، وإهمال للازم دليله الراجح فى نظره .

ثالثا : الخلاف الذى راعاه فقهاء المالكية قبل وقوع الحادثة من قبيل الخروج من الخلاف المستحب ،وهم كبقية الفقهاء فى ذلك، وأما الخلاف الذى راعوه بعد وقوع الحادثة فمن قبيل إعمال دليل فى لازم مدلوله الذى أعمل فى نقيضه دليل آخر(مراعاة الخلاف) وهو خاص بهم.

رابعا : اشترط العلماء لإعمال القاعدتين جملة من الشروط ، منها : أن يكون مأخذ المخالف فى المسألة قويا ، وأن لا يؤدى إلى مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع ، وأن يكون الجمع بين المذاهب ممكنا .

والله من وراء القصد.

فهرس المراجع :

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : كتب السنة.

١-إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لتقى الدين ابن دقيق العيد- طبعة عالم الكتب – الطبعة الأولى سنة١٣٧٤ه .

٢- الجامع الصحيح لأبى عيسى محمد بن عيسى الترمذى – طبع دار إحياء التراث العربى.

٣-سنن ابن ماجة للحافظ أبى عبد الله محمد زيد القزوينى –دار الفكر.

٤-سنن أبى داود للحافظأبى سليمان بن الأشعث الأزدى السجستانى – دار الفكر .

٥-صحيح البخارى للإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى – دار ابن كثير – بيروت.

٦-صحيح مسلم للإمام أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى – دار إحياء التراث العربى .

٧-المنتقى شرح الموطأ لأبى الوليد الباجى - مطبعة السعادة .

ثالثا : كتب أصول الفقه
١-الإحكام فى أصول الحكام لعلى بن أبى على الآمدى- دار الفكر .
٢-الإحكام فى أصول الأحكام لأبى محمد على بن أحمد بن حزم- تحقيق د/ أحمد شاكر - طبعة دار الآفاق الجديدة - بيروت
٣-إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن على الشوكانى- دارالفضيلة- الرياض.
٤-الاعتصام لأبى اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى - مكتبة التوحيد
٥-التقرير والتحبيرفى علم الأصول لابن أمير الحاج - دار الفكر.
٦- الرسالة للإمام الشافعى - تحقيق د/ أحمد شاكر- بدون ذكر اسم مطبعة .
٧-شرح اللمع لأبى إسحاق إبراهيم الشيرازى - دار الغرب – الطبعة الأولى سنة١٤٠٨ه.
٨-العدة فى أصول الفقه لأبى يعلى محمد بن حسين الفراء - الطبعة الأولى سنة١٤١٠ه.
٩- المحصول فى أصول الفقه لأبى بكر ابن العربى المالكى- طبعة دار البيارق بالأردن
١٠-المستصفى من علم الأصول لأبى حامد محمد بن محمدالغزالى - مؤسسة التاريخ العربى.
١١-الموافقات فى أصول الشريعة لأبى إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى - دار الفكر العربى - بيروت
رابعا : كتب القواعد الفقهية
١- الفروق المسمى " أنوار البروق فى أنواء الفروق" لأبى العباس أحمد بن إدريس القرافى - طبعة دار السلام .
٢- قواعد الفقه لأبى عبدالله محمد بن أحمد المقرى – تحقيق د / محمد الدردابى- طبعة دار الأمان – الرباط – المغرب
٣- القواعد الفقهية (مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها) للأستاذ على أحمد الندوى – دار القلم
٤- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام لأبى محمد عزالدين عبد العزيز بن عبد السلام - مطبعة الكليات الأزهرية
٥- المنثور فى القواعد لأبى عبد الله محمدبن بهادر بن عبد الله المعروف بالزركشى – تحقيق محمد حسن إسماعيل- طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .
خامسا : كتب الفقه

١- أدلة الفقه المالكى على مسائل الشرح الصغير - طبعة تجريبية سنة ٢٠١٤ م بدولة الإمارات المتحدة .
٢-الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى- الطبعة الأولى.
٣- الأشباه والنظائر لعبد الوهاب بن تقى الدين السبكى ج١ ص١١٢ - طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٤١١هـ .
٤-البهجة فى شرح تحفة الحكام لأبى الحسن على بن عبد السلام التسولى - دار الكتب العلمية .
٥-تبيين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك للشيخ محمد بن أحمد الشنقيطى - دار الغرب الإسلامى
٦-حاشية الصاوى المسماة " بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك"للشيخ أحمد بن محمد الصاوى - مطبعة مصطفى البابى الحلبى
٧-حاشية الدسوقى على الشرح الكبير للشيخ محمد عرفة الدسوقى - مطبعة عيسى البابى الحلبى .
٨-حاشية رد المحتار على الدر المختار للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين – دار الفكر.
٩-شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية لأبى عبد الله محمد الأنصارى الرصاع - طبعة دار الغرب الإسلامى .
١٠-شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام
١١-المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس - رواية الإمام سحنون عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم- دار الفكر
١٢-المعونة على مذهب عالم المينة للقاضى عبد الوهاب البغدادى - دار الفكر،
١٣-المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأبى العباس أحمد بن يحيى الونشريسى - نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية سنة١٤٠١ه.
١٤-المغنى لأبى محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة- دار الفكر.
١٥-مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربينى - دار الفكر.
سادسا : كتب حديثة
١- الاحتياط " حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه" د/ إلياس بلكا – مؤسسة الرسالة

٢- التلفيق وموقف الأصوليين منه د/ محمد بن عبد الرازق بن أحمد الدويش – الطبعة الأولى سنة١٤٣٤ه.
٣- مراعاة الخلاف وأثره فى الفقه الإسلامى (دراسة نظرية تطبيقية) رسالة ماجستير فى الشريعة والقانون – الجامعة الإسلاميةالعالمية – إسلام آباد – باكستان لمختار
٤- قاعدة مراعاة الخلاف وأثرها فى الفقه الإسلامى للباحث : العيد عباسة " رسالة ماجستير من جامعة وهران للعلوم الإنسانية – الجزائر .

obeikan.com

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 الجهالة، ومن علينا بالتوفيق والهداية إلى أقوم طريق وأشهد أن محمداعبده 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 او 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 وضحنا 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 مبينين 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 القرآنى :

فمنهم من وقف منه موقفا ساذجا يدعو إلى رفضه وبتره من حياة المسلمين ، والنظر إليه على أنه من مخلفات العصور الوسطى والفكر الرجعى وكان طريقهم في ذلك الدعوة إلى الإلحاد وتبنى 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 ومداراة فى الوصول إلى أهدافه، فحاول أن يبتعد عن لغة الإلحاد، وإنما استخدم لغة الاقتصاد والسياسة لغة المطالب المعيشية والشعبية وذلك عملا بنصيحة ماركس وانجلزولينين (التحدث إلى الناس بالطريقة التي يفهمونها) (١).

ويمكن أن نلخص أساليب الفريق الثاني فيما يأتى :

١ - محاولة إبراز الماركسية فى 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 الذى واجه تيار العدمية التراثية فى روسيا بعد قيام الثورة البلشفية بالتأكيد على ضرورة البدأ بالتراث والبناء عليه فقال: (إن الماركسيين هم الحافظون للتراث والأكثر أمانة له) (٢).

كما قال : (إن النفى فى الفهم الماركسى له - نفى ديالكتيكى - يبقى على كافة انجازات القديم وجوانبه الإيجابية ، وعناصره القابلة للحياة والاستمرار - وليس النفى العارى - ليس النفى العدمى - ليس النفى الشكى هو الشئ المميز والجوهرى فى الديالكتيك ، وإنما النفى كجانب من التطور يحتفظ بالإيجابى) (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 فى تفسير العقائد والشرائع تفسيرا معاصرا وفهم الدين فهما دنيويا 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. حنفى .

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

٤ ـ التعامل مع التراث من خلال المنهج الانتقائى الذى يلقى الضوء على جوانب معينة ويهيل التراب على جوانب أخرى وهو ما يسمونه بمنهج اختيار السلاح الملائم من مخزون الأيديولوجية التقليدية.

٥ ـ تفسير التراث فى ضوء المنهج المادى التاريخى ومبدأ الصراع الطبقى ، وفى هذا يقول حسين مروة : (إن المنهج المادى التاريخى وحده القادر على رؤية التراث فى حركيته التاريخية واستيعاب قيمة النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره فى عصرنا) (٦).

وهكذا حاول أصحاب هذا المنهج إبراز الماركسية كوليد شرعى للتراث الإسلامى وتاريخه فهى ـ عندهم ـ نابعة من صميم ماضينا وتراثنا، من اشتراكية أبى ذر؟ وثورة القرامطة ، وعقلانية المعتزلة، وابن رشد، وتصوف أصحاب وحدة الوجود وطروحات ابن خلدون وإخوان الصفا .

وهذا ما وجههم إليه لينين الذي اعتبر الماركسية سياقا طبيعيا ووليدا شرعيا للتراث الغربي أو على حد قوله : (طالما أن مبادئنا لم تستخلص بعد ـ منطقيا وتاريخيا من الفكر السالف، ومن التاريخ السالف باعتبارها استمرارا حتميا لهما لن يكون ثمة وضوح حقيقى فى الأذهان وسوف تتخبط الأغلبية فى دياجير الظلام) (٧).

(٥) توفيق سلوم ص ٤٣ .
(٦) د. حسين مروة ـ النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ـ ج١ ص٦ .
(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 ـ وينظر إلى المنهج المادى التاريخى على أنه المنهج الأوحد الذى يمكن تطبيقه فى أى موضوع ـ 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 الطيب تزينى ، لأن المنهج عندهما كان واحدا وكذا المعالجة، إلا أن مروة كان أكثر وضوحا وجهدا فى عرضه لمشروعه .

الطيب تزينى :

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

(٨) راجع كتابه ـ نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ـ بغداد ١٩٧١م.
(٩) راجع كتابه ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ـ بيروت ١٩٧٤م .
(١٠) راجع ص ١٥٥ وص ١٣٨ ج٢ من الدين والثورة في مصر د. حسن حنفي
(١١) د. طيب تزيني ـ نحو مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ص٤٠٤ دمشق ١٩٨١ الطبعة الخامسة .

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

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الرجل لا يستخدم كلمة الإسلام أو المسلمين ـ وإنما يستخدم بدلا منها عبارتى الحركة الإسلامية والمحمديين على طريقة المستشرقين(١٢).

وقد حدد تزيني منهجه فى دراسة الإسلام والتراث الإسلامى بما أسماه الرؤية العلمية، أى اعتباره ناتجا عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ـ طبقا لمقولة ماركس ـ أن الفكر لا يستقل عن الواقع(١٣) ، فالمنهج المادي التاريخي هو القادر على فهم وتحليل التراث تحليلا علميا، وبالتالى فكل من ينطلق فى دراسة الإسلام والتراث من الإطار الغيبي أو المثالي فهو عنده متعسف وغير علمي(١٤).

وبذلك يقع تزينى فى التبسيطية الساذجة التي تحاول تفسير الظواهر تفسيرا آحاديا لا يراعى الأبعاد والأسباب الأخرى .

وفى تطبيقه لهذا المنهج ، يتحدث تزينى عن وضع مكة قبل الإسلام، وكيف تحولت إلى مركز تجارى رأسمالي في الجزيرة العربية، مقسم إلى طبقتين:

ـ طبقة الرأسماليين والمرابيين الذين مثلوا الأرستقراطية المالية والدينية فقد كانوا فى نفس الوقت هم حراس الكعبة وسدنتها .

ـ وطبقة العوام من الفقراء والعبيد والموالى، وكنتيجة للصراع بين الطبقتين ظهر ما أسماه تزيني بالحركة الإسلامية لنصرة المستضعفين ضد الملأ من قريش من جهة ، ولتوحيد الشعوب والقبائل المتنافرة من جهة أخرى ، ومن هنا كان الإسلام تعبيرا عن البؤس الاجتماعي واحتجاجا ضده وسلاحا لتجاوزه(١٥) .

وكما نشأت المثالية عند أفلاطون نتيجة تقسيم المجتمع إلى طبقتين : طبقة الأسياد من المفكرين وطبقة العبيد من العاملين اليدويين، 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 ـ فهو إله واحد يتساوى أمامه كل الخلق لا فرق بين حر وعبد .

---

(١٢) المرجع السابق ص١٥٩ .
(١٣) السابق ص ١٢٦ .
(١٤) السابق ص ١٢٧ .
(١٥) المرجع السابق ص ١٥٥ .

وهكذا وبكل هذه السذاجة يفسر لنا السيد تزينى كيف نشأت عقيدة التوحيد من خلال تطبيقه للمنهج الجدلى المادى، وبنفس هذا المنهج يتواصل فى رؤيته للفلسفة الإسلامية فهى فلسفة مادية، والفكر المعتزلى فكر مادى الحادى إلى آخر استنتاجاته المتعسفة .

هذا هو ما سمى بمشروع تزيني، والذى أعطانا فرصة السؤال ـ فى نهاية قراءتنا لما كتبه ـ أين هو مشروعك النهضوى ؟

ولكن هذه الرؤية الباهتة للتراث عند تزينى ، سوف نراها فى صورة أكثر وضوحا عند حسين مروة الذي سنعرض لمشروعه فى الصفحات التالية .

حسين مروة :

مفكر سوري ماركسي ألف العديد من الكتب ومن أهمها كتابه الشهير (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية) الذى يعده البعض حجر الأساس فى الدراسة المادية التاريخية للتراث الإسلامى ، كما أن هذا الكتاب هو الذي احتوى على مشروعه الثقافي .

وقد حاول من خلاله أن يثبت أمرين :

الأول : هو أن تاريخ التراث الإسلامي هو تاريخ الصراع بين التيار المادي والتيار المثالى ، بل إنه حاول أن يؤكد أن التيار المادي كان هو الغالب(١٦) حتى قال توفيق سلوم استنتاجا مما كتبه مروة: (إن تاريخ التراث الإسلامي كان تاريخا ماديا تشوبه نزعات مثالية) (١٧).

ومن هنا يقيم مروة مشروعه على أساس إحياء الجانب المادي العقلاني الثوري من التراث(١٨) ويعيب على الدراسات السابقة التى جهلت محتويات التراث (التقدمية) مثل عقلانية المعتزلة وثورة الزنج والقرامطة وشيوعيتهم ومادية وفلاسفة الإسلام .

الثانى : هو إثبات نظرية الصراع الطبقى فى تاريخ الإسلام، فالإسلام فى عمومه كان ثورة على المستغلين والرأسماليين لحساب الفقراء والكادحين .

كما أن كل العقائد الإسلامية يمكن تفسيرها من خلال الصراع الطبقي ـ فعقيدة الجبر والاختيار كانت نتيجة للصراع بين الأمويين وبين معارضيهم ، ولم تكن نتيجة لفهم مختلف لبعض آيات القرآن الكريم؟ ويتناسى طبعا أن المشكلة قد أثيرت فى عهد رسول الله ﷺ، وقبل العهد الأموي، وبذلك لا يفرق بين العقيدة وبين توظيفها لغرض معين فى زمن لاحق .

---

(١٦) النزعات المادية ج٢ ص ٧٠٢ ، ٤٤٩ .
(١٧) توفيق سلوم مرجع سابق ص ١٧٠ .
(١٨) النزعات المادية ج١ ص ١٥٧ .

بل إنه حتى أكثر النظريات مثالية مثل نظرية تعدد الوسائط عند بعض الصوفية أو ما عرف بنظرية الحقيقة المحمدية كانت هى الأخرى عند مروة ناتجا من نواتج الظروف الاجتماعية والسياسية.

وأما عن مشروعه فهو يقوم على أساس عصرنة التراث أى إخضاعه لظروف العصر وتفسيره في ضوء المنهج الماركسي، واستخراج ما فيه من عناصر مادية تؤكد نظرية التفسير المادي للتاريخ وبالتالي نستعيد امتلاك التراث على أسس جديدة .

وفى هذا يقول : (إن قضية التراث هى قضية الحاضر نفسه من جهة كونه حركة صيرورة تتفاعل داخلها منجزات الماضي، وممكنات المستقبل تفاعلا ديناميكيا تطوريا صاعدا ، بمعنى أن النظر إلى التراث يصبح بذلك رؤية معاصرة تمكننا من إعادة امتلاكه على أساس جديد تتكون عناصره المعرفية والأيديولوجية من مجموعة العناصر المحركة لعملية بناء الحاضر الثوري التي هى في الوقت نفسه عملية بناء المستقبل الثوري) (١٩).

والمنهج عنده ينطلق من المادية الديالكتيكية ، والمادية التاريخية، والأخيرة هى الأساس عنده فى تحديد المنهج لإنتاج معرفة التراث بطريقة ثورية(٢٠).

يقول مروة : (إن الأداة المفهومية أو المعرفية التي أنظر بها إلى التراث هى أداة معاصرة، وبالتحديد هى المنهج المادي التاريخي، إذن لا أعود إلى التراث لاستخدام أفكار التراث نفسها(٢١) فى النظرة إليه، بل أفكر بمنهجية عصرنا شرط أن يبقى هو فى حركته التاريخية القديمة) (٢٢).

ولكن كيف طبق مروة هذا المنهج على التراث ؟

ادعى مروة أن الإسلام فى مجموعه، وجوهره ومحتواه الواقعى وشكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية، كان استجابة موضوعية مباشرة لما مر به المجتمع الجاهلي من ظروف تاريخية ومادية .

١ - أما العقيدة الإسلامية فقد حصرها فى محورين رئيسيين هما: التوحيد والقيامة .

أما التوحيد ، فقد كان رد فعل لانهيار النظام القبلي قبل ظهور الإسلام فكان التوحيد هو رد الفعل الاجتماعي الذي استهدف توحيد الأمة من الانهيار ، كما أن عقيدة التوحيد كانت استمرارا موضوعيا تطوريا لدعوة الحنفاء فى الجاهلية .

(١٩) حسين مروة ـ فى التراث الأدبي العربي ـ ضمن مجموعة تراثنا كيف نعرفه ص٣٢٢ بيروت ١٩٨٦ .
(٢٠) النزعات المادية ص ٢٦ .
(٢١) لاحظ هنا أنه ينتقد حسن حنفي فى مشروعه الذى سنعرض له فيما بعد .
(٢٢) راجع ص١٣٤ من كتاب فى السجال الفكري د. الطيب تزيني .

وأما القيامة ، فقد كانت بعدا اجتماعيا لترغيب الأتباع وترهيب الخصوم الذين يقفون ضد الدعوة(٢٣).

٢ - وأما الشريعة، فقد كانت مرتبطة بالواقع التاريخى ونابعة منه .

٣ - وفى تطبيقه لهذا المنهج على التراث الفكري للمسلمين حاول أن يركز على الحركات الهدامة فى تاريخ الإسلام ، وأهمها ثورة الزنج والقرامطة ، وثورة البابكية الخرمية والتى زعم أنها كانت رد فعل للنظام الإقطاعي الذى كان يحكم الدولة العباسية) (٢٤) كما حاول أن يفسر هذه الثورات تفسيرا شيوعيا .

٤ - تفسير فكر المعتزلة وابن سينا والفارابي وابن رشد تفسيرا ماديا عقلانيا، وكذلك فلسفة إخوان الصفا، واعتبارها فلسفات تقدمية معارضة للسلطات المثالية الرجعية .

هذا هو مشروع حسين مروة باختصار ، ونظرا لأنه لا يوجد فرق كبير بين ما عرضه الطيب تزينى وما عرضه مروة فإننى سوف أناقشهما معا.

مناقشة مشروع مروة والطيب تزينى:

كما لاحظنا أن مروة ينطلق من الماركسية فكرا ومنهجا، ويدعى أنه يستخدم منهجيات معاصرة للتعامل مع للتراث مع أن المنهجية الماركسية تجاوزها العلم ، وأصبحت من مخلفات القرن التاسع عشر، فهى ليست وليدة عصره كما يدعى ـ ولم تعد صالحة لتفسير أى شئ بعد انهيار ماديتها الجدلية .

وقد وقع مروة فى كثير من الأخطاء العلمية والمنهجية ومنها :

١ - الانتقائية الشديدة التى حاول من خلالها أن يثبت نظريته؛ فهو يأخذ من التراث ما يؤيد ماركسيته فقط ويغض الطرف عما يهدمها.

ويتجاهل أن التراث الإسلامى كان ينطلق من المثالية ـ بمفهومه ـ أو من الإيمان بالغيب بمفهومنا ـ ، فلم تكن عقائد الإسلام وشرائعه افرازا ماديا وإنما كانت وحيا غيبيا .

وأنا لا أدرى كيف تكون هناك نزعات مادية فى الفكر الفلسفى الإسلامى بالمعنى الذى يقصده هؤلاء اليساريون، فقد كان الفلاسفة المسلمون بدءا من الكندى وحتى ابن رشد فلاسفة مؤمنين بالغيب، نعم كانوا يستخدمون مناهج معرفية مختلفة، ويتعاملون مع المنهج الحسى فى مجال البحث فى الطبيعيات ـ وهذا هو المنهج الذى وجههم إليه القرآن الكريم ـ ولكنهم كانوا فى نفس الوقت مؤمنون بمنهج الوحى والنقل فى مجال الغيبيات (المثالية) .

---

(٢٣) النزعات المادية ـ ج١ ص ٣٣٦ .

(٢٤) السابق ص١٥ ج ٢ .

فعجيب أمر هؤلاء الماركسيين الذين يحاولون تفسير التراث الإسلامى تفسيرا قسريا لحساب ماركسيتهم، ويلتقطون كلمة من هنا وكلمة من هناك يحاولون بها تأييد فكرتهم، بصرف النظر عن الدالة الدامغة التى تهدمها .

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

مادية = تقدمية مثالية = رجعية

سلطة = رجعية معارضة = تقدمية

فالسلطة الحاكمة دائما تتبنى أيديولوجية رجعية، والمعارضة دائما كانت تتبنى أيديولوجية شيوعية تقدمية، وضربوا مثلا لذلك بالحركات الإسماعيلية أو بحركة القرامطة التى فسر فكرها تفسيرا شيوعيا ، ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الدعوة وبين وجود ثلاثين ألف عبد زنجى يعيشون فى دولة القرامطة، أليس هذا تناقض؟

وفى 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 فى إلغاء العقل اكتفاء بالإمام المعلم .

وفى الوقت الذى يعتبرون فيه المعتزلة حركة عقلانية تقدمية(٢٦) يتناسون أنها كانت فى فترة من الفترات هى أيديولوجية السلطة التى هى دائما - عنده - رجعية فكيف تكون السلطة دائما رجعية وتتبنى مناهج عقلانية تقدمية؟ أليس هذا تناقض؟

وقل مثل ذلك عن تفسيرهم لفلسفة ابن سينا وابن رشد واخوان الصفا متناسين الجانب الغيبى والمثالى من فلسفتهم . وهكذا نلاحظ التعسف النظري والتلبك المنهجي فى تفسير التراث الإسلامى، بسبب إخضاعه للأطر الجاهزة التى استعارها الماركسيون العرب من ماركس .

---

(٢٥) توفيق سلوم مرجع سابق - ١٨٤ .

(٢٦) يتناسى الماركسيون الظروف التاريخية التى أفرزت عقلانية المعتزلة وهى الدفاع عن الإسلام، ضد الماديين الذين كانوا يستخدمون النهج العقلى ولا يؤمنون بالنقل فكان من الطبيعى أن يواجهوهم بأسلوبهم دفاعا عن الدين، فلم تكن العقلانية فى 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 فى ضوء التاريخية والظروف الاجتماعية .

٣ - وإذا كان أصحاب المشروع اليساري يعيبون على العلمانيين أنهم وقعوا فيما وقع فيه الغربيون أصحاب المركزية الأوربية، حيث تأثروا بالدراسات الاستشراقية والمنهجيات الغربية فى معالجتهم للتراث الإسلامي، فإن أصحاب المشروع اليسارى قد وقعوا فى مركزية أخرى وهى مركزية الدراسات الاستشراقية الماركسية، فقد ظهر من قبلهم عدد كبير من المستشرقين الماركسيين ودرسوا الإسلام، بنفس المنهجيات بل انتهوا إلى نفس النتائج التى انتهى إليها الماركسيون العرب، ومن هؤلاء (اغناطيوس كراتشكوفسكى) الذى درس الأدب العربى فى كتابه (دراسات فى تاريخ الأدب العربى) و(ياكوبوفسكى) و(بتروسفسكى) وصدر الدين عينى وغيرهم(٢٧) من الذين فسروا التراث الإسلامى على أساس من الصراع الطبقى ، وعلاقات الإنتاج، والثروة وطرق توزيعها، وحاولوا إبراز الجوانب المادية والعقلانية - حسب رؤيتهم - فى التراث الإسلامى .

فهل فعل الرفاق العرب أكثر مما فعله هؤلاء ؟

كما أن دعوتهم إلى إحياء الحركات الهدامة ومحاولتهم تزيين أقوال الشاردين عن الإسلام من الملاحدة والصوفية المنحرفة كالسهروردى والحلاج ومحي الدين بن عربي هي دعوة المستشرق الفرنسى (ماسينيون) وابنته التى ما زالت تتابع جهوده وهى السيدة (جنفياف) (٢٨) فما هو الجديد المبتكر عند تزييني ومروة؟؟

المصادر والمراجع

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

(٢٧) راجع ص ١٥٢ من النزعات المادية .
(٢٨) د. عمر فروخ - تجديد فى المسلمين لا في الإسلام ص٣٧ بيروت ١٩٨٦

٧- الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام ـ د. سعدا لدين صالح ـ دار الصحابة ط٧ جدة ٢٠٠٠م.
٨- المعجزة والإعجاز فى القرآن الكريم ـ د. سعد الدين صالح ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٩٣ .
٩- الملل والنحل ـ الشهرستانى ـ تحقيق محمد سعيد الكيلانى ـ القاهرة .
١٠- الفن القصصي فى القرآن الكريم ـ د. محمد أحمد خلف الله ـ القاهرة ١٩٧٥ م .
١١- الفكر الإسلامي قراءة علمية ـ محمد أركون ـ بيروت ١٩٨٧ .
١٢- الإسلام أوربا الغرب ـ محمد أركون ـ بيروت ١٩٩٥ .
١٣- الفكر العربي ـ أركون ـ بيروت ١٩٨٢ .
١٤- التراث والحداثة ـ محمد عابد الجابري بيروت ـ ١٩٩١ .
١٥- أين هو الفكر الإسلامي ـ أركون ـ بيروت .
١٦- التراث وتحديات العصر ـ بحوث الندوة الفرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٥م .
١٧- المشروع النهضوى العربي ـ محمد عابد الجابري ـ بيروت ١٩٩٦ .
١٨- الموسوعة الفلسفية ـ ترجمة ـ جلال العشري وآخرين ـ القاهرة .
١٩- المنطق الصوري ـ على سامي النشار ـ القاهرة .

التفكير العقلاني من وجهة نظر علماء المسلمين

اعداد
عبدالله ناصر داود

اشكالية البحث :

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

وفى ضوء الدعوة إلى إعادة قراءة التراث الفلسفى العربى تتخذ هذه الدراسة من الاتجاه العقلى فى فلسفة التربية نقطة بداية لتحريك هذه الدعوة من القوة إلى الفعل . من خلال دراسة الاتجاه العقلى 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 التأثر بل تجاوزوه فلخصوا، و شرحوا، و وفقوا، و طوروا بما يناسب مجتمعهم، فبرزوا فى علوم كثيرة و أسسوا لعلوم أخرى .

وبذلك حافظوا على التراث اليونانى و كانوا على استعداد تام لإنجاز التقدم و الحضارة و النهضة العلمية و التقدم فى 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 العربى الإسلامى عموماً و على أخر فلاسفة المغرب العربى العالم المسلم خصوصاً. حسن حنفى : 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 . والسياسة . والمجتمع) وقد تبلورت هذه الإسهامات فنستطيع أن نرجع لها في اى وقت احتجنا إليها. إلا إننا لا نجد بين المؤلفات

والملاحظات والكتابات عن العالم المسلم ما يتناول الآراء التربوية له بالتفصيل وهذا ما ستتناوله 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 كتابة (السياسة) إلا إننا نستطيع أن نقف على التربية عنده من خلال نظرياته الفلسفية ومواقفه الفكرية واتجاهه العقلي . فمن خلالها نستخلص مبادئ عامة يستعين بها المعلم والمتعلم وهى 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 العقلى عند باقة من أسطع نجوم العصر الحديث في التربية (عبد الرحمن الكواكبي ت ١٩٠٢م- الإمام محمد عبده ت ١٩٠٥م – قاسم أمين ت ١٩٠٨م - محمد عابد الجابرى ت ٢٠١٠م).

أهمية الدراسة:

شغل الاتجاه العقلى فى الفلسفة الإسلامية اهتمام العديد من المفكرين و التربويين حيث أن هذا الأتجاه 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 الإسلامى ثرى بأراء وأساليب ومناهج تربوية ونظريات تربوية سابقة على الغرب بمائات السنين وهذا هو ما يهتم هذا البحث بالتدليل عليه من خلال استعراض الاتجاه العقلى 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 الذى لم تتعرض له معظم الدراسات الإسلامية- فى حدود علم الباحثة- ويمكننا إيجاز أهمية دراسة الاتجاه العقلى فى التربية فيما يلى: [١]

أولاً: إن التمسك بالعقل معيناً لنا على مواكبة التقدم الحضارى، ودفع الأمة للأمام من خلال إستلهام الجذور العقلية فى فكرنا العربى فى التربية. و التواصل بين الماضى و الحاضر و المستقبل.

---

(١)صابر عوض جيدورى مجلة النبأ، العدد٦١، النزعة العقلية فى فلسفة التربية الإسلامية،. annabaa.org/**nba**61/nazaa.htm

ثانياً: إن دراسة الاتجاه العقلى فى 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 كتبه الأساسية و التي ظلت حبيسة في اللغة العبرية و اللاتينية .طوال القرون الماضية أو ربما كان السبب في ذلك أيضاًهو تلك النظرة المحدودة لالعالم المسلم و قصر إسهاماته على الاتجاه النظري الفلسفي دون الاتجاه العملي الذى تدخل التربية في إطاره .

وكذلك ترجع اهمية الدراسة لإلى انها توضح ما اشتملت عليه فلسفة العالم المسلم من مفاهيم علمية و فلسفية و تربوية لا غنى عن التزود بها، و استخدامها و دلالتها فى 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 العلمى الحديث و كذلك فهى محور أساسى فى علم التربية ، و أيضاً محاولاته الناجحة فى التوفيق بين الفلسفة و الدين أو بين العقل و النقل، و تحقيقة 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 أيضاَ أعترافه 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 مُتربٍ فى آن واحد ، و ألا يدل تصنيفة 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 أيضاَ على مفهوم العلم ، والتعلم، 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 النقدى و أيضاً مع مراعاة الإطار الفكرى و الثقافى و الدينى لمجتمعنا العربى الإسلامى .

إذن و بشكل بديهى لدينا منهج فلسفى نقدى و لدينا مؤلفات فلسفية تتضمن أرآء 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 يؤدى رسالته..فكيف لنا أن لا ننتبه لنبلور فلسفته فى التربية.

وهذه الدراسة تعد محاولة لبلورة الآراء التربوية عند العالم المسلم ومؤلفاته التي تتضمن أرآءه التربوية فقد كان العالم المسلم صاحب مكانة في الفكر العربي الأسلامى، كان عالماٍ يكتب ويتحدث مع الناس ويحدد لمن يتكلم ؟ وكيف يتكلم ؟ وكذلك اهتم العالم المسلم بنقل العلم للناس وتبسيطه وتاويلة بما يتناسب مع عقيدتهم وفكرهم اى يختار أفضل الأساليب لنقل علمة وراية وخبرتة سواء كانت للعامة أو للخاصة.فهو (مُربٍ) بحكم حرصة على نقل معارفة وهو (مُعلم) بحكم اختيارة لأساليب نقل هذة 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 فى العصر الحديث في العالم العربي.و معرفة إمكانية الاستفادة و الاستزاه منه فى وقتنا الحالى و ذلك لما به هذا الاتجاه من قيم نحتاجها فى 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 بتوضبح 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 – وبشكلِ سريع - مردودات و إنعكاسات هذا الاتجاه في العصر الحديث عند (الكواكبي – محمد عبده – قاسم أمين - محمد عابد الجابرى) .

وعلي ذلك تتحدد أهداف الدراسة في النقاط التالية:

١. استعراض الاتجاه العقلى والنزعة العقلانية فى الفلسفة الإسلامية، ثم توضيح حقول المعرفة الإسلامية و هى . (البيان) و المقصود به الوحى 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 العقلى فى الفلسفة الاسلامية، مثل الكندى، الفارابى ، وابن سينا و أخوان الصفا من المشرق العربى . ثم ابن باجة و ابن طفيل من المغرب العربى .و مظاهر اهتمامهم بهذا الاتجاه.
٣. مناقشة فلسفة العالم المسلم كنموذج واضح للاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية و ذلك من خلال الإشارة إلي :
- حياتة و كيف أثرت أحداث عصره في تشكيل فكره.
- مؤلفاته التى تظهر فيها فلسفته في التربية .
- مناقشة نظريته في المعرفة / الطبيعة الإنسانية / الأخلاق و القيم / نظرته 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 و هما:

المنهج التاريخي : يظهر هذا المنهج في تتبع الأصول التاريخية للاتجاه العقلي في عند الفلاسفة المسلمين بداية من التأثر بالفلسفة اليونانية وعلي وجه الخصوص أفلاطون/ أرسطو ثم تطور هذا التأثير عند الفلاسفة المسلمين (الكندى/الفارابى/ 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 فنتعرف علي الظروف السياسية و الاجتماعية و العلمية المؤثره في فلسفة التربية عند العالم المسلم.

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

أدبيات الدراسة :

- **الاتجاه العقلى فى الفلسفة الإسلامية:**

ارتبطت الفلسفة الإسلامية بصفات أربعة أساسية حازت على إجماع معظم الفلاسفة و المفكرين الباحثين فى هذا المجال و هذه الصفات هى(أنها فلسفة روحية ،و عقلية، و توفيقية. و كذلك أنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم). [٢]

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 هى مصدر الحياة و الحركة و الإدراك . ووسيلة البهجة و السعادة. و رئيس المدينة الفاضلة بشر لكنه تخلص من شوائب البدن، و أضحى 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 الدينى و الروحى 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 المسئولية ،و البعث و السعادة الأخروية. وما كان لرجال الدين فى العصور الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بذلك.[٢]

ثانياً فلسفة عقلية : و هو موضوع هذا الفصل وستتم 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 للفارابى موقف واضح من التوفيق بين الفلاسفة حيث يرى أن الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم، ما دامت الحقيقة هى هدفهم جميعاً . و لاشك فى إن أفلاطون و أرسطو هما زعيما الفلسفة، وواضعى أصولها و بلغا بها الغاية، و لا سبيل لأن يتصور خلاف بينهم[٣] .

لم يقف وصف الفلسفة الإسلامية بالتوفيقة عند حد التوفيق بين الفلاسفة بل أمتد التوفيق ليشمل التوفيق بين الفلسفة و الدين، فهى فلسفة ذات طابع دينى واضح، حاولت

---

[٢] ابراهيم مدكور :**الفلسفة الإسلامية** ج٢. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣ م، ص١٥٥.

[٢] المرجع السابق١٥٦.

[٣] المرجع السابق١٥٧.

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 بأرآء 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 أخيراَ الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه 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 الرَازى 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 اللاتيين. 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 الأخر، و يوم أن ضعف البحث الفلسفى ضعفت معه الدراسات الإسلامية و العلوم الطبيعية و الرياضية [٣] .

---

[٣] القفطى : **تاريخ الحكماء** ، تصنيف : جولوس ليبرت ، طبعة لايبتسج، سنة ١٩١٩م،ص ٣٦٦/ و أيضاً ابن أبى أصيبعة:**عيون الأنباء فى طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، ج٢،ص ٢٠٦-٢١١ .

(٢) إبراهيم مدكور:**الفلسفة الإسلامية** ،دار المعارف،٢٠٠٣ ،القاهرة، ج ٢،.ص١٥٥.

(٣) المرجع السابق ص١٥٧.

ارتكزت الفلسفة الإسلامية على الحقائق العقلية العلمية . يرى الأستاذ زكى نجيب محمود [أن خلاصة تعريف الحياة - حياة الإنسان - كما يعرفه كل من "سبنسر" و "براتراند راسل"، هو أن الحياة إن هى 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 الوحى قرآنا، 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 تقال 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 العقلى جانب عام مشترك بين الناس، و الجانب الوجدانى فردى خالص [٦].

الفلسفة الإسلامية (فلسفة عقلية) :

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

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

فالعقل – فى 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 التى تصل من الكثرة و التعقيد إلى الحد الذى يستحيل تحصيل معارفها، بسبيل واحد من سبل النظر و الإدراك هذه.. و إذا لم يتم تعاون سبل النظر و الإدراك فى تحصيل المعرفة من مصادرها و عوالمها المختلفة المتعددة ؛سيؤدى ذلك لقصور شديد فيما يتم الحصول عليه من كل سبيل . و لكن إذا ما تعاونت سبل النظر و الإدراك فى تحصيل المعرفة من مصادرها و عوالمها المختلفة كان المحصول أغنى و الأفق أوسع [٧] .

كذلك، فإن النقل – وهو الوحى – فى منظور الفلسفة الإسلامية، ليس مقابلاً للعقل و العقلانية، بل هو ثمرة للعقلانية.. فحجية النقل مترتبة على حجية الرسول الذى بلغه .. و حجية الرسول المُبلغ مترتبة على الإيمان بالله الذى أرسل الرسول بالوحى

---

[٥] المرجع السابق. ص٣٤

[٦] زكى 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 ص١٢.

[٢] المرجع السابق ص١٣.

المنقول .. و سبيل هذا الإيمان هو النظر العقلى فى 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 الوحى – هو ثمرة عقلية النظر فى كتاب الكون – استدلالاً بالمصنوع البديع على الصانع المُبدع " الأمر الذى جعل و يجعل التزامل و الإشتراك حتمى و ضرورى بين " كتاب الوحى" 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 الوحى و الكون .. و ليس هناك استقلال للنظر العقلى عن غيره من سُبل النظر و الإدراك .. و إنما تتفاوت المناهج و أصحابها فى المقام و الأهمية التى تُعطى لكل سبيل من سُبل النظر فى عملية البحث عن الحقيقة، وهو تفاوت يجب أن تحكمه طبيعة المبحث و ميدان النظر و حقل التفكير .

و إذا كان هذا هو مقام العقل و مكانته بين سُبل النظر فى الوحى 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 فلابد 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 الالفكر من قيد التقليد، و فهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، و الرجوع فى كسب معارفه إلى الينابع الأولى، و اعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد 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 : **أزمة الفكر الإسلامى المعاصر**، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة بدون تاريخ ص١٣-١٤

احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس و إصلاح العمل، كل هذا أعده أمرا واحدا.."[٩] ويتفق مع هذه الدعوة الاستاذ عابد الجابرى حيث يرى أن العقلانية هى "الصدور فى الممارسة السياسية و غيرها عن العقل و معاييره 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 مقوما أساسياً للوجود العربى و ذلك الإسلام الروحى بالنسبة للعرب المسلمين، هو هو الإسلام الحضارى للغرب جميعاً مسلمين و غير مسلمين و الدعوة للإصلاح لابد و أن تكون أول دعوة هى دعوة للتنوير و التنوير يكون للعقول وليس للعواطف، و مع الأسف كنا و ما زلنا نخلط بينهم و العقل عندما يثور، يثور على نفسه أولاً، أعنى على السلطات التى تقيده، فيصبح "نورا" يكشف عن اللبس و التمويه فيرى الأشياء على حقيقتها و جوهرها "[١٠].

بداية الاتجاه العقلى فى الفلسفة الإسلامية :

كانت أول تجليات العقل العربي هى "عصر التدوين" و هى الفترة التى تمتد بين منتصف القرن الثانى للهجرة و منتصف القرن الثالث . حيث بدأت عملية تدوين الحديث و ما يتصل به من "سيرة" و أخبار و كذلك تدوين اللغة و تقعيدها، فكان التدوين فى 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 جديدا من الفكر و المعرفة وعقلية جديدة كذلك بشكله ومضمونه وأعطى الانطلاقة الحقيقية لإعمال العقل العربي أما مرحلة التدوين فهي مترتبة على مرحلة نزول القران الكريم، لإن 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 التى كانت فى بداية الأمر بيد (فنيين أجانب) من الفرس و الروم . و لقد شُرع فى تعريب الإدارة فى زمن عبد الملك بن مروان (٦٥هـ -٨٦ هـ) .و أدى ذلك الأمر إلى اضطرار الفنين الأجانب إلى تعلم اللغة العربية للحفاظ

---

[٩] الإمام محمد عبده : **سلسلة الأعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة** ، ج٢، ص٣١٨ ، بيروت ١٩٧٢م ،ص٣١٨.

[١٠] محمد عابد الجابرى و حسن حنفى : **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 الذى لابد و أنه هو السبب فى جمع اللغة و تقعيدها. هكذا أغنت عملية التدوين اللغة العربية و الفكر العربى الإسلامى . و بدأ بذلك عصر البناء الثقافى الذى بلغ أوجه مع "بيت الحكمة" التى أنشأها و رعاها الخلفاء .العباسيون فى بغداد [١١] . و هناك عوامل كثيرة ساعدت على نجاح عصر التدويين و ما ارتبط به من إرساء علوم اللغة العربية و أيضاً من تأسيس للاتجاه العقلى فى الفلسفة الإسلامية و هى:

١) عوامل ارتبطت بتكوين الروح و العقلية الإسلامية:-

فالدين الإسلامى أعلى من شأن العلم والحث الدائم على إمتلاك المعرفة و طلبها أينما كانت و يظهر هذا فى الأيات القرآنية التى ترفع شأن العلم و العلماء . "شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم [١٢] .. " يرفع الله الذين أمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات " [١٣]. والنبى (ص) عندما بُعث فى مكة برسالة الإسلام فى قوم يعبدون الأصنام بالوراثة بدون نظر أو عقل أو تدبر لم يعبدون من أصنام وتماثيل ومحاريب وعندما دعاهم النبى 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 الأباء 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 فى " رسالة التوحيد " حيث يرى أن "الإسلام هو أول دين خاطب العقل و دعى للنظر فى الأكوان، وهو أول دين أطلق العنان لسلطان العقل و خلصه من كل تقليد و استعباد" وكذلك يرى فى" المسلمون و الإسلام " أن إزدهار العلم فى الأمة العربية استجابة مباشرة لتوجيهات العقيدة الإسلامية فنقلوا طب ابقراط و جالينوس و هندسة إقليدس وفيثاغوراث و حكمة أفلاطون و ارسطو و ما كانوا قبل الدين فى شيء من ذلك [١٥] .

---

[١١] محمد عابد الجابرى : **تكوين العقل العربى** ،مرجع سابق ،ص ٦٤.

[١٢] آل عمران،الأية١٨

[١٣] الحديد، الأية١١

[١٤] قدرى حافظ طوقان: **مقام العقل عند العرب**، دار القدس، بيروت، بدون تاريخ، ص٣٠.

[١٥] عاطف العراقى: **الفلسفة العربية و الطريق إلى المستقبل**. دار الرشاد .ط٣. ٢٠٠٢، ص ١٤٦.

٢) حركة الفتوحات الاسلامية:

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

٣) تشجيع الخلافاء 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 فى العصر العباسى حيث بدأ العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى 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 لبيب عبد الغنى: **دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب** .دار الثقافة للنشر و التوزيع ، ط٣، ٢٠٠٢،ص٧١ .

والثقافة العربية الإسلامية تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافى العام، على ثلاث نظم معرفية تواجدت و ترسخت فيها على الترتيب التالى : النظام المعرفي البيانى 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 البرهانى لحظة تاريخية جديدة فى هذه الثقافة، لحظة حضور العقل الكونى فيها لأول مرة [١٦].

وهو نفسه ما يقرره الأستاذ إبراهيم مدكور فى كتابه (الفلسفة الإسلامية) "أن هناك بيئات ثلاثة فى العالم الإسلامى عُنيت بالفكر الفلسفى، و قد تعاصرت و أخذ بعضها عن بعض، و إن لم تخل من مناقضة و معارضة فيما بينها . و هى بيئة كلامية تضم المتكلمين من أهل السنة و الشيعة، و الفرق الكلامية الصغيرة مثل الخوارج و المرجئة، و هذه البيئة هى الأغنى و الأشد اتصالاً بالأحداث السياسية و الاجتماعية فى العالم الإسلامى." [*]إبراهيم مدكور:الفلسفة الإسلامية ،دار المعارف،٢٠٠٣ ،القاهرة، ج ٢،.ص١٥٥.

و البيئة الثانية هى بيئة الفلاسفة الخُلص ، وهم من نسميهم " بالمشائين العرب " و هو مذهب يصعد إلى أرسطو، و إن اختلف عن الأرسطية بعض الشئ ، و توسعت المشائية العرب فى التوفيق بين الفلاسفة أولاً، و بين الفلسفة و الدين ثانياً ، و بدت معالمها واضحة على أيدى فلاسفة الإسلام فى المشرق و المغرب ، و لم يخرج عن ذلك العالم المسلم الذى ناقض زملائُه و حمل راية العودة إلى أرسطو، دون أن يخلص تماماً من التيار الأفلاطونى .

أما البيئة الثالثة و الأخيرة هى بيئة المتصوفة، و قد قُدر لها هى الأخرى أن تحمى الفكر الفلسفى فى الوقت الذى أعرضت الجماهير عنه ، تحت تأثير حملة عنيفة معادية للفلسفة و العمل بها .

وكذلك كان الفكر الفلسفى عند المسلمين وثيق الصلة بدراستهم العلمية المختلفة من طب و كيمياء، و فلك و رياضة، و نبات و حيوان ، و كان فلاسفتهم علماء، و علمائهم فلاسفة، و لا حياة فى أى عصر من العصور، بمعزل عما يجرى فى هذا العصر من بحوث و حركات علمية . و امتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية، شأنها فى ذلك شأن الفلسفات القديمة و الحديثة [١٧].

و بالطبع كانت أداة الإدراك فى مجال العلوم، إيجاداً و تطبيقا هى **"العقل"** بأجهزته القادرة على التحليل و الاستدلال . و هذا "العقل" إنما هو بطبيعته يهدى و يهتدى فى آن واحد . فهو يهدى إلى النتائج الصحيحة التى تستدل من الشواهد و المقدمات ثم هو يعود فيهتدى فى جانب التطبيق على عالم الأشياء، و من الخير للإنسان

---

[١٦] المرجع السابق، ص٢٥٤.

[١٧]ابراهيم مدكور : **الفلسفة الإسلامية**.ج٢، دار المعارف ، القاهرة، ٢٠٠٣،ص٨.

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

وفى كتابه "بنية العقل العربى" يُعرف الأستاذ محمد عابد الجابرى العقل العربي بأنه "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساسٍ لاكتساب المعرفة، وتفرضها عليهم كـ"نظام معرفي"، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترةٍ تاريخيةٍ ما بنيتها اللاشعورية". و هذا يعني – برأيه – المطابقة بين بنية العقل العربي والثقافة العربية الإسلامية، وبنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية معيّنة. محمد عابد الجابرى : **تكوين العقل العربى** ، مرجع السابق ،ص ١٣٣. ومن خلال بحثه فى تكوين العقل العربى انتهى إلى إمكانية تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف فى 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 معرفى واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج فى انتاج المعرفة و هو ما أسماه بـ "المعقول الدينى العربى ".) **وعلوم العرفان** (كفعل معرفي هو الكشف أو العيان، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلوّن بلون الدين الذي تقوم على هامشه. مثل التصوف و الفكر الشيعى ،و الفلسفة الاسماعيلية و فلسفة إشراقية و تفسير باطنى للقرآن و تنجيم و غيرها و هو ما سماه "اللامعقول العقلى) 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 معرفى واحد يقوم على الملاحظة التجريبية و الاستنتاج العقلى كمنهج . فهو معرفة عقلية مؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية و استشراف و هو ما دعاه بـ "المعقول العقلى"[١٩]

ونستنتج من خلال هذة التصنيفات لحقول المعرفة فى 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،ص٦.

[١٩] محمد عابد الجابرى:**بنية العقل العربى**.مرجع سابق ،ص١٠ .و أيضاً ص ٣٣٤.

معرفة عقلية) و (معرفة حسية) و (معرفة إلهية). و الفارابى كذلك يرى أن المعرفة إما عقلية أو حسية أو إشراقية . وهذا أيضا ما اتفق عليه إخوان الصفا .

و السؤال الذى يطرح نفسة 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 باحدى منتجاتها فيمكننا تسهيتها بـ (حضارة فقه) كما تسمى الحضارة اليونانية (حضارة فلسفة). بالتأكيد أن ما أنجزه النحاه و اللغويين عمل عظيم يُضاهى 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 الفقهيه كما هو الشأن أيضاً فى الأبحاث اللغوية و النحوية و المجادلات الكلامية . و هنا توقف العقل العربى فأصبح لا ينتج إلا من خلال إنتاج أخر ؛ فما ان انتهى عصر التدوين بفترة قصيرة حتى بدأت عملية الأجترار و الجمود على التقليد فى علوم البيان . بالفعل سُد باب الأجتهاد 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 مآخذ هؤلاء الأئمة و مثارات اختلافهم و مواقع اجتهادهم و ظهر علم الخلافيات الذى يستوجب الاستنباط، و مواجهة الخصوم بالأدلة مما ترتب عليه ظهور علم الجدل . وهذا 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 البيانى . تظهر العوامل السياسية و الاجتماعية و التاريخية و التى كرست و ثبتت هذه الوضعية الجامدة كما أن احتلال العرفان الشيعى مواقع أساسية فى الثقافة العربية منذ عصر التدوين قد جعل العقل البيانى مهدداً فى كيانه فى كل لحظة .كل هذه العوامل ساهمت فى الجمود على التقليد [٢١]. "وبالفعل لم يكن فى إمكان العقل البيانى 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 أليات 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 الأخرة و ليس من أجل الدنيا . أما ما ارتبط بها من علوم دنيوية (علوم سرية)كالكيمياء و التنجيم و الفلاحة النجومية و التطبيب .. ألخ فلقد 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 ، ،ص٣٤١

[٢٢] المرجع السابق ، ص٣٤٣.

تكن فى حاجة إليها، لا إلى منطقها و لا إلى علومها. و هذا واضح لأن فقهاء السلطة المرجعية الإسلامية كان لديهم عقلهم البيانى 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 الإسلامى، بل من أجل توظفيها، كلاً أو بعضاً فى محاربة العرفان . و من جهه أخرى فإن الثقافة العربية لم تستعد المنظومة الأرسطية كاملة خالصة من الشوائب إلا مع العالم المسلم، و ذلك فى نفس الوقت الذى 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 لالعالم المسلم كفيلسوف فقط .

فكل من كان يمهد لنهضة علمية حقيقية للعقل العربى فهو خارج مسرح الصراع فى الثقافة العربية . و بالتالى لم يكن العلم طرفاً فى صراع مع أى طرف أخر على خشبة مسرح الثقافة العربية الذى اكتسحته السياسة لتقوم بالدور الرئيسى الذى لا يختفى 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 فى عصر النهضة و استفادوا من العلم العربى و العلماء العرب بل واقاموا 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 التى أسست الاستقراء العلمى و "الاعتبار" التجريبى فضلاً عن نظرياته فى البصريات و التى شغلت علماء الضوء فى أوروبا لمدة طويلة.

أضف إلى ذلك الخوارزمى الذى تصور و مارس منهج التحليل و التركيب فى الرياضيات بشكل ناضج جداً فلم يحقق أحد فى الجبر مثلما حقق هو ،و لا بد أيضاً من ذكر الانجازات العلمية فى ميدان الفلك و التى حققها البيرونى و البطروجى و غيرهم . وواضح جداً أن الثقافة العربية الإسلامية نحت البرهان كحقل معرفى جانباً و بالتالى فما نتج عنه من انجازات علمية رائعة كان على هامش صراع ايديولوجياً سياسياً عنيفاً [٢٣] .

وننتقل **للمحور الثانى** من هذا الفصل حيث نناقش المدرسة الفلسفية الإسلامية، و نعرض لأهم رموز الاتجاه العقلى فيها (الكندى – الفارابى – ابن سينا)من المشرق العربى ، و (ابن باجة – ابن طفيل) من المغرب العربى . و ذلك فيما يظهر فيه الاتجاه

[٢٣]محمد عابد الجابرى: **بنية العقل العربى**. مرجع سابق،٣٥٤ ص .

العقلى لديهم مثل نظرية المعرفة و تصنيف العلوم لديهم، و مظاهر اهتمتمهم 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 ضدرا 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.. فثالوث الفكر اليونانى سقراط، أفلاطون و أرسطو أصيب كل منهم فى زمانه بمصاب لا يدل على قرار أمين ، و كذلك كل من فيثاغورث إمام الحكمة الصوفية و كذلك زينون الآيلى إمام الفلسفة الرواقية، أما سقراط فحكم عليه بالموت مسموماً ، وأفلاطون بيع فى سوق العبيد، و ارسطو نجا بنفسه من أثينا خوفا 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 بخع نفسه لأن الألهه أمرته بهذا كما قال بعض تلاميذه

و على العكس من ذلك لم يصاب أحد الفلاسفة المسلمين بمثل هذا المصاب من جراء الفلسفة أو المبادىء الفلسفية و إنما من أُوذى منهم أو أصيب بمكروه ؛ فبسبب كيد السياسة و لم يكن بسبب الاشتغال بالفلسفة أو لمجرد الحجر على الأفكار فنجد مثلا الشيخ الرئيس ابن سينا دخل السجن على يد أمير همدان ليبقيه 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 صدى و دوى يتجاوز عدد أفرادها و صعوبة مناهجها ؛ و بمنطق الغرب و المستشرقين كانت هذه المدرسة أهم مدارس الفكر الإسلامى لأسباب كثيرة أهمها أنها المدرسة التى حملت الفكر اليونانى حفظته ووعته ؛ و أضافت اليه وزادته، ثم نشرته و

---

[٢٤] عباس محمود العقاد :**التفكير فريضة إسلامية**،الهيئة المصرية للكتاب ،القاهرة، ٢٠٠٢،ص٥٠.

[٢] المرجع السابق، ص٥١.

(٣) حسان محمد حسان – نادية جمال الدين: مدارس التربية فى الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربى للطباعة و النشر،القاهرة ،١٩٨٤م،ص٨٧.

نقلته الى أوروبا فكانت من أهم بواعث نهضتها [٣]. و كما سبق أن وضحنا 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 المُحرك التجربة، بعد أن غلب عليها اللاهوت أو علوم العرفان أو اللامعقول . إن العقل البياني العربي لا يقبل بطبيعته التجربة لأنه يحتقر المعرفة الحسية ويترفع 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 بقوه 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 العقلى و نلاحظ هذا و بصفة خاصة فى تلخيص كتاب النفس إذ أنه لم يتعرض لمسألة تعريف النفس إلا بهدف إثارة الإشكال العقلى أى إشكال التعارض بين كمال النفس و مفارقة العقل. [٢٦]

والإنسان عند ابن رشد هو أشرف الموجودات فى هذا العالم ،و العقل 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 ، ط٨ ، ٢٠٠٢، ص١٣٤.

[٢٦] محمد المصباحى: **إشكالية العقل عند العالم المسلم**، مركز الدراسات العربية، بيروت ،١٩٨٨م،ص١٥.

ووجب أن يكون كل ما فى العالم إنما هو من أجل الإنسان و خادم له. إذ كان الكمال الأول الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه." [٢٧]

و يؤكد على ذلك أيضاً فى 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 عنصريين هما النفس والجسد الا أن العالم المسلم يُعلى من قدر النفس على الجسد فى تركيب الإنسان ؛ حيث يقول فى تلخيص السياسة "أن الإنسان إنما هو من نفس وجسم ،وإن مكان الجسم بالنسبه للنفس مثل مكان الهيولى بالنسبه للصور ،لأن الهيولى التى هى موجودة بالقوة موجودة بالفعل ". [٢٩]

والنفس هى ماهية الأنسان وحقيقته عند العالم المسلم فهى مبدأ الحركة والفاعليه 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].والعلاقه القائمة بين النفس والبدن تقوم على الإجتماع والإرتباط والتركيب وعدم المفارقة[٣١]. فالنفس عنده صوره للبدن و بدونها لايمكن تصور النفس كذلك إلا بالبدن وهى نفس الوقت صورة للبدن من حيث يمكنها أن تفارقه [٣٢]وهى كذلك ألة 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: مكتبةالأنجلو 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 فلاسفه الإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة سنة ١٩٩٢،ص١٨١–١٨٢).

[٣٣]زينب عفيفى :**العالم فى فلسفه العالم المسلم الطبيعية** ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة،ط١ص١٥٠–١٥١).

مهمة الفلاسفة فى نظر العالم المسلم أرفع وأرقي وأهم من مهمة المتكلمين ؛ فالفيلسوف مؤهل دون غيره لتوضيح الإيمان مستخدماً فى ذلك آليات المجاز وعليه أن يقدم ادلة برهانية تؤسس لتصديق الناس و اقناعهم بتاويلاتهم المجازية وهي توفر اساسا قويا يقبل به الجمهور هذه التاويلات على انها صحيحة .

وعليه كذلك أن يصيغ أي دليل في شكل قياس متحكم .

الفيلسوف وحدة فى سعة استخدام التأويل كلما عارض العقل العقيدة، وبما أن الفيلسوف ليس فى قدرته أن ينير عقول العامة، لأنهم غير مهيئين 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 موسي 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 تشوش على إيمان الجمهور و تصعقه، وهذا الإيمان يمكن أن يطابق فى جوهره تعاليم الفلسفة إن أُول تأويلاً صحيحاً .

يؤكد العالم المسلمعلى أهمية تلقين الجمهور العقائد الصحيحة و الأعمال الخلقية بما يناسب مستوي الجمهور بالادلة المحكمة حتي لوكانت جدلية وشعرية و الأقوال الخيالية، ونصوص الشرع تتوخي هذه الطرق لحمل الناس على العقائد و الفضائل الضرورية فى المجتمع الإسلامي وإن هذه العقائد لا يجب أن يلحقها التغيير وذلك فى صالح الجميع .

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

رفض العالم المسلم حياة العزلة عن المجتمع فكان تصور ابن باجه فى "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 توحد الانسان مع نفسه أومع زملائه ويصور علي ان يقوم الفيلسوف بواجبه لأن الانسان كائن إجتماعي لا يكتمل له وجود إلا في

مشاركته الأخرين، ويري 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 للايخاء والارتباط بين افرادها، فالفيلسوف يسعي 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 هى التى 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 يري 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 تحقيقة أبداً فلا يمكننا نزع الأطفال من أسرهم، وقطع صلتهم بهم فهذا الامر مستحيل، و رأي العالم المسلم أن الفيلسوف عليه أن يبدأ من الإمكانيات المتاحة لدية و يستخدم وسائل أكثر مرونة فى التطبيق . ويقرر أن المدن لاتكون 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 والغزالى

---

[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، ص١٩

وابن سينا . ولعل أهم العوامل التى ساعدت على ذلك حض الإسلام للمسلمين على طلب العلم فى القرأن الكريم والسنه النبوية الشريفة، غير أن كتب تاريخ التربية المعروفة فى الجامعات الغربية وفى جامعات الوطن العربى والعالم الإسلامى، ولا تخص علم التربية عند المسلمين بأى ذكر وتتجاوز كتب التربية عند المسلمين وكأن عصر الحضارة العربية لم ينتج نظماً تربوية ونظريات ومؤسسات تربوية. [٣٧]

ويستحيل على أى فليسوف 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 بالنا لو كان هذا الفليسوف 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 يهمه أن ينقل للناس علماً أو رأياً أو خبره، ويحاول إختيار أفضل الأساليب لنقل علمه أو رأيه أو خبرته هذه لجمهوره فالعالم المسلم (مُرَب) بحكم حرصه على نقل معارفه وهو (مُعلم)بحكم إختياره لإسلوب نقل هذه المعارف. [٣٨]من الصعوبة تصنيف نظرية معينة او رأى محدد على أنه فكر تربوى خاص بالعالم المسلم وذلك لأن أرآئه التربوية ممتزجة مع أفكاره ورؤيته وفلسفته .

لم يكتب العالم المسلم فى مجال التربية بوصفها تخصصا مستقلاً مثلما نرى عند الغزالى 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 أرتباطها 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 فليسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ،المجلد الأول ،إعداد د.مقداد عرفه منسيه ،الجامعة التونسية ١٩٩٩ ، ص٣٥٢.

[٣٨] المرجع السابق ،ص ٣٥١.

منهجه العقلى النقدى الذى أنتهجه فى شروحه لأرسطو دون أن يلتف إنتباهنا أنه منهج للتربية فى 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 أراء الأخرين ويخضعها للعقل والنقد، ويقبل ما يقبله منها ويضيف ما يراه صحيحاً عليها وهكذا و أيضا عندما يقدم شرحاً لسياسة أفلاطون فيستبعد منها الأقوال الجدليه التى لا تستند للمنهج العقل والبرهان حيث يقول فى تلخيص السياسة " أن الغاية من هذا الكتاب هى تلخيص الأراء العلمية المتضمنه في الأقوال التى تنسب لأفلاطون فى باب العلم السياسى، مهملين ذكر الأقوال الجدلية ". [٣٩]

فهو يعتمد على العلم بألأقوال العلمية . و كذلك يخضع كل ما جاء فى كتاب السياسة لأفلاطون بمقالاته العشرة للنقد فيرفض التشاؤم الأفلاطونى الذى يؤكد على عدم إمكانية وجود مدينة فاضلة على الأرض يؤكد إمكانية وجود مدينة فاضلة وهى دولة الحكمة والعدل. [٤٠] ولم يكتفى كسابقه الفارابى الذى عرض تصور لمدينة فاضلة، بل سعى العالم المسلم لتطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والإجتماعية السائدة فى عصره ومقارنتها بالأوضاع السابقة للمسلمين فى صدر الإسلام . [٤١] وفى المدينة الفاضلة عند العالم المسلم تتحد معالم تدل وبكل عمق على وجود فكر تربوى عند العالم المسلم نستطيع أن نبنى به تصور لفلسفة التربية عنده.

ويمكننا التمهيد للبدء فى فلسفة التربية عند العالم المسلم من خلال عرض موجز للتربية فى القرن الخامس الهجرى الذى عاش فيه فيلسوفنا . فكما ذكرنا فى علاقته بمجتمعه أنه كان مهموماً و مشغولاً بشئون مجتمعه، فبالتأكيد لن يختلف عن هذا المجتمع فى الشكل العام للتربية فيه.

---

[٣٩] العالم المسلم : **تلخيص السياسة لأفلاطون** ،ترجمة :حسن مجيد العبيدى – فاطمة كاظم الذهبى ، ١٩٩٨م،دار الطليعةللطباعة و النشر، بيروت، ،ص٦٤

[٤٠] محمد عابد الجابرى : **مقدمة كتاب الضرورى فى السياسة لالعالم المسلم**، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ج١ ،١٩٩٨، ص ٥٥.

[٤١] منى أبو زيد : **المدينة الفاضلة عند العالم المسلم** ، منشأة المعارف ، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧

إنعكاسات الفلسفة الاسلامية على رواد الفكر العربى فى العصر الحديث

بوفاة العالم المسلم بدأت "المفارقة" كما يسميها الدكتور "مراد وهبة" فقد مات العالم المسلم فى الشرق متهماً بالكفر و الذندقة ودفن فى ترابه، بينما و فى اللحظة نفسها بدأ ميلاده فى الغرب حيث أعطاه الاوروبيون ما يستحق من إجلال و تعظيم لآفكاره وانشغلو بفلسفته و كيفية الاستفادة منها . و بالفعل شكلت فلسفة العالم المسلم أهم و أقوى الجذور التى قامت عليها النهضة الأوروبية و استمرت فى تقدمها حتى يومنا هذا، بينما نحن فى الشرق ظللنا فى ثُبات و ظلام . و مضت قرون حتى نهاية القرن التاسع عشرحيث 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 هى المركز الجغرافى لهذا الخلاف الهام حول العالم المسلم.

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

فى نهاية القرن التاسع عشر وعندما حانت الفرصة مرة أخرى لظهور العالم المسلم من خلال أهتمام معظم المفكرين العرب فى هذا العصر بفكره الذى ظهرت نتائجه عند الغرب؛ بدأت انعكاسات فلسفة العالم المسلم فى الظهور فمن خلال تأثر نخبة من المثقفين العرب المهتمين بأحوال المجتمع مثل الشيخ عبد الرحمن الكواكبى و جمال الدين الأفغانى و الإمام الشيخ محمد عبده – و كانوا ذوو تأثير وثقل ثقافى ملحوظ فى هذه الفترة – تأثر تلاميذه بالعالم المسلم و أعجبوا تماماً مثل أستاذهم بفلسفته، و اتجاهه العقلاني و منهجه البرهانى، و بشروحه لأرسطو، و بفكرة الحرية التى كانت أملاً له فى مهاجمة التقليد و الجمود . ومن تلاميذ محمد عبده (قاسم أمين، محمد رشيد رضا، رفاعة الطهطاوي) الذين تأثروا به من قريب أو من بعيد من خلال أساتذتهم و شيوخهم .

وكل الحركات الفكرية و الدراسات تحاول أن تجد فى الإصلاح التربوى منطلقاً لإصلاح أحوالها والنهوض بمجتمعاتها.كانت المجتمعات الإنسانية كلما تستشعر موطناً للضعف فى بنيتها أو وهناً فى قدراتها كانت تتلمس فى أنظمتها التربوية طاقة للنهوض وفى كل مرة كان يدق فيها ناقوس الخطر كانت المجتمعات

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

وكان الفلاسفة، وما زالوا، يرون أن إعادة بناء التربية، وفقا لمبادئ جديدة، منطلقاً لإعادة بناء

المجتمع والنهوض به . وما تزال جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابى ومشروع جان جاك روسو شواهد تاريخية لإيمان الفلاسفة بقدرة التربية على بناء مجتمع يتحرر فيه الإنسان من الجوع والفاقة والفقر والقهر والمعاناة. و ما زالت النظريات التربوية والفلسفية تؤدى دورها على مسرح التاريخ الإنساني من أجل بناء التربية التى تحرر الإنسان من أغلال القهر و العبودية و التى يمكنها أن تبنى مجتمع العدالة و الحرية. و من يستعرض تاريخ الفكر التربوى يجد دعوات لتحرر الإنسان تفجير الطاقات للإبداع و التجديد. و يمكننا التعرض لعدد من رموز الفكر العقلى المستنير الذى يؤكد على أهمية التربية. متأثرين فى ذلك بمبادئ الاتجاه العقلى الذى تمثله فلسفة العالم المسلم . و من خلال ما تم عرضه من أراء تربوية فى فلسفة العالم المسلم ؛ سنرى كيف استفاد هؤلاء من هذه الأراء بشكل مباشر أو غير مباشر.

- **عبد الرحمن الكواكبى:**

تأثر الكواكبي بالتجربة الغربية. فقد تأسس وعيه على وعي الأخر، 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 فى ذلك بفكر العالم المسلم، لهذا دعا الكواكبي للفصل مابين الدين والسياسة، ففصل مابين الخليفة الذي يشرف على الأمور الدينية للمسلمين جميعا لكن هل كان إعجابه بالغرب إلى درجة طلب مساعدته للنهوض بالشرق مانعا من إدراك أطماع الغرب؟ بالتأكيد لا، فالكواكبي كان من الأوائل الذين تحدثوا عن أطماع الغرب واستخدم كلمة الاستعمار.

و ما أشد حاجتنا فى عصرنا الحالى لهذه المبادئ يجب التخلص من العقبات السياسية التى تقف عقبة فى وجه العلم و التقدم لتحقيق أطماع الغرب-بيد زعماء العرب-و التى لم و لن تنتهى و كانت و لم تزل هى حجر العسرة فى سبيل تقدمنا.

وإعجاب الكواكبى بالغرب كان متضمناً و بشكل واضح تأثره بفكر العالم المسلم الذى لم يعرف عنه شيء إلا من خلال الغرب فتأصلت عنده فكرة الحرية من

السلطة الإستبداد؛ ومن خلال مؤلفاته دافع عن أفكاره و أدرك أن التغير ينبغى أن يتم من خلال التربية فاجتهد فى مناقشة القضايا التربوية و دعى للإصلاح فى 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، وخصوصا أحداثها إلي قواعد معاشية وأخلاقية متحدة الأصول تلاءم الإسلامية والحرية المدنية، وتفيد 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، وتشتق 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، مفهوما شاملاً متكاملاً، يهدف إلي تكوين شخصية متكاملة متوازنة مسايرة لروح العصر ومتطلباته، وفي ذات الوقت محافظة علي أصالتها، ومنابع ثقافتها.

---

[٤٢] عبد الرحمن الكواكبى: **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 الأتي :-

حيث يرى " أن التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس"

١. التربية بالتعليم.
٢. التربية بالتمرين .
٣. التربية بالقدوة والاقتباس.
٤. التربية الإبداعية .
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 السئ 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 خروجا على الدين" [٤٣] .

يؤكد خطاب الكواكبي التربوي على أهمية العلوم كافة، وهو يرى أن الذين قصروا العلوم على العلوم اللغوية والدينية، وأهملوا العلوم الحديثة تسببوا تأخر الأمة، "أن علماءنا كانوا اقتصروا على 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 بسعى لتصحيح العلاقة بين العلم والدين، وهذا ما نسعى إليه اليوم "أن بعض الاتجاهات أثرت سلبيا على العلاقة السوية بين الديم والعلم، والحل يجب أن يكون ثقافيا عمليا بالتصحيح الفكرى للعلاقة بين الدين والعلم على المستوى الثقافي والمستوى العملي"،

---

[٤٣] عبد الرحمن الكواكبى: **طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد**، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة، ٢٠١١م،ص ٨٢.

وأن مثل هذه الأفكاركان 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 الإستفادة 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 المنأخرين، وتباعد المسلمين إلي 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، بسب 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. و كذلك تشجيع المواهب العلمية وخاصة لشباب الباحثين (٤٥) .

و نستطيع إيجازاً لا تفصيلاً أن نجمل القضايا المشتركة بين الكواكبى و العالم المسلم . و التى يظهر من خلالها إنعكاس الاتجاه العقلى المميز لفلسفة العالم المسلم فى القضايا الآتية:- (مواجهة السلطة الاستبدادية من خلال التمسك بالعلم و التحرر من الجهل – الانفتاح على عقول و علوم الاخر – تعليم المرأة).

- **الإمام محمد عبده:**

تأثر محمد عبده بالعالم المسلم ومنهجه التأويلى الذى يوفق بين العقل والشريعة ولكن اذا تعارض العقل مع النص فى شئ علينا تأويل النص لأن التعارض تعارض شكلى وليس حقيقى والمسلم الحقيقى، هو من يستعمل عقله فى فهم شئون العلم والدين وتأثر بالعالم المسلم فى اباحة الاستفادة من الاخرين مهما اختلفت جنسيتهم او دينتهم فنرى الامام محمد عبده يدعو للتصالح بين معطيات الحضارة الغربية ومبادئ الدين الاسلامى ففى رسالة التوحيد دعوة للإنتهاء من التعرض لمسأل مثل الذات والصفات لأنها خارجة عن حدود ادراك العقل البشرى فعلينا معرفة حدود اعمال العقل فى مثل هذه المسائل .

---

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

(٤٥)أحمد مختار مكي، خطاب الكواكبي التربويhttp://arabelites.com ٢٠٠٨/١١/٩.

آمن 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 يظهرلنا 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 الإسلامى المثالى فى نظر الإمام محمد عبده لايتمسك بالشرع فقط، بل يضيف إليه العقل أيضاً. و المسلم الحقيقى هو الذى يستعمل عقله فى تدبير شئون العالم و شئون الدين أيضاً. و الكافر هو الذى يغمض عينه عن نور الحقيقة، و يرفض إستعمال الأدلة العقلية فالإسلام يواكب كل بحث عقلى و كل علم.

يقترب رأى محمد عبده من أراء افلاطون وهيجل وكانط وجون ديوي فى التربية حيث يرى ان الانسان لا يكون انسان حقيقى إلا بالتربية فإذا تربى الانسان احب نفسه وتعلم ان يحب غيره فالتربية تقوى فينا الاحساس بالنفس والغير. وحارب السلبية والإنعزالية والمذهبية فى 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 الأخر 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 سأدة فى تلك الفترة وكانت المساحة متاحة امام المسلم والمسيحى كلاً منهما يعرض وجهة نظره مع احترام الرأى الاخر .

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 فشعر الامام بحاجة الناس الى الفهم الصحيح للدين .

و يمكننا إيجاز أهم القضايا التى يظهر فيها تأثر الإمام محمد عبده بالعالم المسلم وفكره العقلانى المتحرر من القيود فى القضايا الأتية:-(التأويل – التوفيق بين العقل و النقل – التصالح مع الأخر و الاستفادة منه – التربية و التعليم أساس إصلاح المجتمع) و يظهر ذلك بوضوح فى كل مؤلفاته و مقالاته التى 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 أحيانًا 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 فيلسوفًا مصححًا ومدققًا 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 الخطابيين، ما يعني أن وراء تلك الشبكة الواسعة من اهتمامات العالم المسلم مطلبًا واحدًا 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 الجابرى و العالم المسلم من خلال منهج الجابرى فى كل اعماله و مشاريعه الفكرية و الاصلاحية حيث يستخدم النقد العقلى لواقعه ومحاولة تغييره و لا يرضى لنفسه دورا سلبيا تجاه قضايا مجتمعه.

في كتابه" العالم المسلم " الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية يستأنف الجابري ويواصل التعريف بسيرة وفكر العالم المسلم، كاتب العقل الفلسفي والفقهي العربي المتنور والمتجدد الذي لم يستطع ان يكون كاتب سلطان أو ديوان كما فعل اخرون، ويقدّم دراسة لنصوصه وماثوراته الحية . ويرى الجابري ان" 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 التى وجهت الى فكره و فلسفته إلا إننا لانستطيع إلا ان نفخر بمحاولة لإعادة المنهج العقلى و الفكر المتحرر الذى استطاع التعبير عن نفسه و موقفه بقوة و لم يركن للجمود الذى اعتدناه فى 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 الذى حاربه القدر ليقضى عليه و يمحى أسمه ؛فإذا به ينتصر و يظل أسمه يتردد حتى تخطى صداه القرن العشرين. وقد ظهرت - كما أشرنا فى المقدمة دعوات مُلحة لضرورة إعادة قرأة التراث الفلسفى .و بوجه خاص التراث الرشدى وهو ما دعى إليه مفكرى ثمانينات القرن العشرين أمثال حسن حنفى، و عابد الجابرى، و حسين مروة، و محمد عمارة....و غيرهم. [٤٦]

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 يُلاحظ على إنتاج المفكرين والمصلحين بحسب انتماءاتهم الطائفية ومتطلبات 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 سُبل 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،العدد٢٨١٢، ٢٠٠٩/١٠/٢٧

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 لاتزال الكثير من المهام عالقة، لا سيما وأن ثمة فجوة هائلة بين التنظير والواقع، وهو ما يُحتم استمرار رفد 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.

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

١- القياس العقلي منهج و طريق حياة: أى إعمال 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 الاستزاذة منها و فتح المجال للتجربة و المحاولة و الخطأ
٤- الجرأة فى إبداء الرأى و الموقف فـ 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 شريكينفى العلم العملى و النظرى كذلك.
٦- الحفاظ على استقلالية المفكر : فإشكالية مثقف عصرنا الحالى هى التسليم بإنعدام الاستقلالية الفكرية. و هذا ما حاربة العالم المسلم و أعلن انتمائه المطلق لأرسطو رغم ما كان من مجابهه لفكره 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 العربي 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 تبيئة 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. فعالمنا 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 منزه تستحق التقديس بل هى محل النقد و المعارضة على ان يكون النقد قوى الحجة و بالدلائل .

الخلاصة:

صار استدعاء العالم المسلم و نزعته 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 التخاذل .

علينا أن نقيم نوع من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلانى للفكر الإسلامى، و كذلك الأخذ بمعطيات العصر و أليات و مناهجه الحديثة، أى الجمع بين الأصالة و المعاصرة جمعاً حيوياً 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 أليات و وسائله و مناهجه الحديثة التى تلائم معطيات العلم الحديث...

هنحن لسنا مطالبين بنفس معطيات العقل الرشدى و لا بإمكانياته المتواضعة و المحدوده بل نحن فى أمس الحاجة إلى مطلق العقـلانية و إلى الاتجاه النقدى الذى أسسه العالم المسلم على الرغم من اكتشافنا لمناهج جديدة من النقد و على الرغم من اتساع دائرة المعقول و ارتفاع سقف العقل فى العصر الحديث، فما كان غير ممكن قديماً صار ممكناً الأن بفضل التقدم العلمى المتسارع. [٤٧]

اشتملت هذه الدراسة على تصور واضح للاتجاه العقلى فى الفلسفة الإسلامية و أهميته و أسسه، وحقول المعرفة الإسلامية (البيان –البرهان-العرفان) كما عرضت نماذج لأصحاب هذا الاتجاه مثل (الكندى – الفارابى –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 التى تظهر من خلال نظريات العالم المسلم و أرائه الفلسفية تمهيداً للخروج بتصور للتربية عند العالم المسلم ،وإذا كان البعض يؤرخ للتربية و بدايتها من أفلاطون و مدينته الفاضلة، فإن أفلاطون لم يكتب فى 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 أرآئه الفلسفية .كذلك هو الحال فى هذه الدراسة حيث تتناول تصور مفصل للتربية عند العالم المسلم من خلال التضمينات التربوية فى فلسفته؛ التى 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 التضمينات التربوية إلى واقع ملموس مثل مجالات التربية و مراحلها ،و الوسائط التى تساعد على تحقيقها وبالتالى فإن هذه التضمينات تعد نظرية عامة فى التربية . [٤٨]

و إذا كان منهج العالم المسلم هو المنهج العقلى النقدى –الإيجابى- فهذه الدراسة تعد دعوة لإخضاع هذا المنهج للمنهج التجريبى الإمبريقى، بمعنى؛ أننا يمكننا تقويم فلسفة التربية عند العالم المسلم من خلال الأدلة التربوية المستمده 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 كيلانى ،و عبد المجيد شيحة، النهضة المصرية القاهرة،١٩٨٥،ص٣٠.

الاجتماع فإذا اتفقت مع معطيات علمى النفس و الإجتماع 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 ،فهى لا تبتعد عن أهداف أى مفكر مصلح يريد الأفضل لأمته، 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 العالِم و التجديد و البعد عن التقليد الأعمى، و إعداد كوادر علمية فى كل التخصصات .تنم هذه الأهداف الواضحة عن وعى العالم المسلم و فهمه العميق لوظيفة التربية فى تحقيق أهدافها .

و فى أرآء العالم المسلم عن الطبيعة الإنسانية تناول اللإنسان كنفس و بدن، وعدد للنفس مجموعة من القوى الغاذية و الحاسة والناطقة. [٤٩]. و اهتم بالبدن و أكد على اشباع حاجاته و تحقيق درجة الإعتدال 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 الدرسات الرشدية بمنظور جديد لأنه الآن أقرب لإلينا من أى وقت مضى، و يؤكد أن الجيل الصاعد بين اختيارين إما أن يكون رشديا فيمسك مقاليد الأصاله 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 ص٤٣

[٥٠] العالم المسلم :**الكليات فى الطب** ،مرجع سابق، ص٢٦.

علاقته بالبلاط الموحدى ،لاكـ"رجل بلاط" بل ك"رجل علم" كان يفزع إلى فتواه فى الطب كما يهرع إلى فتواه فى الفقه"" بل و إلى فتواه فى الفلسفة أيضا [٥١]

لم يترك العالم المسلم حقلاً من حقول المعرفة فى عصره، حتى بلغ الخامسة و الستين من عمره إلا و طرقه غير حقل واحد لم يكن قد طرق بابه بعد وهو "العلم المدنى" . و كان السبب فى 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 فى الموضوع انكب على كتابة "مختصر لكتاب السياسة" لأفلاطون، ثم أتبعه بتلخيص "الأخلاق إلى نيقوماخوس"لأرسطو، و بذلك يكون قد غطى العلم المدنى بجزئية:الأخلاق و السياسة. [٥٢]وهما من أهم ما أعتمدنا عليه فى 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 الأخر (العالم المسلم) أن يعى تخلفه، فبادر إلى إحياء رموزه الفكرية[٥] لا لتفكر له بل لكى يفكر من خلالها، و بعد ما تم ما أراد استغنى عنها فى عملية الإبداع و جعلها مجرد موضوع للإبداع.

---

[٥١]عابد الجابرى : **العالم المسلم سيرة وفكر**، مرجع سابق. ص٢٥٩

[٥٢]نفس المرجع، ص٢١٥.

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

قائمة المراجع :

أولاً المصادر و التراجم:-

- أبو العباس الناصرى: **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى** . ج٢،دار الكتاب ،الدار البيضاء،١٩٦٤.
- ابو عبد الله بن عبد الملك المراكشى : **الذيل و التكملة لكتابى الموصل و الصلة،** تحقيق محمد بن شريفة، ، بيروت، ١٩٦٥.
- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي : **تاريخ الحكماء،** تصنيف : جولوس ليبرت، طبعة لايبتسج، سنة ١٩١٩م.
- الفارابي : **كتاب الحروف،** تحقيق: محسن مهدي دار الشروق بيروت١٩٧٠.
- محمد بن سحنون: **كتاب آداب المعلمين،** تحقيق محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ط. ٢، ١٩٨١،ص ٩٤.
- ابو حامد محمد الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود،دار الجيل للطباعة و النشر و التوزيع،بيروت،٢٠٠٣م.

الكتب و الدراسات التى تناولت موضوع الدراسة:-

- ابراهيم عصمت مطاوع: **التخطيط للتعليم العالى،** مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ١٩٧٣.
- إبراهيم محمد الشافعي : **التربية الإسلامية** ،مكتبة الفلاح، الكويت ،ط١. ١٩٨٠ .
- ابراهيم مدكور :**الفلسفة الإسلامية** ج٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ م.
- أحمد زكى صالح : علم النفس التربوى، دار النهضة المصرية، القاهرة،١٩٧٢.
- إرنيست رينان: **العالم المسلم والرشدية،** ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م،
- ألبير نصرى نادر :**مذهب الحقيقتين عند العالم المسلم والرشدين واللاتينين** ، ضمن مؤتمر العالم المسلم ،الجزائر،ج٢.
- محمود شلتوت: **الإسلام عقيدة و شريعة،** دار الشروق، بيروت ١٩٨٠.
- إمام عبد الفتاح إمام :**الفلسفة،** من أصدارات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة الشباب العدد الأول،٢٠٠٣ .
- الإمام محمد عبده: **سلسلة الأعمال الكاملة .** تحقيق محمد عمارة، ج٢، ، 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: **رفاعة 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 حنفي : **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 الخضيري : **مشروع العالم المسلم الإسلامي** – ضمن أبحاث العالم المسلم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، عام ١٩٩٤م .
- زينب عفيفى شاكر : **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 أسماعيل 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 الرشاد، القاهرة،٢٠٠٠م.
- عاطف العراقى: **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**،دار المعارف ، القاهرة،١٩٩٨م،
- عامر عمارة : **مفهوم الغائية الإنسانية لدى العالم المسلم**، مكتبة الأسد ،دمشق ،ط١سنة١٩٩٨.
- 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، ،ط١ ١٩٨٨.
- عبد الأمير شمس الدين :**المذهب التربوي عند ابن سينا**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت ١٩٨٨.
- عبد الرحمن بدوى : **موسوعة الفلسفة**، ج١، مادة العالم المسلم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
- عبد الله ناصح علوان: **تربية الأولاد فى الإسلام**،ج١، دار السلام للطباعة و التشر و التوزيع، بيروت ،ط١٩٩٢،٣.
- عبد المجيد عمر النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي ،بيروت، دار الغرب الإسلامى،١٩٩٢.
- عبدالرحمن التليلي: **العالم المسلم الفيلسوف العالم** ،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . تونس ١٩٩٨ م.
- على خليل أبو العنين :**فلسفه التربية الإسلاميه** ،دار الفكر العربى،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،٢٠٠٦م.
- فاخر عقل: **معالم التربية**، دار العلم للملايين، بيروت ،١٩٦٧.
- محمد أحمد كريم : **الأصول الفلسفية للتربية**، دار المعرفه الجامعية،الاسكندرية ٢٠٠٠ م .
- محمد المصباحى : **إشكالية العقل عند العالم المسلم** . ط١، المركز الثقافى العربى، بيروت ،١٩٨٨.
- محمد زينيبر: **العالم المسلم و الرشدية**، ندوة العالم المسلم بجامعة "محمد الخامس"، طبعة بيروت .١٩٨١م.
- محمد سعد القزاز : **المبادئ العامة في التربية**، دار المعارج، الرياض، عام ١٤١٦ه، ط ٢.
- محمد عابد الجابرى: تقديم **تهافت التهافت** لالعالم المسلم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- محمد عابد الجابرى ،**العالم المسلم سيرة و فكر**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ،١٩٩٨.

- محمد عابد الجابرى: **نحن التراث قراءات معاصرة.** المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٣م.
- محمد عبد الله الشرقاوي: **في الفلسفة العامة دراسة و نقد،** دار الجيل، القاهرة،، ١٩٩١.
- محمد عمارة **: أزمة الفكر الإسلامى 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 فهمى 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 لفلاسفة الإغريق والإسلام"**الأنجلو المصرية،القاهرة ،١٩٤٩.
- مراد وهبه : **مفارقة العالم المسلم** " دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- صلاح الدين النكدلى: **قرأة فى كتاب نيكسون** ،الدار الإسلامية للإعلام، ألمانيا ،١٩٩٣م.
- مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني،مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،٢٠٠٧م.
- مصطفى النشار: **مدخل جديد الى الفلسفة** ،دار قباء للطبعة والنشر،القاهرة، طـ١، سنة١٩٩٨ .
- 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 بالأندلس في عصر الموحدين،** مكتبة الملك عبد العزيز العامة،الرياض، ط. ١، ١٩٩٥.