

**عبرية العرب
في العلم والفلسفة**

عنوان الكتاب: عبقرية العرب في العلم والفلسفة

الكاتب: عمر فروخ

اختيار: مالك صفور

تقديم: بديع السيد اللعام

سلسلة الكتاب الشهري (كتاب الجيب) رقم 139 / كانون الثاني

الناشر: اتحاد الكتاب العرب

الإخراج الفني: وفاء الساطي

الحقوق كافة

محفوظة

لاتحاد الكتاب العرب

البريد الإلكتروني: mawkif@tutanota.com

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت

<http://www.awu.sy>

عبقرية العرب في العلم والفلسفة

تأليف: الدكتور عمر فروخ

اختيار: مالك صقور

تقديم: بديع السيد اللحام

سلسلة الكتاب الشهري (كتاب الجيب) رقم (139)

كتاب
(عبقرية العرب في العلم والثقافة)
ورسائله

د . بديع السيد اللحام

أصل هذا الكتاب مقالٌ نشره الأستاذ الدكتور عمر فروخ رحمه الله تعالى سنة (1938م) وفي سنة (1944م) صدرَ كتاباً في طبعته الأولى ، متكاملَ الفكرة ، محدّدَ الهدف ، ثمّ تُرجمَ إلى اللغة الإنكليزية ونشرَ سنة (1954م). إنَّ هذا الكتاب يشكّل نسقاً فكرياً متكاملأً أراد الدكتور فروخ من خلاله أن يدلّ على مكانة العرب على صعيد العلم والفلسفة ، فقد عرض فيه الإيجابيِّ والنافع من فكر العرب النُّر ، ومآثرهم الخيرة ، ونظريَّاتهم العلمية المحكّمة ، مما تثبتته العقولُ السليمة ، وتقرُّه الأحكام الموضوعية .

أورد الدكتور فروخ هذه الآراء والمآثر والنظريات مقارنةً
قدر الإمكان بنظريات بعض علماء أوروبا وفلاسفتها، قدّم
ذلك رجاءً أن ترسم الأمة خطاها إلى المستقبل معتمدةً على إرث
علمي وثقافي عظيم يجمع ولا يفرق، إرث أقل ما يوصف أنه
إرث عبقرية، جعل الأمة تتسّم ذرى المجد ردحاً من الزمن،
فلما تنكبت عنه وتركت طريق العلم الصحيح انحدرت إذ
ليس للعرب رقي إلا بالعلم وبالعلم الحقيقي الصحيح المفيد -
كما قال - .

إن ما يميّز الدكتور عمر فروخ رحمه الله أنه حمل همّ
أمته، وأمضى حياته كلها منافحاً عنها وعن لغتها التي هي
عنوان هويتها، وقد أحزنه ما رأى من تقاعسها وتأخرها عن
ركب الحضارة والتّقدم والرّقي، وقد أدرك - رحمه الله -
أنّ علة العلل التي تتخرّج في جسم الأمة - إضافة لتتكبها طريق
العلم الصحيح - هي تفكك عُراها بسبب الاستعمار الذي خرج
رسمياً من بلادنا، ولكنّه بقي فعلياً فقد «تبدّى لذلك
الاستعمار» في التّعليم والتّطبيب والإذاعات والصّحف والمجلات
لووسائل الإعلام المختلفة، وفي جانب من الأدب الذي يسمونه
ظلماً أدب الشّباب، وهو في الحقيقة أدب متحلّل من القيم
الروحيّة والخلقيّة والاجتماعيّة، وهو يرمي إلى أن يفكك

عرى الأمة العربية حتى يمكن أغلال الاستعمار من أيديها
وأرجلها وأعناقها»⁽¹⁾.

لقد كان نهج الاستعمار الذي حذر منه فروخ يتمثل
بتهيئة أبناء الأمة بأساليب مختلفة لقبول النُفوذ الغربي
والاستكانة إلى الاستعمار⁽²⁾.

هذا وقد كان زرع الفتن الطائفية أحد أهم المداخل
لتفكيك عرى الأمة - كما ذكر فروخ -، يقول: «من منّا
كان يعتقد أنّ الفتن الطائفية كان ينفخ فيها رجال أتوا إلى
هذه البلاد يضعون على أجسامهم ثياب التقوى ويتحلون
مظاهر العلم»⁽³⁾.

(1) التبشير والاستعمار للدكتور عمر فروخ والدكتور مصطفى الخالدي:
(ص 9). طبع المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة الثالثة 1946م.

(2) التبشير والاستعمار: (ص 13) وهذه هي الأيام قد أثبتت أنّ ما كان يُحذر
منه فروخ وأمثاله من نوابغ الأمة في العقود الماضية قد أصبح حقيقة واقعة
في كثير من الأقطار العربية التي أصبح بعض أبنائها بسبب تغربهم مطيئةً
لتكالب الغرب على أمّتهم.

(3) التبشير والاستعمار: (ص 13). وكان يذكر من نتائج صنيع هؤلاء في
الواقع: «... ضعف اللغة العربية، وضعف التفكير العربي، وضعف
الشعور الديني، وضعف الشعور القومي والوطني».

لقد وضع يده على موضع داء الأمة وشخصه وذكر الأدلة الواضحة الجلية عليه في كتابه الشهير (التبشير والاستعمار)⁽¹⁾ ، وإذا كان التشخيص الدقيق للداء هو الموجهُ الصحيح لتحديد الدواء المناسب فإن الدكتور فروخ قد دلنا على الدواء وبين أن دواء الأمة يرتكز ابتداءً على نبذ الطائفية المفرقة ، فمن خلال هذا الكتاب ركز على المشتراكات التي تجمع أبناء الأمة بأطيافها المتعددة .

نعم إن أولى الخطوات التي يجب أن نخطوها في سبيل التقدم والرفقي تتمثل بالبعد عن المهاترات ، وترك الاشتغال بالمشاحنات ، والحذر من الأجرار وراء الخصومات والعداوات ، التي فتكت بأوصال الأمة أيما فتكاً .

(1) حصّر الدكتوران فروخ والخالدي في كتابهما هذا المصادر التي عوّلا عليها بما كتبه الغربيون فقط ، فلم يعرجا على كتاب واحد كتبه العرب أو كتب بالعربية ، وعللاً ذلك بقولهما: «لأنّ المهم أن نرى ما يقول الأجانب عنّا لا أن نرى ما نقول عن أنفسنا» كما أهمل «كتب الردود والمهاترات والكتب التي ألفها أصحابها للتّحامل على الإسلام لأنّها كتب لا قيمة لها في شيء» أي أنّهما اكتفيا بنقل شهادات من يدعي الموضوعية والبحث العلمي من الغربيين .

ويحلو لي أن أذكر في هذا السياق قصةً أوردتها الدكتور فروخ في (مذكراته)، يقول فيها : «اتَّفَقَ في مادِّبةٍ معيَّنة أنْ كُنَّا نقرأ من الأصدقاء حول مائدةٍ متطرفةٍ قليلةٍ وكان يجلسُ بجانبِي صديقي الدكتور علي زيعور ، وكذلك اتَّفَقَ أنْ فُقدَ جانبٌ من المدعويين شيئاً من وقارِ المآدبِ الرِّسميَّةِ ، فقال رجلٌ من جانبٍ قريبٍ : طاولتنا أحسن الطاولات ، إذ يجلس عليها رجال السياسة ؛ رجال الكلمة النافذة في البلد.

وقال آخرٌ : نحن هنا على طاولة تجمعُ رجال التَّجارة الذين بأيديهم مفاتيح ازدهار الوطن .

وشجَّعت تلك الكلمات شخصاً فقال : نحن هنا أساتذة الجامعة ، فردَّ عليه شخصٌ رابعٌ بقوله : نحن هنا رجال الصحافة ؛ رجال السلطة الرابعة .

حينئذٍ رفعتُ صوتي وقلت : إنَّ مائدتنا أفضل من كلِّ مائدةٍ سواها في هذا المكان وفي غير هذا المكان ؛ مائدتنا يجلسُ إليها عمرٌ بقربِ علي»⁽¹⁾ .

⁽¹⁾ غبار السنين (مذكرات عمر فروخ): (ص 218). طبع دار الأندلس ، لبنان، الطبعة الأولى 1985م .

هذا ويلاحظُ في صنيع الدّكتور فُروخ في كتابه هذا أنّه لم يعوّل على أقوالِ المستشرقين التي تثبت «صحّة ثقافتنا ، وعظيم عبقريّتنا ، وبالغ أثرنا» لأنّه يعدُّ ذلك نوعاً من التّخدير المضرّ يجب أن تُمنع الأممُ الناقهة من تناوله؛ وهو يرى أنّ كثيراً من جُمَلِ الإطراءِ والمديح للعرب قد قصّدَ بها أصحابُها إلهاءَ العربِ عن حقيقة مركزهم، وتركهم في غمرةٍ من هذا الخيالِ التّائه ، فهو يتساءلُ مثلاً : «ما يفيدنا - ونحن على مانحن فيه - قول غوستاف لوبون الفرنسي: ما عرّف التّاريخُ فاتحاً أرحمَ من العربي؟ ذلك القول الذي أصبحَ لنا بمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تغلب، حتى صحَّ فينا ما قال الشّاعرُ في بني تغلب أنفسهم:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة

قصيدة قالها عمرو بن كلثوم».

لذا كان منهجه في هذا الكتاب تبيان فضل العرب ، بعرض جهودهم لا بالاستكثار من جمع الأقوال التي أتى عليهم بها غيرهم .

فالكتاب يمتاز بأنه دراسةٌ تقويميةٌ موضوعيةٌ ، بعيدةٌ
عن التَّحْيِيزِ ، تهدفُ إلى الانعَتَاقِ من رِبْقَةِ التَّخَلُّفِ التي تعيشه
الأُمَّةُ ، وذلك بالعودة إلى قيمِ الأُمَّةِ ومبادئها والأخذ بزمامِ
العلومِ ، تلكِ القيمِ والمبادئ التي كانت السببِ الرَّئيسِ في
نهضتها ورفعتها .

ختاماً ستجد أخى القارئ لهذا الكتاب من المتعة والفوائد
والمعلومات الكثير مما كنت تجهله ، ولكن لا تقف عند
حدود المتعة والمعرفة بل وطن نفسك على تطبيق الرسالة التي
هدف إليها الكتاب والكاتب بكل ما أُوتيت من قوَّةٍ وشجَعِ
الآخرين على ذلك ... والله الموفق.

ترجمة المؤلف

عمر فروخ

المنافع عن العربية والعروبة

(1324 - 1408هـ/1906 - 1987م)

أحد النوابغ الأعلام الموسوعيين الذي رقدوا الثقافة العربية في القرن العشرين بموسوعات تمثّل فيها جهد عظيم وضخم في مجال اللغة والأدب والشعر والفلسفة والتاريخ. وأحد المدافعين عن لغة الضاد الذين وفقوا لإبراز مواضع جمالها وبلاغتها وتأثر اللغات الأجنبية بها.

حاول أن يبني منهجاً عربياً خالصاً في تأريخ الأدب لا يأخذ من المناهج الغربية إلا ما ينقص من المنهج العربي ، وقد أراد أن يجري مسحاً شاملاً للشعراء والأدباء ، لكنّه عدل عن هذا بقوله: «فلو أنني أطلقت لقلمي العنان في تقليب الألفاظ على وجوهها المختلفة لوصلت إلى الصفحة الأولى بعد الألف قبل أن أغادر الشعراء الأوائل في الجاهلية» . فقد كان يريد أن

يغطي مختلف مناحي الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لكلّ شاعر أو أديب ، لكنه عدل عن هذا خشية الإطالة.

إنه عمر بن عبد الله فرّوخ، الأديب الناقد ، المؤرخ، والباحث في الفلسفة والاجتماع.

ولد في مدينة بيروت وترعرع في أسرة متدينة تحبّ العلم والحفاوة بأهله، وتلقّى دراسته في الكتّاب، ثم في المدارس الرسمية العثمانية (قبل الانتداب على سورية ولبنان)، ثم تخرّج في الجامعة الأميركية ببيروت (وكانت تسمى الكلية السورية الإنجيلية) ونال إجازتها «البكالوريوس» في الآداب والعلوم سنة (1928م).

وبعد تخرّجه انصرف إلى التدريس في المرحلة الثانوية، فبدأ بمدرسة النجاح في نابلس بفلسطين، وهناك انعقدت أواصر الصداقة بينه وبين الشاعر إبراهيم طوقان الذي كان يعلم في المدرسة نفسها.

وفي سنة (1929م) عيّن أستاذاً بجمعية المقاصد الإسلامية في بيروت، وكانت تربطه بها صلة وثيقة، واستمر في ذلك إلى أن دفعه حبه للعلم إلى طلب المزيد فيمّم وجهه شطر ألمانيا سنة

(1935م) لمتابعة دراساته العليا في جامعاتها، وتخصص في اللغة والتاريخ العربي والفلسفة، ونال شهادة الدكتوراه سنة (1937م)، وحضر أيضاً دروساً ومحاضرات في عدد من معاهد باريس كالسوربون، والكوليج دو فرانس، ومدرسة اللغات العليا.

وبعد عودته من ألمانيا سنة (1939م) إلى بيروت استأنف التدريس في كلية المقاصد الإسلامية الخيرية، وفي الجامعة اللبنانية، وفي عام (1940 - 1941م) عين أستاذاً للتاريخ الأموي والعباسي في دار المعلمين العالية ببغداد مدة سنة واحدة، غادر بعدها العراق بسبب الظروف السياسية التي حدثت هناك.

ثم دعي إلى الجامعة السورية (جامعة دمشق اليوم) أستاذاً زائراً ليحاضر في التاريخ الأموي والأندلسي وتاريخ العلوم عند العرب بين عامي (1951 - 1960م)، فكان يحضر أسبوعياً من بيروت ليلقي محاضراته في بعض تلك السنوات، وكان يفسح للطلاب مجال المناقشة والحوار المتبادل فيما بينهم وهو يوجههم ويرشدهم بعلمه الغزير وحسن لباقتة وتصرفه.

استمر في عمله في التدريس في عدد من البلدان العربية والإسلامية والأجنبية، وفي عام (1970م) عمل أستاذاً في جامعة بيروت العربية، التابعة لجامعة الإسكندرية بمصر، فدرّس تاريخ الحضارة العربية، وكذلك في الجامعة اللبنانية. كان جَمَّ النُّشاط ، وافر العزيمة ، مشاركاً في المؤتمرات التي تدخل في مجالات اهتماماته المتعددة في مختلف دول العالم شرفياً وغريباً. وكان عضواً فعالاً في المجامع العلمية العربية الثلاثة في دمشق والقاهرة وبغداد، وفي جمعية البحوث الإسلامية في بومباي، وغيرها.

أتقن اللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية وحاضر فيها، وألمَّ بالفارسية والتركية، وقد أتاح له إتقانه لهذه اللغات الاطلاع على كثير من العلوم والمعارف بلغاتها الأصلية. نال عدداً من الأوسمة المختلفة تقديراً لعلمه ونشاطه الثقافي والفكري، فقد أمضى حياته عالماً باحثاً، ومؤلفاً مُتقناً، ودارساً مدققاً.

دافع عن اللغة العربية ونادى أن تكون الفصحى لغةً
للتخاطب ولغة الإعلام المسموع والمكتوب في جميع وسائل
الأعلام.

كما كشف اللثام عن عبقرية اللغة العربية وحيويتها.
وصحَّح كثيراً من الآراء الشعبية المنحرفة التي وُجِّهت
إلى تراث الأمة، نجد ذلك في تعليقاته على الكتب التي
ترجمها إلى العربية، وكذا الكتب التي ترجمها غيره وطلب
منه التعليق عليها.

رَفَدَ الصَّحَافَةَ بكتابته أكثر من ستين سنةً ، وله
مقالات ودراسات وأبحاث كثيرة نشرها في مجلات عربية
وإسلامية وأجنبية، أو في المجلة الأسبوعية الثقافية التي
أصدرها في بيروت باسم «الأمالي» مع نفرٍ من زملائه بين
عامي (1939 - 1941م).

هذا وقد بلغت مؤلفاته المطبوعة أكثر من مئة كتابٍ
عداً، وقد كتب في الفلسفة ، والتراجم ، واللغة ، والتاريخ ،
والاجتماع ، والسيرة الذاتية ، والشعر ، وكان للكتب
المدرسية حيزاً لا بأس فيه من نتاجه .

ومن أهم كتبه وأعظمها :

- «تاريخ الأدب العربي»: في ستة مجلدات وهو موسوعة أرخ فيها للأدب العربي منذ العصر الجاهلي إلى أواسط القرن العاشر للهجرة، ضمّت حوالي (1230) ترجمة إلى جانب معالجة العصور من النواحي الأدبيّة أولاً، ثم السياسيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة.

- «معالم الأدب العربي في العصر الحديث»: كان هدفه من وضع هذا الكتاب إتمام الكتاب السابق، وقد طبع منه جزأين من أصل خمسة، وتوفي - رحمه الله - قبل إتمام الكتاب.

ومن مؤلفاته:

- ابن طفيل وقصة حي بن يقظان.
- أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية.
- الإسلام والتاريخ.
- تاريخ الجاهلية.
- تاريخ العلوم عند العرب.

- تاريخ الفكر العربي.
- التبشير والاستعمار (بالاشتراك مع الدكتور مصطفى الخالدي).
- دفاعاً عن العلم دفاعاً عن الوطن.
- عبقرية اللغة العربية.
- العرب في حضارتهم وثقافتهم.
- العرب والفلسفة اليونانية.
- غبار السنين (في سيرته الذاتية).
- وترجم عدداً من الكتب منها:
- «الإسلام على مفترق الطرق» لمحمد أسد (ليوبولد فايس).
- «الإسلام منهج حياة» لفيليب حتي.
- «الطريق إلى النجوم» لفان در ريت.
- «أصدقاء لاسادة» لمحمد أيوب خان (رئيس جمهورية باكستان).

الكلمة الأولى عبريتنا الحقيقية

ليست الغاية من هذا الكتاب أن يكون أحكاماً براقية وكلمات مرصوفة فيكون تمدحاً بالماضي وفخراً بالأجداد؛ ولكن الغاية منه أن ندل على مكانة العرب بما نعرضه من آرائهم ومآثرهم ونظرياتهم مقارنةً قدر الإمكان بنظريات بعض علماء أوروبا وفلاسفتها حتى يتبين لنا المركز الحقيقي الذي نقوم فيه نحن الآن. فلعلنا، إذا رأينا عظمة ماضينا وتأخرنا في حاضرنا، أن نستطيع الوثوب إلى المستقبل وثبة صحيحة.

وما دام وثوبنا إلى المستقبل يجب أن يقوم على أساس من جهود الماضي فيجب علينا، وخصوصاً ما دمنا في حاضرنا المتأخر، أن نحمي هذا التراث القديم ليظل عدتتنا إذا حان حين

وثوبنا ، ثم إن الوفاء يحتم علينا أن نحافظ على ذكرى هذا التراث إذا كنا عاجزين عن الاحتفاظ به.

إن حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فإن الأمة التي لا تراث لها لا تاريخ لها ، وأن الأمة التي لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم. إن العرب في الشام والعراق ومصر لم يكونوا أكثر عدداً من الهنود الحمر ولا من زنوج أفريقية ولا من العرق الأصفر أو الأسود في جزر المحيطين الهادي والهندي ، فلماذا كان للعرب تاريخ حافل ولم يكن لهؤلاء كلهم تاريخ البتة؟ كل ذلك لأن العرب كان لهم تراث مجيد. من أجل ذلك كان التاريخ في الحقيقة ، تاريخ الجهود الإنسانية المتطورة نحو الكمال ، لا تاريخ الأفراد والجماعات التي لا تخرج في حياتها الطبيعية عن نطاق الحيوان الأعجم.

إن العرب اليوم أشد الأمم حاجة إلى الدفاع عن تراثهم ، ذلك لأن الهجمات عليه قوية متوالية؛ ولم نعلم في تاريخ الإنسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف الذي هوجمت به الثقافة العربية؛ ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سيج

حقيقي لنا؛ والرغبات في تمزيق هذا السياج كثيرة ظاهرة للعيان لا حاجة إلى التدليل عليها. ثم إن الغاية من تمزيق هذا السياج تمزيق للأمة العربية نفسها، وهذا ما يرمي إليه المستعمرون.

لقد كان سبيلي في تبيان فضل الثقافة العربية شاقاً - لا أقول ذلك مئةً ولا افتخاراً - ولولا أن مواد هذا الكتاب مجموعة عندي في أماكنها الخاصة منذ سنين عدداً لما استطعت في مدة شهرين أن أعد هذه الخلاصة الموجزة للطبع. ولقد كان علي فوق ذلك، أن أوازن دائماً بين جهود العرب وبين جهود غيرهم من الأوروبيين خاصة - لأن التحدي ذر قرنه من عندهم - وأن أعرضَ بشيء من التحليل للنظريات المتقابلة حتى أدل على موطن الفضل وأبين وجه الحق. وإذا كنت لم أفصل في الموازنة ولم أتعلم في التحليل فذلك لسببين: أحدهما لأنني أجهل الناحية الفنية في بعض وجوه الثقافة فأخشى أن أوغلت في بحثها وتحليلها إن أضل فأردى، ولذلك وقفت دون الضلال بمراحل. ثم إن هذا الكتاب سيصل إلى أيدي كثيرة قد لا تحتمل التعمق في مثل هذه الموضوعات. ولو أنني جهدت كثيراً أو قليلاً لتبيان فضل العرب في حساب سير القمر

واختلافه وأثبت ذلك بالمعادلات الجبرية وبحساب المثلثات، ثم سرت هذه السيرة في الطب والهندسة والموسيقى والمنطق والجغرافية والبناء وعلم الحيوان وفلسفة ما وراء الطبيعة، لضاق هذا الكتاب بتلك السيرة ولخرج عن الغاية المقصودة منه جملة واحدة.

ويلاحظ القارئ أنني اقتصدت اقتصاداً شديداً في إثبات شهادات الأوروبيين في "صحة ثقافتنا وعظيم عبقريتنا وبالغ أثرنا"، لأنني أعتقد أن ذلك "مخدر مضر" يجب أن تمنع الأمم الناقهة من تناوله. ما يفيدنا، ونحن على ما نحن عليه، قول غوستاف لوبونالإفرنسي: "ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب؟" ذلك القول الذي أصبح لنا بمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تغلب، حتى صح فينا ما قال الشاعر في بني تغلب أنفسهم:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة

قصيدة قالها عمرو بن كلثوم

لقد مر الزمن الذي كان يجوز فيه للعرب أن يسكروا
بخمر يعصرها غيرهم. ولعل كثيراً من جمل الإطراء والمديح
للعرب قد قصد بها أصحابها إلهاء العرب عن حقيقة مركزهم
وتركهم في غمرة من هذا الخيال التائه. ولقد عرفت أنا ذلك
من جمل قالها غربيون لا وزن علمياً لهم، فجاءت جملهم بديعة
في سبكها ولكنها بعيدة عن الصحة والصواب.

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

فهل خطر لنا، إذا وقفنا أمام غربي أو وقف أمامنا غربي
يطربنا بما نعتقد نحن في قرارة أنفسنا أننا لسنا أهلاً له، أن
نسأل أنفسنا هذا السؤال الصغير: "ما الذي يريد هذا من وراء
ذلك؟".

من أجل ذلك كله أحببت في هذا الكتاب أن أبين فضل
العرب بعرض جهودهم لا بالاستكثار من جمع الأقوال التي
أثى عليهم بها غيرهم. ولكنني ربما لجأت مرة بعد مرة إلى
قول يجمل رأياً أو يبين وجهاً تُغنى به عن شرح كثير. ولعلي،
إذا استطعت أن أرسم أمام خيالك صورة لتلك الجهود النبيلة،
أن أكون قد وفيت حقاً علي لأسلافي وقمت بواجب نحو
أخواني وأعددت للوثبة إلى المستقبل حجراً يثبت قومي عليه
أقدامهم فيعينهم على بعض ما يبتغون.

(1363هـ - 1944)

الكلمة الثانية

لما ظهرت الطبعة الأولى كنت بعيداً عن مكان طبعها فبرز فيها أخطاء كثيرة ولكن يسيرة الإصلاح. لذلك كان همي الأول في هذه الطبعة تتبع تلك الأخطاء بالتصحيح، وكذلك لم يكن بد من زيادة بضعة أسطر هنا وبضعة أسطر هنالك أو تحرير جملة هنا وجملة هناك. وهكذا أرجو أن يظل هذا الكتاب في متناول القارئ العام وأن يظل يؤدي حُلتَه الجديدة ما أدّاه في حلتَه الأولى.

19 رجب 1371 - 14 نيسان 1952

تمهيد

في نطاق البحث ومجاله

1 - اختلف تعريف الفلسفة في العصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً، فاللغة اليونانية لم تعرف حتى أيام هوميروس إلا كلمة "سوفوس" (حكيم)، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها النجار الحاذق، ثم استعملت نعتاً للموسيقي الماهر والشاعر المبدع، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما.

أما التركيب المزجي "فيلوسوفس (فيلسوف)" فظهر أول ما ظهر عند هيراكليطوس المتوفى نحو عام 475 ق.م، ولم يكن يعني يومذاك أكثر من مدلوله اللغوي: "محب الحكمة". ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية أن هذا التركيب أقدم من ذلك بنحو ربع قرن، فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست (ص 342 - 343). ونقل ذلك عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء (1: 43)، أن

فلوطرخس قال: "إن بوثاغوراس (ت 503 ق.م) أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم".

ولما أخذ مؤرخو الفكر الإنساني في خلال الأعصر المتطاولة يجرون على أقلامهم لفظة "فلسفة" لم يكونوا يقصدون بها شيئاً واحداً أو نحواً معيناً. فلقد قصدوا بها مرة "حب الحكمة واستطلاع طبائع الأشياء والنظر في أسبابها من الناحية النظرية أو الناحية العلمية"؛ وعنواً بها مرة أخرى "الدراسة العليا التي تطلبها الجامعات في العصور الوسطى، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة للفلسفة: الفلسفة الطبيعية، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة ما وراء الطبيعة". ثم هي لم تُعْنِ في وقت آخر أكثر من "درس الطبيعة ودرس مظاهرها، أو ما نسميه نحن اليوم بالعلم". وكذلك أطلقت حيناً على "العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يرجى من ورائها تحويل النحاس إلى ذهب". وقد قصد بها حيناً آخر "علم الأخلاق ومبادئ السلوك الإنساني".

وكذلك عنوا بها آونة "ما وراء الطبيعة أو البحث عن الحقائق القصوى للأشياء، وعن عللها العامة ومبادئها"، وعنوا بها آونة ثانية "المعرفة الناتجة من التفكير الطبيعي" ليميزوها

من المعرفة الموروثة عن السلف، تلك المعرفة التي تتبع مصادرها الأولى من الوحي الإلهي.

وأخيراً استقرت الفلسفة على أنها "نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بُغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم أسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالإضافة إلى كل موجود بنفسه، ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالإضافة إلى كل موجود آخر".

ومع أن تعريفات "العلم" لم تتعدد تعدد تعريفات "الفلسفة"، فإنها لم تكن أقل تبايناً. فقد كان العلم إلى منتصف القرن الثامن عشر هو "المعرفة البسيطة، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية أم مكتسبة؛ وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم أم تتناول فروعاً كثاراً". ومنذ ذلك الحين فقط أصبح تعريف العلم "دراسة تتعلق إما بمجموع من الوقائع المبرهنة، أو بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها إلى بعض على نظام مخصوص يُستخرج منها قوانين عامة، على أن يقوم ذلك كله على أساليب موثوقة

تمكن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه".

وهكذا نرى أن "تعريفات الفلسفة والعلم" كانت - وهي تتقلب في العصور والبلدان - إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهر الوجود وكل مجلى من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعد المنطق، فتصدق حينئذٍ على كل عصر وفي كل مكان، وتمثل آخر ما وصل إليه التفكير الإنساني الخالص، وإما تعريفات نسبية لا تدل على أكثر من "التأمل في الموجودات وملاحظة أوجه التوافق أو التناظر بين التفكير النظري وبين الاختبار العملي".

فإذا نحن اعتمدنا "التعريف المطلق" أصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جداً، وخلت أعصر برمتها وأمم بأسرها مما هو على الحقيقة علم أو فلسفة. وإذا نحن اعتبرنا "التعريف النسبي" أصبح كل إنسان عالماً وكل إنسان فيلسوفاً، حتى الطفل الذي يضع إصبعه في فمه فيمصها يصبح عالماً وفيلسوفاً لأنه اهتدى إلى طريقة يستحلب بها ريقه ويشغل عضلات فمه المتشوقة إلى الرضاع بما يستغني به حيناً عن الرضاع الحقيقي.

2 – على أن التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب أن يكون التعريف المطلق، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه من نريد أن نقيس جهوده العقلية بهذا المقياس الدقيق. ولشدة ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين إلى النواحي الثقافية من البحوث حينما عدّوا – بما وصل إليه عقلهم وعلمهم – في الفلاسفة نضراً لم يكونوا فلاسفة قط، ووازنوا بين مظاهر من التفكير الإنساني لا صلة بينها على الإطلاق. وكذا نحا رجال الاستعمار السياسي وزعماء الاستعباد الثقافي نحواً غريباً: كان هؤلاء إذا أرادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين، سواء أكان أحدهم عربيّ المنتمى كالكندي وابن خلدون، أو فارسي المنسب كابن سينا والغزالي، أم تركي الأصل كالفارابي، رددوا أمام الناشئة الأغرار منا قولاً أجمعوا أمرهم عليه بليل فقالوا: "وما قيمة ما كتبه أو عمله الكندي مثلاً بالإضافة إلى نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية، وأديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفوتوغراف والقنديل الكهربائي؟ وما فضل ما وصل إليه العرب من الرقي إذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسينما؟".

وسوء القصد في مثل هذا التحديّ ظاهر، وفساده أشد ظهوراً. إننا لا نقيس عبقرية فيلسوف أو عالم ما بمقدرة مخترع أتى بعده بأحد عشر قرناً على الأقل، ولا نجحد فضل المتقدم (في الزمن) إذا استطاع أحد المتأخرين أن يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما، أو أداة عملية يراها الناس بأعينهم ويلمسون فعلها بأيديهم. إن الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع ما بين النهرين وفي ساعة مجهولة من ساعات التاريخ أن يقطع جذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرضاً ليجعل منها دولابين اثنين (غير تامي الاستدارة) ويضع عليهما عربة يستخدمها في نقل بعض أثقاله، لأعظم قيمة في تاريخ تقدم العلوم من مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزءاً، كل جزء منها مساو لكل جزء آخر من غير أن تخطئ في ذلك أبداً. إن جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل، حتى أولئك الذين علقَت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة، مدينون كلهم لذلك العبقرى المجهول الذي كشف لهم عن أعظم مبدأ من مبادئ علم الحيل (الميكانيك) بصنع الدولاب الفطري الأول.

ولو أحببنا نحن أن ننتقد رجال الفكر في الغرب بمثل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الاستعماريين السياسي والثقافي إذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا، لما نجا فيلسوف واحد من نقدٍ مرٍ أو من ملاحظة قاسية. وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لتري منه كيف يجب أن يكون الحكم على عباقرة العالم:

أعظم الفلاسفة بلا ريب أرسطو طاليس. ولكن أرسطو طاليس نفسه ارتكب أخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً إلى الوراء: لقد جاء قبل أرسطو علماء وفلاسفة اكتشفوا مبادئ صحيحة في عالم الطبيعة، فلما جاء هو غفل عنها ولم يدرك وجه صوابها فرجع إلى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل.

مما امتازت به العبقورية اليونانية الأولى أنها تركت نظرية العناصر الأربعة، وهي أن الأجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنار بنسب مختلفة، وقالت: بأن جميع الأجسام في العالم من عنصر واحد، وإنما تختلف الأشياء بعضها عن بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر الواحد وباختلاف ترتيب تلك الذرات نفسها في الأجسام المختلفة. ثم إن الفلاسفة الأقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء

والهواء للأجسام، وبعدهنّ عطفوا على الأفلاك فأنكروا أن تكون الأرض مركزاً للعالم، وأنكروا أن تكون الأرض مسطحة ثابتة، وقالوا: بل هي سابعة في الفضاء.

وجاء أرسطو (384 – 322 ق.م) فرفض (المذهب الذري) ورجع إلى نظرية العناصر الأربعة؛ ثم أعاد الأرض إلى مركز النظام الشمسي. وبعدهنّ قال بأن الجسمين المختلفي الثقل إذا سقطا من شاهق فإن سرعتهما في السقوط تتناسب مع ثقلهما تناسباً رأسياً – ومعنى ذلك أننا إذا ألقينا من شاهق حجرتين، وزن أحدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان اثنتان، فإن الحجر الثاني يصل إلى الأرض في نصف المدة التي يتطلبها الحجر الأول. ولا شك في أن هذا الرأي خاطئ مما نعرفه اليوم في موضعه من كتب الطبيعيات. ولما أدرك العلماء أخطاء أرسطو وبدأوا بإصلاحها منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد كانت المدنية قد أضعفت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً أو تزيد. ولكن هل يجوز لنا أن نشتم أرسطو أو أن نحمل عليه اللوم الشديد؟ لا يجوز لنا ذلك، فإن الرجل لم يسيء القصد بعمله ولكنه اجتهد فأخطأ. ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، ومن اجتهد وأصاب فله أجران.

فإذا أخذ الغربيون على العرب أخطاءً ومآخذ، وكانوا على حق، فهذا شيء ما عَرِيَتْ منه أمة من الأمم حتى يعرى منه العرب. وأما إذا كانت مأخذهم علينا وعلى قومنا من باب إنكار فضل أسلافنا وسلب حقنا في أداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا أن نكشف عن حقنا وعن فضل أسلافنا. وهذا هو الغرض الذي من أجله وُضع هذا الكتاب.

من أجل ذلك كله يجب علينا، إذا أردنا أن نحكم على جهود فرد أو جهود أمة، أن نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وأن نوقن أن للمتقدم فضلاً أبداً على المتأخر؛ لأن عنصر الابتكار والإبداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود الذين سبقوه، ولذلك يكون فضله دائماً جزءاً من فضلهم. ثم إذا اتفق أن أحد المفكرين من العلماء أو الفلاسفة عشر عشرة، فيجب أن ننظر فيها: فإن كانت صادرة عن جهل أو مقصد سيئ فيجب أن ننزع عن صاحبها صفة العلم والفلسفة جملة واحدة؛ وأما إذا كانت راجعة إلى خطأ اجتماعي، يعني إلى الاتجاه الفكري في أمة من الأمم أو في زمن من الأزمان فيجب أن نتساهل فيها، لأن الفرد لا يستطيع أن ينفلت من بيئته ولا

من اتجاه التفكير في بيئته بسهولة. ولكن على قدر انفلاته من ذلك تكون عبقريته؛ والانصاف في ذلك يقضي بالأنيخس الناس أشياءهم.

3 – ولما خرج العرب بالإسلام من جزيرتهم وبسطوا فتوحهم في الشرق والغرب كانت كل صلة ثقافية بالعالم القديم قد انقطعت: كانت أوروبا غارقة في غزوات البرابرة المنحدرين إليها من الشرق والشمال، وكانت بقايا معالم المدنية فيها تتقصف تحت سنايك البرابرة الغزاة. أما نتائج انحدار البرابرة إلى أوروبا فبحسبك أن تعرف أن قضاءهم على الإمبراطورية الرومانية في الغرب – في إيطاليا وما إلى غيرها – عام 476م (146 قبل الهجرة) كان مبدأ للعصور الوسطى، العصور المظلمة في تاريخ أوروبا.

ثم إننا إذا التفتنا إلى اليونان نفسها وإلى اليونانيين أنفسهم – وهم الذين يجب أن يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتاج عباقرتهم من عهد ثاليس إلى عهد سقراط فأفلاطون فأرسطو طاليس، فإلى الذين خلفوا هؤلاء في حمل مشعل الفكر الإنساني، وجدنا أمراً عجباً: وجدنا أن هؤلاء اليونانيين قد فتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من

الكتب فجمعوها وكدّسوها في الدهاليز والأقبية وحالوا بينها وبين طلاب العلم ورواد النور والباحثين عن الحقيقة. ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الروم (اليونانيين) قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية إلى بلادهم.

4 - في هذا العالم المظلم انبرى العرب إلى أداء رسالة من أسمى الرسائل وإلى الاضطلاع بعبء من أفدح الأعباء: إن العرب الذين خلعوا عن أعناق البشر نير الديانات الوثنية والإمبراطوريات القديمة قد انبروا الآن ليفكوا عن أعناق البشر أغلالاً أشد خطراً... لقد أرادوا أن يخرجوا البشر مرة ثانية من الظلمات إلى النور، فعمدوا إلى هذه الكتب التي كان أكثرها قد تهرأ في أقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها إلى العربية: إلى اللغة التي قدر أهلها العقل حق قدره، إلى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»؛ إلى اللغة التي في كل سورة من سور كتابها وفي كل حديث من

أحاديث رسولها وفي كل قول من أقوال فقهاءها الأولين حث على طلب العلم ودعوة إلى التفكير في خلق السموات والأرض وما خلق الله من شيء، وحمل على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية.

والحق "أن نقل العلوم، كما يعلم المنصفون، مهمّ كابتداعها وابتكارها"⁽¹⁾. على أن "بعض المؤرخين قد حاولوا أن يُعزّوا من قدر العرب وإنتاجهم في عالم الفكر حينما ادّعوا أن ما جاء به العرب لم يكن فيه شيء مبتكر، إذ أن العرب لم يكونوا إلا مقلدين. إن مثل هذا الحكم خطأ، وليس ثمت - على مذهب من المذاهب - ابتكار أعظم من ذلك التعطش الذي ملك على قادة الفكر العربي حواسهم في سبيل المعرفة... ولا يمكن أن يكون هنالك ابتكار مخلوق من العدم"⁽²⁾. ومع ذلك فإن العرب لم يكتفوا بنقل الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية فقط، بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم

(1) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للأستاذ منصور حنا جرداق، أستاذ الرياضيات العالية في الجامعة الأميركية في بيروت (بيروت 1937) ص 7.

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

الممكنات وأمانة النقلة السريان الذين كانوا كثيراً ما يدسون في الكتب المنقولة أشياء ليست منها، أو يبدلون فيها أو ي حذفون بحسب ما يصل إليه رقيهم العقلي وبحسب ما يمليه عليهم هواهم الديني والمذهبي.

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصر القديمة إلى الأعصر الحديثة فكانوا الأساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتاج العالم القديم. ولقد فتحوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جديدة وهزوا العقل الأوروبي وحملوه على البحث والمناقشة في أمور كان يأخذها بالتسليم والخضوع. ثم إنهم مزجوا بين الآراء اليونانية والآراء الهندية في الرياضيات، وكانوا الميدان الذي ركضت فيه الآراء بين الشرق الأقصى وبين الغرب على خيول عربية. ولولا ذلك لما عرف الأوروبيون نتاج العقل اليوناني ولا مدى الجهود الهندية ولا اتجاه التفكير الصيني، ولما عرف العالم هذا اللقاح الفكري الذي تُتجت منه تلك العلوم والمعارف منذ مطلع العصور الحديثة، ولما أمكن الغرب، اللاتيني الكاثوليكي أن يتصل بالغرب اليوناني الأرثوذكسي⁽¹⁾. ولو لم يفعل العرب ذلك لتوقف سير التمدن

(1) Cf. George Sarton, OP. Cit., pp. 32-3

والعلوم بضعة قرون، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهمة وغير مفيدة. زد على ذلك أن نقل العرب للعلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهيم وانعام نظر وإعمال روية، بل كان حيويًا عن طريق الاختيار والفكر، ودليلاً على قوة الابتكار والابتداع وروح الاستقلال الفكري، ناهيك بما زادوا عليه من أوضاعهم ومبتكراتهم، فقد أخذوا من كل أمة أحسن ما عندها واستخرجوا منها جميعها وحدة تامة لا تتجزأ⁽¹⁾.

5 - ومن دلائل العبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح. ولقد ظهرت هذه كلها في الفلسفة الإسلامية. وإذا نحن استثنينا الإمام الغزالي الذي كان صدره أحياناً يضيق بأقوال الفلاسفة خوفاً على إيمان العامة واطمئنانهم أن يتزعزعا، وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب. حتى إن الغزالي نفسه كان أرحب صدرًا وأسمى فكراً من كثيرين من الفلاسفة الأوروبيين المشهورين قبله وبعده.

تأمل الحلم الجبار والعقل النير والإشراف على العالم من عل في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد: "يجب علينا إذا ألفينا

(1) مآثر العرب ص 7.

لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم!".

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين، فدعني أذكر لك ما قاله مرة ثانية، بلغته هو على ما فيها من ضعف في التركيب قال: "فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام". ولعلك لا تعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عنه نفر من فلاسفة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل، فقد سماه بعضهم⁽¹⁾ "الملعون"، وقال بعضهم: "إن ابن رشد كلب

(1) راجع ذلك مفصلاً في آخر الفصل الخامس.

كَلِبَ يَنْبِحُ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ". وَاذَنْ لِنَفْسِكَ بَيْنَ قَوْلِ فَيْلَسُوفِنَا
وَبَيْنَ أَقْوَالِ فَلَاسِفَتِهِمْ ثُمَّ قُلْ : كَاذًا تَرَى؟
وَلَقَدْ كَانَ الْعَرَبُ مَعَ عَظَمَتِهِمْ وَتَسَامُحِهِمْ مَتَوَاضِعِينَ
تَوَاضِعًا حَقِيقِيًّا.

أَمَّا التَّوَاضِعُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي نَقْصِدُهُ هُنَا فَلَيْسَ التَّسَاهُلُ ،
بَلْ هُوَ تَرْكُ الْغُرُورِ بِمَا وَصَلَ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ مِنَ الْعِلْمِ الصَّحِيحِ: إِنْ
الْعَرَبُ لَمْ يَسْتَعْبِدُوا النَّاسَ بِعِلْمِهِمْ بَلْ وَهَبُوهُمْ إِيَّاهُ وَوَهَبُوهُمْ إِيَّاهُ
خَالِصًا صَحِيحًا. وَهَذَا التَّوَاضِعُ الْجَمِيلُ تَلَقَّاهُ فَلَاسِفَتُنَا عَنْ
أَسْلَافِنَا الْعِظَامِ الَّذِينَ ثَارُوا عَلَى نَفَرٍ كَانُوا يَحَاوِلُونَ أَحْيَانًا
سَتْرَ جَهْلِهِمْ بِانْتِحَالِ التَّوَاضِعِ وَتَرْدِيدِ أَقْوَالِ التَّقْوَى: رَوَى
الْجَا حِظُّ فِي الْبَيَانِ وَالتَّيْبِينَ (1: 216) أَنَّ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ
رَجُلًا عَنْ شَيْءٍ ، فَقَالَ الرَّجُلُ: "اللَّهُ أَعْلَمُ!" فَقَالَ عَمْرٌ: "لَقَدْ
شَقِينَا إِنْ كُنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ؛ إِذَا سَأَلَ أَحَدُكُمْ عَنْ شَيْءٍ
لَا يَعْلَمُهُ فَلْيَقُلْ: لَا عِلْمَ لِي". وَكَانَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ يَقُولُ: "مَنْ
قَالَ: لَا أَدْرِي فَقَدْ أَفْتَى". وَقَالُوا: "لَا أَدْرِي" نَصَفَ الْعِلْمَ!.

وَكَذَلِكَ أَجَلَ الْعَرَبِ الْعِلْمَ بِطَرَقٍ مُخْتَلِفَةٍ: أَجْلُوهُ بِاحْتِرَامِ
الْعِلْمِ وَالْعِلْمَاءِ وَبِالتَّجْلِيدِ الْجَمِيلِ وَتَشْيِيدِ الْمَدَارِسِ وَالْمَكَاتِبِ وَمَا
إِلَى ذَلِكَ مِمَّا يَفْعَلُهُ مَنْ يَفْقَهُ الْعِلْمَ وَمَنْ لَا يَفْقَهُ الْعِلْمَ. إِلَّا أَنَّهُمْ

أجلوا العلم أيضاً بطريق فذ بارع: لقد حرصوا على نشر العلم بين الناس بعد أن كان العلم في كل مكان سراً من أسرار الأديرة وتجارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمراء. ولقد أجلوا العلم بتقديمه على كل شيء، حتى على العبادة وعلى الإيمان؛ حتى كان الإمام الغزالي يقول: إن الإيمان التقليدي الموروث عن الآباء والأجداد لا قيمة له إذا لم يقترن "بالعلم اليقيني، وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك..." ولقد فصل لنا الغزالي أحواله حينما تعرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة. بعدئذٍ راح يتفحص الطرق التي تُفضي بسالكها إلى الحقيقة⁽¹⁾. اعتبر هذا ثم اعلم أن فقهاء أوروبا – الذين كانوا يعدون في قومهم فلاسفة – ظلوا بعد الغزالي زمناً طويلاً يرفعون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم: "اعتقد ثم حاول أن تفهم".

(1) المنقذ من الضلال، للغزالي (دمشق 1352هـ - 1934م)، ص 5 وما بعدها.

وبينما كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالإمام علي يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئة والمجوس والتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البلاد ودور العلم ودواوين الدولة ويُدرُّون عليهم الأرزاق والعطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغة العربية، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في أروبة يربط إلى سارية مركوزة في نار متأججة أو تشدُّ أطرافه الأربعة إلى أربعة جياذ ينهال عليها الموكلون بها ضرباً بالسياط.

إن إجلال العلم الحقيقي إنما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء. وتلك نعمة لم ينعم بها إلا من استظل بظل الدولة العربية. حتى إن اليونان لم يبلغوا في ذلك مبلغ العرب؛ ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يتجرع السم لأنه كان يفسد الشبان بتمرينهم على التفكير!

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي أن أفضي بك إلى معارج العبقرية العربية في العلوم المختلفة وفي الفلسفة. على أنني سأسلك بك طريقاً جديداً لأن العرب قالوا: من سلك الجدد

أمن العثار. وسألجأ في ذلك إلى العرض البسيط والإلمام باليسير كالرسم الذي يرسم على قرطاس أو لوح خطوطاً معدودة فيمثل بها قصراً فخماً أو خضماً هائجاً أو روضة غناء أو غادة حسناء؛ ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتة بالترويح تخلع على المرسومات صورة أوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدهمة من غير روية ولغير ضرورة. من أجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب، ولن أفصل كل ما أثبتته هنا مما فعلوه.

إنني لن أجعل كتابي هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلماؤنا أو دائرة معارف لجهودهم، بل سأكتفي بالإشارة إلى ما سبقوا إليه أو دل على عبقرية صحيحة في ما عالجه وإدراك حقيقي لما بحثوا فيه. وربما جعلت صورة عبقريتهم أشد بروزاً بذكر حال العلم عند الغربيين في عهدهم، ذلك لأن الحكم الصحيح على شيء ما يجب أن يكون دائماً بالإضافة إلى العصر الذي نبع فيه ذلك الشيء أو اتسع، ولأن العرب أيضاً قالوا: وبضدها تتميز الأشياء.

الفصل الأول

الكلمُ الجوامعُ

1 - الكلم الجوامع جمل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح أو رأي صائب. والكلم الجوامع أو جوامع الكلم - وقد تعرف أيضاً باسم "الفصول" - معروفة عند جميع الأمم، ولكنها عند العرب أشد انتشاراً؛ وإذا كانت عند الأمم الأخرى تجري على ألسنة حكمائها فإنها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة أيضاً.

والكلم الجوامع من "باب الحكمة" لأنها آراء متفرقة غير منسوقة في نظام ما، لا من "باب الفلسفة". ولكن بما أن الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المجموع فقد رأيت أن أعالجها في هذا الكتاب؛ وبما أنها تنسب عادة إلى طور متقدم في حياة الأمم العقلية رأيت أن أجعلها في الفصل الأول.

ومع أن المقصود أن تكون الكلم الجوامع عادة نثراً، فإن ما انتشر منها في الشعر يمكن أن يكون من هذا الباب أيضاً. من أجل ذلك كله يرى القارئ في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول "الحكمة" عند العرب في النثر والشعر على السواء.

2 - اشتهر العرب في الجاهلية بالأمثال - والأمثال عادة، جمل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة أو اختبار واقع في عالم الطبيعة أو عالم المعقولات. والمنتظر في الأمثال أن تدل على أمور خاصة، ولكنها أحياناً تكون عامة وتضمن حكماً سامية إذ تدل على نظرة صائبة وتتكشف عن فكر نقاد.

تأمل هذه الأقوال تر فيها شيئاً مما أشرنا إليه: رَبُّ عَجَلَةٍ تَهَبُ رَيْثاً⁽¹⁾ - اتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ - مَنْ مَأْمَنَهُ يُؤْتَى الْحِذْرَ - مَنْ سَلَكَ الْجِدْدَ أَمِنَ الْعِثَارَ⁽²⁾ - أَعْطَى الْقَوْسَ بَارِيهَا⁽³⁾ - الْحَرْبَ

(1) المقصود: رب رجل أراد أن يتعجل أمراً فأخطأ فيه فاضطر إلى أن يعمل من جديد فتكون عجلته سبباً لتأخره.

(2) الجدد: الطريق الواضح.

(3) باري القوس هنا صانعها والعارف بها - أسند إلى كل امرئ ما يحسنه من الأعمال.

خدعة⁽¹⁾ - أول الحزم المشورة - الخطأ زاد العجول - أطول من
الدهر - يوم لنا ويوم علينا - يدك منك وإن كانت شلاء.
3 - على أنك واجد في الشعر الجاهلي أمثالاً وحكماً
أبرع من هذه لأنها أكثر انتظاماً واتساقاً، ولأنها لم تدخل في
الشعر إلا بعد "إعادة النظر"، ولأن الشاعر يحاول عادة أن
يتخير من هذه الأمثال والحكم أو يشتق منها ما هو خليق
بشعره فتجيب عصاره للاختبار العام ونظرة أعمق في الحياة
وأشمل لها. وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط:
طرفة القتيل الشاب وزهيراً الشيخ الحكيم.

أما طرفة بن العبد البكري فقد قتل في جنوبي بلاد
العرب في غارة، وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على
الأرجح. وأساءت الحياة إلى طرفة وأساء إليه أهل الحياة وأهله
أيضاً، إذ حرمه أعمامه إرثه من أبيه. وهكذا انقلب مادياً لا
يبصر من الحياة إلا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا إلا
كالشجرة المثمرة، إن أنت لم تتمتع بظلها وتأكل من ثمرها

(1) خدعة تكون بسكون الدال بعد الخاء المفتوحة أو المكسورة، أو المضمومة،
وتكون بضم الخاء وفتح الدال - تنتهي الحرب بخدعة، يظفر في الحرب الذي
يحسن الخديعة.

فأء الظل وفسد الثمر وسقط، وأضعت أنت في الحياة كلها
كل ما فيها من فرصة مؤاتية. فليس للبشر حظ إلا في ما
يأتونه في حياتهم الدنيا، أما الخلود في الدنيا فليس إلا
للحجارة أو لما هو في معناها. ولقد عبر طرفة عن ذلك كله
تعبيراً بارعاً فقال:

وظلم ذوى القربى أشد مَضاضةً
على النفس من وقع الحسام المهند
أرى قبر نحام بخيل بماله
كقبر غوي في البطالة مفسد:
ترى جُتوتين من تراب عليهما
صفائح صم من صفيح منضد⁽¹⁾
ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى
وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي؟

(1)الجتوة: الكومة من التراب. صفائح صم: حجارة مسطحة صلبة، قاسية. منضد: مرصوف.

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي

فدعني أبادرُها بما ملكت يدي

وأما زهير بن أبي سلمى الشيخ الحكيم فقد تجلت عبقريته في أنه دعا إلى السلم في زمن كان العالم كله غارقاً في الحروب يعتقد أن الحرب هي السبيل الوحيد لحل المشاكل. لقد كانت أوروبا منذ أواخر القرن الرابع للميلاد غارقة في غزوات البرابرة الهون والجرمان في اليونان وفي إيطالية وفرنسة وإنكلترا وفي شبه جزيرة ايبيرية (إسبانية والبرتغال). وكذلك كانت الحرب بين الإمبرطوريتين الفارسية والبيزنطية (الرومية) قائمة على قدم وساق. ولم تكن بلاد العرب نفسها أسعد حظاً، فقد كانت الغزوات والغارات فيها مستمرة لا تتقطع. وحينما كان زهير يبلو الحياة نشبت في بادية نجد حريان دامت كل واحدة منهما أربعين سنة: حرب البسوس وحرب داحس والغبراء.

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الأذان إلا أصوات السلاح ولا ينصرف الفكر فيه إلى غير الحرب ولا يقضي البشر حياتهم في غير العداوة قام زهير بن أبي سلمى يدعو إلى السلم

وينفر الناس من الحرب بإظهار ويلاتها، ويعلن أن كل غرامة
مهما كانت باهظة تعود خفيفة في جانب النعمة التي يُضيفها
السلام على الناس.

فلما فكر هَرَمَ بن سِنان والحارث بن عَوْف أن يقفوا
الحرب، حرب داحس والغبراء، بأن يدفعوا دِيَّات القتلى من
مالهما، لأن الفصل في أحوال القتلى في حرب دامت أربعين سنة
أمر شبيه بالمستحيل أو هو المستحيل نفسه، نهض زهير بن أبي
سلمى يمدحهما فيقول:

يَمِيناً لِنَعْمِ السَّيِّدَانِ وَجَدْتُمَا
عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُيْرَمٍ⁽¹⁾
تَدَارِكْتُمَا عِبْساً وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا
تَفَانُوا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عَطَرَ مَنَشَمٍ⁽²⁾

(1) السجيل: الحبل المجدول رخوا. المبرم: الحبل المخدول شديداً - المعنى: في أيام
الرخاء وأيام الشدة.

(2) عبس وذبيان: القبيلتان المتعاديان. تفانوا: أفنى بعضهم بعضاً. منشم بفتح الميم ثم
فتح الشين أو كسرهما: امرأة كانت تبيع العطر في مكة. دقوا بينهم عطر
منشم: أقسموا على الاستمرار في القتال.

وقد قتلتما: أن نُدرك السلمَ واسعاً
بمالٍ ومَعروفٍ من الأمرِ نسلم.
وما الحربُ إلا ما علمتم ودُقتم؛
وما هو عنها بالحديثِ المرّجم.
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة،
وتضرر إذا ضرّيتموها فتضرم⁽¹⁾

4 - وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم. ولقد كان الرسول نفسه يعد كلامه في ذلك الباب فقال⁽²⁾:
"أعطيتُ جوامع الكلم". فمما رُوي عنه من جوامع الكلم السامية قوله: اليد العليا خير من اليد السفلى - أعمل لَدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً - الدين المعاملة - الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم - لن يهلك امرؤ بعد مشورة - رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس - علو الهمة من الإيمان - التمسوا الرزق في خبايا الأرض - التدبير نصف المعيشة - حسن السؤال نصف العلم، السعيد من وعظ

(1) ضرى النار: أوقدها.

(2) البيان والتبيين 2: 21.

بغيره - المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء
البُرْدَة وهي ادخال الطعام على الطعام - قوام المرء عقله، ولا
دين لمن لا عقل له.

5 - وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع
الكلم لعل أبرزها في نوحى العبقريّة إدراك الإمام علي كرم
الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال. قال يؤنب أهل
الكوفة:

ألا وأني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم⁽¹⁾ ليلاً ونهاراً
وسراً وإعلاناً، وقلت لكم: اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله
ما غزى قوم في عُقر دارهم إلا ذلوا. فتواكلتم وتخاذلتم حتى
شُنت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الأوطان... يا أشباه
الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول ربات الحجال⁽²⁾...
لو ددت أني لم أركم ولم أعرفكم. معرفة جرّت والله ندماً...
ولقد أفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش:
إن ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب.

(1) أهل الشام، أصحاب معاوية بن أبي سفيان.

(2) البيان والتبيين 2: 21.

للّٰه أبوهم! وهل أحد منهم أشد لها مراساً وأقدم فيها
مقاماً مني: لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، وها أنا قد
ذرّفت على الستين؛ ولكن لا رأي لمن لا يُطاع!
وللإمام علي من الحكم المتفرقة قوله: قيمة كل إنسان
ما يحسن - من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه - قدر الرجل
على قدر همته - الظفر بالحزم، والحزم بإجالة الرأي، والرأي
بتحصين الأسرار - الغنى في العُربة وطن والفقر في الوطن غربة
- لا تستح من إعطاء القليل فإن الحرمان أقل منه - الحكمة
ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق - من ترك قول
لا أدري أصيبت مقاتله.

قد تجد عدداً من أقوال الإمام علي واردة في الحديث
الشريف؛ وقد تجد عدداً منها ومن الأحاديث أيضاً منسوبة إلى
الجاهليين. إن هذه الأقوال، سواء أكانت من الحديث أم
للإمام أو للجاهليين، تدل بلا ريب على عبقرية العرب في
الجاهلية أو في الإسلام وهذا هو مكانها.
6 - ويجب أن نعد في هذا الباب عبد الله بن المقفع
صاحب كتاب كليلة ودمنة وكتابي الأدب الكبير والأدب
الصغير:

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في
البصرة نشأة فارسية عربية معاً ثم دخل في الإسلام وقد بلغ
أشدّه أو كاد ، ثم قتل - قيل على الرندفة ، وقيل غير ذلك -
عام 142هـ (759م) وعمره نحو ستة وثلاثين عاماً.

ليس كتاب كليله ودمنة منقولاً عن الفارسية إذا اعتبرنا
أن النقل إنما هو حمل الآراء من لغة إلى لغة بلا زيادة ولا
نقصان. وأغلب الظن أن ابن المقفع أخذ بعض القصص الهندية
ثم رتبها في كتابه ومزجها بالآراء واستخرج منها الحكم
وضرب في أثنائها الأمثال. أضف إلى ذلك كله أن ثمت آراء
إسلامية محضاً لا يجوز أن تكون جزءاً من الأصل الهندي ولا
أن تكون زيادة من الترجمة الفارسية فيما زعموا⁽¹⁾.

وتتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يعمر أكثر من
ست وثلاثين سنة في ناحيتين: في تنسيق كتاب كليله ودمنة
حتى استطاع أن يخرج منه كتاباً عملياً قيماً غطت شهرته
وفائدته على ما يمكن أن يكون ثمت من أصول هذه
الكتاب. فإذا أنت بحثت اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ

(1) راجع دراسات قصيرة... ابن المقفع (الطبعة الثانية) ص 15 وما بعدها.

كليلة ودمنة في اللغات الأجنبية وجدتها كلها منقولة عن
النسخة العربية لعبد الله بن المقفع، حتى النسخة الهندية
والفارسية.

ثم إن هنالك لعبد الله بن المقفع آراء صحيحة في نفسها
صائبة في مراميها، وهي مبثوثة في كليلة ودمنة وفي كتابي
الأدب الكبير والصغير، وتراها مزدحمة إلى درجة تعجب معها
بفكر هذا الرجل الذي لا يكل؛ وخصوصاً إذا رأيت قوماً
يعجبون بالفكرة بعد الفكرة في القصيدة الطويلة والكتاب
الضخم، وأنت ترى إلى جانب ذلك أن ابن المقفع يكتب فلا
يورد إلا فكرة في أثر فكرة لا ينقطع له سيل ولا ينضب له
معين.

ويزيد إعجابك بابن المقفع أن آراءه ليست "فلسفية ما
ورائية"⁽¹⁾ بل هي آراء عملية فهم صاحبها الحياة فهماً صحيحاً
كما يحيها الأطفال والشبان والكهول والشيوخ؛ فكلما
عدت في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم
ينكشف لك بالأمس قبل أن تصل قافلة عمرك إلى الساعة

(1) ما ورائية: تتعلق بما وراء الطبيعة، نظرية.

التي أنت فيها. وأرى أن نكتفي الآن بهذه الكلم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الأدب الكبير، يصف فيها صديقاً له:

"إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني؛ وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينه. كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر إذا وجد...، وكان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يقدم إلا على ثقة ومنفعة. وكان أكثر دهره صامتاً، فإذا قال بدي⁽¹⁾ القائلين. وكان يُرى متضاعفاً مستضعفاً، فإذا جاء الجد فهو الليث عادياً.

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشرك في مرء⁽²⁾ ولا يدلي بحجة حتى يجد قاضياً فهماً وشهوداً عدولاً... وكان لا يشكو وجعاً إلا عند من يرجو عنده البرء، ولا يصحب إلا من يرجو عنده النصيحة لهما⁽³⁾. وكان لا يتبرّم ولا يتسخط ولا يتشهى

(1) بدي: غلب

(2) جدال.

(3) أي للصاحب والمصحوب.

ولا يتشكى، ولا ينتقم من الولي ولا يغفل عن العدو ولا يخص نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه بحيلته وقوته فعليك بهذه الأخلاق، إن أطقت، ولن تطيق؛ ولكن أخذ القليل خير من ترك الجميع".

7 - وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن، ولكنني سأكتفي هنا بثلاثة شعراء نزلت الحكمة في دواوينهم منزلاً لم تنزله في دواوين غيرهم، هم أبو تمام والمتبي والمعري.

وأبو تمام شاعر رومي الأصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة، ولكنه انتقل مع أبيه إلى دمشق، ثم دخل هو في الإسلام قبل أن يتجاوز العاشرة من عمره أو بعد أن جاوزها بقليل. ونشأ شاعرنا في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره. واشتهر أبو تمام بأنه شاعر حكيم، وكانت حكيمته تدور حول اقتناص المعاني الكثيرة الغربية في ألفاظ يسيرة فصيحة أو غريبة، فمن أجمل حكمه قوله:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى
ما الحـب إلا للحبيب الأول!
كم منزل في الأرض يألفه الفتى
وحنينه أبداً، لأول منزل.
هذا المعنى الجميل المبتكر في الشعر العربي - والذي لا
نكاد نعرف له في الشعر الغربي إلا مثلاً بسيطاً⁽¹⁾ عند
لامارتين الإفرنسي الذي جاء بعد أبي تمام بألف سنة شمسية،
اللهم أو تزيد - ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام.
يقول ابن رشيق في كتابه العمدة في صناعة الشعر ونقده:
"أكثر المولدين معاني وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام".
وعرض ابن الأثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال:
قد قيل إن أبا تمام أكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني؛
وقد عدت معانيه المبتدعة فوجدت ما يزيد عن عشرين.
وأهل هذه الصناعة يكبرون ذلك؛ وما ذلك من أبي تمام
بكبير!

(1) L'HOMME REVIENT TOUJOURS
A SES premières amours.

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

فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد
ولا المجد في كف امرئ والدراهم
لا شيء ضائر عاشق؛ فإذا نأى
عنه الحبيب فكل شيء ضائره
وطول مقام المرء في الحي مُخلقٌ
لدياجتيه فاغترب تتجدد.
فإني رأيت الشمس زیدتُ محبةً
إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد⁽¹⁾
وإذا أراد الله نشر فضيلة
طويت أتاح لها لسان حسود

(1) دائمة.

لولا اشتعال النار فيما جاورت

ما كان يعرف طيب عَرَف العود⁽¹⁾

8 - ولقد كانت عبقرية المتنبى، الشاعر العربي الأصل، في حكمه من باب آخر، ذلك أن المتنبى ضرب حكمه أمثالاً تسير على ألسنة الناس حتى صدق أديب فلسطين إسعاف النشاشيبي في قوله: "ما اجتمع اثنان (يتباحثان) إلا كان المتنبى ثالثهما"، يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره.

ولم يخطئ الغربيون حينما اهتموا بالمتنبى منذ القرن الثامن عشر، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع الشرق بمرور ألف سنة هجرية على وفاته (1354هـ، 1935م) على أن الاستشهاد بحكم المتنبى التي تجري على كل لسان مجرى الأمثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب، ولكن لأبد من إثبات الأبيات التالية:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه

تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

(1) نبات طيب الرائحة.

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته
وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
ووضع الندى في موضع السيف بالعلی
مضر كوضع السيف في موضع الندى
تصفو الحياة لجاهل أو غافل
عما مضى منها وما يُتوقَّع
ولمن يغالط في الحقائق نفسه
ويسومها طلب المحال فتطمع
من أطاق التماس شيء غلابا
واغتصبا لم يلتمسه سؤالا
كل غياد لحاجة يتمنى
أن يكون الغضنفر الرئبالا⁽¹⁾
وللمتنبى مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم
صحيح لحقائق الأمور، للحقائق التي يعمل البشر عادة

(1) الغضنفر الرئبال: من أسماء الأسد - ظافراً.

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

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا
وعناهم من أمره ما عنانا؛
وتولوا بغصة كلهم من
ه وأن سرّ بعضهم أحياننا
ربما تحسن الصنيع ليالي
ه ولكن تكدر الإحسانا
وكأننا لم يرض فينا بريب الده
ر حتى أعانه من أعاننا⁽¹⁾
كلما أنبت الزمان قناة
ركب المرء في القناة سنانا⁽²⁾

(1) لم يرض الناس بما يجره الدهر من المصائب، فكانوا عوناً له في ذلك على
أخوانهم.

(2) كلما نبتت قسبة جعلها الناس رمحاً (كناية عن حبهم الخصام والحرب).

ومراد النفوس أهـون من أن
نتعدى فيه وأن نتفانى⁽¹⁾
غير أن الفتى يلاقى المنايا
كالحاتٍ ولا يلقى الهوانا.
ولو أن الحياة تبقى لحيّ
لعددنا أضلنا الشجعانا⁽²⁾
وإذا لم يكن من الموت بدّ
فمن العجز أن تكون جيانا
كل ما لم يكن من الصعب في الإن
فس سهل فيها إذا هو كانا⁽³⁾

(1) غايات الإنسان لا قيمة لها إذا كانت لا تتال إلا بأن يقتل بعضنا بعضا.
(2) لو أن الجبان الهارب من الكفاح يخلد في الحياة لكان الشجعان أقل الناس هدى
وعقلاً (لأن شجاعتهم تكون حينئذ سبب موتهم).
(3) الإنسان يتخيل المصائب قبل أن تصيبه فظيعة، فإذا نزلت به فعلاً لم يرها كما
كان يتخيلها.

9 – والشاعر الذي قصد أن يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر العربي التتوخي أبو العلاء المعري الذي احتفل العالم العربي سنة 1363هـ (1944م) بمرور ألف عام هجري على مولده.

يقول الدكتور رضا توفيق⁽¹⁾: لقد كان المعري في فلسفته الأخلاقية مثالياً ولم يكن مادياً؛ ولقد أوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الأخلاق وزاد في إيضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته أعظم دستور أخلاقي على الإطلاق. خذ هذا البيت الواحد:

فلتعمل النفس الجميل لأنه
خير وأحسن لا لأجل ثوابها
ومن أبيات المعري الجميلة الصائبة:
مُلُّ المَقَامِ، فكم أعاشر أمةً
أمّرت بغير صلاحها امرأها

(1) مجلة الأمالي (بيروت) السنة الأولى، العدد 11 (14 تشرين الثاني 1938) ص 5.

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها
وَعَدُوا مصالحتها ، وهم أُجراؤها!
يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال ساسه
فَأَفَّ من الحياة وافَّ مني
ومن زمن رئاسته خساسه
يحسن مرأى لبنى آدم؛
وكلهم في الذوق لا يعدُّبُ
ما فيهم بَرٌّ ولا ناسك
إلا إلى نفع له يجذب
أفضل من أفضلهم صخرة

لا تظلم الناس ولا تكذب
وتتجلى عبقرية المعري في غير لزومياته أيضاً ، إنها تتجلى
في رسالة الغفران. وإذا كان دانتي الليغيري الإيطالي يعد
بملحمته "الكوميديا الإلهية" عبقرياً حقاً ، فإنه مدين بعبقريته
هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم أبي العلاء المعري. إنه مدين له
إلى درجة أن بعض التفاصيل التي في الكتابين ، في رسالة

الغفران وفي الكوميديا الإلهية، واحدة مع أن دانتي ولد بعد المعري بثلاثمائة عام هجري كامل، ولد المعري سنة 363هـ وولد دانتي في سنة 663هـ (1265م).

وقلد دانتي رسالة الغفران للمعري في تفاصيل كثيرة، فإن كلا الشاعرين - المعري ودانتي - اتخذ رسالته سبيلاً إلى إظهار قدرته الأدبية واللغوية وإلى إبراز معرفته بالتاريخ وإلى التعبير عن فلسفته الدينية. وكذلك اتخذ كل واحد منهما الأشخاص الذين لقيهم في الجنة وفي النار من البشر المعروفين في أيامه وقبل أيامه، أو اتخذهم من الجن أيضاً. وجعل الشاعران أهل الجنة جماعات جماعات وأهل النار أفراداً. ثم إن كلا الشاعرين وضع في الجنة نفرًا من الناس ليسوا من أهل دينه، ووضع في جهنم قوماً من أهل ملته. ولم ينس دانتي أن يقلد المعري في لقيان آدم في الجنة فيسأله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله؛ ولا في أن يلتقي قبل أن يصل إلى جهنم بالأسد الذي لقيه المعري، إلى غير ذلك من وجوه التقليد. ومع أن الكوميديا الإلهية من ناحية التفصيل والشمول أبرع، فإن لصاحب رسالة الغفران فضل السبق والابتكار. والابتكار أدل على العبقرية.⁽¹⁾

(1) راجع تفصيل ذلك كله في حكيم المعرة ص 94 - 100.

الفصل الثاني

العلوم الرياضية

1- حينما التفّت العرب في أول أمرهم إلى الجهود العقلية في الحضارة الإنسانية اختاروا، أول ما اختاروا، العلوم العملية بالإضافة إليهم، أي العلوم التي كانت ذات فائدة عملية لهم، في حياتهم الشخصية الخاصة وحياتهم الدينية العامة، كالرياضيات والفلك والطب. أما الطب فكان به صلاح لأبدانهم وهو إلى ذلك علم جليل يحفظون به صحتهم وينقذون به أبدانهم من المرض. وأما الحساب فليستعينوا به على علم الفرائض (تقسيم الموارث) وعلى حساب الأيام والسنين. وأما المساحة فليجدوا بها سمت القبلة ومسالك الحج. وأما الفلك فليعينهم على إثبات رمضان والعديد وضبط أوقات الصلوات: لقد انبعثت حاجة العرب إلى العلم من الدين.

2- ثم إن العرب كانوا أوسع أفقاً من أن يجمدوا في مكانهم، فقد توسعوا في العلوم المختلفة وطرقوا ما احتاجوا إليه في أمور الدين وما كان زائداً على حاجاتهم في ذلك. وكان مدار عبقرية العرب في اتجاههم نحو العلوم الرياضية والطبيعية على أمرين: أحدهما مقدرتهم العقلية، فإن العلوم الرياضية والطبيعية تقتضي عقلية جبارة منظمة نقادة مبتكرة.

ولا ريب في أن هذه العلوم الدقيقة هي الأساس الذي تقوم عليه سائر نواحي التفكير الحقيقي، وهي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الصحيحة في التاريخ. فالعرب حينما اتجهوا إلى الرياضيات والطبيعية لم يتبعوا الطريق السهل في الحقل الثقاي، بل الطريق الوعر الشديد، ولكنهم ذلوه لأنفسهم ولمن جاء بعدهم.

والأمر الثاني هو الثقة بزعامتهم العلمية. إن من السهل على الباحث في العلوم الرياضية والطبيعية، إذا رزق قريحة وقادة وجلداً على إجراء التجارب وملاحظة دقيقة في الموازنة بين النتائج أن يكتشف أخطاء من تقدموه.

ومع أن النقلة السريان - وهم الذين ترجموا كتب اليونان للعرب - قد هولوا على العرب بعظمة اليونان العلمية وراقيهم الفلسفي - ولقد كان اليونان كذلك وأكثر- فإن ذلك كله لم يثن العرب عن نقد مظاهر تلك العبقرية. وكذلك لم تحل شهرة تلك العبقرية بين العرب وبين أن يجدوا لليونان أنفسهم أخطاءً تعيبا على الحصر، أو أن يصححوا بعض النظريات والمبادئ اليونانية التي كانت تعتبر يومذاك في أوروبا النصرانية هي والتوراة على مستوى واحد. وسيمر بك تفصيل ذلك كله في مواضعه من هذا الفصل وفي الفصول التي تليه.

ولا تظنن أن العرب أصلحوا خطيئات بعض صغار اليونانيين. لا! إنهم قد تحدوا أكابر مفكري اليونان: لقد أصلحوا نظام بطليموس في الفلك؛ أما جابر بن حيان والجاحظ فقد تحديا زعيم الفكر اليوناني أرسطو طاليس؛ ثم وقف ابن سينا من رأي أفلاطون - العبقري الأول - في النفس موقف المتسائل عن وجه الصحة فيه. إن ما فعله العرب لم يكن قادحاً في بطليموس وأرسطو وأفلاطون قط، ولكنه كان بلا ريب يدل على عبقرية صحيحة موازية لما اشتهر عن أعظم فلاسفة اليونان.

3- ونبدأ بالحساب فهو أول مراقبي العلوم العددية في مجموعة الرياضيات. إن عبقرية العرب في الحساب خاصة لم تقم على الاختراع والابتداع في الدرجة الأولى، بل على الاكتشاف والتطبيق. لقد كانت المواد الأولى لارتقاء الحساب جاهزة قبل أن يظهر العرب على معارج الحضارة. كانت الهند تعرف شيئاً من الحلول الحسابية، ولكنها كانت تعرف أموراً أعظم من ذلك كثيراً: كانت تعرف الأرقام وتعرف الصفر وتعرف الكسر العشري.

غير أن الأرقام الهندية لم تكن أشكالها موحدة فوحدها العرب⁽¹⁾. ثم إن الصفر نفسه لم يكتشف في الهند نفسها إلا في القرن الثامن للميلاد. والظاهر من تاريخ نقل العلوم أن العرب عرفوا الصفر من الهند في القرن الثامن نفسه وبدأوا العمل به قبل أن يتقدم الهند في استعماله شوطاً كبيراً. ولعلك تعجب إذا علمت أن أول كتاب عربي ظهرت فيه الأرقام الهندية ألف سنة 274 للهجرة (874م)؛ وأن أول كتاب ألف في العربية وظهر فيه الصفر مرسوماً نقطة (كما نرسمه اليوم) ألف سنة

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

274 للهجرة أيضاً، بينما أول نقش هندي نجد فيه الصفر يرجع تاريخه إلى عام 876م أي بعد أن استعمل العرب الصفر في تأليفهم بعامين على الأقل⁽¹⁾.

ولا ريب في أن العالم عرف الأرقام الهندية المنقحة والصفر الهندي من طريق العرب لا من طريق الهنود. ولا تزال هذه الأرقام تحمل في أروبة اسم "الأرقام العربية".

وكذلك الصفر خاصة، فإنه أصبح في الإنكليزية صيْفِر cipher، وفي الألمانية تُسِفِر ziffer، وفي الفرنسية شيفر Chiffre وفي الإيطالية شيفرا Cifra. إلا أن هذه التسمية لم تبقى مخصوصة بالصفر بل أصبحت مع الأيام تطلق على جميع الأرقام: لقد سمى الأوروبيون الكل باسم الجزء، لقد سموا الأرقام كلها باسم الصفر، باسم عربي.

ولا ريب في أن العرب تقدموا في استعمال الصفر شوطاً بعيداً وفي "استخدامه للغاية التي نعرفها نحن الآن"⁽²⁾.

وباستعمال الأرقام والصفر خاصة هانت الأعمال الحسابية البسيطة والمركبة وأمكن حل المعادلات الطويلة،

(1) Cf. Sorton, I 601.

(2) جرداق 11.

وأصبح من الممكن تحديد مراتب⁽¹⁾ الأعداد بعضها من بعض نحو 049 و 409 و 4090 و 4009 و 9040 الخ. فالصفر ليس "عدماً" كما يفهم الناس خطأً ولا كما فهم الأوروبيون في أول الأمر حينما سموه "ئُل" في صيغ مختلفة حسب لغاتهم، يعنون به "عدماً". إن الصفر ليس عدماً، بل هو كمية ما، يطرأ من جرّائها على الأعداد تبديل أساسي. إن كل عدد مضروب بصفر فالحاصل منه صفر، وإذا قسمت عدداً ما على صفر فالخارج (لانهاية). ثم إذا رفعت (اللانهاية) إلى صفر حصل منها (واحد).

كل هذا كان يجري في الشرق فيدفع عجلة الحضارة والمدنية إلى الأمام بينما كان الغرب غافلاً مستغرقاً في عصوره المظلمة. ويذكرون أن أول من ذكر الأرقام الغبارية⁽²⁾ في أوروبا كان غريبرت⁽³⁾ الذي أصبح فيما بعد الباباسلفستروس الثاني (999-1003م).

(1) المرتبة هي مقام الأرقام في العدد وتسمى أيضاً المنازل والخانات.

(2) نوع من الأرقام الهندية.

(3) Sarton I 948.

والكلام على مراتب الأعداد وعلى الصفر يقودنا حتماً إلى الكلام على الكسر العشري، ذلك لأن مراتب الأعداد هي أساس النظام العشري. إن العدد 44444 مثلاً مفروض فيه أنه كلما انتقل الرقم "4" من مرتبة إلى التي تليها يساراً ضرب بعشرة؛ وكذلك كلما انتقل من مرتبة إلى التي تليها يميناً قسم على عشرة.

وإذا كنا نحن اليوم لا نستطيع أن نجزم بأن العرب استعملوا الفاصلة في ترقيم الكسر العشري، فإننا على يقين من أنهم عرفوا نظام هذا الكسر وعرفوا الاستفادة منه. ولقد استطاع غياث الدين الكاشي في أوائل القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) أن يستخرج نسبة محيط الدائرة إلى قطرها فوجد أنه 3 عدداً صحيحاً ثم كسراً عشرياً هو 1415926535898732، فسبق بذلك الأوروبيين. ولا شك في أن هذه النتيجة أدق من الكسر الذي نستعمله نحن الآن في المدارس والجامعات ونجعله 3، 1416 أو 3، 14159 فقط. وقد عرف الصينيون هذه النسبة⁽¹⁾ ولكن ليس بمثل هذه الدقة.

Cajori 73. (1)

والعالم مدين في تحسين الأرقام ووضعها موضع التطبيق والانتفاع بها لأبي عبد الله محمد ابن موسى الخوارزمي الذي بلغ أشده في خلافة المأمون، واشتهر بذلك حتى أصبح اسمه في أوروبا دالا على "صناعة الحساب" في صيغ مختلفة هي Algorithmus و Algrismo و Augrim وما يشابهها. على أن هذه كلها تدل على صناعة الحساب فقط، ولا صلة لها بجداول اللوغارثيمات Logarithm كما يتوهم بعضهم.

4- ومع أن جهود العرب في الحساب كانت عظيمة، فإن جهودهم في الجبر كانت أعظم. إن الجبر نتاج العبقرية العربية. عرف المصريون القدماء شيئاً من حل المعادلات من الدرجة الأولى والثانية، وعرفوا الجذر المربع ووضعوا له علامة. ولكن العالم لم يعرف هذه الجهود معرفة إيجابية إلا منذ عهد قريب. على أن الهنود كانوا على شيء من الرقي في الجبر فحلوا معادلات من الدرجة الثانية، وعرفوا الكميات الموجبة والكميات السالبة وميزوا بينهما بترتيبهما كما يفعل التاجر اليوم في دفتره في صفحة "من" وفي صفحة "إلى"، فكانوا يعتبرون الكميات الموجبة "ملكاً" أو "دخلاً" والكميات

السالبة (دَيْناً) أو "خُرْجاً". ولا ريب في أن هذه الطريقة ليست عملية.

أما اليونان فإنهم لم يبلغوا في الجبر مبلغاً يذكر، لأنه لم يكن لهم أرقام يبنون منها المعادلات المركبة. ويصف الأستاذ جرداق (ص11) تقصير اليونان في الحساب والجبر بأنه فادح إذ قيس بما وصلوا إليه في الهندسة. ويعبر كاجوري (ص57) عن استغرابه لذلك تعبيراً طريفاً حينما يقول: "إذا ذكرنا أن المصريين الأقدمين كان لهم شيء من العلم بالمعادلات التي هي من الدرجة الثانية فلا يجب أن تثور دهشتنا إذ وجدنا شيئاً مشابهاً لذلك عند اليونان في أيام فيثاغوراس (ت 503 ق.م).

وأول ما فعله العرب في الجبر أنهم مهروه بلفظ من لغتهم. والفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم يرجع إلى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي. وهكذا نجد أن هذا العلم يدعى اليوم في أوروبية الجبر Algebra و Algèbre. ثم إن العرب هم الذين ابتدعوا الرموز الجبرية وجعلوها من أحرف الأبجدية، حتى إن الألمان يسمون الجبر أيضاً "الحسابان بالأحرف" Buchstabenrechnung ويسمونه أيضاً الجبر (بجيم

مصرية). ولا يخفى ما في استعمال الرموز في الجبر من القيمة ،
إذ لولا ذلك لما كان لهذا العلم فضل كبير على الحساب.
أما المؤلف الأول في الجبر - من حيث الزمن والمرتبة أيضاً -
فهو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب
حساب الجبر والمقابلة ، وقد طلب المأمون منه تأليفه. ويبدو لنا
أن الخوارزمي قد حل المعادلات وأوضحها من غير أن يستعمل
الرموز من الأحرف الأبجدية ، وفي ذلك صعوبة بالغة. غير أن
نظراً من علماء العرب بعد الخوارزمي استعملوا رموزاً تخالف
الرموز الشائعة اليوم⁽¹⁾ ، ولكنها تقوم مقامها بلا ريب.

ولو أننا أجبنا استعراض جهود العرب في الجبر لوجب أن
نستعرض قسماً كبيراً من هذا العلم ، ولكن يجب أن نشير
إلى ما لا بد من الإشارة إليه. لقد حل العرب معادلات من
الدرجة الأولى والثانية والثالثة والرابعة. واستطاع عمر الخيام
(ت517هـ - 1123م) حل المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة
بواسطة قطع المخروط ، وهذا أرقى ما وصل إليه العرب في
الجبر ، بل من أرقى ما وصل إليه علماء الرياضيات في حل

(1) راجع طوقان 31 ، 32 - 33.

المعادلات في الوقت الحاضر، لأننا نجهل اليوم كيفية حل المعادلة من الدرجة الخامسة وما فوقها بطريقة عامة⁽¹⁾، ولقد أطرى كاجوري (ص 107) عمر الخيام ثم قال⁽²⁾: "إن حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من أعظم الأعمال التي قام بها العرب".

ومما سبق العرب إليه كما يقول الأستاذ منصور جرداق⁽³⁾ أنهم اكتشفوا النظرية المشهورة بأن مجموع عددين مكعبين لا يكون عدداً مكعباً⁽⁴⁾ وهذا هو أساس النظرية المشهورة للرياضي الفرنسي بييرده فرما Pierre de Fermat المتوفى عام 1665م.

(1) جرداق 11 - 12.

(2) راجع طوقان 35.

(3) جرداق 12، راجع طوقان 37، كاجوري 169.

(4) ومعنى ذلك أنك إذا أخذت عدداً وضربته بنفسه مرتين $(2 \times 2 = 8)$ ثم أخذت عدداً آخر فضربته أيضاً بنفسه مرتين $(3 \times 3 = 27)$ فإن مجموع المكعبين $(8 + 27 = 35)$ لا يكون عدداً مكعباً له جذر تام إذا ضربته بنفسه مرتين اعطى 35. ولعل أقرب مجموع لمكعبين يكون عدداً مكعباً هو 1728 فإنك إذا أضفت إليه واحداً كان مجموعاً لمكعبين هما $(10 \times 10 \times 10) = 1000$ مع 729 $(9 \times 9 \times 9) =$ ومعادلة ذلك: $1 + 123 = 103 \times 93$

وكذلك أدرك العرب "العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا أساليب الجبر لحل العمليات الهندسية، والطريقة الهندسية لحل الأعمال الجبرية، فكانت أبحاثهم [في ذلك] سابقة لأبحاث ديكارت الطائر الصيت واضع أصول الهندسة التحليلية"⁽¹⁾ أو أنهم هم الذين وضعوا أساس الهندسة التحليلية⁽²⁾.

وكان للعرب فضل كبير على علم التفاضل والتكامل فهم الذين مهدوا السبيل لإيجاد هذا العلم. وكذلك كان فضلهم على المسائل السيالة التي تخرج بصوابات كثيرة (أي المطابقات التي يكون لها أكثر من جواب واحد صحيح) كبيراً. وقد عُنوا أيضاً بالجذور الصم، وهي الأعداد التي ليس لها جذر تام نحو 17، 24، 26، 48، 50، 51، 52 الخ. ومع ذلك فقد حاولوا أن يجدوا لهذه الأعداد وأمثالها جذوراً تقريبية ووضعوا لذلك القواعد⁽³⁾. وانفرد قدري طوقان⁽⁴⁾ بالقول بأن للعرب بحوثاً مهدت لاكتشاف اللوغارثمات.

(1) جرداق 12.

(2) طوقان 37.

(3) طوقان 40.

(4) نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية (هدية المقتطف 1938) 90.

5- أما في الهندسة فإن اليونان لم يتركوا زيادة لمستزيد ، ولم يستطع أحد بعد إقليدس ، الذي وضع علم الهندسة ونظرياته بين عام 330 وعام 320 ق.م ، أن يزيد على ذلك العلم شيئاً أساسياً . ومع ذلك فقد تناول العرب هذا العلم بالشرح والتعليق ووضعوا له تمارين جديدة . ولعل أعظم فضل للعرب على الهندسة أنهم اهتموا بها حينما أهملتها الشعوب كلها . ولقد أخذ الأوروبيون الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ونقلوها إلى اللاتينية ثم ظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب إلى أواخر القرن السادس عشر ، حين عثر الباحثون عام 1583 على أصل من أصول هندسة إقليدس باليونانية .

ومما يلفت النظر ويدعو إلى الإعجاب أن العرب عرفوا موضوع تسطیح الكرة وألفوا فيه ومارسوه . وعلم تسطیح الكرة يتناول في الأكثر رسم الخرائط الجغرافية ، فقد تكون الخارطة مرسومة على كرة أو مرسومة على سطح مستو ، ولكل رسم قواعد وأصول يتم بها . والصعوبة تنشأ من نقل رسم ما من على الكرة إلى السطح المستوي أو بالعكس .

6- ويلحق بالهندسة "فن الزخرفة العربية" الذي عرف حديثاً في أوروبا باسم Arabesque ويقوم هذا الفن على ترتيب

هندسي متناسق لأوراق وأثمار مختلفة أو لخطوط متداخلة متشابكة أو لأشكال هندسية مرسوم بعضها فوق بعض (كالنجم المثلث مثلاً فإنه يتألف من تقاطع مربعين). ويدخل في هذا الباب أنواع الخط العربي.

ولقد دفع العرب إلى ابتداء هذا الفن الزخرفي أن الصور والتماثيل محرمة في الإسلام في بعض الأقوال، ولذلك انصرفت عبقرية أسلافنا إلى هذا الضرب من الزخرف الجميل الذي أصبح فيما بعد فناً عظيماً في الشرق والغرب معاً. على أن العرب كانوا أحياناً يضيفون إلى هذه الزخارف صوراً للطيور المختلفة وللحيوان وللإنسان أيضاً. وربما رسموا مشاهد للصيد والمآدب والحمامات كما نرى في قصر المشتى وقصر عمرة اللذين بناهما الأمويون في بادية الشام.

7- وعلم المثلثات كعلم الجبر يجب أن يدعى "علماً عربياً". لم يهتم اليونان بعلم المثلثات لذاته، بل لأنه كان يساعدهم في علم الفلك، سواء في ذلك أبرخس الذي قام بأرصاده بين عام 161 وعام 127 ق.م ثم نسب إليه ابتداء علم المثلثات، أو بطليموس الشهير صاحب كتاب المجسطي في الفلك، والذي قام بأرصاده مختلفة (للنجوم) بين عام 125 وعام 151م.

على أن عمل اليونان في علم المثلثات والأنساب لم يكد يتجاوز حد اكتشاف بعض الأنساب في المثلثات المنتظمة (أي النسبة بين كل زاوية من زوايا المثلث وبين الضلع المقابل لها في المثلثات المستوية والمثلثات الكروية).

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

وأما العرب فكان أول ما فعلوه في المثلثات أن نظموا المعلومات التي تناولوها من الهنود خاصة، ثم جعلوا منها علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك. وقد قام بذلك نصير الدين الطوسي المتوفى سنة 672 للهجرة (1272م) في بغداد "ولولا العرب لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن، فإليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم". وإذا كان الهنود لم يعرفوا إلا الجيب وحده أو أنهم عرفوا أيضاً الجيب التمام (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المجاور لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) فإن العرب قد استنبطوا الظل والظل التمام وهو ما نسميه اليوم بالماس.

ولم تقف جهود العرب عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية - التي كان اليونان أيضاً قد تناولوها لصلتها الوثيقة بعلم الفلك - فتوصلوا "إلى إثبات أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموترة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أي مثلث كروي"⁽¹⁾ كما أنهم استطاعوا أن يحلوا مسائل تتعلق بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية والمائلة الزاوية. وكذلك وضعوا الجداول المختلفة التي مهدت - كما مر معنا من قبل - لاكتشاف قانون اللوغارثمات⁽²⁾.

ويجدر بنا أن نذكر أن أول معادلة وضعت لتسهيل العمليات الحسابية (التي تسهل اليوم بواسطة جداول اللوغارثمات) وضعها أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصفدي المصري المشهور بابن يونس والمتوفى سنة 399 للهجرة (1009م) قبل جون نابير الذي ينسب إليه الغربيون اختراع

(1) طوقان 51، جرداق 12.

(2) لا غنية لمن يود الاطلاع على جهود العرب في الرياضيات خاصة من الوجهة الفنية من الرجوع إلى كتاب تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، تأليف قذري حافظ طوقان (مصر، مطبعة المقتطف 1941).

اللوغارثمات بستة قرون وسبع سنوات. ويبدو بوضوح أن ابن حمزة المغربي من علماء القرن الهجري العاشر (السادس عشر الميلادي) كان ذا فضل كبير على نشوء علم اللوغارثمات. على أن أول من خطرت له هذه الفكرة من العرب كان سنان الحاسب، من أحياء القرن الهجري الثالث، قبل جون نابير بثمانية قرون ونصف قرن.

8- لما انتشرت الدعوة الإسلامية كان أكثر ما بقي من "صناعة النجوم" الموروثة عن البابليين والصينيين والهنود واليونان قد انحط إلى "صناعة للتجيم" غايتها خلق صلة بين أحوال النجوم وحركاتها ومواضعها وبين البشر. وقد ظل هذا الوهم مسيطراً على العقل الأوروبي إلى القرن السابع عشر، وكذلك "ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الأوروبية - مثل جامعة بادوا وجامعة ميلانو بإيطالية - قائمة حتى أواخر القرن السادس عشر"⁽¹⁾. أما ما كان قد بقي من علم الفلك الصحيح فقد كان مختلطاً بالوهم كثير الخطأ، فتصدى العرب لإصلاح أخطاء الهنود وأخطاء اليونانيين.

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون 1: 35.

في هذه الغمرة من الخرافات الفلكية والإيمان بالتحجيم ظهر الإسلام وهو يدعو إلى "علم الفلك" الصحيح، قال القرآن الكريم في سورة يس (36: 38-40): ﴿والشمس تجري لمُسْتَقَرًّا لها، ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعُرْجون⁽¹⁾ القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تُدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾.

وجاء أيضاً في سورة يونس (10: 5-6) ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق؛ يفصل الآيات لقوم يعقلون. إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض آياتٍ لقوم يتقون﴾. ومثل هذا جاء في الحديث أيضاً. وهكذا نرى أن هذه النزعة العلمية في الفلك قد لازمت العرب منذ انتشار الإسلام؛ ثم كانت تلك النزعة تقوى مع الأيام. ولقد أصاب الأستاذ جرداق حينما قال (ص13): "والعرب المسلمون أول من قال بإبطال صناعة التحجيم المبنية على الوهم ومالوا بعلم النجوم نحو الحقائق المبنية على الرصد والمشاهدة

(1) قرط البليح.

والاختبار". ولا ريب في أن الذي دفعهم إلى ذلك حاجتهم الدينية إلى تعيين الأوقات للصلوات ومعرفة الأهلة (أوائل الشهور القمرية) للصيام والعيدين.

واحتاج العرب للبحث في النجوم إلى آلات وأدوات كثيرة دقيقة، ولم يكن ذلك في تلك الأيام ممكناً. على أن مقدرتهم العقلية قامت لهم مقام الأدوات الكثيرة والآلات الدقيقة. ومع ذلك فقد بنوا المراصد واستعملوا الأسطرلاب اليوناني بعد أن أدخلوا عليه تحسينات جمّة، واخترعوا آلات تساعد على بحوثهم بين النجوم وعلى تقدير أبعاد الأجرام السماوية عن الأرض أو أبعاد بعضها عن بعض. وإن المرء ليعجب حينما يعرف أنواع الآلات التي اخترعها العرب أو حسنوها لمتابعة رصد النجوم والبحث في الأجرام السماوية وما بينهما من أبعاد وما لها من خصائص. أما أول أسطرلاب عربي فقد صنع في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد)، صنعه إبراهيم الفزاري المتوفى سنة 161هـ (777م).

وعلى الرغم من جميع العقبات التي اعترضت العرب في علم الفلك وصناعة النجوم فقد وصلوا إلى نتائج جلييلة الفائدة عظيمة الأهمية أحب أن أوجزها فيما يلي:

أ - تحققوا أن الأرض كروية ساوية في الفضاء، وبذلك فسروا كيفية دوران الشمس (في اعتقادهم) والقمر والنجوم حولها، وسبب اختفائها عنا مرة وظهورها لنا مرة أخرى. وكانوا يقولون إن العالم كله كروي أيضاً. ولقد كان هذا الرأي عظيم الانتشار في أيام ابن طفيل في القرن السادس للهجرة (والثاني عشر الميلادي) حتى إنه لم يشأ أن يفصله فقال: "وشرح... ذلك يطول، وهو مثبت في الكتب". وسلك ابن طفيل في البرهان على كروية العالم كله سبيلاً واضحاً وأتى ببرهان جلي يدل بسهولة على قوة ملاحظة هذا الفيلسوف واتساع خياله العلمي فقال⁽¹⁾:

"فنظر (حي بن يقظان) أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب، فما كان منها يمر على سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك. وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب... ولما كان مسكنه على خط الاستواء... كانت هذه

(1) حي بن يقظان - الطبعة الأولى، دمشق 1935م، 1354هـ، ص 75 - 76.

الدوائر كلها (أما) (3) قائمة على سطح أفقه أو (3) متشابهة الأحوال في الجنوب والشمال.... وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة - وكان طلوعهما معاً - فكان يرى غروبهما معاً. واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة..."

ب - ولما تحقق العرب كروية الأرض خاصة قاموا ببعض المقاييس، أشهرها قياس خط الهاجرة (دائرة نصف النهار)، وهو خط وهمي على سطح الأرض تكون الشمس عمودية عليه عند الزوال، وقاسوا كذلك محيط الأرض، وقاسوا أيضاً مواقع بعض البلدان. وقد كانت أقيستهم في ذلك كله، على قلة ما بأيديهم من الوسائل، دقيقة صحيحة أو قريبة جداً من الصحيح، ذكر جرداق (ص18) أن ثابت بن قرة الحراني (ت288هـ، 901م) استخرج حركة الشمس، وحسب طول السنة النجمية (فكان) 365 يوماً وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان، فكان ما وصل إليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو أقل من نصف ثانية. وهكذا يكون العرب قد تبهوا الأمر مهم جداً، وذلك أن للزمان الفلكي

ثلاثة أنواع من المقاييس: القياس الأول هو الزمان الشمسي ويستخرج بمراقبة الشمس من وقت زوالها عن نقطة ما على سطح الأرض إلى وقت رجوعها إليها تماماً، وهذا الزمن هو أطول الأزمنة. أما القياس الزمني الذي نستعمله نحن فهو "المعدل الزمني" أي الزمن الوسط بين الزمان الشمسي والزمان النجمي.

وكذلك قاس العرب محيط الأرض قياساً دقيقاً يقرب من القياس الذي أجمع عليه علماء الجغرافية اليوم. على أن هنالك ما هو أهم من صحة هذا القياس، ذلك أن العرب هم أول من قام بقياس حقيقي لمحيط الأرض بطريق علمي صحيح. جـ - ورصد العرب الكواكب (السيارة) والنجوم (الثوابت) وعينوا مواقعها وأفلاكها في القبة الزرقاء أو رسموا لها الخرائط، حتى إن أكثر من نصف النجوم المعروفة اليوم بأسمائها لا تزال تحمل أسماء عربية في الكتب الأوروبية نفسها. وكذلك اكتشف العرب أن القمر يختلف في سيره بين سنة وسنة. وقد اكتشف أبو الوفاء البوزجاني (ت 388هـ ، 998م) إحدى المعادلات الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة. ودل البوزجاني أيضاً في حساب القمر على

اختلاف ثالث ينسبه بعضهم خطأً إلى تيخو براهما المتوفى 1601م-1010هـ، والذي جاء بعد البوزجاني بأكثر من ستمائة عام. ودرس العرب الكلف على وجه الشمس، وكان أول من رأى كلف الشمس وكتب عنها الفيلسوف المشهور ابن رشد⁽¹⁾. وكذلك عرف ابن رشد (ت 595هـ-1198م) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعين؛ وهذا الأمر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية⁽²⁾.

وعرف العرب أن للنجوم أبعاداً وأحجاماً مختلفة، وأن الأرض أصغر من الشمس كثيراً. وكان مما اهتموا به اهتماماً ظاهراً "حركة الأوج والحضيض" أو "حركة الذنب والرأس". والأوج هو أقصى نقطة يصل إليها القمر في ابتعاده عن الأرض. أما نقطة الذنب فتطلق على أبعد مسافة بين الشمس وبين كوكب آخر. وقد رصد العرب ذلك كله وقدروا أبعاده وقاسوا ميلانه.

(1) جرداق 22.

(2) جرداق 22.

د - وهنالك أمور لا تقل عما تقدم أهمية في تطور علم الفلك، ولا هي أقل دلالة على عبقرية العرب من الأمور التي ابتكروها رأساً. تلك هي الاصطلاحات التي أدخلها العرب على تفاصيل علم الفلك التي كانت سائدة يومذاك. من ذلك أن العرب وجدوا فساداً في نظام بطليموس الفلكي مع تلك الشهرة والاحترام اللذين ظل يتمتع بهما إلى القرن السابع عشر. وتتلخص مشكلة بطليموس في أنه كان يرى للنجوم حركات مختلفة، كان يرى بعضها سريعاً وبعضها بطيئاً وبعضها يظهر للعين كأنه يتراجع كل يوم في كبد السماء، وذلك لأنه كان يعتبر حركات جميع الأجرام السماوية بالنسبة إلى الأرض. من أجل ذلك حاول بطليموس أن يحل هذه المشكلة في رأيه بأن جعل أفلاك الكواكب متداخلاً بعضها في بعض. على أنه زاد المشكلة بهذا الحل الوهمي تعقداً.

ولقد قام وهم بطليموس على اعتقاده أن الأرض ثابتة وأنها مركز النظام الشمسي، أي أن الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الأرض. ولقد كان حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً يقتضي أن يقال: إن الشمس هي مركز النظام الشمسي وأن الأرض نفسها تدور حول الشمس، ثم هي في الوقت نفسه تدور أيضاً على نفسها.

وتعرض العرب لكثير من أخطاء بطليموس فأصلحوها. وإذا كانوا لم يقولوا صراحة كما يزعم بعضهم بأن الأرض تدور على نفسها، فإن كثيراً من جهودهم الفلكية توجي إلينا أنهم عرفوا ذلك، من ذلك أنهم جعلوا الزهرة كوكباً سياراً تابعاً للشمس (يدور حولها) ومن ذلك أنهم أدركوا حركة الأرض، فإن أبا سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (أو السجستاني) الذي بلغ أشده في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (والنصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض أن الأرض متحركة وأن الفلك بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة ثابت.

في هذا الوقت حينما كان العرب يهتمون بالعلوم ويبحثون ويناقشون ويكتشفون ويخترعون، يساعدهم على ذلك ملوكهم وأمراؤهم ويشترك في ذلك علماءهم وعامتهم وأغنياءهم وفقراءهم. وبينما كانت عبقريتهم تتجلى في كل مظهر من مظاهر العلم وفي كل ناحية من نواحي البحث، كان التفكير في العلم في أوروبا يعد جريمة يعاقب عليها صاحبها بالموت. ولما جسر غاليليو الإيطالي المتوفى عام 1642،

أي منذ نحو ثلاثمائة سنة فقط، أن يقول: إن الأرض تدور جروه إلى محكمة التفتيش وهددوه بالقتل إذا لم يكذب نفسه. وهكذا أجبر غاليليو المسكين على تكذيب نفسه وأعلن أمام أعضاء محكمة التفتيش المحترمين أن الأرض لا تدور! ويقال - إنصافاً للرجل - إنه بعد أن غادر المحكمة وهو لا يزال يحمل رأسه بين كتفيه ثارت الحمية العلمية في نفسه من جديد، فضرب الأرض برجله وقال: "ومع ذلك فأنت تدورين". إلا أن جرأة غاليليو لم تتجاوز لفظ هذه الكلمات. ذلك لأنه اعتزل بعد ذلك في بيته إلى أن مات.

ومن الذين لم تنالهم محكمة التفتيش نقولاً كوبرنيكوس البولوني الذي قال بأن لكل كوكب حركتين حركةً حول الشمس وحركة حول محوره هو. فحرّم البابا القول بهذه النظرية لأنها مخالفة للتوراة. إلا أن هذا لم ينتشر إلا بعد موت كوبرنيكوس (1543م) بمدّة طويلة، وأما العالم الأوربي الأول الذي الرأى أتى بالبرهان القاطع على حركة الأرض الدورية (حركتها على محورها) فقد كان ليون فوكول المتوفى عام 1868م، حينما برهن ذلك عام 1851م بواسطة الرقاص.

الفصل الثالث

العلوم الطبيعية

الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية

كانت جهود العرب في العلوم الطبيعية واسعة جداً تقتضي وحدها أضعاف هذا الكتاب. على أن الإيجاز لن يضرنا ضرراً كبيراً لأن من غايتنا ألا نتعرض لمفردات جهود أسلافنا بالتفصيل ولا أن نبسط دقائقها مع التعليل.

حينما نأتي إلى العلوم الطبيعية خاصة نجد أن القسط الذي قام به أسلافنا في هذا الميدان كان عظيماً، بل أعظم مما نتخيله نحن أنفسنا، وخصوصاً بعد أن قام من الغربيين في الأعصر المتطاولة نفرٌ غير قليل عملوا على طمس هذه الجهود النبيلة طمساً لا يدع لها أثراً يظهر إلا بعد دراسات طويلة

ومقارنات شاقة. على أن العالم لم يخل من المنصفين فقام علماء ومؤرخون شرقيون وغربيون حاولوا جهدهم أن يردوا الفضل إلى ذويه في مؤلفات موجزة أو مفصلة.

تقوم عبقرية العرب في العلوم الطبيعية على خمس دعائم:

أولاً - نفي الخرافات.

ثانياً - سعة الاطلاع

ثالثاً - الرحلات للبحث والتنقيب

رابعاً - التجارب

خامساً - الموازنة

1- خضع العقل الأوروبي في العصور الوسطى لكتابين: للتوراة ولفلسفة أرسطو - أو لآراء كانت تتسبب إلى أرسطو - فكان يقبل ما فيهما من الآراء والأخبار بلا جدال وبلا تساؤل عما يمكن أن يكون فيهما من مناقضة للعلم. ولم يكن هذا هناك شأن العامة فقط بل شأن العلماء، حتى إن الجامعات الأوروبية ظلت إلى مطلع القرن السابع عشر لا تسمح للعقل أن يفكر في الارتياح في هذين الكتابين من الناحية التاريخية أو العلمية. ولكن مما يؤسف له أن هذه العبودية العقلية لم

تستول على العلماء في الغرب فقط، بل استولى شيء منها على "بعض العامة" في الشرق أيضاً.

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

أما ابن حزم ففقيه أندلسي توفى عام 456هـ (1064م)، وقد تألم كثيراً من سيادة الخرافات فهاجمها مهاجمة عنيفة، حتى إنه استعمل أحياناً بعض الألفاظ النابية. ولا ريب في أن خروجه عن طوره في استعمال هذه الألفاظ دليل على شدة ألمه من العامة وأشباه العامة الذين يتركون الأخذ بالعلم الصحيح وبالعقل ليأخذوا بالأوهام والخرافات. فتأمل إذن أقوال ابن حزم وانظر إلى إصابة آرائه واتساع مداركه، وأنت تذكر أنه توفى منذ أكثر من تسعة قرون كاملة؛ قال في كتاب الملل والنحل (5: 38-36) "زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع... وهذا دعوى بلا برهان. وصحة الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلاً أن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها؛ وهذه صفة الجماد المدبر الذي لا اختيار له. وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به، وهذه صفة الجماد المدبر

الذي لا اختيار له. وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به، إلا إذا كان المقصود أنها تدبرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا كتدبير الهواء والماء، نحو أثرها في المد والجزر وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخير). والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة".

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

وجاء ابن خلدون بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن، وكانت هذه الخرافات لا تزال سائدة في العامة من غير أن تتناول علماءنا. ومع ذلك فقد كان دأب علامتنا ابن خلدون (ت 808هـ ، 1406م) أن يكافح الخرافات، وهالك ما ورد في موضع واحد من مقدمته المشهورة (ص 83-84) وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه

ظهر أثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرق في عقبه. وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص.

ودعاء نوح على ولده قد وقع في التوراة... وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وما يتكون فيه من الحيوانات. وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني (خط الاستواء ما يليه شمالاً) من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة أحدهما من الأخرى فتطول المسامحة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلج القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر...)

وأما الجاحظ فقد جاء قبل ابن حزم بمائتي عام فإنه توفي سنة 255هـ (868م). ومع ذلك فقد أنكر أشياء كثيرة هي من باب الخرافات. روى أرسطو مثلاً أن هنالك طائراً قديراً على الاهتداء والطيران البعيد يبني عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر الدارصيني التي تثبت على حدود الصين. فلما وقع هذا الخبر للجاحظ قال: "ولست أدفع خبر صاحب المنطق ليعني أرسطو عن صاحب الدارصيني، وإن كنت لا أعرف الوجه في أن طائراً ينهض من وكره في الجبال

بفارس أو باليمن ويعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاور⁽¹⁾ موضعه ولا قرب منه. [حتى لو] كان لهذا الطير من القواطع⁽²⁾، فكيف يقطع الصحصحان الأملس بطون الأودية وأهضام الجبال بالتدويم بالأجواء وبالمضي على السم⁽³⁾ لطلب ما لميره ولم يشمه ولم يذقه. وأخرى، فإنه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له إلا بالاختلاف⁽⁴⁾ الطويل. وبعد فإن [شجر الدارصيني] ليس بالوطيء⁽⁵⁾ ولا بالوثير⁽⁶⁾، ولا هو لهذا الطائر] بطعام. فأنا وإن كنت لا أعرف العلة بعينها، فلست أنكر الأمور من هذه الجهة فأذكرُ هذا".

وكذلك أنكر الجاحظ على أرسطو شيئاً آخر فقال في كتاب الحيوان: ⁽⁷⁾ وقال صاحب المنطق: ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ، إلا أن تعالج

(1) في الأصل: يجاوز.

(2) القواطع: الطيور التي تعيش في كل فصل في بلاد مختلفة كالسنونو والبجع الخ.

(3) السم: الجهة.

(4) الاختلاف: الذهاب مرات كثيرة.

(5) الوطيء: اللين، الذي يمكن النوم عليه.

(6) الوثير: اللين.

(7) الحيوان [بتحقيق عبد السلام هارون] 3: 517 - 518.

للدغتها] بحجر يخرج من قبور بعض الملوك. ولم أفهم [أنا] هذا
وليمَ كان ذلك؟"⁽¹⁾

وهناك أشياء أخرى أنكرها الجاحظ على أرسطو⁽²⁾
وأنكرها على غيره. على أن هذه الأمور قد لا تكون لأرسطو
وقد تكون مشوهة الرواية عن لسانه. إلا أن المهم أن الجاحظ
المتوفى قبل بدء النهضة الأوروبية بنحو ستة قرون كاملة قد
وجد أن التقييد بآراء غير معقولة، حتى لو كانت مروية عن
أرسطو، عجز. فرد هذه الأخبار ونقدها بالعقل.

2- وبينما كان الغربيون يقيدون أنفسهم بأخذ المعارف
من مصدر واحد ويعدون كل شيء سواه كفرةً يستوجب
القتل، كان العرب يطلعون على كل شيء ويبحثون في كل
مصدر، ولا غرو فالقول المأثور الذي يروى مرة على أنه
حديث، ومرة على أنه قول للإمام علي: "الحكمة ضالة المؤمن
حيث وجدها التقطها" دستور علمي صحيح سار العرب عليه
واهتدوا به.

(1) 4: 227.

(2) راجع الحيوان 5: 53، 220، 502 - 503، 541 الخ.

وكذلك بينما كان الغربيون يمنعون أقوامهم من تعلم العلم النافع من غيرهم، كان العرب يحثون قومهم على أن يتعلموا كل شيء حتى السحر والشر ليعرفوا كيف يتجنبونها أو يتجنبون آثارهما. فقد قيل إنه روي في الحديث "تعلم السحر ولا تعمل به"؛ وقيل - فيما أظن - لعمر بن الخطاب: "فلان لا يعرف الشر"، فقال: "ذلك أدنى أن يقع فيه". وهنالك بيتان في هذا المعنى لأبي فراس الحمداني المتوفى سنة 357 للهجرة:

عرفت الشر لا للشـ ر لکن لتوقّيه

ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه!

وهكذا إذا تنزهت في مؤلفات العرب كالأغاني وكتب الجاحظ وكتب ابن حزم ومقدمة ابن خلدون راعك ما فيها كلها من سعة الاطلاع. وليس ثمت دليل على ذلك أكبر من أن العرب نقلوا جميع ما وقعت أيديهم عليه من علوم الهند والفرس واليونان حتى ما كان منها مخالفاً لاعتقاداتهم وملتهم العليا.

3- واعتقد العرب أن الرحلات ضرورة من ضرورات العلم وجمع المعارف، فقد ألف أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج

النباتي الأندلسي المتوفى نحو 638هـ (1240م) كتاب "الرحلة" امتاز فيه بدقة الملاحظة في ما رآه من النبات في الأقطار التي زارها. ولقد بره في ذلك بلا ريب تلميذه أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار، فقد زار بلاد الروم وبلاد الشام ومصر ليدرس كل نبات في بيئته. ومن المبرزين في علم النبات رشيد الدين بن الصوري المتوفى سنة 639هـ وصاحب كتاب الأدوية المفردة.

كان رشيد الدين كثير البحث والتدقيق، يخرج لدرس الحشائش في منابتها ويستصحب معه مصوراً يحمل الأصباغ على اختلافها، ثم يتوجه إلى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختص كل منها بشيء من النبات. فيشاهد النبات ويحققه ويريه للمصور، فيعتبر المصور لونه ومقدار ورقه وأعضائه وأصوله، ويصور ذلك كله على أدق ما يمكن...⁽¹⁾ والعلماء المسلمون الذين طافوا العالم في العصور الوسطى ليؤلفوا الكتب كثار أذكر لك البخاري صاحب الصحيح في الحديث فقد طاف أربعين عاماً في العالم

(1) راجع طبقات الأطباء 2: 219.

الإسلامي حتى ألف كتاباً جمع فيه نحو ستة آلاف حديث. أما رأي العرب في الرحلة فقد ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص541) ذكراً حسناً، ودل على أن الرحلة لا تكون فقط لجمع المعارف بل لاحتكاك الآراء، وهذا عنده أفضل من جميع المعارف، قال:

"إن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم. والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والآراء والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها. والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين".

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

4. التجارب! لقد قام العلم الحديث على التجارب.

ذكر أرسطو أنه إذا ألقى جسمان من شاهق، وكان أحدهما أثقل من الآخر مرتين مثلاً، فالجسم الثقيل يصل إلى الأرض في نصف المدة التي يقتضيها الجسم الخفيف. وعاش الغربيون في هذا الظلام الدامس عشرين قرناً يدرسون ذلك في الجامعات ولا يسمحون لعقولهم أن تفكر في فساد قول أرسطو. لقد كان من يجرؤ على الارتياح في صحة ما ذكره أرسطو كالذي يجرؤ على الارتياح بصحة ما ذكرته التوراة. ولم يكن عقاب أحدهما أقل من الموت.

وأخيراً نبغ في أوروبية رجل إيطالي اسمه غاليليو (ت 1642م) أحب أن يفكر فحمله تفكيره على أن يجرب صحة ما قاله أرسطو فصعد إلى برج بيزا المائل وألقى منه جسمين مختلفي الوزن، فبرهن عملياً على أن رأي أرسطو فاسد. من أجل ذلك تجد صورة غاليليو في كل كتاب في الطبيعيات وتجد الفضل في ذلك منسوباً إليه في كل مكان. وغاليليو يستحق ذلك!

على أن العرب قاموا، قبل أن يأتي غاليليو بثمانمائة عام أو تزيد، بتجارب سترها مذكورة في أماكنها، وتحدوا

أرسطو نفسه مراراً وتكراراً. إلا أن هذا لا يقدر في أرسطو ولا في غاليليو، ولكنه يدل على فضلٍ لأسلافنا من الحق أن يذكر لهم ويذكروا به.

5- والأمور المفردة لم تكن ذات قيمة جلييلة عند العرب، حتى إن أحاديث الرسول المفردة - التي رواها واحد، وتعرف من أجل ذلك بأحاديث الآحاد - ليس لها قوة الأحاديث المتواترة، أي التي تروى من أوجه مختلفة. وكذلك كان شأنهم في اللغة وفي العلم أيضاً. وسأكتفي هنا بمثل واحد آخذه من قصة حي بن يقظان لابن طفيل يدل على مدى التقدم الذي حازته العلوم الطبيعية عند العرب وعلى دقة الموازنة بين مظاهرها، قال ابن طفيل يصف تنبه حي بن يقظان لما حوله (ص55):

"ثم إنه تصفح جميع الأجسام... من الحيوانات على اختلاف أنواعها، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والدخان واللهيب والحر، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة وحركات متفكة ومتضادة. وأنعم النظر في ذلك فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض؛ وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة متكثرة. فكان (حي بن يقظان) تارة ينظر خصائص

الأشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط... ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص فيها واحداً بهذا النوع من النظر. ثم كان ينظر إلى نوع [نوع] منها كالطباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفاً صنفاً، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه...

"ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتتغذى وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت... ثم كان يجمع في نفسه جميع أنواع الحيوان وجنس النبات فيراهما متفقين في الاغتذاء والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحرك وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء وأشبه ذلك. فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما، هو في أحدهما أتم وأكمل..."

ولعل هذه الموازنة التي تجدها عند ابن طفيل المتوفى سنة 581 للهجرة (1185م) من أعظم ما يتصف به البحث العلمي الحديث. ومع ذلك فقد كانت هذه "الموازنة" صفة للعرب - لأنك تجدها عند غير ابن طفيل كالجاحظ المتوفى عام 255هـ - لا صفة لابن طفيل وحده. ولو أحببت أن أستشهد على كل شيء من ذلك لما أعياني. وكفيك أن تعلم هنا أن ابن طفيل قد سبق في هذه الموازنة بين النبات والحيوان دارون صاحب المذهب المشهور في التطور، والذي انبنت نظريته في ذلك على "أن جميع الأحياء من نبات وحيوان ترجع إلى أصل واحد، ولكنها تفرعت جميعها منه على نظام مخصوص في أزمنة متطاولة".

وقد يعترض علي معترض في ذلك فيقول: أكان الأوروبيون في مثل هذا الجهل الدامس الذي تريد أن تبرزه لنا؟ أو لم يكن فيهم أحدٌ يدافع عن عصره أو يمكن أن يستشهد به في هذا المقام؟

فإذا كنت - حفظك الله - من هؤلاء فاقراً معي هذه الجملة في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (17: 410 د) "لا يستطيع أحد أن ينكر ما اتصف به التفكير

في العصور الوسطى من البعد العام عن العلم وعن النقد. أن وجود شخص واحد مثل روجربايكون في عصرٍ مالا يبرئ ذلك العصر من تهمة الجهل". ولعلك لا تدرك قيمة هذا القول حتى تعرف شيئاً واحداً عن روجربايكون. روجربايكون عالم إنكليزي توفى عام 1294 للميلاد (694 للهجرة) واشتهر باهتمامه بالعلم التجريبي. ولقد كان روجربايكون يتعجب من الرجل الذي يريد أن يبحث في الفلسفة وهو لا يعرف اللغة العربية.

تطور العلوم الطبيعية عند العرب:

لما بدأ العرب نهضتهم الفكرية بالعلوم العملية، كان أول ما اتجهوا إليه، أو اتفق أنهم اتجهوا إليه، علم الصنعة (الكيمياء). وقد كان أول من اشتغل بالكيمياء - وربما غيرها من العلوم الطبيعية أيضاً - خالد بن يزيد الملقب بحكيم آل مروان، على ما تجمع عليه المصادر والمراجع العربية. ذلك أن خالداً خاب في نيل الخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني سنة 64هـ (683م) فانصرف إلى العلوم واستقدم جماعة من مصر ممن كانوا في مدرسة الإسكندرية فتعلم من واحد منهم - وكان راهباً رومياً اسمه مريانوس - صناعة

الكيمياء. بعدئذ أمر رجلاً، يدعى اصطفان القديم، أن ينقل له كتب الصنعة، فكان أول نقل في الإسلام.

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

على أن هنالك من ينكر أمر خالد وجابر معاً. أما إنكار خالد فأمر حديث لا أعرف أحداً ذهب إليه قبل يوليوس روسكا⁽¹⁾، وأصر على ذلك ألدومييلي⁽²⁾.

وأما جابر بن حيان فكان منذ زمن قديم موضع خلاف، زعم قوم أنه أصاب الصنعة لاستطاع أن يحول المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة[وأنه برع في ذلك وأكثر. "وقال جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين⁽³⁾ أن هذا الرجل لا أصل له ولا حقيقة. وأن هذه المصنفات التي تتسبب إليه صنّفها الناس ونحلوه إياها"، كما يروي ذلك كله أيضاً ابن النديم في أواخر القرن الرابع الهجري.

Arab. Alchemisten, I. Chahid b. Jezid 51f. (1)

La Science Arabe, 55. (2)

(3) الوراقون: أصحاب المكاتب وكانوا ينسخون الكتب أيضاً.

إلا أن ابن النديم يبين فساد الزعم القائل أن هذه المصنفات صنفتها الناس ثم نحلوها جابر بن حيان فيقول: "وأنا أقول: أن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ويصنف كتاباً يحتوي على ألفي ورقة، يتعب قريحته وفكره بإخراجه ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم ينحله لغيره إما موجوداً أو معدوماً، ضرب من الجهل. وأن هذا لا يستمر على أحد ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم. وأي فائدة في هذا أو أي عائدة؟ والرجل له حقيقته. وأمره أظهر وأشهر، وتصنيفاته أعظم وأكثر... وكان الرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة: قال استاذنا أبو موسى⁽¹⁾ جابر بن حيان".

ولكن سواء أكانت هذه الجهود لجابر بن حيان بعينه أم كانت لغيره، فإنها على كل حال لواحد من العرب. كذا بدأت النهضة العلمية الحقيقية في الإسلام فكيف ترقت واتسعت؟

1- ننتقدم الآن إلى الكلام على جهود العرب في العلوم الطبيعية، ولنبدأ هنا بعلم الحياة.

(1) في الفهرست أيضاً أبو عبد الله...

يرى ابن طفيل أن الحياة الأولى نشأت نشوءاً طبيعياً تلقائياً. وهو يفترض لذلك جزيرة عند خط الاستواء، لأن منطقة خط الاستواء في رأيه أعدل بقاع الأرض. واتفق أنه كان في تلك الجزيرة مكان معتدل فيه طينة موافقة لنشوء الحياة إذ يمتزج بها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل. واختمرت هذه الطينة اختماراً جعل فيها استعداداً لقبول الحياة. ثم انشقت هذه الطينة عن طفل بشري! لا شك في أن انشقاق الطينة عن طفل بشري مخالف للحقيقة العلمية؛ ولكن اختمار الطينة اختماراً متصاعداً متصلاً حتى يتفق عند درجة معينة من الحرارة والاختمار أن تنشأ فيها الحياة مطابقة للعلم الحديث أتم المطابقة. ثم إن اختيار خط الاستواء لنشوء الحياة الأولى مهم جداً، ذلك لأن الأحياء البسيطة - التي تتألف من خلية واحدة، وتلك حال أدنى دركات الحياة - تحتاج إلى رطوبة كثيرة وحرارة، وهاتان لا تتوفران في مكان توفرهما على خط الاستواء.

ولا شك في أن ابن طفيل لم يعرض للنظرية - نظرية نشوء الحياة الأولى - بالتفصيل فيجعل الحياة تتدرج من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان على نظام ما، لأن ذلك فيما يظهر يخرج

على نطاق قصته. فإن هذه النظرية كانت معروفة بتفاصيلها منذ أيام أخوان الصفا قبل ابن طفيل بقرن ونصف قرن، وقد ظلت شائعة حتى ذكرها ابن خلدون في مقدمته (ص 96) فقال:

"ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة⁽¹⁾ الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده، وهذه غاية شهودنا".

(1) في النسخ المطبوعة في الشرق: عالم القردة، وهو بلا ريب خطأ مطبعي لا يتفق مع المعنى ولا مع بحث ابن خلدون. على أن طبعة باريس تذكر بوضوح "عالم القردة" بتقديم الراء على الدال. وأول من نبه إلى ذلك الأنظار ساطع الحصري في كتابه عن مقدمة ابن خلدون 2: 7.

ومع أن هذا الوصف يحاكي العلم في أساسه فإن هنا موضع ملاحظتين على ابن خلدون أولاهما أنه اعتبر النخل في أرقى أفق النبات معتمداً على حجمه وشكله وأن ثمره ممدوح مفيد مع أن النخل على ما نعرف من علم النبات الحديث ليس أرقى النبات ولا من أرقاه لأن بذوره من ذوات الفلقة الواحدة لا من ذوات الفلقتين كاللوز والمشمش وغيرهما. ومن تأخر النبات ذي الفلقة الواحدة في عالم الحياة كالنخل والصنوبر أنك إذا قطعت رأس شجرته وقف نموها وبيست، بخلاف النبات ذي الفلقتين فإنه إذا قطع من نحو رأسه خرجت له أغصان جديدة من أطرافه.

وثاني الملاحظتين وأهمهما أنه اعتبر أن التطور يمر من أرقى النبات إلى أدنى الحيوان فشجرة الجوز مثلاً تصبح حلزوناً وصدفة ودودة. وهذا بلا ريب خطأ. على أنه قد سبق لنا فقلنا أن عمدة العبقرية في تاريخ ترقى العلوم ليس إصابة مفردات الحقائق فقط بل إصابة الاتجاه الصحيح في التفكير. ولئن كان ابن خلدون قد أخطأ في الأولى وهي أقل أهمية فإنه قد أصاب في الثانية وهي مدار الأهمية والعبقرية معاً. وأخرى، فإن ابن خلدون مؤرخ علوم هنا لا عالم وله في ذلك بعض العذر أن أخطأ هو أو لم يكتشف أخطأ العلماء.

على أن أخوان الصفا قد وصفوا هذا التطور في رسائلهم
وصفاً أدق مع أنهم جاؤوا قبل ابن خلدون بخمسة قرون أو أقل
قليلاً، قالوا في رسائلهم (2 : 154-155).

فأدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة
واحدة... وهكذا أكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر
البحار وفي أعماق الأنهار. فهذا النوع حيوان نباتي إذ يشارك
الحيوان في الحركة ويشارك النبات في الحس فقط.

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

وقد عرف أخوان الصفا أن أدنى أنواع الحيوان النباتي
يتغذى عن طريق جلده بالامتصاص الذاتي، قالوا (2: 157):
"ومن الحيوان ما هو أدنى رتبة مما يلي النبات، وهو كل
حيوان ليس له إلا حاسة اللمس فحسب... وهذا النوع من
الحيوانات أجسامه لحمية وبدنه متخلخل وجلده رقيق وهو
يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة ويحس اللمس، وليس
له حاسة أخرى... وهو سريع التكون وسريع الهلاك والفساد
والبلى".

والعجيب في هذا النص، الذي هو واحد من عشرات في رسائل أخوان الصفا، أنه صحيح في مفردات حقائقه وفي اتجاهه معاً، وهو في الحقيقة فصل من علم الحياة الحديث. وموضع الملاحظة هنا أن أخوان الصفا يعتبرون الديدان أدنى أنواع الحيوان، مع أن الديدان أنواع وأن هناك ما هو أدنى منها في سلم الحياة. ويبدو من وصف أخوان الصفا لهذه الديدان "التي تكون في الطين وفي قعر البحار وأعماق الأنهار" أنهم يذهبون إلى الحيوانات البسيطة ذات الخلايا المحدودة". وأعظم من ذلك إدراكهم أن هذه الحيوانات الأولية تغتذي من جلدها كله بواسطة الامتصاص الذاتي؛ وأن هذه الحيوانات نفسها "حيوانات نباتية" كما نعرف تماماً من علم النبات الحديث.

2- وفي علم الطبيعيات خاصة اتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً. كان اليونان الأقدمون وأرسطو فيهم على ما مر معنا يعتقدون أن العوالم والمكونات تتألف من العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، ثم زعموا أن هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة، أو أنها مستقر للآلهة لها. من أجل ذلك عرف اليونان الأقدمون بالقول بمذهب "الهولوزوا (المادة الحية)".

وجاء ابن حزم (384-456هـ) فلم ينكر العناصر الأربعة، ولكنه أنكر أن تكون حية، فقال إن هذه العناصر مواتٌ بطبيعتها، وعلى هذا يتركب منها أجسام موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات - بصرف النظر عن الحياة فيها (فإن جسد الإنسان الميت مثلاً مؤلف من هذه العناصر).

وقريب من القول بالعناصر الأربعة القول "بالجوهر الفرد" أو الجزء الذي لا يتجزأ. ومع أن هذه الفكرة قديمة قال بها ديموقريطس اليوناني (ت 370 ق.م) وأستاذه لو يكوبوس فيما قيل، ومع أن هذه الفكرة تخالف في تفاصيلها العلم الحديث فإن الاتجاه فيها كان صواباً. ولقد كانت عبقرية العرب، حينما أخذوا عن اليونان القول بالجواهر الفرد، تتجلى في شيء واحد: في التمييز بين الصواب والخطأ. كان ثمت في التاريخ القديم نظرتان طبيعيتان: نظرة إلى العناصر الأربعة ونظرة إلى العنصر الواحد. ولقد كانت النظرة إلى العناصر الأربعة يومذاك أقوى لأنها كانت تستند إلى شهرة أرسطو الذي كان يقول بها. ومع ذلك فقد مال العرب بثاقب رأيهم أو بالاتفاق إلى نظرية الجواهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً.

ويتعلق بنظرية الجوهر الفرد من قرب أو من بعد نظرية تولد الحرارة. فاسمع ابن طفيل يتكلم على سبب الحرارة: "إن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخرى تماسها... ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علواً فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير؛ فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً، حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة أشعل ما حازها".

ولقد أصاب ابن طفيل حينما لاحظ أن الحرارة تسير مع الإضاءة - ونحن نقول: "الإشعاع" - وذلك أن موجات الحرارة وموجات الضوء نوع واحد، إلا أن موجات الضوء أقصر. تلك إحدى نظريات التسخين الحديثة.

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس إلى الأرض خاصة فيقول ابن طفيل أيضاً: "وقد ثبت في علوم التعاليم (العلوم الرياضية الطبيعية) بالبراهين القطعية أن الشمس كروية وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض

كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه... لأنه يقابل من الشمس أجزاءً أكثر.. وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت⁽¹⁾ رؤوس الساكنين فيه. فما تبعد الشمس فيه عن مسامته رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه المسامته كان شديد الحرارة".

على أن ابن خلدون لما استعرض تاريخ العلم عند العرب وضع ذلك في أسلوب أقرب إلى الأسلوب العلمي فقال: "ثم إن الشمس عند المسامته وما يقاربها تبعث الحرارة (على زوايا) قائمة ، وفيما دون المسامته على زوايا منفرجة أو حادة. وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظم الضوء وانتشر ، بخلافه في المنفرجة والحادة. لهذا يكون الحر عند المسامته وما يقرب منها أكثر منه فيما بعد...".

(1) السمته هو أعلى نقطة فوق رأس الإنسان ، والمسامته مكان الشمس في كبد السماء على نقطة قائمة على رأس الإنسان.

وكذلك بحث العرب في الثقل النوعي وقدروا ثقل بعض الأجسام تقديراً يطابق ما قدره العلماء المعاصرون أو يقارنه، مع أنه لم يكن للعرب من الآلات ما يسهل عليهم هذه المهمة، كتلك التي للعلماء الحديثين.

لعل أول من تنبه إلى قوانين الثقل النوعي كان أرخميدس اليوناني (ت 212 ق.م) على أن العرب درسوا الثقل النوعي في الأجسام وكانوا أول من وصل إلى نسب حقيقية بين وزن الأجسام المختلفة وبين الماء. ولعل أول من بحث في ذلك سند بن علي الذي كان في أيام المأمون. وكذلك اشتغل ابن سينا بتجارب كثيرة لاستخراج الثقل النوعي لمواد كثيرة.

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

فالبيروني أو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى نحو 440 للهجرة (1048م) رياضي مشهور وعالم طبيعي كبير اشتغل باستخراج الثقل النوعي بأن كان يزن الجسم في الهواء أولاً ثم يزن الجسم نفسه في الماء بعد أن يدخله في وعاء مخروطي الشكل مثقوب على علو معين. وبعدئذ يزن الماء الذي أزاحه ذلك الجسم. فمن الماء المزاح كان يعرف حجم

الجسم. ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح يخرج الثقل النوعي للجسم الموزون، أو لمادة الجسم الموزون على الأصح.

والخازن أو الخازني على الأصح هو أبو الفتح عبد الرحمن المنصور الذي بلغ أشده حوالي 512 للهجرة (1118م). وإليك الآن قائمة بمواد استخراج البيروني والخاني ثقلها النوعي.

قارن بينها وبين الأرقام الحديثة وانظر ما وصلا إليه قبل علماء أوربة المتأخرين ببضعة قرون.

ويظهر أن البيروني قد استعمل طريقتين اثنتين لاستخراج الثقل النوعي⁽¹⁾.

| المادة | أرقام البيروني | الخازني | الأرقام الحديثة |
|---------------|----------------|---------|-----------------|
| الذهب | 19.26 | 19.05 | 19.26 |
| الزئبق | 13.74 | 13.56 | 13.56 |
| النحاس | 8.92 | 8.66 | 8.85 |
| النحاس الأصفر | 8.67 | 8.57 | نحو 8.4 |

(1) للتوسع في ذلك راجع.
Aldo Miele, La Science
Arabe, P101,

ولم يكتف العرب بالبحث عن الثقل النوعي للمعادن والحجارة بل تعدوا ذلك إلى السوائل على صعوبة استخراج الثقل النوعي للسوائل حتى بالآلات الموجودة بين أيدينا اليوم. فقد وجد البيروني مثلاً أن الفرق في الثقل النوعي بين الماء البارد والماء الحار 0،041677 ثم إن الخازني قد أتقن هذا القياس حتى كان خطأ لا يتجاوز ستة من مائة من الغرام في كل كيلو غرامين ومائتي غرام. وقد اختص الخازني باستخراج الثقل النوعي للسوائل التالية:

| النسبة الحديثة | النسبة التي استخرجها الخازني | المادة |
|----------------|------------------------------|------------------------|
| 1.00 | 1.00 | الماء العذب البارد |
| 0.9597 | 0.958 | الماء الحار |
| 0.999 | 0.965 | الماء إذا بلغ درجة صفر |
| 1.027 | 1.041 | ماء البحر |
| 0.91 | 0.920 | زيت الزيتون |
| 1.42- 1.04 | 1.110 | حليب البقر |
| 1.075- 1.045 | 1.033 | دم الإنسان |

ويجب أن نعتبر النسبة التي وصل إليها الخازني دقيقة جداً لأن الاختلاف بين ما وصل هو إليه وبين ما وصل إليه العلماء

المعاصرون لنا يمكن تعليقه. فمياه البحار مثلاً تختلف في كمية الأملاح التي فيها اختلافاً كبيراً، فكلما كان البحر صغيراً إقليمياً (داخلياً) كالبحر الميت أو بحر قزوين كانت مياهه أكثر ملوحة وبالتالي أثقل من مياه البحار العظمى كالمحيط الأطلسي والمحيط الهادي. وكذلك الثقل النوعي لحليب البقر يختلف بين بقرة وبقرة بالإضافة إلى المرعى، فالمرعى الخصب الغني يزيد مقدار السمن في الحليب فيكثر حينئذ الثقل النوعي للحليب. ونحن لا نعلم اليوم أي مياه البحار فحص الخازني ولا عدد البقر التي أجرى عليها تجاربه.

ولقد عرف الخازني أيضاً أن الأجسام الساقطة تتجذب في سقوطها إلى مركز الأرض. ويقال إنه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الأجسام. وعرف أشياء كثيرة غير ذلك. ولم تقف عبقرية العرب عند الأمور النظرية في الثقل النوعي بل تجاوزتها إلى الناحية العملية، فإن عباس بن فرناس الأندلسي فكر في الطيور وكيف أنها تسبح في الفضاء وأدرك أن ثقلها النوعي يخف لمكان الريش منها ولمقاومة الهواء لجناحي الطائر، ولذلك كسا نفسه ريشاً وجعل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة فاستطاع أن يطير مسافة ما.

ولكنه غفل عن أن يجعل لنفسه ذنباً يقاوم الهواء إذا أراد السقوط على الأرض، فلما أراد السقوط وقع على زمكه (مؤخرته) فقتل. وهكذا يكون العرب قد فكروا في الطيران وجربوه. على أن خيبة عباس بن فرناس إن منعت العرب من أن يحققوا هذا القانون العلمي عملياً؛ فإنه لم يضمن عليهم بأن لهم فخر المبتكر واتجاه المفكر الصحيح.

ودرس العرب الحواس دراسة وافية وسأكتفي هنا بناحيتين فقط، بالبصريات والصوت، أما البصريات فقد اهتم العرب بها منذ اهتموا بالفلسفة الصحيحة، منذ أيام الكندي المتوفى بعد 165 للهجرة (870م) بقليل، فقد ألف الكندي كتاباً في اختلاف المناظر وآخر في اختلاف مناظر المرأة؛ ولعله ألف غيرها في هذا الموضوع ولم تصلنا.

وقيمة الكندي إنما هي في الرياضيات والطبيعيات خاصة، على أن ما نفقده عند الكندي من التفصيل في النظريات الرياضية والطبيعية نجده عند ابن سينا المتوفى عام 428 للهجرة عند ابن الهيثم بقانون البصر وأن ابن الهيثم زاد على ابن سينا بتشريح العين وبمعادلات الضوء.

أما الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا فإنه يعرف البصر بأنه "مرآة يتشبح فيها خيال المبصر (بفتح الصاد) ما دام يحاذيه، فإذا زال (ذلك المبصر) ولم يكن قوياً انسلخ". ثم عرفه تعريفاً أوفى وأدق فقال: "هو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة".

ومع أن هذا التعريف علمي خالص يبرز في العصر الذي قيل فيه بروز البدر بين النجوم أو بروز "النور الكشاف" في الليلة الحالكة، فإن عبقرية ابن سينا في البصريات بلغت الذروة حينما قلب نظرية البصر في عصره - وفي الأعصر السابقة منذ أيام اليونان - رأساً على عقب فقال: "وقد غلط من ظن أن الإبصار يكون بخروج شيء من البصر إلى المبصرات (بفتح الصاد) يلاقيها...". ثم نقد هذه النظرية بتفصيل واف وأثبت أن شبح الجسم الملون هو الذي ينعكس إلى العين. بعدئذ وضع برهاناً هندسياً طبيعياً لذلك يقوم على القضية التالية: "إذا فرض جسمان متساويا الحجم على بعدين مختلفين، فإن الجسم الأبعد يُرى أصغر من الجسم الأقرب،

لأن صغر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي
ينعكس عليها الشبح إلى العين". ومن أراد معرفة التفصيل في
هذه القضية فليرجع إلى الصفحة السابعة عشرة وما بعدها من
كتاب تسع رسائل لابن سينا⁽¹⁾

ولعل هذه النظرية من وضع ابن الهيثم⁽²⁾ فهي به أليق
ولكنني أخذتها عن ابن سينا الذي يدعي هو نفسه السبق
إليها.

وأعظم من ابن سينا في هذا الباب أبو علي محمد بن
الحسن البصري المعروف بابن الهيثم فقد كان أحد أكابر
الطبيعيين في العصور الوسطى. كتب ابن الهيثم كتاب المناظر
في البصريات وكان فيه مستقل الرأي إلى حد بعيد مع
اعتماده الأساسي على ما كتبه اليونان... وابن الهيثم أول من
شرح العين، وله مسائل في العين تعرف في أوروبا بمسائل ابن
الهيثم.

(1) مطبعة الجوائب (القسطنطينية 1298هـ).

(2) أغلب الظن أن المقصود بأبي علي هنا ابن الهيثم لا ابن سينا الذي يعرف أيضاً
بالشيخ أبي علي.

ولابن الهيثم نظرية في النور والإضاءة يذكر ابن طفيل (ت 581هـ 1185م) أنه لم يسبقه أحد إليها، قال: "وقد تبين (في العلوم الطبيعية) أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول هي الأجسام الصقيلة (المصقولة) غير الشفافة، ويليهما في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. أما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا مما برهنه الشيخ أبو علي⁽¹⁾ خاصة ولم يذكره من تقدمه".

وجرب ابن الهيثم أن يقيس علو طبقة الهواء فوق سطح الأرض لأنه لاحظ أن الشفق⁽²⁾ يبدأ بالتناقص حينما تصبح الشمس على تسع عشرة درجة تحت الأفق. وكذلك درس انعكاس الضوء وانكساره واستطاع أن يعلل بذلك كبر حجم الشمس والقمر في رأي العين حينما يكونان قريبين من الأفق عند الشروق وعند الغروب. وهو الذي وضع قانون سير الأشعة سبراً كروياً (منحنياً كانهاء سطح الأرض)⁽³⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) اللون الأحمر الذي يظهر على الأفق بعد غياب الشمس.

(3) Sarton 1721: ueberweg 11 324 – 335. S.infra.

هذه النظريات وسواها مما وضعه ابن الهيثم في القرن الرابع الهجري (والحادي عشر الميلادي) تعتبر جزءاً من العلم الحديث، ولقد كان تأثيرها كبيراً على العلماء الأوروبيون، وخصوصاً إذا علمنا أن كتب ابن الهيثم قد نقلت إلى اللغات الأوروبية في زمن متقدم على النهضة الحديثة. ويظهر أن روجربايكون الإنكليزي (ت 1292م، 691هـ) واضع أساس العلم التجريبي قد استفاد من الأصل العربي لكتب ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية. أما كتاب جون بكام (ت 1291م) في "المناظر" فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه.

ولقد وجدت آراء ابن الهيثم عند فيتلو ميلاً كبيراً. وفيتلو هذا ألماني من جهة الأب بولوني من جهة الأم، ولد في نواحي برسلاو في شليزوين أقصى مدينة ألمانية إلى الشرق.

ومع ذلك فقد جذبته بادووا في إيطاليا ليتعلم العلوم الرياضية الطبيعية لا علوم اللاهوت كما كان ينتظر منه في الأغلب. وقد ألف فيتلو نحو عام 1270م (670هـ) كتاباً اسمه "المناظر" يبحث في الضوء وفي انتشاره وفي تركيب العين وفي خداع النظر وفي انعكاس النور وأنواع المرايا.

كان لكتاب فيتلو هذا تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في أوروبا وخاصة فيما يتعلق ببحث الضوء، فقد تأثر به يوهان كبلر المتوفى عام 1630م (1040هـ) الذي وضع حركات الأجرام السماوية للمرة الأولى على أساس علمي فكان منها قوانين كبلر الثلاثة المشهورة. ويذكر المنصفون من مؤرخي العلم والفلسفة في أوروبا⁽¹⁾ أن قسماً قليلاً فقط من هذا الأثر البارز الذي أحدثه فيتلو يرجع الفضل فيه إلى فيتلو نفسه، إذ أن كتابه ليس عملاً مستقلاً، فإن أعظم أقسامه حجماً وأهمية مأخوذ بالحرف الواحد من كتاب المناظر لابن الهيثم.

وشرح كتاب المناظر لابن الهيثم من العرب كمال الدين أبو الحسن الفارسي المتوفى 720 للهجرة (1320م) وأضاف إليه دروساً مبتكرة لم يذكرها - فيما يقول الدوميلي⁽²⁾ - ابن الهيثم، من هذه انعكاس الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي، وتعليل قوس قزح والغرفة السوداء (وهي صندوق محكم الإغلاق يمر النور من عدسة في أحد جوانبه

(1) Ueberweg, Gruendriss d. Gesh. D. ph. (11. Aufl) II 475.

(2) La Science Arabe 106.

فيعكس أشباح ما يمر عليه من الأجسام على الجانب المقابل - وهذا أساس آلة التصوير).

وحوالي هذا الزمن استطاع قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة 711 للهجرة (1311م) أيضاً تعليل قوس قزح تعليلاً صحيحاً فقال: ينشأ قوس قزح "من وقوع أشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الأمطار، وحيثُتد تعاني الأشعة انعكاساً داخلياً، وبعد ذلك تخرج إلى عين الرائي". وقطب الدين هذا استاذ كمال الدين الفارسي شارح كتاب المناظر لابن الهيثم⁽¹⁾.

وممن اشتغل بدراسة سرعة الضوء وسرعة الصوت أبو الريحان البيروني (ت نحو 440 هـ ، 1048م) فأعلن أن سرعة الضوء أعظم كثيراً من سرعة الصوت. وكذلك درس البيروني الضغط في جوف الأرض وبنى عليه عمل الينابيع وحفر ما نسميه نحن اليوم بالآبار الأرتوازية⁽²⁾.

وقبل أن أمسح القلم من علم الطبيعيات عند العرب أود أن أعطف على ذكر الرقاص والبوصلة.

(1) طوقان 214.

(2) Sarton I 708

أما مخترع الرقاص - ويجوز أن يسمى الموار أيضاً - فهو ابن يونس المصري المتوفى سنة 399 للهجرة (1009م)؛ واسمه الكامل أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس. ثم جاء بعده عالم عربي آخر يعرف بابن يونس أيضاً، توفي عام 640 للهجرة (1242م) فلاحظ تذبذب الرقاص وعرف شيئاً كثيراً من قوانينه، إذ كان الفلكيون يستعملونه لحساب الفترات الزمنية في أثناء رصد النجوم⁽¹⁾.

وبعد أن اخترع العرب الرقاص ووضعوه موضع الانتفاع العملي بستمائة وخمسين عاماً، وبعد أن استخرجوا شيئاً من قوانينه بأربعمائة عام جاء غليليو الإيطالي المتوفى 1624م (1052هـ) وتوسع في درس الموضوع ووضع أكثر القوانين التي نعرفها اليوم عن الرقاص وحسبها حساباً رياضياً. وإذا كان الفرنجة يعدون اختراع الرقاص أمراً لا تقدر قيمته ولا نتائجه، وأنه لولاه لما توصلت العلوم الفلكية إلى المنزلة العالية التي هي

(1) الرقاص أو رقاص الساعة كما يعرف اليوم أيضاً يعرف بالفرنجية باسم البندول من الكلمة اللاتينية بندولوم (المعلق أو المتدلي). ولعلك لا تجد إلى الآن عن اختراع العرب للرقاص واستفادتهم منه أكثر مما ذكره صديقي الأستاذ قدي طوقان في كتابه القيم: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك 142 - 145.

عليها اليوم"⁽¹⁾، وهم لم يعرفوا الرقاص إلا في القرن السابع عشر للميلاد، فماذا يجب علينا نحن أن نكن من الاحترام للعالم العربي الذي منحنا هذا الاختراع النفيس قبل أن عرفته أوروبا بنحو سبعة قرون؟

وأما البوصلة أو الحك (بكسر الحاء) كما يعرفها العرب، فالعرب لم يخترعوها رأساً بل حسنها ونقلها إلى القسم المتقدم من أوروبا.

عرف اليونانيون القدماء أن بعض الأجسام تجذب أجساماً آخر كحجر الكهرمان فإنه إذا حك وأدني من قشرة جذبها. وكذلك عرف العرب المغناطيس الطبيعي والصناعي. أما أقدم من عرف البوصلة فالصينيون، وقد أخذها العرب عنهم، وعن العرب أخذها الأوروبيون في أثناء الحروب الصليبية. ويظن أن أهالي شمالي أوروبا كانوا يعرفون البوصلة التي جاءتهم أيضاً من الصين ولكن عن طريق الروسيين. إلا أن أهمية دور العرب في ذلك أنهم هم الذين عرفوا أوروبا في عهد نهضتها بهذا الاختراع الجليل.

(1) راجع علم الفلك وتطوره عند العرب لكارلو نلينو ص 307.

ويلحق بالعلوم الطبيعية على الأصح علم الموسيقى، وإن كان ابن سينا يجعلها أحد علوم الرياضيات الأربعة: علم العدد (الحساب والجبر)، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة (الفلك)، وعلم الموسيقى. وعلم الموسيقى بالألف الطويلة أيضاً) علم يعرف منه حال النغم ويعطى العلة في اتفاقها واختلافها أو حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والإيقاع وكيفية تأليف اللحن والهداية إلى معرفة الملاهي كلها بالبرهان⁽¹⁾.

ومع أن الموسيقى "فن" قديم، فإن العرب هم الذين جعلوه "علماً" له قواعد رياضية وأوجدوا السلم الموسيقي وقياس الوتر. ولقد ألفت الكندي في الإيقاع الموسيقي قبل أن تعرف أوروبا الإيقاع بعدة قرون.

3- ولا أريد أن أقول لك: إن جهود العرب في الكيمياء كانت أعظم من جهودهم في الطبيعيات، ولكنني أحب أن أقول إن قيمة هذه الجهود كانت أبين وأظهر وأدوم أثراً. وإذا كان التاريخ المصنوع قد غصب العرب حقهم في تاريخ الطبيعيات، فإنه لم يستطع أن يفعل ذلك في تاريخ الكيمياء، وإن كان حاول الإقلال من شأنه.

(1) تسع رسائل 76.

وقبل أن أتخلل موضوع الكيمياء عند العرب أحب أن أجلو نقطة ذات أهمية كبرى، تلك هي الكلام على الكيمياء القديمة التي اشتهرت بأنها محاولة تحويل النحاس إلى ذهب، وعلى الكيمياء العلمية التي تعني ما نقصد نحن به اليوم من لفظة كيمياء.

إن من يدرس تاريخ العلوم الطبيعية منذ عهد اليونان الأقدمين يعلم أن اليونانيين قالوا بأن هذه المواد التي نشاهدها في عالمنا تتألف مما ظنوه يومذاك عناصر متباينة هي الماء والهواء والتراب والنار، أو من ذرات من عنصر واحد ولكنها مختلفة الأشكال والأحجام ومرتبطة في كل مادة على نظام خاص وبكثافة معلومة⁽¹⁾. من أجل ذلك لم يكن مستبعداً أن يخطر ببال هؤلاء أننا إذا استطعنا مثلاً أن نتلاعب بتحليل مواد ما، وإعادة تركيبها على ما نهوى، استطعنا أن نحول مثلاً النحاس إلى ذهب والرصاص إلى فضة. وعلى هذا اشتغل اليونان زمناً طويلاً.

(1) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب للدكتور عمر فروخ (بيروت 1367هـ = 1947م) ص 36 - 39.

وتملك هذا الوهم من نفوس الأوروبيين ووقفوا عليه
الجهود وبذلوا الأموال إلى القرن التاسع عشر - عصر العلم
والنور.

ولعل آخر مشاهير الكيماويين في أوروبا كان فان
هلمونت المتوفى عام 1644م (1054هـ) والذي اعترف بأنه حول
الزئبق فعلاً إلى ذهب. وفي عام 1782 عمل الطبيب الإنكليزي
جايمس برايس تجرية بمسحوقين أبيض وأحمر وحول بها ستين
ضعفاً أمثالها من الزئبق إلى فضة وذهب. ويقال إن المعدن الذي
حوله على هذه الصورة اختبر فوجد صحيحاً. وفي العام التالي
طلب منه إعادة التجربة فعجز عنها فانتحر.

ولما جاء العرب اهتموا أيضاً بهذه الناحية من الكيمياء،
ولكنهم كانوا وهم يقومون بالتجارب المادية في سبيل هذه
الغاية الوهمية من الناحية العملية على الأقل كانوا يختبرون
أموراً ويكتشفون قوانين ويعرفون مواد هي في الحقيقة
الأساس الصحيح الذي قامت عليه نواح كثيرة من الكيمياء
الحديثة.

فلنأت الآن إلى جابر بن حيان أو إلى عصر جابر بن حيان
كما سماه جورج سارطون أكبر مؤرخي العلوم في كتابه
"مقدمة إلى تاريخ العلم"، فقد أطلق سارطون على المدة التي
تقع بين عام 750 وعام 800 (نحو 132-185هـ) فيما يتعلق بالعلم
والفلسفة في الشرق والغرب معاً "عصر جابر بن حيان".

مر معنا من قبل أن الخلاف يتناول (عند النقاد القدماء
والمحدثين) شخصية جابر ابن حيان. أما الكتب وأما النظريات
التي تنسب إلى هذا الرجل فكانت صحيحة مشهورة منذ أول
القرن الثالث للهجرة (أوائل القرن التاسع للميلاد). فإذا نحن
أخذنا أنفسنا باعتبار هذه النظريات - بصرف النظر عن
صاحبها - أدركنا أن العرب قد أتوا منذ ذلك الزمن بآراء
وجهود جديرة بالاهتمام. وسأكتفي مما ينسب إلى جابر بن
حيان أو إلى جهود العرب منذ أوائل القرن الهجري الثالث -
حتى لا أقول منذ أواسط القرن الهجري الثاني - بما يلي:

أ- تقطير الخل للحصول على حامض الخليك المركز -
فإذا أحببنا أن ننقل ذلك إلى لغة الكيمياء الحديثة قلنا: إنه
حضر حامض الخليك النقي بتقطير الخل، أو أنه فصل مواد
متصاعدة من السوائل المذابة فيها بواسطة التقطير. وقيمة ذلك

في تاريخ تطور العلوم أن جابر بن حيان أو أحد المعاصرين له أدرك أن درجة الغليان في حامض الخليك أدنى من درجة غليان الماء، وهكذا فتح أمام العالم سراً من أسرار التحليل الكيماوي الصحيح البسيط.

ذلك أنه أدرك أن للسوائل المختلفة درجات غليان مختلفة فإذا أحببنا فصل سائلين ممزوجين أو بضعة سوائل ممزوجة معاً فما علينا إلا أن نرفع المزيج على النار ونبدأ بتصعيده (أو تقطيره كما نقول نحن اليوم) ونرفع درجة الحرارة شيئاً فشيئاً فلكما وصلنا إلى درجة معينة انفصلت مادة معينة من ذلك المزيج.

ب - نظرية الكبريت والزئبق في المعادن - وهي القول بأن المعادن (التي عرفها العرب وكان عددها سبعة) تتألف من كبريت وزئبق بنسب متفاوتة فإذا زادت كمية الكبريت في معدن ما كان ذلك المعدن أقسى ولكن أكثر هشاشة (أسهل كسراً وانقصاماً) وأكثر قبولاً للصدأ وكان أخف؛ وأما إذا كانت نسبة الزئبق فيه أكثر فإن ذلك المعدن يصبح أليين ولكن غير قابل للصدأ ولا مطاوعاً للانقصام وكان أثقل وزناً.

وإذا كانت هذه النظرية عارية اليوم عن كل قيمة علمية فإنها كانت يومذاك على غاية من الأهمية إذ كانت في الدرجة الأولى تحدياً لأرسطو الذي كان يقول بالعناصر الأربعة. أما في الدرجة الثانية فكانت في اتجاهها أقرب إلى الحقيقة من نظرية العناصر الأربعة، هذه النظرية التي كانت تجتاح عقول العلماء والعامّة، وظلت تجتاحها في أوروبا إلى القرن السابع عشر.

ج - استعمال ثاني أكسيد المانغنيز في صنع الزجاج -
إذا فحصنا الآثار الزجاجية القديمة وجدناها في الأكثر زرقاء اللون أو تميل إلى الخضرة، وقد فطن جابر بن حيان أو أحد معاصريه إلى أن استعمال ثاني أكسيد المانغنيز يزيل ذلك اللون. وإذا أحببنا أن ندرك قيمة ذلك حقيقة فلنلق نظرة على الزجاج الذي يصنع في سورية اليوم في منتصف القرن العشرين - بعد اثني عشر قرناً - نجده لا يزال أزرق اللون، فنحن لا نزال إذن إلى اليوم متأخرين في صناعة الزجاج عن عصر جابر بن حيان.

وقبل أن ينتهي عصر جابر بن حيان كانت فكرة الكيمياء عند العرب قد اقتربت من حدود العلم وخلعت عنها خرافات الأقدمين فقد ألف الكندي رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم. وكذلك أنكر ذلك ابن سينا⁽¹⁾. وقد يعجب بعض الناس إذا علموا أن الجاحظ (ت 255هـ) قد عرف استخراج ملح الأمونيا من روث⁽²⁾ الحيوانات بطريقة التقطر الجاف⁽³⁾.

وهكذا نرى أن الكيمياء قد اتجهت اتجاهها العلمي عند العرب منذ نشأتها عندهم. فلما جاء ابن خلدون (ت 808هـ ، 1406م) كانت "صناعة الكيمياء" قد أصبحت منذ زمن طويل موضع هزؤ وسخرية لمن يحاولها؛ وبلغ من شيوخ فسادها أن الحكام كانوا يلاحقون أصحابها لأنهم كانوا يعدونهم في المشعوذين والمزيفين. ثم إن تفضيد ابن خلدون للصناعة (تحويل النحاس إلى ذهب، الخ) ينبي على رأي علمي صائب، أن ابن خلدون لا ينكر تكوين المعادن ولكنه يذكر أن المعادن لا تتكون (في باطن الأرض) إلا بعد مرور مئات السنين

(1) مقدمة ابن خلدون 527.

(2) الروث: ما يخرج من البدن من الفضلات.

(3) Sarton I 597.

وألوفها ، وهكذا استنتج أن فساد رأي الذين يحاولون تحويل النحاس إلى فضة أو ذهب قائم على أنهم يريدون أن يكونوا المعدن الشريف من المعدن الخسيس في زمن قصير باستعمال بعض العلاجات، إذ يزعمون أنهم بذلك يحاذون فعل الطبيعة في المعدن.

نحن نعلم أن بعض المعادن "قديمة" في باطن الأرض كالذهب والحديد وما إليها ولا ندري أنها، في نطاق اختبارنا الإنساني، تتقلب من معدن إلى آخر. ولكننا نعلم بالبحث والاختبار أن معدن الراديوم مثلاً يشع وأنه يتحول بالإشعاع الطويل إلى رصاص. وكذلك نعلم أن الفحم الحجري يتحول في باطن الأرض مع الضغط والحرارة الشديدين وفي أزمنة متطاولة إلى "ماس" ثمين، بعد أن يكون هو نفسه قد انقلب فحماً حجرياً من الخشب. إلا أن ذلك يحتاج إلى أزمنة متطاولة وإلى ضغط وحرارة وعوامل أخرى لا تنهض بها قوة البشر. وهذا ما قصده ابن خلدون، في اتجاهه العلمي، وإن لم يقدم عليه الأمثلة التي نعرفها نحن اليوم: أن التجارب البشرية القاصرة لا تقوم، في تحويل بعض المعادن إلى بعض مقام الطبيعة.

أما مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً فهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفى سنة 311 للهجرة (932م). ومع أن الرازي كان يهتم بتحويل المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة، فإنه سلك في تجاربه وبحوثه مسلكاً علمياً خالصاً. ولعل أشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب "سر الأسرار" فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه. إنه يصف في هذا الكتاب إجراء تجاربه مبتدئاً "بوصف" المواد التي يشتغل بها، ثم يصف "الأدوات والآلات التي يستعملها، بعدئذ يصف "الطريقة التي اتبعها في تحضير الخميرة"⁽¹⁾. هذا التنظيم الذي كان الرازي يتبعه بين آلاته وأدواته ومواده هو التنظيم العلمي المتبع في المختبرات الحديثة اليوم.

4- والكلام على الكيمياء وعلى الرازي يقودنا حتماً إلى الكلام على الطب، ذلك لأن الرازي، طبيب المسلمين الأكبر والكيمائي العظيم، قد طبق معلوماته في الكيمياء على الطب فكان بذلك طليعة الأطباء الذين ينسبون الشفاء إلى

(1) يقصد هنا بالخميرة "المركب" الذي يعده ليستطيع بواسطته تحويل النحاس إلى ذهب مثلاً.

إثارة تفاعل كيميائي في جسم المريض. ولقد فطن نضر من الذين سبقوا الرازي إلى ذلك ولكنهم لم يقوموا فيه مقامه. وقبل أن نستعرض شيئاً من جهود العرب في سبيل الطب الحديث يجب أن نذكر أن العرب اشتهروا منذ الجاهلية بمعرفة كثير من الأمراض وبالحدق في فهم خصائص الأغذية والأدوية والعلاج بها، يبنون ذلك في الأكثر على الاختبار الطويل. ولقد كانوا يصيبون به كثيراً حتى إننا لا نزال إلى اليوم نذكر "الطب العربي" ونعني به المعالجة بالطريقة الطبيعية من تناول أنواع مخصوصة من الغذاء واستعمال صنوف من المراهم المستخرجة بطريقة فطرية أو شبه فطرية من نباتات محلية، لأخذهم بالفكرة الصائبة القائلة: داووا المرضى بعقاقير بلادهم.

ثم هناك ما يدعى "بالطب النبوي" وهو نوع من "الطب العربي"، ولكنه يمتاز منه بأن تفاصيله تروى عن الرسول ﷺ ولهذا النوع من العلاج قيمتان، إحداهما أنه يقوم في أساسه على الطب العربي المبني بدوره على الاختبار والتجربة؛ والثانية - وهي أعظم من الأولى - "عمل الإيمان" في نفس المريض، فإن المريض إذا وثق بطبيبه، أو بمن يأخذ عنه الدواء، ساعده ذلك على الشفاء؛ وقديماً قالوا: من آمن بحجر شفاء.

ولقد فطن العرب إلى قيمة الطب النبوي وعرفوا فوق ذلك قيمته الحقيقية فقال ابن خلدون في مقدمته (ص 493-494) "وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء. وإنما هو أمر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ .. فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع (أي أوجبه الدين)، فليس هنالك ما يدل عليه ألهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية...".

ومن أكبر الأدلة على أن المسلمين أدركوا حقيقة الفرق بين الطب النبوي وبين الطب المزاجي أنهم تلقفوا كتب الطب اليوناني برغبة واهتمام وبنوا عليها أكثر نظرياتهم ومعالجاتهم ثم تقدموا بالطب شوطاً بعيداً لم يصل إليه اختبار اليونانيين ولا علمهم.

ولو أني أحببت أن أذهب بك في مطاوي الطب في الإسلام
لبعدت علينا الشقة ولكنني سأكتفي بالكلام على أربعة
أطبائهم الرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سينا وابن
طفيل.

أما الرازي فله في الطب كتب كثيرة أشهرها "الحاوي"
ويمتاز بالملاحظات السريرية التي لم تكن معروفة من قبل.
ونعني بالملاحظات السريرية "دراسة سير المرض وتطور حالة
المريض"، ولقد عدد المستشرق ما يرهوف للرازي ثلاثاً وثلاثين
ملاحظة سريرية.

وللرازي أيضاً كتب أو رسائل أخرى في الطب أحداها
رسالة اسمها "كتاب الجدري والحصبة" فيها أقدم وصف
سريري للجدري، وهي إحدى روائع الطب الإسلامي كما
يقول سارطون (1:609). وكذلك للرازي جهود كثر في
الأمراض التناسلية والتوليد وفي جراحة العيون، هي من أسس
المعالجة الحديثة اليوم. وإليك الآن "تشخيصاً" للرازي تدرك منه
منزلته في عالم الطب. وسأترك نص هذا التشخيص بلغته إلا
ملاحظات أضعها في الحاشية تعين على فهم جميع ما يريده،
قال: ⁽¹⁾

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

كان يأتي عبد الله بن سودة حميات مخلطة⁽¹⁾، تتوب مرة في ستة أيام، ومرة (هي) غيب⁽²⁾ ومرة ربع⁽³⁾ ومرة كل يوم، ويتقدمها نافض⁽⁴⁾ يسير، وكان يبول مرات كثيرة. وحكمت أنه لا يخلو إما أن تكون هذه الحميات تريد أن تتقلب ربعاً، وإما أن يكون به خراج في كلاه. فلم يلبث إلا مديدة حتى بال مدة⁽⁵⁾ أعلمته أنه لا تعاوده هذه الحميات، وكان كذلك. وإنما صدني في أول الأمر عن أن أبت القول بأن به خراجاً في كلاه أنه كان يحم قبل ذلك حمى غب وحميات آخر فكان للظن بأن تلك الحميات المخلطة من احتراقات تريد أن تصير ربعاً موضع أقوى. ولم يشك إلي أن قطنه⁽⁶⁾ (يكون) شبه ثقل معلق منه إذا قام، وأغفلت أنا أيضاً أن أسأله عنه. وقد كان كثرة البول يقوي ظني بالخراج في الكلى، إلا أنني كنت لا أعلم أن أباه أيضاً ضعيف المثانة يعتربه هذا الداء، وهو أيضاً

(1) أنواع مختلفة.

(2) مرة كل يومين: تأتي يوماً وتغيب يوماً.

(3) الربع "بكسر الراء" حمى تأتي كل أربعة أيام مرة، وهي عندهم الملاريا.

(4) النافض حمى الرعدة "مع بردية".

(5) مدة "بكسر الميم وفتح الدال فقط" قيح، صديد.

(6) القطن ما بين الوركين.

قد يعتريه في صحته... ولما بال المدة أكببتُ عليه بما يدر البول حتى صفا البول من المدة ثم سقيته بعد ذلك الطين المختوم والكندر ودم الأخوين⁽¹⁾، وتخلص من علته وبرؤ بروءاً تاماً سريعاً في نحو شهرين؛ وكان الخراج صغيراً، دلني عليه أنه لم يشك إلي ابتداء ثقلاً في قطنه، لكن بعد أن بال المدة قلت: هل كنت تجد ذلك؟ قال: نعم. فلو كان كثيراً لقد كان يشكو إلي ذلك⁽²⁾. وأن المدة (التي) تث⁽³⁾ سريعاً تدل على صغر الخراج. فأما غيري من الأطباء فإنهم كانوا (حتى) بعد أن بال مدة أيضاً لا يعلمون حالته البتة".

ونأتي الآن إلى علي بن العباس المجوسي المتوفى سنة 384 للهجرة (964م) وصاحب الكتب الطبية المختلفة، أشهرها بلا شك "الكتاب الملكي" أو كتاب الكامل في الصناعة الطبية. يقع هذا الكتاب في عشرين مقالة نصفها الأول في الطب النظري وسائرهما في الطب العملي. ولعل أحسن أقسام هذا الكتاب يتعلق بالحمية (تدبير الجسم بالأغذية) وبالأقربادين

(1) هذه أسماء عقاقير.

(2) لو كان يتألم من ذلك كثيراً لشكا إلي هذا الألم.

(3) ترشح.

"المواد التي تدخل في تركيب الأدوية". وفي هذا الكتاب نظرات أولية في المسالك الشعرية (توزع الدم في الشرايين الدقيقة إلى أطراف الجسد). وفيه ملاحظات سريرية قيمة، وبرهان على حركة الرحم، في أثناء الولادة، وذلك أن الجنين لا يخرج من تلقاء نفسه، بل إن الرحم هي التي تدفع الجنين إلى الخروج. وفيه كلام على الدورة الدموية.

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

وأما ابن سينا فكتابه "القانون" في الطب أشهر من أن يشار إليه مرتين. فقد طبع في أوروبا ما بين عام 1473 وعام 1500 خمس عشرة مرة باللاتينية ومرة بالعبرية، وظل "الكتاب المقدس" في الطب مدة لم يتمتع بها كتاب غيره، فقد ظلت صفحاته تقلب على منابر الجامعات في أوروبا إلى أواسط

القرن السابع عشر. وكان قيمة "قانون ابن سينا" - فوق أنه كتاب طب جامع - في أنه منسق وأن فيه ملاحظات مبتكرة. فقد عرف ابن سينا أن يفرق بين داء الجنب وبين التهاب الحجاب الحاجز، وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي، وعرف انتقال الأمراض التناسلية وعلل الميول الشاذة في الإنسان ودرس الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسانية والمرضية من طريق التحليل النفسي. وسأكتفي هذا بذكر حادثة واحدة من تشخيصه البارع.

حينما هرب ابن سينا من السلطان محمود الغزنوي ذهب إلى جرجان متخفياً. وكان أحد أقرباء أمير تلك الناحية مريضاً مرضاً عجز الأطباء عن معرفته. فلما عرف أهل المريض بقدوم طبيب إلى ناحيتهم - وهم لم يعرفوا أنه ابن سينا - دعوه إلى علاج فتاهم، ففحصه ابن سينا ولكن لم يجد عنده مرضاً. فطلب رجلاً يعرف أسماء جميع الأمكنة في تلك الناحية فجيء له به. فلما جاء سأله أن يسرد عليه، وعلى مسمع من الفتى، أسماء جميع الأمكنة في تلك الناحية. فلما لفظ الرجل اسم مدينة معلومة - وكان ابن سينا يجس نبض المريض - اضطرب نبض الفتى اضطراباً ظاهراً. حينئذ طلب

ابن سينا رجلاً يعرف أسماء الأحياء والبيوت في ذلك المكان عينه، فلما ذكر الرجل الثاني اسم حي معروف اضطرب نبض الفتى مرة ثانية. بعدئذ طلب رجلاً يعرف أسماء الأسر والأشخاص في الحي المعين. وهكذا عرف ابن سينا أن الفتى مشغوف، ثم قال لأهله: ليس بابنك مرض، ولكنه يحب فلانة بنت فلان الساكنة في الحي الفلاني من البلدة الفلانية⁽¹⁾.

كان الطب الباطني عند العرب في العصور الوسطى - كحال الطب الباطني اليوم - يعتمد كثيراً على ذكاء الطبيب، أكثر مما يعتمد على مفردات العلاج. وكان الطبيب يجس النبض ليعرف حال القلب (ولا نعلم إذا كان يومذاك يدرك الصلة بين النبض وبين حرارة الجسد)، وينظر في قارورة الماء (أي يفحص البول) لأن ذلك يدل على حال الكبد وحال الأخلاط (ما في الجسم من اضطراب في تغلب الدم أو البلغم أو الصفراء والسوداء فيما كانوا يعتقدون). أما طريقتهم في فحص البول فكانت بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه

Cf. Arabian Medicine 89.(1)

ليعرف إذا كان فيه سكر أو حوامض أو قوابض. وربما نظر الطبيب إلى قارورة الماء ليرى بعينه فقط ما في البول من الرواسب كالرمل.

وجرت العادة القديمة بأن المريض إذا كان مصاباً بمرض بارد (كالفالج والاسترخاء وغيرهما) مما لا يزال يدعى إلى اليوم "بالنزل البارد" داووه بالأدوية الحارة، وإذا كان المريض مصاباً بمرض حار كأنواع الحميات داووه بالأدوية الباردة. على أن الطبيب الشيخ أبا منصور صاعد بن بشر تنبه إلى فساد هذه النظرية وعالج المرضى بالفصد والتبريد والترطيب ومنعهم الغذاء فأنجح تديبره... فعينوه رئيساً للمارستان العضدي (في بغداد) فرفع منه المعاجين الحارة ونقل تديبر المرض إلى ماء الشعير ومياه البذور فأظهر في المداواة عجائب⁽¹⁾.

على أنني أريد الآن أن أتخطى بك مفردات العلاج إلى فن الجراحة والتشريح. والجراحة فيما يتعلق ببحثنا هذا قسمان: جراحة خارجية كبتربعض الأعضاء المتأكلة بالقروح أو علاج ظاهر الجلد؛ ويظهر أن هذا كان أمراً عادياً. أما الجراحة

(1) طبقات الأطباء 1 : 232.

الداخلية أو التشريح بشق الجذع إلى الصدر أو البطن فكان غريباً عن الطب لأن الأديان فيما يقال تمنع التشريح. وقد ظل ذلك ممنوعاً في أوروبا إلى زمن قريب جداً.

أما العرب فيظهر أنهم عنوا بالتشريح وبالجراحة العامة منذ أيام ابن سينا (ت 428هـ ، 1037م) ولكننا نجد أول وصف واف للتشريح عند ابن طفيل المتوفى سنة 851 للهجرة (1185م). فابن طفيل لا يكتفي بأن يشرح لنا (على لسان حي بن يقظان) جسد الطيبة الميتة ويذكر الأعضاء والطبقات التي تعترضه بين البشرة (الجلد الخارجي) وبين القلب. بل تراه يود أن يعرف حركة القلب في أثناء حياة الجسد فيأتي بطبيرة حية وبقيدتها ثم يشق صدرها حتى يصل إلى القلب - كما نشرح نحن اليوم الضفدعة في المختبرات المدرسية لنشاهد حركة قلبها.

ويظهر بوضوح أن ابن طفيل برع في التشريح وأكثر من التجارب فيه حتى استطاع أن يقول عن حي بن يقظان: "فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات".

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي وأدركوا منذ القرن الرابع للهجرة (والعاشر للميلاد) أن للحواس الظاهرة

كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارز في الدماغ، عرف ذلك أخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل. وإنَّ انصراف العرب بالعقل والحس من القلب إلى الدماغ خطوة عظيمة في سبيل التطور الذي أدى إلى النهضة العلمية الحديثة. وكان لأطباء العرب اختصاص في فنون الطبابة ولكنني سأذكر قَدْحَ الماء الزرقاء من العين، تلك العملية التي برع العرب فيها إلى أبعد حدود البراعة. ومع أن لهذه العملية حتى اليوم صعوبتها وأخطارها فإن الأطباء من أسلافنا كانوا يجدون فيها سهولة بالغة وكانت نتيجتها مضمونة، حتى إنه لما عمى الطبيب الرازي عرضوا عليه أن يجروا له عملية القدح فقال لهم: "إنني أفضل أن أبقى أعمى كيلا أرى أناس هذا الدهر"، مما يدل بلا شك على سهولة تلك العملية ومبلغ نجاحها.

أما الصيدلة فكان رقيها عند العرب عظيماً لأنه كان تابعاً لرقى علمي النبات والكيمياء. ويظهر بجلاء أن العرب منذ أول أمرهم لم يكتفوا بأن يروا قيمة العلاج في أن يكون مركباً من مواد معينة، بل في أن يكون مركباً من مقادير متناسبة من تلك المواد المعينة. ومما يروى في هذا المقام قصة

طبيب اسمه الحراني (طبقات 2 : 42) جاء من المشرق إلى الأندلس وجلب معه معجوناً لأوجاع الجوف كان يبيع الشربة الواحدة منه بخمسين ديناراً. ولقد أحب بعض زملائه الأطباء أن يشاركوه في تجارته فأبى.

وفي ذات يوم اشترى خمسة منهم شربة بخمسين ديناراً وقسموها خمسة أقسام وجلسوا يتذوقونها حتى ظنوا أنهم استطاعوا أن يعرفوا المواد التي تتألف منها تلك الشربة مع مقاديرها. ثم جاءوا إلى ذلك الطبيب وهددوه بأنهم عرفوا تركيب علاجه، فإذا لم يرض أن يشاركهم استقلوا بصنعه وحدهم. فلما نظر ذلك الطبيب في النتائج التي وصلوا إليها قال لهم: لقد أصبتم المواد ولكن أخطأتم المقادير، غير أنه عاد فاشركهم معه.

ثم ارتقى العلاج عند العرب ففطنوا "للعلاج الطبيعي بأنواع الأغذية وبالأدوية المفردة غير المركبة ما أمكن". فإن الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن محمد بن وافد الأندلسي المولود عام 380 للهجرة والمتوفى بعد عام 460هـ (1067م) تمهر بعلم الأدوية المفردة.. وكان له في الطب منزع لطيف هو مذهب نبيل، وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن

التداوي بالأغذية، أو ما كان قريباً منها، فإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل إلى التداوي بمفردها. فإذا اضطر إلى المركب منها لم يكثر التركيب⁽¹⁾. هذا في الشرق أو في الغرب المسلم أما في أوروبا المسيحية فظلت العادة جارية بالإكثار من عدد المواد التي يتألف منها العلاج إذ كانوا يعتقدون أن "مفعول" العلاج يتضاعف إذا كان مركباً مع غيره. ولم يهمل الأوروبيون هذه النظرية إلا في القرن الثامن عشر بينما كان ابن رشد قد برهن على فسادها منذ القرن الثاني عشر للميلاد⁽²⁾.

وكذلك جرت العادة أن يكون الطبيب صيدلياً في الوقت نفسه يتناول ثمن العلاج من المريض بيده. ولقد أدرك المسلمون أن هذا حطة في الطبيب ففصلوا الطب عن الصيدلة منذ القرن الثامن للميلاد⁽³⁾ والثاني للهجرة. فقد جاء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (2 : 38). أن أبا جعفر أحمد بن إبراهيم...

(1) طبقات الأطباء 2:49.

Enc Br. 21: 356.(2)

Enc Br. 21:356.(3)

المعروف بابن الجزار من أهل القيروان وضع على باب داره سقيفة أقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق وأعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية. فإذا رأى القوارير (قناني البول) بالغداة أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه نزاهة بنفسه أن يأخذ شيئاً (من المال بيده).

وبلغ فن المستشفيات في الإسلام مبلغاً عظيماً يدل على الاتجاه العلمي الصحيح في معالجة المرضى مما يحتاج في بسطه إلى مجلد ضخمة⁽¹⁾. وكان الخلفاء والأمراء يرسلون البيمارستانات⁽²⁾ المحمولة إلى القرى التي لا يوجد فيها أطباء ويرسلونها إلى السجون ومع الجيوش، ويرسلونها في أيام الأوبئة إلى أماكن مختلفة.

(1) راجع تاريخ البيمارستانات في الإسلام تأليف الدكتور أحمد عيسى بك (دمشق 1357هـ - 1939م).

(2) البيمارستان النقال: المستشفى المحمول وهو بالأفرنجية Ambulance

ولعلك كنت وأنت تقرأ ما مر بك لا ترى فيه أمراً عظيماً
إذ أنك ترى أمامك اليوم براعة الأطباء في الجراحة وتسمع
بفعل السلفاميدوالبنسلين ومشتقاتهما ، ثم ترى عظمة
المستشفيات. ولكنك ستدرك قيمة ما ذكرته لك إذا علمت
حالة الطب يومذاك في أوروبا. يجب أن أذكر لك أنه لم يكن
في أوروبا بين القرن الثامن وبين القرن الحادي عشر للميلاد
(الأول إلى الخامس للهجرة) شيء اسمه طب بالمعنى الذي عرفه
العرب في تلك الحقبة التي نؤرخ الحركة الثقافية فيها في هذا
الكتاب. فبينما كان ابن سينا يعالج المرضى بالحقن وبإجراء
العمليات بالمرقد (البنج) والمخدر، وبينما كان سائر الأطباء
المسلمين يداوون الصرع والخانوق والسل وأمراض العين بمالا
مزيد عليه - بالإضافة إلى زمانهم - من الدقة والعناية بالمريض،
وبينما كانوا يضعون المرضى في المستشفيات المختلفة التي
تضمن للمريض أتم معالجة في أقصر مدة مع الرحمة
والرفاهية، كان الأوروبيون يعتقدون أن في المصروع أو
المحموم أو الذي به بثرة خبيثة شيطاناً فيتناولونه بالضرب
واللكم حتى يخرجوا الشيطان من جسمه. فإذا لم يشف هذا
المسكين من دائه اعتقدوا أن شيطانه الذي يلبسه قوي مريد،

فأحرقوا الاثنين معاً - المريض والشيطان - بنار واحدة واطمأنوا إلى أنهم أرضوا الله بذلك.

ولم يعرف الأوروبيون شيئاً من الطب الصحيح إلا بعد أن بدأوا بنقل الكتب العربية إلى لغاتهم منذ أواسط القرن الثاني عشر للميلاد، ومع ذلك فقد استمرت الخرافات تسود العقل الأوروبي بضعة قرون أخرى.

إنك إذا علمت هذا أدركت قيمة تلك العبقرية التي تجلت في الأطباء العرب منذ القرن الثامن للميلاد يوم كان أحدهم يعيد الحياة إلى الرجل الذي أوشك أهله أن يدفنوه، كما فعل ثابت بن قرة وغيره أيضاً.

الفصل الرابع

الفلسفة العقلية

إن رياضي الإسلام وأطباءه يبنون بحوثهم وملاحظاتهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا أن يسودوا العالم الثقافى في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يحترم العلم إلا إذا اقتبس منهم، ولا يقام وزن لكتاب إلا إذا نقل عنهم، ولا يؤخذ برأى إلا إذا كان منهم. ولقد يبلغ منك العجب مبلغه إذا علمت أن قوانين الرهينة المسيحية قد أخذت عن القواعد التي وضعها حجة الإسلام الغزالي للمريد المبتدئ في سلوك طريق التصوف.

أ- مشاكل المشاركة

1- لم تصل الفلسفة اليونانية إلى المسلمين رأساً، لأن المسلمين كانوا يجهلون اللغة اليونانية. من أجل ذلك عهد المسلمون إلى نصر من النصارى في الأكثر كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسريانية أو السريانية والعربية لينقلوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم.

وبما أنه لم يكن في هؤلاء النقلة في أول الأمر نفر كثار يعرفون اليونانية والعربية معاً فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً: يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية إلى السريانية، ثم يأتي رجل آخر فينقله من السريانية إلى العربية. أضف إلى ذلك أن النقلة لم يكونوا دائماً أهل اختصاص فكان الأطباء في الأكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة فيخبطون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها. وكان ذلك يحملهم على أن يلجأوا إلى الترجمة الحرفية فيقعون في أخطاء فنية كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها.

ومن سيئات النقل أن النقلة ترجموا كثيراً من شروح الأسكندرانيين على الفلسفة اليونانية والاسكندرانيون أو

الأفلاطونيون المحدثون كانوا متفلسفين هالمهم أن تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والإنجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على أهوائهم، ويزعمون أنهم يريدون أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، فزعموا مثلاً أن أفلاطون ترهب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع أن يخرج ببرهان على الثالوث الأقدس.

وكانوا أحياناً يضعون في أفواه القديسين بولص وبطرس أقوالاً لسقراط. وقد بلغت بهم الجرأة الممقوتة إلى أن نسبوا إلى أرسطو كتاباً في الألهيات سموه أوثلوجيا - العلم الإلهي - لم يكن بعيداً فقط عن عبقرية أرسطو، بل بعيداً عن العبقرية نفسها.

ولقد كان ثمت ما هو أدهى وأمر، ذلك أن أكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يعتقدون أن للمسيح عليه السلام طبيعتين بشرية وإلهية ومشيتتين بشرية وإلهية، أو نصارى يعاقبة يعتقدون أن فيه طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية ومشيتة واحدة هي المشيتة الإلهية. هؤلاء النقلة لم يستطيعوا أن يميزوا بين مذاهبهم الدينية وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون ومن سبقهما، فكانوا إذا وقع أحدهم على رأي يخالف مذهبه

حذفه أو حوره، وربما أضافوا كلهم إلى كتب الفلاسفة ما ليس منها.

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية إلى العرب مشوهة ممسوخة جهلاً من النقالين أو قصداً، مع أن خلفاء المسلمين وأمرأهم كانوا يدفعون إلى هؤلاء النقلة ثقل الكتب التي كانوا ينقلونها ذهباً إبريزاً وكانوا، فوق ذلك كله، يأتمنونهم على هذا التراث النبيل. ولقد كان فلاسفة الإسلام من طهارة النفس أنهم لم يشكوا في هذا التزوير الذي أدخله الإسكندرانيون والنقلة السريان من بعدهم على الفلسفة، فأخذوا يجهدون أنفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمحاولات - التي لا تتركب في عقل - وقضوا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن.

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

2- أما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة أصول أهمها اثنان، أولهما أنهم "نزهوا" الله تعالى عن كل تشبيهه بخلقه، مادي أو معنوي. فكما أنهم نفوا أن يكون الله

جسماً أو عنصراً أو أن يدرك بالحواس أو أن يحده مكان أو زمان، فقد نفوا عنه أيضاً الانفعال والسخط والرضا وما إلى ذلك. وثانيهما "العدل" ويقوم ذلك عندهم على أنهم قالوا: إن الإنسان فاعل لأعماله مرید لها يفعل ما يشاء حراً مختاراً، ولذلك كان "عدلاً" من الله أن يحاسبه على كل ما يفعله، فيكافئه إذا أحسن ويعاقبه إذا أساء.

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل؛ أي أن الإنسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله. وقالوا أيضاً بأن العقل يستطيع أن يفرق بين الحسن والقبيح.

ومع أن للمعتزلة أصولاً وآراءً دينية بحتاً، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليهم الصبغة الغالبة على اتجاههم الفلسفي: صبغة تسويد العقل على كل شيء. تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها: مقام العقل في العقائد الإيمانية، أو معارضة الوحي بالعقل. وإذا كان أولئك الفلاسفة الأولون في الإسلام لم يستطيعوا أن يفصلوا في ذلك فإنهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم.

وفي الدور البويهي، في القرن الرابع للهجرة، كان حال الإمبراطورية الإسلامية سيئة بما نشأ يومذاك من الاضطراب. كان بنو بويه الفرس الذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون أمور الإمبراطورية وهم يعيدون في عاصمتهم شيراز. وربما نصبوا الخليفة أو أشاروا على جندهم وأتباعهم بعزله أو تعذيبه أو قتله وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يجر وراءه فتناً دينية.

ويظهر أن بني بويه هؤلاء شجعوا الجمعيات ليقاوموا بها الخلافة العباسية. ولقد كانت هذه الجمعيات تتستر بدراسة الفلسفة أو الأدب أو تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسية أو دينية أو تبطنها كلها معاً. ويقال إن من هذه الجمعيات جمعية نشأت في البصرة ثم مدت أصولها إلى بغداد بلا ريب وإلى دمشق والقاهرة وغيرهما على الأرجح. إلا أنها ظلت مجهولة إلى نحو 370 للهجرة (980)، ثم عرف ظاهراً أمرها شيئاً فشيئاً، هذه الجمعية هي جمعية "أخوان الصفا".

3- ومع أن قيمة أخوان الصفا "من الناحية الفلسفية الخالصة" قليلة، فإنهم قاموا بأمرين يدلان على قيمة ذاتية لا تتكرر، ذلك أنهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في

أيامهم، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب. وسواء
أكانت هاتان الغايتان صحيحتين أم لم تكونا، فإن الثابت أن
أخوان الصفا أثروا في الشرق والغرب تأثيراً كبيراً. فكثير من
المعارف، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف مما نجده
عند الفارابييين (الفارابي وابن سينا) وعند ابن طفيل وعند ابن
خلدون نفسه ترجع إلى رسائل أخوان الصفا. لقد كانت مرتبة
أخوان الصفا في موكب الفلسفة الإسلامية مرتبة الجوق
الموسيقي الذي يضج بأنغام مختلفة ومؤلفة: إنه لا يحسن
الحرب ولا يعرف الفن العسكري ولكن وجوده ضروري لجمع
الناس على جانبي الطرقات وبث الحماسة في نفوس الجند.
ومع ذلك فقد حُبب أخوان الصفا الفلسفة إلى بعض الناس.

4- أما الكندي - فيلسوف العرب، لأنه من أصل عربي
صريح - فقد مر معنا طرف من الكلام على عبقريته العلمية.
وكذلك كان له في العقليات أثر تناوله الأوربيون من كتبه
التي طبعت في أوروبا منذ أول عهد العالم بالطباعة عام 1531م
(932م)، أي بعد أن دخل العثمانيون سورية بعشر سنوات فقط.
5 - والفارابي كان "فيلسوف الإسلام غير مدافع"،
فكان أول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال إلى العقليات ميلاً

كلياً. ولذلك اصطدم بتلك الأقوال المتناقضة التي خبط التراجمة السريان بنقلها إلى العربية. ومع ذلك فقد أجاد أبو نصر الفارابي (ت 339هـ، 951م) فهمَ منطق أرسطو خاصة وتفهيمة حتى لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول.

وجزع الفارابي من الاختلاف بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وظنه اختلافاً ظاهراً مع أنه اختلاف حقيقي فجهد في أن يوفق بين الفلسفتين. ومع أن الفارابي أصاب المفصل في ذلك فقد أخطأ التطبيق والحز؛ لقد قال الفارابي: إن عقليين كبيرين كعقلي أفلاطون وأرسطو لا يمكن أن يخطئا ولا أن يختلفا في الحق. هذه النظرية بالغة في الأهمية، إن العقل إذا كان واحداً في شخصين، أو إذا كان عقلا شخصين على درجة واحدة من المقدرة فليس من الممكن إلا أن يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود.

وبما أن الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الإمكان، وخصوصاً فلسفة أرسطو، فقد كان أثره في اتجاه التفكير الأوروبي كبيراً. إن الأوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي إلى اليوم، وقد نقلت كتبه إلى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام 1638 ميلادية. أما

فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بفلسفة الفارابي فكثار
حسبك أن تعلم منهم الراهب الافرنسي الدومينيقي فنسان ده
بوفيه⁽¹⁾ المتوفى نحو عام 1264م (663هـ) الذي ضم أجزاء من
فلسفة الفارابي برمتها إلى كتابه⁽²⁾. وأما ألبرتوس ماغنوس أو
ألبرت الكبير، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور
الوسطى، فلم يستطع أن يعرض لفلسفة أرسطو بأحسن مما
عرضها فيلسوفنا الفارابي، ولذلك لم يجد بداً من أن يقنص
آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان⁽³⁾.
وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالد
القرموني ودومينيقيوس غنديسالفني رئيس أساقفة ساغوفيا
وغيرهما.

ويظهر أن أثر الفارابي كان في فرنسا على أشده، فإن
رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر أن يوفقوا
بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم
بثلاثمائة عام.

Vincent de baubais. (1)

Ueberweg 11380. (2)

Cf. Ueberweg II 409.⁽³⁾

6 - ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المعلم الثالث. وقد مر بك طرفاً من جهود ابن سينا في الطب سنبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشمولها. سنتكلم على "النفس".

تنقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين: أحدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على "قوى النفس" المختلفة من تغذية ونمو وتوليد، ومن حس كالسمع والبصر والأعصاب. ومع أن ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراء جميلة فإننا سنقرع الباب الآخر: باب "النفس" التي تهب الأجسام حياتها العقلية.

تساءل ابن سينا كما تساءل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه "النفس" في أجسامنا: من أين جاءت، وما هي، وإلى أين تذهب بعد موت الجسد؟ ولقد تطلب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة. واتفق أن الرأي الشائع يومذاك كان رأي أفلاطون (ت 322 ق.م) كبير عباقرة اليونان وأرحب فلاسفتهم خيالاً وأعظمهم نبوغاً مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة.

ويتلخص رأي أفلاطون في الفلسفة في أن النفوس تكون قبل أن تتصل بالأجسام في الملاء الأعلى، ثم ترتكب هنالك ذنباً فتسقط (بالبناء للمجهول) إلى الأرض لتتصل بجسد مادي جزاء لها على خطيئتها. وجاء فلوطن (204 - 270م) مؤسس المذهب الاسكندراني (الأفلاطونية الحديثة) أو منظم بحوثه على الأصح، فتبنى نظرية أفلاطون مع تحوير بسيط إذ زعم أن النفس إذا اخطأت في الملاء الأعلى سقطت إلى عالم المادة فاتصلت بجسم تقضي فيه عمراً أو اتصلت بأجسام متعددة، ثم تعود إلى السماء في حديث طويل.

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملاء الأعلى تحوم حول عرش الله، ثم إنها تخطئ فيمتلئ الله منها غيظاً وغيظاً فيضرب بها وجه الأرض ليدخلها في جسد آدمي (أو في جسد غير آدمي على رأي فلوطن أيضاً) قصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو. وكذلك لم يدر الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوفةً ببهاء الألوهية وجلالها أن تخطئ. ثم إن ابن سينا تخيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الأرض، فإذا هي تعد بعشرات الألوف، فتساءل عن الحكمة من ذلك. ولكن فطنته أنارت له الحقيقة

فاعتقد أن مثل هذه النظرية الفطرية في الأمور لا تحتاج إلى معالجة جدية، فعالجها بشيء من اليسر المضاف إلى تهكم لبق في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباقتها ونفسها. ولم يُهل ابن سينا أن صاحب الفكرة الأساسية هو أفلاطون، بل اعتقد أن أفلاطون كسائر البشر يخطئ ويصيب. فاقراً معي القصيدة كلها واعتبر الأبيات الستة الأخيرة:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقءاء⁽¹⁾ ذات تحجب وتمنع
محجوبة عن كل مقلعة عارف،
وهي التي سـفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك؛ وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما سـكنت فلما واصلت
ألفت مجاورة الخراب البلقع

(1)الورقاء: الحمامة، كناية عن النفس.

وأظنها نسيت عهداً بالحمى
ومدامعا هطلت ولم تتقطع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصيحت
بين المعالم والطلول الخضّع؛
تبكي وقد نسيت عهداً بالحمى
بمدماع تهمني ولما تُقلع؛
وتظل ساجعة على الدم من التي
درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف⁽¹⁾ وصدّها
قفص عن الأوج الفسيح الأربع

(1) كناية عن الجسد.

حتى إذا قُرْب المسير إلى الحمى⁽¹⁾
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت مخالفة لكل مخالفاً
عنها حليف الترب غير مشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع

فالأي شيء أهبطت من شامخ
سام إلى حفر الحضيض الأوسع؟
إن كان أرسلها الإله لحكمة
طويت عن الفطن اللبيب الأروع،

(1) دنا الموت.

فهبوطها إن كان ضريبة لازم
لتكون سامعة بما لم تسمع،
وتعود عالمة بكل خفية
في العالمين، فخرقتها لم يرقع!
وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلاع.
فكأنها برق تآلق بالحمى
ثم انطوى، فكأنه لم يلمع!

وهكذا انتقد ابن سينا رأي أفلاطون في النفس وعدّه
بعيداً عن الصواب لأن الغاية التي تهبط النفس من أجلها إلى
الأرض لا قيمة لها: ما يمكن النفس أن تعرف من أحوال
العالم إذا قضت فيه عمر إنسان كامل، ولو بلغ ستين سنة أو
سبعين أو أكثر أو أقل. وإذا كانت النفس تهبط لتتعلم وتعرف
فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل أن يولدوا أو بعد ولادتهم
بقليل. كل هذه أوهام وأخيلة جميلة تعلق بها أفلاطون ثم
وجدها ابن سينا جوفاء لا لباب فيها.

أما رأي ابن سينا الإيجابي في النفس فهو رأي مادي، هو يعتقد أن النفوس متعددة بتعدد الأبدان، فكلما حدث جسد مستعد لقبول الحياة ظهرت الحياة فيه. أما التقمص الذي أخذ به أفلاطون فقد ترفع ابن سينا عن القول به.

وكما أن الأوربيين استفادوا من ابن سينا الطبيب العالم فقد استفادوا أيضاً من ابن سينا الفيلسوف العاقل، فقد كان أثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن⁽¹⁾، حتى إنه اعتبر في المقام كأرسطو تماماً⁽²⁾. وبما أن ابن سينا نفسه قد اقتصر في أكثر فلسفته آثار الفارابي، فإن جميع الذين تأثروا بالفارابي من الأوربيين تأثروا بابن سينا أيضاً.

على أن هنالك نقرأ تأثروا بابن سينا خاصة، فقد تأثر به اسكندر الهالي الإنكليزي (ت 1245م)، وكذلك توماس اليوركي الإنكليزي أيضاً (ت 1260م) الذي كتب في الألهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل أن يتم ألبرت الكبير شرح إلهيات أرسطو وقبل أن يبدأ القديس توما

(1) ده بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام 187.
Ueberweg II 408 u. a. (2)

بشرحها⁽¹⁾. وأدرك روجر بايكون أن أرسطو أخطأ في أمور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به: وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا⁽²⁾.

ولقد أنجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين: ألبرت الكبير (نحو 1207 – 1280م) والقديس توما الأكويني (1226 – 1274م) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيراً، فألبرت الكبير قلده في التأليف فجمع علوم أرسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا. ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو معتمداً على آراء ابن سينا في سياقتها. وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد أشخاص الملائكة وبأنهم مفارقون للمادة.

وتأثر متى الاكواسبارطي الذي أصبح كردينا لا عام 1291 وتوفي عام 1302م بنظرية الفيض عند ابن سينا؛ وكذلك ديترشالفرايبورغي (تبعيد 1310م) الذي رأى أن "خلق العالم" لا يمكن أن يكون عمل غير الله، وأن نظرية الفيض لا

(1) Ueberweg II 384, 397.

(2) Ueberweg II 469.

تخالف خلق العالم ولكنها تشمله، ما دامت الأسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل إلا بأثر من الأسباب الأولى الحقيقية الصادرة عن الألوهية. وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس، وأن صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني، وخالف بذلك القديس توما⁽¹⁾.

7 - ويجب أن نعود هنا مرة أخرى إلى الشاعر الحكيم أبي العلاء المعري فإن له من الأثر في نواحي العبقرية العقلية ما لا يقل عما له من الخيال الرحيب الذي تكلمنا عليه عند البحث في رسالة الغفران والكوميديا الإلهية لدانتي. وقف المعري في "لزوميته" أمام مشكلة كبرى أعظم من تلك التي وقفت حيالها الفلاسفة المشاركة كلهم. إنه لم يصطدم بالخلاف بين العقل والنقل في الأمور الإيمانية - كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم - بل وجد أن العقل يفهم الأمور كلها على غير ما استقرت عليه في أذهان الناس من

(1)Cf. Ueberweg II 556, 559.

العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى أفلاطون وأرسطو. إن قضية النفس في اتصالها بالجسد ثم في مصدرها ومصيرها بعد الموت، وإن القضايا المتعلقة بصفات الله وذاته أو ببعثة الرسل وما هو بمعنى ذلك أيضاً، ثم بتخيل نظام العالم وبالعناصر وما يتألف منها، ثم بالمجتمع وما يتصل به، كل ذلك كان موضع تساؤل في لزوميات المعري وموضع شك فلسفي صحيح. أراد المعري أن يحكم العقل في كل شيء، وأن يحل جميع المشاكل عن طريق العقل وحده، مع أن هنالك أموراً لا يمكن للعقل أن يحلها كما يرى المعري نفسه:

أمور يلتبسن على البرايا

كأن العقل منها في عقال⁽¹⁾

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

كذب الظن لا أمام سوى العقـ

ل مشيراً في صبحه والمساء،

(1) عقال: حل، رباط.

أو قوله:

هل صح قول من الحاكي فنقبأه
أم كل ذلك أباطيل وأسمار؟
أما العقول فآلت⁽¹⁾ إنه كذب؛
والعقل غرس له بالصدق إثمار
ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها
العامّة والعلماء أيضاً، ويتهكم على أصحاب الآراء المتناقضة
تهكماً مريراً:

والروح أرضية في رأي طائفة،
وعند قوم ترقي في السموات
تمضي على هيئة الشخص الذي سكنت
فيه إلى دار نعمى أو شقاوات
فأعجب لعلوية الإجرام صامته
فيما يقال، ومنها ذات أصوات

(1) أقسمت.

وإذا كان المعري لم يجمع آراءه في سلك واحد، ولم يكن إلا نقادة ينتقل بك من سؤال إلى سؤال ثم لا يدلي برأيه في شيء، مما يسأل عنه، فما ذلك إلا لأن عبقريته كانت في أن يثير التفكير في أدمغة الذين حولته، كما كان يفعل سقراط تماماً.

ومع أن الموضوعات التي تناولها المعري لم تكن أقل عدداً ولا أقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط – أو تناولها أفلاطون على لسان سقراط – فإن للمعري على سقراط فضلاً أكيداً، هو أنه ساق آراءه هذه في شعر جميل متين فاستطاع أن يخلد بنفسه لا بغيره. إننا لا نعرف اليوم آراء سقراط إلا من كتب الذين جاؤوا بعده، وخصوصاً في كتب تلميذه أفلاطون. ولعل ثمت آراء كثاراً نسبها أفلاطون إلى أستاذه أو أجراها فقط على لسانه. أما المعري فقد كفل بشعره الجميل المتين لآرائه خلوداً أبدياً. من أجل ذلك كله تراني أعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون أن يضنوا على المعري بمثل ذلك، ولا ريب في أن نبوغ المعري (كنبوغ سقراط) كان في انتقاده كما يقول نيكلسون⁽¹⁾.

Enc. Of relig. And Eth. VIII 223 c. (1)

وإذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فإن خياله، في بضع نواح على الأقل، لم يكن أدنى من خيال أفلاطون نفسه. إن الخيال الرحيب الذي يتحلى به المعري في رسالة الغفران، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المعري فيها الجنة والنار وما فيهما ومن فيهما، لخيال يُقَصَّرُ عن مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ أقدم العصور. وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من أمور تقبلها كثيرون من الناس والعلماء في الأمور الاجتماعية أو العقلية بإيقان واطمئنان. ويكفي المعري فخراً أنه كان النموذج الذي قيد دانتي الليغيبيري به نفسه؛ وكان دانتي في ذلك التقليد زعيم النهضة الأدبية الحديثة في أوروبا وأحد زعماء نهضتها العامة⁽¹⁾.

8 - ومع أنني أفضل أن أدعو أبا حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ - 1111م) حجة الإسلام وألاً أطبق المقاييس الفلسفية الصرف على مجموع آرائه، فإنني أجد له في بعض آرائه مواقف عبقرية صحيحة.

(1) راجع تفصيل ذلك في حكيم المعرفة، ص 120 - 125.

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت 201م) أن الشمس لا تقبل الانعدام، ودليله على ذلك زعمه أن الأرصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها. وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه، أحدها أن أرصاد القدماء ليست إلا على التقريب؛ ثم إن الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخف حرارتها) من غير أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة⁽¹⁾. ولقد دلت الأبحاث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي.

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون، وتابعهم على ما قالوا بعض الإسلاميين، إن السماء (عالم الأجرام السماوية) حيوان، وإن له نفساً نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس، فكذا السموات... غير أن الغزالي ينكر ذلك⁽²⁾، فيهدم بإنكاره هذا عمداً من عماد الخرافات التي رفعها العقل اليوناني؛ وإن الإنصاف ليدعونا في هذا الموقف إلى أن نقول إن الغزالي كان في هذه النقطة أعظم من ابن رشد الذي خطأ الغزالي في إنكارها⁽³⁾، فكان هو المخطئ.

(1) تهافت الفلاسفة (بيروت) ص 83 - 84.

(2) تهافت الفلاسفة 238 وما بعدها.

(3) تهافت التهافت 469 - 481.

هذا بعض ما انتقده الغزالي على من تقدّمه وأصاب فيه،
فما كان أثره في الذين جاؤوا بعده، من الأوربيين خصوصاً؟
نقلت كتب الغزالي، وخصوصاً "إحياء علوم الدين" إلى
اللاتينية قبل عام (1150م) أي بعد أن يُتوفى الغزالي بأقل من
أربعين سنة، فأعجب به فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه
أبو الفرج بن العبري (ت 1286م) في "كتاب الحمامة" في
الأخلاق. وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في "كتاب الهداية
إلى فرائض القلوب" الذي ألفه بالعربية فيما قيل؛ وهذا
مستغرب. وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما
وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى. ويتجلى أثر
الغزالي في ثلاثة مظاهر:

(أ) نفي السببية - يرى الغزالي أن الأمور تتم بإرادة الله لا
بالأسباب الظاهرة لنا؛ فإذا ألقى شيء في النار وكان الله لا
يريد له احتراقاً فإنه لا يحترق. وليس بمستغرب أن يتبعه رجال
الكنيسة كلهم في ذلك، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث
المعجزات والخوارق. ولقد شابهه أيضاً الفيلسوف الإنكليزي
دافيد هيوم (ت 1776م) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين
السبب والمسبب عنه إلى التذكر لا إلى الحقيقة فقال: إن

تعاقب أمرين لا يوجب أن يكون أحدهما سبباً (حقيقياً) للآخر. إلا أن الغزالي يرد العلة الحقيقية إلى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً نفسانياً ويردها إلى التذكر: إننا إذا سمعنا صوتاً فحكمتنا بأن صاحبه إنسان، فذلك لأننا نذكر أننا سمعنا مرة ما من إنسان مثل هذا الصوت، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يدركها العقل.

ولعل أرنست رينان، العالم والمفكر الأفرنسي، قد بالغ حينما قال: "إن هيوم لم يقل شيئاً (في السببية) فوق ما قاله الغزالي" ولذلك انتقده غ.ه.لويس على هذه المبالغة⁽¹⁾.

(ب) الشك - ليس القول بالشك في "نظرية المعرفة" جديداً عند الغزالي، فقد سبقه إليه القديس أغوستين (ت 430م) ورأى أن فينا حواساً ظاهرة وحواس باطنة فوقها؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها. ولكن العقل الإنساني يجد شيئاً أسمى منه، إذ إنه متبدل يدرك تارة ويقصر أخرى... ويسعى حيناً إلى المعرفة. على أن الحقيقة نفسها غير متبدلة". ولذلك ينصحك القديس أغوستين، "إذا رأيت طبيعتك متبدلة

Enc. Br. II 189. (1)

بأن ترقى بنفسك إلى المصدر الخالد لنور العقل. أما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل، فهو الله؛ وإنما لا نستطيع أن نتخيل حقيقة أسمى منها لأنها تشمل جميع الوجود الحقيقي". إلا أن الغزالي يفوق أغوسطين في أن أغوسطين يشك في العقل ثم يحاول أن يعرف بالعقل، حينما ينصحك أن ترقى أنت بنفسك إلى مصدر المعارف الحقيقي. بينما الغزالي يشك في العقل ويرى أن العقل بنفسه عاجز عن أن يبحث عن الصواب ولذلك لا يقول بالمعرفة عند طريق العقل البتة، بل "بنور يقذفه الله في القلب من غير أن يكون للعقل إرادة في ذلك".

والعجيب أن ديكارت (ت 1650م) الافرني الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بأنه واضع أساس البحث العلمي قد غفل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك. يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن فيقول: لنضع الشك يتسرب إلى كل اقتناع بل إلى كل عقيدة فينا. ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول أن نصرّفها. على أننا إذا لم نستطع أن نصرّف هذه الشكوك فإننا بلا ريب نصل إلى حقيقة واحدة، تلك هي أننا

نفكر بينما نحن نشك. ويقوى ذلك في نفوسنا إلى درجة أننا نستطيع أن نشك في أن لنا أيدياً أو أرجلاً أو في أننا نيام أو يقظى وإلى أن نشك في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا، ولكننا لا نستطيع أن نشك في أننا نشك. وبما أن الشك أقوى دلائل التفكير، فقد قال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية: "أنا أفكر، ولذلك أنا موجود!".

إن ديكارت لما اضطر أن يعرف، وكان قد أنكر كل شيء، اضطر إلى أن يعود إلى بعض ما أنكر فيعرف به، وأن يجعل سبيله إلى المعرفة سبيلاً إيجابياً ينبعث من نفسه هو؛ بينما الغزالي - الذي أنكر كل شيء - قد عرف بشيء خارج عن نفسه، بشيء يأتيه فعلاً من عالم خارجي مفروض فرضاً صحيحاً ويأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها. ولقد كان فضل الغزالي على ديكارت في أنه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه. أما ديكارت فعرف ببعض ما شك فيه - في جملته المشهورة على الأقل.

(ج) إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقہ - هذا أبرز ما تركه التفكير الإسلامي على التفكير الأوروبي في العصور الوسطى. أن الغزالي لم يحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة -

ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد أسطر قليلة - بل أخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقهاء. وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى كلها وخصوصاً عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الإسلامية وبابن رشد وبالغزالي أيضاً. ومنذ أيام انسلم، اسقف كنتريري بلندن (ت 1093م) وفقهاء العصور الوسطى يقولون إن صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة.

ولا يجوز أن نترك الغزالي قبل أن نشير إلى المرتبة العليا التي رفع العقل إليها: إن الإمام الغزالي حجة الإسلام قد صحح إيمانه من طريق العقل ولم يجد للإيمان التقليدي الموروث قيمة ما، مما تراه مبسوطاً في "كتاب المنقذ من الضلال"، وليس هنا موضع تفصيله.

ولقد أصاب سارطون (1:753) حينما جعل أثر الغزالي الشخصي في العلم الإلهي أعظم من أثر القديس توما.

9 - وكذلك لا يجوز أن نترك الفلاسفة المشاركة قبل أن نشير أيضاً إلى مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة "التوفيق بين الحكمة والشريعة". والواقع أن المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل إلى إنكارها.

ولعل الحقيقة العارضة هي أن الدين مخالف للفلسفة وأن الفلسفة غير الدين، حتى إن دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف. وسأستعرض معك مواقف فلاسفة المشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة.

أما المعتزلة فيكفي أن تعلم أنهم أنكروا رؤية الله يوم القيامة وأنكروا النعيم والشقاء الجسمانيين وبحثوا بحثاً عدهم بها رجال الدين زنادقة وكفاراً. ثم هم الذين فضلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا: إذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل. وأما الأشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الإيمان ورأوا أن ما أتى به المعتزلة إنما هو ضلالات تؤدي بصاحبها إلى النار.

وإذا أتينا إلى الكندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وإن كان قد كتب في إثبات النبوة. ثم تنتقل إلى الفارابي فنجده شديد التمسك بالفلسفة سيء الاعتقاد بالنبوة منكرًا للخلود الديني. وإذا كان بعض الدارسين قد أتى من ناحية أن الفارابي حاول أن يوفق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو فليس لدينا دليل على أنه قال: إن الدين والفلسفة شيء واحد، أو أنهما متفقان.

ويأتي دور إخوان الصفا، فهم الذين زعموا أن الشريعة العربية ناقصة وأن الكمال يحصل لها إذا تظهرت بالحكمة اليونانية وامتزجت بها.

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

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

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدوا

ويهود حارت والمجوس مضلّة

اثان أهل الأرض: ذو عقل بلا

دين، وآخر دين لا عقل له!

حتى تعرف موقفه ورأيه.

وأما الغزالي فبعد أن اعترف هو بأن العقل يجب أن يسيطر على جميع أعمال الإنسان حتى على تقبل الإيمان، فإنه

لما التفت إلى العامة رأهم لا يستقلون بذلك، وأراد منهم أن يتركوا الفلسفة لأنها فاسدة مفسدة. وكان يعني طبعاً أنها مفسدة للدين.

وبما أننا لا نستطيع الإسهاب في القول هنا فإننا سنترك الحل النهائي والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة إلى الكلام علي ابن رشد في عقب هذا الفصل.

10 - وأما التصوف فلا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة إذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق ترجع أحياناً إلى العلم وأحياناً إلى الخيال الشخصي. إلا أنها في كلتا الحالتين بعيدة عن أن تعد في ما نحن بسبيله، بل هي بباب الأدب أليق.

ب- العبقريّة المغربيّة

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى المغرب بعد أن نضجت أو كادت بعوامل مختلفة أهمها عامل الزمن، فإن موضوعات الفلسفة ظلت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش. وكذلك ظهر في أثناء هذا الأمد المتطاوّل ترجمات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة

وبالتالي على اكتشاف الخطأ والصواب. ولعل عدداً من هذه الكتب نفسها قد نقل من جديد في المغرب أيضاً.

ثم إن فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً، فقد مالوا إلى الاختصاص. كان المشاركة كالفارابي وابن سينا يبحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال – يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ويحاولون، وهذا مهم جداً، أن يربطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة. أما المغاربة فقد اختص أكثرهم بفهم فن من فنون الفلسفة – وإن كان بعضهم قد زاد على ذلك.. ثم إنهم فصلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية. إنك إذا قرأت كتاب "المقدمات الممهدة" لابن رشد ألفت نفسك أمام فقيه اشعري يبحث في الدين بحثاً صحيحاً؛ فإذا انتقلت إلى كتابه: "تهافت التهافت" تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكدت تنكر – لولا أنك تعرف ذلك من التاريخ – أن يكون مؤلف الكتابين واحداً.

1 – وقد تتولاك الدهشة إذا علمت أن أول رجل سنختره ليمثل العقبرية العقلية في المغرب فقيه اشعري وأديب شاعر، توفي في الأندلس سنة 456 للهجرة (1064م)؛ ذلك هو ابن حزم الأندلسي.

لابن حزم - فيما له من الكتب - كتاب مشهور باسم
"الملل والنحل لابن حزم" لأن هنالك كتاباً آخر مشهوراً باسم
"الملل والنحل للشهرستاني" المتوفى عام 548 للهجرة (1153م).
إن في هذا الكتاب آراءً علميةً ونظريات فلسفية هي في
الطبقة الأولى من القيمة الذاتية الحقيقية.
ولقد مرَّ معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم ونريد الآن
أن نذكر شيئاً من نظرياته الفلسفية. وسنأخذ من ذلك نظرية
المعرفة على وجه الاختصار.
كيف نعرف الأشياء وما نعرف منها، وما الدليل على
صحة هذه المعرفة؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً عارضاً ولم تصبح -
في تاريخ الفلسفة الأوروبية - نظرية كاملة من كل جانب، إلا
مع الفيلسوف الألماني "كانت" Kant المتوفى 1804 للميلاد.
وقد قامت نظرية المعرفة في أدوارها الأولى على أن اختلاف
الأشياء بعضها من بعض هو السبيل الأكيد إلى التفريق بينها
(أي إلى معرفة صورها المختلفة). فلما جاء أرسطو كبير
فلاسفة اليونان دفع هذه النظرية شيئاً إلى الأمام وزاد فيها
قليلاً فقال: "إن ما يجب أن يستند إليه البرهان يجب أن يكون

أكثر شهرة من الشيء المراد برهانه وأسبق في الوجود عليه". وهكذا لم يبق الاختلاف وحده كافياً للمعرفة عند أرسطو، بل وجب أن يكون ثمت أساس وثيق معروف مشهور وثابت صحيح، ثم شيء تقاس صحته وشهرته بهذا الأساس الثابت. وقد كانت نتيجة ذلك أن جمع أرسطو قواعد المنطق ونسقتها، فهو إذن أول من أسس المنطق علماً مستقلاً. ولقد سماه كما هو مشهور "أورغانون" أي الآلة أو الأداة، يعني بذلك أن "المنطق هو الآلة التي نعرف بها الأشياء".

وليس هنا موضع تحليل المنطق، ولكن يجب أن نقول: إن أرسطو افترض الوجوه التي يجب أن تُعرف قبل أن يُعرف الشيء نفسه فكانت عشرة سماها "المقولات العشر".. ومع أن هذه المقولات شاملة تامة في نفسها، فإنها هي بدورها أيضاً تحتاج إلى برهان، فالمقولة الأولى عند أرسطو مثلاً هي "الذات" وذلك أن تعرف مادة الشيء كأن يكون إنساناً أو فرساً أو بيتاً أو بحراً – على أن هذه نفسها تحتاج إلى أسس صحيحة لمعرفتها. وتتم المعرفة في رأي أرسطو حينما ترتبط الفكرة بالحكم الشخصي ثم حينما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة أو البرهان...

ويظهر أن أرسطو نفسه قد أدرك أن ثمت أموراً (من الماديات كأعيان الأشياء مثل الذهب أو التراب أو الإنسان أو الجريدة. أو من المعقولات كصور الأشياء وصفاتها نحو جمع الأعداد وطرحها ، وحسن الأشياء وقبحها ، والسعة والضيق وما إلى ذلك) يصعب الوصول إلى معرفتها من طريق البرهان الظاهر علمياً ، ولكن حقيقتها مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها. ولذلك نعرف نحن هذه الأمور - كما يقول العرب - ابتداءً أو بديهية" - ويسمى الأوروبيون ذلك *a priori* - أي قبل (الاختبار بالحواس). ومع أن أرسطو لم يستعمل هذا التعبير نفسه ، فإن هذا النوع من المعرفة كان ملموحاً عنده.

ثم إن هذا التعبير جرى على أقلام الأدباء ، يستعملونه لنعته الأمور المعروفة بنفسها من غير حاجة إلى تدليل عليها. ويظهر لنا أن أول من استعمله في معناه الفلسفي "في مقابل الأمور المعروفة بشهادة الحواس وبعد الاختبار الحسي" كان ألبرت السكسوني (من ألمانية) المتوفى عام 1390 للميلاد بعد "ابن حزم" بثلاثة قرون وربع قرن أو تزيد.

ولما جاء الفيلسوف الألماني "كانت" (ت 1804م) جعل ذلك وأكدته وجعله مدار فلسفته كلها مما لم يتفق لغيره فيما

يزعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية⁽¹⁾. ولقد كان كل نظام كانت
الفلسفي محاولة للجواب على هذه المشكلة الكبرى: "كيف
تكون الأحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة
بالبديهة؟" أي كيف يمكن للإنسان أن يعرف أن شيئاً أوسع
مساحة أو مساوياً لشيء آخر - مما يحتاج إلى اختبار وبرهان -
ببديهة العقل؟

لنرجع الآن سبعة قرون ونصف قرن إلى الوراء:

لنرجع إلى ابن حزم الأندلسي!

أهتم أبو محمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى عام 456
للهجرة (1064م) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في
كتابه "الملل والنحل" فصلاً خاصاً - سوى الملاحظات المتفرقة
في فصول مختلفة. والعجيب أن ابن حزم تناول الكلام على
سبل كثيرة من سبل المعرفة، ولكننا سنقيد أنفسنا هنا
بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف "كانت" ونسب اختراعه
إليه. يرى فيلسوفنا ابن حزم أن المعرفة تكون:

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

(أ) بشهادة الحواس - أي بالاختبار لما تقع عليه الحواس.

(ب) بأول العقل - أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس.

(ج) ببرهان راجع من قرب أو من بُعد إلى شهادة الحواس وأول العقل - تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف "كانت" حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في إدراكها إلى الحواس الخمس ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر أننا نحتاج إلى حواسنا الخمس.

وسأبسط لك هنا شيئاً من أقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه "الملل والنحل" ودالاً على أجزائه وصفحاته بأرقام محصورة بين أهلة في المتن نفسه:

يرى ابن حزم صراحة أن للإنسان ست حواس، والنفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها، ولعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود، وكالفرق بين الخشن والأملس، والبارد... والحلو والحامض... والصوت الحاد والغليظ والمطرب والمفزع (5:1، 107:3، 108).

والحواس الخمس لا تدرك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة والتفاضل، أو بأن يعظم الفرق بسرعة، أي أن يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس. فالإنسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالاً يستطيع البصر أن يقدره؛ وكذلك لا ترى الإنسان يدرك ببصره نمو الشجرة إلا بعد أن تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته؛ ومثل ذلك الشبغ والري وكثير من أعراض العالم (5: 108).

أما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبدهييات، يعني أن هنالك أموراً يدركها الإنسان ذو العقل بدهة من غير أن يعرف دليلاً عليها. "فمن ذلك علمها (أي النفس) بأن الجزء أقل من الكل؛ فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثة سر. وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء، وإن كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف... ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد، فإنك تراه ينازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع شخص آخر؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان فإن المكان لا يتسع له أيضاً... ومنها علمه أنه لا يكون فعل إلا لفاعل، فإذا رأى شيئاً قال: من عمل هذا؛ ولا يقنع البتة بأنه العمل دون عامل (1: 5 - 6)".

فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجز في أعضائه كالأمرض المختلفة والاضطرابات العصبية. وتلك الأوائل أمور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنوناً أو جاهل لنقص في إدراكه، أو مكابر مغالط. ودليل ابن حزم على أن هذه الأمور لا تحتاج إلى استدلال قوله: "لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان⁽¹⁾. ولا بد ضرورة من أن يُعلم ذلك بأول العقل... وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة، لا دقيقة ولا جلية، ولا سبيل على ذلك (1: 7-6)". على أن ابن حزم لا ينكر الاستدلال على هذه الأمور إنكاراً مطلقاً. بل يرى أن هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر ولا يقدر عليه إلا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً (5: 109).

ثم إن ابن حزم يعتقد أن جميع أنواع المعرفة - حتى المعرفة بأول العقل والبدية - يجب أن تعتمد على الحواس التي تعتمد

(1) يعني يقتضي زماناً.

هي بدورها، ومن قرب أو من بعد، على ما حولها من المحسوسات.

هذه هي المشكلة التي يزعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنها عرضت أول ما عرضت للفيلسوف "كانت" في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد، مع أنها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في أواسط القرن الحادي عشر، قبل "كانت" بسبعة قرون ونصف قرن.

2 – ومن عباقرة المسلمين الذي لم يُعمِّروا كثيراً أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه، مات قبل أن يبلغ تمامه وقبل أن يجاوز خمسين سنة.

لفلسفة ابن باجه قيمتان أساسيتان: إحداهما أنه بنى الفلسفة العقلية على أسس الرياضيات والطبيعيات، كما أراد الفيلسوف الألماني كانت أن يفعل تماماً. وهكذا خلع ابن باجه عن "مجموع الفلسفة الإسلامية" سيطرة الجدل، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة.

وثانيهما أنه أول فيلسوف في الإسلام – وأول فيلسوف في العصور الوسطى أيضاً – فصل بين الدين والفلسفة في البحث.

لمَّا وقف ابن باجه - كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام - أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة نتجت له عبقريته أمراً مهماً جداً، ذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم هو بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبت فيه. من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية. ثم هو لام أبا حامد الغزالي لميله إلى التصوف وقال: إن الإنسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون. وهكذا يكون ابن باجه قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً. ولعل ذلك هو الذي حمل بعض أعدائه على اتهامه بالزندقة فاغتاله بالسسم في رمضان سنة 533 للهجرة (1138م)⁽¹⁾.

وقد نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في أوروبية بموسى النربوني فلسفة ابن باجه في أواخر القرن الرابع

(1) اطلب مقالاً مفصلاً في حياة ابن باجه وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها إلى الآن نموذج منشور باللغة العربية، في مجلة الأمالي، السنة الأولى العدد 11 (14 تشرين الثاني 1938)، ثم راجع كتاب "ابن باجه" للدكتور عمر فروخ، الطبعة الثانية، بيروت 1371هـ = 1952م.

عشر للميلاد. ولا شك في أن فلسفة ابن باجه وصلت إلى الأوروبيين عن غيرطريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوف الكنيسة في العصور الوسطى، ألبرت الكبير على الأخص⁽¹⁾، وتوما الاكويني (القديس توما) الذي لم يستطع إلا أن يتأثر به⁽²⁾. وكذلك أثر ابن باجه في بوتيوس الذي قال بأن الإنسان يبلغ السعادة من طريق الإحاطة بالحقائق العلمية، وسكت عما وراء ذلك.

3 - ولقد مر بك الكلام على مقام أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (ت 581هـ - 1185م) في العلم، ونريد الآن أن نتناول فلسفته العقلية كما عرفناها في رسالة حي ابن يقظان، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الإنسان المرتجلة وفي تطور العقل الإنساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ إلى أعلى مراتب المعرفة. فبهذا وأمثاله عد مؤرخو العلم ابن طفيل (من جبايرة التفكير في العصور الوسطى).

ويظهر بجلاء إن إحدى الغايات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان أن يقول ابن طفيل: إن الإنسان العاقل الفائق

Sarton II 183 Miele 188. (1)
Bgl. Ueberweg II 439. (2)

الفطرة يصل عن طريق تفكيره الصحيح إلى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل إليها الذين يأخذون الشريعة عن الأنبياء أخذاً صحيحاً. أقول: "أخذاً صحيحاً" لأن ابن طفيل يعتقد أن أكثر "الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن حظهم من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يتعدى عليهم سواهم... وأنه لا يفوز بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر".

ولقد كانت قصة حي بن يقظان أعظم قصة كتبت في العصور الوسطى ومن أعظم الكتب التي ألفت في ذلك العهد. ونقلت قصة حي بن يقظان إلى العبرية، ثم نقلت إلى اللاتينية، نقلها ادورد بوكوك الابن فطبعت في اكسفورد عام 1671م.

وأما أثر هذه القصة فكان عظيماً، تأثر بها أكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفى عام 1204 للميلاد⁽¹⁾، ولم يستطع القديس توما أن يتحرر من تأثيرها⁽²⁾. وكذلك تأثر بها بلتاسار غراتسيان في قصته اندريو (عام 1650م)، وتأثر بها

Ueberweg II 339. (1)

Ueberweg II 439. (2)

سبينوزا (ت 1677م) أيضاً، ونالت إعجاب الفيلسوف ليبنتز (ت 1716م). وظهر أثر هذه القصة أيضاً في قصة روبنسون كروزو المشهورة التي ألفت عام 1719م. وكان من أثر آراء ابن طفيل فيها أن حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة وأن حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة وبين المذهب الكاثوليكي⁽¹⁾، مع أن ابن طفيل لم يقل: إن الدين موافق للفلسفة، بل قال: إن الدين والفلسفة طريقتان مختلفتان يصل الإنسان العاقل الفائت الفطرة بهما إلى غاية واحدة. وسيأتي معنا أن ابن طفيل كان يفضل طريق العقل.

4 - ليس ابن رشد أكبر فلاسفة الإسلام فحسب، بل هو أحد كبار الفلاسفة على الإطلاق. وإذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والأثر الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، فعمل بذلك على خروج أوروبا من ظلمات التقليد إلى نور التفكير، وجب أن نضعه مع أفلاطون وأرسطو وكانت في صف واحد، وأن نرفع هؤلاء - في الفلسفة العقلية - فوق كل فيلسوف آخر.

Cf. Sarton II 286, Enc. II 425, Hampe, Hochmittelalter 285, Miele 190, (1) Ueberweg II 313, 339, 439; 722, Wulf I 247.

ترجع قيمة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ - 1198م) الحقيقية إلى تلك الهزة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني. لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبا يستطيع فهمها، حتى عُرف من أجل ذلك في أوروبا باسم "الشارح" يعنون شارح كتب أرسطو. وقال عنه دانتي (ت 1321م، 663هـ) في الكوميديا الإلهية: "ابن رشد، أي شارح عظيم هو!".

إلا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب أرسطو فقط "فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً". هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى إنها كانت تطبع مع كتب أرسطو نفسها، وحتى إن وليم اكزر (ت 1231م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغوريوس التاسع لتهديب كتب أرسطو اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد. وقد نقلت كتب ابن رشد إلى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدها أكثر من خمسين مرة.

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

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

إن أشهر هذه الآراء موجزة في ما يلي :-

(أ) أزلية المادية - وذلك أن المادة قديمة ، لا بداية لها ، وإن فيها قوة كامنة هي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر. ثم إن هذا التطور نفسه نتيجة لعلل وأسباب طبيعية بحت.

(ب) وحدة العقل وفناء الأنفس الجزئية - يعتقد ابن رشد أن أشخاص الناس لا يخلدون ، وأن عقول الأفراد لا يمكن أن

نحتفظ بشخصيتها بعد موت أصحابها. أما الذي يخلد فعقل الإنسانية جمعاء. ولنضرب هنا مثلاً نقرب به ذلك من الأفهام: إن الأطباء: جالينوس والرازي وابن سينا وباستور وفلان وفلان لا يمكن أن يخلدوا كأفراد، ولكن "الطب" يخلد على أنه "فكرة" أو "نظام من المعارف" على ما وصلت إليه عبقرية هؤلاء. إن النتائج التي وصل إليها باستور قد خلدت في البشر الذين أخذوا هذه النتائج عن باستور، أما باستور نفسه فليس له من الخلود إلا اقتران اسمه بتلك النتائج - وقس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب.

(ج) نظرية الحقيقتين - يعتقد ابن رشد بصراحة أن هنالك أموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة، وإن ثمت أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين. وابن رشد يقبل طبعاً كل ما جاءت به الفلسفة، وكذلك يقبل كل ما جاء به الدين ولكن على شرط واحد، هو أن يتأول بعض الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي.

من أجل ذلك أعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين كاملين، فحرمت دراسة الفلسفة وتدريسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها مما لا أرى أن أقص عليك

تفاصيله في هذه النزهة القصيرة؛ فارجع إلى ذلك في مظانه⁽¹⁾.
ولكن لا بد من ذكر شيء مما أضرنا عن تفصيله:

كان أس المذهب الرشدي سيغر البرابسوني الذي احتل
مقاماً سامياً في جامعة باريس، فاستصدرت الكنيسة حكماً
بطرده من تلك الجامعة. ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من
نشاطه، إلا أنه قتل غيلة بين عام 1271 وعام 1284م. ومن
أقوال سيغر: إن القديس توما وألبرت الكبير، وهما من علمت
مقامهما بين فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى، قد شوها
فلسفة أرسطو!

ويجدر بك أن تعلم أنه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق
العقل الأوروبي من قيوده وتضيء له طريق الرقي الحقيقي
بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة، كان رجال العصور
الوسطى يريدون أن يطفئوا بأفواههم ذلك النور العظيم الذي
يشع عليهم من الشرق، وأن ينشروا ثيابهم السود ليعيدوا إلى
أوروبا ذلك الظلام الدامس الذي عمهت فيه قرونًا قبل ذلك
كثيراً. ولكن ذلك النور كان يتم شيئاً فشيئاً. ولما ضاق

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

أولئك الذين يسميهم أشياعهم فلاسفة، بالأدلة العقلية ذرعاً وعجزوا عن أن يردوا البرهان بمثله لم يتأخروا عن أن يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية⁽¹⁾. لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد أنه كلبٌ كلبٌ ينبج على النصرانية. ثم شاركه في ذلك نفر كثار منهم دنس سكوتس الذي كان يقول: "ذلك الملعون ابن رشد!".

بمثل هذا أراد هؤلاء النفر أن يطفئوا نور ابن رشد ونور الفلسفة الإسلامية. ولكن العجب من الذين يريدون أن يعدوا القديس توما ودنس سكوتس وإضرابهما في الفلاسفة. وازن بين هؤلاء النفر – يرحمك الله – وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل⁽²⁾: "يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق

(1) Wulf II 109 J 110.

(2) فلسفة ابن رشد ص 6.

نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم". وحث ابن رشد على قبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء جاءت من مسلم أو من غير مسلم فقال⁽¹⁾: "فبئس أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظري في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام...".

إنك إذا تأملت ذلك بان لك وجه الحق وعرفت مكان الأدب ووقفت على قيمة العقل. ثم إننا إذا سمينا بعض أولئك الناس فلاسفة، فأى اسم يفي بعد ذلك بعقريّة سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانت؟

ومما امتازت به عبقرية الفيلسوف الألماني كانت (ت 1804م) رأيه في المكان والزمان وأنهما ليسا "شيئاً في ذاته"؛ إنهما وعاءان كبيران يحتويان على جميع الحقائق المحسوسة

(1) فلسفة ابن رشد ص 4 - 5.

والمعقولة، ولكنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانب. إنهما في الحقيقة "فكرة" خالصة تمكنا من تخيل الأشياء مرتبة بعضها إلى بعض أو منسوقاً بعضها خلف بعض، وهما في ذلك كله مدرّكان بأول العقل وبالبدية لا بالحواس. ولا ريب في أن شمول بحث الزمان والمكان في كتاب كانت المشهور "نقد العقل المطلق" يدل على عبقرية بالغة. إلا أن لكانت فضل التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتحديد، لأن ذينك يرجعان إلى فيلسوفينا العظيمين ابن حزم وابن رشد. إن ابن رشد هو الذي قال: "والزمان معنى ذهني لا وجود له في الحقيقة"، وقال أيضاً: إن الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة... لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة، فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لا إلى الخيال... والزمان ليس بذئ وضع...؛ إلى آخر ما هنالك مما تجده مبيثوثاً في كتب ابن رشد، وخصوصاً في "تهافت التهافت".

وبعد أن عرض كانت موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد أن تمت ثلاثة أمور طالما شغل الفلاسفة بها

أنفسهم وهي "الله والنفس والخلود" من غير أن يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها. من أجل ذلك نصح كانت الفلاسفة ألا يبحثوا في هذه الأمور – لا لأن هذه الأمور لا حقيقة لها، بل لأنها أمور وراء اختبار العقل الإنساني ووراء الأدلة المنطقية. ولعلك تعجب أشد العجب إذا علمت أن ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانت بستة قرون وبضع سنين. يجب أن يعتقد الإنسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق بالخلود ولكن يجب أن يأخذ هذه الأمور من طريق الإيمان المطلق ولا يتطلب عليها براهين منطقية عقلية. إنك لا تستطيع أن تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع أن تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً.

وابن رشد يعلل ذلك كله فيقول: إن هذه الأمور مبادئ للشرائع، وبما أن الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب ألا يتعرض لها أحد بسؤال ولا بطلب دليل. ومما لا ريب فيه أبداً أن هذه الأمور الثلاثة فوق طور العقل ولا يمكن للبشر أن يحيطوا علماً بها، ولذلك رأى ابن رشد أن لا فائدة من البحث العقلي فيها.

ويجب أن نعود هنا إلى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة وإلى موقف فلاسفة المغرب منها.

أما ابن باجه فقد مر معنا أنه فصل الدين في البحث عن الفلسفة وأهمل الكلام على الناحية الدينية واختص كتبه بالبراهين العقلية حسب ما تقول الفلسفة وحدها. ولما اضطر إلى أن يلم بالناحية الدينية ذكر أن الطريق الصحيح في الوصول إلى السعادة القصوى إنما هو طريق العلم والتفكير. ولقد علمت من قبل أيضاً أنه اتهم بالكفر والإلحاد ثم قتل.

وأراد ابن طفيل أن يكون موقفه من قضية الدين والفلسفة أكثر سماحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة ومشى في حلها شوطاً بعيداً. إن طريق الدين الصحيح وطريق الفلسفة يجب أن يؤديا إلى غاية واحدة، إلى معرفة الله وإلى السعادة الحقيقية. ولذلك رأينا أسأل الذي تلقى معارفه من طريق الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينية التي فرضها الإسلام إلى المرتبة التي وصل إليها حي بن يقظان من طريق تفكيره هو ومن غير أن يقوم بالفروض الدينية الإسلامية - لأنه لم يكن يعرفها.. ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي بن يقظان لبدا لنا شيء جديد حينما قرر

حي بن يقظان واسال أن لا فائدة من بث أسرار الدين للعامّة وأن ذلك مضر بهم أيضاً فرجعا إلى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان هما. وهنا نجد أن اسال الذي عرف الحق من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تعبده. وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين. ثم إنه لما استعرض أقوال الدين وأقوال الفلسفة وجد أن أقوال الفلسفة ثابتة تدل على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه، فهي من أجل ذلك واحدة لجميع الناس. بينما أقوال الدين مملوءة بالرمز والتشبيه، حتى إن كل إنسان يفهم منها ما يصل إليه علمه، ولذلك وجب على العاقل ألا يأخذ بأقوال الدين على ظاهرها بل يجب أن يتأولها حتى يصل إلى حقيقة ما تدل عليه.

ونظر ابن رشد للموضوع من ناحية ثانية: هل هنالك مشكلة أصلاً؟ هل من الضروري أن نشغل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بين الدين والفلسفة؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من أن يستغني عنها جملة واحدة. إن الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورة لأنها ليست صحيحة. هنالك عند ابن رشد أقوال تصح في الدين ولا

تصح في الفلسفة، وأمور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين.

على أن هنالك رغم هذا كله صلة ما بين هذين المجريين العظيمين في الحياة. إن الإنسان نفسه محتاج إلى الدين ومحتاج إلى الفلسفة. وما دام سواد الناس، كما رأى ابن طفيل من قبل، لا يدركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين أيضاً، فضرورة المعاشة تقضي أن يعمل الإنسان "بظاهر الدين" حتى يستطيع أن يعيش في بيئته الاجتماعية. ولكن هذا الإنسان نفسه محتاج أيضاً إلى معرفة حقائق الفلسفة وإلى العمل بها (إذا كان بعيداً عن المجتمع). من أجل ذلك كانت الحكمة (الفلسفة)، عند ابن رشد أختاً للشريعة (للدين) ولكن ليست إياها. إن الحكمة عنده "فرض الخاصة"، أما العامة فيجب أن يعملوا بظاهر الشريعة من غير أن يفكروا لأنفسهم لأنهم لا يستطيعون ذلك.

فابن رشد لم يقل في رسالتيه اللتين سمى إحداهما "مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة" وسمى الثانية "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" أن الدين هو الفلسفة، ولا أن غايتها واحدة كما قال ابن طفيل، ولكنه

اعتبرهما شيئين مختلفين بل متناقضين في أساسهما، إلا أن الإنسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين العقلية – وهو الفيلسوف – محتاج أيضاً، إلى أن يعيش في بيئة اجتماعية، إلى الأخذ بما أمر به الدين. وابن رشد يقول بصراحة أنه إذا اختلف مدلول القول الفلسفي ومدلول القول الديني وجب علينا، إذا أردنا أن نعرف حقيقة الأمر الديني، أن نتأول ما جاء به الدين. وأريد أن أقطع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول فوق ما ذكرت.

الفصل الخامس

الفلسفة الاجتماعية

أما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبرز في كثير من وجوهها من تقدمه أو تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن الخطاب المعروف بابن خلدون (ت 808هـ، 1406م). ولا سبيل إلى إبراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب، فإن العالم الاجتماعي ساطع الحصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم ينته من كل شيء أراد ذكره، مع أنه ذكر الذي ذكره على غاية من الوجازة⁽¹⁾.

(1) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون، تأليف ساطع الحصري جزآن، بيروت 1943 و1944.

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

أ - حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ.

ب - العوامل الطبيعية في تكوين الأمم وفي خلق طبائعها وميزاتها.

ج - العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم.

د - المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر.

هـ - العوامل العارضة في المجتمع الإنساني وتأريخها تأريخ فاهم منصف.

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب

والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" أو كاد ، تبين له أن التاريخ ليس سرداً لأسماء الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلب الدول وانتقال الأمصار من دولة إلى دولة. ثم إنه رأى أيضاً بثاقب رأيه أن حوادث التاريخ تجري وفاق قوانين وقواعد ، وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة. ومن أجل ذلك أراد أن يضع مقدمة تتناول جميع ذلك: تتناول طريقة كتابة التاريخ، وتتناول أسباب تقلب الدول، وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الإنساني، فكتب هذه كلها بتفصيل واف، وجعلها الجزء الأول من كتابه الذي سميناه قبل بضعة أسطر. إلا أننا نحن نسمي ذلك الجزء الأول: "مقدمة ابن خلدون".

(أ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ - لما استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين وجد أنها مملوءة "بالمغالط في الحكايات والوقائع لاعتماد أصحابها فيها على مجرد النقل غثاً أو ثميناً إذ لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال

والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة للكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد".

ومع أن ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين، فإن ذلك نفسه أشد انطباقاً على مؤرخي أوروبا إلى زمن ابن خلدون وإلى ما بعد زمن ابن خلدون ببضع مائة من السنين. فإذا كان ابن هشام والواقدي والمسعودي قد بالغوا في سرد بعض الأسباب وذكر بعض الأعداد، وإذا كانوا يتملحون أحياناً بذكر بعض الكرامات أو يثبتون بعض الظنون أو يأخذون ببعض الأوهام، فإن المؤرخين في أوروبا ظلوا يبنون تعليقاتهم لوقائع التاريخ على السحر والتنجيم والمنامات والكهانة والعرافة – وهم غافلون كل الغفلة عن العناصر الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ: لقد ظل جان بودان الافرنسي المتوفى عام 1596 – أي قبل أن يبدأ القرن السابع عشر بأربع سنوات فقط وبعد موت ابن خلدون بقرنين اثنين – يعتقد بدلالات النجوم على أحوال الأفراد والأمم والدول. ولقد كانت النجامة من العلوم التي كانت تدرس في

جامعات أوروبية ، حتى إن كراسي تدريس النجامة ظلت في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة إلى أواخر القرن السادس عشر للميلاد⁽¹⁾.

وما يقال عن التجيم يقال أيضاً عن رسوخ عقيدة المؤرخين الأوربيين في السحر إلى القرن الثامن عشر للميلاد. ففي سنة 1750م حاكم برلمان بروفانس في فرنسة راهباً يدعى جيرار بتهمة السحر، ولم ينج جيرار من الحرق إلا لأن آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين⁽²⁾.

أما ابن خلدون فقد نفى الخرافات كلها من تعليل حوادث التاريخ وحمل عليها، وقال بصراحة: إن حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية. ومع أن ابن خلدون يذكر أن التاريخ "في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الدول"، فإنه يقول: إنه "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق".

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً كعلم الحساب الذي لا يحتاج مثلاً إلى التاريخ والجغرافية والموسيقى

(1) ساطع الحصري 1: 35.

(2) نفسه 1: 40 - 41.

والأدب، بل "هو محتاج إلى مآخذ أوسع كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب والهندسة، إذ التاريخ أكثر تشعباً وأشد تأثيراً بما يلابسه من العوامل والأحوال. إن "الأحوال إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم فيها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعية العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيه من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق... فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء".

ثم يبسط ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه بألا يذهل "عن تبدل الأحوال والأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... وذلك أن أحوال العالم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول".

ثم إن ابن خلدون يجمل ذلك كله أحسن إجمال ويعرّف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مداه الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول:

ولذلك "كانت حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران هذا العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وما ينتج له البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

"ولما كان الكذب متطرفاً بطبيعته للخبر وله أسباب تقتضيه؛ فمنها التشيعات للأراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم

الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مُولَعَةٌ بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في إرضاء أهلها. ومن الأسباب المقتضية له (للكذب) - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق والكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض...".

فإذا فسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون، واعتبرنا عقلية العلمية واتجاهه الصائب، لم نعدُ الحق ولم

نبالغ إذا جعلناه مؤسس علم التاريخ في العالم كله. حتى إن الذين جاؤوا بعده، أمثال جان بودان الفرنسي (ت 1596م) وجيوفاني باتيستافيقو الإيطالي (ت 1744م) من الذين يحب الغربيون أن يعزوا إليهم فضل تأسيس علم التاريخ، قد قصروا عنه تقصيراً عظيماً. هذا مع أن فيقو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة وأربعين عاماً، ومع ذلك فلم يستطع أن يتحرر من الخرافات والأوهام التي نبه ابن خلدون عليها وحذر من الوقوع فيها.

(ب) العوامل الطبيعية في تكوين الأمم – ولما أدرك ابن خلدون أن التاريخ في حقيقته "خبر عن الاجتماع الإنساني بكل ما فيه" انصرف إلى درس المجتمع نفسه ليكتشف فيه تلك العوامل التي تكسب الأمم كيانها وطبائعها وميزاتها.

يعتقد ابن خلدون أن للبيئة الطبيعية الأثر الأول في تكوين الأمم وإكسابها طبائعها وخصائصها. فالأمم تختلف في ألوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها أو قلتها وفي ما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها من وجه الأرض بين جبل وسهل وصحراء، في منطقة باردة أو حارة أو معتدلة، وفي بقعة خصبة أو قاحلة. ولذلك يقول ابن خلدون: "فلهذا كانت العلوم

والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل الحيوانات
وجميع ما يتكون في الأقاليم المتوسطة مخصصة بالاعتدال
وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً...
أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال... فأهلها أبعد من الاعتدال في
جميع أحواله... وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة إلى
الانحراف... وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العُجم حتى
لينقل عن الكثير من السودان.. إنهم يسكنون الكهوف
والغياض ويأكلون العشب وإنهم متوحشون غير مستأنسين
يأكل بعضهم بعضاً.. والسبب في ذلك إنهم لبعدهم عن
الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات
العُجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك... وقد رأينا من خلق
السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم
مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل
قطر، والسبب الصحيح في ذلك كله... الحرارة... وكذلك
تجد المتعممين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها... حدث لهم فرح
وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور.
"وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لأن هواءها
متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر

وأشعته... ولذلك كانت حصتهم من توابع الحرارة والفرح والخفة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة".

وللأغذية عند ابن خلدون أثر كبير في صفات الأمم، فإن الإفراط في النهم وخصوصاً في أكل اللحم والأدم (الدهن والسمن) يترك فضلاً في المعدة فيتبع ذلك انكساف الألوان (اصفرارها) وقبح الأشكال. ثم إن المتعمين في المدن والمترفين يكونون أقل احتمالاً للأمراض من الذين تعودوا حياة التقشف والعيش في البادية.

(ج) العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم – إذا كان للبيئة الطبيعية أثر في تكوين الأمم، فإن للتنازل (النزول والسكن في مكان واحد) والتعايش أثراً أعظم في نشوء تلك الأمم نفسها، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للإنسان الأمور الضرورية الأولى كما تقدمها للحيوان والنبات، ولكن "الاجتماع الإنساني الحقيقي) هو الذي يخلق الحضارة والثقافة وهو الذي يرفع الإنسان فوق الحيوان.

حينما ينزل الناس في مكان واحد يضطرون إلى أن يتعاونوا على أسباب الحياة. وفي هذه الأثناء يقلد بعضهم بعضاً تقليداً مزدوجاً: تقليداً اختيارياً وتقليداً إجبارياً، وإن كان

هذان النوعان من التقليد يرجعان إلى أصل واحد. وأول ما يتجه الإنسان إلى التقليد يتجه إلى تقليد من يعتقد أو يشعر أنه أقوى منه في الجسم كأبويه وإخوته الكبار ورجال الحي، أو في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء، أو في المال والجاه كالملوك والأمراء، أو من نالوا حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار. وكذلك يقلد الإنسان عادة من يجد في أعمالهم مطامح لخياله كفتيان⁽¹⁾ الحي وفرسان التاريخ. وقد يبعد الإنسان في التقليد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم مباشرة، بل يقلد جيرانه أو الأمم التي تعيش على تخوم بلاده. وعمدة التقليد أن يشعر الإنسان أنه أدنى دركة من الذين يقلدهم، ولذلك صح قول العامة – كما يقول ابن خلدون نفسه – إن الناس على دين الملك.

ثم إن ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الإنساني في التقليد، فإن أكثر المقلدين لا يذهبون إلى أبعد من تقليد الأمور الظاهرة. فإذا ملكهم رجل ما أو تغلبت عليهم أمة غريبة قلدوا ذلك الملك أو تلك الأمة في ظاهر أحوالها: في لباسها وزينها

(1) الفتى: السيد الجريء الشجاع.

وطعامها ورسوم الحياة عندها ، ويففلون عن أن تلك الأمة مثلاً
إنما تغلبت عليهم لمكان عصبيتها وقوتها وعلمها ولما عندها
من حضارة صحيحة. إلا أن وهم الناس لا يذهب عادة إلى أبعد
من التقليد الظاهر الهين، ثم يففلون عما وراء ذلك كله.

على أن هذا التقليد نفسه لا يكون دائماً اختيارياً بل هو
يتخذ أيضاً شكلاً إجبارياً حتمياً في أكثر الأحيان، حتى
ليجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التشبه بقومه وأهل مذهبه
وأقاربه، وإن كان هو لا يعتقد صواب ما يفعلونه. ولذلك قال
ابن خلدون في المقدمة (ص 294): "فإن من أدرك مثلاً أباه
وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في
السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات
فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك (بالخروج) إلى الخشونة في
اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه
وتقبح عليه مرتكبه. ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في
الخروج عن العوائد دفعة (واحدة)، وخشي عليه عائدة ذلك
وعاقبته في سلطانه".

ثم إنك واجد أن ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر
أن يخرج الإنسان عن بعض عوائد سلفه وقومه، ولكن يجب

ألا يفعله دفعة واحدة بل بالتدريج، ذلك لأن "التطور التدريجي" قانون من قوانين المجتمع الإنساني والحافظ الحقيقي لرفقيه. وهو يذكر بوضوح أن هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدريج لأن نتيجة محاكاة الإنسان لغيره وحب أهل الملك الحاضر مخالفة أهل الملك السابق⁽¹⁾.

والاجتماع يدعو إلى العصبية "وهي الثُّعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة". ويعد ابن خلدون مصادر العصبية، فيرى أنها "نظرياً" تأتي من النسب، فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم إلى التناصر والتعاطف. إلا أن عالمنا الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون يرى أبعد مما يتراءى لنا عادة. إن هذا النسب كما يرى هو بوضوح "أمر وهمي لا حقيقة له، وإنما نفعه في هذه الوصلة والالتحام" والمناصرة. ومعنى ذلك عنده أنه إذا كان رجلان نسيبين وكان أحدهما بعيداً عن الآخر أو قليل المخالطة له فإنه لا يشعر نحوه بصلة وثيقة، بخلاف ما إذا

(1) راجع مقدمة ابن خلدون ص 5، 6، 9، 10، 28، 29 إلخ..

كان ثمت رجلان غير نسييين ولكن يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان، فإنهما يشعران حينئذ بينهما بلحمة قوية وصلة وثيقة. ولذلك رأى ابن خلدون أن من مصادر العصبية أيضاً المصاهرة والولاء والحلف.

أما القيمة العملية للعصبية فهي القوة والتناصر، فإذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه. ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على "العصبية القرشية" ويعود بنا إلى أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول إن الخلافة كانت منذ أيام أبي بكر إلى آخر أيام مروان الثاني (11 - 132هـ، 632 - 750م) في قريش لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك أقوى من سائر عصابات العرب. ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في أواسط دولة بني العباس لم يبق ثمت فائدة من الإصرار على أن تظل الخلافة في قريش: إن الخلافة لمن يستطيع أن يدافع عنها، وأن البركة الحاصلة "من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة".

(د) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر - والعمران،
نوعان: بدوي وحضري، والأول سابق على الثاني ضرورة ومادة

له، وكلاهما ضروري. هذان النوعان من الاجتماع يقتضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتهما وتحفظ كيانهما. ولا ريب أبدأ في أن الحاجة إلى أمثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدوي، ذلك لأن الحضرة يستبحر (يتسع) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة.

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية "الدين"، فإنه يكون للأمم وجهاً من أوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة. وابن خلدون يذكر بصراحة إن قوة العصبية مقدمة على كل شيء حتى إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. ولكن إذا كان في أمة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها.

وثاني هذه المؤسسات "الحامية"، فإن الأمم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج إلى الدفاع عن نفسها وعمما في حوزتها. أما أهل البدو فكل فرد فيهم "حامية لنفسه ولم يعتمد عليه من أهله القاصرين في القوة عنه". وبكلمة ثانية "إن كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب أن تدافع عن القبيلة". من أجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة إلى الشجاعة ثم "تتنزل الشجاعة منهم منزل الطبيعة".

وأما أهل الحضرة (المدن) فلا يمكن أن يكونوا جميعهم
حامية - لتعدد مقتضيات الحضرة - ولذلك ينشئون حامية لهم
من "الجند" ويبنون الأسوار حول المدن. فتراهم من أجل ذلك
ينشئون متكئين على حماية غيرهم لهم ويستقيمون إلى الأسوار
التي تدفع عنها الغارات فينشئون أقل شجاعة من أهل البدو
وأبعد منهم عن خوض الحروب.

ويرى ابن خلدون في المقام الثالث أن المجتمع ليس طبقة
واحدة، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الأعمال
التي تعملها كل طبقة لكسب معاشها. فالحياة الاجتماعية
بين الزراع تختلف من الحياة الاجتماعية بين الصناع أو الرعاة
أو التجار، إلى آخر ما هنالك من وجوه الأعمال في البدو أو في
الحضرة (ص 120):

"اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف
نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على
تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط⁽¹⁾ قبل الحاجي
الكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة،

(1) في الأصل: "نسيط"، وهو خطأ مطبعي ظاهر.

ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو⁽¹⁾ لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوات والكن⁽²⁾ والدفع إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك.

"ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكن والدعة وتعاونوا في الزائد على الحاجة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عائدات الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوات واستجادة المطابخ

(1) يقصد ابن خلدون بالبدو "البادية" وهو استعمال صحيح.

(2) الكن: المسكن.

وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالجات البيوت والصروح في أحكام وصفها...
و"من هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم".

ثم إن المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج إلى شكل ما من أشكال الحكومة - أبرز المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق وأهمها - فإن كل اجتماع إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضهم عن بعض، "وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث (يرسل الجيوش لمحاربة العدو) ويحمي الثغور⁽¹⁾ ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور، فمن قصرت به عصبية عن بعضها... فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته. ومن قصرت به عصبية عن الاستعلاء على

(1) الثغر هو المكان الذي يخشى منه مجيء العدو براً أو بحراً.

جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره فهو أيضاً ملك ناقص".

ثم إن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم.. فحقيقة السلطان إنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم".

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

- (أ) طور السعي إلى الملك والظفر به بالغبية.
- (ب) طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين.
- (ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد أن أمن أهل الملك منافسة خصومهم وضمنوا خضوع الرعية.
- (د) طور القنوع بالملك ومسألة الأعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمن سبق.
- (هـ) طور الإسراف والتبذير والانصراف إلى الشهوات واصطناع بطانة السوء، والغفلة عن أمور المملكة

فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرته ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره ويزول ملكه. وكل دولة تحتاج إلى أمرين: إلى جند وإلى مال به قوام الجند. فأما الجند فيكثرون ويقلون على نسبة عدد السكان؛ وتكثر الحاجة إليهم أو تقل على نسبة اتساع الأرض وضيقتها. وأما المال فيأتي من الجباية (الضرائب). والجباية تكون في أول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة (أي أن المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً، أما المجموع الحاصل من جميع الأفراد فيكون كثيراً) وذلك لأن الدولة تكون في أول أمرها بدوية لا تحتاج إلى نفقات كثيرة فلا تحتاج إلى أن تفرض ضريبة باهظة على كل فرد. ثم إنها تكون في أول أمرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم.

ويدرك ابن خلدون أن لقلة الضرائب فائدة على العمران، وذلك إذا أدرك الناس أن الدولة لا تبهظهم بضرائبها وسعوا تجارتهم وابتتوا الدور. ولذلك يرى أن من الحكمة أحياناً أن تتغافل الدولة عن جمع جزء من الضرائب إذا لم تكن في حاجة إليها. لأن العمران إذا زاد زاد معه عدد الذين تستحق

عليهم الجباية فتستعويض الدولة من الجباية المستجدة مثل ما أضعته بتغافلها الأول وزيادة.

أما في آخر الدولة فتزيد الوزائع وتقل الجملة، وذلك لأن الدولة تكون قد أقبلت على الترف فتحتاج إلى أموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب. ولكن الدولة أيضاً تكون قد ضعفت فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ المجموع منها، وخصوصاً الضرائب المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في أطراف الدولة.

ثم تزيد حاجة الدولة إلى المال ويزيد ضعفها عن جمع الضرائب المباشرة "فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية (غير المباشرة) يضربها على البياعات ويفرض لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة... فتكسد الأسواق لفساد الآمال ويؤذن (ذلك) باختلال العمران". وهذا يدعو إلى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) إلى الزراعة والتجارة، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية وذلك لأن الدولة تملك رأسمال كبير، إذا نسب إلى رؤوس أموال الأفراد. "ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض لها غصباً أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في

شرائه فيبخس ثمنه على بائعه. ثم إذا حصل فوائد الزراعة... من حرير أو عسل أو سكر... يكلف (أصحابُ السلطان) أهلَ تلك الأصناف... بشراء تلك البضائع ولا يرضون بأثمانها إلا القيم وأزيد... وقد ينتهي الحال إنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن. وهذا أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم".

وحياة الشعب في المدن تقتضي أموراً لا تقتضيها السكنى في البدو. وكما أن سكنى البدو لا تتفق إلا لأهل الشجاعة والعصبية، فإن سكنى المدن لا تتفق إلا للأغنياء أو التجار أو أبناء الدولة، "وذلك لأن المصر (البلد) الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها، فتتقلب ضرورات". فالبدوي الذي "ليس دخله كثير" لا يستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو إليها نزول المدن كغلاء الأسعار وكثرة الضرائب واتساع

أسباب الترف، إلا أن يكون قد جمع أموالاً كثيرة فحينئذ يسري عليه القانون الطبيعي وينتقل من سكنى البادية إلى سكنى الحضر.

وللأسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال: "فإذا استبحر المصر وكثر سكانه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه وغلّت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانته كان الأمر بالعكس. والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو في ما يقرب منه، لا بد من ذلك، وكل متخذ لقوته، فتفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر من غير شك فترخص أسعارها في الغالب.

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها فإنها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين ولا الكثيرين منه. ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب

تلك المرافق (الكمالية) والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقتصر الموجود منها (عن) الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها ، وهي في نفسها قليلة ، فيزدحم عليها أهل الأغراض ويبدل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء."

والدولة عند ابن خلدون لها أعمار ومُدَد لا تتخطاها في الحقيقة. فإذا شارفت الدولة مدتها وأقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات أولها كثرة العصائب "فإن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة. والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل وقت. وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان إذا أمن على ملكه انصرف إلى الدعة والترف والتتعم بما صارت إليه دولته ، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه ، وتقل الجباية ويقصر مال الدولة عن جميع مرافقها فيوقع أهل الدولة حينئذ العقوبات بالرعية ويتزعون ما في أيدي الكثيرين منهم ، يستأثرون به على

الرعية أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم (يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب) عن إقامة أحوالهم، فيضعف صاحب الدولة بضعفهم.

وثالث تلك العلامات صغر سن السلطان، فقد يتفق "ولاية صبي صغير أو مُضعف من أهل المنبت يترشح للولاية بعهد من أبيه أو بترشيح ذويه... ويُؤنس منه العجز عن القيام بالملك فيقوم به كافلة من وزراء أبيه وحاشيته أو قبيلته. ويورى بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك (يعني لأن يملكوا هم عنه). فيُحجب الصبي عن الناس ويعودّه (كافله) ترف أحواله ويسيمه في مراعيها متى أمكنه وينسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه. وهو (أي السلطان الصغير السن)، بما عوده واليه، يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة⁽¹⁾ وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب. وإن الحل والربط والنهي والأمر ومباشرة الأحوال الملوكية وتفقدتها – من النظر في الجيش والمال والثغور – إنما هو للوزير". حينئذ ينتقل الملك

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

الحقيقي للوزير أو للمستبد بأمر ذلك السلطان الصغير ولا يبقى له هو من الملك إلا الاسم وإلا المظاهر الخارجية. هذه الحال تنشأ في أبناء الملوك لأنهم ينشأون عادة "منغمسين في نعيم الملك قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والآطار وربوا عليها فلا ينزعون إلى رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلب. إنما همهم في القنوع بالأبهة والتنافس في اللذات وأنواع الترف...".

وأما العلامة الرابعة من علامات إقبال الدولة على الهرم "فالحجاب"، وهو "يقع في آخر الدولة" لأمرين: أولهما أن الملك يريد أن يتمتع بملاذ الملك هو وأولياؤه من غير أن ينغص عليهم العامة صفاء اجتماعهم. وثانيهما - وهو أجدرهما بالاعتبار - "الاستتار" عن الناس حتى لا يطلعوا على ضعف السلطان، فإن السلطان ما دام ذا عصبية قوية وما دام قادراً على إدارة الدولة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من العدو لم يخش أن يتصل به شعبه. ولكنه إذا عجز عن ذلك كله خاف أن تتصل به رعيته فيعرفوا حقيقة حاله فتقل هيبتهم له، وقد يحملهم ذلك على خلعه.

هذه علامات الهرم في الدولة، وليس ذلك بذى بال في المجتمع الإنساني، لأن معنى ذلك ليس أكثر من أن تذهب دولة وتأتي دولة غيرها، أو أن يتبدل شكل الدولة أو أن تتغير الأسرة المالكة. أما الخطر الحقيقي فحينما تصبح الأمة نفسها مهددة بالفناء. وذلك "أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء"، والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليها فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتماد إنما هو من جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال - وكانت العصبية ذاهبة بالغالب الحاصل عليهم - تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل... فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال حتى يأخذهم الفناء".

ثم إن الأمم التي تدعن للرق والاستعباد نوعان: نوع يدعون للرق لنقص في طبيعتهم الإنسانية وقربهم من عرض

الحيوانات العجم. والنوع الثاني شعوب ترجو من الانتظام " في ربة الرق حصول رتبة أو إفاة مال أو عز... (فهؤلاء) لا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة (المتغلبة) لهم.

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

وأما إذا كنت لا أستطيع التوسع في ذلك⁽¹⁾ فإنني أحب أن أكتفي بإيجاز بعض آراء ابن خلدون في التربية والتعليم.

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

(أ) مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقي إليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع.

(1) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين أن يراجع "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" لساطع الحصري 2:79 - 149.

(ب) التدرج بالمتعلم من السهل إلى الأقل سهولة في ثلاث تكرارات، فيعطي المتعلم في أول الأمر أصول العلم وبسائطه الأولى، فيتهيأ حينئذ عقله لقبول جوامع ذلك العلم. بعدئذ يعود به المعلم إلى ذلك العلم من أوله فيشرحه له ويفصل له وجوهه. ثم يعود به مرة ثالثة "وقد شد فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مغلقاً إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته". ويلاحظ ابن خلدون أن بعض الأفراد لا يحتاجون إلى ثلاث تكرارات، بل يحصل لهم العلم في أقل من ذلك.

(ج) ويستحسن ابن خلدون ألا يشتغل المتعلم إلا بعلم علم حتى يتمكن مما يتعلم فإذا فرغ من العلم انتقل إلى غيره.

(د) ويرى ابن خلدون أيضاً ألا يفصل بين الدرس والدرس مدة طويلة لسببين: أولهما أن المتعلم ينسى ما تلقاه في درس قبل حلول الدرس الثاني، وثانيهما أن العلم إنما هو "ملكة"، وإن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره. وإذا تتوسى الفعل – لطول المدة بين الدرس والدرس – تتوسيت الملكة الناشئة عنه".

(هـ) والشدة على المتعلمين، عند ابن خلدون، مضرّة بهم، ولا سيما في أصغر الولد لأنه من سوء الملكة، "فإن من كان

مرياه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه (ذلك) إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث - وهو التظاهر بغير ما في ضميره - خوفاً من انبساط الأيدي إليه بالقهر عليه" ، فتفسد فيه معاني الإنسانية ويصير عيالاً على غيره وتكسل نفسه في اكتساب الفضائل والخلق الجميل.

(و) وكذلك يرى ابن خلدون أن "الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة - أصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم والتعليم - مزيد كمال في التعلم، والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة. إلا أن حصول الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً، ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم.

(ز) والتعلم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجد، فإن هنالك جزءاً يتلقى بالفتح من لدن الله "فإذا حصل لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات، فاطرح ذلك... واترك الأمر الصناعي جملة واخلص إلى فضاء الفكر

الطبيعي الذي فطرت عليه... وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه... متعرضاً للفتح من الله...".

وقيمة هذا الرأي ظاهرة وذلك أن الفكر إذا كان مشغولاً بأمور مختلفة من أمر المعاش أو الخصام أو الهموم والأحزان أو تراكم الأعمال العقلية والجسمانية كلَّ عن فهم دقائق العلوم. ولكن إذا أخلى الإنسان قلبه وعقله من جميع المشاغل وانصرف بكليته إلى علم واحد أو فن واحد في وقت واحد هان عليه فهم ما لم يفهمه من قبل.

(ح) وهنالك أمور تعيق التعليم منها كثرة التأليف حتى لا يستطيع المتعلم أن يقرأ بعضها فضلاً عن أن يقرأها كلها. ومنها كثرة "المذاهب والآراء الصناعية" - أي النظريات الشخصية والشروح - التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان. فابن خلدون ينصح المتعلم أن يفهم المسائل في ذاتها أكثر من أن يحاول فهم آراء المختلفين فيها. إن المهم عند ابن خلدون مثلاً أن يفهم الإنسان "الزكاة" على ما وردت في القرآن الكريم أو الحديث الصحيح، لا أن يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها. ومن الأمور التي تعيق التعليم أيضاً "اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أحاجي وألغازاً يصعب على عقل المتعلم، المبتدئ أن

يفهمها" ، وحتى تقل الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيها سوى أسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ. إن أمثال هذه الكتب ترهق العقل وتشوش نظامه ثم لا ترسخ "معلوماتها" في ذهن الطالب إلا مدة يسيرة.

(ط) ثم إن ابن خلدون يرى أن العلوم نوعان: "علوم مقصودة بالذات" كتفسير القرآن والحديث والفقهاء وعلم الكلام والطبيعات والإلهيات، وهذا لا حرج في التوسع فيها. "ثم هنالك علوم هي وسيلة آلية" لهذه العلوم كالعربية (النحو والبلاغة) والحساب والمنطق فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة... وإلا صار الاشتغال بها لغواً، على صعوبة الحصول على ملكتها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات... فإذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد؟ فلذلك يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها (أن ينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويقفوا به عندها. فمن نرعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقبي الصعبة.

- إلى هنا كنت استشهد لك بفقرات تطول أو تقصر من كلام ابن خلدون منسقا كما أتى به هو أو مبدلاً لتسيقه تديلاً طفيفاً. وبما أنني أطلت عليك الكلام في ذلك - وابن خلدون خليق بهذا وبأكثر منه - فإنني سأنسق لك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقا معقولاً. فإليك رؤوس هذه الآراء:
- (1) العلم ملكة لا تتم بالحفظ بل بالفهم، ولا يجب أن يكون الدماغ مستودعاً لخزن المعارف بل يجب أن يكتسب تنظيمًا خاصاً وتوجيهاً صحيحاً.
- (2) والعلم من جملة الصنائع التي لا يكفي أن يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب أن يفهمها ويعيها وأن "يتمثل" تلك الصناعة حتى يصبح إتقانها جزءاً من جهازه العصبي والعضلي.
- (3) والعلم يعتمد في أساسه على الاستعداد الشخصي لقبول أنواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم.
- (4) ومع وجود الاستعداد في المتعلم، فإن الإنسان لا يستطيع قبول العلم دفعة واحدة بل يتدرج في قبوله - شيئاً فشيئاً - وربما كان بعض الناس أسرع في التدرج من بعض.

(5) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار "فعل العلم" في أوقات قريب بعضها من بعض.

(6) ويستحسن أن يشتغل المتعلم بعلم واحد أو فن واحد فذلك أدعى إلى الإتقان وإلى رسوخ العلم في العقل. وكذلك يجب ألا يدرس الإنسان على أسلوبين مختلفين، في أول أمره وإلا تتأخر هذان الأسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم.

(7) إن العلم والتعليم "عمل اجتماعي" خاص بالبشر ولذلك كان:

(أ) نزعة اجتماعية في أساسها موجودة في الحضرة أكثر من وجودها في البدو، لأن الحاجة إليها هناك أكثر.

(ب) تلقي العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة (الاحتكاك الشخصي) أجدى من تلقيه من طريق الإلقاء والتدريس.

(ج) إن التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب إلى المتعلم فقط بل ينقل الأخلاق والفضائل أيضاً.

(8) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذة وبأصحاب مذاهب "فتكمل" فيه صفة العلم. لأن في الأساتذة شيئاً "غير العلم" هو الذي يخلق قيمتهم العلمية، ذلك لأن "الملكة غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا⁽¹⁾ في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه ثم بين العامي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير. والملكة إنما هي للعالم والشادي في الفنون دون من سواهما. فدل هذا على أن هذه الملكة غير العلم والفهم. والملكات كلها جسمانية (أي ناتجة عن أثر مادي) سواء كانت في البدن (أي صنائع تحصل ملكها في الأعصاب والعضلات كالخياطة والنجارة والخط) أو في الدماغ من الفكر كالحساب والجسمانيات فإنها كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولذلك كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند أهل كل أفق وجيل. وبدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة (يكثر) اختلاف الاصطلاحات

(1) شدا: عرف شيئاً قليلاً، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى أشدى: أجاد.

(أساليب التعليم والتأثير) فيها ، فلكل أمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها ، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم ، وإلا لكان واحداً عند جميعهم".

(9) يتضح مما تقدم في الكلام على "الملكات" وعلى أنها جميعها "جسمانية" سواء أكانت علوماً عقلية أو صنائع يدوية - ومن قوله إن من أتقن صناعة قل أن يتقن غيرها ، ثم من قوله: إن الصنائع لا تتزاحم ، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يتقن بضع صناعات معاً - أنه يدرك أن "جميع هذه الملكات" إنما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعصبي اللذين يباشران كل صناعة. فالحداد مثلاً ، وهو محتاج إلى عمل تكون حركة اليد فيه بعيدة المدى ، وإلى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها ، لا يستطيع أن يتقن صناعة الفسيفساء المحتاجة إلى رفق وتأن وتحرك اليد تحريكاً قريب المدى. إن ابن خلدون لم يذكر أن هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العصبي بصراحة ، ولكن جميع بحثه يدل على أنه مدرك أن الملكات من هذا الباب.

(10) إن إتقان الصنائع لا يجعل الإنسان بارعاً فيها فقط بل يجعله قادراً على أن يحسن غيرها مما هو قريب منها، فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران، والمقتدر في الحساب يسهل عليه إتقان الجبر والهندسة عموماً. ثم إن الإلمام بهذه الفنون أو إتقانها "يزيد في عقل المتعلم" كما يقول ابن خلدون، أو يوسع مداركه كما نقول نحن.

(11) ومن الأفضل أن يبدأ الأطفال علومهم بدرس الحساب لأنه رياضة لعقولهم. وابن خلدون يدرك أن العلوم الرياضية عموماً تفيد العقل ترتيباً وتنظيماً وقوة وإضاءة.

(12) والعلوم نوعان: علوم آلية أو هي وسائل إلى إتقان علوم آخر؛ وعلوم مقصودة لذاتها. فالاهتمام بالأولى يجب أن يكون بقدر الحاجة إليها فقط، أما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق.

(13) وفي اللغة خاصة يجب على الإنسان أن يكثّر من حفظ أقوال البلغاء والأدباء ثم يحاول أن ينساها لتمحي من نفسه صورتها الحرفية (أي لينفك التقليد عنه) ويبقى

أثرها فقط فيه حتى يستطيع أن ينتج أشياء بليغة
كفحول أهل اللغة.

(14) ومن غايات التعليم جلاء الشخصية الإنسانية في الفرد،
ولذلك كانت "الشدة مضرّة بالمتعلمين" لأن القهر
والإرهاق والشدة تفسد في المتعلم معاني الإنسانية وتفسد
فيه جميل الأخلاق وتعوده الجبن والكذب والخبث.

إن هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل
"النظام" الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الإنساني،
ولكنه يكفي ليدلّك على اتجاه تفكيره في ذلك العصر
المظلم في الشرق والغرب معاً في القرن الرابع عشر للميلاد (لأن
ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر).
ومع ذلك فإنك إذا عارضت هذه الآراء نفسها بآراء علماء
أوروبية حتى بعد القرن الخامس عشر وإلى القرن العشرين
نفسه، بان لك فضل فيلسوفنا عليهم أجمعين.

أما جيوفاني باتيستافيكو فقد مر الكلام عليه فيما
يتعلق بالتاريخ. وأما مونتسكيو المتوفى عام 1755م بعد ابن
خلدون بثلاثمائة وخمسين سنة فله وجه آخر من البحث.

شهر مونتسكيو بكتابه "روح القوانين" الذي يتناول "الدولة" بأوسع معانيها: إنه يبحث في القوانين ووضعها وفي أشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد وبالشعوب التي تسكنها.

يقول العالم الاجتماعي ساطع الحصري⁽¹⁾: إن أبحاث روح القوانين التي تتعلق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقطتين هامتين، أولاهما نظرية تأثير الطبيعة والإقليم في طبائع الأمم وسير التاريخ. وثانيهما نظرية تأثير الأحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية. أما النظرية الأولى فعرفها العلماء والفلاسفة منذ أيام اليونان ولا مجال للكلام على أسبقية مونتسكيو فيها. أما المسألة الثانية فقد كان الغربيون يعتقدون أن مونتسكيو هو مبتدعها. ولكن البحث الحقيقي دل على أن ابن خلدون قد وفاها حقها قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن.

ونأتي بعد ذلك إلى علم الاجتماع نفسه، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون أن أوغست كونت (ت 1853م، 1270هـ) هو

(1) دراسات عن مقدمة ابن خلدون 1: 175.

الذي أسسه على الوجه الإيجابي الذي هو عليه الآن، أي "اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين". ولقد مر بك ما يدل ذلك وراء كل ريب على أن ابن خلدون فعل ذلك كله قبل أوغست كونت بأربعمائة وخمسين سنة.

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة: ما نسبة علم الاجتماع الجديد إلى العلوم التي كانت من قبل تبحث على أنها بعض وجوه المجتمع كعلم الأخلاق والسياسة والاقتصاد وما إليها؟ لقد أصر نضر على أن تظل تلك العلوم مستقلة بعضها عن بعض، ولكن الدرس والمناقشة والتمحيص دلت على تخلخل هذا النظر. وأخيراً اتضح وراء كل شك أن "علم الاجتماع" يجب أن يشمل جميع الجهود في نواحي الاجتماع الإنساني. إن علم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلها سوى مظاهر لهذا العلم الشامل الذي نسميه "علم الاجتماع".

وهنا يذكر مؤرخو العلم والفلسفة في أوروبا أن فضل أوغست كونت لا يرجع إلى "أنه أول من درس الحادثات الاجتماعية، بل إلى أنه أول من نظر إلى المجتمع على أنه كل، واتخذه من أجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه".

ونحن إذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظر انكشف لنا أن هذا الذي يعزى الفضل فيه إلى أوغست كونت قد فعله ابن خلدون مفصلاً واضحاً قبل أربعمائة وخمسين عاماً على الأقل.

ومع أننا لا ندفع أوغست كونت ولا غيره عن العبقرية والفضل، فإن الإنصاف يقضي أن نذكر الفضل لصاحبه الأول، أو لصاحبه الحقيقي على الأصح: عبد الرحمن ابن خلدون. إن ابن خلدون لم يؤسس علم التاريخ قط، بل ابتدع علم الاجتماع أيضاً.

ويجب علي أن لا أمسح القلم قبل أن أدل على عبقرية أخرى لعبد الرحمن ابن خلدون: لقد أرخ ابن خلدون في الفصل السادس من "مقدمته" جميع العلوم العارضة في العمران ووصفها وصف فاهم منصف. وإن من يدرس هذا الفصل بإمعان نظر يتبين له وراء كل ريب تلك العبقرية الجبارة التي كانت مستكنة في ابن خلدون.

خاتمة

ماض مجيد ولكن...

لا شك في أن الصفحات الماضية قد بدلت بعض موقفنا من أمور كثيرة. فبعد أن كنا نعزو الفضل في عبقریات جمّة إلى أفراد وأمم غريبة عنا، أصبحنا نوقن أن عدداً من تلك العبقریات يعود منبته إلى الأمة العربية دون سواها. ولقد دلتنا فوق ذلك أيضاً على "العبقرية العربية العظمى"، وهي أن العرب وحدهم دون سائر الأمم ظلوا عرباً في كل شيء أينما نزلوا. فبينما كان الآريون سود الألوان في جنوب الهند يتكلمون السنسكريتية، إذا هم يصبحون يونانيين في اليونان ولاتينيين في إيطاليا وفرنسيين في غالية وإنكليزاً في بريطانيا، ذلك لأن الشعوب التي كانت تسكن قبلهم في البلاد التي نزلوها قد بدلت ألوانهم وطبائعهم وسجاياهم ولغتهم. أما العرب

فكانت طاقة السيطرة الطبيعية فيهم أقوى فظلوا عرباً في كل مكان حلوا فيه: في لونها وطبايعهم وسجاياهم وثقافتهم ولغتهم، فهم إلى اليوم عرب في الجزيرة نفسها، عرب في العراق، عرب في الشام، عرب في مصر، عرب في شمالي إفريقيا، عرب في جزائر الهند الشرقية. ثم إنهم لم يكونوا يوم أدوا رسالتهم الثقافية في العالم إلا في مقدمة الأمم التي أدت رسالة ثقافية ما.

هذا هو الماضي الذي يتراءى لنا اليوم إذا نحن التفتنا إلى الوراء، ولكن أين نحن اليوم من ذلك الماضي المجيد؟

قد أجد كثيرين يخالفونني في الرأي إذا قلت إن العرب اليوم لم يستيقظوا بعد إلى حقيقة المكانة التي يجب أن يسموا إليها في المستقبل. إن هذه الحركة التي تكاد تبهر أعيننا في العالم العربي اليوم - وهي تبهر فعلاً عيون كثيرين - في كل ناحية من نواحي النشاط الإنساني، حركة عادية لا يمكن أن يُبنى عليها حكم له قيمة ذاتية في نفسه، وإن كان لها قيمة نسبية فقط بالإضافة إلى ماضيها القريب. فالعرب اليوم بلا ريب أحسن منهم منذ خمسين سنة أو مائة سنة في أمور دون

أمور. أما بالإضافة إلى غيرنا، فإننا لم نتقدم قط، ولم نثبت في مراكزنا، بل تأخرنا أيضاً.

إن اشتغال أسلافنا الأقربين بالنحو والبلاغة والفقه والتصوف يوم كان الأوروبيون يسَـيرون دوارعهم الحربية بالشرع ولا يعرفون الطيران ما هو كان أمراً محتملاً. أما اشتغالنا نحن اليوم بهذه العلوم نفسها وبعلموم أرقى منها قليلاً في عصر حاملات الطائرات والقنابل الطائرة والمداواة بالبنسليين، فأمر بعيد عن العذر وعن الاحتمال.

لو راجعنا تاريخ بلاد العرب في جميع عصورها، لوجدنا أن رقينا المادي اليوم أحسن حالاً من كل ما مر به أسلافنا. ولكننا لا نزال نتأخر عن أسلافنا في أمرين اثنين؛ أولهما أن رقي العرب اليوم بالإضافة إلى رقي العالم حولنا أقل كثيراً من رقي أسلافنا الأقربين بالإضافة إلى العالم الذي كان يحيط بهم، حتى بدأت النهضة الأوروبية الحديثة في القرن الخامس عشر للميلاد. وثاني الأمرين أن ثقافة أسلافنا كانت أخلص من الشوائب، فكان علمهم أنفع لهم وأجدى عليهم.

أما الطريق إلى المستقبل فواضحة: يجب أن نتبع السبيل الذي اتبعه أسلافنا لنصل إلى ما وصلوا هم إليه. إن السُّلم الذي صعد العرب عليه ليثبتوا مكانتهم في معارج العبقريّة هو السلم الذي يجب أن نصعد عليه نحن. ثم علينا أن نتقن استخدام الثقافة العلميّة الصناعيّة التي وصل إليها الغرب حتى نستطيع المزاحمة في هذا العالم الغاصّ بالنزاع المادي والكفاح الروحي. وكل شيء غير هذين لا يهدي إلى سواء السبيل.

إنني أجد نفسي مضطراً إلى الوقوف عند هذا الحد، وكأنني بالقارئ يقول: لقد وصفت سير المرض وحالة المريض وكدت تسمي الدواء، ولكنك لم تفعل. وجوابي على هذا الاعتراض موجز صريح: لو قلت كل ما أعتقد لما كان من الممكن أن يصل هذا الكتاب إلى يدك! على أن سبباً واحداً من أسباب تأخرنا الحقيقي هو أن في بلاد العرب مؤسسات تسمى علمية، مع أن مقصدها الأول حجب العلم الصحيح النافع عن العرب، إنها تلقي إلينا بعلوم وفنون نظرية وكمالية ليس من الصواب أن تشتغل بها الأمة كلها. ولقد طال لهونا

بعلوم لا فائدة عملية من إقبال جميع العرب عليها بمثل هذه الرغبة، بينما قد حيل بيننا وبين علوم وفنون مجدبة نافعة تركز عليها الحضارة والمدنية وبتقنها في أوروبا من أنها مدارسهم الابتدائية أو كادوا: أية فائدة لنا من أن يصبح جميع العرب بارعين في سياقة السيارات إذا لم يكن فيهم واحد يستطيع صنع سيارة، أو أداة واحدة من أدوات السيارة؟ وأية فائدة من أن يكون نصف سكان بلاد العرب أطباء وهم لا يستطيعون أن يصفوا دواء واحداً يصنع في بلادنا. إن الدواء الذي يستورد في براميل من أوروبا ثم يوضع في أوعية مستوردة من أوروبا ويسد بفلينة من صنع أوروبا، ثم يلف وعاؤه بورق من صنع أوروبا، وبعدئذ يطبع هذا الورق عندنا نحن ولكن بالآلات وأدوات صنعت كلها في أوروبا، إن هذا الدواء - وإن كان يحمل اسم طبيب عربي أو صيدلاني عربي - ليس دواءً عربياً!..

إن الفلسفة النظرية، والجدال في التاريخ، وإن الجغرافية المحفوظة عن ظهر قلب، والهندسة المعروفة في الكتب والطب المقيد بصيدليات أوروبا ومختبراتها لا يمكن أن تفيد العرب اليوم ولا غداً.

يجب أن نخفض ساعات الدروس في برامجنا المدرسية الحاضرة كلها ثم نضع مكانها علوماً رياضية وطبيعية وصنائع عملية منتجة. ويجب فوق ذلك أن نربي نحن أبناءنا وأن نعلم نحن أبناء قومنا. حينئذٍ فقط نستطيع أن نساير الحضارة الحديثة، وحينئذٍ فقط يمكن أن يكون لنا حضارة صحيحة. أما الذين يثبطون هممتنا دائماً بقولهم: إن الثروة الطبيعية في الشرق ضعيفة فقد تبين شططهم بعد أن عرفنا مقدار الثروة في البترول المخزون في العراق وبلاد العرب، وفي الأملاح الموجودة في البحر المسمى "ميتاً" ظلماً وعدواناً، كأن الحياة عند هؤلاء ليست إلا في السمك الذي يسبح ثم يصطاد ليؤكل. أما هذه الثروات الهائلة الذائبة في مياه البحر الميت فلا يلقون إليها - لجهلهم - بالاً. ولعل المستقبل سينكشف عن ثروات طبيعية هائلة لم نعرفها بعد، لأننا لم نبحث عنها بعد، أو لأنه حيل بيننا وبين البحث عنها.

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

المحتوى

| | |
|----------|---|
| 5..... | كتاب (عبقرية العرب في العلم والثقافة) ورسالته/ د. بديع السيد اللحام |
| 21..... | الكلمة الأولى: عبقريتنا الحقيقية |
| 27..... | الكلمة الثانية |
| 29..... | تمهيد: في نطاق البحث ومجاله |
| 49..... | الفصل الأول: الكلم الجوامع |
| 71..... | الفصل الثاني: العلوم الرياضية |
| 97..... | الفصل الثالث: العلوم الطبيعية |
| 161..... | الفصل الرابع: الفلسفة العقلية |
| 217..... | الفصل الخامس: الفلسفة الاجتماعية |
| 259..... | خاتمة: ماضٍ مجيد ولكن... .. |

**إصدارات سلسلة
كتاب الجيب السابقة**

| سنة الكتاب | اختيار الكتاب | تقديم الكتاب | عنوان الكتاب | م |
|------------|-------------------|-------------------|--|----|
| 2006 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | المقاومة مختارات قصصية | 1 |
| 2006 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | المقاومة مختارات شعرية | 2 |
| 2006 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | القصة القصيرة في سورية الراحلون | 3 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | علامة الشام أحمد راتب النفاخ | 4 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | رفقة السلاح ... والقمر | 5 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. حسن حميد | صوت في الظلام قصص ايطالية | 6 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. حسن حميد | الخرز الملون خمسة أيام في حياة نسرين حوري - رواية وثائقية | 7 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. خالد البرادعي | الأديب - النص - الناقد / د. طه حسين ميخائيل نعيمة - فؤاد الشايب - د. محمود أمين العالم - بدر شاكر السياب | 8 |
| 2007 | محمد توفيق الصواف | محمد توفيق الصواف | ظاهرة (الأدب الصهيوني) / إطلالة على : (المصطلح النشأة الموضوعات) | 9 |
| 2007 | عبد القادر الحصني | د. حسين جمعة | أبو خليل القباني رائد المسرح العربي | 10 |
| 2007 | عبد القادر الحصني | د. حسين جمعة | نازك الملائكة | 11 |
| 2007 | عبد القادر الحصني | د. حسين جمعة | الشاعر محمد الحريري مختارات | 12 |
| 2007 | د. حسن حميد | د. حسين جمعة | عبد الله عبد مختارات قصصية | 13 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|----|--|--------------|----------------------------|------------|
| 14 | الإصلاحيون أحمد أمين | د. حسين جمعة | د. خالد محي الدين البرادعي | 2007 |
| 15 | مختارات من أدب الأطفال | د. حسين جمعة | عبد القادر الحصني | 2008 |
| 16 | بالليل ونصوص أخرى | د. حسين جمعة | عبد القادر الحصني | 2008 |
| 17 | وداعاً يا دمشق | د. حسين جمعة | عبد القادر الحصني | 2008 |
| 18 | ماري عجمي في مختارات من الشعر والنثر إصدار الرابطة الثقافية النسائية في دمشق 1944م | د. حسين جمعة | عيسى فتوح | 2008 |
| 19 | إنصاف المرأة | د. حسين جمعة | عيسى فتوح | 2008 |
| 20 | أحب الشام ناديا خوست | د. حسين جمعة | عبد القادر الحصني | 2008 |
| 21 | التراب الحزين بديع حقي | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2008 |
| 22 | القصيدة الدمشقية وقصائد أخرى- نزار قباني | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2008 |
| 23 | مختارات من نوح العنديل شفيق جبيري | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2008 |
| 24 | مختارات من أعمال الأدبية عادة السمان | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2008 |
| 25 | مختارات قصصية للادبية قمر كيلاني | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2008 |
| 26 | مقالات دمشق - مكان وسكان وألوان | د. حسين جمعة | فادية غيبور | 2009 |
| 27 | سميح القاسم - الصورة الأخيرة في الألبوم | د. حسن حميد | د. حسن حميد | 2009 |
| 28 | مقهى الباشورة - خليل السواحري | د. حسن حميد | د. حسن حميد | 2009 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|----|---|------------------|---------------|------------|
| 29 | جبرا ابراهيم جبرا- عرق وقصص أخرى | د. حسن حميد | د. حسن حميد | 2009 |
| 30 | محمود درويش - مختارات شعرية من دواوينه والانترنت | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2009 |
| 31 | عائد الى حيفا وأعمال أخرى- غسان كنفاني | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2009 |
| 32 | عذبة رواية- صبحي فحموي | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2009 |
| 33 | حكاية الولد الفلسطيني 1971- أحمد دحبور | د. حسن حميد | د. حسن حميد | 2009 |
| 34 | أسئلة الثقافة في القدس والمقاومة- مقالات- المتوكل طه | د. حسين جمعة | د. حسن حميد | 2009 |
| 35 | مختارات من شعر علي الجندي | د. حسين جمعة | محمد حمدان | 2010 |
| 36 | الجولان في القصة السورية (حضور المكان)- علي المزعل | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2010 |
| 37 | (الأمريكي) أحمد رفيق عوض | د. حسن حميد | فاديا غيبور | 2010 |
| 38 | ملكوت البسطاء- رواية- خيرى الذهبي | د. حسن حميد | فاديا غيبور | 2010 |
| 39 | مختارات قصصية رقصة ليلة الوداع - رشاد أبو شاور | د. حسن حميد | فاديا غيبور | 2010 |
| 40 | شفيق الكمالي - مختارات شعرية زبير سلطان قنوري | زبير سلطان قنوري | فاديا غيبور | 2010 |
| 41 | الأعلام الشعري في التراث العربي - أحمد سويلم | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2010 |
| 42 | الظل الثالث وقصص أخرى مختارات قصصية - د. خليفة صالح أحواس | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2010 |
| 43 | بريجيت مأساة تمثيلية ذات خمسة فصول- يوسف نعمة الله جد | د. حسين جمعة | فاديا غيبور | 2010 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|----|---|--|--|------------|
| 44 | انطوان تشيخوف دراسات ونصوص د. شاكر خصيبك | د. ابراهيم الجراي - عبد العزيز المقالح | د. ابراهيم الجراي - عبد العزيز المقالح | 2010 |
| 45 | عبد الله البردوني قصائد مختارة ودراسات | د. حسين جمعة | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 46 | القصيدية تبحث عن نفسها (شعراء التسعينيات والأنماط الشعرية المساندة) | د. ابراهيم الجراي | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 47 | مختارات من أدب الخيال العلمي العربي - رقم 004 يأمركم | د. طالب عمران | د. طالب عمران | 2011 |
| 48 | الله والغريب مختارات شعرية سلامة عبيد | فؤاد الكحل | د. ثائر زين الدين | 2011 |
| 49 | ماياكوفسكي غيمة في سروال | مالك صفور | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 50 | سليمان العيسى - اليأس : أمل يستنسخ أوصافه | د. ابراهيم الجراي | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 51 | محمد الفراتي مأخوذاً بالوردة والسيف مختارات شعرية | د. حسين جمعة | شاهر امير | 2011 |
| 52 | نزيه أبو عفش حارس الألام | د. ابراهيم الجراي | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 53 | الشاعر العربي الحديث مسرحياً | د. علي جعفر العلاق | د. ابراهيم الجراي | 2011 |
| 54 | حكم النبي محمد ليف تولستوي | مالك صفور | مالك صفور | 2011 |
| 55 | جان جاك روسو المصلح الاجتماعي - محمد عطية الأبرشي | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 56 | بدر شاكر السياب - منزل الأقتان | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 57 | حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي | د. جميل صليبا - د. كامل عياد | مالك صفور | 2012 |
| 58 | بدوي الجبل (محمد سليمان الأحمد) عام 1968 مدحة عكاشن - | د. حسين جمعة | مالك صفور | 2012 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|----|---|---------------------|------------------------|------------|
| 59 | ابن الرومي حياته من شعره ج 1 عباس محمود العقاد | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 60 | ابن الرومي حياته من شعره ج 2 عباس محمود العقاد | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 61 | كان ما كان - ميخائيل نعيمة | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 62 | إمراة من برج الحمل - اعتدال رافع | ماجدة حمود | ماجدة حمود | 2012 |
| 63 | من النكبة إلى المقاومة والتجديد | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 64 | الأعاصير - الشاعر القروي رشيد سليم الخوري | د. حسين جمعة | د. ثـانـر زين الدين | 2012 |
| 65 | عبد اللطيف عقل دراسات ومختارات | ياسين فاعور | ياسين فاعور | 2012 |
| 66 | حكيم الدهر أبو العلاء المعري | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 67 | الإصدار الأول للموقف الأدبي | مالك صفور | مالك صفور | 2012 |
| 68 | عقريات العقاد (دراسة وتحليل) | مالك صفور | د. حسين جمعة | 2013 |
| 69 | الاشتراكية والأدب | مالك صفور | د. حسين جمعة | 2013 |
| 70 | رباعيات عمر الخيام | أ.د. حسين جمعة | مالك صفور | 2013 |
| 71 | طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد | أ.د. حسين جمعة | مالك صفور | 2013 |
| 72 | ليس لدى الكولونيل من يكاثيه | | مالك صفور | 2013 |
| 73 | ما الشعر العظيم؟ | د. نزار بريك هنيدي | د. حسين جمعة | 2013 |
| 74 | الشعر بين الفنون الجميلة | أ.د. حسين جمعة | مالك صفور | 2013 |
| 75 | الفقه والتصوف والمسائل الشرعية في الخلافة | أ. محمد راتب الحلقى | مالك صفور | 2013 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|----|--|--------------------|----------------|------------|
| 76 | صالح العلي ثائراً وشاعراً | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2013 |
| 77 | أبو القاسم الشابي شاعر الشباب والحرية | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2013 |
| 78 | أنا من سلالة الصخور | د. نزار بني المرجة | مالك صقور | 2013 |
| 79 | الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي | د. نزار بني المرجة | مالك صقور | 2013 |
| 80 | الأدب للشعب | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 81 | مديح الظل العالي | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 82 | معارك فكرية | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 83 | واقعية بلا ضفاف | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 84 | كيف تعلمت الكتابة | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 85 | السيف والترس | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 86 | بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 87 | الغربال | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 88 | الله | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 89 | عصا الحكيم | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2014 |
| 90 | الفارابي | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 91 | الأدب الثوري عبر التاريخ | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2014 |
| 92 | المسألة اليهودية | أ.د. حسين جمعة | مالك صقور | 2015 |
| 93 | مذكرات مستر همفر | مالك صقور | أ.د. حسين جمعة | 2015 |

| م | عنوان الكتاب | تقديم الكتاب | اختيار الكتاب | سنة الكتاب |
|-----|--|--------------------|----------------|------------|
| 94 | صوت أبي العلاء | مالك صفور | أ.د. حسين جمعة | 2015 |
| 95 | فن الأدب (جزء 1) | مالك صفور | رضوان قضماني | 2015 |
| 96 | فن الأدب (جزء 2) | مالك صفور | رضوان قضماني | 2015 |
| 97 | الإسلام بين العلم والمدنية | أ.د. حسين جمعة | مالك صفور | 2015 |
| 98 | حكيم الدهر أبي العلاء المعري | مالك صفور | مالك صفور | 2015 |
| 99 | شظايا من عمري | شاهر أحمد ناصر | مالك صفور | 2015 |
| 100 | لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم | أ.د. حسين جمعة | مالك صفور | 2015 |
| 101 | الدين والعلم والمال | | مالك صفور | 2015 |
| 102 | غاية الحق (أفق التنوير وجماليات السرد) | نذير جعفر | د. نضال الصالح | 2015 |
| 103 | في الحياة والأدب | نذير جعفر | د. نضال الصالح | 2015 |
| 104 | إن الأدب كان مسؤولاً | مالك صفور | د. نضال الصالح | 2016 |
| 105 | أسرة المراثى الأدبية في حلب | د. نضال الصالح | عيسى فتوح | 2016 |
| 106 | الجوهر الرجعي للصهيونية | مالك صفور | مالك صفور | 2016 |
| 107 | سريال وقصائد أخرى | د. نزار بريك هنيدي | د. نضال الصالح | 2016 |
| 108 | حضارة الطين | إسماعيل الملح | مالك صفور | 2016 |
| 109 | ضرورة الفن الجزء الأول | نذير جعفر | مالك صفور | 2016 |
| 110 | ضرورة الفن الجزء الثاني | نذير جعفر | مالك صفور | 2016 |
| 111 | قادة الفكر | فلك حصريّة | مالك صفور | 2016 |

| سنة الكتاب | اختيار الكتاب | تقديم الكتاب | عنوان الكتاب | م |
|------------|----------------|----------------------|---|-----|
| 2016 | مالك صقور | حكمت إبراهيم هلال | جرانم تركيا في سوريا والعراق والحجاز ولبنان | 112 |
| 2016 | مالك صقور | إسماعيل الملحم | خارج الحريم | 113 |
| 2016 | ثامر زين الدين | ثامر زين الدين | عيسى عصفور (بلاغة البازلت) | 114 |
| 2017 | د. نضال الصالح | د. نيزار بنسي المرجة | رحلة الشام لإبراهيم عبد القادر المازني | 115 |
| 2017 | مالك صقور | د. ناديا خوست | (عملاء النفوذ) وتفكيك الاتحاد السوفيتي | 116 |
| 2017 | مالك صقور | حكمت إبراهيم هلال | المذابح في أرمينيا | 117 |
| 2017 | فلك حصرية | فلك حصرية | نزاريات... أيقونة الحب... والوطن | 118 |
| 2017 | ثامر زين الدين | ثامر زين الدين | من ديوان الجرح السوري | 119 |
| 2017 | مالك صقور | مالك صقور | الله والفقير | 120 |
| 2017 | عيسى فتوح | عيسى فتوح | قسطنطين زريق مفكراً ومؤرخاً | 121 |
| 2017 | محمد حديفي | محمد حديفي | جرح الوطن | 122 |
| 2017 | مالك صقور | نذير جعفر | فن القصة والمقامة | 123 |
| 2017 | مالك صقور | فلك حصرية | فلاسفة الحكم في العصر الحديث | 124 |
| 2017 | مالك صقور | فلك حصرية | أشعب ملك الطفيليين | 125 |
| 2017 | مالك صقور | د. خلف الجراد | فيلسوف الفريقية | 126 |
| 2018 | مالك صقور | فلك حصرية | الخيال الشعري عند العرب | 127 |
| 2018 | فلك حصرية | مالك صقور | قميص الصوف وقصص أخرى | 128 |
| 2018 | فلك حصرية | فلك حصرية | أيقونات | 129 |

| سنة الكتاب | اختيار الكتاب | تقديم الكتاب | عنوان الكتاب | م |
|------------|-------------------|-------------------------|-----------------------------------|-----|
| 2018 | صالح سميا | صالح سميا | الحياة في الظل | 130 |
| 2018 | مالك صقور | فلك حصرية | سيد هارتا | 131 |
| 2018 | مالك صقور | د. يديع السيد اللحام | وجوه الراحلين | 132 |
| 2018 | صبحي سعيد | مالك صقور | خصام ونقد | 133 |
| 2018 | علي جمعة العود | د. نضال الصالح | أصوات شعرية من الجزيرة السورية | 134 |
| 2018 | مالك صقور | حكمت إبراهيم هلال | أفاعي الفردوس | 135 |
| 2018 | مالك صقور | فلك حصرية | اعترافات شبابي | 136 |
| 2018 | مالك صقور | فلك حصرية | فن القصة لقصيرة | 137 |
| 2018 | مالك صقور | فلك حصرية | شواعر العرب وعظمة الشاعرية | 138 |