مجلة جامعة البعث

سلسلة العلوم التاريخية و الاجتماعية

مجلة علمية محكمة دورية

المجلد 44 . العدد 9

1443 هـ - 2022 م

الأستاذ الدكتور عبد الباسط الخطيب

رئيس جامعة البعث

المدير المسؤول عن المجلة

أ. د. ناصر سعد الدين	**رئيس هيئة التحرير**
أ. د. هايل الطالب	**رئيس التحرير**

مديرة مكتب مجلة جامعة البعث

بشرى مصطفى

د. محمد هلال	**عضو هيئة التحرير**
د. فهد شريباتي	**عضو هيئة التحرير**
د. معن سلامة	**عضو هيئة التحرير**
د. جمال العلي	**عضو هيئة التحرير**
د. عباد كاسوحة	**عضو هيئة التحرير**
د. محمود عامر	**عضو هيئة التحرير**
د. أحمد الحسن	**عضو هيئة التحرير**
د. سونيا عطية	**عضو هيئة التحرير**
د. ريم ديب	**عضو هيئة التحرير**
د. حسن مشرقي	**عضو هيئة التحرير**
د. هيثم حسن	**عضو هيئة التحرير**
د. نزار عبشي	**عضو هيئة التحرير**

تهدف المجلة إلى نشر البحوث العلمية الأصيلة، ويمكن للراغبين في طلبها الاتصال بالعنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة البعث

سورية . حمص . جامعة البعث . الإدارة المركزية . ص . ب (77)

. هاتف / فاكس : 2138071 31 963 ++

. موقع الإنترنت : www.albaath-univ.edu.sy

. البريد الالكتروني : magazine@ albaath-univ.edu.sy

ISSN: 1022-467X

شروط النشر في مجلة جامعة البعث

الأوراق المطلوبة:

- 2 نسخة ورقية من البحث بدون اسم الباحث / الكلية / الجامعة) + CD / word من البحث منسق حسب شروط المجلة.
- طابع بحث علمي + طابع نقابة معلمين.
- **اذا كان الباحث طالب دراسات عليا:**

يجب إرفاق قرار تسجيل الدكتوراه / ماجستير + كتاب من الدكتور المشرف بموافقته على النشر في المجلة.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية:**

يجب إرفاق قرار المجلس المختص بإنجاز البحث أو قرار قسم بالموافقة على اعتماده حسب الحال.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية من خارج جامعة البعث :**

يجب إحضار كتاب من عمادة كليته تثبت أنه عضو بالهيئة التدريسية و على رأس عمله حتى تاريخه.

- **اذا كان الباحث عضواً في الهيئة الفنية :**

يجب إرفاق كتاب يحدد فيه مكان و زمان إجراء البحث , وما يثبت صفته وأنه على رأس عمله.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسبة لكليات (العلوم الطبية والهندسية والأساسية والتطبيقية):**

عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1- مقدمة

2- هدف البحث

3- مواد وطرق البحث

4- النتائج ومناقشتها .

5- الاستنتاجات والتوصيات .

6- المراجع.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسبة لكليات (الآداب – الاقتصاد– التربية – الحقوق – السياحة – التربية الموسيقية وجميع العلوم الإنسانية):**
- عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1. مقدمة.
2. مشكلة البحث وأهميته والجديد فيه.
3. أهداف البحث و أسئلته.
4. فرضيات البحث و حدوده.
5. مصطلحات البحث و تعريفاته الإجرائية.
6. الإطار النظري و الدراسات السابقة.
7. منهج البحث و إجراءاته.
8. عرض البحث و المناقشة والتحليل
9. نتائج البحث.
10. مقترحات البحث إن وجدت.
11. قائمة المصادر والمراجع.

7- يجب اعتماد الإعدادات الآتية أثناء طباعة البحث على الكمبيوتر:

أ- قياس الورق 17.5×25 B5.

ب- هوامش الصفحة: أعلى 2.54- أسفل 2.54 – يمين 2.5- يسار 2.5 سم

ت- رأس الصفحة 1.6 / تذييل الصفحة 1.8

ث- نوع الخط وقياسه: العنوان . Monotype Koufi قياس 20

. كتابة النص Simplified Arabic قياس 13 عادي . العناوين الفرعية Simplified Arabic قياس 13 عريض.

ج . يجب مراعاة أن يكون قياس الصور والجداول المدرجة في البحث لا يتعدى 12سم.

8- في حال عدم إجراء البحث وفقاً لما ورد أعلاه من إشارات فإن البحث سيهمل ولا يرد البحث إلى صاحبه.

9- تقديم أي بحث للنشر في المجلة يدل ضمناً على عدم نشره في أي مكان آخر, وفي حال قبول البحث للنشر في مجلة جامعة البعث يجب عدم نشره في أي مجلة أخرى.

10- الناشر غير مسؤول عن محتوى ما ينشر من مادة الموضوعات التي تنشر في المجلة

11- تكتب المراجع ضمن النص على الشكل التالي: [1] ثم رقم الصفحة ويفضل استخدام التهميش الإلكتروني المعمول به في نظام وورد WORD حيث يشير الرقم إلى رقم المرجع الوارد في قائمة المراجع.

تكتب جميع المراجع باللغة الانكليزية (الأحرف الرومانية) وفق التالي:

آ . إذا كان المرجع أجنبياً:

الكنية بالأحرف الكبيرة . الحرف الأول من الاسم تتبعه فاصلة . سنة النشر . وتتبعها معترضة (–) عنوان الكتاب ويوضع تحته خط وتتبعه نقطة . دار النشر وتتبعها فاصلة . الطبعة (ثانية . ثالثة) . بلد النشر وتتبعها فاصلة . عدد صفحات الكتاب وتتبعها نقطة.

وفيما يلي مثال على ذلك:

–MAVRODEANUS, R1986– **Flame Spectroscopy**. Willy, New York, 373p.

ب . إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية:

. بعد الكنية والاسم وسنة النشر يضاف عنوان البحث وتتبعه فاصلة, اسم المجلد ويوضع تحته خط وتتبعه فاصلة . المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة . أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.

مثال على ذلك:

BUSSE,E 1980 Organic Brain Diseases **Clinical Psychiatry News** , Vol. 4. 20 – 60

ج. إذا كان المرجع أو البحث منشوراً باللغة العربية فيجب تحويله إلى اللغة الإنكليزية و التقيد

بالبنود (أ و ب) ويكتب في نهاية المراجع العربية: (المراجع In Arabic)

رسوم النشر في مجلة جامعة البعث

1. دفع رسم نشر (20000) ل.س عشرون ألف ليرة سورية عن كل بحث لكل باحث يريد نشره في مجلة جامعة البعث.
2. دفع رسم نشر (50000) ل.س خمسون الف ليرة سورية عن كل بحث للباحثين من الجامعة الخاصة والافتراضية .
3. دفع رسم نشر (200) مئتا دولار أمريكي فقط للباحثين من خارج القطر العربي السوري .
4. دفع مبلغ (3000) ل.س ثلاثة آلاف ليرة سورية رسم موافقة على النشر من كافة الباحثين.

المحتوى

اسم البحث	اسم الباحث	الصفحة
الأبستيمولوجيا أم علم الكلام الجديد؟ نحو نموذج معرفي لعلم الاجتماع العربي	أسامة رافع د. ماجد أبو حمدان	32-11
تأثير الفلسفات القديمة والوسيطة على تطور الفكر الاجتماعي	أسامة رافع د. ماجد أبو حمدان	80-33
موقف كلّ من قريش ممثَّلةً بأبي سفيان بن حرب, وقَبائل كندة ممثلة بالأشعث بن قيس الكندي من الدولة العربية الأولى التي أسَّسها الرسول العربي الكريم	د. يوسف حمزة زردة	104-81
الدورة الدموية الصغرى بين ابن النفيس وسارفيتوس	عماد ديب د. خليل الاحمد الحسين	140-105

الأبستيمولوجيا أم علم الكلام الجديد؟

نحو نموذج معرفي لعلم الاجتماع العربي

طالب الدراسات العليا: أسامة رافع – كلية الآداب – قسم علم الاجتماع – جامعة دمشق

الدكتور المشرف: ماجد أبو حمدان

الملخص

الأبستيمولوجية، أو نظرية المعرفة، هي الفرع المعني بدراسة المعرفة، وقد عمدت هذه النظرية بشكلها الكلاسيكي على الأقل، إلى المزاوجة بين العقل والحواس، فتارة ترى أن العقل يمتلك أفكاره المسبقة عن العالم الخارجي، أي أنها موجودة بشكل مستقل عن التجربة، وتارة أخرى كانت ترى أن أفكار العقل لاحقة للتجربة، أي أنها نتاج المدخلات الحسية.

دخلت نظرية المعرفة في مختلف فروع العلوم الطبيعية والإنسانية، بما فيها علم الاجتماع، وعلى الرغم من كون نظرية المعرفة ليست موضوعاً محدداً بوضوح، إلا أنها تطرح تساؤلات مختلفة حول عدد كبير من القضايا السوسيولوجية، ومنها: هل ينبغي لعلم الاجتماع أن يسعى لتحقيق المعرفة العلمية؟ وبالتالي إعطاء علاقة تفسيرية بين الأسباب والنتائج، أم هل ينبغي له أن يرفض مثل تلك المحاولات التفسيرية؟ باعتبار أن خصوصية الواقع الاجتماعي تختلف عن خصوصية الظاهرة الطبيعية، وإلى أي مدى تتأثر المعرفة (بما فيها المنتجة في العلوم الطبيعية) بالعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية؟

يحاول هذا البحث تتبع تاريخ نظرية المعرفة ودراسة طبيعتها وبعض أصولها الغربية والعربية–الإسلامية، بهدف الوقوف على أسباب التراجع المعرفي في الوطن العربي،

خصوصاً في الميدان السوسيولوجي منه، ودراسة الحلول المقترحة لتجاوز ذلك الواقع من خلال علم الكلام الجديد.

الكلمات المفتاحية: الأبستيمولوجية، علم الاجتماع، علم الكلام.

Summary

Epistemology, or the theory of knowledge, is the branch concerned with the study of knowledge, and this theory, in its classical least form, proceeded to pair the mind and the senses.

Sometimes it sees that the mind possesses its preconceived ideas about the external world, that is, they exist independently of experience, and at other times it sees that the mind's ideas are subsequent to experience, that is, they are the product of sensory input.

Epistemology has entered into various branches of natural and human sciences, including sociology, and despite the fact that epistemology is not a clearly defined topic, it raises various questions about a large number of sociological issues, including: Should sociology strive to achieve scientific knowledge? Thus giving an explanatory relationship between causes and effects, or should sociology reject such explanatory attempts? Given that the specificity of social reality differs from the specificity of the natural phenomenon, and to what extent knowledge (includingthe one produced in the natural sciences) is affected by social, cultural and historical factors?

This research attempts to trace the history of epistemology and study its nature and some of its Western and Arab-Islamic origins, with the purpose of identifying the causes of cognitive decline in the Arab world, especially in the sociological field, and studying the proposed solutions to overcome that reality through the new science of speech.

Keywords: epistemology, sociology, speech science.

المقدمة:

أنا الآن أمشي تحت ضوء الشمس المبهر متجهاً نحو باب المنزل، ثم أهِمُ بفتحه والدخول إليه، أي أنني أنتقل من مساحة الضوء مباشرة إلى مساحة الظل، ومن الطبيعي أن أفقد قدرتي على البصر للحظات معدودة نتيجة الاختلاف في توسع قزحية العين، وسأكون أثناء لحظة العمى تلك أمام عدد من الموجودات والأشياء التي لا أراها على الإطلاق نتيجة فقدان هذه الحاسة، إلا أن خبرتي السابقة بتفاصيل منزلي ستجعلني أستكمل طريقي دون توقف معتمداً على ذاكرتي لتفاصيل المكان، أو من خلال الاعتماد على حاسة أخرى كاللمس، بحيث أنني سأتلمس الموجودات متابعاً عملية الدخول؛ لكن فجأة أصطدم بكرسيّ متحرك في ذات اللحظة التي أستعيد فيها حاسة البصر، فأتجمد في مكاني نتيجة الخوف أو الحذر.

إن الخوف هنا ليس نتيجة الاصطدام بالكرسي، بل نتيجة إدراكي بتغير مكانه المعتاد؛ هنا تبدأ عملية تحليلية ذات احتمالات معقدة: هل قمت بتغيير مكان الكرسي قبل خروجي؟ هل دخل لص ما إلى المنزل وحركه؟ وربما في حالة نفي الخيارين السابقين، سأبدأ بربط هذه الحادثة بحوادث أخرى مشابهة، كضوء المصباح الذي وجدته مشتعلاً قبل فترة، وربما سأنسب تكرار هذه الحوادث لوجود قوى خفية تغير الأشياء خارج إرداتي.

يحمل المشهد السابق عدداً كبيراً من المعارف، كالمعرفة الحسية (البصر واللمس) أو العقلية (التحليل والتذكر) أو الميتافيزيقية (القوى الخفية)، ومما لاشك فيه أن النتائج المترتبة على هذه المعرفة ستحدد الكثير من المواقف والاتجاهات وردات الفعل، فاقتناعي بوجود قوى ماورائية وخارج إرادتي غيرت مكان الكرسي، يختلف عن قيامي بتحليل الموقف علمياً، كالربط مثلاً بين النافذة المفتوحة التي سمحت بدخول الريح ودفع الكرسي المتحرك، ويختلف عن محاولة إقناع ذاتي بأنني أنا الذي حركت الكرسي قبل أن أغادر.

هذا الموقف على بساطته ليس وليد اللحظة، بل هو نتاج تراكم الخبرات والتجارب التي نشأت عليها، والتي حددت منهجي المعرفي وتفسيري الذاتي لهذا الموقف من جهة، وحددت اتجاهي في الحياة ورؤيتي للعالم من خلال رغبتي بدراسة الدين أو الفيزياء، على سبيل المثال، من جهة أخرى.

إن تحليل مصادر المعرفة ومبرراتها وحدودها وطبيعتها، كان واحداً من أهم الأسئلة الفلسفية على مرّ العصور، والشغل الشاغل للعديد من الفلاسفة والمفكرين منذ فجر الحضارة الإغريقية وحتى يومنا هذا، فنظرية المعرفة تسعى للبحث عن كيفية تفكير الشخص بذاته أو محيطه، وتساعده على التمييز بين الحقيقة والوهم، وتقدم له مصادر مختلفة لجمع المعرفة، ومتوافقة مع قناعاته ورؤيته للعالم.

في مقابل الرؤية الأبستيمولوجية الغربية، يقدم علم الكلام تفسيراته وتحليلاته المعرفية إنطلاقاً من خلفية أيديولوجية منسجمة مع الرؤية الإسلامية للعالم، فهو يبحث بعد أن يعتقد؛ فهل من الممكن أن يشكل هذا العلم مرجعية معرفية مناسبة لتحليل الوقائع الاجتماعية العربية واستخلاص النتائج منها؟

أولاً– مشكلة البحث:

يعتبر النموذج المعرفي، بمثابة الواحة التي تغذي الأفكار والنظريات العلمية والمعرفية، مع كل ما تحمله كلمة واحة من صفات الحقيقة والوهم (السراب)، لكنه يبقى الإطار الذي يمد الباحث بأفكاره ونظرياته. وعليه تكتسب دراسة نظرية المعرفة أهمية كبيرة، كونها تشكل محوراً بحثياً مهماً للمفكرين في مختلف مجالات العلم والمعرفة، كونها تساعدهم على تقييم ما يرونه وما يدركوه، من خلال التمييز بين الحقيقة والخطأ وتمكينهم من التعامل مع المشاكل وحلها، وبالتالي اكتساب المعارف الجديدة.

إن النتائج المحققة في ميدان الفكر العربي بمختلف مجالاته، لاتزال إلى اليوم متواضعة وخجولة، مما يعطي الحديث عن المعرفة بشكل عام (طبيعتها وحدودها ومصادرها)،

والعوائق الأبستيمولوجية، بشكل خاص، دوراً مهماً في فهم طبيعة المعرفة في الوطن العربي، وأسباب تواضع نتائجها ومحاولة استشراف مستقبلها، لاسيما مع غياب النموذج المعرفي القادر على تزويد الباحثين بأدواتهم البحثية المناسبة ونظرياتهم الفاعلة والمنسجمة مع طبيعة المجتمعات العربية؛ وهو الأمر الذي دفع إلى العودة نحو علم الكلام، ومحاولة استنبات الأطر المعرفية منه، بعد إجراء التطعيم المناسب له، كي يخرج بشكل جديد قادر على حمل الأفكار المعاصرة من جهة، والمستمدة من روح الحضارة العربية من جهة أخرى. فإلى أي مدى يمكن لعلم الكلام الجديد أن يفي بالأهداف المتوقعة منه؟

بناء عليه يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي:

ما النموذج المعرفي المنسجم مع طبيعة المجتمع العربي، والقادر على تزويد العلوم الطبيعية والإنسانية فيه، خاصة علم الاجتماع، بالأفكار والنظريات والنماذج المعرفية القابلة للتحقق؟

ويتفرع عن التساؤل السابق عدد من التساؤلات الفرعية هي:

1. ما أصل المعرفة؟ أهو فطري أم مكتسب؟
2. ما أبرز إشكاليات المعرفة؟ وما طبيعتها؟
3. ما التبرير المعرفي؟
4. ما أبرز النماذج المعرفية المؤثرة في ساحة الفكر العربي؟
5. هل يشكل علم الكلام الجديد نموذجاً معرفياً أم نموذجاً أيديولوجياً؟
6. كيف يستفيد علم الاجتماع في الوطن العربي من علم الكلام الجديد كنموذج معرفي؟

ثانياً– أهمية البحث:

تفيد دراسة الأبستيمولوجيا في تعميق ملكة التفكير النقدي وتوسيع أفق المعرفة، كما أنها تفتح باب النقاش حول المواضيع الجوهرية المراد درسها، على رأسها المشكلات المتعلقة بالمجتمعات العربية، ومحاولة تطوير العلوم الطبيعية والإنسانية (على رأسها علم

الاجتماع)، لتكون قادرة على التعامل مع تلك المشكلات، حيث تفيد نظرية المعرفة في تمييز الحقائق عن الأوهام، وتقدم الشروط المعرفية الصحيحة للمضي قدماً نحو علم اجتماع فاعل ومؤثر في المجتمع العربي.

وتأتي أهمية الدراسة أيضاً من كونها تسلط الضوء على فرع مهم من فروع العلم هو الأبستيمولوجية، لايزال حتى اليوم بحاجة إلى الكثير من التوضيح والتشريح والتفسير، كما أنها محاولة متواضعة في بحث العلاقة الجدلية بين نظرية المعرفة من جهة وعلم الكلام الجديد من جهة أخرى، مع التركيز بشكل خاص على النتائج الممكن تبنيها والاستفادة منها في حقل الفكر العربي.

من جهة ثالثة، نجد أن حقل علم الاجتماع في الوطن العربي يشكل أحد أقوى النماذج على حاجة ميادين الفكر العربي، للمرجعية الفكرية والمعرفية القادرة على تحقيق نتائج قابلة للتطبيق على أرض الواقع، دون أن تكون مجرد تقليد ومحاكاة للمرجعيات المعرفية الغربية التي أثبتت فشلها في مجتمعنا العربي على مرّ العقود.

ثالثاً– أهداف البحث:

يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على النموذج المعرفي المنسجم مع طبيعة المجتمع العربي من خلال مفهومي الأبستيمولوجيا وعلم الكلام الجديد.
2. التعرف على أبرز إشكاليات المعرفة ومفهوم التبرير المعرفي.
3. مناقشة الفروق الجوهرية بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، والتعرف على النماذج المعرفية والأيديولوجية لهذا العلم.
4. مناقشة إمكانية قيام علم الكلام الجديد بدوره كإطار معرفي قادر على تزويد العلوم الطبيعية والإنسانية بأدواتهم البحثية والمعرفية.

رابعاً– مصطلحات البحث:

- **الأبستيمولوجيا** Epistemology أو نظرية المعرفة، هي كلمة يونانية مؤلفة من قسمين: episteme (المعرفة أو الفهم)، logos (الحجة أو السبب)، وتعدد

الترجمات لهذا المصطلح يعكس تعدداً في وجوه نظرية المعرفة نفسها (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

وعلى الرغم من أن مصطلح "نظرية المعرفة" لا يزيد عمره عن قرنين من الزمان، إلا أن مجال نظرية المعرفة قديم قدم أي مجال آخر في الفلسفة، فقد كانت نظرية المعرفة عند أفلاطون هي "محاولة فهم ما يجب معرفته"، فيما اعتبرها جون لوك بأنها "محاولة فهم عمليات الفهم البشري"، أما كانط فحددها بكونها "محاولة فهم شروط إمكانية الفهم البشري" (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

- **علم الكلام:** هو العلم المعني "بالدفاع عن عقائد الإسلام عموماً ضد البدع والشبهات" (بدوي، 2009، 18)، وهو يتبع "منهج الجدل" (بدوي، 2009، 19)، وموضوعه "العقائد" (أصول الدين) (بدوي، 2009، 19).

نشأ علم الكلام بشكل تدريجي بدءاً من نهاية القرن الأول الهجري، ويختلف عن الفلسفة في كون الفيلسوف يبحث "دون خلفيات عقائدية"، والمتكلم يبحث إنطلاقاً من "خلفية إيمانية مسبقة"، فهو "يعتقد أولاً ثم يبحث" (بدوي، 2009، 22).

خامساً– منهج البحث:

تستخدم هذه الدراسة المنهج االوصفي التحليلي، لوصف جوانب الظاهرة المدروسة وتتبعها الزمني، بغية الكشف عن العلاقة بين جوانب الإشكالية المختلفة.

سادساً– أصول المعرفة:

ولّدت مشكلة أصول المعرفة نوعين مهمين من النقاش، يتعلق أحدهما بمسألة ما إذا كانت المعرفة فطرية (أي حاضرة في العقل منذ الولادة)، أو أنها مكتسبة من خلال التجربة.

يدعي كثيرون بأن سلوك الإنسان والكائنات الحية يتحدد من خلال معارفه المكتسبة، كالمعارف الثقافية المنتقلة من جيل إلى آخر بالنسبة لبني البشر، إلا أن مراقبة العديد من أنواع الكائنات الحية يقدم نماذج مختلفة من المعرفة، بعضها مكتسب وبعضها الآخر فطري، حيث نجد الكثير من المهارات الفطرية في ممالك الحيوان أو الحشرات، فما هو أصل تلك المعارف؟

وثقت الأدلة العلمية أن المعارف الفطرية تبرز بشكل أوضح عند الأنواع ذات "العمر الافتراضي القصير"، كذبابة الفاكهة، حيث إن التعلم هنا (اكتساب المعرفة) عن طريق التجربة والخطأ سيكون مكلفاً للغاية، ولا يوجد في دورة الحياة ما يكفي من الوقت له، فالأنواع التي تحتاج قدراً أقل من الرعاية الأبوية، هي الأكثر قدرة على تحقيق "المعرفة غير المكتسبة" (الفطرية) (Versace and Vallortigara, 2015, www.frontiersin.org).

أما فيما يخص المعرفة الإنسانية، فالبحث عن أصولها مسألة قديمة قدم الفلسفة نفسها، ولعل البحث في هذه الأصول ما هو إلا رغبة بتحديد طبيعة المعرفة نفسها. ويعد مؤلف الجمهورية لأفلاطون واحداً من أقدم المصادر التي بحثت في هذه القضية، إذ احتوى هذا المؤلف على أقدم الحجج المنهجية لإظهار أن "الخبرة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). ولعل الأمثلة الرياضية تحديداً هي البرهان الأقوى لإثبات حجة أفلاطون، فالأشكال الهندسية والأسطح والخطوط وغيرها، ما هي إلا تجريدات لا يمكن إدراكها حسياً كونها لا تتماثل مع أي شيء آخر في الواقع المادي.

ويعدّ مذهب **العقلانيون** الأقرب إلى هذا الطرح، فالحواس كثيراً ما تخدع، كتفسير السراب بأنه ماء، وبالتالي فالحواس تفتقد شرطي المعرفي الأساسيين وهما: "الضرورة وصدق التعميم" (محمود، 2018، 43).

مع ذلك، يعتبر **التجريبيون** بأن "الخبرة الحسية" القادمة عبر الحواس هي مصدر جميع المعارف، فأنا أعرف البرتقالة لأني رأيت لونها بالعين، وميزت طعمها باللسان، وشممت رائحتها بالأنف، ولمست سطحها بالأصابع، وما البرتقالة إلا "هذه الإدراكات الحسية جميعاً" (محمود، 2018، 37)، ومنع الحواس سيقطع عني المعرفة. ورداً على هذين التيارين، يرى التيار **النقدي** بأن المعرفة تتم "بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معاً" (محمود، 2018، 50).

من جهة أخرى، يحلق **المتصوفة** خارج السرب، مؤكدين بأن المعرفة الحقة هي معرفة الله، والله لا يُعرف بالعقل أو بالحواس أو بكليهما معاً، بل عن طريق "الحدس"، الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلام (أنظر: محمود، 2018، 60).

سابعاً– تاريخ نظرية المعرفة:

يُعتبر السفسطائيون أول من فكر بالأبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، فهم "المسؤولون عنها بشكل رئيسي" (Encyclopedia of Philosophy, www.encyclopedia.com). فقبل سقراط لم يُعر الفلاسفة الإغريق أي اهتمام لهذا الفرع من الفلسفة، فقد كانت "الطبيعة" محور اهتماماتهم، واعتبروا أن معرفتها أمر ممكن عبر العقل أو الحواس، "لكن لم يشك أيٌّ منهم في إمكانية معرفة الواقع" (Encyclopedia of Philosophy, www.encyclopedia.com).

ومع وصول السفسطائيين بدأ الإعلان عن "نسبية المعرفة"، وبدأ الشك يتسلل إلى معتقدات الفلاسفة السابقين، فقد تبين أن الكثير من الأشياء التي كانت تعتبر جزءاً من الطبيعة غير موجودة، كعادات البشر على سبيل المثال، وبدأ السؤال عن مقدار ما يعرفه البشر عن الطبيعة، مما مهد الطريق إلى ظهور نظرية المعرفة، ودور العقل والحواس في الوصول إليها.

هذه الشكوك نضجت برأس أفلاطون، الذي يعتبر بأنه "المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة"، كونه أول من طرح الأسئلة الأساسية حولها: "ما هي المعرفة؟ أين توجد المعرفة بشكل عام؟ ما دور العقل والحواس في تشكيل المعرفة؟ ما هي العلاقة بين المعرفة والإيمان الحقيقي؟" (Researchgate, 2019, 3).

1. أفلاطون:

جاء رد أفلاطون حاسماً على "التدمير الصوفي للعلم والأخلاق" (Researchgate, 2019, 3)، حيث أكد على وجود حقيقة واضحة فوق العالم المادي، وأن الخبرة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة، لأن ما يُكتسب بالحس قابل للتغيير، مما يجعل المعرفة به متغيرة أيضاً، وعلى البشر تجاوز الخبرة الحسية لاكتشاف الأشياء الثابتة وغير المتغيرة عن طريق العقل، فكانت نظريته في المُثل.

بحث أفلاطون، عبر نظريته في المعرفة، عن طبيعة الأشياء غير المتغيرة وكيفية معرفتها من خلال العقل، ومن أشهر أمثلته حول ذلك "قصة الكهف"، حيث تصوّر أشخاصاً يعيشون في كهف رمزي وهم مقيدون فيه ووجوههم مثبتة نحو جداره الداخلي، ولا يرون سوى انعكاس ظلال الأشياء من خلفهم بواسطة النار المشتعلة ورائهم مباشرة، فالكهف هنا يمثل "عالم الحس"، ولن يدرك أهل الكهف الحقيقة إلا إذا قرر أحدهم هجر الكهف والإنطلاق للخارج حيث ضوء الشمس أو ما يمكن تسميته رمزياً "المصدر الحقيقي للمعرفة"، والتي لن تدرك إلا عبر العقل.

2. أرسطو:

ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من المعرفة هي: "المعرفة التقنية"، ترتبط بالفنون والحرف (مهارة عملية)، و"المعرفة العلمية"، تركز على فهم الأشياء الموجودة في الكون، و"المعرفة

الأخلاقية"، وهي استخدام الحكمة العملية لإصدار أحكام أخلاقية (Team Leverage Edu, 2021, leverageedu.com).

3. عصر الأنوار:

بقيت المعرفة، بالنسبة لمعظم العصور الوسطى، معرفة دينية، فلم يكن ثمة تمييز واضح بين اللاهوت والعلم، وكان يُنظر للعلم على أنه معرفة استُخلصت من مبادئ بديهية إلهية، لكن بحلول القرن الرابع عشر، بدأ التفكير العلمي واللاهوتي يتباعدان وتصاعدت الأصوات المشككة بعلمية اللاهوت وعقلانيته لتبدأ رحلة تطور العلم الحديث مع استمرار المفكرين بإدراج "عناصر دينية جوهرية في أعمالهم"، إلا أن ذلك أسهم بشكل غير مباشر في تخريب "عقلانية المعتقد الديني" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

من جهة أخرى، شكلت نظرية كوبرنيكوس التي تقول بدوران الأرض حول الشمس صدمة معرفية كبيرة، خاصة فيما يتعلق بتناقضها مع روايات الكتاب المقدس، كما أسهمت أفكار جاليليو وشكوك ديكارت بزعزعة الإيمان بتلك الروايات كمصدر للمعرفة، لينفرط عقد المسبحة تدريجياً مع نظريات لوك وبيركلي وهيوم وصولاً إلى كانط وهيغل وهوسرل وآخرون.

4. الأبستيمولوجيا الغربية الحديثة:

استمد الفكر الغربي نموذجه الأبستيمولوجي، في عصوره القديمة والوسيطة، من ثلاثة مصادر شرعية: "العقل، الإدراك الحسي، والوحي" (Ardıç, 2008, 4). إلا أن العصر الحديث حمل تحولات كبيرة لهذا النموذج الذي بات يتمحور حول الإنسان، وذلك نتيجة انتشار الروح العلمانية والتطورات العلمية والاقتصادية والاجتماعية المعروفة، مما أزاح "الوحي" من مكانته كمصدر شرعي للمعرفة.

اعتبر ديكارت أن العقل هو "المصدر الوحيد للمعرفة" (العقلانية)، فيما ذهب جون لوك إلى أن "تصورات الحس" هي مصدر المعرفة (التجريبية)، أما كانط فجاء بنظرية مزدوجة ومشتقة من سابقيه، مؤكداً على إمكانية اشتقاق المعرفة من "العقل وتصورات الحس" معاً، في محاولة للجمع والتوليف بين العقلانية والتجريبية مع استبعاده القاطع لـ "المعرفة الميتافيزيقية"، أما أوجست كونت فقد شدد على المرحلة "العلمية" للتاريخ البشري التي وصل إليها المجتمع الغربي الحديث، قبل أن يسدد ديفيد هيوم آخر ضربة للوحي بتأكيده أن "الإدراك الحسي" أكثر موثوقية من العقائد الدينية كمصدر للمعرفة، وبهذا فقد قادت التحولات الفكرية الجديدة إلى سيطرة العلم الوضعي على العلوم الاجتماعية على غرار الحاصل في العلوم الطبيعية (Ardıç, 2008, 4).

5. الأبستيمولوجيا الإسلامية:

اتفق معظم الفلاسفة المسلمون على إمكانية الوصول إلى المعرفة، وعرفوها بأنها "إدراك العقل للأشكال غير المادية"، وبالتالي فهي أقرب للمسلمات والإقرار بالجواهر النقية العليا؛ مع هذا فقد رأوا بأن العقل يعتمد على "الحواس"، فالعقل يجرد إدراكات الحواس المادية بمساعدة "العالم الإلهي"، فالأشكال المادية، كما يرى **الفارابي**، "تمهد الطريق لإدراك الأشكال غير المادية"، وفي أحيان أخرى، قد يمنح العالم الإلهي المعرفة غير المادية للعقل دون مساعدة الحواس، وهو ما يحدث في "النبوة" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com).

اهتم الكثير من الفلاسفة المسلمين بتحقيق سعادة الإنسان، وكانت الطريق لتحقيقها عندهم تكمن في المعرفة، إلا أن طرق تحصيل المعرفة لديهم جاءت مختلفة، سواء عبر المنطق أو الحدس (كالصوفية) أو غير ذلك. بالمقابل، شكلت "المفاهيم" أيضاً أعمدة رئيسية للمعرفة لديهم، وقد انقسمت تلك المفاهيم إلى "المعلوم والمجهول"، فالنوع الأول هو المرتبط بالبديهيات أو المسلمات، أما الثاني فيحتاج إلى عملية أكثر تعقيداً لكشفه، إما عبر الطريق "التصاعدي" (الفلسفي)، أو عبر الطريق "التنازلي" (النبوي) (Inati, 1998,

A www.muslimphilosophy.com). كما لعب المنطق دوراً أساسياً في تحصيل المعرفة عند هؤلاء، ولهذا وصف بأنه "مفتاح معرفة طبيعة الأشياء" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com)، فالمنطق يتعامل مع الحقائق فقط.

يقع المنطق الإسلامي بشكل عام ضمن تقليد "المنطق الأرسطي"، الذي كان له تأثيره الكبير في الفكر الإسلامي، وقد اهتم العلماء المسلمون بشكل خاص بالعلاقة بين "المنطق واللغة"، فهو أداة اكتساب المعرفة، وبالتالي فقد كان البرهان هو "الهدف النهائي الذي يسعى إليه المنطق" (Black, 1998, www.muslimphilosophy.com).

عرّف **الفارابي** المنطق بأنه العلم الفعال الذي يهدف إلى "توجيه العقل نحو الحقيقة"، وفي هذا اعتراف بأن العقل دون المنطق يمكن له أن يخطئ، فالمنطق بالنسبة للعقل هو كالبوصلة بالنسبة لربان السفينة، أما **ابن سينا** فقد وضح دور المنطق بأنه "تمكين العقل من التمييز بين المجهول والمعلوم" (Black, 1998, www.muslimphilosophy.com).

هذه الأفكار تجد أشهر أمثلتها من خلال رواية "حي بن يقظان" **لابن طفيل**، الذي يرى بأن العقل البشري يمكن أن يصل إلى المعرفة العلمية دون أي وسيط من المجتمع أو الدين، وهذا العمل هو تمجيد لآراء **ابن سينا** على حساب آراء أسلافه؛ حيث تبدأ الرواية مع ولادة الطفل "حي" وإخفاء أمره من خلال وضعه في صندوق وإلقاءه في البحر حتى وصل إلى جزيرة غير مأهولة، حيث قامت الغزلان بتربيته[1]، ومع الوقت تعلم تغطية أجزاء جسده الحساسة بأوراق الشجر نتيجة ملاحظته بأن تلك الأجزاء عند الحيوانات مغطاة بالريش أو الشعر، ومع موت الغزالة المتبنية له بدأ "حي" رحلة الاستكشاف، فحاول تفسير سبب موت الغزلان من خلال تشريحها والتعرف إلى أعضاءها الداخلية، مستنتجاً أن الجسد هو مجرد أداة، وأنه ثمة ما يحركه، وهنا بدأ البحث عن جوهر الأشياء، ومن خلال

[1]- تتشابه رواية حي بن يقظان مع أسطورة تأسيس روما، حيث تم وضع الطفل رومانوس "مؤسس روما" في زورق خشبي ورمي في النهر فوجدته الذئبة وأرضعته.

التفكير المستمر درس الحيوان والنبات والمادة والشكل والواحدية والتعددية والأرض والسماء ومفهوم الفناء والخلود وصولاً إلى مفهوم الجوهر.

هذه المعارف مكنت "حي" من "تجاوز العالم المادي"، ليدرك بأن "الكل هو واحد"، (Inati, 1998, B, www.muslimphilosophy.com). قبل أن يصل إلى الجزيرة رجل أخذ أصول الدين السليم عن أفراد قبيلته (بشكل رموز وليس حقائق مباشرة)، فعلّم "حي" اللغة البشرية، وما أن تعلمها الأخير حتى بدأ يشرح للوافد الجديد كيفية تطور معرفته، ليكتشف الرجلان انسجام فلسفة حي مع الدين الموحى، لكنه لم يفهم سبب اللجوء إلى الرموز بدلاً من الحقائق المباشرة، فقرر زيارة قبيلة زائره، وبعد النقاش معهم أدرك "حي" بأن هؤلاء الناس "غير قادرين على فهم الحقيقة المباشرة وأن الدين ضروري لاستقرارهم الاجتماعي" (Inati, 1998, B, www.muslimphilosophy.com). أي أن الدين، بحالته الإسلامية، هو الوسيط بين الإنسان والمعرفة المكتسبة، أي إنه بمثابة الفلتر الذي يصفي الأفكار من شوائبها (غير المنسجمة مع رؤيته للعالم).

بناء عليه، فإن الفلسفة الإسلامية، في جزء كبير منها، تقوم على فكرة ارتفاع "الروح العقلانية فوق الحواس"، فالعقل هنا "مسؤول عن المعرفة"، وحتى المسلمات المختلطة التي تنشأ من خلال الحواس يتم تنقيتها في نهاية المطاف بواسطة "نور العقل الفاعل" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com)، لتنعكس بعدها في العقل. ويشبّه **ابن سينا** هذه العلاقة بانعكاس ضوء الشمس في العين، ويمكن القول إن الفلسفة الإسلامية قامت على دمج المعرفتين الفلسفية والنبوية، فـ "الحقيقة الفلسفية والنبوية هي نفسها" وإن اختلفت طرق الوصول إليها، ورواية "حي ابن يقظان" هي أفضل مثال على "انسجام الفلسفة والدين" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com).

لعب **ابن رشد** أيضاً دوراً فكرياً محورياً في دمج الفلسفة الأرسطية مع الفكر الإسلامي، مؤكداً ألا تعارض بين الدين والفلسفة عند توفر الفهم الصحيح لكليهما، وقد جادل بوجود شكلين من أشكال الحقيقة: الدينية والفلسفية. يتضح ذلك من خلال تمييزه بين "المفاهيم

الأخلاقية والأوامر الإلهية" نتيجة اختلاف طبيعة كل منهما، مع اشتراكهما بالهدف الأساسي ألا وهو "السعادة"، رابطاً بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع، فالسلوك السيء لا يدمر الفرصة الفردية لتحقيق السعادة وحسب، بل يؤثر في ازدهار المجتمع بأكمله، ونتيجة لذلك طالب بحظر أنشطة رجال الدين بوصفهم يشكلون خطراً على "الدولة ونقاء الإسلام" (Leaman, 1998, www.muslimphilosophy.com).

أكد **ابن رشد** أيضاً على تفوق الوحي على الفلسفة، فالنبي (بعيداً عن المعجزات) قادر على ضبط "القدرات التشريعية"، أي أن النبي يتفوق على الفيلسوف في قدرته على تجسيد المعرفة على شكل قوانين قابلة للطاعة (المعرفة العملية والنظرية)، فهو المؤهل لتحويل "الأفكار المجردة عن السعادة البشرية إلى أفكار سياسية وأعراف اجتماعية تكون قادرة بعد ذلك على تنظيم حياة المجتمع" (Leaman, 1998, www.muslimphilosophy.com)؛ وبالتالي فميزة الدين عن العقل هي في امتلاكه للمعرفة العملية، ولعل هذه هي الفكرة الجوهرية التي يسعى إليها القائلون بعلم الكلام الجديد، أي إيجاد مرجعية أيديولوجية (ذات صبغة نبوية إن صح التعبير)، لجعل الأفكار قابلة للطاعة والتطبيق.

من جهة أخرى، نجد أن المنظور المعرفي عند **ابن خلدون** يقوم على مبدأ أن "الله هو مصدر كل علم" (Ardıç, 2008, 2). والمعرفة بالنسبة له تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، فالعقل البشري لديه القدرة على تمييز وفهم ثلاثة عوالم مختلفة هي:

- عالم الخلق (الكون): ندركه بالحواس.
- عالم البشر: هو عالم المفاهيم والأفكار التي تفوق قدرة الحواس.
- عالم الملائكة: هو عالم الفهم الصافي، الذي يصعب إدراكه.

فالكون وفقاً لذلك يقوم على "التسلسل الهرمي الكوني"، الذي يشغل الإنسان فيه مركز الوسط، فيدرك العالم المادي من حوله عبر العقل، ويتصل بالعالم الروحي عبر الروح،

أي من خلال "تلقي المعرفة والنور من هذا العالم الأعلى" (Ardıç, 2008, 16). وبالتالي فالمعارف التي يقر **ابن خلدون** بها هي: "المعرفة العقلانية" (مصدرها العقل)، "المعرفة الروحية" (يتم اكتسابها بالعبادة)، "المعرفة النبوية" (ينفرد بها الأنبياء) (Ardıç, 2008, 17).

إن الرؤية المعرفية لنظرية **ابن خلدون** تنبع من "النموذج المعرفي الإسلامي"، حيث يحافظ على العلاقة المتوازنة بين نظرتيه الوجودية والمعرفية، ولهذا السبب، فمن الخطأ تصنيف **ابن خلدون** في فئات محددة كـ "العقلانية والتجريبية" (Ardıç, 2008, 25). بناء عليه، فإن **ابن خلدون** حاول الموازنة بين العلم والدين، أو بين المعرفة العقلانية والمعرفة غير العقلانية القائمة على الوحي، فمن وجهة نظره ليس ثمة أي نوع من التناقض بين كلا المعرفتين.

ثامناً– إشكاليات المعرفة:

يختلف المفكرون في تحديد الفروع الأساسية للفلسفة، فبعضهم يجعلها في أربعة: نظرية المعرفة، المنطق، الميتافيزيقيا، الأخلاق. ويضيف آخرون إليها علم السياسة أو علم الجمال أو الفلسفة الاجتماعية، لكن تبقى نظرية المعرفة أُساً ثابتاً في فروع الفلسفة المتفق عليها.

رأى أرسطو (384–322 ق.م) أن الفلسفة تبدأ بنوع من "الدهشة" (الحيرة) (Avrum and Martinich, 2021, www.britannica.com). حيث يسعى البشر إلى تأمل العالم الذي يعيشون فيه، ثم يحاولون فهمه وتفسيره، إلا أنهم غالباً ما يكتفون بأقرب أنواع التفسير إلى ذواتهم، كتفسيري لتحريك الكرسي من مكانه بأنه نتيجة قوى خفية، أما الفلاسفة فهم أكثر هوساً بمحاولة فهم العالم، وهو ما قصده أرسطو بتلك "الدهشة" كنوع من الإغراق في تأمل العالم وبناء النظريات الشاملة حوله، وهي نظريات تبدأ بفرضية

محددة، وقد تنتهي أحياناً باليقين، أو، وهو الغالب، بالشك حول معرفتهم تلك، فما هي أبرز إشكاليات المعرفة؟

1. معرفة العالم الخارجي:

إن الإحساس بأن السفينة الراسية في الأفق تطفو في السماء، أو أن العصا المغمورة بالمياه منحنية، أو أن أحلام اليقظة واقعية، هي أمثلة على حالات غير نهائية من تشوهات الإدراك. فهذه "السيناريوهات المتشككة" تلفت الانتباه إلى الفارق الكبير بين المظهر والواقع، ومن الواضح أن معرفتي عن كيفية سير الأشياء في العالم الخارجي هي معرفة "غير مباشرة"، لأن الموجود أمامي ليس العالم نفسه بل "مظاهره الإدراكية" (Lyons, 2017, plato.stanford.edu). وعليه فالسفينة الطافية (كمظهر حسي بصري) هو سيناريو متشكك، والصحيح أن السفينة تعوم بالماء (كمظهر إدراكي عقلي)، ولكن لماذا نعطي الأولوية لإدراك على إدراك آخر؟

من الممكن القول إن حاسة البصر وحدها غير كافية لتشكيل المعرفة، أي أنها أقرب لما يسميه زكي نجيب محمود في كتابه "نظرية المعرفة" بـ "المعرفة الواقعية الساذجة"، وهي معرفة تحتاج إلى أن تستمد المعلومات عن العالم الخارجي من مصادر أخرى، كأن ألمس العصا بيدي وهي في الماء للتأكد من أنها غير منحنية. مع ذلك فإن المقارنة هنا تبقى بين نوعين من الحواس، ولم يتم حل المشكلة بعد، حيث إن حاسة اللمس نفسها يمكن التشكيك فيها، والدليل أن الشخص إذا برّد إحدى يديه وسخن الثانية ثم وضعهما معاً في الماء الدافئ، فسيشعر ببرودة اليد الدافئة وسخونة اليد الباردة. وبالتالي فنحن نحتاج إلى مصدر إدراكي جديد، يقال إنه العقل (الوعي)، إلا أن العقل أيضاً معرض لكثير من الأخطاء الإدراكية، تماماً كما في مثال الكرسي المتحرك، فالعقل قد يذهب بنا إلى استنتاجات علمية أو ربما ميتافيزيقية، كما أنه يقدم لنا تأكيدات متعارضة مع مدركات الحواس الأكثر وضوحاً بالنسبة للناحية الحسية (رؤية السفينة تطفو في الهواء)، وعليه

يصبح الدفاع عن مسألة الإدعاء بأن السفينة ترسو في الماء ولا تطفو في الهواء، واحدة من المسائل الصعبة التي تحتاج علاجاً فلسفياً يتعلق بكيفية معرفتنا بالعالم الخارجي.

تتكون هذه المشكلة من شقين:

- كيفية إدراك أن الواقع موجود بشكل مستقل عن التجربة الحسية.
- كيفية إدراك جوهر الأشياء الموجودة في الواقع، في ظل تعارض الأدلة الحسية.

(Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

2. معرفة العقل الآخر (وعي الشخص الآخر):

تنتشر بين الفينة والأخرى العديد من الصور على مواقع التواصل الاجتماعي تشير إلى اختلاف الأشخاص في تمييز لون شيء ما، ومن تلك الأمثلة نجد صورة الفستان المخطط التي انتشرت في العام 2015، حيث اختلف الناظرون إليه حول لونه الحقيقي، فرأى بعضهم أن لونه "أبيض وذهبي" فيما ذهب آخرون بأنه "أزرق وأسود"، وقد فُسر هذا الأمر من قبل أحد علماء الأعصاب بأنه ناتج عن قيام عقول بعضهم بحذف اللون الأزرق، مقابل حذف عقول الآخرين للون الذهبي، مؤكداً أن: "إيقاعات الساعات البيولوجية، والحساسية تجاه الشمس هما العاملان المحددان للألوان" (سنداسني، 2017، arabic.rt.com).

يُستنتج من ذلك بأن الإنسان لا يمكن أن يدعي معرفته بما يجول في عقول الآخرين، حتى من خلال البحث العلمي. وبالتالي "لا يمكن أن يكون هناك علم للعقل البشري" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

بناء عليه، تغدو إشكاليات المعرفة شاملة لكل ما هو محيط بنا، سواء أكان مصدره العالم الخارجي (الواقع المادي الملموس)، أو كان مصدر العالم الداخلي (العقل الذاتي أو عقل

الآخرين). مما يحيلنا إلى البحث عن طبيعة المعرفة والبحث عن ما هو يقيني فيها أو مزيف.

تاسعاً– طبيعة المعرفة:

شهد النقاش حول طبيعة المعرفة جدلاً واسعاً منذ وضع النظرية الداروينية بشكل خاص، وكان التمييز بين المعارف الفطرية والمكتسبة الموضع الأساسي لهذا النقاش؛ فقد أكد اللاهوتيون على التفريق ما بين السلوك الغريزي (الفطري) والسلوك المكتسب، وبما أن الغرائز هي من خلق الله (فهي أقرب للكمال) وليس هناك من أسباب تدعو لاستكمال المعرفة الصادرة عنها، فالطيور تبني أعشاشها وتهاجر في مواعيدها بفطرتها المغروسة فيها، لا بعلمها المكتسب. إلا أن دارون Darwin قدّم "بديلاً طبيعياً للتفسير اللاهوتي" أكد فيه على "تكيف الغرائز مع البيئات المتغيرة" (الانتقاء الطبيعي) (Griffiths and Linquist, 2022, plato.stanford.edu). مما أعطى الغرائز صفة التحول والتطور، فالطيور قد تطور غرائزها (أي أنها تطور معارفها) لتُكيفها مع البيئات الجديدة والظروف المستجدة، مما يعيد السؤال عن طبيعة المعرفة إلى البداية.

في المقابل رأى عدد من المفكرين بأن المعرفة هي "صورة" مطابقة عن الواقع الخارجي، ويعبر الإنسان عن هذه المعرفة (الصورة) من خلال "عبارة كلامية" (محمود، 2018، 13). هذه العبارة تصف عناصر الشيء وأجزائه وتصوِّر العلاقات القائمة فيما بينها؛ وبالتأكيد فإن هذا النوع من المعرفة يبقى أقرب إلى "الإدراك الفطري" (محمود، 2018، 14). لكن ماذا لو أردنا أن نصف كلمة "معرفة" نفسها، عندها سنقول إنها "مفهوم" يُعبر عنه بالكلمات أيضاً، وهنا لابد أن نبحث عن كيفية استخدام هذا المفهوم، ومدى قابليته للشرح أو النقل، وهو أمر يتطلب وجود إتفاق على معاني هذه الكلمات والمفاهيم.

إن النظر إلى طبيعة المعرفة بوصفها "مفهوم"، يعني بأنها أقرب إلى "حالة ذهنية" (وعي خاص بالأشياء)، أو كما عبر أفلاطون بأنها: "حالة عقلية قريبة من الاعتقاد لكنها

تختلف عنه" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). وتبعاً لذلك ستغدو المعرفة وكأنها حالة "يقينية"، وهو أمر رُفض من قبل لودفيج فيتجنشتاين L. Wittgenstein (1889–1951)، الذي اعتبر بأن "المعرفة واليقين ينتميان إلى فئات مختلفة"، (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). فالقول بأن المعرفة حالة عقلية كالشك أو الألم، يعني أنني أعيش هذه الحالة داخل ذاتي، وهو أمر لا يتوفر في المعرفة ما دمت عاجزاً عن تأكيد القول بمعرفة الشيء المستقل عني. لكن إن لم تكن المعرفة حالة فطرية (غريزية) ولا حالة ذهنية، فما هي طبيعتها؟

يُجمع العديد من الفلاسفة أن المعرفة لا تُختصر بشيء واحد كالوعي مثلاً، بل تحتاج لاستيفاء عدد من الشروط السلوكية والعقلية، فالإجابة الصحيحة عن أسئلة الامتحان تعني أن الشخص يمتلك معرفة بموضوع الامتحان، وبالتالي ترتبط المعرفة هنا "بالقدرة على التصرف بطرق معينة" (أي طرق متعددة عقلية وسلوكية: التحضير للامتحان والذهاب إليه) (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

ومن أشهر الأمثلة على ذلك الورقة البحثية التي قدمها أوستن Austin عام 1946 بعنوان: عقول أخرى Other Minds، والتي رأى فيها أن المرء عندما يقول: "أنا أعلم"، فهو لا يصف حالته الذهنية، بل إنه لا يصف أي شيء على الإطلاق، لأن المعرفة ترتبط بمجموعة من الشروط الواجب استيفاؤها بما يسمح للمرء بأن يؤكد معرفته حول موضوع ما (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

إن المثال السابق هو الأقرب إلى أصحاب المذهب البراغماتي، حيث أن المعرفة لديهم لم تعد مجرد تصوير ذهني للواقع كما قال أصحاب المذهب الواقعي، بل هي "أداة للسلوك العملي" (محمود، 2018، 23). وعليه فالفكرة التي لا تقود إلى سلوك، هي مجرد وهم.

وبالنظر إلى اختلاف وجهات النظر السابقة، وعدم القدرة على تحديد طبيعة المعرفة، كربطها بالحالة الفطرية أو المكتسبة أو متعددة المصادر، ذهب المفكرون للبحث عن طبيعة المعرفة من خلال مبرراتها، فما هو التبرير المعرفي؟

عاشراً- التبرير المعرفي ومشكلة جيتيير:

إن أهم سؤال في تاريخ نظرية المعرفة، هو ذلك الذي طرحه أفلاطون على لسان أستاذه سقراط: ما الذي يجب إضافته إلى الإيمان الحقيقي حتى يعرف الشخص شيئاً ما؟

هذا السؤال هو ما يدعي بـ "التبرير المعرفي"، وهو شرط للمعرفة الافتراضية، حيث إن "التبرير يجعل الإيمان صحيحاً" (Long, press.rebus.community). فالمعرفة هنا هي الإيمان مضافاً إليه السبب (الإيمان العقلاني)، فلو افترضنا أن مريضاً نفسياً يدخل في نوبة من الذهان، ثم يؤمن بأنه نبي ذو كرامات، عندها قد يتحدث بكل ثقة وشجاعة عن قدرته على قلب الليل والنهار أو تغيير الفصول أو شلّ حركته، أي أنه سيكون مؤمناً فعلاً بهويته الجديدة ومقدراته الخارقة للطبيعة (إيماناً مطلقاً)، ولتبرير هذا الإيمان فإنه مستعد فعلاً لإثبات ذلك لنفسه أولاً (التخيل الواقعي لقدرته على تغيير الفصول) وللآخرين ثانياً (كأن يرخي عضلات جسده بالكامل كي يقع مشلولاً على الأرض)، وبالتالي يكون اختبار هذه السلوكيات بمثابة التبرير المعرفي لإيمانه الذهاني.

إن المثال السابق، وإن طرح حالة الإنسان غير السوي عقلياً، لكنه ينطبق أيضاً على الكثير من الحالات السوية، ويمكن مصادفة أمثلة يومية عديدة في الحياة تتبنى تبريرات معرفية يقينية وصحيحة بالنسبة لأصحابها، خاصة أصحاب العقائد أو الأيديولوجيات؛ فمن المسلم به "أن بعض نجاحاتنا المعرفية لا ترقى إلى مستوى المعرفة" (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

وفقاً لذلك، يصبح التبرير المعرفي مقدماً على المعرفة نفسها، وهو أمر قد يفسر الحالة المعرفية لدى أصحابها، لكنه لا يوضح لهم جوهر المعرفة أو حقيقتها، وعليه فإننا بحاجة لإضافة شروط جديدة للتبرير المعرفي كي نصل معه إلى الحقيقة، كالنظر في الوظيفة المعرفية الجيدة، وهي عبارة عن تبرير مشروط للحقائق المسؤولة عن تصميم النظام المعرفي للفرد (خارج عقل الفرد)، ينتج عنها كليات معرفية موجهة لسلوك الأفراد ضمن بيئتها، أي أنها كليات لا تتضمن "معوقات للتبرير" (Long, press.rebus.community).

إن المعرفة الأفلاطونية ترتبط بالإيمان، وهذا الربط بينهما بقي مقبولاً على نطاق واسع حتى منتصف القرن العشرين، عندما قدم الفيلسوف إدموند إل جيتيير Edmund L. Gettier مثالًا مضادًا مذهلاً، حيث افترض أن فتاة اسمها "كاثي" تعرف رجلاً اسمه "أوسكار"، وكانت تمشي عبر المركز التجاري، وأوسكار يسير خلفها دون أن تراه، ثم ترى كاثي شخصاً يسير باتجاهها يشبه أوسكار تماماً (لكنها لا تعلم أنه أخوه التوأم)، بالتالي فهي مؤمنة الآن بأن "أوسكار" يسير في المركز التجاري، وهذا اعتقاد صحيح (لأنه فعلياً يسير فيه)، رغم أنها لم تراه يفعل ذلك، فاعتقادها هذا له ما يبرره، ولكن سواء شاهدت أوسكار فعلاً أو شاهدت أخيه التوأم فإن دليلها على ذلك واحد، أي أنها امتلكت دليلاً واحداً على شخصين مختلفين، تكمن المشكلة هنا في أن "إيمان كاثي ليس مرتبطًا سببياً بموضوعها (أوسكار) بالطريقة الصحيحة" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

وبالتالي فإن كاثي لا تملك معرفة حقيقية بأوسكار، رغم إيمانها بأنها شاهدته يسير في المركز التجاري، وهذه الحالات التي يبدو فيها "الإيمان الحقيقي المبرر" منفصلاً عن الحقيقة، هي ما اصطلح على تسميته بـ "مشكلة جيتيير" "Gettier cases"، والتي تم فيها "استنتاج اعتقاد حقيقي، من اعتقاد خاطئ مبرر"، وهي معتقدات لا يمكن أن تكون معرفة بل مجرد حظوظ، وأمست مشكلة جيتيير تقوم على محاولة "استبعاد التخمينات

المحظوظة كحالات للمعرفة"، وهي تحليلات يمكن أن تمتلك حظاً معرفياً (اعتقاد كاثي بأن أوسكار يسير في المركز التجاري) بطريقة تتعارض مع المعرفة (كون الشخص الذي اعتقدته بأنه أوسكار لم يكن هو أوسكار) (Ichikawa and Steup, 2018, plato.stanford.edu).

أحد عشر- نظرية المعرفة الاجتماعية:

تعتبر نظرية المعرفة الاجتماعية Social epistemology أحد الفروع المهمة لنظرية المعرفة، حيث تزايد الاهتمام، منذ سبعينيات القرن العشرين، بالموضوعات المعرفية ذات البعد الاجتماعي كالقيمة المعرفية للشهادة أو العلاقة بين العمل المعرفي والموارد الناتجة عنه وغير ذلك، مما يؤكد على أهمية الاعتبارات الاجتماعية فيما يتعلق بالمسائل المعرفية، فظهرت وانتشرت فروع جديدة لدراسة المعرفة في مجالات التربية والاقتصاد والآداب.

قبل ذلك، ركزت الأبستيمولوجيا التقليدية (الفردية) مركز بحثها على "الفرد"، معتبرة أن اليقين حالة من "الوعي الفردي"، فمركز المعرفة الديكارتية هو "الفرد القائم بذاته"، فيما عكست الأبستيمولوجيا الاجتماعية "الأبعاد الاجتماعية للمعرفة" (إسماعيل، 2019، mana.net)، أي تأثيرات البيئة الاجتماعية وظروفها.

يركز علماء الاجتماع وفلاسفة العلم على مسألة انتقال المعرفة بين أجيال العلماء واحداً تلو آخر، أي أنهم مهتمون بكيفية حدوث التطور العلمي، فقد اعتبر باشلار بأن التطور العلمي مدفوع بـ "التكرار" (النفي الجدلي للمعرفة السابقة) (Acikgenc, 2018, 191)، والذي يُعتبر عملية مستمرة في السياق الاجتماعي، (نوع من التقليد الاجتماعي)، ويمكن الحديث عن أربع خصائص أساسية في التقليد هي:

1. السياق الاجتماعي.
2. انتظام السلوك بشكل متكرر ومتسلسل.

3. الاستمرارية التاريخية.
4. الفهم العقائدي.

.(Acikgenc, 2018, 192)

بناء عليه يمكن القول إن التقليد هو جزء من الطبيعة البشرية بكل ما يحتويه من نظم اجتماعية وعاطفية ومعرفية وعقلانية الخ، ولكن كيف يمكن للمعرفة أن تكون جزءاً من التقليد؟

إن التقليد الذي يحتوي على المعرفة هو التقليد العلمي (مجتمع العلماء)، الذي يتشارك في العديد من السمات مع التقليد الاجتماعي (عادات المجتمع)، باعتبار أن كليهما يعبران عن ظاهرة اجتماعية، حيث يبحث التقليد العلمي في كيفية تطور المعارف البشرية عبر التاريخ بعد أن تتراكم المعارف في المجتمع بشكل عشوائي، ثم يتم تنظيمها وتخصيصها ضمن مجال معين.

إن لكل تقليد علمي موقفه الخاص من المعرفة، يمكن تعريف هذا الموقف بأنه "عقلية علمية"، فالتقليد العلمي يفترض سياقاً اجتماعياً محدداً، فهو بهذا المعنى ينتمي إلى "حضارة" (Acikgenc, 2018, 193)، لها لغتها وخصائصها الثقافية المحددة. وقد أكد توماس كون على أثر "العوامل الاجتماعية" على الثورات العلمية، وتحدث علماء المعرفة النسويين عن أهمية "الفروق المعرفية بين الجنسين" كعوامل اجتماعية مؤثرة معرفياً (Schmitt and Scholz, 2010, 1). وحتى الحديث عن الإنتاج الفردي للمعرفة، هو حديث عن الإطار الاجتماعي والثقافي والديني المؤثر في الفرد وبالتالي في معرفته المنتَجة.

إن العلاقة الجدلية التي تربط بين الأبستيمولوجيا وعلم الاجتماع تسمح بالتعاون من أجل الإحاطة بـ "المعرفة الاجتماعية" بما يسمح بـ "تفسير وفهم الظاهرة السوسيولوجية" (عماد الدين، ب.ت.ن، www.asjp.cerist.dz). فكيف يتحقق ذلك؟

أكد عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون أن مشروعية العلوم الاجتماعية تكمن في قدرتها على ما تنتجه من "إضافة معرفية"، وبالتالي فمن الضروري وفقاً لهذا الرأي إيقاف "تناسل" تخصصات علم الاجتماع كما دعا إيمانويل والرستاين، لأن في ذلك تدمير لهذا العلم (أنظر: الحسن حما وزميله، 2019، 90).

وبالتالي ضرورة الإقرار بتكامل العلوم والمعارف وإعادة "توحيد إبستيمولوجي" بين العلوم والإنسانيات، فالتعددية "شعار سهل وسطحي"، فليس ثمة استقلال بين معرفة الإنسان ومعرفة الطبيعة، وبديل التعددية هو "العقلانية الجوهرية" التي تعترف بمعارف الآخرين في الحقول المعرفية الأخرى (أنظر: الحسن حما وزميله، 2019، 91).

بناء على كل ما سبق، سنحاول خلال الفقرات التالية محاولة سبر أسباب الاستعصاء المعرفي الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بشكل عام، وعلم الاجتماع بشكل خاص، وذلك من خلال استخدام المنظور الأبستيمولوجي، في محاولة التعرف على أسباب هذا العقم المعرفي.

اثنا عشر– النماذج المعرفية للفكر العربي:

بداية لابد لنا من التمييز بين أنموذجين معرفيين هما الأكثر تأثيراً في الحقل المعرفي العربي، النموذج الأول هو **النموذج المعرفي الغربي**، وهو نموذج مؤثر ومسيطر على عدد من النظريات المتبناة من قبل مروحة واسعة من المفكرين العرب المؤمنين بقدرة هذا النموذج، في حال تطبيقه، على النهوض بالمجتمع العربي وإلحاقه بالركب الحضاري. وفي مقابل هذا النموذج، هناك **النموذج العربي–الإسلامي** بتنويعاته المختلفة، حيث نجد بعض المفكرين يتبنون هذا النموذج بشكل كلي أو جزئي، فيعمد بعضهم إلى الإكتفاء بهذا النموذج، رغم العقم المعرفي الحاصل، فيما يسعى آخرون إلى تبني توليفة غربية–إسلامية لخلق نموذج جديد قادر على التكيف مع متطلبات العصر وتحقيق النقلة المعرفية المطلوبة.

وكما ذكر سابقاً فإن "الوحي" كان أحد مصادر المعرفة الغربية، إلا أن الثورة العلمية عموماً وثورة الفيزياء النيوتينية خصوصاً، أطاحت بهذا المصدر لصالح العلم الوضعي، الذي دخل فيما بعد ميدان العلوم الاجتماعية إلى جانب العلوم الطبيعية، وساد الاعتقاد الغربي بمبادئ الحتمية والقدرة على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي القدرة على التنبؤ والتحكم في كل ما يحيط بالإنسان؛ حيث أثرت الاكتشافات العلمية على نظرة الإنسان الغربي الوجودية والمعرفية والفلسفية وحتى الدينية.

مقابل هذا التطور العلمي، كان الوطن العربي يصارع للحفاظ على هويته القومية والدينية بعد قرون طويلة من الاحتلال العثماني والغربي، تراجعت معه مختلف أنواع العلوم والمعارف، ولم يتبق للإنسان العربي سوى هويته الدينية وتقاليده الاجتماعية الموروثة، مع غياب معظم ملكات النقد والإبداع، فكان من الطبيعي أن يتوقف الزمن عند علوم الأولين من أسلاف العرب، خاصة مع اكتساب الهوية الدينية رداءً أحادي اللون، وهو أمر جديد على الهوية الدينية الإسلامية منذ إنطلاقتها الأولى، إذ لم يمر على الإسلام بحسب علمنا زمن آخر قبل الاحتلال العثماني، فُقد فيه التنوع في التيارات الفقهية والفلسفية والمعرفية المتعددة كما كان في زمن العثمانيين، وباتت الشخصية السيكولوجية للفرد العربي أكثر إنطواء على ذاتها، تحركها النزعات القبيلية والعصبيات الدينية، لتفقد معها المرونة السابقة وقدرتها على الإبداع كما تناولناها مع الأمثلة السابقة لابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من الأعلام العربية والإسلامية، الذين ولدوا في ظروف مغايرة على صعيد التطور الحضاري العربي.

أثناء حالة الجمود العربية المستمرة منذ قرون، كان الغرب يمضي باتجاه رحلة الصعود نحو اكتشاف الكون والعالم، وبدا بأن الأمور تسير باتجاه لا رجعة فيه، قبل أن تصطدم تلك الطموحات مع مستجدات علمية جديدة، مما شكل ضربة مفاجئة لكلاسيكيات الفيزياء التقليدية، لاسيما مع اكتشاف قانون النسبية:

"هذا الاكتشاف العلمي أدى بفلاسفة العلم أو الايبستيمولوجيين إلى مراجعة الأسس الفلسفية أو الايبستيمولوجية التي انبثقت عن وضعية علم الفيزياء قبل ظهور الفيزياء الحديثة وهذا ما جعل هؤلاء الايبستيمولوجيين يدخلون في جدال حول طبيعة التفكير العلمي وميكانزمات أو منطق الاكتشافات العلمية وما دور الذات العارفة في محاولة رصدها للواقع الفيزيائي" (حنطابلي، 2018، 10).

بناء عليه، طغت النسبية على العلوم الطبيعية ودخلت ميدان فلسفة العلم أيضاً، مما أعطى المعرفة العلمية بعدها التاريخي، وأدى إلى طرح مسألة "البعد الاجتماعي للمعرفة العلمية" (حنطابلي، 2018، 13)، فدخلت الأبعاد الثقافية والحضارية والاجتماعية إلى قلب عملية الفهم الخاصة بتطور العلم.

وكان باشلار قد دعا لتأسيس أبستيمولوجيا معاصرة تتجاوز الموقف التقليدي لفلسفة العلم، مؤكداً أن مسيرة العلم هي "عملية تصحيح مستمرة للأفكار والأخطاء العلمية"، والتي تحولت مع الزمن إلى "عقبات معرفية"، داعياً إلى تحقيق "القطيعة الأبستيمولوجية"، ومنتقداً المدرستين العقلانية والتجريبية، لينادي بـ "العقلانية التطبيقية" كموقف وسط بين المدرستين السابقتين، والتي تتميز بإنطلاقها من العقلانية إلى التجربة (من النظرية إلى التطبيق)، ليغدو العقل مع باشلار عقلاً تطورياً لا ثابتاً أو مطلقاً، فالمعارف الجديدة "تعيد تشكيل العقل وفقاً لما هو حديث وجديد"، كما استعان باشلار ببعض آراء فرويد التي أكد من خلالها على تأثير الدوافع اللاشعورية المكبوتة على "السلوك الإنساني الواعي"، فالآراء والمعتقدات والغيبيات لا تشكل علماً، بل تقف كعقبة في طريق تقدم العلم (لغزال، 2021، zawayablog.com).

وبالتالي، فإن أحد أهم خصائص العلم التي استنتجها باشلار هي الخاصية المجتمعية، فإذا قبلنا بصدق استنتاجاته، فلابد وأن نحصل على مجموعة من التفسيرات المهمة حول تراجع الدور العلمي والمعرفي في الوطن العربي، فالخاصية الاجتماعية للمجتمع العربي لا تدعم أي حراك علماني ولم تراكم أي معارف حقيقة منذ عدة قرون مضت، وفي هذا

رد على من يقول بضرورة استيراد العلم الغربي وتطبيقه في مجتمعاتنا العربية، لأنه وبحسب الطروحات الباشلارية يمكن أن نستنتج أهمية ما نسميه "البيئة الحاضنة" لهذه العلوم والمعارف، فغياب هذه البيئة سيكون أشبه بالجسد الذي يرفض أن يزرع فيه عضو جديد سواء أحمل هذا العضو ذات النسيج الثقافي أم لم يحمله، والأحرى أن يتم العمل على تقوية مناعة هذا الجسد ليكون مستعداً لاستقبال الأفكار والآراء والأيديولوجيات المتناقضة مع أيدولوجياه الثقافية الحالية، أي أننا بحاجة هنا لإحداث القطع الأبستيمولوجي مع الأيديولوجية المتكلسة نفسها، قبل إحداث القطع مع المعارف والعلوم.

إن محور الإشكالية المعرفية في الوطن العربي، لا تتعلق بأزمة إنتاج الخطاب الأبستيمولوجي وحسب، بل بأزمة إنتاج الخطاب المعرفي العام للعلوم الطبيعية والإنسانية معاً، وكان توماس كون حاول تحليل كيفية نشوء النظريات العلمية وأزمات العلوم إنطلاقاً من أزمة النسق المعرفي العام، فالعلم برأيه يشكل نموذجاً معرفياً متماسكاً يقود مجتمع العلماء للعمل ضمنه، إلى أن يأتي من يكسر هذا النمط العام عبر كشف جديد، يكون بمثابة ثورة جديدة أو "براديغم" (نموذج إرشادي) جديد، يبدأ العلم معه إنطلاقة جديدة وهكذا دواليك.

ويركز كون على فكرة أساسية "حيث يرى أن رفض نموذج أو نسق معرفي معين دون إعطاء البديل له، يعتبر كنفي ورفض للعلم في حد ذاته" (حنطابلي، 2018، 17). ولكن أين هو النموذج السوسيولوجي العربي القائم أو السائد حتى تتم الثورة عليه؟

الجواب ببساطة أنه غير موجود، حيث أن الطفرة الكبيرة في ثروات عدد من الدول العربية أدت إلى ظهور قوى وأنماط اجتماعية وسلوكية جديدة، قادت إلى مزيد من الفوضى والمشاكل الاجتماعية، هذا التحول الذي سماه سعد الدين ابراهيم بـ "النظام الاجتماعي العربي الجديد" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 377)، لم تُفلح النظريات الاجتماعية المستوردة في فهمه وتفسيره، فلم يكن أمام الكثير من المفكرين العرب سوى العودة إلى ابن خلدون واستحضار أفكاره ونظرياته، "لكن النموذج الخلدوني بالكاد مناسب

لتحليل التغيرات الاجتماعية الحالية في العالم العربي" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 377). ولهذا نجد أن معظم المؤتمرات السوسيولوجية العربية، وغالبية المفكرين الاجتماعيين العرب يُجمعون على أن النظام السياسي العربي هو السبب الرئيسي في احتكار المجتمع وخنق علم الاجتماع في الوطن العربي، حيث رأى الكنز بأن علم الاجتماع "تشوهه المؤسسة السياسية"، مما يجعل منه "ممارسة مستحيلة"، لا فرصة لتطوره إلا "في المنفى أو في الخفاء" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 379).

فماذا يبق من الحلول المطروحة، لبناء نموذج معرفي متماسك وقادر على النهوض بالمجتمعات العربية؟

ثلاثة عشر- النموذج المعرفي الإسلامي:

إن الاستكانة إلى آراء الكنز وحدها فيه الكثير من الاختصار للإشكالية المطروحة، فالنظام السياسي العربي لم يكن وليد ذاته فقط، بل أسهم به الاستعمار الغربي منذ مطلع القرن العشرين، قبل أن تنغرس دولة الاحتلال الصهيوني في فلسطين، مدعومة من النموذج الحضاري الغربي وممثلة له، ثم كانت العولمة وبزوغ ثورة الاتصالات والتقانة التي لم تتوقف عن التطور والنمو لحظة واحدة، مهددة كل الخصوصيات الثقافية العربية منها وغير العربية، لتقدم النموذج الأمريكي كنموذج أوحد على الساحة العالمية.

ولكن قبل استكمال السير في الحاضر والقادم، لابد من وقفة سريعة مع "العقل العربي" بتراثه وماضيه، الذي كان للوحي وظهور الإسلام عظيم الأثر فيه، وقد كان علم الكلام "أول دائرة معرفية ترسمت حول الوحي" (الخولي، 2000، 80)، وقد نشأ هذا العلم قبل حقبة الترجمة من الفلسفة اليونانية، ووازاها في عظمتها، فقد كان علم الكلام "ممارسة للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي" (الخولي، 2000، 80)، وقاد إلى تنامي المعرفة العقلانية، قبل أن تقوم الفلسفة عليه بعد أن تهيء لها الفكر والواقع، لتطرق أبواباً أوسع من تلك التي طرقها علم الكلام، خاصة فيما يخص

الطبيعيات، "إنه بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني المهيمن" (الخولي، 2000، 82)، والذي أدى لتطور المعارف والعلوم وازدياد الاهتمام بها، فقد كانت العلوم عند العرب "تتدفق في إطار الايديولوجيا السائدة وتحت رعاية ومباركة السلطة الحاكمة" (الخولي، 2000، 82)، وهذا ما يفسر عدم التعارض بين العلم والدين في تلك الحقبة. ولكن ما هو السبب في توقف تلك الحركة العلمية الدافقة؟

تجيب الخولي بأن السبب في ذلك هو انحلال "العالم الطبيعي على أيدي المتكلمين إلى جواهر وأعراض" (الخولي، 2000، 83)، فباتت تلك الجواهر هي أساس التصور الطبيعي (أنطولوجيا كلامية)، فالعالم هو حادث، أي "مخلوق لله" (الخولي، 2000، 83)، ودليل على وجوده، وقد قاد هذا البحث بصيغه الأنطولوجية إلى تأكيد الأيديولوجية الدينية، على حساب البحث في المعرفة الطبيعية، كونه كان بحثاً مبنياً على خدمة العقيدة والإلهيات، أكثر مما كان في خدمة البحث عن الدهشة بمعناها الأرسطي؛ فالطبيعيات "ليست مطلوبة في حد ذاتها للتفهم والتفسير –كإشكالية إبستمولوجية– المطلوب فقط استخدامها كوجود أنطولوجي حدوثه يدلل على وجود الله" (الخولي، 2000، 84).

أما من خرج من دائرة الأنطولوجيا إلى دائرة الأبستيمولوجيا، فقد كان مصيره الوصم بالزندقة، خاصة وأن التجريبيين العرب، كجابر بن حيان أو الرازي مثلاً، كانوا تحت تأثير "البراديغمات" الزمنية لعصرهم، كالقول بطاقة الكواكب ودراسة علم التنجيم، والتي ناقشت مواضيع مناقضة لأصحاب الكلام، أو على الأقل حملت تفسيرات عدها الكلاميون خارج مبررات المعارف المقبولة، كمسألة تجسيم الله أو القول بتأكيد حياة الأجرام السماوية، وصولاً إلى إنكار النبوة، مع حفاظهم على توجهاتهم الإلهية، أي أنهم عادوا ليتشاركوا مع الكلاميين بالدائرة الأنطولوجية نفسها، مما جعل أفكارهم "قابعة في نظرية الوجود، وبعيدة عن نظرية المعرفة" (الخولي، 2000، 88)، فبقيت على شكل شذرات مشتتة، دون أن تشكل مجمعاً علمياً قادراً على الاستمرار والديمومة وصياغة الأنساق العلمية، فأسهمت تلك الجهود في الحركة الحضارية العالمية، بحكم المزاوجة بين الثقافات، وشكلت جزءاً

مهماً من التقاليد العلمية، أكثر مما أسهمت في استمرار التواصل المعرفي العربي، مما قادها إلى التوقف والانحسار.

وما بين نتائج عولمة اليوم، ونتائج توقف الحركة العقلانية العربية بالأمس، لم يتبق سوى النهوض الى علم الكلام الجديد، فما هو هذا العلم؟ وما مبرراته؟

أربعة عشر– علم الكلام الجديد:

يتفق العديد من المفكرين العرب على ضرورة التجديد في الأفكار والنظريات، على الرغم من أن فكرة التجديد نفسها مختلف عليها، فيرى بعضهم أن التجديد استهداف للبنية الفكرية والعقائدية للأمة العربية–الإسلامية، وخطر على الدين والمنظومة الأخلاقية والقيمية، في المقابل يرى بعض المجددين بأن التجديد هو حماية للدين والعقيدة والحضارة السالفة، وليس أشد خطراً على الحضارة العربية من شيء أكثر من الاستكانة للتيارات الغربية في زمن العولمة، فالمنظومة الثقافية المعاصرة للأجيال العربية باتت ترزح تحت ضغط ثقافة الأمركة بكل ما تحمله من أهداف وغايات استعمارية وامبريالية تنشد إبقاء حالة السيطرة والتبعية.

في المقابل، وفي ظل استمرار حالة رفض التجديد عند بعض المفكرين، لا تجد فئات أخرى من أجيال الأمة العربية، إلا المشاريع الرجعية للإنحراف الديني والعقائدي، والتي لا تخفى فيها بصمة الأيادي الغربية، التي قدمت عشرات الأمثلة على دعمها للتطرف الديني بأشكاله كافة، فمن طالبان والقاعدة إلى نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول المشبوهة وتبعاتها، مروراً بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، وليس انتهاءً بالجماعات الإسلامية التي فرخت عن جماعة الإخوان المسلمين على امتداد الوطن العربي. هذه السياسة يراد منها أن توحي أنه ليس ثمة في أفق الجيل العربي الصاعد إلا خيارين اثنين: الأمركة أو التطرف، وبالتالي فإن الحلول المقترحة لهذه المعضلة، ليست حلولاً وسط بين التطرف والأمركة، وليست تعبئة للسلة من قديم الماضي وجديد الحاضر،

بل هي حفاظ على الهوية العربية وإطارها الإسلامي أمام طوفان العولمة من جهة، وتحدٍ لإشكاليات العصر الحديث وسعي لتطويعها من جهة أخرى.

إن زمن "إثبات العقيدة" قد انتهى، "وقد حسمت هذه القضية، وانتهى زمان أو على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة" (الخولي، 2000، 93). وباتت "العقيدة المثبتة" هي نقطة الإنطلاق التي يسير على أساسها علم الكلام الجديد، تقول الخولي.

إن الانبعاث لابد وأن يتم على أيدي العرب، كما يؤكد عبدالله العروي، وهو لا يعني إحياء ما كان في الماضي بقدر ما يعني "استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم" (العروي، 1997، 198)، فالمطلوب هو استعادة المكانة، لا استعادة الإنجاز، ويكون ذلك عبر ما يسميه العروي بـ "علم الكلام المستحدث".

إن علم الكلام "يملك المساهمة الكبرى في التمثيل العام للأيديولوجية الإسلامية" (الخولي، 1995، 24)، وبالتالي فعلم الكلام الجديد هو الحامل الأساس لروح الحضارة الإسلامية المتوافقة مع روح العصر، بعد أن يحدث القطيعة المعرفية مع علم الكلام القديم، ولن يتمكن هذا العلم من شقّ طريق المستقبل "ما لم ينضبط وضع الطبيعيات فيه"، وأن يلتحم "بالحلم العلمي التقاني" (الخولي، 1995، 26)، فعلم الكلام يتميز عن العقيدة بأنه علم إنساني يحمل ثوابت العقيدة دون قدسيتها، فالعرب لا يمكن أن يحيوا الدين فقط في عصر نزوله، بل يتوجب أن يحيوه حاضراً ومستقبلاً حينما تختلف الأزمنة والأمكنة، يحيوه جنباً إلى جنب مع العلوم والطبيعيات، ويكون ذلك من خلال إحداث القطيعة المعرفية، المستندة إلى قانون الجدل الشهير: "تراكمات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفي" (الخولي، 1995، 34).

والقطيعة بهذا المعنى ليست إنكاراً للماضي، بل بناءٌ رأسي عليه؛ إنها أشبه بصناعة الزبدة من خلال الآلة الميكانيكية بدل العمليات اليدوية السابقة، والتي لم تكن لتخطر ببال السابقين وبالتالي الوصول إلى أشكال وأنواع مختلفة ومتنوعة من الصنف مع الحفاظ على

جوهر المنتج نفسه، وهذا المثال على بساطته يتطلب إبداعاً فكرياً وثورياً قبل أن يكون إبداعاً في علم الميكانيكا والآلات، بدلاً من إعادة تكرار العمليات البدائية وتوقع الحصول على إنتاج أكبر، فالتطور والحداثة لا يكون بزيادة سرعة الجمل، بل هي عمل دؤوب وإنجاز مبدع وقطيعة معرفية مع التكرار الكمي للتاريخ، مع بدء حلقة جديدة من حلقات التقدم، وبدلاً من أن يظل الهدف من علم الكلام القديم إثبات الوجود الإلهي، يُستبدل في علم الكلام الحديث بأن "يُصبح الله الواحد وعالمه الخالق إياه مقدمة لإثبات حضور الإنسان المسلم في تيار التاريخ" (الخولي، 1995، 44).

إن الطبيعيات المقصودة في علم الكلام هي العالم، والعالم عند سلف الأمة هي "كل موجود سوى الله تعالى" (الجويني، 1987، 86)، أي أنه العالم الفيزيقي بحركاته وأجسامه وكتله، فالطبيعيات هي التفكير العلمي والعقلي بالطبيعة. ويعتبر بدوي إن علم الكلام الجديد دخل مجالاً جديداً، "وهو البحث في المفاهيم العامة التي تتعلق بالإسلام كدين مشتمل على نظام متكامل يتعلق بكل مجالات الحياة، لا كمجرد عقيدة" (بدوي، 2009، 68)، بما في ذلك المسائل الحقوقية (حقوق الإنسان، المرأة، الطفل، الحيوان)، والقيمية (قيمة الإنسان، الأخلاق، المصالح العامة)، والمعرفية (كدور العقل في المعرفة الدينية)، والعلمية (كتوافق الدين مع العلم)، والاجتماعية (الأسرة، الزواج والطلاق)، والسياسية (السلام، الأمن، المقاومة).

إن الأيديولوجيا كتعبير عن المعتقد وكإطار لهوية الجماعة، هي المشترك الأبرز بين علم الكلام قديمه وحديثه، وتسعى الأيديولوجيا إلى تحقيق "غاية اجتماعية قومية محدودة" (الخولي، 1995، 23)، أما الفلسفة وإن كانت غاياتها أكثر شمولاً على المستوى الإنساني، إلا أنها كأي نتاج اجتماعي "ما كان لها أن تُوجَدَ إلا من خلال أيديولوجيا" (الخولي، 1995، 23)، وعلى اعتبار أن علم الكلام هو الممثل العام للأيديولوجيا الإسلامية، فإن المتوقع من علم الكلام الجديد أن يستمر بذات الدور، بعد أن يستوعب علم الكلام القديم ويتجاوزه، وقد أكد الجابري "أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا

قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة" (الجابري، 1993، 7).

بناء عليه يغدو الاهتمام بإحياء علم الكلام الجديد مقدّم على أيّ تطوير في الفقه أو في أصوله، " هذا كلّه يعني أنّنا بتنا بحاجة بعد قرونٍ أربعة من الركود، لمواجهة الإشكاليات الجديدة التي طرحها وجود الغرب في حياة البشر، بما يملك الغرب من أدوات وعُدد علمية ومعرفية ونمط تفكير مختلف، وهذا لن يحصل إلا بتطوير علم الكلام" (حب الله، 2009، www.arabiyaa.com). فعلم الكلام، كما يرى عبد الجبار الرفاعي، هو "نظرية المعرفة في الإسلام" (فتحي، 2020، hdf-iq.org).

إن "القطيعة المعرفية مناظرة لوظيفة علم الكلام الجديد" (الخولي، 2000، 92)، والمطلوب من تراثنا، كما يرى حسن حنفي، أن نستوعب "كيف يبزغ التفكير الطبيعي العلمي من ثنايا الفكر والإطار الديني" (الخولي، 2000، 94)، أي أن ننجز عملية النقل من الأنطولوجيا إلى الأبستيمولوجيا، وبهذا تنتقل مهمة علم الكلام "من كونها أيديولوجية" (الرفاعي، 2018، thaqafat.com)، تحاجج في المعتقدات، إلى مهمة معرفية.

خمسة عشر- الخاتمة: مستقبل الكتابات الاجتماعية العربية:

جاءت الدعوة لتجديد علم الكلام عبر أصوات إصلاحية متعددة، اجتهدت في سبيل تطوير المجتمعات العربية والإسلامية، وإخراجها من بوتقة التخلف والرجعية، فلم يكن الحديث عن علم الكلام في القرن الأخير مجرد حديث لدعاة الدين أو علمائه فقط، بل نطق به دعاة إصلاح المجتمع من المفكرين والمتنورين والمصلحين، على رأسهم الأفغاني وعبده وابن نبي والشهرستاني وغيرهم الكثير.

وبالنظر إلى أسباب نشأة علم الكلام القديم، فإن أغلب الباحثين يرجعها إلى العوامل السياسية والمتغيرات الاجتماعية التي نتجت عن التلاقح مع الثقافات الأخرى، في فارس والشام ومصر، وهي عوامل متشابهة مع أسباب الدعوة إلى علم الكلام الجديد، لحماية

الهوية الثقافية ومواجهة تيارات العولمة الجارفة (مواجهة الغزو الثقافي)، مع "تأسيس رؤية إسلامية بالحجج العقلية المستندة إلى الوحي" (راجل، 2021، shababtafahom.om).

إن علم الكلام الجديد هو امتداد أوسع لعلم الكلام القديم، وهو كما يرى حسن حنفي: تعبير عن نوايا الحركات الإصلاحية وحركات التحرر، "فإذا كان علم الكلام قديماً انبرى للدفاع عن العقيدة، فعلم الكلام حالياً للدفاع عن المسلمين" (راجل، 2021، shababtafahom.om). فهو علم يتعدى القضايا الاعتقادية إلى القضايا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الموجودة في علم الاجتماع نفسه؛ ومن هذه الموضوعات المطروحة في العصر الراهن: "الأسلحة النووية، والبيئة الإنسانية، واللامساواة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان والقضايا الاجتماعية، والعمل وقضية البطالة، والنزاع العرقي، الزواج والطلاق، والإجهاض والميول الجنسي نحو الجنس نفسه وغيرها" (راجل، 2021، shababtafahom.om).

إن الأكيد بأن العلوم الاجتماعية العربية عاجزة عن تحليل الظواهر الاجتماعية ومشكلاتها، نتيجة مأزق مناهج تلك العلوم، وذلك ناتج بحسب ياسمين عمر عن تعسر الفلسفة، بنتيجة توقف العقل عن التفكير في التساؤلات الفلسفية الكبرى، لاسيما مع هيمنة المنهج الوضعي الغربي القائم على "الصراع ما بين العلمي والديني" (عمر، 2015، democraticac.de).

بناء على ما سبق يمكن إدراج النتائج الآتية:

نتائج البحث:

- فشل المنهج الوضعي في أن يشكل نموذجاً معرفياً ملائماً للثقافة العربية، وكان ابن رشد وابن خلدون وغيرهم الكثير من المفكرين العرب والمسلمين، قد أكدوا على ضرورة انسجام المعارف العلمية مع المعرفة النبوية.

- إن عدم انسجام الفلسفة الغربية مع رؤية الإنسان العربي وعلاقته بالله والكون والعالم، حدّ من قدرة العلوم الاجتماعية على تناول المشكلات المجتمعية وإيجاد الحلول لها، نتيجة عدم التوافق بين المنهج والهوية.
- إن علم الكلام الجديد يمكن أن يشكل "عامل تصفية" للمناهج والنظريات والأفكار الغربية، بما يتلائم مع طبيعة المجتمع العربي وثقافته، بعد أن ينجز القطيعة الأبستيمولوجية مع علم الكلام القديم، ومن دون هذه القطيعة قد يتحول علم الكلام نفسه إلى حالة إغتراب جديدة.
- من الضروري لعلم الاجتماع في الوطن العربي أن يحدد أولوياته واحتياجاته وأن يبني مؤسساته ومراكزه البحثية المستقلة، وعلى رجال السياسة ومؤسساتها أن يمتلكوا القناعة بأهمية هذا العلم وضرورة استقلاله.

المراجع العربية

1- إسماعيل، صلاح، (2019)، الإبستمولوجيا الاجتماعية، https://mana.net/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-/%D8%A5%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%B9

2- الجويني، عبدالملك (1987)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ط2، تحقيق: فوقية حسين محمود، الدار للنشر، بيروت.

3- الخولي، يمنى (2000)، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

4- الخولي، يمنى (1995) الطبيعيات في علم الكلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

5- العروي، عبدالله، (1997)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

6- الرفاعي، عبد الجبار (2018)، ماذا يعني علمُ الكلامِ الجديد؟، https://thaqafat.com/2018/01/86721

7- بدوي، ابراهيم (2009)، علم الكلام الجديد "نشأته وتطوره، ط2، دار المحجة البيضاء، ب.م.ن.

8- حب الله، حيدر ،(2009) علم الكلام في اللحظة الراهنة: أهمّيته، أدواته، وتطويره، مجلة شجون عربية، https://www.arabiyaa.com/studies/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%AD%D8%B8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%86%D8%A9-/%D8%A3%D9%87%D9%85%D9%91%D9%8A%D8%AA%D9%87%D8%8C

9- حنطابلي، يوسف، (2018)، أبعاد النقد الايبستيمولوجي لعلم الاجتماع في الوطن العربي، مجلة آفاق لعلم الاجتماع، العدد 15.

10- حما، الحسن، ومزواضي، عمر، (2019)، الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة "مقاربات في المنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

11- عابد الجابري، محمد (1993)، نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت.

12- عماد الدين، خيواني، حوار الإبستيمولوجيا والسوسيولوجيا نحو فك التمركز، https://www.asjp.cerist.dz/en/article/12170

13- لغزال، حمزة، (2021)، غاستون باشلار وبناء ابستمولوجيا حديثة، https://zawayablog.com/13481/

14- راجل، عبد العزيز (2021)، علم الكلام: من إثبات العقائد وبيانها إلى حل الإشكاليات المعاصرة، https://shababtafahom.om/post/2120/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D8%A5%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D8%A7%D8%A6%D8%AF-%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%87%D8%A7-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%AD%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D8%A9%

15- فتحي، حامد، (2020)، علم الكلام الجديد، مؤسسة الحوار الإنساني، https://hdf-iq.org/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%8A%D8%AA%D8%B7%D9%84%D9%91%D8%A8/

16- سنداسني، فادية (2017)، وأخيرا.. حل لغز الفستان الذي حير العالم، موقع روسيا اليوم، https://arabic.rt.com/funny/872576-

%D9%88%D8%A3%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D8%A7-%D8%AD%D9%84-%D9%84%D8%BA%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D8%AD%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85/

17- كامل منصور عمر، ياسمين (2015)، الثورات العربية وابستمولوجيا العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي، https://democraticac.de/?p=17302

18- نجيب محمود، زكي، (2018)، *نظرية المعرفة*، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.

المراجع الإنجليزية

1- Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/>.

2- Stroll, Avrum and Martinich, A.P.. "epistemology". Encyclopedia Britannica, 11 Feb. 2021, https://www.britannica.com/topic/epistemology. Accessed 1 April 2022.

3- Lyons, Jack, "Epistemological Problems of Perception", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/perception-episprob/>.

4- TODD R. LONG, EPISTEMIC JUSTIFICATION,

https://press.rebus.community/intro-to-phil-epistemology/chapter/epistemic-justification/

5- Versace, Elisabetta and Giorgio Vallortigara, Origins of Knowledge: Insights from Precocial Species, 2015, www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnbeh.2015.00338/full

6- Griffiths, Paul and Stefan Linquist, "The Distinction Between Innate and Acquired Characteristics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/innate-acquired/>.

7- Encyclopedia of Philosophy, https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/epistemology-history

8- Researchgate, 2019, https://www.researchgate.net/publication/337670369_HISTORY_OF_EPISTEMOLOGY

9- Ichikawa, Jonathan Jenkins and Matthias Steup, "The Analysis of Knowledge", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.

10- Team Leverage Edu, Aristotle's 3 Types of Knowledge and Its Relevance Today, 2021, https://leverageedu.com/blog/aristotles-3-types-of-

knowledge/

11 - Acikgenc A. Historical epistemology foundation of social network across generations for building knowledge. Sociol Int J. 2018;2(3):191-194. DOI: 10.15406/sij.2018.02.00048

12 - Schmitt, F., & Scholz, O. (2010). Introduction: The History of Social Epistemology. Episteme, 7(1), 1-6. doi:10.3366/E174236000900077X

13 - SHAMS C. INATI, Epistemology in Islamic philosophy, 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H019

14 - SHAMS C. INATI, Ibn Tufayl, Abu Bakr Muhammad (before 1110-85), 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H030

15 - DEBORAH L. BLACK, Logic in Islamic philosophy, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017

16 - OLIVER LEAMAN, Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98), 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H025

17 - Nurullah Ardıç, Beyond 'Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun, 2008, Asian Journal of Social Science 36 (2008) 1-31

18 - George Sabagh and Iman Ghazalla, Arab Sociology Today: A View From Within, Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies and Department of Sociology, University of California, Los Angeles, California 90024, 1986.

تأثير الفلسفات القديمة والوسيطة على تطور الفكر الاجتماعي

طالب الدراسات العليا: أسامة رافع – كلية الآداب – قسم علم الاجتماع – جامعة دمشق

الدكتور المشرف: ماجد أبو حمدان

الملخص

يتأثر التفكير في الظاهرة الاجتماعية بالأطر والحوادث الاجتماعية التي تحصل في المجتمع، حيث يعدّ التغير الاجتماعي بمثابة المحرك للفكر والخيال والإبداع، وذلك على العكس مما يحدث في المجتمعات الأكثر سكوناً، فإنها تحافظ عموماً على منظومة ثابتة نسبياً من التنظيمات والقوانين والمبادئ الاجتماعية والدينية، التي تتشكل على هيئة أعراف وتقاليد.

تعالج هذه الدراسة أهمية الفكر الفلسفي والاجتماعي اليوناني القديم، وأثره في خلق النظرة الثنائية للعالم، والمستمدة بشكل خاص من أفكار كل من أفلاطون وأرسطو. ويستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، للوقوف على نمط الحياة العقلية التي سادت تلك المرحلة، وسمحت بدراسة وتحليل النظم السياسية والاجتماعية والدينية، لتزرع بذور العديد من النظريات والمواقف الاجتماعية والسياسية المعاصرة؛ حيث يعدّ الإرث الفكري لكل من أفلاطون وأرسطو إرثاً عميقاً ومتجذراً في الوجدان الإنساني؛ وقد امتدت جذور أفكارهما لاحقاً لتنبت في كتب اللاهوت المسيحي ومؤلفات الفلسفة الإسلامية، حيث تمكّنَا من رسم تاريخ الحضارة الغربية بوصفه حالة من الصراع بين طريقتين لرؤية العالم والكون والإنسان. ويمكن تشبيه الموقف الأرسطي اليوم بأنه يمثل رؤية أصحاب مشاريع تطوير التطبيقات الذكية والتكنولوجية كالتجارة الالكترونية (على غرار كتاب السياسة) الهادف لتمكين الإنسان من مواجهة واقعه والتحكم فيه، فيما يدافع أصحاب الموقف الأفلاطوني المعاصرون عن البيئة وطبقة الأوزون وسلامة الكوكب، للوصول إلى عالمهم المثالي (على غرار كتاب الجمهورية). فالأفكار التي زرعت قبل ما يزيد على ألفي عام، لا تزال تنمو وتتفرع في مجتمعاتنا المعاصرة حتى اليوم، وتؤثر على دراسة المجتمعات والنظريات المختلفة في ميادين العلم كافة، على رأسها علم الاجتماع.

الكلمات المفتاحية: فلسفة، السفسطائية، سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، توما الأكويني.

Research Summary

Thinking about the social phenomenon is affected by the social frameworks and incidents that occur in society. Social change has always been considered a main driver of thought, imagination and creativity. As for the quieter societies, they generally maintain a relatively stable system of organizations, laws, and social and religious principles, which are shaped in the form of customs and traditions.

This study deals with the importance of ancient Greek philosophical and social thought, and its impact on creating a dualistic view of the world, derived in particular from the ideas of both Plato and Aristotle. The researcher uses the descriptive analytical method to find out the mental lifestyle that prevailed at that stage and allowed the study and analysis of political, social and religious systems, to sow the seeds of many contemporary social and political theories and positions. The intellectual legacy of both Plato and Aristotle is deep and rooted in the human conscience; The roots of their ideas later extended to sprout in the books of Christian theology and the writings of Islamic philosophy, where they were able to paint the history of Western civilization as a state of conflict between two ways of seeing the world, the universe and man.

The Aristotelian position today can be likened to representing the vision of the owners of smart and technological applications development projects such as electronic commerce (similar to the book of politics) aimed at enabling man to confront and control his reality, while the contemporary Platonic position advocates the environment, the ozone layer and the safety of the planet, to reach their ideal world (on Similar to the Republic book).

Keywords: Philosophy, Sophism, Socrates, Plato, Aristotle, Augustine, Thomas Aquinas.

مقدمة:

بدأت الفلسفة، باعتبارها متميزة عن اللاهوت، في اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد، ورغم أنها قطعت شوطاً كبيراً في العصر القديم بعد التمهيد لظهور المناهج العقلية والتجريبية، إلا أن اللاهوت عاد فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما؛ حيث باتت السيادة على الفلسفة، في ثاني عصورها العظمى، من نصيب الكنيسة الكاثوليكية (خاصة بين القرن الـ 11 والقرن الـ 14)، أما المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة، وهي المرحلة الممتدة من القرن الـ 17 إلى الآن، فيسودها العلم كما لم يسد من قبل (أنظر: رسل، 2010، أ، 15-16).

يعدّ كل من أفلاطون Plato وتلميذه أرسطو Aristotle أعظم فلاسفة ما قبل الميلاد، وكان لإسهاماتهما أعظم الأثر في كل ما تلاهما من فكر فلسفي واجتماعي، وما يميز هذا الأثر الثنائي لهما هو اختلافهما المنهجي الذي أسس لاحقاً لثنائيات الفكر والفلسفة، من خلال المثالية الأفلاطونية والتجريبية الأرسطية.

إن النظرة الثنائية إلى العالم، قدّمت للفكر البشري أول مناظير العقل المتعدد، وهو العقل القادر على إدراك المزيد من جوانب المشكلات المعرفية المطروحة، وعلى الرغم من تعصب بعض المفكرين لهذا الجانب أو ذاك، إلا أن ثنائية الأرض والسماء أثبتت قدرتها على تصحيح مسارات الفكر وانحرافاته، ليس بوصفها ثنائية الخيارين فقط، بل بوصفها مذهباً لتعدد مسارات الفكر والمعرفة، فالصراع التاريخي بين المادية والمثالية أنتج العديد من وجهات النظر الخصبة والغنية، مما سمح بدراسة مختلف النظم الإنسانية: فكرياً وسياسياً واجتماعياً، ومحاولة الوصول المستمر إلى الحقيقة.

إن تناقضات الأستاذ وتلميذه تجسدت إبداعياً فنياً من خلال لوحة الفنان الإيطالي رافائيل Raphael الذي خلّد شخصية هذين المفكرين وهما محاطان بالفلاسفة والعلماء، وبينما كان أفلاطون يشير بيده إلى السماء، فإن أرسطو كان يشير إلى العالم، للدلالة على اختلاف منهجية أحدهما عن الآخر، الطوباوية والعملية أو فلسفة الأرض وفلسفة السماء (Duignan, Invalid Date, www.britannica.com).

أولاً- مشكلة البحث:

تعدّ الفلسفة الاجتماعية واحدة من أبرز النتاجات الحضارية للثقافة الغربية بدءاً من العصر اليوناني القديم وحتى الآن، وقد شهدت الفلسفة الاجتماعية تطورات هائلة وتفرعت عنها تخصصات مختلفة، مما أسهم في إغناء الفكر الاجتماعي، وانعكس إيجاباً على المفكرين الاجتماعيين عموماً، وعلى علم الاجتماع منذ بداية عصر الحداثة الأوروبية بشكل خاص.

بناء عليه، يحاول البحث الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي: كيف أثرت الفلسفة الاجتماعية القديمة والوسيطة على نشوء وتطور علم الاجتماع؟

يتفرع عن التساؤل الرئيس عدد من التساؤلات الآتية:

1- ما تأثير العلم واللاهوت على تطور الفلسفة الاجتماعية؟

2- كيف تطورت الفلسفة الاجتماعية في العصور القديمة؟

3- ما هي أبرز الاختلافات بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو؟

4- كيف تطورت الفلسفة ما بعد أرسطو؟

5- ما تأثير فلسفتي أفلاطون وأرسطو على الحضارة الغربية المعاصرة.

ثانياً- أهمية البحث:

تكمن أهمية الدراسة في مايلي:

- تسليط الضوء على تأثير الفلسفة الاجتماعية القديمة والوسيطة على الفكر الاجتماعي حتى وقتنا الراهن؛ فما نطالعه اليوم من أفكار هو بجزء كبير منه حاصل لما زرعه الفلاسفة القدماء في طريقة تفكيرنا، حيث زرع هؤلاء البذور الأولى للمنطق وقدموا الملاحظات الأولى حول الكون والإنسان والعالم، مما جعل بعضاً منهم أصحاباً لثورات الفكر الأولى؛ إذ قلما نجد قانوناً علمياً إلا وقد اشتق من نظرية فلسفية قديمة أو تطور عنها؛ مما يجعل الجانب التاريخي لدراسة فلاسفة العصور القديمة والوسيطة محوراً أساسياً في فهم تطور الفكر والثقافة والمجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، خاصة علم الاجتماع.
- النظرة الثنائية المختلفة والمتكاملة لدى أفلاطون وأرسطو، أسهمت في تثبيت رؤية ثنائية للعالم، مما وسّع زوايا رؤية المفكرين في مجالات العلم والثقافة والمعرفة كافة، في لا تزال العديد من الثقافات متمسكة بنظرتها الأحادية المتزمتة، مما يعيق تطور تلك المجتمعات ونموها.

ثالثاً- أهداف البحث:

إن الفلسفات القديمة تحتوي على دليل التفكير النظري القادر على إثراء فهمنا حول الطبيعة والمجتمع والإنسان، فقد نجح الفلاسفة الأوائل في تأسيس القطيعة مع الأساطير من خلال مراقبتهم لمظاهر الطبيعة، ووضعهم لأسس المنهج العلمي، حيث قال جيه دي برنال J. D. Bernal في إشارته إلى أهمية الفلاسفة الأوائل: "الفكر اليوناني، لأسباب تاريخية، يكمن وراء فكر العصور

اللاحقة، ولا سيما نظريات العلوم الحديثة والاجتماعية والطبيعية. إذ لا يمكننا التفكير بعقلانية إلا على غرار ما وضعه لنا الفلاسفة الأوائل" (Bhattacharya, Invalid Date, 1).

وعليه، يهدف البحث إلى مايلي:

1- تتبع أصول النظريات الاجتماعية المعاصرة، من خلال بعض أفكار الفلاسفة الأوائل ونظرياتهم ومناهجهم التي أثْرَتْ الفكر الإنساني على مرّ العصور، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو.

2- تتبع تطور الفلسفة الاجتماعية من النظريات الكلاسيكية وصولاً إلى نظريات علم الاجتماع الحديثة والمعاصرة.

3- دراسة تأثير الفلسفات الاجتماعية القديمة والوسيطة على الفكر المعاصر.

رابعاً- منهج البحث:

تستخدم الدراسة المنهج االوصفي التحليلي، لوصف جوانب الظاهرة المدروسة وتتبعها الزمني، بغية الكشف عن العلاقة بين جوانبها المختلفة ودراسة تأثيرها في ما تبعها من نظريات وآراء.

خامساً- الفلسفة.. بين اللاهوت والعلم:

تشابكت الأفكار المولّدة للفلسفة عبر التاريخ بجدليات متعددة، حيث تبادلت المنظومات الفكرية الدينية والعلمية أدواراً متعددة من السيطرة، ويرى رسل B. Russell (1872-1970) أن نظرتنا في الحياة وفي المجال الفلسفي وليدة عاملين: الآراء الدينية والخلقية الموروثة من جهة، وطرائق البحث العلمي بمعناها الواسع من جهة أخرى، فيقول:

"فأحب أن أفهم "الفلسفة" على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام" (رسل، 2010، أ، 13).

إن ما يصبو رسل لإيضاحه هو ما عكسه الصراع الفكري على العلاقة بين عدد من العناصر المتنافرة، كالعلاقة بين التماسك الاجتماعي والحرية الفردية من جهة، أو العلاقة بين الدين والعلم من جهة أخرى، وهو صراع خلّف الكثير من التنازع والقلق؛ إنه صراع الثنائيات المستمر منذ قرون طويلة.

أما قبل ذلك فقد كان للتماثل بين الولاء الديني والولاء الوطني، الذي ساد الفكر اليوناني حتى عهد أرسطو دور مهم في تخفيف حالة التنازع والقلق، باعتبار أن النظم الأخلاقية السائدة تتلائم

وحياة المواطنين، لكن منذ أن خضع اليونان للمقدونيين ثم للرومان، لم يعد بمقدورهم أن يحيوا وفق الأفكار التي كانت صالحة لهم أيام الاستقلال، فازدادت لديهم قوة الأخلاق الفردية على حساب الأخلاق الاجتماعية، وذهب الرواقيون The Stoics إلى أن الحياة الفاضلة هي في العلاقة بين الروح والله، أكثر مما هي بين الفرد والدولة، ممهدين بذلك للمسيحية (التي شابهت الرواقية لناحية عدم قيامها على السياسة)، حيث لم يكن لأتباعها خلال القرون الثلاثة الأولى أي تأثير في الحكومة؛ ولم يعد التماسك الاجتماعي، خلال الستة قرون والنصف الممتدة بين زمن الإسكندر Alexander وقسطنطين Constantine، مستمداً من الفلسفة والولاء القديم، بل بات يُفرض بالقوة، قوة الجيوش وقوة الإدارة المدنية (نظام الدولة المركزية)، وهكذا ازدادت أهمية الأفكار اليونانية الدينية على حساب الأفكار العقلية التي لم تعد توافق روح العصر (أنظر: رسل، 2010، أ، 16-17).

أمام هذا الجدل الفكري والأيديولوجي، ومع استمرار هيمنة الكنيسة على الفكر الأوروبي الوسيط، جاء الإصلاح الديني المتحالف مع القوى القومية، ليوجه ضربة قاصمة للكنيسة الرومانية ومن ورائها العناصر الثقافية القديمة: اليونانية والرومانية، ليحد بذلك من نفوذها وتوسطها بين الله ورعيته من المؤمنين، فلا يجوز أن تتوسط قوة على الأرض بين روح الإنسان والله.

وبنتيجة هذا التطور الطويل الممتد من عام 600 ق.م وحتى الزمن الحاضر، كان الفلاسفة، ينقسمون لفريقين: الأول يريد أن يشدّ من الروابط الاجتماعية، والثاني يريد أن يرخي تلك الروابط؛ إنه الصراع بين تيار التدين والجمود العقائدي من جهة، وتيار العلم والحرية من جهة أخرى؛ ويمكن القول إن المدنيات الهامة تبدأ بنظام جامد مليء بالخرافات وتنتهي بعصر يسطع بالعبقرية وهكذا دواليك (أنظر: رسل، 2010، أ، 26-27).

سادساً- الفلسفة الاجتماعية في العصور القديمة:

بناء على ما سبق، يمكن القول إن الفكر الاجتماعي والفلسفي القديم والوسيط، هو سلسلة ممتدة من التفكير العالق بين الخرافات والعبقريات، وهي سلسلة حاول ولتر ستيس W. T. Stace(1886-1967)، توضيحها من خلال تقسيم المحاولات الفلسفية اليونانية إلى قسمين: الأولى يصفها بأنها محاولات فجة لتفكير مبتدئ، أما الثانية فقد اعتمدت على تلك البدايات الفجة وتطورت عنها حتى ذروتها عند أرسطو وما بعده؛ وعليه فإن بدايات التفكير الفلسفي بدأت في القرن السادس قبل الميلاد، عندما حاول بعضهم الإجابة عن سؤال: "ماهو تفسير العالم؟"، أما قبل ذلك التاريخ فلم

يكن هناك سوى الأساطير ولاهوتيات الشعراء، لكنها لم تحتوي على أية محاولة لطرح تفسير طبيعي للأشياء، فبقيت ضمن مجال الشعر والدين لا الفلسفة.

تقسم الفلسفة بحسب ستيس إلى ثلاث فترات:

1- فترة ظهور الفلسفة اليونانية: أي الفترة السابقة على سقراط Socrates، وهي لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين له.

2- فترة نضج الفلسفة اليونانية: وهي الفترة الممتدة من السوفسطائيين إلى أرسطو، وتشمل سقراط وأفلاطون.

3- فترة إنهيار الفكر القومي: وهي فترة الفلسفة ما بعد أرسطو (أنظر: ستيس، 1984، 26-27).

- **فترة ظهور الفلسفة اليونانية (مرحلة ما قبل سقراط):**

شهدت هذه الفترة ظهور عدد من المدارس الفلسفية، على رأسها **المدرسة الأيونية** التي انحدر ممثلوها من "إيونيا"*، وكان أبرزهم هو **طاليس** Thales (624-550 ق.م)، الذي يعدّ أباً للفلسفة؛ كونه سجل أول محاولة في التاريخ لشرح الكون وفق مبادئ طبيعية وعلمية دون الرجوع للأساطير والآلهة، معتبراً أن أصل الأشياء جميعاً هو الماء، مما جعله يحتل موقعه على قائمة الحكماء السبعة لأفلاطون (Chaliakopoulos, 2021, www.thecollector.com).

أما زميله **انكسماندريس** Anaximander (611-547 ق.م)، فأعاد الأشياء إلى نوع خاص من المادة الممتدة إلى اللانهاية، دون تشكيل أو تحديد أو ملامح (هلامية)، فيما اعتبرت **المدرسة الفيثاغورية**** أن "العدد" هو أصل الكون، فالعالم عندهم مصنوع من الأعداد (أنظر: ستيس، 1984، 32 و 39).

برز في **المدرسة الإيلية***** عدد من الفلاسفة، الذين خطوا الخطوة الأولى على طريق الفلسفة، أولهم مؤسسها **اكزينوفان** Xenophanes (576-480 ق.م)، وهو صاحب مقولة: "الكل هو واحد"؛ التي بنى عليها زميله **بارمنيدس** Parmenides (514-450 ق.م) أسس هذه المدرسة، فاعتبر أن العالم هو عالم التغير والحركة، فالشيء موجود وغير موجود بنفس الوقت، لذا سعى للبحث عن

---

*إيونية: مدينة إغريقية قديمة تقع على الساحل الغربي لآسيا الصغرى على البحر الأبيض المتوسط. وعُرفت هذه المستعمرة بهذا الاسم وقت قيام دولة اليونان القديمة. وهي منطقة تاريخية تقع بالقرب من مدينة إزمير بتركيا. شهدت إيونية ولادة الفلسفة، واستوطن الإيونيون هذا الساحل منذ القرن العاشر ق.م. وهناك ذاعت شهرة هوميروس، الشاعر الذي تنسب إليه ملحمتا الإلياذة والأوديسة منذ القرن التاسع قبل الميلاد.

**سموا بذلك نسبة إلى فيثاغوراسPythagoras (570-490 ق.م).

***اكتسبت هذه المدرسة اسمها من كون مقرها في مدينة ايليا جنوب إيطاليا.

"الثابت" وسط المتغير، وتوصل إلى أن الوجود هو المبدأ الأول للأشياء، كما ميز لأول مرة بين الحس والعقل، أي بين عالم اللاوجود الزائف (الممثل بالحواس) وبين الوجود الحق (الممثل بالعقل)، وهذا هو الموقف الأساسي في "المثالية" التي عدّه بعضهم أباً لها (أنظر: ستيس، 1984، 46-49).

من جهة أخرى كان **هرقليطس** Heraclitus (535-475 ق.م)، معاصراً للإيليين ومناقضاً لهم، فعلى الرغم من إيمانه بأن النار هي أصل الأشياء، إلا أنه انحرف عن الفلسفة السابقة له من خلال تركيزه على الشؤون الإنسانية، ومنها مقولته: "الإنسان لا يستطيع أن يستحم في مياه النهر مرتين"، وهي المقولة الأشهر له والتي حظيت بالعديد من التفسيرات والتحليلات منذ زمنه وحتى اليوم، فقد عدها بعض المفكرين دليلاً على استمرارية الصيرورة، فيما اعتبر آخرون أن الثبات والصيرورة ليسا متعارضين بل مترابطين بشكل وثيق، فاستمرار تدفق مياه النهر هو الفعل نفسه الذي يجعله يحافظ على نفسه كنهر، وإلا لأمسى مجرد بحيرة، وما ينطبق على النهر ينطبق على ذات الإنسان المستحم فيه، ولعل هذا ما جعله يؤمن بالنار مصدراً للوجود، من حيث أنها أكثر الظواهر الطبيعية حركة وتلاشياً، فهي تُظهر الحاجة والشبع من خلال استهلاكها المستمر للحطب، فهي كالنهر تحافظ على خصائصها الثابتة من خلال استمرار حركتها (Graham, 2007, plato.stanford.edu).

وصلت الفلسفة مع هرقليطس إلى ضروب من المبادئ المتصارعة، فكانت مهمة **أمبيدوقليس** Empedocles (495-435 ق.م)، التوفيق بينها وصهرها في مذهب جديد، تمسك خلاله بالجانب المادي؛ حيث صاغ برنامجه الفلسفي عبر شكل يضم ستة عناصر مكونة للكون هي: الهواء والماء والأرض والنار، جنباً إلى جنب مع مبدأين نشيطين هما الحب والصراع (كصراع الماء والنار، أو توافق النار والهواء)، ورغم أن الأخيرين يبدوان كمصطلحين مثاليين، إلا أن أمبيدوقليس تصورهما كقوتين ماديتين، فهما أشبه بدورة كونية متناظرة منقسمة إلى جزأين يكرران نفسهما عبر دورة الحب والكراهية إلى ما لا نهاية، عبر فترات متناوبة من سيطرة الحب والصراع (Kingsley, 2019, plato.stanford.edu).

أما **انكساجوراس****** Anaxagoras (500–428 ق.م)، فرأى أن أنواع المادة اختلطت في البداية ضمن كتلة سديمية ممتدة، ثم انفصلت عنها بتأثير قوة غير فيزيائية وغير جسمانية هي "العقل الكلي"، وما سيرورة تشكيل العالم إلا نتاجاً لتجميع المواد المتشابهة مع بعضها بعضاً بعد انفصالها عن الكتلة السديمية (أنظر: ستيس، 1984، 88–89).

شكلت المرحلة السابقة للتفكير اليوناني نقلة نوعية لناحية محاولة تفسير الكون وفق مبادئ طبيعية وعلمية، كالمادة والعدد والوجود. وبما أن أبرز صفات العالم الحسية هي الكم والكيف، فقد اعتبر الأيونيون أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معاً (المادة)، أما الفيثاغوريون فقد جردوا الكيف من الأشياء، وأصبح الكم هو الحقيقة المطلقة لديهم (العدد)، ثم جاءت الإيلية لتنزع الكم والكيف معاً (الوجود الكلي المجرد)؛ وبهذا تكون الفلسفة قد انتقلت من التفكير الحسي (مع الأيونية) إلى التفكير التجريدي (مع الإيلية) مروراً بالتفكير شبه الحسي عند الفيثاغوريين (أنظر: ستيس، 1984، 61).

إلا أن المدرسة الإيلية كانت صاحبة أول نزعة حاولت تفسير الكون وفق مبدأ واحد، أي "الواحدية" مقابل الثنائية أو الكثرة، وذلك هو هدف جميع الفلسفات: التفسير الواحدي للكون، فإذا انهار المذهب الفلسفي فالسبب دائماً، بحسب ستيس، أنه ثنائية لا تصالح فيها، وغالباً ما تبدأ المذاهب بمبدأ واحد، ثم تواجَه بأشياء لا يمكن أن تندرج تحته، فينفجر المذهب إلى ثنائية؛ وبالتالي إن التفسير الواحدي للأشياء هو اتجاه شامل في الفكر الإنساني الفلسفي والديني وحتى العلمي، فتفسير تجمد الماء بالبرودة، لا يفسر حادثة مفردة بل يردها لقانون عام يفسَر من خلاله تجمد الماء بالمطلق، ومع تقدم المعرفة يجري تفسير الكون بمبادئ تزداد قلة وتعميماً؛ وعليه، فإن إيجاد تفسير الكون يتطلب توفر شرطيين أساسيين: وجود مبدأ مطلق يفسر كل الأشياء في العالم، وقدرة المبدأ المطلق على تفسير ذاته بذاته (أنظر: ستيس، 1984، 62).

- **فترة نضج الفلسفة اليونانية:**

تميزت المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية بأن العقل اليوناني لم يتطلع فيها إلا إلى العالم الخارجي (تفسير عمليات الطبيعة) دون التطلع إلى الذات، فلم ينشغل بالإنسان إلا بوصفه جزءاً من الطبيعة، إلا أن التحول إلى الدراسة الاستبطانية للعقل، وصياغة التناقض بين العقل (غير الجسماني) والمادة (الجسمانية) بدأت مع انكساجوراس، حيث برز العقل معه إلى مقدمة الصورة

****ولد في آسيا الصغرى لعائلة نبيلة امتلكت ثروة طائلة، لكنه اهمل أملاكه سعياً وراء العلم والفلسفة، فهجر موطنه واستقر في أثينا، ولم يكن لها قبله أي دور في تاريخ الفلسفة اليونانية، فكان انكساجوراس صاحب الفضل بنقل الفلسفة إليها، لتصبح أثينا منذ أيامه المركز الرئيسي للفكر اليوناني، (أنظر: ستيس، 1984، 87).

كمشكلة فلسفية، وإن إيجاد العقل في كل الأشياء: الفلسفة والفرد والطبيعة الخ، هو ما سيميز المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية، والتي بدأت عند السفسطائيين الذين وجهوا الروح اليونانية نحو الداخل (إلى نفسها) (أنظر: ستيس، 1984، 94).

1- السفسطائية:

حركة فكرية فلسفية نشأت باليونان في نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد، في مرحلة بدأ فيها انحسار سطوة فلاسفة الطبيعة، متزامناً مع انحسار الأوليغارشيا (حكم الأقليات) وانتصار الديمقراطية، ليتم التركيز على الإنسان (بدل الكون) والاهتمام به: مكانته، حرية منطقه، مذهبه العقلي، ودوره في المجتمع؛ وبهذا فقد تهيأت الظروف التاريخية لظهور السفسطائيين، الذين توافدوا من المستعمرات الإغريقية واستقروا في آثينا؛ إلا أن التحول الذي أحدثوه في المجتمع الأثيني أثار حنق رجال اللاهوت، بسبب دورهم التعليمي والمعرفي ومعاداة الدين، مما جعلهم يتلقون موجة من الغضب والتشويه واتُهموا بأنهم السبب وراء غضب الآلهة، حيث خيمت على الشعب اليوناني موجة من العقلانية والشكية، فانتُقدت العادات والأخلاقيات السائدة التي سيطرت على دوافع الإنسان الطبيعية (أنظر: نبهان، 2017، www.raialyoum.com).

يُعرف عن السفسطائيين بأنهم كانوا فئة محترفة ومتناثرة، لم تشكل مدرسة ولا مذهباً، لكنها اعتمدت على الإقناع واستعمال قوة الخطابة والبلاغة والجدل، لتدريب الناس على أن يكونوا مواطنين ناجحين، وتبعاً لذلك فقد دلت لفظة "السفسطائي"، بادئ الأمر، على ما يمكن وصفه بالأستاذ حالياً، لكن كنتيجة للنزاع الديني–الفلسفي، هُوجمت تلك الحركة وخرجت عن معناها الأصلي لتصبح مرادفاً للعلم الزائف وعنواناً للمغالطة والجدل العقيم.

وكان أفلاطون وأرسطو وأرستوفانيس Aristophanes، أبرز من هاجموا السفسطائيين وحقروهم، وكذلك فعل عدد من فلاسفة المسيحية والإسلام؛ في المقابل، اعتبر المؤيدون لتلك الحركة أن الأفكار السفسطائية شكلت فتحاً نوعياً في الميدان الاجتماعي، وأدت لتحرر العقل من قيود الأساطير وعبودية الخرافة، فكانوا أقرب إلى "الليبرالية" واحترام الإنسان (أنظر: عواجي، 2017، 7).

فالسفسطائية قامت أساساً على مبدأ الشك بالموجودات والقيم والآلهة، فلا وجود لحقيقة ثابتة لديهم؛ ومن أشهر مفكري السفسطائية، بروتوغوراس Protagoras (480–411 ق.م)، الذي اشتهر بنظريته النسبية: حيث أن المعرفة لا يمكن أن تكون موضوعية لأنها تتغير من فرد لآخر،

وجورجياس Gorgias (485–380 ق.م)، الذي ألّف العديد من الكتب في المنطق والخطابة، وأكد، كما بروتوغوراس، على أن الإنسان مقياس كل شيء (أنظر: عواجي، 2017، 26–27).

طبق السفسطائيون المتأخرون تعاليم بروتوغراس على مجالي السياسة والأخلاق، ولعل هذا الأمر هو ما جعلهم يكتسبون صورتهم السلبية، حيث آمنوا بنسبية الحقائق كالأخلاق والعدالة، وبهذا بات اللجوء إلى القانون عندهم مسعى للضعفاء في مواجهة الأقوياء، واللجوء إلى الدين (الآلهة) فهو مسعى للحكام في السيطرة على الشعوب، وبهذا اعتبرت الفلسفة السفسطائية مدمرة للدين والأخلاق والعادات الاجتماعية، لصالح الأخلاق والقيم الفردية.

2– سقراط (470–399 ق.م):

هو أحد أشهر فلاسفة اليونان، وقد جعله أفلاطون ناطقاً بلسانه، وأصبغ عليه صفات عالية من الشرف والصبر والتزام المبادئ الرفيعة، بعد أن صوره بهيئة الإنسان الزاهد والمحتمل للجوع والبرد وشهوات الجسد، لاسيما وأنه سار إلى الموت بقدميه ولم يجزع من احتساء السم والمضي نحو عالمه الأبدي، ليصبح رمزاً للموت من أجل الحقيقة.

ظهر سقراط في حقبة انهيار الحقيقة والأخلاقيات بتأثير السفسطائية، فعمل على استعادة النظام وإعادة السوية في الحياة الثقافية المفككة، مهتدياً بصوت باطني علوي "صوت الشيطان" (ستيس، 1984، 113). كما أظهر بغضاً "للديمقراطية الأثينية" المحكومة بالغوغاء، لذا أكد على ضرورة أن تكون الدولة تحت إدارة "الحكماء" (ستيس، 1984، 117).

أما تعاليم سقراط فجاءت أخلاقية في جوهرها وتدور حول مشكلة الإنسان وواجباته، حيث نحى جانباً المشكلات المتعلقة بأصل العالم وطبيعة الحقيقة المطلقة، معتبراً أنها تأملات بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الأخلاقية ومعرفة الإنسان؛ وقد أسس سقراط معرفته على العقل، فالمعرفة عنده تقوم على "المفاهيم" (ستيس، 1984، 124).

وبذلك يكون سقراط مؤسساً للفلسفة الأخلاقية قولاً وعملاً، فقد بذل حياته في محاولة إيقاظ الفضيلة في نفوس الناس وتوليد معرفتهم الذاتية بطبيعتهم البشرية وجوهر العالم الذي يعيشون فيه، لتبق مقولته الأشهر: "أيها الإنسان، اعرف نفسك" واحدة من أقوى الصيحات الفكرية عبر الزمن.

3– أفلاطون (429–347 ق.م):

ولد أفلاطون في أثينا من عائلة أرستقراطية، واحتقر الحرية والديمقراطية بحكم منزلته الاجتماعية ورفضه حكم الغوغاء، إلا أن عودة الحكم الأرستقراطي على يد الطغاة الثلاثين جعلته يستاء من الديمقراطية والأرستقراطية معاً، ويعدّ أفلاطون، برأي الكثيرين، أول شخص في التاريخ يبدع مذهباً

شاملاً وعظيماً في الفلسفة، حيث اتخذت كتاباته شكل المحاورات وكان سقراط يشغل معظمها، فعرض فلسفته بلسان معلمه.

تعدّ نظرية المُثل حجر الزاوية في فلسفة أفلاطون، ومنها اشتق جميع آرائه في الوجود والأخلاق والمجتمع، ولما كان سقراط قد ربط أي فعل مع مفهوم الفضيلة للتأكد إذا ما كان الفعل فاضلاً، فإن أفلاطون حوّل المفهوم إلى "جوهر ميتافيزيقي" (وبهذا لم يعد المفهوم مجرد فكرة في العقل، بل بات شيئاً له حقيقته الخاصة به) (ستيس، 1984، 158).

تقوم الحقيقة عند أفلاطون على المطابقة بين أفكار الإنسان وحقائق الوجود (المُثل)، فمثال الجمال، موجود خارج العقل ومتميز عن كل الأشياء الجميلة، إنه حقيقة مطلقة ذات وجود كلي قائم بذاته، وبالتالي فالمفاهيم هي نسخ عن المثل الثابتة وغير الفانية وغير المحددة بالمكان أو الزمان، فالجمال خالد أما الأشياء الجميلة فهي تعبيرات متعددة عنه.

يترتب عن هذه النظرية الشاملة للمثل، وجود مصدرين للتجربة الإنسانية هما:

- الإدراك الحسي: موضوعه عالم الحس، الزائف والفان والمحدد بالزمان والمكان.
- العقل: موضوعه عالم المُثل، الحقيقي والمطلق وغير المتعين بالزمان والمكان.

(أنظر: ستيس، 1984، 165).

والمُثل لا تشمل الأخلاقيات فقط (كالجمال والعدالة)، بل هناك مُثل للقبح والظلم وحتى القذارة والروث؛ ومُثل الأشياء الوضيعة لها نفس كمال مُثل الخير والجمال (أنظر: ستيس، 1984، 168).

من جهة أخرى، فقد بنى أفلاطون دولته أيضاً على نظرية المثل، ويعدّ مؤلفه "الجمهورية" منهجاً حقيقياً للفلسفة الاجتماعية، حاول من خلاله دراسة اضطرابات المجتمع والبحث عن علاج لها، إذ يرى وجوب تنظيم البلاد بطريقة مدروسة وثابتة، مع ضرورة تحديد النسل للحفاظ على التوازن الاقتصادي والسياسي.

وبما أن النفس عنده تنقسم إلى: الرغبة والقلب والعقل، يقابلها فضائل: الاعتدال والشجاعة والحكمة؛ فلابد أن يتماثل توازن الروح الإنسانية مع توازن المجتمع، ويكون ذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاث طبقات: طبقة الصناع (الشعب)، طبقة المحاربين، وطبقة القضاة والفلاسفة (الحكام) (أنظر: بوتول، د.ت.ن، 11).

اعتبر أفلاطون أيضاً بأن الاضطرابات السياسية تنشأ نتيجة اختلاف المفاهيم السيكولوجية بين الأجيال، ولتوحيد هذه المفاهيم، أفرد أفلاطون بحثاً مطولاً حول التعليم، فأوجب تعلم الموسيقى (تشمل الثقافة والفنون) والألعاب الرياضية، كغذاء للروح والبدن. إلا أنه أكد على فرض رقابة شديدة على ما

يتم تعليمه، فلا يُسمح للأمهات أن يقصصن على أطفالهن إلا قصصاً اعتمدتها السلطة، كخلق الآلهة للخير دون الشر، وبذل النفس في ساحات القتال، مع تحريم موسيقى الأسى والانحلال (أنظر: رسل، 2010، أ، 191). كما كان له آراء عديدة حول طرق تربية الأطفال في مؤسسات الدولة بعد إبعادهم عن عائلاتهم، مع السماح باللقاءات الجنسية خارج أطر الزواج، شرط أن يكون الإجهاض أو قتل الوليد الحاصل عنه إجبارياً لتثبيت تعداد السكان في الدولة.

4- أرسطوطاليس (384-322 ق.م):

ولد أرسطو في مستعمرة يونانية، وشهد التنازع بين المدن وضعف بلاد اليونان، انتقل بعدها إلى أثينا حيث بدأ دروسه العلمية والفلسفية والأدبية وتتلمذ على يد أفلاطون. ويعدّ مذهبه تطوراً للأفلاطونية، وهو، بحسب ستيس، "أعظم الأفلاطونيين"، فمذهبه مؤسس على المثال، إلا أنه سعى لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون (أنظر: ستيس، 1984، 213).

وأرسطو، كما يقدمه رسل، فيلسوف عظيم جاء في ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليوناني، ثم مضى ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفاً يمكن أن يدنو منه مكانة، فنفوذه أوشك أن يبلغ نفوذ سلطان الكنيسة، وبات، في العلم والفلسفة معاً، عقبة في سبيل التقدم؛ ومنذ بداية القرن الـ 17 كان لابد لكل خطوة من خطوات التقدم العلمي أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية (أنظر: رسل، 2010، أ، 261).

أما في السياسة، فقد اتفق أرسطو مع أفلاطون بجعل "الفضيلة والسعادة" موضوعاً للدولة، فالإنسان "حيوان سياسي بالطبيعة"، ومهمة الدولة تقديم التربية على الفضيلة وإتاحة ممارستها، إلا أنه تميز عن معلمه بجعل الأسرة سابقة "زمنياً" (وليس فكرياً) على الدولة (أنظر: ستيس، 1984، 262).

فالأسرة مثل الفرد جزء حقيقي من الكل الاجتماعي ونظامها يقوم على أساس فلسفي وليس عاطفي، رافضاً بذلك "محو أفلاطون الأسرة لصالح الدولة" (ستيس، 1984، 264) كونه يشكل ضربة للجزء الجوهري في تنظيم الدولة. أما شكل الدولة عند أرسطو فيرتبط بظروف البلد والعصر، فليس ثمة دولة مثالية صالحة لكل مكان وزمان.

إن إنسان أرسطو "مدني" بالطبع ويميل للعيش في جماعة، لحفظ ذاته وأمنه وتحقيق وجوده المادي في ظل القانون والعدالة والتربية الفاضلة؛ وبالتالي فوظيفة الدولة هي تحقيق سعادة المواطنين في ظل حياة اجتماعية كاملة وسليمة. أما أشكال الحكومات فتتوزع في فئتين: الصالحة وتضم

(الملكية، الأرستقراطية، الدستورية)، أما الفاسدة فتضم (الديموقراطية، والأوليغارشية، المستبدة) (أنظر: أبو ريان، ب.ت.ن، 229).

بناء عليه، إن غاية الدولة عند كل من أفلاطون وأرسطو هي تربية المواطنين في مجتمع يقوم على المبادئ الأخلاقية، إلا أنهما اختلفا في تفسير مفهوم الدولة والأصل في قيامها. فقد جعل افلاطون الحكومة قائمة على أساس "نفسي- ميتافيزيقي" يصلح لكل زمان ومكان، فربط الأخلاقي والسياسي بالحقائق المثالية المتعالية (أنظر: أبو ريان، ب.ت.ن، 235). فيما تعامل أرسطو مع فكرة الدولة بطريقة أكثر واقعية، استمدها من واقع التجارب السياسية والتاريخية، فشكل الحكومة عنده تقتضيه الظروف الخاصة بكل مدينة، رافضاً تحديد الصور المثلى للمجتمع.

- **الاختلافات الرئيسية بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو:**

على الرغم من تعدد اللقاءات بين أفكار أفلاطون وتلميذه أرسطو، إلا أنه ثمة عدد من الاختلافات الرئيسية بينهما:

1- المثُل:

ألصق أفلاطون صفة "المثالية" بمثله العليا الموجودة خارج المكان والزمان، قاصراً معرفتهم على العقل وليس الخبرة الحسية، فمثال الجمال هو الجمال المثالي، والسواد هو السواد المثالي. أما أرسطو فرفض الفصل بين المثُل والأشياء، فالجمال هو المثال الجوهري للحصان الأسود أو الأبيض أو البني، فالجمال قد يكون مثالاً جوهرياً لأشياء متعددة، لا مثالاً مستقلاً عنها.

2- الأخلاق:

غاية الأخلاق عند معظم الفلاسفة الأوائل هي تحقيق السعادة، وهي تكتسب من خلال الفضيلة، وهنا نجد أفلاطون يتحدث عن فضائل الشجاعة والتقوى والاعتدال، التي تتأتى من خلال "امتلاك المعرفة" وبهذا فالفلاسفة فقط هم أصحاب الفضيلة الكاملة (Duignan, Invalid Date, www.britannica.com). أما أرسطو فقد ربط السعادة بالتفكير، مؤكداً على الفضائل الفكرية "الحكمة والفهم" (Duignan, Invalid Date, www.britannica.com).

3- السياسة:

بين "الجمهورية" و "السياسة"، اختلفت آراء ومواقف هذين المفكرين العظيميين، فقد انتقد أفلاطون الحكم الديمقراطي، واقترح دستوراً مختلطاً من "الملكية والديمقراطية" (Duignan,

Invalid Date, www.britannica.com). فيما اعتبر أرسطو أن "الإنسان حيوان سياسي" أي أنه يشكل مجتمعاته السياسية بشكل طبيعي (Duignan, Invalid Date, www.britannica.com)، وبهذا يختلف نظام الحكم الأمثل بين مجتمع وآخر.

- **فترة الفلسفة ما بعد أرسطو:**

يعدّ أرسطو آخر عظماء عصره، فقد أخذ الفكر بعده بالإنهيار نتيجة التطورات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، حيث استمر الطغاة بحكم المدن اليونانية بعد وفاة الإسكندر، ولم تنقض عدة سنوات حتى باتت اليونان بمعظمها مجرد إقليم روماني، فكان من الطبيعي أن تنهار الفلسفة بدءاً من الإسكندر، نتيجة لموت الفضول، أو "الدهشة" بلغة أرسطو (ستيس، 1984، 276).

ومع إفساد الدين اليوناني حلت الفلسفة مكانه متخذة بعداً أخلاقياً مرتكزاً على الذات، ومهملة النظر إلى الكون وألغاز ظهوره، فلم يعد ثمة مذاهب كلية شاملة كمذهبي أفلاطون وأرسطو، بل سيطرت فلسفة الأخلاق وبلغت ذروتها عند المدرسة الرواقية التي جعلت واجبها مراقبة الذات، كما تم إحياء المذاهب القديمة لهرقليطس وديمقريطس، وأعيد تنظيم أفكارهم في ترتيب مختلف لم يقدم أي جديد، لتنتهي بعدها النزعة الذاتية عند الرواقية والأبيقورية، إلى "نزعة شكية" عند بيرون Pyrrho (360–275 ق.م) وأتباعه (أنظر: ستيس، 1984، 278).

أما الأفلاطونية الجديدة، فقد أسسها أفلوطين Plotinus (205–270 م)، وأدرجها عدد من المفكرين ضمن حقبة العصور الوسطى، وذلك كونها تأسست بعد خمسة قرون من المدارس اليونانية السابقة: الرواقية والأبيقورية والشكية، كما أن مقرها بدأ في الإسكندرية؛ إلا أن إدراج هذه المدرسة في فلسفة العصور الوسطى لا يتناسب مع فكر تلك المرحلة، فهي ليست فقط غير مسيحية، بل إنها مضادة للمسيحية أيضاً؛ فقد مثلت إحياءً للروح الوثنية وحملت الأنفاس الأخيرة للثقافة اليونانية القديمة، فاعتبرها آخرون بأنها آخر المدارس اليونانية.

تمحور جوهر الأفلاطونية الجديدة في نظريتها عن "الارتفاع الصوفي للذات إلى الله"، حيث ترغم الذات على أن تصبح "مركزاً للكون"، بعد أن يُحيد العقل نهائياً وتحل المعجزات مكان التفكير؛ وعليه كان من الطبيعي أن تنتهي الفلسفة هنا، فإعلاء الحدس على حساب العقل كان قتلاً للفكر (أنظر: ستيس، 1984، 306). يقول ستيس:

"لهذا فإن الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت، وهذه هي النهاية. وهنا يحتل الدين مكان الفلسفة. إن المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها. ولا تعود هنا فلسفة

إلى أن يتنفس الإنسان روحاً جديدة للبحث والدهشة في عصر النهضة وحركة الإصلاح" (ستيس، 1984، 307).

وكان اليهود قد بشروا بالمسيحية أول الأمر باعتبار أنها العقيدة اليهودية التي دخلها الإصلاح، إلا أن القديس بولس أنشأ العديد من الجماعات المسيحية من المرتدين عن اليهودية ومن غير اليهود، بعد أن استبْق النواحي اليهودية الجذابة واستبعد النواحي المنفرة كالختان والطقوس المرهقة؛ ولم تكن الديانة اليهودية تشتمل على شيء من الأسرار الغامضة أو "التفكير الميتافيزيقي"، فكان بمقدور كل يهودي أن يفهمها (أنظر: رسل، 2010، ب، 39).

أما حكومة الكنيسة فقد تطورت بشكل بطيء خلال القرون الثلاثة الأولى، حيث غابت صورة الحكومة المركزية القائمة على الكنيسة بشكل شبه كلي، ثم تسارع تطورها بعد اعتناق قسطنطين (272–337) للمسيحية، وقد أمر بعقد "المجمع المسكوني" في نيقيا، وأن يؤخذ بوجهة النظر الأرثوذكسية، وقد استمر الوضع على منواله حتى انقسم الشرق والغرب، ورفض الشرقيون الاعتراف بسلطة البابا (أنظر: رسل، 2010، ب، 43–44).

- **تعقيب:**

إن أهمية الفكر الفلسفي والاجتماعي اليوناني القديم، جاءت نتيجة لنمط الحياة العقلية التي سادت العصور القديمة، وسمحت بدراسة وتحليل النظم السياسية والاجتماعية والدينية، لتزرع بذور العديد من النظريات الاجتماعية المعاصرة. فقد حملت آراء هرقليطس تأثيراً في أصحاب نظريات التغير والصراع، نتيجة تأكيده على فكرة التغير المستمر، أما السفسطائية فعبّرت عن العديد من التصورات الاجتماعية التي صاغها علماء الاجتماع فيما بعد، إلا أن الفلسفة الاجتماعية لكل من أفلاطون وأرسطو كانت الأبرز، خاصة من خلال كتابيهما "الجمهورية" و"السياسة"، اللذان حملا خلاصة أفكارهما الاجتماعية، وهذا ما جعل الكثيرين يصفون الفكر اليوناني بأنه وضع أسساً للعديد من نظريات علم الاجتماع الحديث والمعاصر.

سابعاً– التفكير الاجتماعي في العصور الأوروبية الوسطى:

تمتد العصور الأوربية الوسطى لما يزيد عن الألف عام، منذ القرن الرابع ميلادي وحتى القرن الخامس عشر، وهي فترة استمدت أصولها من ثلاث مصادر: "الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية، والمسيحية"؛ ولعل أبرز ما ميز تلك الحقبة هو "سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية (476م)" وظهور دويلات وممالك أقيمت على أنقاضها، ونزوح العناصر البربرية إلى جوف أوروبا،

إضافة لظهور الإقطاع والملكية المستبدة والحروب الصليبية، وانتهاء بالصراع بين البابوية والإمبراطورية (أنظر: الطبري، 2015، www.civgrds.com).

برزت في تلك الحقبة، بحسب الطبري، ثلاث مجتمعات كبرى هي:

- **المجتمع البيزنطي الأرثوذكسي:** ورث الجانب الشرقي من الإمبراطورية الرومانية وكانت عاصمته القسطنطينية.
- **المجتمع الأوربي الكاثوليكي (الإمبراطورية الرومانية الغربية):** اشتمل على مواطني الإمبراطورية الرومانية، والعناصر الجرمانية (البربرية) التي وفدت إليه على شكل هجرات أو غزوات، وكانت إحدى أدوات الانتقال من العصور القديمة إلى العصور الوسطى المبكرة. وقد اعتنق المجتمع الوليد المذهب الكاثوليكي، بعد أن أسس عدة ممالك (الفرنجة، القوط، الوندال)، ومنذ أن انتقل مركز الحكم من روما إلى القسطنطينية، لم يجلس على عرش أوروبا إمبراطور روماني قط، فيما انتقلت المقاليد السياسية والدينية إلى أسقف روما.
- **المجتمع الإسلامي:** استمد حضارته من الشريعة الإسلامية، وقادته الفتوحات للتوسع والامتداد من الصين إلى الأندلس، بعد أن انتزعت الدولة الأموية بلاد الشام وشمال إفريقيا من سيطرة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وقد شهد في تلك الفترة نهضة علمية وفكرية عظيمة امتدت بين القرنين الثامن والخامس عشر (العصر الذهبي للإسلام).

أما الفلسفة التي سادت أوروبا تلك الفترة فهي الكاثوليكية، وقد امتدت من زمن أوغسطين Saint Augustin (354–430) إلى النهضة، وكان ثمة فلاسفة ينتمون لتلك الفلسفة قبل هذه الفترة وبعدها؛ فقبل أوغسطين كان "الآباء" الأولون، وبعد النهضة هناك أتباع توما الأكويني؛ إلا أن فترة أوغسطين–النهضة انفردت بكونها أقامت البناء الكاثوليكي أو أصلحته، كما برزت فيها قوة الكنيسة كنظام اجتماعي قائم على العقيدة، فكان لابد لها من مقاومة التقاليد الرومانية والجرمانية، فقوي الولاء الثنائي لله ولقيصر (الكنيسة والدولة) (أنظر: رسل، 2010، ب، 11).

- **المجتمع البيزنطي الأرثوذكسي:**

كان العصر الأول للمسيحية هو "عصر الرهبان" (بيشوب، 2005، 16). ومن الشرق، خاصة مصر، تمت استعارة النظم الديرية؛ الأمر الذي شجع على حياة التنسك والزهد، وفي الفترة ما بين القرنين الـ 6 و الـ 10 الميلاديين، وهي فترة الركود الاقتصادي الذي أعقب سقوط روما، بسط الرهبان هيمنتهم على العالم الغربي بأكمله، وشجعوا على إقامة "الأعمال التبشيرية"، مما أدى لقيام الكثير من المؤسسات الكنسية وتصاعد رحلات الحج إلى الأماكن المقدسة، كما تم وضع "القانون الخاص

بالتكفير عن الذنوب والآثام"، كالضرب بالسياط أو السكين لنسيان واجب ديني (بيشوب، 2005، 17).

قبل ذلك، لم يكن الفكر السياسي الروماني يقبل مطلقاً بوجود كيان مستقل عن سلطة الإمبراطور، فهو "الكاهن الأعظم" وصاحب السلطة المطلقة في دولته (عبد الحميد، 2002، 14). الأمر الذي جعل الأباطرة يتعرضون للمسيحيين بشتى ضروب الاضطهاد حتى منتصف القرن الثالث؛ إلى أن جاء الإمبراطور قسطنطين (272–337)، وأعلن سياسيته التسامحية مع المسيحية مما جعل بعضهم يعدّه "الحواري الثالث عشر للمسيح"، وكنتيجة لهذا التزاوج بين الدولة والكنيسة، وبدلاً من أن يكون الإمبراطور هو "الكاهن الأعظم"، فقد بات هو "الأسقف الأعلى"، وممثل الله على الأرض (عبد الحميد، 2002، 15).

مهدت سياسات قسطنطين بذلك لسنة "القيصرية البابوية" التي انتقلت لخلفائه من بعده، والتي ثبّت دعائمها الإمبراطور جوستنيان Justinian (483–565) في تشريعاته، لتمسي الكنيسة دائرة من دوائر الدولة الحكومية، يعين الإمبراطور أساقفتها ويعزلهم ويدعو لعقد المجامع المسكونية ويترأسها؛ وطوال 1100 سنة، هي عمر الإمبراطورية الرومانية في ثيابها البيزنطية، لم ترفع الكنيسة رأسها لمعارضة الإمبراطور (أنظر: عبد الحميد، 2002، 16–17).

- **المجتمع الأوربي الكاثوليكي:**

في النصف الغربي من الإمبراطورية الرومانية، قام عالم بعيد عن القسطنطينية التي صهرت في بوتقتها عناصر التراث اليوناني والروماني والمشرقي والمسيحي، بينما اختلط الغرب بتراثه اللاتيني وبالغزوات الجرمانية والشمالية، مما خلق ثقافة وحضارة واتجاهاً عقيدياً مغايراً، فاحتل الغرب المرتبة الثانية في اهتمام الأباطرة، وخلت ساحته من شخصية سياسية قوية وقادرة على ضبط شؤونه، فانصرف أباطرته إلى ميلانو أو رافنا بعد أن فقدت روما سحرها القديم كمدينة للخلود؛ فاستبيحت من قبل القوط والوندال عامي 410 و 455 على التوالي.

نتيجة تردي الوضع السياسي، التف الناس حول الكنيسة، حيث تولت البابوية في كثير من الأحيان مسؤوليات الدولة، فأقامت المشروعات الزراعية وأثبتت حضورها كمنافس للكنيسة الشرقية، وبينما كانت روما في القرن الخامس تمثل "جزيرة الكاثوليكية"، تغير الوضع مع القرن السادس بتحول الفرنجة والقوط الغربيين إلى الكاثوليكية؛ ومع استمرار العداء بين البابوية والقسطنطينية، أقدم البابا ليو الثالث Leo III في ليلة الميلاد لعام 800 ميلادي، بتتويج ملك الفرنجة "شارل العظيم"

Charlemagne (742–814)، إمبراطوراً في الغرب، شرط الوقوف عند سلطانه الدنيوي وعدم التدخل في الشؤون الكنسية (أنظر: عبد الحميد، 2002، 22–23).

شكّل تتويج شارل العظيم نقطة فاصلة على طريق السمو البابوي، الذي انتهى لاحقاً، نتيجة ضعف الإمبراطورية، بإعلان الكنيسة نفسها في القرن الـ 12 صاحبة حق السيادة على العالم ديناً ودنيا، وبشكل تدريجي ابتعلت الكنيسة الدولة على طريقة "مدينة الله" عند أوغسطين، فالبابا هو الناطق بلسان "القديس بطرس"* ومنه يستمد سلطانه في السماء وعلى الأرض (أنظر: عبد الحميد، 2002، 32).

هذا السمو البابوي لم يكن تقبله هيناً على ملوك أوروبا عموماً وألمانيا خصوصاً، خاصة بعد أن حملوا لقب "أباطرة الرومان"، فرغبوا في الإصلاح الكنسي، أي أن يتم اختيار البابوات من قبل الأباطرة؛ إلا أن البابوية كانت الأقوى نفوذاً، واستطاعت فيما بعد أن تحمل أوروبا طائعة لتلبية نداء "الخروج لحمل الصليب" الذي أذاعه البابا أوربان الثاني Urban II (1042–1099) (عبد الحميد، 2002، 42). ومنذ منتصف القرن الـ 12 استُبدل لقب "نائب بطرس" بلقب "نائب المسيح"، كدلالة على قوة البابوية وفعالية تأثيرها (عبد الحميد، 2002، 51).

إلا أن تلك الألقاب المقدسة لم تنعكس على المهام الروحية والرعوية للكنيسة الكاثوليكية، التي هدفت للسيادة الزمنية على العالم المسيحي، وقد حققت بموجب ذلك سلسلة جيدة من النجاحات، فقادت أوروبا لحرب المسلمين تحت راية الصليب، وتمكن جنودها مطلع القرن الـ 13 من إسقاط القسطنطينية (العام 1204 تحديداً) ، وكانت المدينة تمثل درع المسيحية في الشرق وحامية الأرثوذكسية، الأمر الذي اعتبرته البابوية فتحاً عظيماً ونصراً لها على "إمبراطورية منحرفة وكنيسة ضالة" (عبد الحميد، 2002، 151). غير أن رياح النصف الثاني من القرن نفسه، حملت لها نذير كوارث متتالية على نفوذها في الشرق المسيحي والشرق الإسلامي، حيث لقي الملك والقديس الفرنسي لويس التاسع Louis IX (1214–1270)، هزائم متتالية في بلاد الشام ومصر عام 1250، ثم فقدت الكنيسة عام 1261 سيادتها على القسطنطينية، كما استرد المسلمون بقيادة الظاهر بيبرس (سلطان مصر المملوكي) إمارة أنطاكية الصليبية، فلم يبق للغرب اللاتيني في الشرق سوى طرابلس وبعض القلاع (أنظر: عبد الحميد، 2002، 151).

* القديس بطرس: هو أول البابوات ورأس الكنيسة المسيحية على الأرض، وهو خليفة بطرس (تلميذ السيد المسيح)، وأداة الرب الذي اختارته السماء ليقر العدالة على الأرض.

لعبت البابوية دوراً هاماً في التحالفات والخصومات السياسية، فتحالفت مع المدن الإيطالية، وتخاصمت مع القسطنطينية، وارتبطت بعلاقات متقلبة مع الملوك الألمان، ونتيجة لتوسع النفوذ الزمني للكنيسة ورغبتها بحكم المدن الإيطالية، بدأت أواخر القرن الـ 12 ومطلع الـ 13 عدة جبهات مناهضة لها. فرأى المؤرخ دينو كومباني Compagni (1255–1324)، أن حكم الإمبراطور هو "الأعدل" (سكنر، 2012، 62). أما الشاعر الإيطالي دانتي أليغييري Alighieri (1265–1321، صاحب "الكوميديا الإلهية"، فقدم الدعم الكامل للإمبراطور الذي سيجلب مزيداً من العدل والحرية، مؤكداً على إعادة توليد الدين في القلب (أنظر: سكنر، 2012، 63). وذهب مارسيليو Marsiglio (1275–1342) إلى أن حكام الكنيسة أساؤوا فهم طبيعتها، فهي لا تسمح بأي سلطة قمعية، داعياً لتحويل السلطات العليا من البابوية إلى "المشرع الإنساني المخلص" (سكنر، 2012، 69). وعليه، بدأت القوى المتحالفة مع الإمبراطور (حكم الدولة الزمني)، تُشكل جبهة مناوئة لحكم البابوية (حكم الكنيسة)، وهي القوى التي رفعت شعار "ما لله لله، وما لقيصر لقيصر"، وهو الشعار الذي سيتردد صداه لاحقاً عبر حركات الإصلاح الديني التي ناضلت لفصل الدين عن الدولة.

- **التفكير الاجتماعي:**

تسيّد القديس أوغسطين الفترة العظيمة الأولى من تاريخ الفلسفة الكاثوليكية، فكان خليفة لأفلاطون الذي ساد بين الوثنيين؛ حيث سعى من خلال مؤلفه إلى تشبيه الكنيسة بـ "مدينة الله"، جاعلاً للفلاسفة مهمة حفظ مصالحها عبر دفاعهم عن العقيدة الدينية، لكن هذا البناء المصطبغ بالكمال بدأ بالإنهيار وقاد لإنهاء العصور الوسطى بدءاً من القرن الـ 13. وذلك بعد أن تأسست طبقة تجارية غنية وازت رجال الدين ذكاءً وعلماً، مما عزز "الاتجاهات الديمقراطية" والإصلاحية، وبعد المساعدة التي قدمها التجار لبابا الكنيسة في هزيمة الإمبراطور، أخذوا يعملون على تحرير الحياة الاقتصادية من رقابة الكنيسة؛ وفي المقابل تمكنت الملكيّات القومية في فرنسا وإنجلترا واسبانيا، بعد منتصف القرن الـ 15، من محاربة البابا بعد تحالفهم مع التجار ضد الأرستقراطية، وبهذا حطمت "النهضة والإصلاح الديني" بناء العصور الوسطى (رسل، 2010، ب، 9).

أما أبرز مفكري تلك الحقبة فهم:

1- أساتذة الكنيسة الغربية:

اعتُبر أوغسطين مع ثلاثة آخرين بأنهم أساتذة الكنيسة الغربية، وهم: القديس أمبروز Ambrosius (حدد لرجال الدين فكرتهم عن العلاقة بين الكنيسة والدولة)، والقديس جيروم

Jerome (قدم للكنيسة الغربية إنجيلها اللاتيني وكان محفزاً نحو الرهبنة في الأديرة)، والبابا غريغوري الأعظم Gregory (أنظر: رسل، 2010، ب، 54).

2- أوغسطين:

كتب أوغسطين مؤلفه "مدينة الله" في واحد من أقسى العصور، حيث استولى الأريك Alaric على روما، فكان لسقوطها أثر عميق في نفوس الذين عرفوها وخبروا ثقافتها وعلمها؛ فتأثر أوغسطين بهذا الموقف وأخذ على عاتقه تدوين الحوادث الدامية في مؤلفه المذكور في صورة جامعة للحضارة القديمة مع تاريخ روما، مورداً عدداً من الأفكار والتحليلات القضائية والاجتماعية، كما عالج فيه مسائل الحق الطبيعي والحق الإلهي وشرعية السلطات السياسية والدينية والنزعة الإنسانية والعدالة الاجتماعية.

تتضح مثالية "مدينة الله" من خلال التعارض القائم بين مدينتي الله والإنسان، أي بين التفاني في حب الله واحتقار الذات من جهة، وعبادة الشهوة وحب الحياة من جهة أخرى؛ حيث يعدّ هذا المؤلف نقطة انتقال بين الحكمة القديمة والحكمة الجديدة، وكيفية الانتقال من الحضارة القديمة إلى الحضارة المسيحية (أنظر: بوتول، د.ت.ن، 19-20).

على الرغم من قلة الأفكار الاجتماعية الواردة في مؤلفات تلك الحقبة الزمنية، إلا أنه من الممكن التمييز بين اتجاهيين أساسيين هما:

1- اتجاه أوغسطين: ركز على الفارق الواضح بين العالمين الروحي والزمني.

2- اتجاه متأرجح بين آراء أوغسطين الحرة وبين الالتزامات الأرستقراطية التي كان يفرضها النظام الإقطاعي، كتحريم زواج القساوسة منعاً لتشكيل طائفة كنسية كما في الهند أو مصر القديمة؛ مع انتشار النزعة الوجدانية (أنظر: بوتول، د.ت.ن، 21).

وكان أوغسطين قد رفض انتهاك عذرية النساء بغير ذنب، معتبراً أن شهوة الغير لا تصيب بالدنس، وأن العفاف فضيلة يتحلى بها العقل ولا يزيلها انتهاك الجسد (أنظر: رسل، 2010، ب، 84). ومن خلال عرضه لأفلاطون نجد أنه وضعه في صدارة الفلاسفة، كونه رأى أن "الله لم يكن مادياً" وبأن "الإدراك الحسي ليس مصدراً للحقيقة"، فالأفلاطونيون برأيه هم خير الفلاسفة في المنطق والأخلاق، وهم الأقرب إلى المسيحية (رسل، 2010، ب، 86).

اهتم أوغسطين أيضاً بالمواضيع الأسرية والعائلية وعلاقات الأزواج، فأجاز الاتصال الجنسي في الزواج شريطة أن يقتصر على الرغبة بالإنجاب، وأن يتم "بغير شهوة" (رسل، 2010، ب، 88). وعلى الرغم من غرابة بعض أفكاره إلا أنه أدان التعذيب في المحاكمات.

أما بما يتعلق بالحكم والسياسة، فقد كان لأفكاره دور مهم في توسيع نفوذ السلطة البابوية، نظراً لتأكيده على ضرورة إخضاع الدولة للكنيسة.

3- التطورات بعد أوغسطين:

شهد القرن الخامس تطورات وتقلبات سياسية مهمة للغاية، أعادت رسم خارطة أوروبا الغربية لقرون قادمة، حيث توسع البرابرة في مناطق عديدة وسقطت الإمبراطورية الغربية؛ وأمام كل تلك الاضطرابات والتحولات السياسية والاجتماعية، غابت الفلسفة بشكل شبه كلي بعد وفاة أغسطين.

ومن أبرز أحداث تلك الفترة هي غزو الإنجليز لبريطانيا جاعلين منها إنجلترا (أرض الإنجليز)، وغزو الفرنكيين بلاد الغال جاعلين منها فرنسا، وغزو الواندال لإسبانيا جاعلين منها واندالوسيا (حول العرب اسمها إلى الأندلس)، وهكذا زالت الحكومة المركزية التي سادت الإمبراطورية ولم يعد ثمة إمبراطور، كما أُهملت الطرق فتقطعت وانحسرت الحياة في حدود إقليمية ضيقة سياسياً واقتصادياً (أنظر: رسل، 2010، ب، 99). أما على الصعيد الديني فقد اضطربت الكنيسة ودار الجدل حول مسألة "التجسيد" (العلاقة بين إلهية المسيح وإنسانيته)، بين كيرلس (بطرك الإسكندرية) ونسطوريوس (بطرك القسطنطينية) (رسل، 2010، ب، 100). وهي واحدة من المسائل التي ثبّتت الافتراق الأبدي بين الكنائس المسيحة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا.

4- توما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274):

صاحب مؤلف "حكومة الأمراء" الذي عكس الصراع بين البابوية والأباطرة، وقد نظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة من الأفراد المرتبطين بـ "المعاشرة المشتركة والخضوع المشترك لمجموعة من القوانين"، كما أقر الملكية الخاصة إلا في فترات الفقر فتتحول إلى ملكية عامة، واعترف بظاهرة الرق وسلم بها نتيجة دورها الاجتماعي، متفقاً بذلك مع أوغسطين (أنظر: والي، 2006/2005، 142).

ثامناً- أثر المنطق القديم على تفكير القرون الوسطى:

يعدّ الإرث الفكري لكل من أفلاطون وأرسطو إرثاً عميقاً ومتجذراً في الوجدان الإنساني؛ حيث تعدّ محاورة "فيدون" واحدة من أبرز محاورات أفلاطون، وهي التي وصف فيها اللحظات الأخيرة من حياة سقراط (قبيل شربه السم وبعده) بوصفه الرجل الأمثل؛ إذ لطالما اكتسبت مواجهة سقراط للموت بعداً أخلاقياً في العصور القديمة والحديثة على السواء؛ فمكانة ماورد في الكتاب المقدس حول "العاطفة" و"الصلب" عند المسيحيين، هي نفسها مكانة محاورة "فيدون" عند الفلاسفة الوثنيين، إذ أنها لا تقتصر على تصوير بطل شهيد ساعة موته وحسب، بل تضيف إلى ذلك شرحاً لمذاهب كثيرة،

أصبحت فيما بعد جزءاً من العقيدة المسيحية، حتى أن القديس بولس والآباء استمدوا معظم لاهوتهم منها، إن بشكل مباشر أو غير مباشر، "ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا غضضنا الطرف عن أفلاطون" (رسل، 2010، أ، 223). ونتيجة هذا التأثير فقد أطلق آباء الكنيسة على سقراط وأفلاطون وأرسطو لقب "الوثنيين الفاضلين" (Gratias, 2020, www.socratesjourney.org).

تبرز شخصية سقراط المثالية إلى جانب شخصية السيد المسيح، كرمزين للتضحية الخالدة وبذل النفس، ونتيجة لحجم التأثير الذي خلّفه أفلاطون في كتب أساتذة اللاهوت ومؤلفاته، فقد حافظت ثنائية سقراط–المسيح على زخمها المستمر منذ قرون. فموت سقراط لا يفوقه أثراً إلا موت المسيح، يقول بنيامين جووت: "إنك لن تصادف شيئاً في أية مأساة، قديمة أو حديثة، ولا شيئاً في الشعر أو في التاريخ (...) تشبه الساعات الأخيرة من حياة سقراط كما صورها أفلاطون" (رسل، 2010، أ، 237).

تاسعاً– النتائج:

أثر الفكر اليوناني القديم على مجمل الفكر الإنساني في الشرق والغرب، وبالرغم من النظرة الشمولية لهذا الفكر إلا أنه عاد فتفرع عنه العديد من التخصصات، وهي النظرة التي يتم تبنيها اليوم، مع ذلك فإن تأثير الفلسفة القديمة يستمر بالتأثير على الفكر الحديث بطرق هائلة، وعليه يمكن استخلاص النتائج التالية:

1– الفكر الإنساني حلقة ممتدة منذ مئات السنين، فقد ساهم الفلاسفة قبل سقراط بوضع عدد من المفاهيم المركزية للحضارة الغربية، كالطبيعية والعقلانية، كما أسس السفسطائيون التفكير الفلسفي والنسبية الفلسفية.

2– يعدّ سقراط العراب الأول للفلسفة الاجتماعية، حيث قامت أفكاره على تحقيق رفاهية المجتمع، وكان أول من جرب تأسيس نظام أخلاقي يقوم على العقل بدلاً من العقيدة اللاهوتية.

3– أمضى سقراط حياته في طرح الأسئلة بحثاً عن الحقيقة، وتعد "الطريقة السقراطية" واحدة من أهم أدوات التفكير النقدي البعيد عن التلقين.

4– أعطى أفلاطون فكرة العدالة بعداً محورياً في فلسفته الاجتماعية، معتبراً أنها فضيلة إنسانية ذات بعد نفسي مهم، كونها تجعل الإنسان متصالحاً مع ذاته ومجتمعه.

5– انتقد أفلاطون الديمقراطية الأثينية وحدد عدداً من مشاكلها الحقيقية التي لا تزال قائمة حتى اليوم، فالديمقراطية لا تحمي من الصراع بل إنها قد تقود إليه، وهذا يتطابق إلى حدّ بعيد مع أفكار عدد من التيارات السياسية والاجتماعية الحالية.

6- حاول أرسطو إيجاد توازن بين داخل المجتمع كي تعم السعادة على الجميع، وهي واحدة من الأفكار التي لا تزال محل جدل حتى يومنا هذا.

7- أخيراً، إن الابتعاد عن المعتقدات الأسطورية والجنوح نحو العقل هي الميزة الأكثر جوهرية في الفلسفة اليونانية القديمة، والتي أثرت في مختلف نظريات العلم والمعرفة: في التعليم، والسياسة، وعلم الاجتماع.

- **خاتمة:**

إن الصراع الفكري القديم، المتمثل بأفلاطون من جهة، وأرسطو من جهة أخرى؛ تمخض عنه عدد من الجدالات الفكرية والسلوكية: جدل الأرض مقابل السماء، التعليم العام مقابل الأكاديمية الخاصة، السياسة مقابل الجمهورية، الحرية مقابل الإنضباط. وقد تسللت تلك الجدالات فيما بعد إلى معظم التراث الفكري الإنساني.

إن كلاً من سقراط، أفلاطون وأرسطو (الوثنيين الفاضليين)، لا يزالون على قيد الحياة حتى اليوم، فهم واضعوا أسس الثقافة الغربية، ولا تزال مواقفهم ونظرياتهم تشكل جزءاً كبيراً من الواقع الذي نعيش فيه، خاصة فيما يتعلق بالنظرة الثنائية إلى الأشياء: الخارج والباطن، السماء والأرض، العلوي والسفلي، الروح والجسد، المادي والمثالي، فجميع تلك الثنائيات هي نتاج عالم أفلاطون المتسامي، وعالم أرسطو الواقعي، أي نتاج نظرتين مختلفتين إلى الحياة.

أثر أفلاطون بأولئك المجتهدين للوصول إلى الحقائق الروحية، ابتداء بمتصوفي العصور الوسطى وليس انتهاء بالفنانيين والموسيقيين والمسرحيين المعاصرين، فلا تزال عبارة "الحب الأفلاطوني" على سبيل المثال، إحدى العبارات الشائعة التي لا تغيب عن أسماعنا. وفي مقابل هذا الخيال الأفلاطوني، يعدّ أرسطو أباً للعلوم الغربية الحديثة، وأنموذجاً للتفكير المنطقي الواقعي.

وأمام كلا الموقفين، ارتسم تاريخ الحضارة الغربية بوصفه حالة من الصراع بين طريقتين لرؤية العالم والكون والإنسان، وقد شبه أحدهم الموقف الأرسطي بأنه يمثل اليوم أصحاب مشاريع تطوير التطبيقات والمشاريع التكنولوجية كالتجارة الالكترونية (على غرار كتاب السياسة)، فيما يدافع أصحاب الموقف الأفلاطوني عن البيئة والأوزون والكوكب، للوصول إلى عالمهم المثالي (على غرار كتاب الجمهورية).

المراجع العربية

1- برتراند، ر. (2010). تاريخ الفلسفة الغربية "الكتاب الأول: الفلسفة القديمة". ترجمة: زكي نجيب محمود. القاهرة: مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2010.

2- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني: الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

3- ولتر ستيس، تاريخ الفسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.

4- عبد الرحمن بن غالب عواجي، السفسطائية وأثرها في نشأة مدارس الشك، د.م.ن، مركز دلائل، سلسلة أطروحات فكرية، عدد 15، 2017.

5- جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عبدون، د.م.ن، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.ن.

6- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو والمدارس المتأخرة،" ج 2، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ب.ت.ن.

7- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة علي السيد علي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

8- رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، القاهرة، دار قباء، 2002.

9- كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث "عصر النهضة"، ج 1، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012.

10- عبد الهادي محمد والي، تاريخ التفكير الاجتماعي، ب.م.ن، منتدى سور الأزبكية، 2006/2005.

11- لجينة نبهان، السفسطائيون.. بين الحقيقة والتضليل، جريدة رأي اليوم، 30 أيار 2017، www.raialyoum.com.

12- محمد سالم الطبري، بداية العصور الوسطى، سيفجردز للتاريخ والآثار، 2015، www.civgrds.com.

المراجع الأجنبية

1- Bhattacharya, Ramkrishna. 'Why Do You Study Ancient Philosophy?', https://www.academia.edu/13063286/Why_Do_You_Study_Ancient_Philosophy_

2- Duignan, Brian. "Plato and Aristotle: How Do They Differ?". Encyclopedia Britannica, Invalid Date, https://www.britannica.com/story/plato-and-aristotle-how-do-they-differ.

3- Chaliakopoulos, Antonis. Thales Of Miletus: The Father Of Western Philosophy (Facts & Bio), Mar 22, 2021, https://www.thecollector.com/thales-miletus/

4- Graham, Daniel W. Heraclitus, 2007, Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/

5- Kingsley, K. Scarlett. Empedocles, 2019, Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/empedocles/

6- Gratias, Deo. Socrates and Jesus Compared, 2020, https://socratesjourney.org/socrates-and-jesus-compared/

موقف كلٍّ من قريش ممثَّلةً بأبي سفيان بن حرب, وقبائل كندة ممثلة بالأشعث بن قيس الكندي من الدولة العربية الأولى التي أسَّسها الرسول العربي الكريم

د. يوسف حمزة زردة*

ملخّصُ البحث:

لقد رأت الدول المجاورة للجزيرة العربية, كدولتي فارس والروم, في نظام حكم القبيلة ذاتَها بذاتِها ثُغرةً, أو نقطةَ ضعفٍ مكّنتهما من تأليب هذه من القبائل العربية على تلك, وضرب هذه منها بغيرها, فأراد الرسول الكريمُ ـ غِبَّ مَبْعَثِهِ ـ تأسيسَ دولةٍ تجتمعُ فيها قبائلُ العرب على كلمة واحدة, لا يجدُ فيها الأعاجمُ ما يمكن أن ينفذوا من خلاله إلى ضرب القبائل العربية بعضها ببعض.

وإذا كان طبيعياً أن يكون " الإسلامُ " شعارَ هذه الدولة أو عنوانَها بوصفه عنواناً للدين الجديد الذي جاء به الرسول الكريم, فقد كان طبيعيّاً أيضاً ألّا يكونَ موقفُ القبائل العربية من هذه الدولة المُزْمَعِ إنشاؤها واحداً؛ لأنَّ مصالح هذه القبائل ليست واحدة, بل مختلفة, وربما متضاربة في كثير من الأحيان, فأيَّدتْ هذه من القبائل قيامَ هذه الدولة, وسعت إلى توطيد أركانها بالقدر الذي استطاعته, وسَعَتْ ـ في مقابل ذلك ـ تلك من القبائل إلى إضعافها والحيلولة دونَ امتلاكها أسبابَ القوةِ؛ فقريشُ التي حاولت جاهدةً منعَ قيام دولة الإسلام؛ لِمَا رأته فيها من تهديد لمصالح كبرائها, صارت ـ بعد قيامها ـ من أكثر القبائل حرصاً على بقائها, ومَدِّها بأسباب القوّة, لأنّ مقاليدَ أمور هذه الدولة صارت بأيدي أبنائها, أمّا غيرُ قريش ـ كقبائل كِندَة مثلاً ـ فقد امتنعت عن تأييد قيام هذه الدولة, ما استطاعت إلى الامتناع سبيلاً, ولمّا أُسْقطَ في يدها, ولم تجد بُدّاً من قبولها بأن تكون واحدةً من لَبِنات هذه الدولة التي واجهتها بشعار" أسلموا تسلموا " تَجَرَّعَتْ مُكْرَهَةً كأس السُّمِّ, فدخلت فيما دخل فيه الناسُ, وانتظرت ـ على أحرَّ من الجمر ـ الفرصةَ المناسبة للخروج مما دخلت فيه على كُرْهٍ منها, بغيةَ استرجاع قرارها, وجعلِهِ حيثُ كانَ ـ قبلَ إسلامها ـ بيد أبنائها, والتَّخلّصِ من الإحساس بالتبعيّة لقريش وحلفائها الذين جمعتهم معها المصالح, فقاسموا الناسَ أموالهم بغير وجه حق, ونصّبوا من أنفسهم أسياداً عليهم, ووُلاةَ أمرٍ.

كلمات مفتاحيّة: قريش, قبائل كندة, أبو سفيانَ بنُ حَرْب, الأشْعَث بن قيس الكندي.

*أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة تشرين.

The position of both: Quresh, represented by Abu Sufian bin Harb, and Kandah tribes, represented by Al-Ashraf bin Qais Al-Kindi, from the first Arab State founded by the Holy Arab Prophet

*Dr. Youssef Zarda

Search summary:

The countries neighbouring the Arab Island, such as Persia and Rome, regarded the tribe's self-government as a gap or a weakness that enabled both of them to pit these Arab tribes against each other. Therefore, the Apostle wanted to set up a state where Arab tribes would agree so that no foreigners could separate them.
If "Islam" was naturally the symbol or title of this State, given that it was the title of the new religion proclaimed by the Holy Prophet, it was also natural that the attitudes of Arab tribes to this planned State would be different. This is so because the interests of these tribes were not the same, and perhaps often conflicting. Thus, some of these tribes supported the establishment of this State and attempted to strengthen its pillars as much as they could. Other tribes, on the other hand, tried to weaken it and prevent it from possessing sources of strength. Quraish, which tried so hard to prevent the establishment of the State of Islam because it saw it as a threat to the interests of its elders, later, after the establishment of the state of Islam, became one of the most supportive tribes to its survival because this State was ruled by its own people. Non-Qurish, for example Kinda tribe, refrained from supporting the establishment of this State. When it failed to do so, it could no longer refrain. On the contrary, it had to become one of the building blocks of this State that it was faced by the slogan: "Surrender and be safe". Kinda accepted the reality, and became part of it. But it waited impatiently for the right opportunity to get out of what it got into by force in order to retrieve her own decision and put it back in the hands of its own members, as it was before its surrender to Islam. It also wanted to get rid of the sense of subordination to Quraish and its allies that interests have gathered it with them and who were unfair in the way they split the resources and set themselves as masters of others.

Keywords: Quresh, Kindah Tribes, Abu Svianh Benharb, Al-Ashath Ben Qais Al-Kandi.

* Assistant Professor in the Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University.

هدف البحث:

لقد وهِمَ الكثيرون ـ وقد كنتُ قبلَ إعدادي هذا البحثَ واحداً منهم ـ فلم يميزوا بين" الإسلام" الذي دعا الرسول الكريمُ الناسَ إلى الدخول فيه بوصفه دولة ونظام حكمٍ من جهة, والدين الإسلامي بوصفه عقيدةً؛ فعَدُّوا كلِّ مَنْ امتنع عن دفع الزكاة مرتدّاً عن الدين الإسلامي, وكذلك فعلوا بالنسبة إلى مَنْ أرادَ التَّخلصَ من الإحساس بالتبعية لقريش ومَنْ جمعتهم معها المصالح, فعدُّوهم مرتدين عن الدين الإسلامي أيضاً, فحاولنا في هذا البحث أن نزيلَ لَبْساً متجذِّراً في أذهان الكثيرين تجلّى في خلطهم بين الإسلامِ بوصفه دولةً ونظامَ حكم, يستأثرُ أصحابُ الأمر والنفوذ فيه بالمكاسب التي تدرُّها عليهم مواردُ الدولة, وبين الدين الإسلامي بوصفه عقيدةً لها أركانُها ومقوّماتُها العقديّةُ, فتتبَّعنا من الشواهد والأدلَّة القرآنية وغيرها ما يدلُّ على أنَّ الإسلامَ الذي دعا الرسولُ الكريمُ الناسَ إلى الدخول فيه إنما هو الإسلامُ الذي يؤدي إلى إقامة الدولة,لا إلى إقامة الدين؛ وذلك لأنَّ الدولة الإسلامية لا تقوم إلا بالإسلام, أمّا الدين الإسلامي فقوامُه الإيمان بالإسلام, لا الإسلام وحدَهُ, ثمَّ سلَّطنا الضوءَ على إسلام أبي سفيان الذي كان إسلامُهُ ـ كما سيبينُ لنا ـ إسلامَ أُمّةٍ بأسْرها, أكثرَ منه إسلامَ فرد بذاته, وأشرنا إلى خلوِّ أدبيات الردة, ممّا يدل على رغبة المرتدين بالعودة إلى عقائد الجاهلية, وخلوّها أيضاً من القَدْح في أيٍّ من أركان الدين, الأمر الذي دلّنا على أنَّ الردة عن الإسلام لم تكن رِدّةً عن الدين الإسلامي, بل كانت حالةَ تمرُّدٍ على سلطة الدولة الإسلامية, بل الدولة القرشيّة, التي أثرى أصحابُ الأمر والنفوذ فيها على حساب المحكومين من أبناء القبائل العربية الأخرى, الذين أحسُّوا بالتبعية لقريش, فحاول أبناءُ هذه القبائل ـ لمّا سنحت لهم الفرصةُ ـ إسقاطَ هذه الدولة, والاحتفاظَ بأموالهم لأنفسهم, وجعلَ قرارهم بأيدهم, لا بيد أحدٍ آخرَ سواهم, كائناً مَنْ كان هذا الآخر, وبغضّ النّظر عن أثر ذلك في العقيدة أو الدين.

مقدَّمة البحث:

ثمّة خلطٌ في أذهان الكثيرين بين مفهومي: الإسلام, والدين الإسلامي, أو العقيدة الإسلامية, ومن بين ما تجلّى فيه هذا الخلطُ اعتبارُ الرِّدَّةِ عن الإسلام رِدَّةً عن الدين الإسلامي, أو عودةً إلى الكفر بعد الإيمان, والحقيقةُ أنّا لم نرَ في أدبيات الرِّدَّةِ ـ كما سيبينُ لنا ـ أو وقائعها, أو ممارسات المُرتدِّين أنفسِهم, حتى المتنبّئينَ منهم, ما يشير إلى شيءٍ من ذلك على الإطلاق؛ فليس ثمَّةَ مَنْ المرتدين مَنْ قدحَ في الرسول الكريم, أو القرآن, كما ليس ثمَّةَ من المرتدين مَنْ نادى بوجوب إعادة الأصنام إلى حيث كانت أيام الجاهلية, أو عبَّر عن رغبته في ذلك. وحسبُنا ذلك دافعاً إلى محاولة معرفة ما ارتدَّ عنه المرتدون على وجه الدّقة, ولاسيما مَنْ أسلم من هؤلاء المرتدين, وهو في مواجهة شعار " أسْلِمُوا تسْلَمُوا ".

وبعد أن أثبتنا من أدبيات الرِّدَّة, ووقائعها ما يدلُّ على أنَّ المرتدين لم يرتدّوا عن دينٍ صاروا إليه بإسلامهم, إلى دينٍ كانوا عليه في جاهليَّتهم, حاولنا تلمُّسَ البواعث التي دفعتهم إلى الرِّدَّة, فلم تتعدَّ تلك البواعثُ, أو تجاوزْ ـ كما ظهر لنا ـ حدودَ باعثين رئيسين: أوّلُهما الباعثُ الاقتصاديُّ أو الماليُّ, وثانيهُما باعثُ العصبيّة القبليّة, فعُنِينا لذلك في هذا البحث بتتبع ما يدلُّ القارىءَ على أنَّ الرِّدَّة إنّما هي حالةُ عصيانٍ, أو تمرُّدٍ على سلطة الدولة القُرَشيّة التي قاسَمَتْ مَنْ دخلوا في الإسلام أموالَهم, وجعلتْهم أتباعاً لقريش بعد أن كانوا أسيادَ أنفسهم, فحاولوا بردَّتهم الاحتفاظَ بأموالهم لأنفسهم, وجعلَ قرارهم بأيديهم, لا بأيدي أحدٍ آخرَ سواهم, كائناً مَنْ كان هذا الآخرُ, وبغضِّ النَّظر عن أثر ذلك في الدين أو العقيدة.

منهج البحث:

بدأنا البحث بالحديث عن الفَرْق بين الإسلام بوصفه دولةً, ونظامَ حكمٍ, والدينِ الإسلامي بوصفه عقيدةً لها مقوّماتُها وأركانُها, فخَلَصْنا إلى أنَّ الرِّدَّةَ ـ بالاستناد إلى أدبياتها الشعريّة منها والنثرية, وبالاستناد إلى وقائعها أيضاً ـ إنما كانت رِدَّةً عن الإسلام بوصفه دولةً, ونظامَ حكمٍ, ولم تكن رِدَّةً عنه بوصفه ديناً أو عقيدةً, وبعد ذلك تحدَّثنا عن دخول قريش في الإسلام, بوصفها أولى القبائل العربية التي أسلمتْ لتسلمَ, عندما رأت نفسَها وجهاً لوجه أمام شعار " أسلموا تسلموا" تأسّياً منها بزعيمها أبي سفيان, الذي ربما كان أوّلَ قُرَشِيٍّ أسلم وهو في مواجهة هذا الشعار, ثمَّ انتقلنا من الحديث عن إسلام أبي سفيان وقريش, إلى الحديث عن دخول بعض القبائل اليمنية(قبائل كندة) التي أسلمت لتسلمَ أيضاً, كما هو الحال بالنسبة إلى قريش, ثمّ حاولنا معرفة ما دفع قريشاً, بعد أن أسلمت على قاعدة "أسلموا تسلموا", إلى بقائها على الإسلام بإصرار وعنادٍ, وما دفع قبائلَ اليمن, ولاسيما قبائل كندةَ بعد إسلامها على القاعدة نفسها, إلى الرِّدَّة عن الإسلام, بثبات وعنادٍ أيضاً, وبعد ذلك حاولنا استنطاقَ ما صدرَ عن الطرفين من أدبيات شعرية ونثرية, وسواها من ممارسات كفيلةٍ بالدلالة على البواعث الاقتصادية والقَبَليّة التي كانت وراء رِدَّة مَنْ ارتدَّ عن الإسلام من مسلمي"أسلموا تسلموا, ومثلِها من البواعث التي كانت وراء ثبات مَنْ بقيَ منهم على إسلامه, ممثَّلين في بحثنا بقريش التي مثَّلت مَنْ ثبتَ على إسلامه منهم, وقبائل كِندةَ, التي مثَّلت مَنْ ارتدَّ منهم عن إسلامه.

الإسلامُ على قاعدة "أسلموا تسلموا" هو عِمادُ قيام الدولة,لا عِمادَ قيام الدين:

نعني بمسلمي "أسلموا تسلموا" أولئك الذين أعلنوا إسلامهم وهم في مواجهة جيش خاطبهم ـ بعدما قويت شوكتُه ـ بقوله لهم:" أسلموا تسلموا". فأسلموا؛ أي دخلوا في الإسلام. وبالاستناد إلى ذلك فقد كان طبيعيّاً ألّا يكونَ إسلامُ هؤلاء, على هذا النحو آيةً كافيةً للدلالة على إيمانهم بالدين الإسلامي, أو اعتقادهم العقيدةَ الإسلاميّةَ؛ وقد أشار القرآن الكريم نفسُهُ إلى ذلك إشارةً واضحةً, لا لَبْسَ فيها, فقال تعالى:

﴿ قَالَتِ ٱلأَعرَابُ آمَنَّا قُل لَّم تُؤمِنُواْ, وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسلَمنَا, وَلَمَّا يَدخُلِ ٱلإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُم[1] ﴾ فالإسلام ـ بالاستناد إلى منطوق الآية الكريمة ـ شيءٌ, والإيمان به شيءٌ آخرُ سواه. الأمرُ الذي يعني أنَّ الرسول الكريمَ قد دعا الناسَ إلى الإسلام, وقبِلَهُ منهم, سواءٌ كان هذا الإسلام مشفوعاً بإيمانهم به, أو غيرَ مشفوع, بدليل قوله تعالى لهم: إنكم لم تؤمنوا بالإسلام, ولكنكم أسلمتم, والدلائلُ على قبول الرسول الكريم من الناس الإسلامَ غيرَ المشفوع بالإيمان أكثرُ من أن تُحْصَى, وحسْبُنا منها في هذا المقام قبولُ الرسول الكريم إسلامَ جُويرةَ بنتِ أبي جهل التي قالت للرسول يومَ فتحِ مكَّةَ: إنَّنا سَنسْلِمُ وسنصلّي, ولكنّا نكرهُكَ؛ لأننا لن نحبَّ مَنْ قتل الأحبَّة[2]؟ وقبولُه, بل سرورُه بإسلام أبي سفيان الذي قال للرسول الكريم صراحةً لحظةَ دخوله في الإسلام: إنّي على شكٍّ في نُبُوَّتك[3], فلم يَفُتَّ ذلك في عَضُد الرسول الكريم, ولم يُوهِنْ عزمَه على انتزاع إقرار قريش بالإسلام, مستعيناً على ذلك بأبي سفيان نفسِه, بوصفه زعيمَ قريش, وأحدَ أبرز ساداتها, الأمرُ الذي سيدلّنا بوضوح على أنَّ الرسول الكريمَ إنما كان يريد من إسلام الناس القبضَ على البذرة التي نَمَتْ على يديه, فأنتجت الدولةَ الإسلاميةَ التي سيسعى إلى إبقائها بعضُ مَنْ أسلموا على قاعدة "أسلموا تسلموا", كقريش ومَنْ جمعتهم معها المصالحُ كالأنصار, ويسعى ـ في مقابل ذلك ـ بعضُهم الآخرُ إلى إسقاطها بغضِّ النَّظر عن العلاقة بين هذه الدولة من جهة, والدين, أو العقيدة الإسلامية من جهة أخرى.

قريش تُسْلمُ على قاعدة "أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا"[4]:

لقد كانت قريش أولى القبائل العربية التي خوطبت بشعار "أسلموا تسلموا", فقد ضَيّقتْ ـ كما هو معلوم ـ على الرسول الكريم في مكَّةَ إلى درجة اضّطرته, ومَنْ معه ممّن آمنوا بنبوّته, إلى مغادرة مكَّةَ التي لم تغادرْه يوماً, فبقيَ فؤادُهُ متعلّقاً بها, وبقيتْ هي ـ بزعامة أبي سفيان بن حرب ـ متأبيةً عليه مستعصيةً, لا ترِقُّ له, ولا تلينُ؛ فقريشٌ استمرت في عنادها لم تخضع للرسول, أو تسمح له بدخولها, وهو ما فتىءَ ـ ومن ورائه الأنصار والمهاجرون الأوَّلون ـ مُذْ خرج منها ساعياً إلى دخولها عبثاً ودونما جدوى, فظلَّتِ الحروب سِجالاً بين الطرفين سبعَ سنوات عِجافاً, انتهت بقول أبي سفيان, بعد تردُّدٍ:" أشهدُ أنَّ محمداً رسول الله" معلناً بذلك إسلامَه, الذي أعقبه, بعودته إلى مكّةَ, وتوعُّدِه قريشاً بالويل والثبور ما لم ترضخ للرسول, وتفتح له صاغرةً أبوابَها, وهذا ما حصل بالفعل في السنة الثامنة للهجرة .

صحيحٌ أنَّ الجيش الذي توجّه به الرسول الكريم إلى مكَّةَ لم يرفعْ رايةً كُتِبَ عليها "أسلموا تسلموا", كما أنَّه لم يُرسلْ إلى أهل مكّة كتاباً يخيّرُهم فيه بين إسلامهم وسلامتهم, على غرار ما سيفعله مع القبائل

[1] ـ الحجرات: 114.

[2] ـ وقد قال للرسول الكريم مثلَ الذي قالته جويرةُ, في المناسبة ذاتها كلٌّ من خالد بن أَسَد, والحارثِ بن هشام. انظرالكامل في التاريخ لابن الأثير: 2/ 126.

[3] ـ تاريخ الطبري: 3/ 54.

[4] ـ انظر وقائع إسلام قريش في تاريخ الطبري: 3/ 42 – 62.

الأخرى التي ستُعلن إسلامَها عقبَ إسلام قريش, ولكنَّ الصحيحَ أيضاً أنَّ قريشاً لم تُسلِمْ إلا عندما أرسل إليها الرسولُ(ص) رسولاً يبلِّغُها رسالةً لم يقلْها بلسانه, تحمل معنى" أسلموا تسلموا" على نحوٍ صريحٍ وواضحٍ لا لَبْسَ فيه. وقد شاءت الأقدارُ أن يكون حاملَ هذه الرسالة إلى قريش, أبو سفيان بن حرب, الذي بقيَ - حتى اللحظة التي أسلمَ فيها - ألدَّ أعداء الرسول, وأعتى خصومه القرشيين على الإطلاق.

وفي وقائع أو مجريات ذلك - كما أفادت المصادر التاريخيّة التي عُنِيَتْ بتتبع وقائع انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية - أنَّ الرسول(ص) عزمَ على دخول مكَّةَ حرباً, بعدما يئسَ من إمكانية دخولها سِلْماً, فجهَّزَ لتلك الغاية جيشاً[1] وخرج به من المدينة, من غير أن يعلنَ عن الوجهة التي يريدها, كما هي عادتُه في غزواته الأخرى, كيلا يصلَ الخبرُ قريشاً فتستعدَّ لمواجهته وصدِّه عن مراده, فبلغَ قريشاً خبرُ خروجه من المدينة إرادةَ الغزوِ, ونزوله "مرَّ الظّهران[2]", فأرسلتْ أبا سفيان برفقة بُديل بن ورقاء, وحكيم بن حزام, عيناً لها ترصدُ أخبارَ هذا الجيش, وتحاول معرفة وِجهته, وكان عمُّ الرسول الكريم, أبو الفضل العباسُ بنُ عبدِ المُطَّلب قد خشيَ على قريشٍ الهلاكَ إنْ بَغَتَها الرسولُ بجيشه, فخرج من مكّةَ لمّا بلغه خبرُ خروج الرسول ونزوله "مَرَّ الظَّهران", وجاءه بالسُّقيا, فاطَّلع على ما نوى عليه الرسولُ الكريم, وأرادَ تجنيبَ الفريقين الحربَ المُهلكةَ, فركب بغلةَ الرسول الكريم, وهبط الوادي لعلّه يصادف مَنْ يبعثُ به إلى قريش يُبَلِّغُها خبرَ قدوم الرسول إليها, وعزمِه على دخول مكَّةَ بالقوة, علَّها تفعلُ ما عساهُ أن يجنّبَها الهلاكَ المُحَتَّمَ, فانتهى إلى سمعه - وهو بين أشجار الأراك - صوتُ أبي سفيان, فناداه باسمه, فأجابه أبو سفيان وعرفه من صوته أيضاً: ما وراءَك يا أبا الفضل, فقال: ورائي "محمّدٌ" جاءكم بجيشٍ لا طاقةَ لكم بمواجهته, فقال له أبو سفيان: فما العملُ إذن؟ فأجابه: لا أرى إلا أن تمتطي ظهرَ هذه البغلة ورائي, فأَذهبُ بك إلى الرسول أستأمِنُه لك, فوافقه أبو سفيان الرأيَ, فاصطحبه معه إلى الرسول(ص), الذي أمَّنه, وسأله: أَمَا آنَ لك أن تعلمَ أن لا إله إلا الله؟ فأجابه أبو سفيان, بلى, واللهِ لو كان مع الله غيرُهُ, لأغنى عنّي شيئاً, فأردف الرسول قائلاً: ويحك يا أبا سفيان, أما آن لك أن تعلمَ أنّي رسولُ الله؟ فتبسَّمَ أبو سفيان, وقال: أمّا هذه ففي نفسي منها شيءٌ[3], فغضبَ العباسُ لقوله هذا, وقال له: تَشَهَّدْ شهادة الحَقِّ, قبلَ أن تُضْرَبَ - واللهِ - عُنُقُكَ, فقال أبو سفيان صاغراً: أشهدُ أنَّ محمداً رسول الله.

بعد أن نطقَ أبو سفيان بشهادةِ الحقِّ بحسب تعبير العباس, رأى الرسولُ الكريمُ فيه - وقد أسلمَ لتَوِّه - خيرَ مَنْ يحملُ رسالتَه إلى قريش, لِما له فيها من مكانةٍ رفيعةٍ, وأثرٍ كبير, فقال للعباس: اذهبْ به,

[1] - قوام هذا الجيش عشرة آلاف, جلُّهم من المهاجرين والأنصار. انظر ما لكلِّ قبيلة من هذا العدد في الكامل في التاريخ لابن الأثير: 2/ 119.

[2] - وادٍ يفصل بين المدينة ومكّة. معجم البلدان لياقوت الحموي:2/ 146.

[3] - إنَّ إقرار أبي سفيان بإيمانه بأن لا إله إلا الله دليلٌ على أنَّ ما يفصل الجاهليّ الوثنيَّ عن الإسلام هو شهادة أنَّ محمداً رسول الله فقط, وليس شهادة" لا إله إلا الله.

واحبِسْهُ عند مضيق الوادي, لتمُرَّ أمامَ ناظريه كتائبُ الله, فأخذهُ العباسُ إلى حيث أمرَهُ الرسولُ, وجعلتْ كتائبُ الجيش الذي أعدَّه الرسول الكريم تمرُّ من أمامه الواحدةَ تلوَ الأخرى, فلم يعبأْ أبو سفيان بأيٍّ منها, حتى إذا مرَّ رسولُ الله بالكتيبة الخضراء, كتيبتِهِ من المهاجرين والأنصار, في الحَديدِ, لا يُرى منهم إلا الحَدَقُ[1], قال أبو سفيان للعباس: مَنْ هؤلاء يا أبا الفضل؟ فأجابه: هذا رسولُ الله في المهاجرين والأنصار, فقال أبو سفيان له: لقد أصبح مُلْكُ ابنِ أخيكَ عظيماً, فقال له العباسُ: مَهْ, فَضَّ اللهُ فاكَ يا رجل, إنه ليس مُلْكاً, إنها النّبُوَّةُ يا أبا سفيان, فهزَّ أبو سفيان برأسه, وقال: نعم, إنها النّبوّةُ إذن.

بعد إقرار أبي سفيان ـ على طريقته التي لا تُخْفي هُزْءَهُ بالنُّبُوَّة المحمولة على حدِّ السيوف, وسُخْطَهُ على ما آلتْ إليه الأمور ـ بأنّ ما رآه آيةٌ من آيات النُّبوَّة, قال له العباس: اذهبِ الآنَ إلى قومكَ, وحذِّرْهمْ إنْ هم أرادوا صدَّ الرسول عن مُراده, فعاد أبو سفيان إلى مكّةَ بصحبة رفيقيه, بُديل, وحكيم, فلمّا وصلها نادى في المسجد بأعلى صوته: يا أهلَ مكَّة, هذا "محمَّدٌ" قد جاءكم بما لا قِبَلَ لكم به, فقالوا له: وما العملُ؟ فقال: مَنْ دَخَلَ دَاري فَهُوَ آمِنٌ, وَمَنْ دَخَلَ دَارَ حَكِيمٍ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَغْلَقَ عليه بَابَهُ وَكَفَّ يَدَهُ فَهُوَ آمِنٌ, فأذعنت لقوله قريش, وأمْكَنَتِ الرسولَ من دخول مكَّة, فدخلها وقضى نُسُكه في الكعبة, ثمّ جلس عَلَى الصَّفَا, وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ تَحْتَه أَسْفَلَ مِنْ مَجْلِسِهِ يَأْخُذُ عَلَى النَّاسِ البيعة, فَبَايَعَه الرجال عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ على قدر الاستطاعة[2], حتى إذا فرغ من مبايعة الرجال, دعا النساء إليه ليبايِعْنَه, فجاءته نساءٌ من قريش[3], تتقدَّمهنَّ هندُ بنتُ عتبةَ زوجةُ أبي سفيان, فبايَعَهُنَّ على ألّا يُشركن بالله, وألّا يسرقن, وألّا يزنين,, وألّا يقتلن أبناءهنَّ, وألّا يأتينَ ببهتان, وألّا يعصينه بمعروف[4]. وهكذا تكون قريش قد أسلمتْ برجالها ونسائها؛ فرجالها أسلموا بإمامةِ أبي سفيان بن حرب, ألدِّ أعداء الرسول, وأعتى خصومه القرشيين على الإطلاق, ونساؤها كذلك أسلَمَتْ تؤمُّهُنَّ إلى الإسلام زوجةُ أبي سفيان, هندُ بنتُ عُتْبة, آكلةُ كَبِدِ حمزةَ عمِّ الرسول الكريم. وفي قَبولِ الرسول (ص) إسلامَ كلٍّ من أبي سفيان وزوجته, بل في سرورِهِ بإسلامهما لدليلٌ كافٍ على أنَّ ما يعني الرسولَ من إسلامهما هو الظَّفَرُ بما يمكّنُهُ من إقامة الدولة الإسلامية بالدرجة الأولى, تلك الدولة التي يعلم يقيناً أنها لن تقومَ ما لم تكن مُؤَيَّدةً من قريش, كيف لا وقريش إمامُ الناس[5], وصاحبةُ حِمى الكعبةِ الشريفة,

[1] ـ تاريخ الطبري: 3/ 54.
2ـ تاريخ الطبري» ٣/ 61 .

[3] ـ انظر أسماءهنَّ في الكامل لابن الأثير 2/ 125 - 126.
[4] ـ تاريخ الطبري: 62/3.
[5] ـ قال ابن الأثير: لَمَّا افْتَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ مَكَّةَ ضَرَبَتْ إلَيْهِ وُفُودُ الْعَرَبِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَإنَّمَا كَانَتِ الْعَرَبُ تَنْتَظِرُ بِإسْلَامِهَا قُرَيْشًا؛ إذْ كَانُوا أَمَامَ النَّاسِ، وَأَهْلَ الْحَرَمِ، وَصَرِيحَ وَلَدِ إسْمَاعِيلَ بْنِ إبْرَاهِيمَ...، فَلَمَّا فُتِحَتْ مَكَّةُ وَأَسْلَمَتْ قُرَيْشٌ عَرَفَتِ الْعَرَبُ أَنَّهَا لَا طَاقَةَ لَهَا بِحَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ, وَلَا عَدَاوَتِهِ، فَدَخَلُوا فِي الدِّينِ أَفْوَاجًا. الكامل في التاريخ لابن الأثير:٢/ 152.

بيتِ إبراهيم العتيق, محجِّ العرب في الجاهلية, ومحجِّهم في الإسلام أيضاً؟! فلو كان ممكناً أن تقوم الدولة الإسلاميّة من دون قريش لَمَا انتظر الرسولُ الكريمُ إسلامَها, بأيّة طريقة كانت, سبعَ سنواتٍ عِجافاً.

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن إسلام القبائل الأخرى التي يعنينا ذكرها في هذا البحث, نرى أنه من المفيد لنا أن نشيرَ إلى أنَّ الرسول الكريم لم يشأْ أن يُكلِّفَ قريشاً بإسلامها من أمرها شَطَطاً, فقَبِلَ من رجالها مبايَعَتَهُ على ما هو من قبيل السَّهْل, والمُمكِن, وربما البسيطِ, وغيرِ المُكْلِفِ, فقَبِلَ منهم الطاعةَ بقدر ما يستطيعون, وقد بات هذا تحصيلَ حاصلِ إقرارِهم بأنَّه رسولُ اللهِ. أمّا نساءُ قريش فقد طالبهُنَّ بمبايَعَتهِ على آدابٍ عامَّة, وخصالٍ حميدةٍ لا يُماري فيها أحدٌ. وقد جاءت بنودُ بيعتهِنَّ في سياق حوارٍ طريفٍ, وربما وُدِّيٍّ, جرى بين الرسول الكريم, وهنْدٍ بنتِ عُتْبَةَ زوجةِ أبي سفيانَ, حوارٍ يرشَحُ بالحرارة والحبِّ الذي يُكِنُّهُ الرسولُ لقريش, كلِّ قريش, رجالاً ونساءً. وليس هذا بمُستَغربٍ على الإطلاق؛ فقريشٌ أهلُ الرسول أولاً, وأهلُه آخِراً. وإليكَ هذا الحوارَ بحرفيَّته كما أوردتْهُ بعضُ المصادر. قال الطبريُّ:" لَمَّا فَرَغَ رَسُولُ الله (ص) مِنْ بَيْعَةِ الرِّجَالِ بَايَعَ النِّسَاءَ، فاجتمعتْ إِلَيْهِ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ قُرَيْشٍ، فِيهِنَّ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ، مُتَنَقِّبَةً مُتَنَكِّرَةً, لِحَدَثِهَا وَمَا كَانَ مِنْ صَنِيعِهَا بِحَمْزَةَ، فَلَمَّا دَنَوْنَ مِنْهُ لِيُبَايِعْنَهُ, قالَ رسولُ الله لهُنَّ: تُبَايِعْنَنِي عَلَى أَلا تُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا! فَقَالَتْ له هِنْدٌ: لمَ لمْ تأخذْ على رجالنا ما تأخذه علينا؟ وَسَنُؤْتِيكَهُ. قَالَ: وَلا تَسْرِقْنَ، قَالَتْ: وَاللَّهِ إِنْ كُنْتُ لأُصِيبُ مِنْ مَالِ أَبِي سُفْيَانَ الْهَنَةَ وَالْهَنَةَ, وَمَا أدري أكان ذلك حلالي أَمْ لا؟! فَقَالَ لها أَبُو سُفْيَانَ - وَكَانَ شَاهِدًا لِمَا تَقُولُ - أَمَّا مَا أَصَبْتِ فِيمَا مَضَى فَأَنْتِ مِنْهُ فِي حِلٍّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لها: وَإِنَّكِ لَهِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ! فَقَالَتْ: أَنَا هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ، فَاعْفُ عَمَّا سَلَفَ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ. قَالَ: وَلا تَزْنِينَ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ تَزْنِي الْحُرَّةُ! قَالَ: وَلا تَقْتُلْنَ أَوْلادَكُنَّ, فقَالَتْ: قَدْ رَبَّيْنَاهُمْ صِغَارًا، وَقَتَلْتَهُمْ يَوْمَ بَدْرٍ كِبَارًا، فَأَنْتَ وَهُمْ أَعْلَمُ! فَضَحِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مِنْ قَوْلِهَا حَتَّى اسْتَغْرَبَ. قَالَ: وَلا تَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ تَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُنَّ وَأَرْجُلِكُنَّ، قَالَتْ: وَاللَّهِ إِنَّ إِتْيَانَ الْبُهْتَانِ لَقَبِيحٌ، وَلَبَعْضُ التَّجَاوُزِ أَمْثَلُ, فقَالَ: وَلا تَعْصِينَنِي فِي مَعْرُوفٍ، قَالَتْ: مَا جَلَسْنَا هَذَا الْمَجْلِسَ وَنَحْنُ نُرِيدُ أَنْ نَعْصِيَكَ فِي مَعْرُوفٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِعُمَرَ: بَايِعْهُنَّ ، فَبَايَعَهُنَّ عمرُ[1]".

ربما كان واضحاً أنَّ الأجوبة التي أجابت بها هندٌ على ما سأله الرسول (ص) لا توحي بأنها جاءَتْهُ خائفةً, مُرتعدةَ الفرائصِ, واجفةً, بل لا توحي بأنها قلقةٌ أصلاً, وربما حَقَّ لنا أن نرى في أجوبتها ما يجعلنا نُحِسُّ بأنّها قد حاورتِ الرسولَ محاورةً حميميّةً, بل ربما حَقَّ لنا أن نرى فيها محاورةً نِدِّيَّةً؛ فلم تُجِبْهُ بكلمة "نَعَمْ" على أيٍّ من أسئلته, إنما أجابتْهُ بما يدلُّ على ثقتها بنفسها, واعتدادها بذاتها, ثقةً واعتداداً انتزعا من عمرَ بن الخطاب الضَّحِكَ, ومن زوجها أبي سفيان المُزاحَ بحضرة الرسول الكريم. فهندُ لم تقل للرسول: إنّا

[1] – انظر وقائع فتح مكَّة في تاريخ الطبري 3/ 51 – 62.. والكامل في التاريخ لابن الأثير: 2/ 115 – 125.

نبايعُك على ألا نشركَ بالله شيئاً, ولكنها أجابته بـ: لمَ لمْ تأخذْ على رجالنا ما تأخذُهُ علينا؟ وهي لم تُجِبِ الرسولَ عندما طالبهنَّ بعدم الإقدام على السرقة, بالموافقة البلهاء أو العمياء, إنما أجابته بكلامٍ فيه من الظُّرفِ ما لا يخطئهُ السَّمْعُ؛ قالت له: واللهِ, ما سرقتُ قطُّ, إلا إذا كان أخذي من مال زوجي, ما يمكن أن تَعُدَّه سرقة. وهي عندما تقول للرسول الكريم ذلك بحضور زوجها, يعني أنها تمازحُ الرسولَ أكثرَ مما تُجيبُه عما يسأل. ثمَّ إنّها عندما طالبهنَّ الرسولُ بعدم قتل أولادهنَّ, أجابته بما يدلُّ على أنها لا تجدُ ما يسوّغ للرسول سؤالَه هذا؛ فلم تقل له: سمعاً وطاعة, إنّا لن نقتلَ أولادنا, بل قالت له: إنا لم نقتلْ أولادَنا من قبلُ, بدليل أنكَ قاتلتَهم وقتلتَهم يومَ بدر, فلو كنّا نقتلهم ما لاقيتهم يومَ بدر, ولا في غيره من الأيام. ومما يدلّنا أيضاً على الحميميّة والوُدِّ الذي يُكِنُّه الرسول الكريمُ لقريش, طلبُهُ من نسائِها ألّا يعصِيْنَه في معروفٍ, فهو لم يطلب منهنَّ ألّا يعصينَه فحسْبُ, إنّما طلبَ منهُنَّ ألّا يعصِيْنَهُ في المعروف فقط. وجوابُ هذا مُتَّفقٌ عليه, وغيرُ مُختلَفٍ فيه, لأنه لا ينبغي أنْ يُعْصَى أحدٌ بمعروف, فكيف إذا كان المُطالِبُ بالمعروف هو الرسول نفسه؟.

وربما كان جديراً بنا هاهنا أن نثبت بعضَ أقوال مَنْ شاؤوا أن يشفَعُوا إسلامَهم بما يدلُّ دلالة صريحةً لا لَبْسَ فيها على أنَّ إسلامَهم إسلامُ إذعانٍ, لا إسلامُ إيمانٍ؛ قال ابنُ الأثير:"بعد أنْ أخذَ الرسولُ الكريمُ البيعةَ من رجال قريش ونسائها, وجاء وقتُ الظّهر أمر بِلَالًا أَنْ يُؤَذِّنَ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ, وَقُرَيْشٌ فَوْقَ الْجِبَالِ، مِنْهُمْ مَنْ يَطْلُبُ الْأَمَانَ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَدْ أَمِنَ، فَلَمَّا أَذَّنَ بلالُ وَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، قَالَتْ جُوَيْرَةُ بِنْتُ أَبِي جَهْلٍ: لَقَدْ أَكْرَمَ اللَّهُ أَبِي حِينَ لَمْ يَشْهَدْ نَهِيقَ بِلَالٍ فَوْقَ الْكَعْبَةِ. وَقِيلَ: إِنَّهَا قَالَتْ: لَقَدْ رَفَعَ اللَّهُ ذِكْرَ مُحَمَّدٍ، وَأَمَّا نَحْنُ فَسَنُصَلِّي، وَلَكِنَّا لَا نُحِبُّ مَنْ قَتَلَ الْأَحِبَّةَ. وَقَالَ خَالِدُ بْنُ أَسَدٍ: لَقَدْ أَكْرَمَ اللَّهُ أَبِي، فَلَمْ يَرَ هَذَا الْيَوْمَ. وَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ هِشَامٍ: لَيْتَنِي مُتُّ قَبْلَ هَذَا الْيَوْمِ[1]". فهؤلاء جميعاً قَبِلَ الرسولُ إسلامَهم, ولمْ يعبأْ بمجاهرتهم له بالكُره, وعدمَ الإيمان بنبوَّته؛ لأنَّ ما يعنيهِ منهم ومن غيرهم إنما هو الاستكانةُ لإرادته فقط، وإذعانُهم لها؛ ليفرغَ هو إلى توطيد أركان الدولة التي لا تحتاجُ إلّا إلى طاعة المحكومين برضىً منهم أو غير رضى. والذي لا نشكُّ فيه أنَّ الرسولَ الكريمَ كان قادراً على انتزاعِ إقرار هؤلاء بحُبّهم لهُ, واعتذارهم منه, كما انتزعَ إقرارَهم بالإسلام, ولكنَّه لم يشأْ أن يشجّعَ على النِّفاق؛ ففضّلَ اعترافَ بعضهم بكُرْهِهِ على إقرارهم نِفاقاً وكِذباً بمحبَّته.

وقبل أن نتحدّث عن مجريات أو وقائع إسلام قبائلِ كِندةَ, بوصفها الأنموذجَ الذي اخترناه مُمثِّلاً للساعينَ إلى إسقاط الدولة الإسلامية, والتَّحرر من قبضتها, نَوَدُّ الإشارةَ إلى أنَّ الرسول الكريم, قد غادر مكَّة من غير أنْ يجعلَ عليها أميراً, ومن غير أن يُكَلِّفَ أحداً بجمع الصدقات من أهلها, علماً بأنه سيفعل ذلك

[1] ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير: 2/ 126.

مع غيرها من القبائل الأخرى من دون استثناء؛ لأنه ـ بحسب اعتقادنا ـ لم يُرِدْ أنْ يُوغِرَ صدرَ أحدٍ من القرشيين عليه, وهو الذي انتظر إسلامَهم على أحرَّ من الجمر سبعَ سنواتٍ عِجافاً, كما ذكرنا من قبلُ.

وعلى أيَّة حال فقد أقام الرسول(ص) في مكّة بعد أخذ البيعة من رجالها ونسائها خمسةَ عشرَ يوماً, غادر بعدها إلى المدينة, فبدأت وفودُ القبائل العربية تتقاطر إليها لتعلنَ إسلامَ القبائل التي تُمثِّلها[1]؛ فقدم على الرسول الكريم في السنتين: التاسعة والعاشرة للهجرة بعد وصوله المدينةَ وفدُ بَلِيٍّ, ووفدُ الدّاريينَ من لخم, ووَفْدٌ من بَنِي تَمِيمٍ ضمَّ معظم أشرافهم, ووفدُ بني سَعْد, ووفْدُ زُبَيْدٍ, ووفد عبد القيس, وقدم وفدُ بني حنيفةَ ومعهم مسيلمةُ بن حبيب، ووفد مُحارب, ووفد الرَّهَّاويين, ووفد العاقب والسِّيّد من نجران، ووفد بني عبس, ووفد صَدَف، ووفد خولانَ, ووفد الأزْد, على رأسهم صُرَدُ بْن عبد الله الأزديُّ فِي بضعةَ عشرَ رجلاً, فَأَمَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ أَسْلَمَ مِنْ قَوْمِهِ، وَأَمَرَهُ أَنْ يُجَاهِدَ بِهم مَنْ لم يُسْلِمْ بعدُ مِنْ قَبَائِلِ الْيَمَنِ, فخرج صُرَدُ قاصداً جُرَشَ, فلاذت بعضُ قبائل اليمن لمّا سمعت بقدومه إليها, بالمدينة وتحصَّنوا فيها, فحاصرهم المسلمون فيها قرابةَ شهر, ولمّا يئسوا من دخولها عاد صُرَدُ أدراجَه, فظنَّ اليمنيون المتحصِّنون فيها, أنه قد انهزم, فخرجوا يطلبونه, فعطف عليهم, وقتل منهم الكثير, فما كان من أهل جُرَش إلّا أن أرسلوا وفداً إلى الرسول يبلّغه إسلامهم[2], وَقَدِمَ في السنة العاشرة للهجرة وَفْدُ كِنْدَةَ، على رَأْسهم الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ الْكِنْدِيُّ الذي سيُسلمُ على طريقة أبي سفيان؛ أي على قاعدة "أسلم تسلمْ" نفسها, ولكنه سيرتدّ, وسيُصِرُّ على رِدَّته حتى تعيدَهُ إلى الإسلام سيوفُ جنودِ أبي سفيان الذي أسلم ـ كما علمنا ـ على قاعدة " أسلم تسلمْ". ولَعَمْرِي تلك هي المفارقةُ التي لا شيءَ يفسُّرها أكثرَ من معرفة ما سعى إلى تحقيقه كلٌّ من الأشعثِ بردَّته عن الإسلام, وأبي سفيان بثباته على الإسلام, بعد أن أسلم كلٌّ منهما على قاعدة "أَسْلِمُوا تسْلمُوا" ذاتِها.

وبما أننا قد اتخذنا من رِدَّة الأشعثِ بنِ قيسٍ الكِنْدِيّ, مثالاً نتتبّع في ضوئه بواعثَ رِدَّة بعض القبائل اليمنيّة عن الإسلام, ربما كان لزاماً علينا أن نلقي ضوءاً على مجريات أو وقائع إسلام بعض هذه القبائل اليمنية, ولاسيما قبائل كندةَ التي ينتمي إليها الأشعثُ الكِنْديُّ الذي ختمَ رِدَّته عن الإسلام بزفافه على أمِّ فَرْوَةَ, أختِ الخليفة أبي بكر الصِّديق, ليكونَ زِفافُه عليها آيةً بالغةَ الدلالة على أنَّ ردَّته لم تكن أكثر من حالة تمرّدٍ على سلطة الدولة ممثَّلةً بأبي بكر حاكمِ هذه الدولة, الذي يمثِّله زيادُ بنُ لبيدٍ عاملُهُ, وعاملُ الرسول من قبلِه, على صدقات قبائل كندة التي ينتمي إليها الأشعثُ بنُ قيس, الذي ارتدَّ عن الإسلام, ثمّ ختم رِدَّته بمصاهرة خليفة المسلمين, وأميرِ المؤمنين.

[1] ـ انظر أسماء هذه الوفود في تاريخ الطبري: 3/ 115, وما بعدها.
[2] ـ تاريخ الطبري: 3/ 130.

إسلامُ الأشعثِ بن قيسٍ الكِنْدِيّ في قبائل كندةَ[1]:

بَعَثَ رسولُ الله في السنة العاشرة للهجرة خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الإِسْلامِ، فَأَقَامَ فيهمَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لم يستجبْ خلالَها إليه أحدٌ[2]، فبعث إليهم بجيشٍ على رأسه عَلِيُّ بنُ أَبِي طالب، فَلَمَّا وصل الجيشُ أَوَائِلَ الْيَمَنِ، بَلَغَ الْقَوْمَ الْخَبَرُ، فَجَمَعُوا لَهُ بغيةَ المواجهة، فجعل عليٌّ جيشَه صَفًّا وَاحِدًا في مواجهتهم, وقرأ عليهم كتابَ رسول الله إليهم، فَأَسْلَمَتْ هَمْدَانُ كُلُّهَا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، ثم تتابع أهلُ اليمن على الإسلام[3], فأرسلت كِنْدَةُ بعد أن بلغَها نبأُ إسلامِ همْدانَ وفداً من ستين رجلاً على رأسهم الأشعثُ بنُ قيسٍ الكِنْديُّ, دَخَلُوا على الرسول (ص) وقد رَجَّلُوا جُمَمَهُمْ، وَتَكَحَّلُوا، وتجلبَبُوا بجلاليبَ مُوَشّاةٍ بالحرير، فَلَمَّا رآهُمُ الرسولُ على تلك الهيئةِ، قَالَ لهم: أَلَمْ تُسْلِمُوا؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَمَا بَالُ هَذَا الْحَرِيرِ فِي أَعْنَاقِكُمْ! فما كان منهم إلا أنْ شَقُّوا تلك الجلابيبَ, وَأَلْقَوْا بها أرضاً, مشيرين بذلك إلى رغبتهم في أن يظهروا بالمظهر الذي يريدهُمُ الرسولُ أن يظهروا به, وعادوا بإسلامهم إلى قومهم. ولكنَّ الأشعثَ الذي كان يرأسُ الوفدَ لم يشأِ المغادرةَ قبلَ أن يتيهَ بنفسه وبقومه أمام الرسول, ويعتدَّ بنسبه, ويذكِّرَهُ ـ على نحوٍ غيرِ مباشِر ـ بأنَّ أبناءَ كِنْدَةَ كانوا ملوكاً قبلَ أن يكون القرشيون كذلك, وبأنَّ الرسولَ ليس بأفضلَ نسباً من أبناء كندة إذا انتسبوا. قال الأشعثُ للرسول: يا رَسُولَ اللَّهِ، نَحْنُ بَنُو آكِلِ الْمُرَارِ، وَأَنْتَ ابْنُ آكِلِ الْمُرَارِ؛ فتبسَّم رسول الله لما قال له الأشعث ذلك[4], وعَلِمَ أنَّه إنما أراد أن يعتدَّ بنسب كِنْدَةَ أمامه.

وفي سياق حديثنا عن إسلام كندة, ربما كان مفيداً لنا في هذا البحث أن نتحدَّث عن إسلام كلٍّ من عمرِو بن معدي كرب الزُّبيدي, وفَروةَ بن مُسيك المرادي, بوصفهما رجلينَ من كِندة, أسلم كلٌّ منهما في سياق مختلفٍ عن السياق الذي أسلم فيه الآخر, فثبتَ منهما على الإسلام فروةُ بنُ مُسيكٍ, الذي أصاب بإسلامهه ما يدفعه إلى الثبات عليه, وارتدَّ عمرو بنُ معدي كَرِب, الذي أصاب بارتداده ما يؤهله ويدفعه إلى الردَّة, والثباتِ عليها بقدر ما يستطيع. وإليكَ ما يصدِّق ذلك, من مجريات ثبات هذا منهما على إسلامه, وثبات ذاك على ردَّته, ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

إسلامُ عمرِو بنِ معدي كَرِبْ الزُّبيديّ, وفروةَ بن مُسيكٍ المُرادي:

أفادت المصادر أنَّ عمرَو بنَ معدي كَرِب الزُّبيديَّ عزمَ على الدخول في الإسلام, فعرضَ على قيس بن مكشوح المُرادي الذهابَ معه, فقال له:" يا قيسُ, إنك سيّدُ قومك اليومَ, وقد ذُكر لنا أن رجلاً من

[1] ـ انظر وقائع إسلام قبائل كِندَة في تاريخ الطبري: 3/ 131, ...
[2] ـ الكامل لابن الأثير: 2/ 164.
[3] ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير:2/ 164.
[4] ـ تاريخ الطبري: 3/ 139.

قريش يقال له "مُحَمَّدٌ" قد خرج بالحجاز يقول، إنّي نبيٌّ، فانطلق بنا إليه حَتَّى نعلمَ علمَه، فإن كان نبياً كما يقول، فإنه لا يَخْفَى عليك, إذا لقيناه اتبعناه، وإن كان غيرَ ذَلِكَ علمنا علَمه، فأبى عليه ذَلِكَ قيسُ, وسفَّهَ رأيَه, فركب عمرُو بْنُ مَعْدِ يكرب حَتَّى قدم على رسول الله (ص) فأسلمَ... وعاد إلى قومه من بني زُبيد، وأقام فيهم مسلماً, وعليهم فروةُ بن مسيكٍ المُرادىُّ, فلما مرضَ الرسول ارتدَّ الأسودُ العنْسيُّ فيمن اتبعه من أهل اليمن, ومن بينهم عمرُو بنُ معدي كرب الزُّبيديُّ, الذي جعله الأسودُ أميراً على مَذحِجَ كلها, فقَالَ مسوّغاً ارتدادَه:

وَجدْنا مُلْكَ فَرْوَةَ شَرَّ مُلْكٍ ... حِماراً سافَ مَنْخَرَهُ بقَذْرِ [1]

أمّا فَروةُ بنُ مُسَيْكٍ المُراديُّ نفسُه, فكان قد سبقَ عمرَو بن معدي كرب إلى الإسلام, وكان السبب المباشرَ الذي دفعه إلى الإسلام أنَّ حرباً قد جرت بين هَمْدَانَ ومُرادٍ قبيلَ الإسلام, نالَتْ فيها هَمْدانُ من مُرادٍ, ففارقَ فروةٌ المُرادي على إثرها ملوكَ كِنْدَة, وقَدِمَ على الرسول معلناً إسلامه, فكافأه الرسول على ذلك, بأنْ جعله عاملَهُ على صدقات زُبيد, ومُراد, ومَذْحِج كلها, وبقيَ كذلك إلى حين وفاة الرسول(ص).

ففي ثنايا هذا الخبر الذي روى تفاصيل انتقال عمرِو بنِ معدي كرب من الجاهلية إلى الإسلام ما نعتقد أنه يُؤهِّلُه للارتداد عن الإسلام في اللحظة التي يراها مناسبة لذلك؛ فهو يقول لقيس بن مكشوح: ذُكِرَ لنا أنَّ رجلاً بالحجاز اسمه "مُحَمَّدُ" يقول عن نفسه: إنه نبي, ولم يقلْ لقيس: ظهر في الحجاز نبيٌّ اسمه "محمّدُ" فدعنا نذهب إليه نبايعْه, ولمّا امتنعَ قيسٌ لم يُحاجِجْهُ عمرُو, بل مضى لسبيله وبايعَ الرسول. وانتماءٌ إلى الإسلام على هذا النحو لا يُستغربُ انتهاء صاحبه بالارتداد عنه؛ فهو لم يُمهِّد لدخوله في الإسلام بما يدل على عزمه على الدخول فيه بالاستناد إلى أرضية عقديّة إيمانيّة, ولذلك رأيناه لا يستهلُّ ارتدادَهُ بما يشير إلى اعتراضه على شيء في الدين الإسلامي, إنما استهلَّه بما يدلُّ على أنه خرج أو تمرَّد على سلطة الدولة الإسلامية, ممثَّلةً بفروةَ بن مُسيك, عاملِ الرسول على صدقات زُبيد, ومُراد, ومَذْحِج كلها, وبعدُ:

فبالاستناد إلى ما أثبتناه من أدبياتِ ووقائعِ أو مُجرياتِ إسلام القبائل التي جئنا على ذكرها ربمّا أمكنَنَا الخَلاصُ إلى جملةٍ من النتائج التي يجدُرُ بنا ذكرُها قبلَ انتقالنا إلى الحديث عن رِدَّة هذه القبائل, وأبرزُ هذه النتائج:

1 ـ إنَّ إسلام أبي سفيان لم يكن إسلام فردٍ بذاته, إنّما كان إسلامَ أُمَّةٍ بكلِّ ما تعنيه هذه الكلمةُ من معنىً؛ لأنه استطاع أن يقدّمَ بإسلامه للإسلام (الدَّولة) ما لم يستطع تقديمَه أحدٌ ممن سبقوه إلى الإسلام؛ فقد أدّى إسلامُه على نحوٍ آليٍّ إلى إسلام قريش, الذي أدّى بدوره إلى إسلام القبائل العربية الواحدةَ تلوَ الأخرى,

[1] ـ انظر مجريات إسلامه في تاريخ الطبري: 3/ 132 – 134.

تأسّياً منها بقريش, الأمر الذي يعني أنَّ القبائلَ العربية جميعَها ـ باستثناء قبائل المدينة (يثرب) ـ قد أسلمت على قاعدة " أسلمْ تسلمْ"؛ أي الإسلامُ مقابل السَّلامة.

2 ـ إنَّ قوله تعالى:" قالت الأعراب: آمَنّا, قل: لم تؤمنوا, ولكن قولوا: أَسْلمْنا". دليلٌ كافٍ على أنَّ الإسلام على قاعدة " أسلموا تسلموا " هو إسلامُ إذعانٍ, وليس إسلامَ إيمانٍ. وقد مرَّ بنا من وقائع إسلام بعض القبائل ما يصدّق ما أشار إليه القرآن الكريم؛ فقد مرَّ بنا أنَّ خالدَ بنَ الوليد قد أقامَ ستّةَ أشهرٍ في قبائل اليمن يدعوهم إلى الإسلام, فلم يستجبْ له منهم أحدٌ, فأرسل الرسولُ الكريمُ إليهم عليَّ بنَ أبي طالب على رأس جيش, فأسلَمَتْ هَمْدانُ كلُّها في يوم واحد. وهذا يدلُّ على أنهم لم يسلموا ـ مُدَّة إقامة خالد فيهم ـ لأنه دعاهم إلى الإسلام باللّسان لا بالسِّنان, ويدلّ من جهة أخرى على أنَّ إسلامَهم ـ وهم في مواجهة جيش عليّ ـ إسلامُ إذعان, لا إسلام إيمان, وعلى أنَّ الغاية منه السلامةُ فحسبُ, تلك السلامةُ التي بديلُها ـ إذا لم يسلموا ـ القتالُ الذي سيؤولُ بهم في نهاية المطاف إلى الدخول في الإسلام صاغرينَ, وقد غُنِمَتْ أرزاقُهم, واستَحرَّ فيهم القتلُ والسَّبْيُ والرّسْفُ بالقيود والأغلال, وسوى ذلك مما يطالُ المهزومين في الحروب. وبعْدُ:

أمّا وقد تحدَّثنا حتى الآن عن مجريات دخول بعض القبائل في الإسلام على قاعدة" أسلموا تسلموا" فقد صار بإمكاننا تتبُّعُ مجريات, أو تفاصيل رِدَّةِ هذه القبائل, لنقفَ عن كثبٍ على أبرز البواعث التي كانت وراء رِدَّتها عن الإسلام.

قد لا يسوغ لنا الحديثُ عن رِدَّة قبائل كندةَ أو غيرها من القبائل العربية عن الإسلام, ما لم يُمَهَّد له بالحديث عن عمّال الرسول (ص) على صدقات أهل اليمن, لأنَّ حروبَ الردَّة ستنشِبُ بين هؤلاء العمال على الصدقات الذين أُوكِلَتْ إليهم مهمَّةُ جباية أموال أبناء هذه القبائل من جهة, وأبناء هذه القبائل المُكَلَّفين بدفع الصدقات من جهة ثانية, بعد أنْ دُعِيَ كلٌّ من طرفي الصراع إلى الدخول في الإسلام بالقول لهم: " أسلموا تسلموا".

ففي الأخبار أنَّ الرسول الكريم كان كلمّا قدم عليه وفدُ قبيلة, وأعلن إسلامَه بين يديه, جعل أحدَ أبرز أعضاء هذا الوفد أميراً على قبيلته التي يمثّلُها, وأرسل معه من طرفه ـ أي من طرف الرسول ـ عاملاً له على الصدقات, يجمعها من المُكَلَّفين بدفعها من أبناء القبيلة, ويُرسل بها إلى المدينة حيثُ أصحابُ الأمر والنفوذ في الدولة, وحسبُنا في هذا البحث أن نذكر من هؤلاء العمالِ عمالَ الرسول على صدقات أهل اليمن أو قبائلها. فقد ذكرت المصادر أنَّ الرسول (ص) بعدما قَضَى حَجَّةُ الوداع، ورجع إلى المدينة قسَّم اليمن إلى إقطاعات, وجعل على كلِّ إقطاع عاملاً له على صدقات قبائله؛ فحَضْرَمَوْتُ وما يتبع لها جعلها ثلاثةَ إقطاعات, وجعل على كلٍّ منها عاملاً له على صدقاته؛ فعلى مدينة "حضرموت" جعل زيادَ بنَ لبيدٍ عاملاً

له على صدقاتها, وجعل على"السَّكاسك والسّكون" التابعة لإقطاع حَضْرَمَوْتَ عُكَاشَةَ بْنَ ثَوْرٍ، وَعَلَى بَنِي مُعَاوِيَةَ ابْنِ كِنْدَةَ, جعلَ المهاجرَ بنَ أبي أميّةَ, أخا زوجته أمِّ سلمةَ[1], وجعل عَمْرَو بْنَ حَزْمٍ, وأبا سفيان ابن حرب عَلَى صدقات نَجْرَانَ[2]، وَجعل خَالِدَ بْنَ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَلَى مَا بَيْنَ نَجْرَانَ وَزُبَيْدَ، وَعَامِرَ بْنَ شَهْرٍ عَلَى هَمْدَانَ، وَعَلَى صَنْعَاءَ جعل شهرَ بنَ بَاذَامَ، وَجعلَ عَلَى "عَكٍّ وَالأَشْعَرِيِّينَ" الطَّاهِرَ بْنَ أَبِي هَالَةَ، وَعَلَى مَأْرِبَ أَبَا مُوسَى الأَشْعَرِيَّ، وَعَلَى الْجُنْدِ يَعْلَى بْنَ أُمَيَّةَ, وجعل مُعاذَ بنَ جَبَلٍ معلّماً يجول على ما يشاء من تلك الإقطاعات[3].

أمّا الأموالُ التي كُلِّف هؤلاء بجمعها من أبناء هذه القبائل, فحدَّدها الرسول على النحو الآتي: خُمْسُ الله أولاً, ثم صدقةُ العَقار, وهي: عُشْرُ مَا سُقِيَ الْبَعْلُ, وَمَا سَقَتِ السماءُ, ونِصْفُ الْعُشْرِ مما سَقَى الْغَرْبُ، وَفِي كُلِّ عَشْرٍ مِنَ الإِبِلِ شَاتَانِ، وَفِي كُلِّ عِشْرِينَ مِنَ الإِبِلِ أَرْبَعُ شِيَاهٍ، وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مِنَ الْبَقَرِ بَقَرَةٌ، وفي كل أربعين مِنَ الْغَنَمِ سَائِمَةُ شَاةٍ، ... ومَنْ زَادَ على ذلك خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ[4].

وإليكَ من أدبيات ردة قبائل كندةَ, وأحداثها ما يدلُّ بوضوح, على أنَّ هذا القانونَ هو حَجَرُ الرَّحى الذي دارت حولَه أحداثُ الردة؛ فقريشُ ومن صارت إليهم مقاليدُ الأمور في الدولة الإسلامية أرادوا إبقاءَ هذا القانون فاعلاً, وإبقاءَ الناس ـ من ثمَّ ـ على إسلامهم؛ أي إبقاءَهم مجرَّدَ دافعي ضرائب, خاضعين لسلطة الدولة مُمَثَّلةً بأبناءِ قريشٍ جُباةِ هذه الأموال المُسَمَّاةِ أو الموسومة بالزكاة أو الصدقات, أمّا المُكَلَّفون بدفعها, والمُتَأذون من هذا القانون, من مختلف القبائل العربية, ومن بينها قبائل كِنْدَة بالطبع, فأرادوا الاحتفاظ بأموالهم, وإلغاءَ العمل بهذا القانون, ولم تكن العقيدةُ ممّا عُنِي به أيٌّ من طرفَي الصراع, بدليل أنَّ ما سنثبته من أدبيات الرِدَّة تخلو ـ كما سيبين لنا ـ من أيّ اعتراضٍ جوهريٍّ, على أيٍّ من أركان الدين الإسلامي, كالصلاة,أو الحج, أو الإيمان بالقرآن, أو سوى هذه من مفردات العقيدة الإسلامية, باستثناء مفردة الصدقة أو زكاة الأموال, التي هي من دعائم نظام الحكم في الدولة الإسلامية, أكثر منها مفردَةً من مفردات الدين الإسلامي, الأمرُ الذي يشير بوضوح إلى أنَّ الرِّدةَ لم تكن عن الدين الإسلامي, إنّما كانت اعتراضاً على دفع

[1] ـ زهدَ المهاجرُ بإقطاع بني معاوية بن كندة, الذي كلَّفه الرسول بجمع صدقة أهله, فلم يلتحق بعمله فيه, وكلَّف زيادَ بنَ لبيد القيامَ بعمله نيابةً عنه, وبقي في المدينة لم يغادرها, حتى إذا كانت الرِّدَّدة في اليمن أرسله أبو بكر لقتال المرتدة. تاريخ الطبري: 3/ 228. وانظر الكامل في التاريخ لابن الاثير: 2/ 229 – 230.

[2] ـ جعل الرسول الكريم عمرَو بن حزم على الصَّلاة, وأبا سفيان على الصدقات: تاريخ الطبري:318/3. ومعلومٌ لدى الدارس أنَّ موضوعَ معركة بدرٍ هو تجارة أبي سفيان التي كانت عائدة من بلاد الشام إلى مكّة. الأمر الذي يعني أنَّ كبيرَ تجار قريش في جاهليّته صار ـ بُعَيدَ إسلامه ـ مُكَلَّفاً بجمع أموال صدقات أهل نجران؛ وهذا ما يفسّر ـ من وجهة نظرنا ـ ثباتَه على الإسلام, بعد أن أسلم على قاعدة "أسلمْ تسْلَمْ" ويُفسِّر من ثمَّ ردّة قبائل نجرانَ التي أسلمت على قاعدة "أسلموا تسلموا" نفسها.

[3] ـ انظر أسماء عمال الرسول على صدقات أهل اليمن في تاريخ الطبري: 3/ 228. .

[4] ـ انظر مفردات أو بنود قانون الصدقة في تاريخ الطبري: 121/3.

الخُمسٍ, وسواه من بنود زكاة الأموال التي عدَّها حكّامُ الدولة القرشية" الإسلامية" ركناً رئيساً من أركان الدين[1].

رِدَّةُ الأشعثِ بنِ قيسٍ الكِنْدِيّ في قبائل حضرموت[2]:

مرَّ بنا أنَّ الرسول الكريم قد قال للأشعث وقد دخل عليه ليعلنَ إسلامَه: لو لمْ يكتبْ إليَّ خالدُ بن الوليد, أنَّك أسلمتَ ولمْ تقاتل لجعلتُ رأسك بين رجليك[3], وأنَّ الأشعثَ قد قال للرسول حينَها: نحن بنو آكل المُرار, وأنتَ ابن آكلِ المُرار, الأمرُ الذي يعني أنه قد قال له ـ على نحوٍ غير مباشر ـ إنَّ قريشاً ليست بأفضل منّا إذا انتسبنا, ولكنَّ الأقدار شاءت أن نصيرَ لكم أتباعاً. ودخولٌ في الإسلام على هذا النحوِ يحملُ في رَحِمِهِ بذرةَ الخروج منه متى سنحت لذلك فرصة مواتية, وقد وجدَ "الأشعثُ" تلك الفرصةَ في وفاة الرسول الكريم, واستخلاف أبي بكر بعد خلافٍ مشهورٍ بين المهاجرين والأنصار حول صاحب الحقّ منهما في الخلافة, فقال "الأشعثُ" لزيادٍ بِن لبيد عاملِ الرسول على صدقات قبائل كندةَ في حضرموت: ليتكَ أرجأتَ جمعَ أموال الناس, وإرسالَها إلى أبي بكر؛ لأنَّ خلافتَه ليست محلَّ إجماع عليها بعدُ[4], فلم يَرُقْ لزيادٍ ما سمعَه من "الأشعث", ورجِع إلى منزله مَغْمُومًا، وبعد أيام قليلة جمع زيادٌ أهلَ حضْرَمَوْتَ, وطلب منهم جمع الصدقات؛ ليرسلها إلى أبي بكر, فجعلوا يدفعونها له بين طائعٍ وكارهٍ[5].

كانت ثمَّةَ ناقةٌ لرجل من كِنْدَةَ قد شُغِفَ بها, فأُعجِبَ زيادٌ بهذه الناقة, فوضع عليها مِيْسَمَ الصَّدقة, وجعلَها بين الإبل التي سيرسلها إلى أبي بكر, فرجاه صاحبُها أن يردَّها إليه, ويأخذَ بدلاً منها أيةَ ناقة أخرى يشاؤها من نوقه, فأبى زيادٌ استبدالَها بغيرها, بحُجَّة أنها دخلت في حقِّ الله, ولم يعد بمقدوره التَّصرُّف بها, فالتمس صاحبُها من حارثةَ بنِ سُراقةَ الكِنديّ(أحد سادات قومه) مساعدتَه في إعادة الناقة إليه, فطلب حارثةُ من زياد بن لبيد إعادةَ الناقة إلى صاحبها, وأخذَ غيرها من نوقه, فأبى زيادٌ وأصرَّ على الاحتفاظ بالناقة, فما كان من حارثةَ إلّا أن عمدَ إلى إبل الصدقة, فأخرج ناقةَ الرجل ودَفَعَها إليه, وقال له: خُذْ نَاقَتَكَ إِلَيْكَ، فَإِنْ

[1] ـ بعد تسلّم أبي بكر الخلافة جاءته وفود القبائل تعرضُ عليه قبولها الصلاة, وامتناعها عن دفع الزكاة, فرفض ذلك أبو بكر, وقال: والله لو منعتموني عقالاً كنتم تدفعونه للنبي لقاتلتكم عليه: تاريخ الطبري:3/ 243.

[2] ـ انظر تفاصيل ردَّة الأشعث في كل من تاريخ الردة للواقدي: 167 حتى 213. وتاريخ الطبري: 3/230 – 239. والكامل في التاريخ لابن الأثير: 3/ 229 – 232.

[3] ـ تاريخ الطبري: 3/ 127.

[4] ـ تاريخ الردة للولقدي: 167.

[5] ـ تاريخ الردة للواقدي: 169.

كَلَّمَكَ أَحَدٌ فَاخْطِمْ[1] أَنْفَهُ بِالسَّيْفِ، نَحْنُ إِنَّمَا أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ حَيًّا،... أَمَّا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ فَمَا لَهُ طَاعَةٌ فِي رِقَابِنَا وَلا بَيْعَةٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ[2]:(مِنَ الطَّوِيلِ)

1- أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ وَسْطَنَا فَيَا عجبا مِمَّنْ يُطيعُ أبا بكرِ

2- لِيُورِثَهُ بَكْرًا إِذَا كَانَ بَعْدَهُ وَتِلْك ـ وَبَيْتِ اللَّهِ ـ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ

3- وَإِنَّ أُنَاسًا يَأْخُذُونَ زَكَاتَكُمْ أقلُّ ـ وربِّ البيتِ ـ عندي من الذَّرِّ

4- وَإِنَّ الَّذِي تُعْطُونَهُ بِجَهَالَةٍ لَكَالتَّمْرِ, بلْ أَحْلَى بِفِينَا مِنَ التَّمْرِ

5- أَنُعْطِي قُرَيْشا مَالَنَا إِنَّ هَذِهِ لَتِلْكَ الَّتِي يَخْزَى بِهَا الْمَرْءُ فِي الْقَبْرِ

6- فَيَا قَوْمِ لا تُعْطُوا اللِّئَامَ مُقَادَةً وَقُومُوا وَإِنْ كَانَ الْمُقَامُ عَلَى الْجَمْرِ

7- فَكِنْدَةُ مَا زَالَتْ لُيُوثًا لدى الْوَغَى وَغَيْثَ بَنِي حَوَّاءَ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ

واضحٌ أنَّ حارثةَ بنَ سُراقةَ لا يجد في أبي بكر أكثرَ من جابٍ للأموال لصالح قريش, ولا يجد في استخلافه غيرَ وراثةٍ للحكم تَشِيْ بأنَّه قد يورّث الحكمَ لأبنائه من بعده, الأمرُ الذي من شأنه أن يقصمَ ظهر الآخرين, كما أنَّ ابن سُراقةَ لا يجد في دفع قومه من أبناء كندةَ الأموالَ لأبي بكر عبرَ زيادٍ بنِ لبيدٍ أكثرَ من إذعانٍ غيرِ مُبرَّر منهم لقريش التي هي أقلُّ شأناً من أن تستعبد الآخرين, ولاسيما أولئك الذين عُرِفوا بالفروسية والبطولة والجود, أمثال أبناء كِندة, ملوكِ الناس كابراً عن كابر.

فَلَمَّا بلغت هذه الأبياتُ زياداً خشيَ أنْ تعاجِلَه قبائلُ كندةَ, لتأخذَ منه إبلَ الصَّدقة, فاستعجل المسيرَ إلى أبي بكر, في نفرٍ من أصحابه, فَلَمَّا صَارَ عَلَى مَسِيرَةِ يَوْمَيْنِ مِنَ الْقَوْمِ كَتَبَ إِلَى حَارِثَةَ بْنِ سُرَاقَةَ يقول[3]:(مِنَ الطَّوِيلِ)

1- نُقَاتِلُكُمْ فِي اللهِ, وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ حَتَّى تُطِيعُوا أَبَا بَكْرِ

2- وَحَتَّى تَقُولُوا بَعْدَ خِزْيٍ وَذِلَّةٍ رَضِينَا بِإِعْطَاءِ الزَّكَاةِ عَلَى الْقَسْرِ

[1] ـ الخَطْمُ من الدَابّة مُقدَّمُ أنفها وفمها، وخَطَمَهُ: ضَرَبَ أنفَه، والخِطامُ كلُّ ما وُضِعَ في أنف البعير ليُقتاد به. (القاموس: خطم) .

[2] ـ في معجم البلدان ينسب البيتان الأول والثاني إلى حارثة بن سُراقة: انظر معجم البلدان 2/ 271. مادة حضرموت. وفي تاريخ الطبري: 3/ 246 يُنسبان إلى الخيطل بن أوس, أخي الحطيئة, وقد تجد الأبياتَ جميعها في مصادر أخرى منسوبة للحطيئة.

[3] ـ تاريخ الردة للواقدي: 170 – 173.

فالأشعثُ إذاً ـ بحسب هذه الأبيات التي جاءت على لسان زيادِ بنِ لبيد ـ ليس أكثرَ من عاصٍ لأبي بكر, ومتمرّدٍ على سلطة الدولة التي يحكمها, وما هذه الحربُ التي يشنُّها زياد ممثِّلُ هذه الدولة, سوى حربٍ تهدفُ إلى إخضاع حارثةَ ممثّلِ قبائل كندةَ, ودفعه صاغراً إلى إطاعة أبي بكر والقبول بدفع الزكاة.

فَلَمَّا بلغتْ تلك الأبياتُ أحياءَ كندة غَضِبَتْ غَضَبًا شَدِيدًا، فقام فيهم الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ قائلاً: يَا مَعْشَرَ كِنْدَةَ, أمّا وقد أجمعتم على منع الزكاة, وحرب أبي بكر, فليتكم قَتَلْتُمْ زِيَادَ بْنَ لَبِيدٍ، وَلَكِنَّكُمْ أَمْسَكْتُمْ عَنْهُ حَتَّى أَخَذَ زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ ثُمَّ رَحَلَ عَنْكُمْ إِلَى صَاحِبِهِ أبي بكرٍ، وَكَتَبَ إِلَيْكُمْ يُهَدِّدُكُمْ بِهَذِهِ الأَبْيَاتِ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَمِّهِ: صَدَقْتَ وَاللَّهِ يَا أَشْعَثُ، لقد كان جديراً بنا قتلُ زيادٍ واسترجاعُ ما أخذه من أموالنا، وَاللَّهِ مَا نَحْنُ إلا عَبِيدٌ لِقُرَيْشٍ، مَرَّةً يُوَجِّهُونَ إِلَيْنَا بِالْمُهَاجِرِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ, فَيَأْخُذُونَ مِنْ أَمْوَالِنَا مَا يُرِيدُونَ، ومرةً يُولُّونَ علينا مِثْلَ زِيَادِ بْنِ لَبِيدٍ، فَيَأْخُذُ مِنْ أَمْوَالِنَا وَيُهَدِّدُنَا بِالْقَتْلِ. وَاللَّهِ لا طَمِعَتْ قُرَيْشٌ فِي أَمْوَالِنَا بَعْدَهَا أَبَدًا[1]، ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ:(مِنَ الطَّوِيلِ)

1- إِذَا نَحْنُ أَعْطَيْنَا الْمُصَدِّقَ[2] سُؤْلَهُ فَنَحْنُ لَهُ ـ فِيمَا يُرِيدُ ـ عَبِيدُ

2- أَفِي كُلِّ يَوْمٍ للمُهاجِرِ جَبْوَةٌ [3] ولابـنِ لَـبِيدٍ! إِنَّ ذَا لَـشَدِيدُ

3- فَحَتَّى مَتَى نُعْطِي الإِتَاوَةَ[4] مَعْشَرًا إِذَا أَخَذُوا قَالُوا لِمَعْشَرَ عُودُوا

فهذه الأبيات تدلُّ دلالةً لا لَبْسَ فيها على أنَّ حَجَرَ الرَّحى الذي يدور حولَه الصراعُ بين بعض مسلمي" أسلموا تسلموا" ممثَّلين بزيادِ بنِ لَبيد, والمُهاجِرِ بنِ أبي أميَّة, عامِلَي أبي بكر على صدقات أبناء كندة من جهة, وبعضهم الآخر ممثَّلين بالأشعث بن قيس, ومن ورائه قبائلُ كندةَ من جهة أخرى, هو المالُ الذي يدفعه أبناءُ كندةَ رغمَ أنوفهم لقريش التي دأبت ـ مذْ أسْلَمَ الناسُ ـ على استعبادهم, ناسيةً أو متناسية أنَّ مَنْ تستعبدهم اليومَ كانوا ملوكَ الأرض, قبل أن تملكَها قريشٌ حديثةُ العهدِ بالمُلك.

بعد ذلك تكلّم الأشعث, فحثَّ قومَه على الثَّباتِ وعدم التَّفرق, لعلمه بأنَّ العرب لن يتخلُّوا عن قريش, ويلحقوا بكندةَ, على الرَّغم من كون كندةَ ـ من وجهة نظره ـ أحقَّ بالاتباع, فقال: يَا مَعْشَرَ كِنْدَةَ، إِنْ كُنْتُمْ عَلَى مَا أَرَى، فَلْتَكُنْ كَلِمَتُكُمْ وَاحِدَةً، وَالْزَمُوا بِلادَكُمْ وَحَوِّطُوا حَرِيمَكُمْ، وَامْنَعُوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ، فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ

[1] ـ تاريخ الردة للواقدي: 174.
[2] ـ المصدق: الذي يأخذ الحقوق من الإبل والغنم. اللسان: صدق.
[3] ـ جبي الخراج جمعه واستيفاؤه. اللسان: جبى
[4] ـ بمعنى الخراج نفسه. اللسان : أتى

الْعَرَبَ لا تَقَرُّ بِطَاعَةِ بَنِي تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ وَتَدَعُ سَادَاتِ الْبَطْحَاءِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ إِلَى غَيْرِهَا، ...، وَنَحْنُ لَهُ أَحْرَى، وَأَصْلَحُ مِنْ غَيْرِنَا، لأَنَّا الْمُلُوكُ وَأَبْنَاءُ الْمُلُوكِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ قُرَشِيٌّ وَلا أَبْطَحِيٌّ[1]".

لم يشأ زيادُ إطلاع أبي بكر على ما جرى بينه وبين الأشعث وقومه, حتى سار في أحياء كندةَ, وجعل يطلب من كلٍّ منهم مؤازرتَه, وعدمَ اتباع الأشعث, فلم يستجب له أحدٌ, فلمّا رأى أنَّ كندة بأسرها مُجْمِعَةٌ على الخروج عليه أبلغ أبا بكر بعزم قبائل كندة على الارتداد والعصيان, فجهَّز أبو بكر جيشاً من المهاجرين والأنصار, قوامُهُ أربعةُ آلافِ شخصٍ, وجعل زياداً على رأسه, فلما صار الجيش على مشارف ديار كندةَ صادفَ أربعة أخوة من ملوكهم, فَبَغَتَهم, وقتلهم جميعاً[2], مع أخت لهم يُقَالُ لها العَمَرّدَة, وأخذ كلَّ ما وقعت عليه أيدي جنوده من أموالهم, وبعدها سار إلى بني هند, أحد أحياء كندة, فبَغَتَهُم أيضاً, وقتل منهم عدداً من الرجال, وسبى النساء والذّراري, وأخذ أموالهم, ثُمَّ سَارَ إلى بني العَاتِكِ، فَوَافَاهُمْ وَهُمْ غَافِلُونَ، فأثخن فيهم القتل, حتى أسلموه دِيَارَهُمْ وَنِسَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، ومن بني العاتك سَارَ إِلَى بني حُجْر، وهم يَوْمَئِذٍ جَمَرَاتُ كِنْدَةَ وَفُرْسَانُهُمْ، فَلَمْ يَشْعُرُوا إِلا وَالْخَيْلُ قَدْ كَبَسَتْهُمْ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ، فقتلَ مِنْهم نحوَ مائتي رجل, وأَسَرَ منهم خمسين, وانهزم الباقون تاركين له جميع أموالهم نهباً, بما في ذلك النساء والأولاد, ثُمَّ سَارَ زِيَادُ إِلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ كِنْدَةَ يُقَالُ لَهُمْ بَنُو جَمْرٍ، فأصابهم منه مثلُ ما أصاب أبناءَ عمومتهم, فلمّا بلغَ الأشعثَ ما حلَّ بأبناء عمومته من بني هند, وبني العاتك, وبني جمر, وبني حجر غَضِبَ وقَالَ: لا كَرَامَةَ لِزِيَادٍ, يَقْتُلُ قَوْمِي وَبَنِي عَمِّي، وَيَسْبِي النِّسَاءَ وَالذَّرَارِيَّ، وَيَحْتَوِي عَلَى الأَمْوَالِ، وَأَقْعُدُ عَنْهُ، ثمَّ نَادَى فِي بَنِي عَمِّهِ مِنْ بَنِي مُرَّةَ وَبَنِي عَدِيٍّ وبني جَبَلَةَ، وَسَارَ يُرِيدُ زِيَاداً في ألف من فرسان قومه، وَزِيَادٌ بْنُ لَبِيدٍ فِي أَرْبَعَةِ آلاف جُلُّهم مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ، فَالْتَقَيا بالقرب من حضرموت, في مدينة يقال لها "تِرْيَم"، فتطاحن الجمعان، وَوَقَعَتِ الْهَزِيمَةُ عَلَى زِيَادٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَقُتِلَ مِنْهُمْ ما ينوف على ثَلاثِ مِائَةِ رَجُلٍ، وَانْهَزَمُوا هَزِيمَةً قَبِيحَةً، فتحصَّن من بقي منهم في "تريم"، وَاحْتَوَى الأَشْعَثُ عَلَى ما كان زيادٌ قد نهبه من الأَمْوَالِ وَالْغَنَائِمِ وَالذَّرَارِيِّ، فَرَدَّهَا إِلَى أَهْلِهَا من أبناء كندة, ومضى بأصحابه إلى مدينة" تِرْيَمَ" حيث يتحصّنُ زيادٌ ومن معه من المسلمين, فحاصرهم حصاراً شديداً, فاستنجد زيادُ بالمهاجر بن أبي أميَّة المخزومي, فسار إليه في ألف فارس مدداً, فطلب الأشعث من جنوده التَّنحّي عن باب مدينة "تريم" ليمكّن المهاجرَ من دخولها, فلما دخلها, أعاد الأشعثُ جنودَه إليها, وجعلهم على بابها, فأحكم بذلك الحصارَ على كلٍّ من زيادٍ والمهاجرِ بن أبي أميَّة, وأرسل إِلَى جَمِيعِ قَبَائِلِ كِنْدَةَ، فَأَجَابَهُ الْجَبْرُ بْنُ قَشْعَمٍ فِي قَوْمِهِ مِنْ بَنِي الأَرْقَمِ، وَأَجَابَهُ أَبُو قُرَّةَ الْكِنْدِيُّ

[1] ـ كتاب الردة للواقدي: 175.
[2] ـ هؤلاء الملوك هم: جَمَد, مُشَرّح, أبضعة, مُخَوّص. انظر كتاب تاريخ الردة للواقدي: 185

فِي قَوْمِهِ مِنْ بَنِي حُجْرٍ، وَأَجابَهُ الْخَنْفَسِيسُ بْنُ عَمْرٍو فِي قَوْمِهِ مِنْ بَنِي هِنْدٍ, وسوى هؤلاء كثير. وقال رجلٌ منهم في ذلك شامتاً بزيادٍ ومَنْ معه من المسلمين:(مِنَ الْكَامِلِ)

1- أَخْبِرْ زِيَادًا إِنَّ كِنْدَةَ أَجْمَعَتْ طُرًّا عَلَيْكَ فَكَيْفَ ذَلِكَ تَصْنَعُ

2- أَحْيَاءُ كِنْدَةَ قَدْ أَتَتْكَ بِجَمْعِهَا وَلَدَيْكَ مِنْهَا جِيرَةٌ لَوْ تَنفَعُ

3- قَدْ صَيَّرَتْكَ إِلَى التَّحَصُّنِ صَاغِرًا حَتَّى كَتَبْتَ إِلَى عَتِيقٍ تَضْرَعُ

4- فَاصْبِرْ وَلا تَجْزَعْ لِوَقْعِ سُيُوفِنَا إِنَّ الْكَرِيمَ إِذَا جَنَى لا يَجْزَعُ

فلما بلغ ذلك أبا بكر لم يجدْ بدّاً من استرضاء الأشعث, والجنوح إلى السياسة في التعامل معه بدلاً من الحرب, فكتب إليه كتابَ استرضاء واعتذار قال فيه: إِنْ كَانَ قد حَمَلَكُمْ على الرُّجُوعِ عَنْ دِينِ الإِسْلامِ وَمَنْعِ الزَّكَاةِ مَا فَعَلَهُ بكم عاملي زِيَادُ بْنُ لَبِيدٍ، فَإِنِّي أَعْزِلُهُ عَنْكُمْ، وَأُوَلِّي عَلَيْكُمْ مَنْ تُحِبُّونَ، وَقَدْ أَمَرْتُ صَاحِبَ كِتَابِي هَذَا إِنْ أَنْتُمْ قَبِلْتُمُ, أَنْ يَأْمُرَ زِيَادًا بِالانْصِرَافِ عَنْكُمْ، فَارْجِعُوا إِلَى الْحَقِّ وَتُوبُوا مِنْ قَرِيبٍ[1]، وَفَّقَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِكُلِّ مَا كَانَ فِيهِ رِضًى، وَالسَّلامُ) . ثُمَّ طَوَى الْكِتَابَ، وأرسله مع رجل من قيس عيلان, فَلَمَّا وَصَلَ الْكِتَابُ إِلَى الأَشْعَثِ وَقَرَأَهُ، أَقْبَلَ عَلَى الرَّسُولِ وَقَالَ له: إِنَّ صَاحِبَكَ أَبَا بَكْرٍ يُلْزِمُنَا الْكُفْرَ بِمُخَالَفَتِنَا لَهُ، وَلا يُلْزِمُ صَاحِبَهُ الْكُفْرَ بِقَتْلِهِ قَوْمِي[2]؟! فوثب إِلَى الرَّسُولِ ابنُ عمٍّ للأشعث, فَضَرَبَهُ بِسَيْفِهِ ضَرْبَةً فَلَقَ هَامَتَهُ، فَسَقَطَ الرَّسُولُ مَيِّتًا، فَقَال الأَشْعَثُ لابن عمّه: للَّه دَرُّكَ، فلقد قصَّرتَ الْعِتَابَ وَأَسْرَعْتَ الْجَوَابَ, فاعترض الجَبْرُ بن القشعم, وأبو قُرَّة الكندي, على قتل الرسول, وانشقوا عن الأشعث لهذا السبب, فجمعوا من أتباعهما نحواً من خمسة آلاف جندي خرجوا على الأشعث, وذهبوا لقتاله, فالتقى الجمعان بوادٍ يُقَالُ لَهُ الرَّقَّانُ قَرِيبًا من مدينة "تريم"، فبرزَ للأشعث المهاجرُ بن أبي أميّة, فلم يُطِقِ المهاجرُ الصُّمودَ أمامه, ففرّ هارباً, فعيَّره الأشعث بذلك قائلاً: يَا مُهَاجِرُ، تُعَيِّرُ النَّاسَ بِالْفِرَارِ وَتَفِرُّ فِرَارَ الْحِمَارِ. ثُمَّ حَمَلَ الأَشْعَثُ وَأَصْحَابُهُ عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، فَهَزَمَهُمْ حَتَّى أَدْخَلَهُمْ مَدِينَةَ تِرْيَمَ، وَقَدْ قتل وجرح منهم الكثير, وأطبق عليهم الحصار, حتى صيَّرهم في ضيق شديد, فكَتَبَ زِيَادُ بْنُ لَبِيدٍ إِلَى أَبِي بَكْرٍ يُخْبِرُهُ بِقَتْلِ الرَّسُولِ، وَيُعْلِمُهُ أَنَّهُ وَأَصْحَابَهُ مُحَاصَرُونَ أَشَدَّ الْحِصَارِ[3].

فَلَمَّا وَرَدَ الْكِتَابُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، قال لمن حوله: أَشِيرُوا عَلَيَّ مَا الَّذِي أَصْنَعُ فِي أَمْرِ كِنْدَةَ؟ فاقترح عليه أبو أيوب الأنصاري أن يُرجيء مطالبتهم بالزكاة, لعلّهم يعودون إلى الرشد ويدفعونها له بعد ذلك,

[1] ـ كتاب الردة للواقدي: 191.
[2] ـ كتاب الردة للواقدي: 192
[3] ـ كتاب الردة للواقدي : 195 – 196

فأجابه أبو بكر قائلاً: وَاللَّهِ يَا أَبَا أَيُّوبَ، لَوْ مَنَعُونِي عِقَالا وَاحِدًا مِمَّا كَانَ النَّبِيُّ (ص) وَضَعَهُ عَلَيْهِمْ لَقَاتَلْتُهُمْ أَبَدًا، أَوْ يُنِيبُوا إِلَى الْحَقِّ, فَسَكَتَ أَبُو أَيُّوبَ.[1] ثمّ كُتُبَ أبو بكر إِلَى عِكْرِمَةَ بْنِ أَبِي جَهْلٍ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ بِمَكَّةَ, كتاباً قال فيه: فَقَدْ بَلَغَكَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ وَقَبَائِلِ كندة، وقد أتاني كتاب زياد بْنِ لَبِيدٍ، يَذْكُرُ أَنَّ قَبَائِلَ كِنْدَةَ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ وَعَلَى أَصْحَابِهِ، وَقَدْ حَصَرُوهُمْ فِي مَدِينَةِ تِرْيَمَ بِحَضْرَمَوْتَ، فَإِذَا قَرَأْتَ كِتَابِي هَذَا فَسِرْ إِلَى زِيَادِ بْنِ لَبِيدٍ فِي جَمِيعِ أصحابك ومن أجابك من أهل مكة، ...ولا تَمُرَّنَّ بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ إلا اسْتَنْهَضْتَهُمْ فَأَخْرَجْتَهُمْ مَعَكَ إِلَى مُحَارَبَةِ الأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ وَأَصْحَابِهِ. إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالسَّلامُ) فَلَمَّا وَرَدَ الْكِتَابُ عِكْرِمَةَ, نَادَى فِي أَهْلِ مَكَّةَ، وَخَرَجَ منها فِي أَلْفَيْ فَارِسٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَمَوَالِيهِمْ وَأَحْلافِهِمْ، وَسَارَ حَتَّى صَارَ إِلَى نَجْرَانَ، وَبِهَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ فِي بَنِي عَمِّهِ مِنْ بَجِيلَةَ، فَدَعَاهُ عِكْرِمَةُ إِلَى حَرْبِ الأَشْعَثِ، فَأَبَى عَلَيْهِ جَرِيرٌ, ثُمَّ سَارَ إِلَى مَأْرِبَ فَنَزَلَهَا، وَبَلَغَ ذَلِكَ أَهْلَ دُبَا, فَغَضِبُوا عَلَى مَسِيرِ عِكْرِمَةَ إِلَى مُحَارَبَةِ كِنْدَةَ، وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ لِبَعْضٍ: تَعَالَوْا حَتَّى نَشْغَلَ عِكْرِمَةَ عَنْ مُحَارَبَةِ بَنِي عَمِّنَا مِنْ بَنِي كِنْدَةَ وَقَبَائِلِ الْيَمَنِ، فوَثَبُوا عَلَى حُذَيْفَةَ بْنِ عَمْرٍو, عَامِلِ أبي بكر على الصدقات، فَطَرَدُوهُ عَنْ بَلَدِهِمْ، ففرَّ إِلَى عِكْرِمَةَ، وكَتَبَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بأَنَّ أهلَ دُبا قد ارتدوا عن الإسلام, وطردوه من ديارهم فَاغْتَاظَ لذلك أَبُو بَكْرٍ, وكَتَبَ إِلَى عِكْرِمَةَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِذَا قَرَأْتَ كِتَابِي فَسِرْ إِلَى أَهْلِ دُبَا, فَأَنْزِلْ بِهِمْ مَا هُمْ لَهُ أَهْلٌ...، فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ أَمْرِهِمْ فَابْعَثْ إليّ بهم أَسِيرًا، وَسِرْ إِلَى زِيَادِ بْنِ لَبِيدٍ، فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَفْتَحَ عَلَى يَدَيْكَ بِلادَ حَضْرَمَوْتَ. فَلَمَّا وَرَدَ الْكِتَابُ عَلَى عِكْرِمَةَ، سَارَ بجمعهِ إِلَى أهل دُبَا, وأنزل بهم هزيمةً أسفرت عن مقتل زهاءَ مائةِ رجل منهم, وأحجرهم في المدينة, وضيّق عليهم الحصار, فأرسلوا إليه يسألونه الصُّلْحَ, فصالحهم على أن يؤدوا الزكاة, ويعودوا إلى محبّته, ومحبَّة أبي بكر, ويُقِرّوا بأنهم على الباطل, وأنَّ خصومهم على الحق, وبأنَّ قتيلهم في النار, وقتيل خصومهم في الجنة, وأنَّ لخصومهم الحقَّ في أن يحكموا فيهم بما يرون, ثمَّ أمرهم بالخروج من المدينة مجرَّدين من السلاح, فلمّا فعلوا غَنَمَ أموالهم, وقتل منهم الأشرافَ, وسَبَى النساءَ والأولادَ, ووجَّه بمن بقي منهم إلى أبي بكر, وقوامهم: ثلاثمائة رجل, وأربعمائة من النساء والأولاد, فهمَّ أبو بكر بقتل رجالهم, فَقَالَ لَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ الْقَوْمَ عَلَى دِينِ الإِسْلامِ، لأَنِّي أَجِدُهُمْ يَحْلِفُونَ باللَّه مُجْتَهِدِينَ مَا رَجَعُوا عَنْ دِينِ الإِسْلامِ، وَلَكِنْ شَحُّوا عَلَى أَمْوَالِهِمْ، وَقَدْ كَانَ مِنْهُمْ مَا كَانَ فَلا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ، وَاحْبِسْهُمْ عِنْدَكَ إِلَى أَنْ تَرَى فِيهِمْ رَأْيَكَ, فحبسهم أبو بكر, وبقوا كذلك محبوسين, حتى توفّى الله أبا بكر, فأطلق سراحَهم عُمَرُ, وجعل لهم الخيارَ في الإقامة حيث شاؤوا من أرض الإسلام[2].

[1] ـ كتاب الردة للواقدي: 197.
[2] ـ كتاب الردة للواقدي: 198 – 200.

لمّا سمع الأشعث بقدوم عكرمة مَدَداً لزياد بن لبيد, لاذ بالنُّجير, أحد حصون حضرموت, فتحصَّن فيه, فجعل زياد يحرّض المسلمين على حربهم, وفعل الأشعثُ مثلما فعل زياد, فعبّى جيشَه وحثَّه على الصبر والثبات؛ فالتقى الجيشان, ودارت الدائرة على زياد, فانحاز إلى حضرموت وتحصَّن فيها, وبقي كذلك حتى وصل إليه عكرمةُ بن أبي جهل مدداً, فدارت بين الفريقين معارك عدَّة أسفرت عن تقهقر جيش الأشعث, واضطراره إلى الاستسلام, مقابلَ أخذ الأمان لنفسه ولمن معه من قومه, وعندما أخذ رجالُهُ بالخروج من الحصن, جعل زيادٌ يضربُ رقابَهم, فَبَيْنَمَا هو كَذَلِكَ يَضْرِبُ أَعْنَاقَ الْقَوْمِ، وَرَدَ عَلَيْهِ، كتاب من أبي بكر, يقول فيه: أَمَّا بَعْدُ يَا زِيَادُ، فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الأَشْعَثَ بْنَ قَيْسٍ قَدْ سَأَلَكَ الأَمَانَ، وَقَدْ نَزَلَ عَلَى حُكْمِي، فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ كِتَابِي هَذَا، فَاحْمِلْهُ إِلَيَّ مُكَرَّمًا، وَلا تَقْتُلَنَّ أَحَدًا مِنْ أَشْرَافِ كِنْدَةَ، صَغِيرًا وَلا كَبِيرًا، وَالسَّلامُ[1], ولكنَّ سيفَ زياد كان قد سبق كتابَ أبي بكر إليه, فقال بعدما قرأ الكتاب: أَمَا إِنَّهُ لَوْ سَبَقَ هَذَا الْكِتَابُ قَبْلَ قَتْلِي هَؤُلاءِ مَا قَتَلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَلَكِنْ قَدْ مَضَى فِيهِمُ الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ. ثُمَّ جَمَعَ مَنْ بَقِيَ مِنْ مُلُوكِ كِنْدَةَ، وَهُمْ ثَمَانُونَ رَجُلا، صفَّدهم بالحديد, وأرسلهم إلى أبي بكر, يتقدَّمهم الأشعثُ بن قيس, فاستقبله أبو بكر بقوله له: الْحَمْدُ للَّه الَّذِي أَمْكَنَ مِنْكَ يَا عَدُوَّ نَفْسِهِ، فقالَ له الأَشْعَثُ: لَعَمْرِي لَقَد أَمْكَنَكَ اللَّهُ مِنِّي، وَبَعْدُ، فإني ـ والله ـ مَا غَيَّرْتُ وَلا بَدَّلْتُ, وَلا شَحَحْتُ عَلَى مَالٍ، وَلَكِنَّ عَامِلَكَ زِيَادًا جَارَ عَلَى قَوْمِي، فَقَتَلَ مِنْهُمْ مَنْ لا ذَنْبَ لَهُ، فَأَنِفْتُ لِذَلِكَ، وَانْتَصَرْتُ لِقَوْمِي فَقَاتَلْتُهُ، وَقَدْ كَانَ مِنِّي مَا قَدْ كَانَ، فَإِنِّي أَفْدِي نَفْسِي وَهَؤُلاءِ الْمُلُوكَ، وَأُطْلِقُ كُلَّ أَسِيرٍ لكَ فِي بِلادِ الْيَمَنِ, وَأَكُونُ عَوْنًا لَكَ وَنَاصِرًا مَا بَقِيتُ، عَلَى أَنَّكَ تُزَوِّجَنِي أُختَكَ أُمَّ فَرْوَةَ، فَإِنِّي لَكَ نِعْمَ الصِّهْرُ, فَأَطْرَقَ أَبُو بَكْرٍ هنيهةً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَالَ: إِنِّي قَدْ فَعَلْتُ, وأمر بإطلاق سراح الأشعث, وسراح من كان معه من ملوك كندة, ثمّ أجلسه بجانبه, وعقد له على أخته أمّ فروةَ, وأحسنَ إليه غايةَ الإحسان, وجعله في أفضل المنازل وأرفعها مدَّة حياته, فانتهت بذلك رِدَّة الأشعث التي تكلَّلت بزواجه من أخت الخليفة أمير المؤمنين[2].

وحسبُنا بخاتمةِ رِدَّة الِأشعث (الذي ختمَ رِدَّته بمصاهرة أمير المؤمنين) دليلاً على أنَّ الرِدَّة لم تكن قطُّ عن دين أو عقيدة, إنما هي حالةٌ من العصيان والتَّمرُّد على سلطة الدولة القرشية, التي بعثت في الناس الإحساسَ بأنهم مجرَّدُ أتباعٍ لقريش والأنصار من بعدهم, فأرادوا ـ لمّا أمكنتهُمُ الفرصةُ ـ حُكمَ أنفسهم بأنفسهم, وجعلَ أموالهم بأيديهم, لا بيد أحدٍ آخرَ سواهم, كائناً مَنْ كان هذا الآخر, غيرَ عابئين بأثر ذلك في الدين أو العقيدة. وبعدُ:

فبالاستناد إلى ما أثبتناه من أدبيات الرِّدَّة: الشعرية منها والنثرية, وإلى ما أثبتناه من وقائعها وأحداثها أيضاً, ربما أمكننا الخَلاصُ إلى جملة من النتائج, أبرزها:

[1] ـ كتاب الردة للواقدي: 211.
[2] ـ كتاب الردة للواقدي: 213.

1 ـ إنَّ الرِّدَّة عن الإسلام هي حالة من التمرد على سلطة دولة قريش, ومَنْ جمعتها معها المصالح, وليست رجوعاً عن دين الإسلام, إلى عقائد الجاهليّة.

2 ـ إنَّ الباعث الرئيس على الرِّدَّة عن الإسلام هو رغبة الناس في الاحتفاظ بأموالهم, وإحساسهم بأنَّ قريشاً, ومَنْ جمعتهم معها المصالح, ينعمون بما ليس لهم فيه حقٌّ من أموال غيرهم.

3 ـ إنَّ ما أفرزته الرِّدَّة من أدبيات شعرية ونثرية وسلوكية وسواها تخلو من أيِّ حوارٍ أو نقاش عقديٍّ, الأمر الذي يدلُّ دلالة بيّنة على أنَّ الرِّدَّة في وادٍ, والعقيدةَ والدينَ في وادٍ آخر, بعيدٍ عنه كلَّ البعد.

4 ـ إنَّ انتهاء رِدَّة الأشعث بن قيس بزِفافِهِ على أخت الخليفةِ أبي بكرٍ الصِّدّيق لدليلٌ صارخٌ على معرفة أبي بكر, بل إيمانِه بأنَّ الأشعثَ لم يكن مرتداً عن الدين الإسلامي, إنما كان متمرِّداً على سلطة الدولة الإسلامية, مُمَثَّلةً بزياد بن لبيد الذي جار في حكمه, فقتل الناسَ بغير وجه حقٍّ, وتعسَّفَ في جباية أموالهم, وقام بكلِّ ما يقوم به الحاكم المُسْتَبِدُّ من ممارساتٍ تدفع المحكومينَ المظلومينَ المقهورينَ المقموعينَ إلى الثورة عليه, ومحاولة إسقاطه.

مصادر البحث

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ البدء والتاريخ للمُطَهّر بن طاهر المقدسي/ ت355 هـ/ منشورات مكتبة الثقافة الدينية, مصر العربية, بور سعيد, بلا تاريخ للنشر.

3 ـ تاريخ الطبري لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت310هـ), منشورات دار التراث العربي ببيروت. الطبعة الثانية, 1387هـ.

4. ـ الكامل في التاريخ, لابن الأثير |(ت 630هـ), تحقيق عمر عبد السلام تدمري, منشورات دار الكتاب العربي ببيروت, الطبعة الأولى 1417هـ. 1997م.

5 ـ كتاب الرّدَّة للواقدي, أبي عبد الله, محمد بن عمر الواقدي(ت 207هـ), تحقيق يحيى الجبوري, منشورات دار الغرب الإسلامي ببيروت, الطبعة الأولى 1410هـ, 1990م.

6 ـ لسان العرب, لابن منظور(ت711هـ), منشورات دار صادر ببيروت, الطبعة الثالثة 1414هـ.

Research Sources

1- The Holy Quran.

2 - The beginning and history of the purgatory Ben Tahir al-Qudsi/T355 H/Publications of the Library of Religious Culture, Egypt Arabic, Port Said, No publication date.

3 - The history of Tabari for the father of Jafar Mohammed bin Jarir al-Tabari (T310H), publications of the Arab Heritage House in Beirut. Second edition, 1387 AH.

4- Full in History, Son of Al-Atheer (P 630H), Omar Abdussalam Tahmari, Publications of Arab Book House in Beirut, First Edition 1417H. 1997.

5 - The Book of Al-Rada Al-Waqdi, Abu Abdullah, Mohammed bin Omar Al-Waqdi (T207H), Yahya Al-Jabouri Investigation, Publications of West Islamic House in Beirut, First Edition 1410H, 1990.

6. Arabic tongue, Son of Manzoor (T711H), publications of the Beirut House, third edition 1414H.

الدورة الدموية الصغرى بين ابن النفيس وسارفيتوس

طالب الدكتوراه: عماد حنّا ديب
قسم التاريخ_ كلية الآداب والعلوم الإنسانية_ جامعة البعث
إشراف: الدكتور خليل الاحمد الحسين

الملخص

تقدمت الحياة الفكرية في العصر المملوكي, وصارت الديار المصرية الشامية من أرقى بلدان العالم ثقافةً وأدباً, وبرز فيها علماء دفعوا بإنجازاتهم عجلة التطور البشري, وغيروا مسيرة الحضارة الإنسانية.

ويتناول هذا البحث التعريف بابن النفيس الطبيب الدمشقي, ودوره في اكتشاف الدورة الدموية الصغرى, الذي بقي مغيباً لقرون عديدة ظن خلالها العالم بأسره أن الطبيب الإسباني مخائيل سارفيتوس هو أول من وصف هذه الدورة الدموية بدقة, وتبيان جهود كل من هذين العالمين في ذلك, وإعطاء كل ذي حقٍ حقه.

كلمات مفتاحية: الدورة الدموية الصغرى_ سارفيتوس_ الشريان_ الرئة_ التشريح.

The pulmonary Circulation between Ibn Al Nafis and Sarvetos

Summary

Intellectual life advanced in the Mamluke era, and the Egyptian And Damask lands became the worlds finest in culture and literature, also scientists and scholars emerged who pushed the wheel of human evolution with their achievements and changed the course of human civilization.

This research aims to identify Ibn Al Nafis the damask doctor, and his role in discovering the pulmonary circulation, which remained absent for many centuries in which the entire world thought the Spanish doctor Michael Sarvetos in the first to describe this pulmonary circulation accurately, and to clarify the efforts of both those scientists giving each of them their right.

Keywords: pulmonary circulation_ Sarvetos_ Artery_ Lung_ Anatomy.

- مخطط البحث:
- مقدمة.

أولاً: مدارس الطب في الدولة المملوكية أيام ابن النفيس.

ثانياً: التعريف بابن النفيس وسارفيتوس.

ثالثاً: اكتشاف الدورة الدموية الصغرى.

- خاتمة.

_مقدمة:

قامت دولة المماليك في مصر وبلاد الشام بعد زول حكم الأيوبيين سنة (648هـ/ 1250م), وفرضوا نفوذهم على الحجاز وغيرها, وامتد عصر المماليك حتى سنة (923هـ/ 1517م), وتميز هذا العصر بالقوة والنفوذ والهيبة التي بعثت الروح في العالم الإسلامي , الذي كاد أن يلفظ أخر رمق بعد سقوط بغداد شرقاً بيد المغول, وتداعي كثير من مدن الأندلس غرباً بيد الإسبان, الأمر الذي حتم على المماليك القيام بدور حامي حمى الديار العربية الإسلامية من المغول والفرنجة, فحلت القاهرة مكان بغداد وصارت عاصمة الخلافة, ونجحت هذه الدولة الناشئة في تحقيق الأمن والاستقرار على كافة الصعد, الأمر الذي هيأ لازدهار الحركة الفكرية, وارتفاع بنيان الحضارة العربية الإسلامية من جديد بعد أن كانت قد تداعت أركانها, لتساهم وبقوة في تطور الحضارة الإنسانية جمعاء.

ولم يكن العصر المملوكي عصر تقليد وجمود كما صوره البعض عمداً, أو نتيجة حكم جائر سريع لا يستند لأي بحث موضوعي هادئ في تاريخ هذا العصر, بل كان كغيره من عصور الحضارة العربية الإسلامية عصر تنوير وثقافة وفكر وإبداع, شارك فيه علماء العرب من الأندلس إلى بغداد وجوارها, وانتعشت فيه العلوم التطبيقية بكافة أنواعها من طب ورياضيات وفلك وموسيقا وغيرها, وتميز العصر المملوكي بوجد علماء خلد التاريخ أسماءهم بأحرف من ذهب, ومن هؤلاء العلماء الطبيب الدمشقي ابن النفيس, رئيس أطباء عصره في مصر, ومكتشف الدورة الدموية الصغرى, الذي بقي اكتشافه طي النسيان إلى هذا العصر, ومنذ قرن من الزمن فقط خرج هذا الابتكار من رفوف المكتبات ليغزو العالم بأسره بفضل جهود بعض المنصفين من أهل العلم, وليدحض وبقوة ادعاء علماء الغرب بأنهم هم أصحاب هذا السبق الباهر في عالم الطب.

_إشكالية البحث:

تتجلى إشكالية البحث في الإجابة على عدة أسئلة منها:

- كيف وصف الأطباء الدورة الدموية قبل العصر المملوكي؟
- هل شهد ذلك العصر تطور وإبداع في الطب أم اتصف بالجمود والتقليد كما وصفه البعض؟

- من هو المكتشف الحقيقي للدورة الدموية الصغرى ابن النفيس أم مخائيل سارفيتوس؟
- ما هو سر التشابه بين ما جاء كلٌ من ابن النفيس وسارفيتوس؟

_أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث بأنه يشكل مادة علمية قيمة للمهتمين بدراسة تاريخ الطب في العصر المملوكي, وخاصةً فيما يتعلق بالدورة الدموية الصغرى _الرئوية_ واكتشافها, ومدى تأثير ذلك الاكتشاف في تطور الحضارة الإنسانية على مر العصور.

_أهداف البحث: يهدف البحث إلى تبيان دور كل من الطبيب الدمشقي ابن النفيس, والطبيب الإسباني مخائيل سارفيتوس في البحث عن حقيقة الدورة الدموية, مع مراعاة العلاقات التبديلية والتجميعية بين تأثيرات البشر.

_منهج البحث: إن المنهج الذي تم الاعتماد عليه لإنشاء هذا البحث هو المنهج التاريخي, إذ يتناول دراسة المادة العلمية التاريخية من المصادر والمراجع ذات الصلة المباشرة والوثيقة بمشكلة البحث, واتباع الاستقراء والاستنتاج, وتحليل المعلومات ومقارنتها بغية تشكيل صورة واضحة عن اكتشاف الدورة الدموية الصغرى, والاقتراب قدر الإمكان من الحقيقة التاريخية.

أولاً: مدارس الطب في الدولة المملوكية أيام ابن النفيس:

سار سلاطين المماليك بنفس الاتجاه الذي سار عليه الأيوبيون في تأسيس دور العلم والمعرفة([1]), إلا إن العصر المملوكي كان هو العصر الذهبي في تشيد العمائر من مدارس وجوامع وغيرها في مصر وبلاد الشام([2]), فانتشرت في القاهرة المدارس والمكتبات وأسواق الوراقين والكتبيين([3]), ولا غرابة إذا اكتظت القاهرة وما حولها بالمدارس في العصر المملوكي, إذ قال ابن بطوطة: ((وأما المدارس بمصر فلا يحيط أحد بحصرها لكثرتها))([4]), وقد عدد المقريزي في خططه ما ناف على أربعين مدرسة بنيت في القاهرة أيام المماليك, وأكثر من ثلاثين مدرسة بنيت قبل العصر المملوكي, هذا عدا الجوامع والبيمارستانات([5]) وغيرها من مراكز

([1]) ضيف, (شوقي): في التراث والشعر واللغة, دار المعارف, القاهرة, 1987م, ص46.

([2]) عاشور, (سعيد عبد الفتاح): العصر المماليكي في مصر والشام, دار النهضة العربية, القاهرة, ط2, 1976م, ص385.

([3]) الزيدي, (مفيد): موسوعة التاريخ الإسلامي _العصر المملوكي_, دار أسامة للنشر والتوزيع, الأردن, عَمّان, 2003م, ص260.

([4]) ابن بطوطة, (محمد بن عبد الله ت779هـ): رحلة ابن بطوطة, المطبعة الأزهرية, مصر, ط1, 1928م, ج1, ص20.

([5]) البيمارستانات: واحدها بيمارستان وهي كلمة فارسية مركبة من لفظين, بيمار: بمعنى مريض, وستان: بمعنى أرض, فهو مبنى لمعالجة المرضى وإقامتهم أي مستشفى, حلاق, (حسان)_ صباغ, (عباس): المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية, دار العلم للملايين, بيروت, ط1, 1999م, ص48_ 49؛ الخطيب, (مصطفى عبد الكريم): معجم المصطلحات والألقاب التاريخية, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1996م, ص96؛ دهمان, (محمد): معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي, دار الفكر, دمشق, ط1, 1990م, ص41؛ كرد علي, (محمد): خطط الشام, مكتبة النوري, دمشق, ط3, 1983م, ج6, ص156_ 157.

التعليم([1]), وتنافس أهل دمشق في بناء دور العلم من مدارس ومساجد وزوايا([2]) وغيرها, لدرجة أن ابن بطوطة وصف ما شاهده فيها بقوله: ((وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق, لابدّ أن يتأنَّى له وجه من المعاش من إمامة مسجد أو قراءة بمدرسة....))([3]), فلم تخلُ في أيام المماليك مدينة أو قرية كبيرة من مدرسة تشع منها أنوار العلم إلى كل ما يحيط بها, مما هيأ للديار المصرية والشامية نهضة ثقافية واسعة([4]).

والجدير بالذكر أن ما أمر ببنائه السلطان المنصور قلاوون([5]) سنة (682هـ/ 1283م) في ما بين القصرين بالقاهرة, ربما كان مَجْمعاً علمياً في ذلك

([1]) المقريزي, (أحمد بن علي ت845هـ): المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار, مطبعة بولاق, مصر, 1854م, ج2, ص362_ 403.

([2]) الزوايا: مفردها زاوية, والزاوية في البيت هي ركنه, وفي العصر المملوكي أطلقت هذه الكلمة على كل مسجد صغير, أو مكان يتخذ للاعتكاف والعبادة والمطالعة, وهي على شكل خلوة أو رواق في المسجد إذا كان يشتمل على مصلى مستور, ولكل زاوية شيخ من أهل التقوى والصلاح تعرف به, يكون منقطعاً فيها, ويقوم بوظيفة الوعظ والإرشاد لمن يتردد عليه, ولا يوجد بالزاوية منبر أو مئذنة, وقد يكون بها محراب, ابن منظور, (محمد بن مكرم ت711هـ): لسان العرب, تح: عبد الله علي الكبير وآخرون, دار المعارف, القاهرة, 1984م, مج3, ج21, ص1895؛ حلاق_ صباغ: المعجم الجامع, ص105؛ الخطيب: معجم المصطلحات, ص217؛ دهمان: معجم الألفاظ التاريخية, ص85.

([3]) ابن بطوطة: الرحلة, ج1, ص63.

([4]) ضيف: في التراث, ص46.

([5]) قلاوون: هو سيف الدين قلاوون الألفي الصالحي النجمي, سابع السلاطين المماليك في مصر, أصله من مماليك آقسنقر الكاملي, ثم قدمه للسلطان الصالح نجم الدين أيوب الذي أعتقه, وترقى قلاوون في المناصب إلى أن صار سلطان مصر والشام, بعد خلع السلطان العادل سلامش سنة (678هـ/ 1279م), واستمر في الحكم حوالي إحدى عشر سنة, وتوفي سنة (689هـ/ 1290م), ابن إياس, (محمد بن أحمد ت930هـ): بدائع الزهور في وقائع الدهور, تح: محمد مصطفى, القاهرة, 1975_ 1986م, ج1, ق1, ص347_ 361.

العصر إذ ذكر النويري: ((عمارة التربة _القبة_ المنصورية والمدرسة والبيمارستان ومكتب السبيل))([1]), وجميع هذه الأماكن فتحت أبوابها للتدريس([2]), وتنوعت فيها الدروس ما بين فقه وحديث وتفسير وطب.....([3]).

وكانت دروس الطب تُلقى في البيمارستان المنصوري, الذي جعله السلطان المنصور قلاوون سبيلاً لكل من يرد إليه غنياً كان أو فقير, ولم يحدد مدة لإقامة المريض, وكذلك كان البيمارستان يقدم لمن هو مريض بداره جميع ما يحتاج إليه من الأشربة والأغذية والأدوية, وكان هناك مكاناً يجلس فيه رئيس الأطباء لإلقاء درس في الطب ينتفع به الطلبة([4]).

وأصدر السلطان المنصور قلاوون مرسوماً سنة (684هـ/ 1285م), أسند بموجبه تدريس الطب في البيمارستان للطبيب مهذب الدين([5]), وذكّره أن

([1]) كانت مكاتب السبيل في الإسلام عبارة عن دور مفتوحة لكل المحتاجين من الأيتام والفقراء, والتعليم والدراسة فيها بالمجان, النويري, (أحمد بن عبد الوهاب ت733هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2004م, ج31, ص70؛ الكروي, (إبراهيم): المرجع في الحضارة العربية الإسلامية, مركز الإسكندرية للكتاب, مصر, 2008م, ص302.

([2]) النويري: نهاية الأرب, ج31, ص70_ 75؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص379؛ السيوطي, (عبد الرحمن بن أبي بكر ت911هـ): حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة, تح: محمد أبو الفضل إبراهيم, القاهرة, ط1, 1968م, ج2, ص145؛ ابن إياس: بدائع الزهور, ج1, ق1, ص353.

([3]) النويري: نهاية الأرب, ج31, ص70_ 75؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص379؛ السيوطي: حسن المحاضرة, ج2, ص145.

([4]) النويري: نهاية الأرب, ج31, ص71_ 72؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص406_ 407.

([5]) مهذب الدين: هو القاضي مهذب الدين محمد بن أبي الوحش, المعروف بابن أبي حليقة رئيس الأطباء, الذي استقر في رئاسة الطب, ومعه أخواه علم الدين إبراهيم, وموفق الدين أحمد, وكُتب بذلك توقيع سلطاني سنة (684هـ/ 1285م), واستقر مهذب الدين في تدريس الطب بالبيمارستان المنصوري, وأبو حليقة والد المهذب هو الطبيب االنصراني أبو الوحش رشيد الدين ابن الفارس بن داود, وسمي ابنه

البيمارستان متاح لجميع الناس بصرف النظر عن مكانتهم الاجتماعية, وأنه جعل مكاناً للمعالجة, ومكاناً لتدريس الطب([1]).

وقد سار السلطان الناصر محمد بن قلاوون([2]) على سنن والده في تشجيع العلم والعلماء, فاهتم بالطب والأطباء([3]), وعيّن سنة (709هـ/ 1310م) طبيب يدعى شهاب الدين الحكيم([4]) رئيساً للأطباء الطبائعية في مصر والشام, وذلك

الطبيب مهذب الدين محمداً لأنه أسلم أيام السلطان الظاهر بيبرس, ابن فضل الله العمري, (أحمد بن يحيى ت749هـ): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار, تح: كامل الجبوري, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2010م, ج9, ص351_ 354؛ المقريزي, (أحمد بن علي ت845هـ): السلوك لمعرفة دول الملوك, تح: محمد عطا, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1997م, ج2, ص189؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص397.

([1]) حمادة, (محمد ماهر): دراسة وثقية للتاريخ الإسلامي ومصادره, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1988م, ص403.

([2]) محمد بن قلاوون: هو السلطان الناصر محمد بن السلطان المنصور قلاوون الصالحي الألفي, ولد سنة (684هـ/ 1285م), وتسلطن ثلاث مرات, واستمر في الحكم إلى أن توفي سنة (741هـ/ 1341م), ابن تغري بردي, (جمال الدين يوسف ت874هـ): المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي, تح: محمد أمين وآخرون, القاهرة, 1984_ 2009م, ج10, ص268_ 281؛ ابن إياس: بدائع الزهور, ج1, ق2, ص318.

([3]) حمادة: دراسة وثقية, ص404.

([4]) شهاب الدين الحكيم: ذكر القلقشندي لقبه في نسخة توقيع رئاسة الطب دون الاسم, والراجح أنه شهاب الدين أحمد المغربي, رئيس الأطباء بمصر والشام, الذي تحدث عنه ابن فضل الله العمري في ((مسالك الأبصار)) أنه خدم السلطان الناصر محمد بن قلاوون, ومن بعده ابنه جمال الدين إبراهيم بن أحمد المغربي, الذي خدم السلطان وأمام معه في الكرك, ثم عاد إلى القاهرة, وصار رئيساً للأطباء, إذ إن الطبيب أحمد المغربي هو الوحيد الذي حمل لقب شهاب الدين, وخدم السلطان الناصر, بين أطباء مصر الذين عددهم العمري, ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار,ج9, ص360_ 361؛ القلقشندي, (أحمد بن علي ت821هـ): صبح الأعشى في صناعة الإنشا المطبعة الأميرية, القاهرة, 1913_ 1919م, ج11, ص380_ 383؛ ابن حجر, (أحمد بن علي ت852هـ): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة, دائر المعارف, حيدر آباد, الهند, 1945_ 1950م, ج1, ص16.

لتنظيم المهنة وصونها, وإبعاد المتطفلين عليها([1]), والجدير بالذكر إن المؤرخ شهاب الدين النويري (أحمد بن عبد الوهاب ت733هـ/ 1333م) باشر البيمارستان المنصوري لمدة أربع سنوات([2]), إذ تولى إدارته من سنة (703هـ/ 1304م) وحتى سنة (707هـ/ 1308م)([3]).

وربما لم يقتصر تدريس الطب بمصر على البيمارستانات في العصر المملوكي, فالمدرسة المهذبية التي كانت بحارة حلب خارج القاهرة عند حمام قماري, على ما ذكره المقريزي: ((بناها الحكيم مُهذب الدين محمد بن أبي الوحش المعروف بابن أبي حليقة _تصغير حلقة_ رئيس الأطباء بديار مصر))([4]), كما بنى ابن المغربي([5]) رئيس الأطباء مدرسة آخر درب الصقالبة, بين سويقة المسعودي وباب زويلة تجاه داره, لكنه مات قبل إتمامها([6]), أما جامع ابن طولون([7]) الذي تم تجديده في سلطنة المنصور لاجين([8]) سنة (797هـ/ 1395هـ) فقد صار يلقى فيه درساً في الطب([1]).

([1]) القلقشندي: صبح الأعشى, ج11, ص380_ 382؛ حمادة: دراسة وثقية, ص404.

([2]) النويري: نهاية الأرب, ج31, ص72.

([3]) النويري: نهاية الأرب, ج31, ص72, (حاشية3)؛ الزيدي: موسوعة التاريخ الإسلامي, ص270.

([4]) المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص397.

([5]) ابن المغربي: هو يوسف بن عبد الله, الطبيب صلاح الدين المغربي, الذي تقدم بعلم الطب حتى صار رئيساً للأطباء, ومات سنة (776هـ/ 1374م), ابن حجر: الدرر الكامنة, ج4, ص464.

([6]) المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص391.

([7]) جامع ابن طولون: بناه الأمير أبو العباس أحمد بن طولون على جبل يشكر سنة (263هـ/ 877م), المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص265.

([8]) المنصور لاجين: هو السلطان المنصور حسام الدين لاجين, سلطان الديار المصرية بعد العادل كتبغا, لما تم أمره ولى مملوكه منكوتمر نائب السلطنة بالقاهرة, فظلم وعسف وتعاظم على الأمراء, فاتفقوا

ومن عرف عناية أهل دمشق بالطب, لا يستكثر أنه كان في دمشق أربع مدارس للطب([2]), أنشأها كبار الأطباء, واحتوى بعضها على صيدليات منظمة([3]), وأهم تلك المدارس المدرسة الدخوارية قبلي الجامع الأموي, بالصاغة العتيقة قرب قصر الخضراء([4]) التي أنشأها المدرس والطبيب البارع مهذب الدين الدخوار([1])

على قتل أستاذه السلطان المنصور, وقتلوه بالقصر سنة (698هـ/ 1299م), ابن تغري بردي, (جمال الدين يوسف ت874هـ): الدليل الشافي على المنهل الصافي, تح: فهيم شلتوت, دار الكتب المصرية, القاهرة, ط2, 1998م, ج2, ص566.

([1]) المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص268_ 269.

([2]) أورد النعيمي في الدارس ثلاث مدارس, وهي: الدخوارية, والدنيسرية, واللبودية, وأضاف محمد كرد علي في خطط الشام مدرسة رابعة وهي المدرسة الربيعية, وربما هي الدنيسرية نفسها, لأن الموقع واحد للمدرستين غربي البيمارستان النوري والمدرسة الصلاحية بآخر طريق قبلة, واسم المؤسس نفسه, وهو عماد الدين محمد بن عباس الربعي أو الدنيسري _نسبة إلى مدينة دنيسر في الجزيرة الفراتية_ المتوفى سنة (686هـ/ 1287م) , إلا إن جميع هذه المدارس دثرت, ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص299_ 300؛ النعيمي, (عبد القادر بن محمد ت978هـ): الدارس في تاريخ المدارس, إعداد: إبراهيم شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1990م, ج2, ص100_ 106؛ الحارثي, (عبد الله بن ناصر): الأوضاع الحضارية في إقليم الجزيرة الفراتية في القرنين السادس والسابع للهجرة _الثاني عشر والثالث عشر للميلاد, تح: سعيد عاشور, تقديم: مصطفى النجار, الدار العربية للموسوعات, بيروت, ط1, 2007م, ص396؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص100_ 102؛ الورد, (باقر أمين): معجم العلماء العرب, مراجعة: كوركيس عواد, عالم الكتب, مكتبة النهضة العربية, بيروت, ط1, ص1986م, ج1, ص114.

([3]) احتوت المدرسة الربيعية غربي البيمارستان النوري على صيدلية أنشأها عماد الدين محمد بن عباس الربعي, كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101.

([4]) قصر الخضراء: هو قصر الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان, وكان موضع المدرسة دار مهذب الدين الدخوار قرب هذا القصر, وفي رواية أخرى أنها شرقي سوق المناخليين, وكان الدخوار يدرس الطب في بيته, وأوصى أن يستعمل البيت مدرسة للطب بعد مماته, وأوقف للإنفاق عليها وقفية كبيرة, النعيمي: الدارس,ج2, ص100؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص100؛ زياده, (نقولا): دمشق في عصر سلاطين المماليك, ترجمة: نقولا زياده, الجامعة الأمريكية, بيروت, 1966م, ص125؛ الشهابي, (قتيبة): معجم دمشق التاريخي, منشورات وزارة الثقافة, دمشق, 1999م, ج2, ص69_ 182.

سنة (621هـ/ 1224م)([2]), ووقف عليها عدة أماكن وضياع, ليصرف مردودها على مصالح المدرسة, وراتب المدرس ومساعديه والمشتغلين بها([3]), وهو أول من درّس فيها([4]), وكان شيخ الأطباء, ورئيسهم بدمشق, وله تصانيف في الطب مثل ((اختصار الحاوي)), و((مقالة في الاستفراغ))([5]), وكتاب ((الجنينة))([6]), ولم تقتصر معرفته العلمية على الطب, إذ نظر في الهيئة([7]) والنجوم([8]), وكان له مجلساً لتدريس مهنة الطب, وأخذ عنه كبار الأطباء في ذلك العصر([9]).

([1]) مهذب الدين الدخوار: عبد الرحيم بن علي الدخوار , شيخ الأطباء ورئيسهم بدمشق, قرأ الطب على الرضي يوسف الرحبي, ولازم أسعد بن المطران, وحصّل معظم مصنفات سيف الدين الآمدي, وحظي عند ملوك الأيوبيين, ووقف داره مدرسة للطب, ووقف عليها عقارات, ومولده سنة (565هـ/ 1170م), ووفاته سنة (627هـ/ 1230م) بدمشق, ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص293_ 295؛ الكتبي, (محمد بن شاكر ت764هـ): فوات الوفيات والذيل عليها, تح: إحسان عباس, بيروت, دار صادر, 1973م, ج2, ص315_ 316؛ ابن طولون, (محمد الصالحي ت953هـ): القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية, تح: محمد دهمان, مجمع اللغة العربية بدمشق, ط2, 1980م, ق1, ص331_ 333؛ الزركلي, (خير الدين): الأعلام, دار العلم للملايين, بيروت, ط15, 2002م, ج3, ص347؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص144_ 145.

([2]) النعيمي: الدارس, ج2, ص100؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101؛ الشهابي: معجم دمشق, ج2, ص182.

([3]) كردعلي: خطط الشام, ج6, ص101؛ زياده: دمشق, ص125.

([4]) النعيمي: الدارس, ج2, ص100؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101.

([5]) الكتبي: فوات الوفيات, ج2, ص316؛ النعيمي: الدارس, ج2, ص101.

([6]) النعيمي: الدارس, ج2, ص101.

([7]) الهيئة: صورة الشيء وشكله وحالته, واستخدم العرب المسلمون هذا الاسم للدلالة على علم يتم من خلاله معرفة أحوال الأجرام, وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها, ابن منظور: لسان العرب, مج6, ج51, ص4730؛ الخطيب: معجم المصطلحات, ص435.

([8]) الكتبي: فوات الوفيات, ج2, ص316؛ النعيمي: الدارس, ج2, ص102.

([9]) ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص32_ 33؛ النعيمي: الدارس, ج2, ص103.

أما المدرسة اللبودية _النجمية_ فكانت لتدريس الطب والهندسة, وقد بناها الطبيب الدمشقي نجم الدين اللبودي([1]) سنة (664هـ/ 1266م) ملاصقة لبستان الفلك المشيري وحمام الفلك([2]) خارج البلد([3]), وجعلها اللبودي تربة له, ودار طب وهندسة, وقرر لها شيخاً وقراء, وهي اليوم متهدمة ويعرف موقعها ببستان اللبودي([4]).

وكانت تتبع بعض بيمارستانات دمشق مدارس طبية, فأطباء البيمارستان النوري([5]) لم تقتصر مهامهم على العناية بالمرضى, بل كانوا يدرسون الطب في

([1]) نجم الدين اللبودي: هو يحيى بن محمد, الوزير الصدر نجم الدين بن شمس الدين اللبودي الدمشقي _كان والده الطبيب الدمشقي شمس الدين محمد بن عبدان اللبودي أفضل أهل زمانه في الحكمة والطب_, ولد بحلب سنة (607هـ/ 1211م), وأتى دمشق وقرأ الطب على المهذب عبد الرحيم الدخوار, وترقى نجم الدين اللبودي بالطب عند صاحب حمص الملك المنصور إبراهيم الذي جعله وزيراً عنده, وبعد وفاة المنصور توجه اللبودي إلى مصر وخدم السلطان الصالح نجم الدين أيوب مدة, ثم اتصل بالناصر صاحب دمشق فجعله ناظر الدواوين, توفي سنة (670هـ/ 1272م) ودفن بتربته, ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص279_ 280؛ , الصفدي, (خليل بن أيبك ت764هـ): الوافي بالوفيات, دار فرانز شتايز, فيسبادن, ألمانيا, ط2, 1991م, ج3, ص202_ 203؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101.

([2]) بستان الفلك وحمام الفلك كان موقعهما بمنطقة مستشفى المجتهد حالياً, الشهابي: معجم دمشق, ج1, ص40_ 206, ج2, ص206.

([3]) النعيمي: الدارس, ج2, ص106_ 102؛ كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101_ 102.

([4]) بستان اللبودي شرقي بستان الشموليات من أراضي باب السريجة, كرد علي: خطط الشام, ج6, ص101_ 102.

([5]) البيمارستان النوري: مستشفى شيده نور الدين الزنكي الشهيد سنة (549هـ/ 1154م), وكان له مبانٍ مخصصة في كل الفروع, ولعب دوراً مهماً في تطوير الطب ببلاد الشام, ولايزال بناؤه قائماً في محلة الحريقة _سيدي عامودا_ أصبح متحفاً للطب والعلوم عند العرب سنة 1978م, الشهابي: معجم دمشق, ج1, ص53؛ هونكه, (زيغريد): شمس العرب تسطع على الغرب _أثر الحضارة العربية في أوروبة_,

بناء مجاور للبيمارستان, وكان تدريس الطب يتمتع بكثير من الحرية, وقد ألف مدرسو وأطباء البيمارستان النوري ستة وثلاثين كتاباً في الطب, وهو عدد كبير أنتجه مركز علمي واحد, إذ إن تحرر البيمارستان والمدرسة الطبية الملحقة به من التقليد, جعل منهما مركزين لتطوير المعرفة الطبية من حيث قيمتها الاجتماعية, لتصبح عاملاً في تطور المجتمع والبلاد([1]).

ثانياً: التعريف بابن النفيس وسارفيتوس:

_ابن النفيس: هو الطبيب علا الدين, علي بن أبي الحزم القرشي([2]), المعروف بابن النفيس, أشهر أطباء عصره, ولد بدمشق حوالي سنة (607هـ/ 1211م) ونشأ بها([3]), ودرس الطب على يد رئيس أطباء دمشق مهذب الدين ابن الدخوار,

ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي, راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري, دار الجيل, بيروت, دار الآفاق الجديدة, بيروت, ط8, 1993م, ص229, 343.

([1]) زياده: دمشق, ص125.

([2]) نسبة إلى بلدة قَرش في ما وراء النهر, البغدادي, (إسماعيل باشا): هدية العارفين _أسماء المؤلفين وأثار المصنفين_, استانبول,1951_ 1955م, مج1, ص714؛ الزركلي: الأعلام, ج4, ص271.

([3]) كحالة, (عمر رضا): معجم المؤلفين _تراجم مصنفي الكتب العربية_, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1993م, ج2, ص419.

وبرع فيه حتى صار عالماً لا يضاهى ولا يدانى([1]), وكان الطبيب المشهور ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم ت668هـ/ 1270م) زميله في الدراسة عند أستاذهما المهذب الدخوار([2]), ثم انتقل ابن النفيس إلى مصر وعمل مدرساً للفقه في المدرسة المسرورية بالقاهرة(3), كما تولى رئاسة الأطباء في البيمارستان المنصوري لسنوات عديدة([4]).

وابتنى ابن النفيس داره في القاهرة, وكان يحضر مجلسه في داره جماعة من الأمراء, والمهذب(5) رئيس الأطباء بمصر, وابن صغير([6]), وأكابر الأطباء

([1]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص357؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص32؛ ابن تغري بردي, (جمال الدين يوسف ت874هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة, تح: محمد حسين شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1992م, ج7, ص318؛ النعيمي: الدارس, ج2, ص103.

([2]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص263.

([3]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص358؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص33.

([4]) حسن, (زكي محمد): مصر والحضارة الإسلامية, مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, القاهرة, 2013م, ص30؛ الطويل, (توفيق): في تراثنا العربي الإسلامي, سلسلة عالم المعرفة, سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, 1985م, ص20؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص263_ 264.

([5]) هو محمد بن أبي حليقة رئيس الأطباء, وليس بن أبي خليفة كما ورد في مسالك الأبصار, ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص351, 360؛ المقريزي: السلوك, ج2, ص189؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار, ج2, ص397.

([6]) هو محمد بن محمد بن عبدالله بن صغير, الطبيب, ولد سنة (691هـ/ 1292م), أخذ الطب عن والده, خدم في باب السلطان الناصر, وحج معه سنة (732هـ/ 1432م), وكان ظريفاً لطيفاً لا يعالج إلا أصحابه أو بيت السلطان, مات بالطاعون سنة (749هـ/ 1348م), ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص365؛ المقريزي: السلوك, ج4, ص98؛ ابن حجر: الدرر الكامنة, ج4, ص190,

ويجلس الناس في طبقاتهم, وتخرج على يد ابن النفيس كبار أطباء الدولة المملوكية, ومن تلاميذه الأعيان, ابن القف(1), والسديد الدمياطي([2]) وغيرهما(3).

وعلى الرغم أن ابن النفيس برع في المنطق واللغة والبيان والفقه والحديث, إلا أنه أبدع في مصنفاته الطبية, ومن تلك المؤلفات: كتاب ((الشامل في الطب)), الذي تدل فهرسته على أنه يحتوي على ثلاثمائة مجلد, بيض منها ابن النفيس

ابن العماد, (عبد الحي الحنبلي ت1089هـ): شذرات الذهب في أخبار من ذهب, دار المسيرة, بيروت, ط2, 1979م, ج6, ص98.

([1]) ابن القف الكركي: هو يعقوب بن إسحاق, الحكيم أمين الدين, أبو الفرج بن القف, من نصارى الكرك, ولد بها سنة (630هـ/ 1233م), ثم لازم ابن أبي أصيبعة لأن والده موفق الدين إسحاق كان صاحبه, كما قرأ ((إقليدس)) على مؤيد الدين العرضي, وبرع وصنف, ومن مصنفاته: ((الشافي في الطب)) أربع مجلدات, و((شرح الكليات)) في ستة مجلدات, و((شرح الفصول)) لأبقراط مجلدان, وله كتاب ((العمدة في صناعة الجراح)), توفي ابن القف سنة (685هـ/ 1286م), ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ص303– 304؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج12, ص141؛ ابن تغري بردي: الدليل الشافي, ج2, ص789_ 790.

([2]) السديد الدمياطي: يعرف بابن كوجك, وهو من أشهر أطباء السلطان الناصر محمد بن قلاوون, يعرف بابن كوجك, وأصله من يهود بلاد العجم, توفي سنة(743هـ/ 1342م) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص361؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج5, ص384.

([3]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص360.

ثمانين فقط([1]), وكتاب ((المهذب في الكحل)), و((شرح القانون)) لابن سينا([2]) في الطب([3]).

ولا شيء يدل على غزارة معلومات ابن النفيس في الطب أكثر من أنه إذا ما أراد التصنيف كان يكتب من حفظه ومن غير مراجعة, ولكي لا يضيع عليه الوقت في بري القلم, كانت توضع له الأقلام مبريّة, ويدير وجهه إلى الحائط ويصنف إملاءً من خاطره, فإذا ما كلّ وحفي القلم رمى به وتناول غيره, وأورد عنه ابن فضل الله العمري أنه كان: ((يكتب مثل السيل إذا تحدر))([4]).

وتميز ابن النفيس باستقلاليته في التفكير والرأي, واعتمد في استنتاجاته على العقل والملاحظة والتجربة, مما دفعه إلى مخالفة الآراء الشائعة المتداولة آنذاك, ومعارضته الفلاسفة والحكماء من الذين سبقوه, ولعل استقلاله هذا وملكة النقد التي تميز بها, كانا من العوامل التي جعلت ابن النفيس سابقاً لعصره في تشخيص المرض وعلاجه, فجاء بآراء ونظريات كانت فتحاً في ميدان الطب وعلم وظائف الأعضاء([5]).

([1]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص357؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص32؛ ابن العماد: شذرات الذهب, ج5, ص401_ 402.

([2]) ابن سينا: الحسين بن عبدالله, طبيب وفيلسوف إسلامي, ولد في إحدى قرى بخارى سنة (370هـ/ 981م), له مولفات كثيرة مثل ((الشفاء)) في المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات, و((القانون)) وهو موسوعة طبية, توفي ابن سينا سنة (428هـ/ 1037م), الورد: معجم العلماء, ج1, ص55.

([3]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص357؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص32؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة, ج7, ص318.

([4]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص358.

([5]) طوقان, (قدري): علماء العرب وما أعطوه للحضارة, دار الكتاب العربي, بيروت, ص215.

وكان ابن النفيس من الأطباء الذين طارت شهرتهم في ذلك العصر, وورد في شذرات الذهب أنه بالنسبة لخبرته في الطب: ((فلم يكن على وجه الأرض مثله....., ولا جاء بعد ابن سينا مثله.....، وكان في العلاج أعظم من ابن سينا))(1), وكان ينتقد جالينوس(2) ويعد بعض من كلامه مجرد إسهاب بدون طائل(3), ووهب ابن النفيس كتبه وداره وكل ما يملك للبيمارستان المنصوري بالقاهرة(4), لأنه لم يكن متزوجاً(5), وهو من اكتشف الدورة الدموية الصغرى, وتوفي في القاهرة سنة (687هـ/ 1288م)([6]).

([1]) ابن العماد: شذرات الذهب, ج5, ص402.

([2]) جالينوس: حكيم يوناني من رعايا الدولة القيصرية الرومانية, إئتم به أئمة أطباء العرب, عاش بين سنتي (130_ 200م), ويرجح أنه ولد ونشأ في مدينة فرغامس بآسيا شرقي القسطنطينية, وهي جزيرة في بحر القسطنطينية, وأهلها روم من الإغريق اليونانيين, وسافر إلى أثينا وروميةِ _روما_ والإسكندرية في طلب العلم, وأقام مدة بمصر, ورجح البعض أنه خرج من مصر متوجهاً نحو بلاد الشام راجعاً نحو بلده, فمرض في طريقه ومات بالفرما على شط بحيرة تنيس آخر أعمال مصر, وله تصانيف كثيرة في الطب, وفي الأمراض وعلاجها, والتشريح وغير ذلك, ابن أبي أصيبعة, (أحمد بن القاسم ت668هـ): عيون الأنباء في طبقات الأطباء, تح: عامر النجار, دار المعارف, القاهرة, ط1, 1996م, ج1, ص307_ 371؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص111؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص188, 264.

([3]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص358؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص32؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص62.

([4]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص358؛ ابن تغري بردي: المنهل الصافي, ج8, ص33؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة, ج7, ص318؛ ابن العماد: شذرات الذهب, ج5, ص402؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص62.

([5]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص358؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص62.

([6]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص345؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص62.

سارفيتوس: هو مخائيل سارفيتوس أو (Miguel Servede) كما كان اسمه بالإسبانية([1]), أو ميشيل سارفيتوس (Michel serfetus)([2]) ولد في مدينة فيلانوفا (VillaNeuva) الإسبانية عام (915هـ/ 1509م), أي بعد أن مضى (18عام) على خروج العرب من إسبانية, وكانت البلاد تعاني من اضطراب شمل جميع نواحي الحياة, كما كان الصراع مع التأثير العربي المتبقي على أشده, فهناك فريق يدعو إلى نبذه ومحوه, وفريق آخر يدعو إلى الاستفادة منه, وكان سارفيتوس من المعجبين بثقافة العرب, وفي الخامسة والعشرين من عمره كان متحمساً ومندفعاً كما هو حال الشباب في هذه السن, وبسبب معارضته لسر الثالوث المقدس, قامت ضجة, وتبعها تهديد ووعيد, فاضطر للهرب إلى فرنسا حيث وفق بالعمل تحت اسم مستعار هناك, وازداد اطلاعه على ثقافة العرب, ودرس الطب في باريس وفيينا وبادوا([3]), وأمضى ردحاً من الزمن يعيش باسمه المستعار ككاتب في الطب, وكطبيب خاص لبعض الأثرياء([4]), وهكذا كان سارفيتوس كثير التنقل والارتحال, جاب معظم البلدان والعواصم الأوروبية (باريس, ليون, جنيف, فيينا, بادوفا) واجتمع بكبار المفكرين والعلماء, واتقن عدة لغات إلى جانب لغته الإسبانية, ومنها العربية والعبرية والفرنسية واللاتينية واليونانية([5]), وفي سنة (958هـ/ 1551م) نشر رسالته عن ((أخطاء الثالوث المقدس)), فهبت عاصفة هوجاء من السخط

([1]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص266.

([2]) حسن: مصر والحضارة الإسلامية, ص30؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص126_ 127.

([3]) بادوا (Padua) أو بادوفا: مدينة إيطالية كان فيها أعظم جامعة أوروبية بعصر النهضة, وتخرج منها كثير من علماء ذلك العصر ومن مختلف البلدان الأوروبية, تكروري, (محمد سعيد)_ الخلف, (ميزر محمد): الإنجاز العلمي العربي وتأثيره على النهضة الأوربية _اكتشافات ابن النفيس_, مكتبة الملك فهد الوطنية, الرياض, ط1, 2003م, ص66.

([4]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص266_ 267.

([5]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص72.

عليه, وقد كشف أمره حين كشف كالفين (Calvin)([1]) عن اسمه, فقُبض عليه وأودع السجن في جنيف, وبقي يتجرع أشد أنواع العذاب والألم, وتنهشه البراغيث, وينخر البرد عظامه حتى سنة (960هـ/ 1553م), فأحرق في جنيف حياً ومعه كتابه: ((إعادة بناء المسيحية)) الذي ذكر فيه أيضاً اكتشافه العظيم للدورة الدموية الصغرى([2]).

ثالثاً: اكتشاف الدورة الدموية الصغرى:

إن السبق العلمي الذي يؤكد حدوث نهضة فكرية كبيرة في العصر المملوكي, هو اكتشاف الطبيب ابن النفيس للدورة الدموية الثانية _الصغرى_ لأول مرة في تاريخ الطب([3]), إذ إنه شرح كتاب ((القانون)) لابن سينا([4]), واسماه ((شرح تشريح القانون)), وخلال شرحه لعلم التشريح, وفي معرض كلامه عن تشريح الشريان الوريدي _الوريد الرئوي_([5]) أورد بفكر ثاقب طبيعة الدورة الدموية الرئوية _الصغرى_, والتي بسببها اشتهر حالياً([6]), وعد من أكبر أطباء العرب المسلمين

([1]) هو يوحنا أو جون كالفِن, ولد سنة (915هـ/ 1509م) في مدينة ليون بفرنسا, وهو زعيم المذهب البروتستانتي المعروف باسمه, نشر حركة الإصلاح في فرنسا وسويسرا, ومن مؤلفاته ((المؤسسة المسيحية)), وهو من أشهر كتب القرن العاشر هجري _السادس عشر الميلادي_ مات يوحنا كالفن سنة (971هـ/ 1564م), هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص345.

([2]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص266_ 268.

([3]) ضيف: في التراث, ص57؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53؛ الورد: معجم العلماء, ج1, ص62.

([4]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص357.

([5]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص58.

([6]) موسوعة تاريخ العلوم العربية, إشراف: رشدي راشد, معاونة: ريجيس مورلون, إعداد مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط2, 2005م, ج3, ص1187.

في العصور الوسطى, على نحو أدركه الباحثون الغربيون, شأنهم في ذلك شأن الباحثين العرب والمسلمين المحدثين([1]).

وقد وصف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى بدقة, مبيناً أن الدم في القلب ينفذ من التجويف _البطين_ الأيمن عبر الوريد الشرياني إلى الرئة, فيخالط الهواء فيها ويتصفى ويتلطف وينفذ إلى الشريان الوريدي لينفذ إلى التجويف الأيسر من القلب([2]) وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد فيه الروح([3]), على خلاف جالينوس الذي كان يرى أن بين تجويفي القلب _البطينين الأيمن والأيسر_ فتحات صغيرة أو منافذ غير مرئية _كالأنبوب_ ينتقل الدم عبرها([4]), وأيضاً ابن سينا حذا حذو جالينوس, وكان كلاهما يرى أن الأوردة تحمل الدم فقط, بينما تحمل الشرايين الهواء والروح([5]), كما نقد ابن النفيس ما جاء به ابن سينا في أن الدم الذي بالبطين الأيمن يتغذى القلب منه, مؤكداً أن غذاء القلب من الدم الذي يصله عبر العروق المنبثة في جرمه([6]).

([1]) عوض, (محمد مؤنس): في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى, دار العالم العربي, القاهرة, ط1, 2011م, ص149.

([2]) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, أعدت هذه الدراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة _يونسكو_, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, 1970م, ص293_ 294؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص60_ 61؛ طوقان: علماء العرب, ص216؛ ؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص126؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص265_ 266.

([3]) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, ص293_ 294؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص60, الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص126.

([4]) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء, ج1, ص341؛ أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, ص294؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص57؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص120؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([5]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص57.

([6]) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, ص295؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص62.

فأثبت ابن النفيس أن الدم ليس سائلاً مستقراً في الأوردة والشرايين, بل هو سائل متحرك, يدور في جميع أنحاء الجسم([1]), وبذلك يكون ابن النفيس هو مكتشف الدورة الدموية الصغرى, وذلك قبل أن يكتشفها الأوروبيون بثلاثة قرون([2]).

وقبل هذا الاكتشاف الذي سجله ابن النفيس في كتبه, كان الرأي الشائع أن الدم يتولد في الكبد, ومنه ينتقل إلى البطين الأيمن في القلب, ثم يسري في العروق إلى مختلف أعضاء الجسم فيغذيها, وبعضه يدخل البطين الأيسر عن طريق مسام في الحجاب الحاجز بين البطينين, حيث يمتزج بالهواء الآتي من الرئتين, وهذا المزيج هو الروح الحيوي الذي ينساب إلى مختلف أنحاء الجسم, وهذا الرأي هو الذي قال به جالينوس([3]), ووافقه فيه ابن سينا, وربما أن هذا الرأي استند إلى تشريح أجسام ميتة, لأن عروق الموتى تكون طافحة ومملوءة بالدم, في حين تكون الشرايين خالية منه, وسبب ذلك أن النبضات الأخيرة للقلب تنضح بالدم من الشرايين, إلا إن أطباء العصور الوسطى والقديمة لم يدركوا هذه الحقيقة([4]).

وعلى الرغم من أن ابن النفيس زعم أنه لم يقم بالتشريح عملاً بالشريعة وبوازع الرحمة, إلا أنه لما نقد أخطاء جالينوس التي أكملها ابن سينا فعل ذلك بحجة أن التشريح يكذبها, مستنداً في معرفة وظائف الأعضاء إلى التحقيق والبحث العلمي الصحيح, غير

([1]) الملا, (أحمد): أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية, دار الفكر, دمشق, ط2, 1981م, ص140؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص265_ 266.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53؛ حسن: مصر والحضارة الإسلامية, ص30؛ الملا: أثر العلماء المسلمين, ص138_ 139؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص263.

([3]) طوقان: علماء العرب, ص216؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([4]) طوقان: علماء العرب, ص216.

آبهاً إذا ما وافق من سبقه أو خالفه([1]), وربما قام ابن النفيس بتشريح بعض الحيوانات خفيةً رغم مجاهرته بغير ذلك, وإلا لما تجرأ عندما نقد جالينوس على القول: ((والتشريح يكذبه))([2]), أو عندما نقد جالينوس وابن سينا بالقول: ((والتشريح يكذب ما قالوه)), وقدم ابن النفيس معلومات لا يستطيع الوصول إليها إلا من مارس التشريح بالفعل, وحديثه عن تشريح العظام والأربطة والقلب والرئة والعروق وغيرها من مكونات الجسم لا يكون بغير مباشرة التشريح, وإلا فكيف لاحظ أن تشريح العروق الصغيرة يعسر في الأحياء لتألمهم, وأيضاً في من مات من أمراض تقلل الدم كالإسهال والنزف وغيرها, ويسهل فيمن مات خنقاً, لأن الخنق يحرك الروح والدم إلى الخارج فتنفتح العروق, على أن هذا التشريح ينبغي أن يعقب الموت مباشرةً لتجنب تجمد الدم, واستطاع ابن النفيس في ضوء خبرته كشف حقيقة الدورة الدموية لأول مرة في تاريخ الطب([3]), ورغم أن العرب المسلمين لم يقوموا بالتشريح إلا نادراً لأسباب شرعية وإنسانية, إلا إن أكبر عمل للعرب في مجال التشريح ووظائف الأعضاء على الإطلاق كان شرح ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى([4]).

ويمكن تلخيص وصف ابن النفيس لدوران الدم الرئوي بالنقاط التالية:

_وجوب مرور الدم من البطين الأيمن, بعد تلطفه وترققه إلى الرئة بواسطة الوريد الشرياني _الشريان الرئوي_ لينبث في جرمها ويخالط الهواء الآتي من الفم والحنجرة.

_انتقال الدم المصفى والمخالط للهواء من الرئة إلى البطين الأيسر بواسطة الشريان الوريدي _الوريد الرئوي_.

([1]) الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص20, 125.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص59_ 61.

([3]) الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص96_ 126.

([4]) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, , ص293؛ تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص62.

_تولد الروح في البطين الأيسر.

_عدم جواز مرور الدم من البطين الأيمن إلى البطين الأيسر رأساً عبر المنافذ الوهمية في الحاجز بين البطينين, والتي كذبها تكذيباً قاطعاً.

_اتباع الدم في سيره وجهة ثابتة, فهو يصعد من البطين الأيمن إلى الرئة, ويختلط بالهواء ثم ينفذ إلى البطين الأيسر, حيث تتولد الروح التي يوزعها الشريان الأبهر بدوره على الجسم كله.

_ نفي رجوع الدم من البطين الأيسر إلى الرئة([1]).

ومن المؤسف أن كل ما وصل إليه ابن النفيس حول الدورة الدموية الصغرى, بقي مخبأً في بطون الكتب التي أكلها الغبار على رفوف المكتبات العربية والغربية لعدة قرون, دون أن تلقى أي اهتمام أو دراسة لمعرفة الحقيقة الكامنة في طياتها([2]), وقد أدى هذا الإهمال إلى ادعاء الغرب أن من حطم نظرية جالينوس عن القلب ودوران الدم هم علماء أوروبا مثل مخائيل سارفيتوس وكولمبو([3]) وهارفي([4]) وسازالبينو([1]), فنسبوا الدورة

([1]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص60_ 61.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص54؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص125؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص268.

([3]) ريالدو كولمبو (Realdo Colombo), طبيب إيطالي ولد في مدينة كريمونا سنة (626هـ/ 1520م), ودرس الطب في بادوفا, ثم عمل كأستاذ للتشريح فيها, وبعدها انتقل إلى بيزا ليدرس التشريح في جامعتها, وقبل وفاته بعام انتقل إلى روما, وتوفي سنة (966هـ/ 1559م), وهي السنة التي أصدر فيها كتابه ((في التشريح)), تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص76؛ حسن: مصر والحضارة الإسلامية, ص30؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([4]) وليم هارفي (William Harvey) طبيب إنكليزي, ولد في فولكيستون بإنكلترا سنة (986هـ/ 1578م), ودرس الطب في كمبريدج, ثم انتقل إلى بادوفا ودرس التشريح وتخرج من جامعتها, وقطف ثمار جهود جميع الذين بحثوا في موضوع الدورة الدموية قبله, ومارس الطب في لندن, وتوفي في إنكلترا

الدموية الصغرى للإسباني سارفيتوس([2]), ونسبوا الدورة الدموية الكبرى للإنكليزي هارفي([3]), ونسبوا كثير من التصحيحات التي وضعت على نموذج جالينوس للإيطالين كولمبو وسازالبينو, وكان هذا ما كتبه التاريخ حتى سنة (1343هـ/ 1924م)([4]).

ولكن ماذا حدث بعد سنة (1343هـ/ 1924م), وهل سيحدث بعد هذا التاريخ ما توقعه الطبيب العربي الفذ ابن النفيس والذي ورد في مسالك الأبصار إنه قال: ((لو لم أعلم أن تصانيفي تبقى بعيد عشرة آلاف سنة ما وضعتها))([5]), نعم لقد شاءت الأقدار أن تبعث مؤلفاته من جديد, وتخرج ثانية إلى النور محدثة ثورة كبيرة في عالم الطب على مستوى العالم, ليعود ويدخل التاريخ من أوسع أبوابه, ففي سنة (1343هـ/ 1924م) قام طالب الدكتوراه المصري محي الدين التطاوي (1314_ 1364هـ/ 1896_ 1945م) بتقديم أطروحته باللغة الألمانية إلى كلية الطب في جامعة فرايبورغ بألمانيا, والتي أثبت فيها أن ابن النفيس هو الأسبق في وصف دوران الدم بالقلب والرئتين بشكل علمي صحيح, وهو من اكتشف الدورة

سنة (1067هـ/ 1657م), تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص78؛ الملا: أثر العلماء المسلمين, ص139, (حاشية1), ص140.

([1]) آندريا سازالبينو (Andrea Cesalpino), هو طبيب وفيلسوف لاهوتي إيطالي, ولد مدينة آريزو الإيطالية سنة (925هـ/ 1519م), ودرس الطب في جامعة بيزا, وتتلمذ على يد كولمبو, واهتم بعلم التشريح, وبعد أن تخرج من جامعة بيزا عمل بالتدريس فيها, كما درّس في جامعة روما, وتوفي سنة (1012هـ/ 1603م), تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص77؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([2]) حسن: مصر والحضارة الإسلامية, ص30؛ الملا: أثر العلماء المسلمين, ص140؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([3]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53؛ عوض: في رحاب الحضارة, ص149؛ الملا: أثر العلماء المسلمين, ص140؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([4]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([5]) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار, ج9, ص359.

الدموية الصغرى قبل سارفيتوس وغيره من علماء الغرب([1]), وكانت تلك الأطروحة بعنوان: ((Der lungenkreislauf nach el_korachi)) وتعني ((الدورة الدموية تبعاً للقرشي))([2]), وقد كشف التطاوي هذا الإنجاز في مكتبة برلين بعد أن اطلع على كتاب ((شرح تشريح القانون)) فوجد فيه ثورة حقيقة على تشريح جالينوس, كشف ابن النفيس من خلالها الدورة الدموية الصغرى([3]), وقام الأساتذة الألمان بدراسة المخطوطات العربية القديمة, التي أخرجوها من مكتبة الدولة, وأشبعوها بحثاً وتنقيباً ومقارنةً, بعد أن أصابتهم الدهشة نتيجة ما ورد في تلك الأطروحة, فتوصلوا إلى النتيجة الحتمية التي لا مفر منها, وهي نتيجة تؤكد أن ذلك الشاب العربي على حق بما جاء به, وأن أول من نفذ ببصره إلى أخطاء جالينوس ونقدها, ثم جاء بنظرية الدورة الدموية, لم يكن سارفيتوس الإسباني, بل كان ابن النفيس الدمشقي الذي وصل إلى هذا الاكتشاف العظيم قبل سارفيتوس بثلاثمائة عام([4]), وقد تلقى علماء الغرب هذا الحادث بكثير من الحذر والريبة, وأثاروا الشكوك حوله, وناقشوه طويلاً إلى أن تيقنوا من صحته, وأصبح حقيقة علمية لديهم أثبتوها في مؤلفاتهم, ورددوها في ندواتهم, على الرغم من مظاهر النكران التي لم تنتهِ لدى بعض الباحثين الذين حاولوا نفي وجود عالم عربي اسمه ابن النفيس([5]).

وبعد انكشاف الحقيقة تبين مثل وضوح الشمس أن علماء أوروبا أمثال سارفيتوس وكولمبو وهارفي استخدموا نفس الألفاظ التي استخدمها ابن النفيس في

([1]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53_ 54؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص125؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص54.

([3]) الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص125.

([4]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص262.

([5]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص54.

وصف دوران الدم([1]), وأن هذا الأخير وصل في دروس التشريح إلى نتائج خطيرة, تبنوها هؤلاء الغربيون ونسبوها إليهم, ومن تلك النتائج:

_إن تغذية القلب تحصل بواسطة الدم الذي يجري في العروق الموزعة في أنحاء القلب كله, وليس كما ادعى سابقيه في البطين الأيمن من القلب, وبهذا يكون ابن النفيس أول من اكتشف الدورة الدموية الإكليلية([2]), عندما توصل إلى معرفة وظيفة الأوعية الدموية الخاصة بالعضلة القلبية _الشرايين الإكليكية_ وليس كما ادعى مؤرخو الطب الغربيون أن (ب. أوستاشي 982هـ/ 1574م) (B; Eustachi) هو أول من وصف الشرايين الإكليلية وتكلم عنها([3]).

_ يجري الدم إلى الرئتين ليتشبع هناك بالهواء, وليس لمدها بالغذاء, (وهذا ما أكده هارفي الإنكليزي فيما بعد).

_ هناك اتصال بين أوردة الرئتين وشراييناها, يتمم الدورة الرئوية ضمن الرئة, (وهذا ما ادعى اكتشافه كولومبو فيما بعد كأول إنسان).

_لا يوجد في جدار القلب الفاصل بين شطريه أي صمام _كما اعتقد جالينوس_ بل يجري الدم في دورة متكاملة.

_ليس في شرايين الرئتين هواء أو رواسب _كما ادعى جالينوس_ بل دم فقط.

([1]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53_ 55؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص126_ 127.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص62؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص265.

([3]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص62.

_إن جدران أوردة الرئتين اسمك بكثير من جدران شراييها, وهي مؤلفة من طبقتين, وقد نسب زوراً بعض المؤرخين هذه الاكتشافات العظيمة وخاصةً الأخيرة إلى سارفيتوس.

وإن وصف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى جاء واضحاً, وسلساً سلاسة الماء العذب, وقد استعمل مخائيل سارفيتوس نفس الكلمات فيما بعد, ومن باب الإنصاف فالسبق الوحيد الذي تفوق فيه سارفيتوس على ابن النفيس هو تمييزه للون الدم الفاتح في شرايين الرئتين, وما عدا ذلك فكل النقاط تتشابه تشابه يدعو إلى العجب([1]), لدرجة أن من يقرأ المقاطع التي تخص دوران الدم الرئوي في مخطوطة ابن النفيس, ويرى الشبه بينها وبين الجمل التي كتبها سارفيتوس في كتاب ((إصلاح المسيحية)) يخيل له أن المقاطع التي في الكتاب العربي قد ترجمت إلى اللاتينية بشيء من التصرف([2]), مما أثار تساؤل البعض إذا ما كان هذا التشابه بين العربي والإسباني مجرد صدفة, أم أن سارفيتوس اطلع على مخطوطة ابن النفيس المحفوظة في مكتبة الإسكوريال([3]) وهو الذي عرف بميله للثقافة الطبية العربية, وقد ظن أصحاب هذا الرأي أن كتاب ابن النفيس الذي سجل فيه اكتشافاته لم يحظَ بأي ترجمة إلى اللاتينية([4]).

إلا إن الجواب الشافي لكل هذه الأسئلة جاء سنة (1371هـ/ 1951م) عندما ناقش الدكتور عبد الكريم شحادة أطروحته باللغة الفرنسية في كلية الطب بباريس, وكانت تحت عنوان ((Ibn An-Nafis et la decouverte de la

([1]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص265_ 266.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص71_ 72.

([3]) الإسكوريال: بناء أقامه فيليب الثاني ملك إسبانية في النصف الثاني من العاشر الهجري_ السادس عشر ميلادي_ على قمة ترتفع 1000م عن البحر, وتبعد 51 كم عن مدريد, ويشمل كنيسة وقصر ومقبرة ملكية ودير ومدرسة, هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص345.

([4]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص266_ 268.

circulation pulmouaire)) وترجمتها ((ابن النفيس واكتشاف الدوران الرئوي)), وأثبت الدكتور شحادة صحة اكتشاف الدورة الرئوية فيما ورد بكتاب ((شرح تشريح القانون)) لابن النفيس, وأثبت أن نظرية ابن النفيس, وفكرته حول دوران الدم في القلب والرئتين, قد نقلت من دمشق إلى أوروبا في القرن العاشر الهجري _السادس عشر الميلادي_, عن طريق جامعة بادوفا في إيطاليا, واقتبسها أساتذة هذه الجامعة أولاً, ثم أخذها عنهم علماء الجامعات الأوروبية الأخرى([1]).

والجدير بالذكر أن سارفيتوس الذي هرب من بلاده, تجول في عدة بلدان أوروبية باسمه المستعار, ودرس الطب في أماكن عديدة ومنها بادوفا, ولم تنشر كتبه عن المسيحية, والتي وصف بها الدورة الدموية الصغرى بشكلها الصحيح إلا سنة (958هـ/ 1551م)([2]), أي بعد نشر كتب ابن النفيس في إيطاليا بأربع سنوات([3]).

وقد انتقل كتاب ابن النفيس عن طريق الطبيب الإيطالي الباجو([4]) الذي قام بترجمته, ونشرت لأول مرة الترجمة سنة (954هـ/ 1547م) في البندقية([5]), وجارتها

([1]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص55.

([2]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص267_ 268.

([3]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص55؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص127.

([4]) الباجو: هو أندريا آلباجو (Andrea ALpago), طبيب إيطالي مستعرب, ولد سنة (854هـ/ 1450م) في مدينة بيللنو الإيطالية, وعمل كطبيب في قنصلية حكومة البندقية بدمشق, وبقي فيها ثلاثين سنة (892_ 923هـ/ 1487_ 1517م), وتعلم خلالها اللغة العربية وأتقنها, وجمع نفائس الكتب والمخطوطات الطبية والفلسفية, ونقلها إلى إيطاليا, وكان من بينها كتاب ابن النفيس الذي ترجمه أندريا الباجو ونشره فيما بعد ابن أخيه ووريثه باولو آلباجو سنة (954هـ/ 1547م), أي قبل وفاة سارفيتوس بست سنوات, وتوفي أندريا آلباجو سنة (927هـ/ 1521م), تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص66_ 69؛ هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص269, (حاشية رمز *).

([5]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص55؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص127.

بادوفا بإيطاليا([1]), فأثار جميع علماء الطب في أوروبا موضوع الدورة الدموية بعد ظهور ترجمات الباجو اللاتينية لكتب ابن النفيس, بدءاً من مخائيل سارفيتوس الإسباني الذي نسبت إليه الدورة الدموية الصغرى, وانتهاءً بوليم هارفي الذي نسبت إليه الدورة الدموية الكبرى, وأثبتت الدراسات أن هؤلاء الرواد من الغربيين لم يهتدوا إلى حقيقة الدورة الدموية الرئوية مستقلين عن ابن النفيس, ولا مستقلاً أحدهم عن الأخر, وأن ابن النفيس سبق الأوروبيين في هذه النظرية, وكان إمامهم جميعاً حتى الإنكليزي هارفي الذي كان كتاب ابن النفيس مرجعه على ما تبين بالبحث والتحقيق([2]), وبات من الصعب الهروب من حقيقة أن ابن النفيس كان معروفا في بادوفا آنذاك, وهي التي عدت أكبر مركز ثقافي أوروبي, وبوابة الثورة العلمية التي لم ينطفئ نورها حتى اليوم([3]).

وربما هذا الاقتباس عن ابن النفيس هو الذي أراح سارفيتوس من مبارزة جالينوس وطعنه في قلبه كما فعل ابن النفيس, إذ إن سارفيتوس لم يوجه هجوماً جذرياً ضد جالينوس, الأمر الذي أثار استغراب الباحثين, ودل على أن سارفيتوس تلقى الصورة التي رسمها ابن النفيس عن الدروة الدموية الصغرى كما هي دون الاهتمام بنقد جالينوس, وذلك على خلاف كولمبو([4]) الذي جاء بعد سارفيتوس,

([1]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص66.

([2]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص53_ 67؛ الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي, ص126_ 127.

([3]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص80.

([4]) ريالدو كولمبو (Realdo Colombo), طبيب إيطالي ولد في مدينة كريمونا سنة (626هـ/ 1520م), ودرس الطب في بادوفا, ثم عمل كأستاذ للتشريح فيها, وبعدها انتقل إلى بيزا ليدرس التشريح في جامعتها, وقبل وفاته بعام انتقل إلى روما, وتوفي سنة (966هـ/ 1559م), وهي السنة التي أصدر فيها كتابه ((في التشريح)), تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص75_ 76.

والذي على الأرجح أنه لم يطلع على آثار سارفيتوس, وصب كل قوته وغضبه على نظريات جالينوس الخاطئة([1]).

وهكذا كان ابن النفيس هو مكتشف الدورة الدموية الصغرى قبل الطبيب الإسباني مخائيل سارفيتوس بثلاثة قرون من الزمن([2]), ثم انتشرت النظرية عن طريقة علماء بادوفا الإيطالية, وأساتذة جامعتها, الذين راحوا يتسابقون للكتابة عن هذ الموضوع دون الإشارة أو حتى التلميح إلى المصدر العربي الذي استقوا منه معلوماتهم([3]).

- **خاتمة:**

تميز العصر المملوكي بالرقي العلمي في مختلف مجالات الحضارة الإنسانية, وذلك لأسباب متعددة أهمها الاستقرار السياسي الذي حققته الانتصارات العسكرية على كافة الجبهات, وتوافد علماء العرب والإسلام إلى القاهرة ودمشق بعد سقوط بغداد, وتداعي الحصون العربية في الأندلس, فنشطت الثقافة في ديار مصر والشام, وحدثت ثورة علمية كبيرة تميزت بالتأليف الموسوعي, والإبداع على كافة الأصعدة النظرية والعملية, وكان علم الطب أحد أبرز العلوم التي سمت في العصر المملوكي, بفضل جهود حكماء العرب المسلمين والنصارى واليهود على حدٍ سواء, الذين تكاتفوا وتشاركوا في رفع البنيان, ليسجل التاريخ أروع ملاحم الإبداع.

وكان ابن النفيس الدمشقي أبرز هؤلاء الحكماء, إذ درس الطب مع زميله ابن أبي أصيبعة على يد رئيس أطباء دمشق, وصار أستاذاً تخرج على يده عمالقة الطب سواء

([1]) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب, ص268.

([2]) حسن: مصر والحضارة الإسلامية, ص30؛ الملا: أثر العلماء المسلمين, ص140.

([3]) تكروري_ الخلف: الإنجاز العلمي, ص71.

في دمشق أو القاهرة تلك الأيام, وعلى الرغم من عدم الجزم بأنه مارس التشريح, إلا أنه اهتم بدراسته من أوسع أبوابه على ما تشير إليه مؤلفاته, وسجل اكتشافه العظيم الذي بقي موجوداً وضائعاً لقرون عديدة, إلى أن أخرجه بعض المحققين, ليدحض ادعاء الغرب بأن مخائيل سارفيتوس هو أول طبيب في العالم اكتشف الدورة الدموية الصغرى, وليحتل ابن النفيس المركز الأول على العالم, وهو الذي سبق سارفيتوس الإسباني بثلاثة قرون من الزمن, وليصبح الأخير أول أوروبي كشف حقيقة الدورة الرئوية, إلا أنه لم يسلم من الشكوك والانتقادات, وخاصةً بعد أن رأى المحققون التشابه الغريب بين ما جاء به كلٌ من العالمين, وبعد أن أثبت بالأدلة القاطعة التي لا تقبل الرد وصول مؤلفات ابن النفيس إلى بادوفا الإيطالية قبل موت سارفيتوس بعدة سنوات, حيث كانت إيطاليا مركز الإشعاع الأول لكل أنحاء أوروبا في بداية عصر النهضة.

_قائمة المصادر والمراجع:

_المصادر:

1_ ابن أبي أصيبعة, (أحمد بن القاسم ت668هـ): عيون الأنباء في طبقات الأطباء, تح: عامر النجار, دار المعارف, القاهرة, ط1, 1996م.

2_ ابن إياس, (محمد بن أحمد ت930هـ): بدائع الزهور في وقائع الدهور, تح: محمد مصطفى, القاهرة, 1975_ 1986م.

3_ ابن بطوطة, (محمد بن عبد الله ت779هـ): رحلة ابن بطوطة, المطبعة الأزهرية, مصر, ط1, 1928م.

4_ البغدادي, (إسماعيل باشا): هدية العارفين _أسماء المؤلفين وأثار المصنفين_, استانبول,1951_ 1955م.

_ ابن تغري بردي, (جمال الدين يوسف ت874هـ):

5_ الدليل الشافي على المنهل الصافي, تح: فهيم شلتوت, دار الكتب المصرية, القاهرة, ط2, 1998م.

6_ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي, تح: محمد أمين وآخرون, القاهرة, 1984_ 2009م.

7_ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة, تح: محمد حسين شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1992م.

8_ ابن حجر, (أحمد بن علي ت852هـ): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة, دائر المعارف, حيدر آباد, الهند, 1945_ 1950م.

9_ السيوطي, (عبد الرحمن بن أبي بكر ت911هـ): حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة, تح: محمد أبو الفضل إبراهيم, القاهرة, ط1, 1968م.

10_ الصفدي, (خليل بن أيبك ت764هـ): الوافي بالوفيات, دار فرانز شتايز, فيسبادن, ألمانيا, ط2, 1991م.

11_ ابن طولون, (محمد الصالحي ت953هـ): القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية, تح: محمد دهمان, مجمع اللغة العربية بدمشق, ط2, 1980م.

12_ ابن فضل الله العمري, (أحمد بن يحيى ت749هـ): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار, تح: كامل الجبوري, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2010م.

13_ القلقشندي, (أحمد بن علي ت821هـ): صبح الأعشى في صناعة الإنشا المطبعة الأميرية, القاهرة, 1913_ 1919م.

14_ الكتبي, (محمد بن شاكر ت764هـ): فوات الوفيات والذيل عليها, تح: إحسان عباس, بيروت, دار صادر, 1973م.

_ المقريزي, (أحمد بن علي ت845هـ):

15_ السلوك لمعرفة دول الملوك, تح: محمد عطا, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1997م.

16_ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار, مطبعة بولاق, مصر, 1854م.

17_ ابن منظور, (محمد بن مكرم ت711ه): لسان العرب, تح: عبد الله علي الكبير وآخرون, دار المعارف, القاهرة, 1984م.

18_ النعيمي, (عبد القادر بن محمد ت978ه): الدارس في تاريخ المدارس, إعداد: إبراهيم شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1990م.

19_ النويري, (أحمد بن عبد الوهاب ت733ه): نهاية الأرب في فنون الأدب, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2004م.

_المراجع:

1_ أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية, أعدت هذه الدراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة _يونسكو_, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, 1970م.

2_ تكروري, (محمد سعيد)_ الخلف, (ميزر محمد): الإنجاز العلمي العربي وتأثيره على النهضة الأوربية (اكتشافات ابن النفيس), مكتبة الملك فهد الوطنية, الرياض, ط1, 2003م.

3_ الحارثي, (عبد الله بن ناصر): الأوضاع الحضارية في إقليم الجزيرة الفراتية في القرنين السادس والسابع للهجرة _الثاني عشر والثالث عشر للميلاد, تح: سعيد عاشور, تقديم: مصطفى النجار, الدار العربية للموسوعات, بيروت, ط1, 2007م.

4_ حسن, (زكي محمد): مصر والحضارة الإسلامية, مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, القاهرة, 2013م.

5_ حلاق, (حسان)_ صباغ, (عباس): المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية, دار العلم للملايين, بيروت, ط1, 1999م.

6_ حمادة, (محمد ماهر): دراسة وثقية للتاريخ الإسلامي ومصادره, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1988م.

7_ الخطيب, (مصطفى عبد الكريم): معجم المصطلحات والألقاب التاريخية, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1996م.

8_ دهمان, (محمد): معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي, دار الفكر, دمشق, ط1, 1990م.

9- الزركلي, (خير الدين): الأعلام, دار العلم للملايين, بيروت, ط15, 2002م.

10_ زياده, (نقولا): دمشق في عصر سلاطين المماليك, ترجمة: نقولا زياده, الجامعة الأمريكية, بيروت, 1966م.

11_ الزيدي, (مفيد): موسوعة التاريخ الإسلامي _العصر المملوكي_, دار أسامة للنشر والتوزيع, الأردن, عَمّان, 2003م.

12_ الشهابي, (قتيبة): معجم دمشق التاريخي, منشورات وزارة الثقافة, دمشق, 1999م.

13_ ضيف, (شوقي): في التراث والشعر واللغة, دار المعارف, القاهرة, 1987م.

14_ طوقان, (قدري): علماء العرب وما أعطوه للحضارة, دار الكتاب العربي, بيروت.

15_ الطويل, (توفيق): في تراثنا العربي الإسلامي, سلسلة عالم المعرفة, سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, 1985م.

16_ عاشور, (سعيد عبد الفتاح): العصر المماليكي في مصر والشام, دار النهضة العربية, القاهرة, ط2, 1976م.

17_ عوض, (محمد مؤنس): في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى, دار العالم العربي, القاهرة, ط1, 2011م.

18_ كحالة, (عمر رضا): معجم المؤلفين _تراجم مصنفي الكتب العربية_, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط1, 1993م.

19_ كرد علي, (محمد): خطط الشام, مكتبة النوري, دمشق, ط3, 1983م.

20_ الكروي, (إبراهيم): المرجع في الحضارة العربية الإسلامية, مركز الإسكندرية للكتاب, مصر, 2008م.

21_ الملا, (أحمد): أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية, دار الفكر, دمشق, ط2, 1981م.

22_ موسوعة تاريخ العلوم العربية, إشراف: رشدي راشد, معاونة: ريجيس مورلون, إعداد مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط2, 2005م.

23_ هونكه, (زيغريد): شمس العرب تسطع على الغرب _أثر الحضارة العربية في أوروبة_, ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي, راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري, دار الجيل, بيروت, دار الآفاق الجديدة, بيروت, ط8, 1993م.

24_ الورد, (باقر أمين): معجم العلماء العرب, مراجعة: كوركيس عواد, عالم الكتب, مكتبة النهضة العربية, بيروت, ط1, ص1986م.