

فرانز روزنتال

العلم في تجل^{ال}

مفهوم العلم في الإسلام
في القرون الوسطى

ترجمة: يحيى القعقاع - إخلاص القنانوة

ترجمان



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



العلمُ في تجلُّ
مفهوم العلم في الإسلام
في القرون الوسطى

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالاقتدار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

العلمُ في تجلُّ
مفهوم العلم في الإسلام
في القرون الوسطى

فرانز روزنتال

تقديم

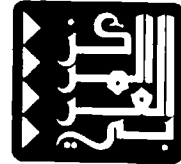
ديمتري غوتاس

ترجمة

يحيى القعقاع

إخلاص القنانوة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
روزنتال، فرانز، 1914-2003

العلم في تجل: مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى/ فرانز روزنتال؛ تقديم ديمتري
غوتاس؛ ترجمة يحيى القعقاع، إخلاص القنانة.
416 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على فهرس عام.

ISBN 978-614-445-260-8

1. المعرفة (نظرية) - الإسلام. 2. الإسلام والعلوم - تاريخ - العصور الوسطى. 3. الأدب
والعلم - تاريخ - العصور الوسطى. 4. العلم والمجتمع - تاريخ - العصور الوسطى. أ. غوتاس، ديمتري.
ب. القعقاع، يحيى. ج. القنانة، إخلاص. د. العنوان. هـ. السلسلة.

001.091767

هذه ترجمة مأذون بها حصرياً من الناشر لكتاب

Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam

by Franz Rosenthal

Copyright © 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill,

Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

عن دار النشر

Koninklijke Brill NV

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 1107 2180 - لبنان

هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/فبراير 2019

«العلمُ شيءٌ لا يُعطيكَ بعضُه حتَّى تعطيه كُلَّكَ، فإذا أعطيتَهُ كُلَّكَ فأنتَ من إعطائه لكَّ البعضَ على خطرٍ [أي قد تنال حظاً منه، لكن ليس ثمة ما يضمن لك ذلك]»

النظام كما استشهد به الجاحظ⁽¹⁾

(1) يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة 1349هـ/1931م)، ج 6، ص 97، وللمزيد يُنظر: أبو أحمد العسكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والنحرif (القاهرة 1383هـ/1963م)، ص 2؛ أبو هلال العسكري، الحث على طلب العلم والاجتهاد في طلبه، مخطوطات مجموعة عاشر أفندي، بداية المخطوطة 433، الورقة 32 أ؛ مخطوطات الحميدية في اسطنبول، المخطوطة 1464، الورقة 51 أ؛ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (بولاق 1287)، ج 1، ص 28، بإسناد القول إلى الخليل؛ الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة 1352هـ/1933م)، ج 1، ص 44؛ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العلم والمتعلم (حيدر أباد 1353)، ص 71، والعلموي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد (دمشق 1349)، ص 60. ويستشهد ابن جماعة والعلموي كلاهما بالنصف الأول [من المقولة المذكورة أعلاه] من دون أن يذكر اسم المصدر. ولن يكون بمقدور أحد سوى مؤلف المقولة أن يخبرنا إن كان ينبغي قراءة الفعل «تعطيه» على النحو تُعطيهِ أو تُعطِيهِ، لكنني أمل، في الأقل، أنني أدركت معنى آخر كلمتين مما قال.



المحتويات

| | |
|-----|---|
| 9 | تمهيد |
| 11 | تقديم ديمتري غوتاس |
| 17 | مقدمة |
| 23 | الفصل الأول: العلم قبل العلم |
| 27 | أولاً: الجذر «ع ل م» |
| 33 | ثانياً: الشواهد من الشعر |
| 41 | الفصل الثاني: العلم في التنزيل |
| 43 | أولاً: تعداد الكلمات ودلالاته |
| 46 | ثانياً: الدافع وراء التوظيف القرآني لكلمة «ع ل م» |
| 53 | ثالثاً: علم الإنسان والعلم الإلهي |
| 57 | رابعاً: الجاهلية |
| 61 | خامساً: الحكمة والعلم |
| 67 | الفصل الثالث: جمع كلمة علم |
| 75 | الفصل الرابع: تعريفات العلم |
| 105 | الفصل الخامس: العلم هو الإسلام (علم الكلام والعلم الديني) |
| 107 | أولاً: كتب وفصول «عن العلم» |

| | | |
|-----|-------|--|
| 134 | | ثانيًا: العلم والإيمان |
| 146 | | ثالثًا: علم الله |
| 167 | | رابعًا: علم الإنسان بالله |
| 181 | | خامسًا: مفاهيم الشيعة للعلم |
| 195 | | الفصل السادس: العلم نور (الصوفية) |
| 235 | | الفصل السابع: العلم فكر (الفلسفة) |
| 239 | | أولًا: مصطلحات الترجمة اليونانية - العربية |
| 250 | | ثانيًا: المنطق «علم العلم» |
| 256 | | ثالثًا: نظرية المعرفة كأداة لعلم الكلام والفقه |
| 287 | | الفصل الثامن: العلم هو المجتمع (الأدب) |
| 289 | | أولًا: علم، عمل، أدب |
| 301 | | ثانيًا: العلم في المقتطفات الأدبية |
| 327 | | ثالثًا: الأعمال الأحادية في بيان فضل العلم والكتابات الأدبية |
| 349 | | رابعًا: مواد لتقويم العلم كقوة مجتمعية |
| 349 | | 1. الموقف من الشك |
| 360 | | 2. القيود على علم الفرد |
| 366 | | 3. مثالب العلماء |
| 370 | | 4. العلم بوصفه حياةً وغذاءً للنفس |
| 374 | | 5. العلم وعلاقته بالمال والسلطة |
| 387 | | خاتمة |
| 395 | | فهرس عام |

تمهيد

استغرق إنجاز هذا العمل سنوات عدة، يُعلن عنه أول مرة في المؤتمر العالمي الخامس والعشرين للدراسات الاستشراقية في موسكو في عام 1960 في صورة تقرير موجز. نُشرت خلاصته في الصفحة 62 وما يليها من الجزء الثاني من محاضر المؤتمر (Moscow 1962-1963; Index, Moscow 1964)، ثم قدمت معالجة أولية لتعريفات العلم (الفصل الرابع) في ندوة عُقدت في جامعة تكساس في ولاية أوستن في ربيع 1965 عن «الصراع بين النزعتين التقليدية والعصرية في الشرق الأوسط الإسلامي»، ونُشرت في مجلد يحمل العنوان ذاته حرره كارل لايدن، وظهر في عام 1969 (1966) في الصفحات 117-133.

سيظهر عظيم امتناني للمكتبات الكثيرة التي أتاحت لي كنوزها من المخطوطات من خلال استشهادي بها في الحواشي؛ إذ مكنتني منحة زمالة من المعهد الأميركي للبحوث في تركيا من قضاء ستة أسابيع من البحث هناك في ربيع 1967، في مكتبات كل من اسطنبول ومانيسا وأدرنة وبورصة، الأمر الذي أعانني على الإحاطة بالبحوث السابقة التي أنجزت في الخارج. وكانت السياسة السخية لجامعة ييل في ما يتعلق بإجازات التفرغ العلمي، قبل كل شيء، هي التي جعلت ذلك ممكناً.



تقديم

قد يكتب مؤلفون من ذوي الشأن أعمالاً عدةً ونفيسةً، لكننا نجد في الأغلب في واحد من هذه الأعمال مزيجًا متناغمًا من بصيرة نافذة خلاقة، وجدِّ، وصوت فريد مميز خاص به. إن كتاب فرانز روزنتال العلم في تجلٍّ ليني بلاريب إلى هذه الفئة، حتى لو استعرضنا سيرة المؤلف المهنية البارزة ونتاجه العلمي المذهل.

درس فرانز روزنتال (1914-2003) الأثر الكلاسيكي واللغات الشرقية في الجامعة في مدينته برلين، حيث ولد وتلقى تعليمه، في زمن بلغ فيه البحث في العلوم الإنسانية في ألمانيا أوجه. وارتقى نبوغه إلى المعايير الصارمة لأساتذته المبرزين، فحصل على شهادة الدكتوراه في عام 1935 بأطروحة عن النقوش التدمرية، لم يلبث أن أتبعها بتأريخه الكلاسيكي للدراسات الآرامية (1938) الذي نال به ميدالية ليدزبارسكي. غادر روزنتال ألمانيا في نهاية عام 1938، ثم جاء إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1940، حيث بدأ العمل محاضرًا في كلية الاتحاد العبرية (Hebrew Union College) في سنسيناتي، ثم في جامعة بنسلفانيا. وفي عام 1956 انتقل إلى جامعة ييل محاضرًا للغة العربية والدراسات السامية بدرجة أستاذ متميز⁽¹⁾ إلى أن تقاعد في عام 1985.

أعمال فرانز روزنتال العلمية مستفيضة، فهي تغطي معظم علوم اللغة

(1) لقب أستاذ متميز (Sterling Professor) خاص بجامعة ييل، وتقتضي تقاليد الجامعة ألا يحمل هذا اللقب أكثر من 27 أستاذًا في وقت واحد. (المترجمان)

العربية والدراسات الإسلامية والسامية⁽²⁾. وكان روزنتال بارعاً في فقه كثير من اللغات، ولا سيما العربية والآرامية⁽³⁾، إلا أنه على الرغم من تقديره البالغ لفقه اللغة، كان ينظر إليه بوصفه وسيلة لخدمة الدراسات التاريخية والثقافية. ولأن روزنتال تلقى علومه في زمن سبق تطور التخصصات الدقيقة في فروع الدراسات الاستشرافية المختلفة، انتهج منهج الفقه اللغوي في دراسة جميع جوانب التاريخ الإسلامي - الفكرية والاجتماعية والسياسية - والكتابة عنها. وأنتج أعمالاً رائدة من الطراز الأول في مباحث كثيرة ومتنوعة؛ كالدراسات اليونانية العربية⁽⁴⁾ والتاريخ الإسلامي وعلم التأريخ الإسلامي⁽⁵⁾ وتاريخ فقه اللغة العربية⁽⁶⁾ وتاريخ الأدب والفنون⁽⁷⁾، والأهم من ذلك كله التاريخ الاجتماعي الإسلامي، في سلسلة من المنشورات ضمن مشروع قريب إلى قلبه أطلق عليه «الإنسان في مقابل المجتمع في الإسلام»⁽⁸⁾. لم يكن نهجه في ذلك كله متزمناً ولا ناقداً، بل كان كما

(2) نُشرت قائمة بيليوغرافية لكتابات روزنتال في مجموعة الطبعة الثالثة المحققة [Variorum أو طبعة موثقة ومُقابَلَة بالنسخ المختلفة للمخطوطة (المترجمان)] لمقالاته والموسومة بالعنوان:

Science and Medicine in Islam (Aldershot 1990), pp. ix-xxvii.

Oriens, 36 (2001), pp. xiii-xxxiv.

وبصورة أكمل في:

في ما يتعلق بمعلومات أكبر عن بعض التفاصيل المذكورة في هذا التقديم يُنظر ترجمتي لروزنتال

Proceedings of the American Philosophical Society, 149 (2005), pp. 442-446.

في:

(3) تناولها في الكتابين الفريدين المستخدمين حتى وقتنا الحاضر:

F. Rosenthal: *A Grammar of Biblical Aramaic* (1961), and *An Aramaic Handbook* (1967).

The Classical Heritage in Islam.

(4) يُنظر مقتطفاته الأدبية القيمة الموسومة بالعنوان:

(كُتبت النسخة الأصلية بالألمانية في عام 1965، وتُرجمت إلى الإنكليزية في عام 1975). يُنظر

أيضاً مجموعة مقالاته في الطبعة الثانية المحققة من: *Greek Philosophy in the Arab World* (Aldershot 1990).

(5) لعمله الموسوم بالعنوان:

History of Muslim Historiography (1952; 2nd ed., 1968).

الأهمية نفسها لترجمته الجزأين الأول والأخير من تاريخ الطبري، إضافة إلى دراسته حياة وأعمال الطبري في مقدمة الجزء الأول.

(6) حتى يومنا هذا، ليس ثمة ما يضاهاه عمله الذي ينبغي إعادة طباعته:

Technique and Approach of Muslim Scholarship (1947).

Four Essays on Art and Literature in Islam (1971).

(7) يُنظر المقالات المجموعة في:

(8) أعلن روزنتال عن المشروع، وبهذا العنوان، في الجزء الأول من سلسلة

Freedom (1960), p. viii.

The Herb (1971), and *Gambling in Islam* (1971).

تشتمل الدراسات الأخرى على العملين:

إضافة إلى المقالات التي جُمعت في مجموعة الطبعة الأولى المحققة والموسومة بالعنوان:

Muslim Intellectual and Social History (Aldershot 1990).

وصفه هو بنفسه: «أن أترك المصادر تتحدث عن نفسها، وأن أتجنب التفسيرات المنحازة»⁽⁹⁾.

على الرغم من أن الطعن في المنهج الاستشراقي قد يكون له ما يبرره من كثرة إساءة تطبيقه، فإنه إذا طُبّق بشكله الصحيح الأكثر فاعلية، تمامًا كما طبقه روزنتال، كان ملائمًا جدًا لدراسة الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى؛ فالعلماء والمفكرون الذين تركوا لنا مؤلفاتهم التي منها نستقي معرفتنا بتلك الحضارة، لم يتخصص أي منهم في مضمار ضيق، بل كانوا أنفسهم موسوعيين، أي خبراء في مجالات فكرية متنوعة. ولإدراك منتهى ما وصلوا إليه، على المرء أن يحيط بجملته واسعة من العلوم، تضاهي ما اجتمع لهم منها. فليس جزافًا إذا أن كانت إحدى روائع روزنتال هي ترجمة مقدمة ابن خلدون (κτῆμα ἐς αἰεὶ) وشرحها، ولا يُرتقب أن يأتي أحد بخير منها⁽¹⁰⁾؛ ولفهم تلك الرائعة [مقدمة ابن خلدون] فهما تمامًا، على المرء أن يبلغ مبلغ ابن خلدون من العلم بجوانب الحضارة الإسلامية المختلفة.

تجتمع شمائل منهج روزنتال في هذا العمل الذي بين أيدينا في مبحث متعدد الوجوه بقدر ما هو مبتكر. «تحوم الحضارات بسجيتها حول مفاهيم عميقة المعنى ذات طبيعة مجردة، تُكسبها، أكثر من أي شيء آخر، مزاجها المتميز»، هكذا يبدأ روزنتال دراسته بتقديم مبحثه؛ والمفهوم الخاص بالحضارة الإسلامية هنا هو العلم. وإنها لجسارة مذهلة أن يضطلع بأمر كهذا؛ ففي حقيقة الأمر، إنني لأجد في كتاب العلم في تجلّ رداً من روزنتال على مقدمة ابن خلدون، إذ أراد الأخير وصف وتحليل ما يحرك تاريخ العالم، أو بالأحرى، التاريخ الإسلامي؛ فردّ روزنتال أن

(9) يتميز روزنتال، إضافة إلى نزاهته العلمية وفهمه العميق للقرائن النصية للمؤلف، والعلاقة المعقدة بينه وبين موضوعه، بتحديد المباشرة لمفهوم هذه الجملة «هذا ممكن، دون ريب، بدرجة محدودة فحسب» في: *Muslim Intellectual*, p. ix.

(10) يشي المؤرخ والمفكر المغربي عبد السلام شدّادي، وهو آخر مترجمي كتاب المقدمة [مقدمة ابن خلدون] إلى الفرنسية (2002)، ثناء شديدًا على تبخر روزنتال في كتابه:

Abdesselem Cheddadi, *Actualité d'Ibn Khaldūn* (Témara, Morocco, 2006, p. 234).

أما الكلام المكتوب باليونانية فهو وصف نوسيديدس للغاية التي كتبت من أجلها كتابه في التاريخ: «كملكية تقنيها إلى الأبد».

قد تبين له أن العلم هو المفهوم الذي أذكى جذوة الحضارة الإسلامية، ثم شرع في دراسته على نحو شديد التفصيل، من دون أن ينزلق ولو لحظة واحدة في تعميمات فارغة، تمامًا كسلفه العظيم. لذلك، يفيد أن نلاحظ كيف أنشأ الكتاب بتناوله جميع الموضوعات ذات الصلة تبعًا: دراسات في عصر ما قبل الإسلام مع دراسات سامية مقارنة، ثم دراسات قرآنية، ثم علم الكلام وعلوم دينية أخرى، ثم الصوفية. ثم الفلسفة والدراسات اليونانية العربية، ثم اختتم بموضوعه المفضل: الترحيب الاجتماعي. وكل فصل من هذه الفصول كان يمكن أن يكون موضوع دراسة أحادية في حد ذاته؛ بيد أن دراسة أحادية من هذا القبيل كان سيعتريها النقص. لأنها ما كانت لتظهر إلا جزءًا من الكيان المتكامل للحضارة الإسلامية في العصور الوسطى بمعيار محور العلم الشامل. أما وقد جُمعت، فإن كل جزء منها يكسب دلالة من الجزء الذي يليه، لا من ذاته وحسب، ويفضي هذا إلى تجسيد أطروحة الكاتب الأساسية بحصيلة تراكمية.

سيجد القراء من ذوي الاهتمامات المتنوعة في الفصول المتعددة مناقشات متعمقة في حقول تخصصاتهم، موثقة بكمية كبيرة من المادة المرجع التي تتنظر المزيد من التحليل والدراسة، كما سيجد طلاب الدراسات العليا موضوعات لبحوث لم تطرق من قبل. ولاستعراض بعض الأمثلة من النفاثس الكثيرة في الكتاب ليس إلا، أود أن ألفت الانتباه إلى التحفظ والحذر الشديدين اللذين وُظفت بهما مادة الدراسات السامية المقارنة لوصف حالة الجزيرة العربية قبل الإسلام (الفصل الأول)، وإلى الفصل القصير، الذي لا مثيل له، عن جمع كلمة «علم» (الفصل الثالث، الذي سبق أن تعمدت الإشارة إليه باستخدامي كلمة «علوم» بصيغة الجمع)، وترجمة الأبواب الافتتاحية من كتاب أبقار الأفكار للآمدي، وهو مؤلف بارز، فرّطت الدراسات الغربية الإسلامية بإهمالها خواطره، باستثناء الشرعية منها (القسم الثالث من الفصل السابع)، والفصل الأخير المتفرد ببلاغته، عن العلم والمجتمع، والذي يمثل بفقراته عن مثالب العلماء، وعن العلم وعلاقته بالمال والسلطة (القسم الرابع من الفصل الثامن)، جزءًا لا يتجزأ من مشروع روزنتال الأعظم الإنسان في مقابل المجتمع في الإسلام.

كان الاستشراق الكلاسيكي، الذي كان روزنتال أبرز من مثّل المرحلة الملحمية والأخيرة منه، منهجًا علميًا شجّع في أوجه على طرح أسئلة أساسية وجوهرية عن الحضارات، غير أنه وفر أيضًا المنهج والضوابط والأدوات اللازمة للإجابة عنها. والعلم في تجلّ يعرف الإسلام في العصور الوسطى، إن كان تعريفه بمفهوم واحد أمرًا ممكنًا، كما أنه يعرف الرجل الذي ألفه.

ديمتري غوتاس

جامعة بيل

آب/ أغسطس 2006

مقدمة

تحوم الحضارات بسجيتها حول مفاهيم عميقة المعنى ذات طبيعة مجردة، تُكسبها، أكثر من أي شيء آخر، مزاجها المتميز. ويمكن أن نجد هذه المفاهيم منذ البدايات الأولى لأي حضارة ناشئة، أو أنها قد تنبئ، عند ظهورها أول مرة، بنقلة جديدة تمامًا نحو تحور آتٍ لا محالة في البيئة التي تؤويهم. مع مرور الوقت، قد يطرأ عليها تغير في الجرس أو في القوة. وقد تكون هذه التغيرات طفيفة، فيقتصر أثرها على إحكام سيطرة هذه المفاهيم أكثر من ذي قبل. بيد أنها قد تُكسب المفاهيم القديمة معاني جديدة. وهذا يعني تغيرًا جذريًا، أو شرخًا كبيرًا في بنية الحضارة التي يحدث فيها. ولربما استؤنف العمل بتلك المفاهيم كما هي، فطمس بذلك أثر التغيير وعمقه، أو حتى أخفيت حقيقة وجوده تمامًا. ومن جهة أخرى، فإذا ما توقف العمل بها على نحو جاد، كان ذلك مؤشرًا واضحًا على أن الحضارة التي عاشت في كنفها ما عادت تنبض بالحياة.

لكون تلك المفاهيم جزءًا متكاملًا مُؤْتَلَفًا من التكوين الخاص لحضارتهم، التي سُبكت تبعًا لمواصفاتهم إذا جاز التعبير، يجد أولئك الذين ينتمون إلى حضارات أخرى عقبات ضخمة في سبيل الوصول إلى فهم صحيح لها وإدراك فضائلها؛ إذ لا يمكن أن يدرك المرء شيئًا بأبعاده الحقيقية ما لم تحط به تجاربه. وثمة ما يقف سدًا منيعًا في وجه التعبير اللفظي؛ فمن المحال أن يجد المرء كلمات في لغات أخرى تقترب من الإحاطة بتمام المعنى الذي تسوقه الكلمة الأصل.

ولا شك في أن «الدلالات الرمزية العظيمة للظواهر اللغوية»⁽¹⁾ حقيقة واقعة، غير أن ترجمة الظواهر اللغوية الأبرز على نحو معقول، من دون المساس كثيرًا بقوة دلالاتها، ينبغي ألا يكون مستحيلًا إجمالًا. ولحسن الحظ، فإن خطر المساس بدلالات مفهوم «العلم» في الإسلام ضئيل نسبيًا.

الكلمة الإنكليزية knowledge تترجم كلمة «علم» العربية على نحو مُرضٍ، غير أنها لا ترقى إلى مستوى التعبير عن جميع دلالاتها الواقعية والوجدانية. فكلمة «علم» هي أحد تلك المفاهيم التي سادت في الإسلام، ومنحت الحضارة الإسلامية شكلها ولونها المتميزين. في الواقع، لم يكن لمفهوم آخر أثر في تحديد تكوين الحضارة الإسلامية بشتى جوانبها كما كان للعلم. ويسري هذا القول حتى على الأقوى من بين مصطلحات الحياة الدينية الإسلامية، كالتوحيد (التسليم بوحداية الله) على سبيل المثال، والدين (الدين الحق)، وغيرهما من المصطلحات التي تستخدم على الدوام، وببيرة حاسمة؛ إذ ليس منها ما يضاهي كلمة العلم في عمق المعنى وسعة الاستخدام. ولم يبق جانب من جوانب حياة المسلم الفكرية والدينية والسياسية، أو حياة عامة المسلمين اليومية، بمعزل عن النظرة السائدة تجاه العلم كشيء بالغ الأهمية في وجود المسلم. فالعلم هو الإسلام، وإن تردد علماء العقيدة في قبول الاصطلاح على صحة هذه المعادلة، فجدالهم المحموم حول هذا المفهوم هو برهان بحد ذاته على أهميته في صميم الإسلام.

كيف برزت مكانة العلم هذه؟ وكيف واصلت التطور والنمو؟ وما هي دلالاتها التاريخية؟ سيكون ذلك كله المبحث الأبرز في الصفحات الآتية. ولا شك في أنه مبحث واسع جدًا، فهو يعالج أمرًا قيل فيه الكثير، وكتب عنه عدد لا حصر له من الناس من شتى بقاع الأرض على مدى قرون عدة؛ فكان لا بد من جمع المعلومات المتعلقة به من أماكن كثيرة. والمادة غزيرة، لكن يصعب فهمها والتغلغل فيها. ولدينا من المادة في مجالات عدة ما يزيد على حاجتنا، بينما نتوق إلى المزيد في مجالات أخرى. وهناك أيضًا إغراء لا يزول، بل وحاجة في ما

(1) يتعلق هذا بافتقار اللغة اليونانية المزعوم إلى لفظة «فضاء»، وذلك بحسب ما قاله شبنغلر في:

O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich 1920), vol. I, p. 120.

يبدو، إلى توسيع حدود مبحثنا هذا لتشمل آفاق المدارك العقلية والتنظير الفكري بأسرها، أو في الأقل، حظاً وافراً منها. وربما كان من السهل أن يقال إن مبحث العلم بمجمله أوسع من أن تحيط به أي دراسة شاملة، وإننا لو كنا اقتصرنا في بحثنا على هذا الجانب أو ذاك منه، لكان خيراً لنا. وما كان لأحد من الناس، ولا لمؤلف هذا الكتاب بالتأكيد، أن يجد في هذا القول إجحافاً. ولحسن الحظ، هناك عدد من الدراسات الأحادية عن بعض أقسام هذا الموضوع، وإن كانت قليلة جداً. ويلزمنا كتابة المزيد منها في المستقبل. غير أن لفت الأنظار إلى لفيف من المسائل المهمة التي تنتظر حلولاً، في مجلد واحد، قد يكون نافعاً حقاً. وما من ضرر يُخشى من إبراز الأهمية الحقيقية لمفهوم العلم بمجمله من خلال دراسة الكثير من دلالاته الرئيسة، وإن كان ذلك في عجلة واقتضاب. وينبغي ألا يتوقع القارئ أن يجد مناقشة مستفيضة للتفصيلات أو استعراضاً لجميع الأدبيات التي بين أيدينا؛ إذ لا بد من الاكتفاء بالنماذج لتوفير إطار معقول، يمكن أن نجعل فيه جذازات وقطعا من المادة كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

أظن أنني بذلت جهداً لا بأس به في سبيل الوصول إلى الأدبيات الأهم. بيد أنه لا تزال هناك فجوات ينبغي أن تُملأ قبل أن تتبلور صورة تاريخية واضحة المعالم؛ فلقد فقدنا الكثير من مادة الحقبة الأقدم، ربما إلى الأبد. وليس هناك سوى نسبة ضئيلة من المصادر المتأخرة المطبوعة. ولربما حُفظ شيء من نتاج مؤلف بارز، أو أمكن الوصول إليه، في حين كان ينبغي الإحاطة به ودراسته كاملاً غير منقوص، ليتسنى لنا تقدير آرائه حق قدرها. وأحياناً، كان لا بد من استخدام مخطوطات، على الرغم من وجود نصوص مطبوعة. وفي أحيان أخرى كثيرة، كان علينا أن نستغني عن مادة ما، ربما كانت على قدر من الأهمية، لتعذر الوصول إليها، وإن كان وجودها لا يخفى على أحد. وكل من يعمل في أي حقل من حقول الدراسات الإسلامية، يعرف مثل هذه الصعوبات الفنية.

في ما يتعلق بهذا العمل الذي بين أيدينا، كان عليّ أن أجتاز عقبة أشد من ذلك كله؛ إذ لا مفر من تناول أي مسألة تاريخية من منظور عصري، ذلك أن فهم المؤلف طبيعة المسألة يكون في إطار عصره وبيئته الثقافية. وقد صُرفت طاقات

فكرية عظيمة لمسألة العلم في الغرب الحديث؛ ولربما كان من النافع مقارنة الجدل الكبير في الحقبة الماضية، ولا سيما في القرن السابع عشر، ومقابنته بما نجده في العالم الإسلامي، غير أن مقارنة كتلك تخرج عن نطاق بحثنا هذا. في أي حال، لن أزعج أن قراءتي بيّنت لي ما يمكن أن يمثل نظرة عصرية مقبولة للعلم بوضوح كافٍ، وإنما أكسبني فهمًا فجًا بعض الشيء، وسطحيًا ربما، لكنه يلقي قبولًا واسعًا، للدلالات الرئيسة المتعلقة بطبيعة العلم في جوهره، وجوانبه المتعددة. ولا يسعني إلا أن آمل ألا يكون إحساسي بالضيق والحيرة قد أصاب حجتي في الصميم.

تبرز معضلة الترجمة الأزلية هنا في أعنى صورها؛ فكل كلمة مترجمة هي كلمة مشوهة، مهما بذل المرء من العناية في سبيل البحث عن نظيرها الأمثل في اللغة الإنكليزية. وأحد أسباب ذلك هو أن المفردات الإنكليزية لا تكاد تخلو من اللبس؛ إذ يمكن أن توحى بمعانٍ مختلفة لأناس مختلفين. كما أن المفردات العربية لا تخلو من اللبس البتة، والفروق بين معانيها، وهي في الأغلب غامضة بطبيعتها، لا يوليها كثير من الناس اهتمامًا كافيًا، حتى من يعي الصعوبات الفنية في انتقاء المفردات من المؤلفين. فقد نجد مؤلفًا يلتزم التزامًا تامًا بمصطلحات فنية في أحد أعماله، ثم يعود فيستخدم المصطلحات ذاتها من غير ضوابط في عمل آخر. فكلمتا «علم» و«معرفة» على سبيل المثال، يمكن استخدامهما ببساطة ككلمتين مترادفتين، كما يمكن إيجاد ما يكفي من التباين بينهما لاستخدام إحداهما لتعريف الأخرى، ويمكن أن تعد إحداهما تعبيرًا عن مفهوم نشاطٍ عقلي مغاير يناقض ذلك الذي تعبّر عنه الأخرى أو يكاد. وقد تتعدى كل واحدة منهما إلى مفاعيل مختلفة تمامًا ومحددة بوضوح. ويمكن استخدام كثير من المفردات الإنكليزية لترجمتهما، بيد أن ذلك يفضي، في كل مرة، إلى فصم عرى الترابط الذي تصنعه الكلمات، والذي يشعر به المرء بقوة في العربية. وهناك معضلة أخرى، في ما يتعلق بكلمتي «العلم» و«المعرفة»، تخص اللغة الإنكليزية التي لا تشاطر الفرنسية التفريق بين *connaître* و *savoir*، أو الألمانية التفريق بين *wissen* و *kennen*، على نحو يشبه الفرق بين الكلمتين العربيتين. ولا يمكن فعل الكثير حيال ذلك، إلا استخدام الكلمات العربية من غير ترجمة، أو إضافتها في مواضع فارقة كلما دعت الحاجة

إلى ذلك، أو التفريق في الترجمة على نحو مصطنع، وربما كان مضللاً، بين knowledge بمعنى العلم و cognition بمعنى المعرفة، ومثلهما gnosis و knowledge، أو knowledge of و knowledge about وما شابه ذلك، كما حاولت أن أفعل هنا وهناك في الصفحات الآتية. وعالم التنظير الفكري المجرد، وهو أساس الحضارات الراقية، إنما هو عالم من المفردات التي لا يستطيع العقل البشري أن يعمل من دونها. والنقل من لغة إلى أخرى يكدر دائماً صفو أنماط فكرية فريدة، ويفضي في أحسن الأحوال إلى مقاربات. وقد يكون إدراك هذه الحقائق هو المفتاح العام لفهم بحثنا هذا.



الفصل الأول

العلم قبل العلم



إن ما نعرف عن جزيرة العرب قبل الإسلام، خصوصًا في ما يتعلق بمبلغ المستوى الفكري في قلب شبه الجزيرة، لا يزال محدودًا جدًا. ومما يبعث على الأسف أن المادة التي اكتُشفت حديثًا، والدراسة المتعمقة والحثيثة للشواهد المتوافرة، لم تغير كثيرًا من صحة هذا القول. وبوجه عام، علينا أن نقنع باستنتاجات تُبنى على معلومات هزيلة، ومريبة في كثير من الأحيان. ولا يمكننا أن نتيقن تمامًا من طبيعة المفردات التي سُخرت للتعبير عن الإدراك الفكري أو عددها، فضلًا عن الطريقة التي استُخدمت بها تحديدًا⁽¹⁾. والشعر الذي يُعدّ سابقًا للإسلام هو المصدر الوحيد الذي يمكننا استخدامه. غير أنه يمكننا الافتراض بأن مفردات القرآن تعكس الظروف التي سبقته بدرجة عالية من الدقة، إلا حيث يتبين لنا أن تغيرات خفية في المعنى قد أُسبغت على كلمات قديمة، أو أن كلمات جديدة قد استُحدثت أو عُرِّبت. وإن كان هناك جذور أساسية لم ترد في شعر ما قبل الإسلام أو في القرآن، فإن لنا أن نفترض أيضًا أنها كانت تُستخدم قبل الإسلام. وإجمالًا، لنا أن نركن إلى وجود مجموعة واسعة من المفردات المتطورة للتعبير عن غير نوع من أنواع النشاط العقلي.

إن العالم باللغات السامية ليدersh من فوره إذا ما استعرض هذه المفردات، لانعدام النظائر الواضحة للجذور العربية التي تعبّر عن النشاط العقلي في اللغات السامية الأخرى، أو وجودها على نحو محدود جدًا في هذه اللغة أو تلك. والقلة القليلة من مفردات اللغات السامية القديمة التي خلدها الوثائق المحفوظة، لا تساوي شيئًا إذا ما قيس بالتنوع الضخم في المفردات المحكية. والفجوات في معلوماتنا هي في معظم الأحوال أكبر وأكثر من أن تسمح لنا بالخروج باستنتاجات

T. Nöldeke, in: *WZKM*, vol. III (1889), pp. 101 f.

(1) يُنظر:

موثوقة وواضحة. وكثير من الأنماط اللغوية السامية لم يوثق قط. وقد استُنقذ شيء منها إلى حد ما بعد أن كان مفقودًا حتى عهد قريب، بينما لن يعود بعضها على الأرجح إلى حيز العلم ثانية أبدًا. من جهة أخرى، لنا أن نفترض أن تلك المفاهيم التي دخلت في الاتجاه السائد للحياة الفكرية، ما كانت لتجانب التوثيق في الأدبيات بصورة أو بأخرى، وأن تلك التي لم توثق كانت في الحقيقة خارج نطاق الحياة الفكرية الفاعلة. فعلى سبيل المثال، يبدو أن ثمة شاهدًا واحدًا فقط للجذر العربي المعروف «ش ع ر»، بمعنى عرف، في العبرية القديمة، وهو في الآية 17 من الأصحاح الثاني والثلاثين من سفر التثنية، حيث نقرأ: «الذين لم يعرفهم (سعاروم) آبائهم». ولقد أقر العلماء المعاصرون التناظر بين الجذر العبري «س ع ر» والجذر العربي «ش ع ر» في هذه الآية، وأشار إليه في بعض المعاجم⁽²⁾، وإن أغفله أو تغاضى عنه كثير من طلاب العلم الدارسين للكتاب المقدس. في أي حال، لأن الجذر «س ع ر» ورد هنا بموازاة الجذر «ي د ع»، بمعنى عرف، فإن معناه، ويتبع ذلك ارتباطه بالجذر العربي «ش ع ر»، موثوق إلى حد بعيد في حقل تصنيف المعاجم للغات السامية القديمة. والآن، ماذا يعني ظهور هذا الجذر في العبرية مرة واحدة فقط؟ هل كانت نادرة ظهوره أمرًا عرضيًا ليس إلا؟ لا يبدو ذلك معقولًا. فهل كان الجذر «س ع ر» إذرًا مندثرًا، أو ربما لكنة قوم دون غيرهم؟ قد يكون ذلك صحيحًا نظرًا إلى أن ظهوره الوحيد كان في قصيدة. وهذه أسئلة لا نملك الإجابة عنها في حدود ما نعرف حتى الآن. وتبقى حقيقة أن جذورًا شائعة في اللغة العربية للتعبير عن الكثير من أوجه النشاط العقلي، هي نادرة أو غير معروفة في اللغات السامية الأخرى التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا.

(2) كان قد أشار، في بعض الأحيان، إلى الصلة بين «ش ع ر» العربية و«س ع ر» الآرامية. والأمر ممكن، بيد أن هذه الصلة لا تستند إلى أسس واضحة، وليس ثمة ما يدعمها في معاني لفظة «س ع ر» (زار، بحث، تقصى، فعل، وما إلى ذلك) في اللهجات الآرامية التي يرد فيها هذا الجذر.

وحاول المسلمون المتأخرون من ذوي النزعة المعرفية التأملية إضفاء معنى بعينه على مفهوم لفظة «ش ع ر»، كما هي الحال في: الزمخشري، الكشاف (بولاق 1318-1319)، ج 1، ص 134، في تفسيره الآية 9 من سورة البقرة، يُنظر أيضًا: G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale* (Paris; La Haye: 1962), p. 388.

أولاً: الجذر «ع ل م»

إذا كان شح النظائر للجذور العربية التي تعبر عن النشاط العقلي في اللغات السامية الأخرى أمرًا مستغربًا، فإن عدم استخدام الجذر السامي الشائع «ي د ع»، بمعنى عرف، في العربية التي نعرف، كذلك لا يقل عنه غرابة؛ إذ نجده عمليًا في جميع اللغات السامية الأخرى، بما فيها الإثيوبية التي، إضافة إلى «أيدعا» من الجذر «ي د ع»، تستخدم (أمارا) «أعمارا» من الجذر «ع م ر»، بمعنى يرى، وأكثر استخدامه هو في الأكادية، ويمكن المرء مقارنة ذلك بالكلمتين: اليونانية oida واللاتينية video.

لعل المفردات التي تُستخدم للتعبير عن أي نوع من النشاط العقلي تطورت في الوعي الإنساني ببطء. وتشكلت على الأرجح بالتدرج على مدى أزمان مضت قياسًا على مفاهيم أولية أكثر بساطة عبّرت في أصلها عن الإحساس والنشاط البدني، أو ربما أفكار متعلقة بالسحر⁽³⁾. ونجد أيضًا، على سبيل المثال، أن اللغات الهندو-أوروبية تستخدم مفردات مختلفة تمامًا بمعنى «العلم» (knowledge). وبالتحديد، اختص بعض الجذور بهذا المعنى في بعض اللغات الهندو-أوروبية، بينما اختصت به جذور أخرى في بعضها الآخر. ولم تنشأ مفردات التعبير عن النشاط العقلي من خلال تخصص جذور أولية وحسب، بل كذلك من خلال تعديلات ثانوية أدخلت على بعض الجذور الأولية للتعبير عن مفاهيم أساسية. وكمثال من أمثلة كثيرة،

(3) حاول شنييل (B. Snell) في دراسة تزخر بالفائدة اشتقاق «علم» من «عمل» في الفكر اليوناني، كما حاول تتبع هذا التطور على أساس مصطلحات «العلم» في اليونانية لفترة ما قبل أفلاطون في:
B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Philologische Untersuchungen 29 (Berlin 1924).

تستحق الدراسة القراءة، على الرغم من أن استخدام اليونانية كلغة لحضارة متطورة يعود كما هو معروف الآن إلى تاريخ أقدم، كما أن إمكانية استعادة المفاهيم الأصلية الملموسة للمصطلحات المجردة يعود في المقابل إلى فترة أبعد من ذلك بكثير.

وليس ثمة مفهوم سامي عتيق ولموس يمكن ربطه بالجذر «ي د ع»، وهو جذر يعزز استخدامه في الأكادية قدمه، يُنظر: *The Assyrian Dictionary* (Chicago 1960), vol. VII, pp. 20 ff.

أما آراء بوتريفك المتعلقة بمسائل التأصيل اللغوي فغير مقنعة، على الرغم من أنها تدعم نظرية الأصل الملموس للجذر «ي د ع» (علم)، في حال ربطه بلفظة «يد» (يد)، يُنظر: G. J. Botterweck, «*Gott*: erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments, *Bonner Biblische Beiträge* 2 (Bonn 1951), p. 11.

هناك الكلمة اليونانية *epistamai*، أو *epistēmē*، التي تعد لكنة من *ephistēmi*، وتتكون من الجذر الذي يعني «وَقَفَ» مع حرف الجر *epi* (على)، وهي تعني بالإنكليزية *to understand*، أي يفهم. لهذه الكلمة نظير مدهش في العربية، وهو «وقف على»، بمعنى اطلع على، على الرغم من أنه لا علاقة له بأي تأثير يوناني في ما يبدو.

بناءً على ذلك، لا شك في أن وجود الجذر «ي د ع»، أي عَرَفَ، في جل اللغات السامية يشير إلى العلاقة الوثيقة في ما بينها⁽⁴⁾، وإلى أن تفرعها من اللغة الأم حديث نسبيًا، كما يشير انعدامه في العربية، بلا أدنى شك، إلى تطور لغوي فريد خاص بالبيئة العربية، أفضى إلى نبذ الجذر «ي د ع»، وإيثار جذور أخرى كما بينا في ما تقدم.

القاعدة العامة هنا أن افتقار اللغات السامية الأخرى إلى نظائر للجذور العربية التي تعبر عن النشاط العقلي يسري أيضًا على أهمها؛ وهو «ع ل م». وأشار يوجيف (جوزف) أيسلايتنر (József Aistleitner) إلى ظهور الجذر «ع ل م» في بعض النصوص الأوغاريتية⁽⁵⁾. غير أن سياق إحدى العبارتين اللتين أشار إليهما مبهم تمامًا، بينما تفسّر الأخرى عادة على أنها تحوي كلمة «عالم»، بمعنى «الأبدية»، وهو التفسير الأقوى. أما الجذر «عَلَمَ» الذي يظهر في معجم اللغة الإثيوبية بوصفه نادر الاستخدام ويحمل المعنى «يميز بعلامة، يوشح بخاتم، أحرف (جمع حرف)»، فقد يُغفل ككلمة مأخوذة من العربية، إلا أن من الخطأ إغفاله؛ فالجذر «ع ل م» يظهر في نقوش جنوب الجزيرة العربية، ولا بد من أن الجذر الإثيوبي «عَلَمَ»، يرتبط بشواهد جنوب الجزيرة العربية⁽⁶⁾ التي تحتاج إلى دراسة مستفيضة؛ إذ لا يزال الغموض يكتنف تفسير كثير منها، الأمر

(4) هذا بالمفهوم الضيق؛ إذ إنه يتجاهل العلاقة ما بين اللغات السامية واللغات المصرية والحامية.

(5) يُنظر: *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berichte der Sächsischen Akad. d. Wiss., philol. hist. Kl. (Berlin 1963), p. 232.

(6) في ما يتعلق بالحال في لغة إثيوبية أخرى؛ أي اللغة التُغرية، يُنظر: E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigré Sprache* (Wiesbaden 1962), pp. 451 f.

وكما بين واضع المعجم، تعود اشتقاقات الجذر علم التي ألفيناها في اللغة التُغرية أيضًا بشكل رئيس إلى معنى «علامة»، أما تلك المعاني الدالة على التعليم أو التعلّم فليس ثمة شواهد كثيرة عليها ويمكن الافتراض أنها معانٍ دخيلة من العربية.

الذي يشكل عائقًا كبيرًا أمامنا في هذا المجال. غير أننا نكاد نكون على بينة من أمرنا في حالة الجذر «ع ل م»؛ إذ يبدو أن المفسرين المتأخرين للنقوش التي تحتوي عليه اتفقوا على تعلق دلالاته بالكلمة العربية «عَلَم»، بمعنى علامة، أو أمانة. وإضافة إلى الاسم «علمن»⁽⁷⁾، تحوي نقوش جنوب الجزيرة العربية الفعل «ع ل م» بتصريفه الأساس وكذلك بتصريف آخر مبتدئًا بالحرف (ت)، وبمعنى يُعَلِّم، أو يضع علامة، في الحالتين. ويستخدم الاسم «علم» المتصل بالفعل بمعنى وثيقة، ويرجع هذا في ما يبدو إلى الافتراض بأن الوثيقة هي شيء موشح بعلامة أو إمضاء، وعلى ذلك فهو ملزم بحكم القانون⁽⁸⁾. ثم إن هناك العبارة «علم بهو تعلم» في أحد النقوش، وتُرجمت في مدونة النقوش السامية على «علامة أُنذر بها»، وبنيت هذه الترجمة أيضًا على العلاقة المفترضة بالكلمة العربية «عَلَم»، بمعنى علامة، أو أمانة. وثمة ترجمة تقدمت بها نشرة حديثة أخرى وهي: «الرؤيا التي لُقِّن بها»⁽⁹⁾، وبهذه الترجمة يقترب الفعل «تعلم» من الكلمة العربية «تعلَّم» بمعنى درس. بيد أن الفعل في هذه العبارة يبدو مشتقًا من الاسم الذي نجد تعلقه بلفظة «علامة» أو «أمانة» أكثر سلاسة منه بلفظة «علم».

Répertoire d'épigraphie sémitique, no. 2774.

(7) يُنظر:

يُنظر أيضًا: A. Jamme, in: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 2nd ed. (Princeton 1955), p. 509.

يحتوي النقش نفسه على اسم علم مشتق من الجذر «ي د ع». يُنظر أيضًا: كشاف النقوش السامية (RÉS): RÉS, no. 3199:3، وفي ما يتعلق باسم العلم «علمت» يُنظر أيضًا:

A. Jamme, *Sabaeen and Hasaeen Inscriptions*, Studi Semitici 23 (Rome 1966), p. 38.

(8) في ما يتعلق بشواهد التصريف الأساس لـ «ع ل م»، يُنظر: (RÉS, no. 3566:23, and A. Fakhry (G. Ryckmans), *An Archaeological Journey to Yemen*, no. 3:9 (Cairo 1952),

يُنظر أيضًا: A. F. L. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian* (London 1962), p. 69.

في ما يتعلق بتصريف الفعل المبدوء بالتاء (تعلم)، يُنظر: (RÉS, nos. 3688:12, 3691:10, 3692:7, 3693:5, 3854:10, 3879:7, 3951:6, and 4765:2.

أما المعنيان «أنتج، أذاع» والمرتبطان أحيانًا بالفعل، فإنهما في ما يبدو صيغتان غير حرفيتين للمعنى «علم، وسم» (استخدمهما بيستون في ص 69 وما يليها)، يُنظر: (RÉS, no. 4771; Fakhry, no. 30 bis: 3 f.,

للشواهد المتعلقة بالاسم «علم»، يُنظر: (Beeston, no. 33: 4 (RÉS, no. 2876:3, 4772 (?); Fakhry, no. 33: 4 (Beeston, p. 70).

Beeston, p. 58.

(9) يُنظر:

وكذلك الترجمة المقترحة للجملة الفعلية «ليتعلمن»، وهي: «ينبغي أن يُعرض، أو لعرض»، فإنها تشير إلى المعنى الأساس: «ليتميز بعلامة»⁽¹⁰⁾. وترجح شواهد جنوب الجزيرة العربية في مجملها كفة القول بأن كلمة «علم» في لغة جنوب الجزيرة لا تعني «عَلِمَ»، وإنما تقترب في معناها من الكلمة العربية «عَلَمَ» بمعنى علامة، أو أمانة.

يبدو أن الموطن الوحيد الآخر لالتقاء الجذر العربي «ع ل م» بلغة سامية أخرى⁽¹¹⁾ هو في اسم مكان، أو لتحري الدقة، اسمي مكانين ذكرا في العهد القديم. يرد أحدهما في الآية 18 من الأصحاح الحادي والعشرين من سفر يشوع بصيغة «علمون»، بينما يرد بصيغة «عَلِمِث» في الآية التي تقابلها من سفر الأخبار الأول، وهي الآية 45 من الأصحاح السادس. أما المكان الآخر فيرد ذكره مرتين بصيغة «علمون دبلا تا يما» في الآية 46 وما يليها من الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر العدد. ولا يمكن التحقق من الصيغة الصحيحة لاسم الموضع الأول كما يتبين من الاختلاف فيه بين سفري يشوع وأخبار الأيام الأول، إضافة إلى النسخة اليونانية (غير أن استخدام الحرف اليوناني «g» في بداية الاسم لا يبعث بالضرورة على الشك في بدايته بالحرف «ع» الساميّ الأصيل). وفي أي حال، فإن ترجمة «علمون» بكلمة «علمان»، أي «علامتي طريق»، تتبادر إلى الأذهان. واستبدال النون بالميم في آخر الكلمة ليس غريباً في المنطوق القديم، ولا سيما في منطقة مؤاب، حيث يوجد المكان الثاني منهما⁽¹²⁾.

RES. no. 4176:5, 8 f.,

(10) يُنظر:

أما ترجمة العبارة «ذبح تعلم» (بواسطته أبلغت...) في RES, no. 2724:3، فملتبسة.

(11) عدّد المختصون عدداً من أسماء الأعلام الواردة في النقوش اليونانية مثل إلموس، ألموس، ألمي، ألموس مشتقة من الجذر «ع ل م»، يُنظر: H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen* (Leipzig: 1930), p. 157.

يبقى تفسيرها، في أي حال، غير مؤكد، أضف إلى ذلك أن هذه الأسماء تعكس الحال في العربية دون سواها من اللغات السامية.

(12) في ما يتعلق بالنقاش حول النهاية «-ôn» في أسماء المواضع التوراتية مثل شومرون (السامرة)،

يُنظر على سبيل المثال: G. R. Driver, in: *Palestine Exploration Quarterly*, vol. LXXVII (1945), p. 9, and J. G. Février, in: *Semitica*, I (1948), pp. 34 f. vol. XCI (1959), p. 158, and J. G. Février, in: *Semitica*, I (1948), pp. 34 f.

هكذا يمكن القول إن الوقائع النادرة لظهور الجذر «ع ل م» في غير العربية تشير إلى اتصال دلالاته بما يأتي: «علامة، أمانة، علامة طريق». ولهذا فإن القول إن المعنى «عِلْمٌ» هو امتداد خاص بالعربية للتعبير الأصلي عن شيء تدركه الحواس، ألا وهو «علامة طريق»، له ما يبرره⁽¹³⁾. وأشار بعضهم إلى أن الفعل القبطي «سوون» بمعنى «يعلم» مرّ بتطور مشابه؛ إذ زعموا أن جذره المفترض «وس ن» يتصل بكلمة «وثن» من اللغة السامية لجنوب الجزيرة العربية والتي تعني «المعلم من الحجارة» كما يتصل الفعل الألماني «merken» بكلمة «Mark» أو «Markstein»⁽¹⁴⁾. ومهما يكن، فإن العلاقة بين «علامة طريق» و«عِلْمٌ» وثيقة جدًا، ولها دلالة خاصة في البيئة العربية؛ فعلامات الطريق وعلامات الصحراء الفارقة التي استدل بها البدوي في ترحاله وفي تنفيذ مهماته اليومية، كانت أهم علم يعجل في اكتسابه. وكانت حياته وعافيته في الواقع رهناً بهذا النوع من العلم، وبناء عليه، من السهل أن نرى كيف تسنى للمفهوم العام للعلم أن يتطور من عملية التعرف إلى معالم الطريق المحسوسة. ولعلنا نجد من الشواهد ما يؤيد تأصيل كلمة «ع ل م» العربية في أحد الجذور التي تعبّر عن الفكرة المضادة وهي «ج ه ل». وفي مفهوم «عدم العلم»، تشترك العربية مع اللغات السامية الأخرى في الجذر «ن ك ر». أما الجذر «ج ه ل»، وهو الضد المعتاد للعلم في العربية التي نعرف، فلا نظير له في

(13) يُقارن أيضًا اشتقاقات مثل «معلم»، يُنظر: T. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, in: *Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.*, 142 [1900], vol. II, p. 28.

وضدها «مجهل»، ومنها «أرض مجهل» و«أرض مجهولة»، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب (ببلاق 1300-1308)، ج 13، ص 138.

ونشير إلى أن الاشتقاقات من الجذر «ع ل م» وبمعنى «علامة» معروفة في اللغات العربية الجنوبية الحديثة، على الرغم من أنها ألفاظ دخيلة من العربية، بينما تُستخدم الأفعال الآتية بمعنى «يعلم»: الفعل «إذح» من «ي دع»، والفعل «عرب» من «ع ر ف»، والفعل «طب»، يُنظر:

W. Leslau, *Lexique Soqotri* (Paris 1938), pp. 58, 198, 311, 325 f.

لربما كان مما لا بد منه للمشتغلين في مسائل التأصيل اللغوي من المسلمين المتأخرين اشتقاق لفظة «علم» من «علامة» كما هي الحال عند أبي علي الفارسي (توفي في عام 377هـ/ 987م)، والمستشهد به في: العيني، عمدة القارئ (اسطنبول 1308)، ج 1، ص 380. يُنظر أيضًا الفصل الثاني، الهامش 1 من هذا الكتاب.

(14) يُنظر: W. Vycichl, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, V (1957), pp. 10-25, and:

I. M. D'yakonov, *Semito-Khamitskie yazyki* (Moscow 1964), p. 46.

اللغات السامية الأخرى في ما يبدو. ويلقى تأصيل الجذر جهل على أنه بنية ثانوية من الجذر المعروف «ج و ل» بمعنى «طَوَّف» قبولاً حسناً في الأذهان. و«طَوَّف» قد تعني الطواف في دوائر، أو هيام المرء على غير هدى، من غير أن يعرف وجهته. وإن صح هذا، كان نظيراً مطابقاً تماماً لتصور العلم كهدي توفره علامات الطريق في بيئة ترتهن فيها الحياة بعلم كهذا، فلربما كان العنت أو الموت نتيجة للجهل به.

يستحيل التحقق التام من تكهنات كتلك بشأن دلالات الكلمات، لكنها ترجح من خلال نظائر من فترات أحدث، نحن أعلم بها. وقد ثبت وجود نظير من هذا النوع في اللهجة العراقية من العربية الحديثة⁽¹⁵⁾، حيث تميل كلمة «إندَل» التي تعني «أرشد أو هُدي» إلى اتخاذ المعنى العام للعلم أو معرفة الطريق أو أماكن الأشياء. وإذا اعتقدنا بإمكان استرجاع الأصول الثنائية للجذور الثلاثية الحالية، فإن علاقة بين «ع ل م» وحرف الجر «عَل» تتبادر إلى الأذهان، بدلالة العثور «على» الشيء ومن ثم التعرف إليه، أو ربما بدلالة اتخاذ نقاط «عالية» والاستعانة بها على معرفة الطرق والاتجاهات⁽¹⁶⁾. واستنباطٌ خيالي كهذا يمكن أن يقودنا مرة أخرى إلى العلم الذي يُبنى في الأصل على علامات بارزة أو أمارات في بيئة المرء، ونجد هنا نقطة البداية لتكوين الاسم «عَلِمَ» «علامة طريق» في مرحلة متوسطة بين الأصول الثنائية والجذر «عَلِمَ». وغني عن القول أننا كلما أوغلنا في هذا النوع من التكهنات، مادت الأرض تحت أقدامنا⁽¹⁷⁾. حتى النظرية المحافظة نسبياً، والتي تقول إن العلم كان في أصله معرفة علامات الطريق على وجه الخصوص، قد لا يقبلها الجميع، وقد تكون عرضة لحجج مضادة لا تقل عنها ضعفاً. بيد أن التوليفة المقترحة بين علامات الطريق والعلم تبقى فرضية ملهمة لتفسير مفهوم العلم كما كان في وسط الجزيرة العربية قديماً. والعلم آنذاك كان تلمساً بدائياً طلباً لمعلومات

G. Krotkoff, in: *JAOS*, LXXXIV (1964), pp. 170 f.

(15) يُنظر:

A. S. Marmardji, *La Lexicographie arabe à la lumière du bilittéralisme* (Jerusalem: يُنظر: 1937), pp. 129 ff.

(17) يمكن أن نشير إلى أن علماء اللغة المسلمين المولعين بمسائل التأصيل اللغوي عموماً، لم يخوضوا كثيراً في لفظة «علم»؛ إذ شعروا أن الألفاظ الشائعة لم تمنحهم مجالاً واسعاً للتفسير المتعلق بالتأصيل اللغوي.

مادية أولية في ظروف اجتماعية شديدة الحرج. ولم تكن تلك المعلومات متصلة بالضرورة بأي نوع من الروابط المادية أو المنطقية في ما بينها، وإنما كان كل منها في الأغلب يعد قيمًا في حد ذاته، وكانت معرفة أي منها مطمئنًا وإنجازًا نافعًا ومقدّرًا. ولعلنا نذهب أبعد من ذلك خطوة فنقول إن مفهومًا مشابهًا للعلم في معناه وقيّمته يمكن أن يتجلى لنا في كثير من النتاج العلمي للحضارة الإسلامية في حقبة متأخرة جدًا. ومن المغربي أن نرى في النزعة العجيبة الواضحة لتقديم المعلومات على نحو يكاد يكون عشوائيًا ومتقطعًا، تخليدًا للنظرة العربية القديمة للعلم في بيئة تختلف كثيرًا عن البيئة التي كان فيها لأنماط التفكير تلك نشأتها الأولى، غير أن علينا أن نلزم جانب الحذر الشديد في ذلك أيضًا؛ إذ إن المعنى الأولي للجذر «ع ل م»، أيًا كان، لم يستخدم فعلاً إلا في الماضي البعيد، الذي سبق بكثير تلك العصور التي قد نزع أننا نملك شيئًا من الفهم التاريخي الراسخ لها. فقد استحالت كلمة «علم»، إذ نجدها مستخدمة في الواقع، مصطلحًا مجردًا عامًا منذ زمن بعيد، ولا علاقة لها بأي معلومات مادية أولية.

ثانيًا: الشواهد من الشعر

الشعر هو عمليًا المسعى الفكري الوحيد الذي يمكننا أن نجزم بأنه كان متطورًا جدًا وممارسًا بكثرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ومن الثابت في ما يبدو أن اللفظة العربية «شاعر» كانت تعني في الأصل «عالم» وأن كلمة «شعر» كانت تعني «علم»⁽¹⁸⁾. فأي نوع من العلم أريد بذلك؟ إن هذا لسؤال جدلي لا يمكن الإجابة عنه بأي قدر يذكر من اليقين. فلربما كان علمًا بالسحر. وإجمالًا، فإن الفرضية

1. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leiden: وجه الخصوص: 1896-1899), vol. I, pp. 17 ff.

عرّف واضعو المعاجم العربية لفظة «شعر» بمعنى «علم»، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 76 وما يليها: «والشُّعْرُ منظومُ القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعرًا من حيث غلب الفقه على علم الشرع». وبحسب رأي يُنسب إلى الخليفة عمر وآخرين كان الشعر علم قوم [العرب] لم يكن لهم أعلم منه، قبل أن يمنحهم التنزيل علمًا أفضل منه، يُنظر: أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني (القاهرة 1957-1958)، ج 1، ص 96 وما يليها.

الأرجح في ما يبدو هي أن الشاعر هو الإنسان الذي كان قادرًا على معالجة أمور جاوزت جل الخبرات العملية المباشرة، وهو الذي كان يعد مطلعًا، متفردًا دون أقرانه بالبصيرة، وبقدرته على التعبير عنها. وإذا صح هذا، كان العلم، في الوقت الذي دخلت فيه الكلمة حيز الاستخدام، سلعة نادرة تقتصر على فئة معينة، ولا صلة لها بأي مساع علمية أو أكاديمية. بيد أن هذه الدلالة الأولية المفترضة للكلمة ربما كانت تخطر للأذهان في عصور ما قبل التاريخ البالغة في القدم. فلم ينظر اليونانيون أو الرومان إلى الشاعر كإنسان «صانع» [وهو أصل كلمة poet في اليونانية واللاتينية]، ولا يفعل ذلك اليوم أحد إلا إذا أراد أن يتباهى بعلمه بأصول الكلمات. كذلك العرب في القرون التي سبقت الإسلام، لم يروا في شعرائهم مجرد «علماء» في ما يغلب الظن، وإن كان ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة.

نلتفت الآن إلى شواهد أكثر واقعية لدينا من شعر سابق للإسلام، أي من قصائد وصلتنا مرتبطة بأسماء شعراء يفترض أنهم عاشوا قبل مجيء الإسلام، ونحن مضطرون إلى الاعتراف أن الأرض التي نحن بصدد دخولها ليست أكثر أمانًا من تلك التي غادرناها للتو، حيث انغمسنا في التكهينات حول معاني الكلمات وأصولها. وليست مهمتنا الوصول إلى ما قد يمثل صورة عامة للحياة وأحوالها قبل الإسلام، أو للمفاهيم والمعتقدات التي سبقته، وإنما نريد الحصول على معلومات عن اتجاهات فكرية معينة، لا ندري إن كانت موجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام أم لم تكن. لذلك، فإن مسألة صحة النصوص هنا أهم مما هي عادة، ويسري ذلك على كل نص على حدة. فثمة عبارات وخواطر هنا وهناك، عن مواقف معينة من النشاط العقلي والإدراك الفكري، كثيرًا ما يغشاها الشك بأنها دخيلة أو ملفقة، إذ كانت عرضة لكثير من التعديلات اللاحقة التي ربما كان لها تأثير بالغ في دلالاتها في سياق بحثنا هذا، وإن كانت طفيفة في ظاهرها. ففي الشعر العربي، يمكن بسهولة استبدال هذه الكلمة أو تلك، الأمر الذي قد لا يحدث تغييرًا عظيمًا في المعنى العام، لكنه يعيث فسادًا في المزاي الخفية للنصوص. وفي حدود ما نعرفه اليوم، فإن السبيل الوحيد الممكن اتباعه هو أن نفترض صحة جل ما وردنا على أنه من فترة ما قبل الإسلام، على أن نبقي في أذهاننا، في الوقت نفسه، أن شيئًا من الشك المُبرر يلازم التفاصيل الدقيقة كلها.

مع ذلك، فإن المادة النافعة لبحثنا هذا محدودة جدًا. وبالطبع، فإن محاولة إبراز مقدار ما كان لعرب ما قبل الإسلام من علم بالحقائق، بدلالة أشعارهم، لا تخدم أي غرض هنا. فما نريد أن نستطلع هو مقدار ونوع الخواطر التي ربما وجدت حول مفهوم العلم المجرد ومعناه، ودلالته أيضًا. كما أن الشعر بطبيعته ليس هو الوسيلة الملائمة لنقل حقائق كتلك. فالظروف الفردية لكل شاعر حددت ما كان يمكنه أن يحوز من علم بالحقائق التي ربما أتاحت له. ولا شك في أن التفاوت في ذلك كان عظيمًا، تبعًا لقرب الشاعر أو بعده من حضارة البحر المتوسط آنذاك. ومهما كان حظهم من التعليم، وبصرف النظر عن المعنى الأصلي لكلمة «شاعر» العربية، لم يجد الشعراء ما يحدوهم إلى الاشتغال بتوزيع حقائق علمية، فضلًا عن أن يظنوا أن مهمتهم هي توظيف مواهبهم للتكهن حول طبيعة العلم وتعريفه. فقد كان شغلهم الشاغل هو عالم الأحاسيس والارتقاء بها، ليس نحو أفكار مجردة، وإنما نحو أنماط أكثر نقاءً من المتعة الحسية. وكثيرًا ما يرد الجذر «ع ل م»، وضده «ج ه ل» في شعر ما قبل الإسلام، وكذلك جذور أخرى متعلقة بالمعاني ذاتها، غير أن الإشارات إلى العلم المجرد نادرة، وتكاد تكون معدومة. ومما يمكن أن نلاحظه بهذا الخصوص، في ما يبدو، هي نقاط رئيسة ثلاث تستحق الاهتمام في سياق بحثنا.

أولى هذه النقاط هي أننا نجد إشارات متفرقة لما أدركه بالتأكيد كل لبيب في ذلك العصر، من أن العلم شيء متدرج لا بد من اكتسابه، وأن له قيمة ذاتية، وأنه ينتهي إلى حدود. والعلم شيء يميز الفرد عن أقرانه؛ فهذا عجز بيت يُنسب إلى النابغة الذبياني يقول فيه:

وليس جاهل شيء مثل من علما⁽¹⁹⁾

ويقول بشر بن أبي خازم الأسدي في عجز بيت آخر:

وهل المجرب مثل من لا يعلم⁽²⁰⁾!

(19) يُنظر: W. Ahlwardt, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets* (London 1870), 25, no. 23:11.

وتساءل الآية 9 من سورة الزمر: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

(20) يُنظر: بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق عزة حسن (دمشق

1379هـ/ 1960م)، ص 180.

ولا يمكن التغلب على الجهل إلا بالتدرّيج من خلال تجميع معلومات مترامية
مدة طويلة من الزمن كما يقول طرفة بن العبد في بيت شهير من أبيات معلقته:

سُتبدى لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود⁽²¹⁾

وهناك بيتان من الشعر يُنسبان إلى شاعر يدعى أعشى جلان، لا نعلم عن حياته
الكثير يقيناً، فلربما عاش بعد مجيء الإسلام:

إن كنت تبغي العلم، أو أهله أو شاهدًا يخبر عن غائب

فاختبر الأرض بأسمائها واختبر الصاحب بالصاحب⁽²²⁾

لربما بدا هذا مثلاً مثيراً للاهتمام، وواقعياً إلى حد ما، لمفهوم ذري⁽²³⁾ (atomistic)
للعلم، على شاكلة المعنى الذي وجدناه متأصلاً في الجذر «ع ل م» عند محاولتنا
اشتقاق دلالاته.

ويعلمنا زهير بن أبي سلمى في معلقته أن العلم بالمستقبل من المحال حتى
على أعلم الرجال:

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عم⁽²⁴⁾

وترد الفكرة ذاتها على لسان طرفة بن العبد على سبيل المثال:

وتقول عاذلتي وليس لها بغدٍ ولا ما بعده علم⁽²⁵⁾

والأهم من ذلك هو أن ثمة علماً يفوق قدرات البشر، لكنه لا يعجز الإله العليم
بكل شيء، والمصدر هو مرة أخرى معلقة زهير:

(21) يُنظر: Ahlwardt, 60, no. 4:102, and M. Seligsohn, *Dīwān de Tarafa*, Bibliothèque de l'École des hautes études 108 (Paris 1901), p. 108.

(22) يُنظر: *The Dīwān of al-A'shā*, Ed. by R. Geyer, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 6 (London 1928), p. 276.

(ديوان الأعشى)

(23) ذري (atomistic): شيء يتكون من أجزاء عدة بسيطة متشابهة لا تتجزأ (المترجمان).

Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, III, 18, verse 48.

(24) يُنظر:

Ahlwardt, p. 187.

(25)

فلا تكتُمَنَّ الله ما في نفوسكم

ليخفى ومهما يُكتم الله يعلم⁽²⁶⁾

وفقاً لتيودور نولدكه (Theodor Nöldeke)، فإن معلقة زهير بن أبي سلمى تؤرخ بعام 600 للميلاد، وقد أعرب نولدكه عن شكوك لها ما يبررها حول هذا البيت، لكنه قال إنه قد يكون صحيحاً، وإنه ربما لم يتعرض للتعديل على يد المسلمين، أما البيت الذي يليه في القصيدة، فيكاد يجزم أنه موضوع. وهكذا فإن معضلتنا واضحة؛ فلربما كان الاعتقاد بوجود إله عليم بكل شيء واسع الانتشار في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولربما راق ذلك الاعتقاد الشاعر الوثني، غير أنه لا يمكننا استبعاد التأثير الإسلامي تماماً، فليس ثمة معايير يمكن أن يبنى عليها حكم علمي مضبوط.

النقطة الثانية أن من الواضح أن التباين بين درجات مختلفة من الإدراك العقلي، والتي عبرت عنها مفردات متنوعة، كان معروفاً. هذا ما نستنتجه، في أي حال، من توظيف القرآن لمثل هذه المفردات⁽²⁷⁾. ثم إنه لو لم تكن هناك مثل تلك الدراية بالعمليات العقلية، لاستلزم ذلك أن يكون المجتمع الذي آوته جزيرة العرب قبل الإسلام أشد تخلفاً مما كان بحسب الاعتقاد السائد. وفي العموم، يمكننا أن نذكر دليلاً واضحاً واحداً في الأقل من بيت ينسب إلى عترة العبسي إذ يقول:

وأعلم علماً ليس بالظن أنه

إذا ذل مولى المرء فهو ذليل⁽²⁸⁾

النقطة الثالثة والأهم، هي أن عددًا كبيراً من الأبيات الشعرية يبين بجلاء أن العلم كان يعد صورة أسمى للواقع والحقيقة؛ فعوضاً عن أن يقول الشاعر إن شيئاً ما هو كذا وكذا، فإنه يقول، كما في البيت الذي ذكرناه آنفاً، إنه يعلم أن الشيء هو كذا وكذا. وقد يصف الشاعر نفسه بأنه مستودع ذلك العلم. والأكثر شيوعاً من ذلك، هو أن يستشهد الشاعر بعلم طرف آخر على صحة ما يريد أن يقول. وقد يكون هذا

Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, III, 16, 30, verse 27.

(26) يُنظر:

لحديث العجاج، وهو أحد شعراء صدر الإسلام، عن الفكرة نفسها، يُنظر:

Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache (Wiesbaden 1957), II, 52a, s. v. *k-t-m*.

(27) يُنظر المبحث الثالث من الفصل الثاني أدناه.

Ahlwardt, 68, no. 12:13.

(28) يُنظر:

الطرف الآخر قبيلة الشاعر أو بيته أو أعداءه، أو حتى خيالاً أو أقداماً. ويمثل هذا التوظيف العجيب لمفهوم العلم السياق الأكثر شيوعاً لاستخدام الجذر «ع ل م» في الشعر العربي القديم. ولا يملك أحد إلا أن يذهل لمكنة هذه الأداة الشعرية وكثرة استخدامها، حتى وإن لم يقرأ سوى القليل من الشعر العربي. وبقدر ندرة الأبيات التي تعالج جوانب أخرى من العلم، فإن تلك التي يؤكد فيها الشاعر نقطة ما بالرجوع إلى علم طرف آخر غاية في الكثرة. ولا يمكن أن يشك أحد في أن هذا الألق البياني هو حقاً من عصر ما قبل الإسلام، ثم استمر استخدامه في العصور الإسلامية اللاحقة. والأمثلة المتنوعة كثيرة، وسنكتفي هنا بذكر القليل منها:

ورثنا المجد قد علمت معدّ⁽²⁹⁾

وأنا الذي عرفت معدّ فضله⁽³⁰⁾

ولقد تعلم بكر أننا...⁽³¹⁾

قد علم الحي... أنك...⁽³²⁾

واعلمي أي امرؤ...!⁽³³⁾

قد علم الناس (أنه حاز الخصال الحميدة كلها)⁽³⁴⁾

والخيل قد تعلم... أنك...⁽³⁵⁾

(29) يُنظر: قيس بن الخطيم، ديوان قيس بن الخطيم (بغداد 1381 هـ / 1962 م)، ص 60. من الممكن أن نجد استخدامات مماثلة للفظ «ع ل م» في مواضع أخرى من قصائد هذا الشاعر. في ما يتعلق بأبيات شعرية تبدأ بصيغة «قد علمت»، يُنظر: M. Ullmann, *Untersuchungen zur Rağazpoesie* (Wiesbaden 1966), p. 20.

Ahlwardt, 158, no. 59:22.

(30) يُنظر شعر امرئ القيس في:

Ibid., 62, no. 5:51, 185.

(31) يُنظر شعر طرفة في:

Ibid., 51, no. 25:10, and 81, no. 4:5.

يُنظر أيضاً شعر عنترة وزهير في:

Abū Mihjan, *Dīwān*, ed. L. Abel (Leiden 1887), nos. 11:1, 13:2.

(32) يُنظر شعر أعشى همدان (أحد شعراء صدر الإسلام) في: *The Dīwān of al A'shā*, 319, no. 8:20.

Ahlwardt, 42, no. 19:19.

(33) يُنظر شعر عنترة في:

Ibid., 48, no. 21:80.

ويُنظر أيضاً:

The Dīwān of al A'shā, 10, no. 1:40.

(34) يُنظر شعر الأعشى ميمون بن قيس في:

Ibid., 160, no. 36:18, etc.

ويُنظر أيضاً:

The Dīwān of al A'shā, 319, no. 8:23.

(35) يُنظر شعر أعشى همدان في:

Ahlwardt, 27, no. 26:12.

ويُنظر أيضاً: شعر النابغة الذبياني في:

وفوارس لي قد علمتهم
هلا سألت الخيل يا ابنة مالك
(وكلهم سيخبرك عن بسالتي)⁽³⁷⁾
وقد علم الأَقوام أنك سيد⁽³⁸⁾
والخيل تعلم حين تضح
على فتحاء (رجل) تعلم حيث تنحو⁽⁴⁰⁾
وكأس شربت على لذة
لكي يعلم الناس أنني امرؤ
قد علمت خبير أنني (كذا وكذا)⁽⁴²⁾

صُبِرَ على التَّكرارِ والكلمِ⁽³⁶⁾
إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
في حياض الموت ضبحا⁽³⁹⁾
وأخرى تداويت منها بها
أتيت المعيشة من بابها⁽⁴¹⁾

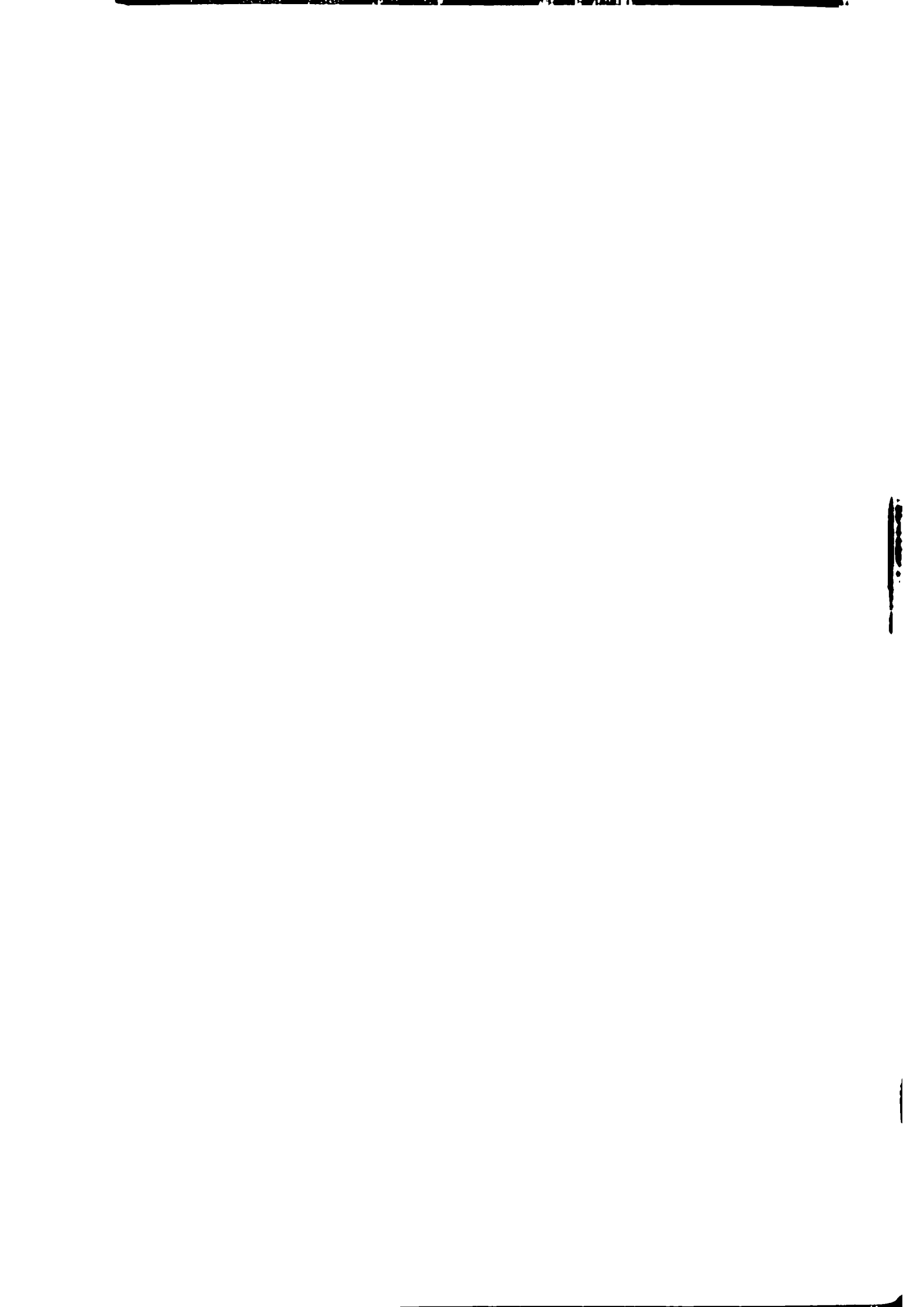
العلم بالشيء يعني أن يسبق المرء الواقع المبتذل بخطوة كبيرة، فهو طور سام من الخبرة. وهو بمنزلة احتكام لأصدق ما في النفس البشرية. ويبدو أن لا مفر من الاستنتاج بأن ما لدينا هنا هو بشائر عربية أصيلة لما كان للعلم من شأن بعد ذلك في الحضارة الإسلامية.

- Ahlwardt, 49, no. 22:1, and 42, 19:14. (36) يُنظر شعر عنترة في:
- Ibid., 49, and Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, II, 19, verse 43. (37) من معلقة عنترة، يُنظر:
- Abū Dhu'ayb, *Dīwān*, ed. J. Hell, 34, no. 30c:4 (Hannover 1926) (38) يُنظر:
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي / عاصر النبي [عليه الصلاة والسلام]، ولأمثلة من شعر أبيد، يُنظر، على سبيل المثال: شرح ديوان لبيد، تحقيق إحسان عباس (الكويت 1962)، ص 51، 186، 213 وما إلى ذلك.
- Ahlwardt, *Divans*, 179. (39) من شعر عنترة في:
- Abū Dhu'ayb, 26, no. 22:4. (40) يُنظر:
- The Dīwān of al A'shā*, ed. Geyer, 121, no. 22:17 f. (41) يُنظر:
- (ديوان الأعشى)
- al-Wāqidī, *Maghūzi*, ed. M. Jones (London 1966), pp. 654 f. (42) يُنظر:
- at Ṭabarī, *Annales*, ed. M. J. de Goeje [et al.] (Leiden 1879-1901), vol. I, و (المغازي للواقدي)، و pp. 1577-1580
- (تاريخ الطبري).

لو ثبت لدينا أن التعبير القرآني «جاهلية»، والذي أُطلق على الحقبة المظلمة التي سبقت مجيء الإسلام، كان معروفاً قبل زمن الرسول، لكان لذلك دلالة عظيمة في ما يتعلق بالنظرة السائدة إلى العلم آنذاك، غير أن تلك لم تكن هي الحال في ما يبدو، كما سنبين في الفصل الآتي، وبناء عليه ليس ثمة ما نستشير به بهذا الشأن من هذا الباب.

إجمالاً، قليل هو ما يمكن أن يقال عن العلم في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ففي ما يبدو، كان هناك مفهوم أولي أساس للعلم بأنه اكتساب معلومات مادية شيئاً فشيئاً. ثم استبدل به بمرور الوقت، أو اندمج فيه، مفهوم للعلم بأنه شيء ذو درجات مختلفة من الإدراك. وفي نهاية المطاف، برزت نظرة أخرى إلى العلم على أنه صورة أجل وأصدق للحقيقة. هكذا كان العلم في شبه جزيرة العرب عندما جاء محمد وصاغ المفهوم في شكل أداة أساسية، وجعل منه غاية من غايات الوحي الإلهي، فمهد الطريق بذلك إلى قدسية العلم، لتصبح في ما بعد السمة الأبرز للحضارة الإسلامية.

الفصل الثاني
العلم في التنزيل



تتلاشى الشبهات التي أقلقتنا في الفصل السابق حالما ندنو من القرآن. فما بين أيدينا هنا هو حقاً «نور التاريخ المشرق»، في الأقل في ما يتعلق بمفهوم العلم. لكن حتى نور التاريخ الأكثر إشراقاً، إنما يسقط على بقع صغيرة متفرقة، تاركاً جل الميادين في نور خافت منتشر فوق رقعة واسعة. وكما هي الحال دائماً، لا تزال هناك مشكلات كثيرة تتعلق بالمنشأ والتحليل والتفسير، ولا نملك إلا الإقرار بأن حلولها القاطعة بعيدة المنال. لكن دلالات الأسئلة المطروحة والإجابات المقترحة في مجملها لا تدع مجالاً للشك؛ إذ وضع مفهوم محمد للعلم الحياة الفكرية في الإسلام على صراطها الذي لا محيد عن جادته. وقلما تمكنت المؤثرات والتطورات اللاحقة من إضافة أفكار جديدة للبنية الفكرية الأساسية للنبي أو إثرائها مادياً، كما عجزت في مجملها عن تغيير اتجاهها ووقعها.

أولاً: تعداد الكلمات ودلالاته

يظهر الجذر «ع ل م» بمشتقاته كافة في القرآن بتكرار غير معهود، يصل في مجمله إلى نحو 750 مرة، وذلك بالطبع من غير أن تؤخذ كلمة «عالم» المستقلة بدالاتها في الحسبان⁽¹⁾. ولما كان القرآن يحوي قرابة 78,000 كلمة، يمكننا

(1) كما هو متوقع، ربط الباحثون المسلمون بين «عالم» و«علم» أو «عَلَم»، يُنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (اسطنبول 1346هـ/1928م)، ص 34، وقد أعيدت طباعته [د. م.، د. ت.]: «العالم كل ما له علم وحس»، وقال آخرون إنه مأخوذ من العلم الذي هو العلامة، وهذا أصح. والعالم تسمية دالة على الملائكة والجنّ والبشر الحائزين العلم. وهو «جملة الجواهر والأعراض التي يعرفها الخالق» (يُنظر: الزمخشري، الكشاف (ببلاط 1318-1319)، ج 1، ص 43). ومن الواضح أن لفظة «علم» وليس «عَلَم» هي المقصودة في هذه الحالة. وفي أي حال، فإن لفظتي عِلْم/ علامة هما الواردتان عند إمام الحرمين الجويني في تفسيره للفظ «عَلَم»: «وإنما سُمي العلم علماً، لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلم. فكذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الربّ سبحانه =

القول إن مشتقات الجذر «ع ل م» تعدل نحو 1 في المئة من مفرداته. ونجد الفعل المساعد «ك و ن» أكثر من 1300 مرة، كما نجد الجذر «ق و ل»، الذي لا يمكن اجتنابه، نحو 1700 مرة (ويدل ذلك على أمر جوهري، وإن كان جلياً أصلاً، يتعلق بالحضارة الإسلامية المتأخرة، وهو أن لميلها إلى الكلمة المنطوقة بأشكالها، جذوره في التراث العربي القديم). وفي ما عدا «ك و ن» و«ق و ل»، لا يفوق تكرار الجذر «ع ل م» بكثير سوى كلمة «الله» التي تتكرر أكثر من 2800 مرة، وكلمة «رب» التي تتكرر أكثر من 950 مرة. وينوف تكرار الجذر «أم ن» على «ع ل م» بعض الشيء، غير أن ذلك لا يقتصر على احتساب الكلمات التي ترد بمعنى «آمن»، بل يتعداه ليشمل تصاريف الجذر التي تحمل معنى مختلفاً تماماً. وبين التاريخ، وربما الوعي اللغوي للمتحدث أيضاً، أن هذه الأشكال المختلفة للجذر «أم ن»، لا يتصل بعضها ببعض بصورة وثيقة كما هي حال مشتقات الجذر «ع ل م»، وبناء عليه، سرعان ما تتناقص أعداد التكرار. ومن الجذور التي تتكرر من 450 إلى 550 مرة، لعلنا نذكر «أت ي»، و«ك ف ر» وهي ضد آمن، و«ر س ل» و«أرض».

= وتعالى»، يُنظر كتابه: إمام الحرمين الجويني، لُمَعُ الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فورية حسين محمود (القاهرة 1385 هـ/ 1965 م)، ص 76. والرأي الذي شرحه الراغب الأصفهاني غير واضح تماماً؛ ففيه إبداع عظيم في غير موضعه، وقد يكون استعاره من مصدر أقدم، يدمج بين لفظة «عَلِمَ» وكلمات من صيغ إسمية مماثلة، مثل «ختم» و«طبع»، وكلتاها بمعنى «ختم»، مفسراً لفظة «عَلِمَ» كآلة يُعَلِّمُ بها العالم بما يحويه من الجواهر والأعراض (أو لربما قصد عِلْمٌ من «عَلِمَ»؟). لذلك فالعالم آله في الدلالة على صانعه، يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة 1322)، في هامش كتاب: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 141 (يُنظر تحت «ع ل م»). ويزداد الغموض عند التهانوي بصورة أكبر؛ فهو يربط بين لفظة «عالم» ولفظتي «ختم» و«طبع»، ويشتمها من «عَلِمَ/ علامة» كدلالة لشيء يُعرف من خلاله. ولم يأخذ في الحسبان، في ما يبدو، معنى «علم/ وضع علامة»؛ إذ إنه واصل الحديث قائلاً إن الكلمة تُستخدم في المقام الأول لتشير إلى «ذلك الذي من خلاله يُعرف الخالق» (يبدو أن هذه هي الترجمة الوحيدة الممكنة في هذه الحالة). «هي تسم الموجودات كلها باستثناء الله؛ أي المخلوقات سواء أكانت جواهر أو أعراض»، والتي تشير إلى وجود خالق حتمي، يُنظر: Al-Tahānawī, *Kashsháf istilāhāt al-funūn* (Calcutta 1854-1862), p. 1053

(كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي).

مع ذلك فإن وضعنا هذه التخمينات برمتها جانباً، فإنه، في أي حال، لم يبنَ على دلالاتها في التأصيل اللغوي، والتي تربط بين «عالم» والجذر العربي «ع ل م» والتي قد تكون خاطئة تماماً.

قد يشك المرء بوجود أي دلالة تذكر لمثل هذه الإحصاءات التي يعوزها التمحيص، غير أن شكوكًا كهذه ليس لها ما يبررها في هذه الحالة على وجه الخصوص؛ فرسالة محمد لم تكن تمرينًا عقليًا مجردًا، كما أنه لم يكثر للتنوع في الأفكار التي كان يعظ بها، بل شعر بضرورة جعل أصحابه يفتنون إلى قلة قليلة من الحقائق الأساسية. وكان السبيل لبلوغ تلك الغاية هو ترديد هذه الحقائق على الدوام بعزم وتصميم، مهما تطلب ذلك من تكرار. فاستخدام الكلمة أو الجذر ذاته مرارًا وتكرارًا كان، ولا يزال، أنجع السبل لتثبيت الرسالة التي ينطوي عليها في أذهان المستمعين. ومن الواضح أن الألفاظ التي كانت بالغة الأهمية بالنسبة إلى النبي ترد حقًا في القرآن بتكرار يفوق سائر الألفاظ الأخرى. والعكس صحيح، فالألفاظ التي تعبر عن أفكار لم ير فيها مقومات أولية لتعاليمه، تميل إلى الظهور في أسفل جدول ترتيب الكلمات تبعًا لتكرارها. ومما يدل على صحة هذه الملاحظة بشكل أو بآخر، هو قلة تكرار بعض الألفاظ التي كان لها شأن عظيم في الإسلام في ما بعد؛ فهي ترد في القرآن، ولم يعل شأن كثير منها في الواقع إلا لأنها ذكرت في بعض آياته، غير أن محمدًا لم يولها أهمية خاصة في حياته، ولهذا فهي لا تحظى بمكانة بارزة في القرآن. وعلى سبيل المثال، تُشتق كلمة «عدل» من جذر قلما يرد فيه. ولا يعني هذا بالطبع أن النبي لم يقيم وزنًا للعدل كقوة سياسية وخلقية ودينية، وإنما يشير إلى أنه لم تكن ثمة حاجة إلى إبراز هذا المفهوم ودلالاته في السياق التاريخي والفكري لتعاليمه. فتجنب الخوض في أمور ليس لها أهمية آنية، ضروري للنجاح السياسي، تمامًا كضرورة الإصرار الحازم والدائم على المسائل الملحة. ولعل من المخيب للآمال أن نعلم أن كلمة «حرية»، على سبيل المثال، لم تذكر في القرآن صراحة. ولو ذكرت، لكان ذكرها عرضيًا غير ذي بال؛ ومهما بلغ شأنها في العصور اللاحقة، فهي لم تكن هدفًا أساسًا عند محمد لبرزها ويرددها في مواعظه على الدوام. وأمثلة كهذه تؤيد الافتراض بأن تكرار الجذر «ع ل م» في القرآن لم يكن مصادفة، ومع ذكره الدؤوب، لا يمكن لأحد ألا يلاحظه. وقد أراد النبي أن يفتن الناس إلى هذا المفهوم؛ فهو أحد الأفكار الأساسية التي تكبد مشقة نقلها إلى أتباعه.

قد يثار اعتراض آخر على دلالات الشواهد الإحصائية المقترحة هنا، ولربما

بدا وكأن له نصيبًا من الصحة في أول وهلة، لكنه في الحقيقة، كغيره تمامًا، لا أساس له. فقد يقول بعضهم إن كلمات كـ «الله» و«آمن» (أو ضدها «كفر») هي كلمات دينية بحت أينما وجدت، أما «ع ل م» فهو فعل شائع ذو معنى دنيوي، وإن كان استخدم في سياق ديني. من هنا، قد تُساق الحجة بأن «ع ل م» لا بد من أن ترد مرارًا وتكرارًا في أي عمل أدبي طويل مهما كان موضوعه. وبناء عليه، ينبغي إذاً أن نقارن استخدام «ع ل م» باستخدام فعل آخر، فلنقل «أت ي» الذي يرد كثيرًا من غير أن تكون له أي دلالة دينية بالطبع. وهذا منطوق تدحضه اعتبارات ثلاثة؛ أولًا، إن المواضع التي يظهر فيها الجذر «ع ل م» مفعمًا بدلالات خاصة في السياق القرآني هي أكثر بكثير من تلك التي يمكن أن يغلب فيها الظن بأنه يرد عرضًا بدلالته الدنيوية. وثانيًا، إن الحاجة إلى استخدام المفاهيم التي تعبّر عن نشاط عقلي مثل «العلم»، وكذلك «التعلم» الذي يُشتق منه، أقل إلحاحًا من الحاجة إلى استخدام الكلمات التي تعبّر عن نشاط بدني مثل «أتى» و«قال»، ولهذا، فإن احتمال أن يكون استخدامها عرضيًا هو أقل بكثير. ثالثًا، يشير كل شيء إلى أن محمدًا كان حقًا يقيم للعلم وزنًا كبيرًا في منظومة فكره الديني. وحتى لو اختزل تكرار استخدام الجذر «ع ل م» إلى رقم أقل بكثير إحصائيًا، وليس ثمة ما يدعو إلى ذلك، لظل بارزًا بما يكفي لجذب الانتباه. وفي واقع الأمر، حتى في الحالات القليلة حيث يفترض أن ظهور الجذر «ع ل م» كان عرضيًا، فإنه لا يبدو كذلك، ولا يمكن تعليل إغفاله على أنه عرضي؛ فكل مرة يظهر فيها الجذر تمثل جزءًا من خطة لإعداد العقول المتلقية للعلم بوصفها قوة أساسية في الدين الجديد. وما من شك في أن هذا كان هو القصد والغاية. علاوة على ذلك، فحقيقة أن ما لدينا هنا هو مفهوم يجتمع فيه الاصطلاح الديني والدنيوي، لها دلالة بالغة ستتطلب المزيد من الشرح في ما هو آت.

ثانيًا: الدافع وراء التوظيف القرآني لكلمة «ع ل م»

لربما بدلنا الإصرار على أهمية العلم من منظور ديني للحياة أمرًا طبيعيًا لا يحتاج إلى تعليل. لكننا لا نحتاج إلى الكثير من التدبر لتبين أن التشديد على العلم في نظام ديني هو أمر غريب ومثير للانتباه، وأنه يستلزم تفسيرًا، إن أمكن ذلك. وفي

حالة القرآن على وجه الخصوص، لا يمكن أن تكون الدوافع الفطرية العربية مبعث التطور الذي نجده في القرآن في ما يتعلق بالعلم. صحيح أن العلم بات يعد صورة أجّل وأسمى للحقيقة عند العرب قبل الإسلام، كما بينّا في الفصل السابق، إلا أننا مهما أطلقنا العنان لخيالنا بحثاً عن بديل ممكن لدلائل مفقودة، فلا يمكننا تبرير الافتراض بأن مفهوم العلم كانت له ضرورة دينية في شبه جزيرة العرب الوثنية، وأنه كان مهياً لتبوؤ مكانة بارزة في حركة دينية جديدة. وما لم يكن للعلم في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام مفهوم مغاير لذلك الذي توصلنا إليه بما بلغ بنا علمنا، كان من المحال علينا أن نفهم لمّ اختار محمد أن يضيفي على العلم هذه المكانة الجوهرية في تعاليمه. ولهذا، لا بد لنا من البحث عن مؤثرات خارجية محتملة. ولربما بدا ذلك لبعضهم وكأنه يعيد إثارة مسألة أصالة النبي التي كثر الحديث فيها. والزم أن أي بحث عن قدوة أو إلهام من أقوام أخرى، من شأنه أن يقلل من أصالة إنجازاته، وبأنه لا ضرورة لذلك في أي حال من الأحوال، هو زعم خاطئ بقدر ما هو مبتذل. وفي الحقيقة، إذا لم يكن بالإمكان إدراج التوظيف القرآني لكلمة «علم» في سياق تاريخي - وشبه جزيرة العرب الوثني قبل الإسلام لا يوفر وحده مثل هذا السياق - فسيبدو اعتباطياً وفارغاً، ولن يكون أصيلاً حقاً. فالأصالة الخلاقة بالفعل، لا تكون إلا حيث تكون الاستمرارية البناءة. ولهذا فإن «أصالة» اهتمام النبي بالعلم لا يمكن فهمها إلا إذا أمكن العثور على مصدر محتمل.

في هذا الصدد، ثمة آيات عظيمة الدلالة في القرآن؛ وهي الآيات 5 و6 و7 من سورة التكاثر: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرُونَ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: 5-7). وقد يكافئ «عِلْمَ الْيَقِينِ» في الإنكليزية البناء الظرفي *certainly* أو *with certainty* أي «يقيناً»⁽²⁾. بيد أن الكلمات في حد ذاتها قد توحى

(2) تَرَدُّ صِيغَةُ الْمَفْعُولِ الْمَطْلُوقِ «عِلْمَ عِلْمًا يَقِينًا»، على سبيل المثال، في شعر ذي الرُّمَّة الذي يستشهد به الشَّريشي في: الشَّريشي، شرح مقامات الحريري (القاهرة 1306)، ج 1، ص 23، يُنظر أيضًا: *Dharr-Rummah's Diwān*, ed. by C. H. H. Macartney (Cambridge 1919), p. 667,

حيث تَرَدُّ شَوَاهِدٌ أُخْرَى. وقد شاع استخدام هذه الصيغة على نطاق واسع. يُنظر على سبيل المثال، ترجمة حنين بن إسحاق لجالينوس: Galen Über die medizinischen Namen, Ed. and trans. by M. Meyerhof: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* (Berlin 1931), pp. 16, l. 19 f.

بمعنى «the knowledge of certainty» أي «العلم باليقين». وتذكرنا هذه الترجمة بأحد مفاهيم الفكر اللاهوتي المسيحي، وهو العبارة اليونانية «hè gnôsis tès alêtheias» والتي تعني «the knowledge of truth» أي «العلم بالحقيقة»⁽³⁾. وتظهر هذه العبارة اليونانية في الترجمة السريانية كالاتي: إيذاعثا ذاشرارا (idâ`tâ dashrârâ). ولا يمكن أن ينكر علينا أحد استخدام لفظة «علم» هنا لترجمة الكلمة اليونانية «gnôsis»؛ فإننا لا نجد بواكير التمييز في العربية التقليدية، بميلها الواضح إلى استخدام الجذر «ع ر ف» لترجمة الكلمة اليونانية «gignôskô» ومشتقاتها⁽⁴⁾، إلا في عصور متأخرة، وليس ثمة من يعتقد بأن هذا التمييز كان قد بدأ في الظهور إبان نزول القرآن. ثم إن العبارة السريانية تستخدم الجذر «ي د ع» الذي ما من شك في أن الجذر العربي «ع ل م» يكافئه. ويضعف ذلك أي محاولة لاستبعاد «علم» كترجمة معقولة لكلمة «gnôsis».

(3) يُنظر على سبيل المثال: W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954), pp. 53, 76, 136, 176, etc.

أو يُنظر: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956), vol. I, p. 14.

ويُنظر حديثه في غير موضع عن فهم لفظة «gnôsis» في علم اللاهوت المسيحي المبكر. أما صيغة «دَعَثَ إِمِث» الواردة في نصوص طائفة البحر الميت [مخطوطات البحر الميت] فمكانها هنا أيضًا، يُنظر: W. D. Davies, «'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls,» in: *Harvard Theological Review*, XLVI (1953), p. 119.

يقترّب التفسير الصوفي المتأخر لصيغة «علم اليقين» مرة أخرى، من الفهم الغنوصي [مذهب العارفين/المتورين] لصيغة: «hè gnôsis tès alêtheias» (معرفة الحقيقة). ويعرّف أحد مؤلفي الطائفة الإسماعيلية كلمة «إيمان» بمعنى «علم الحقيقة»، يُنظر: شهاب الدين المينقي، كتاب الإيضاح، تحقيق عارف تامر (بيروت 1965)، ص 8 وما يليها.

(4) لذلك ليس من الغريب أن نجد في الترجمات العربية للأدب اليوناني مقابلة الصيغة القرآنية «علم اليقين» للمصطلح اليوناني «epistêmè»، بينما قوبلت الصيغة «gnôsis tès alêtheias» التي تليها مباشرة بالصيغة العربية «معرفة حقيقة...»، يُنظر: Nicomachus of Gerasa, *Arithmètikè Eisagôgè*, 2, l. 2 Hoche, Arabic trans. by Thâbit b. Qurrah, ed. W. Kutsch (Beirut 1959), p. 11, and 4, l. 10 Hoche 13 Kutsch.

كتاب المدخل إلى علم العدد، ترجمة ثابت بن قرة). وترد صيغة «معرفة الحقيقة» في شرح إبنوس على كتاب إيساغوجي [المدخل إلى علم المنطق] الذي استشهد به أبو الحسن بن أبي ذر العامري في: Abû l-Ḥasan b. Abî Dharr, *Kitâb us-Sa'âdah wa-l-is'âd*, ed. M. Minovi (Wiesbaden 1957-1958), p. 340

(كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، لأبي الحسن بن أبي ذر العامري).

كذلك لا يمكن أن يُعد استخدام كلمة «يقين» بمعنى «حقيقة» مستهجنًا؛ فهي تستخدم دومًا للتعبير عن العلم في أوثق صورته⁽⁵⁾. وترد كلمة «يقين» في القرآن مرتين جنبًا إلى جنب مع كلمة «حق» في صيغة المضاف والمضاف إليه «حَقُّ الْيَقِينِ» (الآية 95 من سورة الواقعة والآية 51 من سورة الحاقة). وقد وجد النحويون ومفسرو القرآن شيئًا من المشقة في تفسير هذه العبارة على نحو دقيق. فهم يراوحن بين تفسيرين؛ إما «حقيقة (مستقاة) من (معلومات) مؤكدة»، وإما «حقيقة (هي) اليقين». ويفترض التفسير الأخير أن للكلمتين «حق» و«يقين» المعنى ذاته⁽⁶⁾. وفي أي حال، لربما أمكن استخدام كلمة «يقين» كترجمة ملائمة للكلمة اليونانية «alêtheia» أو السريانية «شرارا» (shrârâ)؛ فليس ثمة ما يدعو إلى التثبت بالقول بأن كلمة «حق» هي وحدها التي كانت لتفي بهذا الغرض.

بغية فهم «علم اليقين» كتعبير ظرفي، لا كصيغة مكافئة لعبارة «the knowledge of truth» أي «العلم بالحقيقة»، نزعم أن ثمة تناظرًا بينها وبين عبارة «عين اليقين» التي تليها، والتي تشكل بناءً ظرفيًا، ولا تعني سوى «(الرؤية) بعين اليقين». إلا أن من الممكن بسهولة أن تكون عبارة «علم اليقين» بمعنى «العلم بالحقيقة»، والتي سبق أن اعتمدها النبي محمد كصيغة ذات أهمية دينية، أوحى له عندما استخدمها بعبارة «عين اليقين» التي تلتها، والتي تكافئها في الظاهر.

لا يسعنا أن نكون على يقين تام من أن عبارة «hê gnôsis tês alêtheias» أي

(5) في مرحلة مبكرة جدًا، ربط كثير من المفسرين المعبرين كلمة «يقين» القرآنية بالمعنى «موت» كما هي الحال في: الآية 99 من سورة الحجر، والآية 47 من سورة المدثر. لذلك لم يكن من المستهجن استخدام كلمة «يقين» كتورية عن «الموت»، إلا أن ذلك يُعزى في ما يبدو إلى المفسرين الذين شعروا أن المعنى الاعتيادي لكلمة «يقين» في النص السابق ليس معنى ملائمًا. في الحقيقة ليس ثمة ما يستدعي ذلك في أي حال؛ إذ يحتوي نص قرآني آخر تبرز في سياقه صعوبات في التفسير على صيغة مماثلة استبدلت فيها كلمة «يقين» بكلمة «علم»، يُنظر الآية 93 من سورة يونس.

(6) يُنظر: الطبري، تفسير الطبري، ج 27، ص 110 وما يليها، وابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 91 (تحت لفظة «سوأ»). وقد لا يكون غريبًا في هذا المقام أن نذكر أنه وبحسب أنطونيوس ميليسا في كتاب: Migne, *Patrologia Graeca*, pp. 136, 843 f.,

عَرَفَ خريستوموس الحقيقة «كالبصيرة المحددة للحياة» (alêtheia estin hê tou ontos asphalês .katanoësis).

«العلم بالحقيقة» وجدت طريقها إلى القرآن من خلال ترجمة مباشرة ربما من إحدى اللهجات الآرامية. غير أن هناك حقيقة واحدة تدعم هذا القول، ولا يمكن إنكارها؛ فقد كانت هذه العبارة كثيرة الاستخدام في الأوساط المسيحية زمن النبي، وفي موقع جغرافي هو أقرب ما يمكن أن نطمح إليه من وسط شبه جزيرة العرب، لشواهد أدبية من هذا النوع. ومما له دلالة عظيمة، هو أن هذا الشاهد لم يأت من أعمال مسيحية تقليدية بحذافيرها، بل من أعمال غنوصية مسيحية، وهي مثنويات إيفاغريوس بونتيكوس (Evagrius Ponticus) من القرن الرابع عشر. وقد عرفنا هذه المثنويات من خلال ترجمتها السريانية، ومن شروح بافاي (Bābāy) من طور عابدين، الذي عاصر محمدًا⁽⁷⁾. وترد العبارة السريانية إيداعًا ذاشرارا (idâ tā dashrârâ) في هذه الأعمال مرات كثيرة، وتظهر أهمية العبارة للمؤلف والشارح كليهما بوضوح تام. وتوثق أعمال سريانية أخرى المكانة المركزية لكلمة إيداعًا (idâ tâ) أي علم، في بعض أوساط المسيحية المشرقية. ويستخدم يوحنا الناسك (أو يوحنا أفاميا) إيداعًا (idâ tâ) ككلمة أساسية. ويمكن أن يؤرخ عمله إلى النصف الأول من القرن السادس، وإن كان التثبت من هذا التاريخ، وكذلك من حقيقة تأليفه بعض الأعمال التي نُشرت باسمه، أمرًا بعيد المنال. وعلى حد تعبير محرر بعض أعماله، «تُستخدم إيداعًا للتعبير عن قدرة راسخة في الطبيعة البشرية. كما أنها تُستخدم للإشارة إلى قدرة يمكن اكتسابها من خلال حياة تتصف بشمائل الزهد، ولا سيما السكينة. وأخيرًا، تستخدم للتعبير عن أسمى صور

(7) في ما يتعلق بإيفاغريوس الشَّماس، يُنظر عمل غيومون الرئيس بعنوان:

A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique* (Paris 1962).

وبرهن غيومون أن العمل وصلنا في ترجمتين سريانيتين، الأولى نشرها فرانكنبرغ:

W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abh. der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Kl., N. F. 13, 2 (Göttingen 1912).

واستخدمها باباي الكبير، وأزال منها فكر إيفاغريوس غير الأرثوذكسي، وترجمة أخرى أقرب إلى

Patrologia Orientalis (Paris 1958), 28, 1.

النص اليوناني، ونشرها غيومون نفسه في:

Frankenberg, 58, l. 8, 90/92, 114, l. 19. ونجد فقرات وثيقة الصلة بالموضوع في نسخة فرانكنبرغ: 190, l. 23.

في ما يتعلق بباباي يُنظر: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), pp. 137-139,

إضافة إلى عمل غيومون.

الإحساس الروحي»⁽⁸⁾. وكان شمعون طيبوثه (Shem'ôn d-Taybûteh)، الذي عاش في عصر الإسلام في أواخر القرن السابع، لكن قبل أن يكون هناك أي تأثير معقول للإسلام في رجل مثله، يولي أهمية كبرى لـ «العلم» و«العلم بالحقيقة»، وهو ضياء الروح الذي تغذيه الإرادة الحرة المستقلة، والتأمل الدائم بخشوع. غير أنه لا بد من الاعتراف بأن العلم في نظره، ليس له تلك السمة الوظيفية التي نجدها في أعمال غيره من المؤلفين الذين تقدم ذكرهم⁽⁹⁾. ولعلنا نضيف هنا أن ثمة نصًا مثيرًا للاهتمام يعود إلى تاريخ أقدم، لكنه ربما كان معروفًا بين المسيحيين على تخوم الجزيرة العربية زمن النبي، وهذا النص هو أناشيد سليمان (*The Odes of Solomon*)، وفيه يتكرر الجذر «ي د ع» ومشتقاته، كما ذكرنا سابقًا⁽¹⁰⁾، أكثر من مفهوم الإيمان «هي م ن».

إن التشديد على العلم في هذه الأعمال، وحتى طريقة تناول المفهوم ذاته، تعيد إلى الأذهان، من كل بد، معالجة القرآن للعلم. وليس من الشطط في شيء أن نفترض أن أفكارًا كتلك التي حادت عن المسيحية التقليدية بعض الشيء، قد تكون تسلسلت إلى محمد بصورة أو بأخرى، فأوقدت جذوة اهتمامه بالعلم، وحركت تلك المسيرة العظيمة نحو العلم في الإسلام. وهذه فرضية، ويجب أن تظل كذلك إلى حين ظهور المزيد من الشواهد، إن ظهرت. إلا أنها تعيننا حتمًا على فهم التفاوت الظاهر بين مفهوم العلم بأفقه المحدود في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، والأثر الهائل الذي أحدثه المفهوم لدى محمد، والذي لا ينكره أحد.

أما الآن، في ظل هذه الفرضية، فيبدو أن الغنوصيين المسيحيين، إذا جاز لنا أن نسميهم بهذا الاسم، هم الأحق بالزعم بأن لهم شأنًا تاريخيًا بالغ الأثر، ربما اضطلعوا به من غير علم منهم. فاليهودية التقليدية لا تأبه بالعلم كثيرًا في كتاباتها

(8) يُنظر: L. G. Rignell, *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler*, Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, 54:4 (Lund 1960), p. 18.

(9) يُنظر: Ed. A. Mingana, *Woodbroke Studies* (Cambridge 1934), vol. VII, pp. 48 f., text 307, Dādīshô, *On Solitude*, 114, ويُنظر:

حيث يشير داذيشوع إلى أنه «من خلال قوة المعرفة نعرف الله ونحب الخالق والحق».

(10) يُنظر: K. Rudolph, dans: *Revue de Qumran*, IV (1964), p. 525.

المحفوظة، ولا تستخدم الكلمة على نحو يوحى بالمقارنة مع القرآن⁽¹¹⁾. غير أنه ينبغي تأكيد أننا لا نعرف أي تفصيلات عن معتقدات يهود الجزيرة العربية في زمن النبي وفي بيئته. وليس هناك الكثير لنستخلصه من أبيات لشاعر يهودي [سماك اليهودي] رُوي أنه نظمها في حادثة وقعت في عام 624، وهي حادثة مقتل كعب بن الأشرف، ويُظن أنه قالها قبل أن ينقضي عام على الحادثة:

أرى الأحبار تنكره جميعًا وكلهم له علم خبير
وكانوا الدارسين لكل علم به التوراة تنطق والزبور

لا ترقى هذه الأبيات إلى الصحة بما يغني عن السؤال⁽¹²⁾، ويجب أن تُعد أصالتها موضع شك، على الرغم من قدمها. وإذا افترضنا أنها نُظمت حقًا في التاريخ الذي تشير إليه الرواية، لاقتضى أن نجد فيها أصداءً لتعابير قرآنية، لا مصادر لها. ومن جهة أخرى، لعلنا نلفت الانتباه إلى حقيقة أن الباحثين يرون أن لكلمة علم، أو دعث (da'at)، شأنًا في مخطوطات البحر الميت (Dead Sea Sectarians). وفي الواقع، فإن ناظم المزامير الفلسطيني الذي استنقذت مؤلفاته في قمران، ربما تنبأ بتطور إسلامي مهم عندما أنشد يقول «امنحني روحًا من الإيمان والعلم» أو روح عموانه وإذعث حونيني (rūh 'emūnāh w-'dāat ḥonnēni)⁽¹³⁾. ولهذا، لا يمكننا أن نستبعد

(11) يُنظر أيضًا ليدزبارسكي في: M. Lidzbarski, in: *Zeitschrift für Semitistik*, I (1922), pp. 93 f.. والذي يقول إن استخدام «علم» بمعنى «العلم الشرعي» يختص به الإسلام دون سواه، وإن «الجذر العبرية» ي «دع» لم يتطور بهذا الاتجاه في أي حال من الأحوال، على الرغم من وجود محاولات لهذا (يُنظر: سفر أشعياء، الأصحاح 2: 11، وسفر هوشع، الأصحاح 4: 6). في أي حال، ليس ثمة ما يستدعي إدراج ما لا يقل عن ستين صفحة من شواهد الجذر «ي دع» في التلمود البابلي، يُنظر:

C. J. Kasowski, *Thesaurus Talmudis* (Jerusalem 1966), vol. XVI, pp. 130-190.

(12) يُنظر: C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York 1933), p. 33.

أعيدت طباعته في عام 1967. ومصدر الأبيات الشعرية هو كتاب السيرة لابن هشام، يُنظر: Ibn Hishām, *Sīrah*, ed. by F. Wüstenfeld (Göttingen 1858-1860), p. 659.

(13) يُنظر: J. A. Sanders, *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford 1965), vol. IV, p. 77, col. XIX. I. 14.

ويُنظر أيضًا: M. Mansoor, in: *Studies in the History of Religions (Supplement to Numen)*, XII (1967), pp. 395 f.

يُنظر المبحث الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

وجود أثر مشابه للأفكار الغنوصية في اليهودية العربية، كالذي نجده عند بعض المسيحيين، ومن ثم إمكان تأثر محمد بمثل هذه الغنوصية اليهودية المفترضة.

كما في اليهودية، كذلك هي الحال في ما يتعلق بالغنوصية الوثنية. فلربما وفرت الغنوصية الوثنية الإلهام لمفهوم محمدٍ للعلم. وسرعان ما تتبادر المندائية إلى الأذهان، وإن كانت الإشارة إليها على أنها غنوصية «وثنية» قد تثير اعتراضات لها اعتبارها. فالكتابات الدينية المندائية تتحدث على الدوام عن كُشطا (kushṭā) أو «الحقيقة»؛ بل إن المندائية تستقي اسمها ذاته من «العلم» على صورة مَندا ذُهيّه (Manda dHayye) أو «العلم بالحياة». وقد نوّه بعضهم بأن «الحقيقة» و«الحياة» قرنتا معاً في الآية السادسة من الأصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنا⁽¹⁴⁾. ولن يكون من الغريب في شيء إذا ما صادفنا تأثيرات مندائية في وسط الجزيرة العربية. وسبقت إشارة مبدئية بالفعل إلى إمكان وجود مثل هذه التأثيرات في ما يتعلق بآيات معينة من القرآن⁽¹⁵⁾. مع ذلك، يكاد يكون الخروج بحجة مقنعة موثقة لوجود تأثير حقيقي في القرآن من هذا النوع مستحيلاً حتى الآن، غير أن اكتشافات في المستقبل قد تغير هذه الحال. وهكذا، يبدو أن فرضية الغنوصية المسيحية تشير إلى أرجح المصادر للإلهام لمفهوم النبي للعلم.

ثالثاً: علم الإنسان والعلم الإلهي

كان للتكرار المستمر لعبارة «يعلم الله» أثر بالغ في علماء الكلام من المسلمين في العصور اللاحقة. وقد درس العلماء المتأخرون بعناية الكيفية التي تفتق بها ذهن محمد عن مفهوم العلم الإلهي هذا⁽¹⁶⁾. كيف كان ينبغي أن يفهم «علم» الله، المحيط بكل شيء، في السياق اللاهوتي الأوسع، سواء أكانت عملية معرفة الله

(14) يُنظر: R. Macuch, *Anfänge der Mandäer*, in: F. Altheim and R. Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt* (Berlin 1965), vol. II, p. 107.

(15) يُنظر: F. Rosenthal, *Nineteen*, in: *Analecta Biblica*, XII (1959), pp. 304-318.

(16) يُنظر على وجه الخصوص: Daud Rahbar, *God of Justice* (Leiden 1960), pp. 51-66, 261-322.

للحديث عن استخدام الجذر «ع ل م» في أحاديث النبي محمد يُنظر:

J. Corbon, dans: *Mélanges de l'Université St. Joseph*, XXXVI (1959 [1961]), pp. 188 f.

تم كما عند البشر أم لا، وما هو أثر الله العالم في شؤون البشر؛ ذلك كله قد تدارسه علماء المسلمين مرارًا وتكرارًا. ولاحظوا أيضًا أن جذورًا أخرى من تلك التي تعبر عن الإدراك العقلي إلى جانب «ع ل م»، ولا سيما الجذر «ع ر ف»، لا تُضاف إلى الله، ولهذا لم ترد في القرآن مضافة إليه⁽¹⁷⁾. ولا يُعقل أن نفترض أن أفكارًا في علم الله، كتلك التي نجدها متداولة في عصور لاحقة، قد جالت في خاطر محمد، أو أنه كان مدركًا تمام الإدراك التداعيات التي لازمت التدبر في العلم الإلهي. ووفقًا للقرآن، ما من شك في أن علم الله يفوق علم البشر كمًّا؛ فكثيرًا ما تتكرر فيه عبارة «الله يعلم وأنتم لا تعلمون»، لكنه يختلف أيضًا في نوعيته، فالله يعلم خفايا الأمور التي لا يحيط بها علم الإنسان. ينظر، على سبيل المثال، إلى الآية 59 من سورة الأنعام، والآية 31 من سورة هود.

وكل ما في علم البشر هو من عند الله على وجه التحديد، وبناء عليه، لا يمكن علم البشر أن يفوق علم الله (البقرة: 140). وحتى الملائكة لا تعلم إلا ما علمها الله (البقرة: 32). ولا يمكن أحدًا أن يعلم شيئًا من علم الله إلا بمشيئته (البقرة: 155). غير أن الأهم من ذلك كله هو التسليم الواضح في القرآن كله بأن علم الإنسان، أو علم الإنسان الحقيقي، هو علمه بالدين. ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد، أن العلم يُفترض أنه كان في حوزة شخصيات العهد القديم المصطفاة التي أفلحت في إحراز العلم بالدين الحق⁽¹⁸⁾. فالأنبياء حقًا يملكون علمًا يأتيهم من عند الله، لا يملكه عامة الناس (الأعراف: 62). إلا أن هناك أيضًا كثيرًا من الآيات التي تبين بوضوح أن «العلم» في نظر محمد، هو الوحي الإلهي الذي تلقاه هو وسابقوه الأقل نجاحًا منه، من بين أنبياء العهد القديم. ويوصف القرآن في آية، تفسيرها الدقيق ليس مؤكدًا تمامًا، على هذا النحو: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ

(17) يُنظر: R. Tietz, «Bedingungssatz und Bedingungs Ausdruck im Koran» (Diss., Tübingen, 1963), p. 94.

يحاول المؤلف، وبصورة لافتة، إلى حد ما، إثبات أن النحو في: القرآن الكريم: «سورة البقرة»، الآية 179، و«سورة آل عمران»، الآية 29، يشير إلى معنى «تعلم، اكتسب معرفة» للجذر «ع ل م»، في المواضع التي يكون الله فيها فاعلاً. وفي هذا مخالفة للآراء الدينية المتأخرة. وربما كانت المسألة تتناقض كليًا مع مفهوم النبي محمد لله العليم.

(18) يُنظر: H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Reprint Hildesheim 1961), p. 130, n. 1.

بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴿ (الأعراف: 52). وفي موضع آخر، يُحتج بأن الإيمان يتبع العلم، ويُسأل: كيف لأيّ كان ألا يؤمن وهو يعلم؟ (آل عمران: 71). وأوضح الدلائل على المساواة بين الإيمان الديني والعلم نجده في بعض الآيات التي تُسلط فيها الأضواء على المعنى المراد باستخدام أسلوب مناظرة الشيء بالشيء البالغ في القدم؛ فكلمة «علم» تظهر مرة مقرونة بكلمة «إيمان» في عبارة مألوفة لا تستخدم عادة إلا كلمة «علم» وحدها (الروم: 56). ويظهر «الإيمان» و«تلقي العلم» في القرآن كعبارتين متناظرين في الآية 11 من سورة المجادلة: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11). وتشير آية قرآنية أخرى على النحو ذاته إلى أن العلم نتيجة حتمية للإيمان: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ [...] وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ [...]﴾ (البقرة: 26). وعلى النمط القرآني من النثر المقفى، يُوازي في الآية 4 من سورة البقرة بين «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» والذين «بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ». ونجد أبلغ المؤشرات تعبيراً عن المساواة الأساسية بين العلم والإيمان في آيات تقترن فيها جذور تعبّر عن أشكال متنوعة من الإدراك العقلي بالفعل «يؤمن». ومن ذلك وصف القرآن لكل الأشياء في العالم بأنها إنما خلقت لهداية البشر، وذلك في الآيات 97-99 من سورة الأنعام، وبالكلمات الآتية: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ [...] لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ [...] لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 97-99). وعلى نحو أقل إثارة، تؤكد الآيات 3-6 من سورة الجاثية في القرآن الفكرة ذاتها: ﴿لَا آيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ [...] آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ [...] لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [...]﴾ (الجاثية: 3-6).

إن الشواهد المترابطة مذهشة ومقنعة. فمنذ البداية، يجد الدارس للقرآن نفسه وجهاً لوجه مع فكرة تُعرض بقوة، ولا محيد عنها، وهي أن علم البشر كله الذي له قيمة حقيقية ما، والجدير حقاً باسم «علم»، هو العلم الديني. علاوة على ذلك، لا يقتصر أمر العلم الديني على بضع حقائق دينية عامة مبهمّة، بل هو علم مطابق لمحتوى الرسالة الإلهية التي يبثها النبي بحذافيرها.

يشير القرآن بالطبع مراراً إلى العلم الدنيوي عند البشر. ويُفترض، في ما يبدو، أن اكتساب مثل هذا العلم يكون من خلال ثلاثة من أعضاء الجسد، هي

العين والأذن والقلب. هذا في الأقل هو التفسير الظاهر للآيات التي يُذكر فيها السمع والبصر و«الأفئدة» معًا (السجدة: 9؛ الملك: 23)، ولا سيما الآية 36 من سورة الإسراء، التي تُحمّل هذه الوظائف الثلاث مسؤولية عدم العلم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36).

علاوة على ذلك، تتم مفردات القرآن عن دراية بدرجات الإدراك العقلي المتعددة عند الإنسان، ذلك أنه يستخدم جل الجذور العربية ذات الصلة، مثل: علم، دري، عرف، شع، رع، ع، ق، ل، ي، ق، ن، ف، ق، ه، ف، ك، ر، ف، هـ م (الذي يرد مرة واحدة فقط)، ظ، ن، ن، ز، ع، م، ذ، ك، ر، ب، ي، ن، د، ر، س، بصير، ب، خبير، ب، ومحيط، ب. وتفصل الآية المعروفة التي تتحدث عن صلب المسيح (النساء: 157) درجات متنوعة من الإدراك، كالشك والظن والعلم واليقين. وفي آية أخرى، يتحدث القرآن عن العلم والظن والخرص (الأنعام: 148). لكننا لا نجد في القرآن شواهد على وجود مثل هذه الدرجات من العلم وحسب، بل يخبرنا القرآن كذلك في آيات عدة عن الطرائق التي من خلالها يكتسب الناس العلم ويمحصونه. وتظهر المفردات المستخدمة في هذا الصدد (شاق، جادل، حجة، برهان) عظيم دقة وتهذيب، وإن لم يكن ذلك وفقًا لمعايير الفلسفة اللاحقة.

في نظرة النبي إلى العالم، فإن العلم الذي له في مجمله أهمية عظيمة، يتألف من قسمين أساسيين؛ فهناك علم الإنسان، أي علمه الدنيوي الأولي، أو الأكثر تطورًا، وهناك العلم الإنساني الديني، ويمثل هذا الأخير أرقى أطوار العلم التي يمكن الإنسان أن يبلغها، وهذا الصنف من أصناف العلم الإنساني هو الذي يعنيه القرآن عندما يبشر بأهمية علم الإنسان. غير أن هناك علمًا آخر، إضافة إلى علم الإنسان بصنفيه الديني والدنيوي، وهو العلم الإلهي، والذي يشبه العلم الإنساني في أساسه، إلا أنه يفوقه قدرًا في الكم والنوع معًا. وأهم سمات هذه الأوجه المختلفة للعلم هي أن النبي كان يعدها ويصفها على أنها متشابكة ومتكاملة. ولا يمكن أن يكون هناك علم إنساني ديني أو دنيوي من غير العلم الإلهي. ومن جهة أخرى، لربما جاز لنا القول إن علة وجود العلم الإلهي، ومبلغ غايته، هو الإنسان وحاجته إلى العلم ورغبته فيه. فقد يكتسب الإنسان العلم بسعيه في طلبه، لكن

الله بقدرته هو الذي يهبه العلم، في ما يبدو، فيقدره أو يبسطه له كما يشاء. فإن قيمة العلم، بل مجرد إمكان أن يُعَدَّ شيء ما علمًا، هي رهن بوجود علاقة بين هذا العلم وما يُعتقد أنه علم الله، أو ما يوافقُه. أي يمكن إذاً أن يُعَدَّ ما دون ذلك علمًا، مما قد يشاء الناس أن يسموه بهذا الاسم؟ من الواضح أن هذا موطن جدل؛ فكلما تحدثنا عن علم الإنسان، كان لزامًا علينا أن نستحضر في الأذهان الصلة بين هذا العلم وذلك الصنف من العلم الذي ينسب إلى الإله دون سواه. ويبدو العلم وكأنه شيء متنوع بالغ الاتساع، لكنه، في بعض جوانبه، وحدة متكاملة محدودة. وفي أي حال، يبقى العلم قبل كل شيء غاية ما يصبو إليه بنو البشر في العالم كله؛ فهو مرادف للدين.

كانت هذه هي الأفكار التي حددت مسيرة تطور العلم الإسلامي، ومعها الحياة الفكرية الإسلامية برمتها، وفي الواقع، الحياة الإسلامية الدينية والسياسية بأكملها أيضًا. ومن موقف القرآن من العلم، وربما أمكننا التنبؤ بالسبل التي كان سيسلكها كل من علم الكلام والتصوف والفقهاء الإسلامي، وكذلك بالمصير الذي لحق بالأفكار التحررية التي أطلقها احتضان الإرث الكلاسيكي في القرن التاسع؛ فقد كان في فهم محمد للعلم أطياف آذنت بانتصارات الحضارة الإسلامية وهزائمها.

رابعاً: الجاهلية

ترد كلمة «جاهلية» في القرآن أربع مرات⁽¹⁹⁾. وفي طريقة استخدامها إشارة أخرى على أن الغفلة عن رسالة النبي، أو معارضتها، كانت تعدل الجهل في نظره، كنعقيض للعلم والدين. وقول غولدتسيهر (Goldziher) الذي كثر تداوله، بأن الجذر «ج ه ل» الذي تُشتق منه كلمة جاهلية، ينبغي أن يفهم على أنه ضد «حلم» (أو ما

(19) يُنظر: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (آل عمران: 154)؛ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْفَعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50)؛ ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: 33)، و﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: 26).

شابه ذلك) وأنه ينم عن الهمجية لا الجهل⁽²⁰⁾، هو رأي ضعيف في مجمله. فهو بالتأكيد لا ينطبق على المعنى الذي وجدته النبي نفسه في كلمة «جاهلية». لكن ما هو المعنى الدقيق المستحدث لهذه الكلمة؟

تكمن المشكلة هنا في النمط الغريب للتصريف الذي نجده في كلمة «جاهلية». فتصريفات الأسماء المجردة الأصيلة التي تنتهي بـ «-يَّة» نادرة في القرآن، ولا يتوقع المرء أن يجدها فيه. وثمة مثال واضح آخر، وهو كلمة «رهبانية»، المولدة بتأثير أعجمي في ما يبدو⁽²¹⁾. واشتقاق اسم مجرد ينتهي بـ «-يَّة»، لربما صاغه محمد بنفسه من اسم الفاعل في العربية، يبدو غريبًا جدًا، غريبًا حقًا حتى أنه يستدعي الإنكار. في الواقع، وإن كان هناك شاهد واحد في الأقل في الحديث النبوي، حيث نجد لكلمة جاهلية دلالة مجردة («إنك امرؤ فيك جاهلية»)⁽²²⁾، فإن آيات القرآن، على ما هي عليه ومن دون منظور التفسير التقليدي، لا تستلزم معنى مجردًا للكلمة؛ فهي قد تُعد هنا اسمًا جامعًا لكلمة «جاهل». ومما قد يكون على شاكلتها، على سبيل المثال، هي كلمة «حُرِّيَّة» كما ترد في بيت شعرٍ لذي الرمة بمعنى «أشراف»⁽²³⁾. وقد يقال إن لكلمة «ذرية» تصريفًا مشابهًا لهذا، على الرغم من أنه لا بد من الاعتراف بأن اشتقاق هذه الكلمة ليس مؤكدًا تمامًا (فالجذر العربي «ذ ر ر» (نثر) يشبه الجذر «ذ ر ي»). وفي سبيل دعم تفسير كلمة

(20) يُنظر: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle 1889), vol. I, pp. 219-228.

ترجم هذا العمل إلى اللغة الإنكليزية: C. R. Barber and S. M. Stern (London 1967), pp. 201-208.

أوضح توشيكو إيزوتسو المعنى الدلالي الديني لاستخدام الجذر «جهل» في عمله المعنون:

Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Tokyo 1959), pp. 24 ff.

ثمة نسخة محققة من الكتاب بعنوان: Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurân* ([Montreal 1966]), pp. 28 ff.

في أي حال، يعتمد تفسير إيزوتسو للفظ «جاهلية» على الآراء التقليدية المسلّم بها والمتعلقة بالمصطلح. أما في ما يتعلق بصياغة الأسماء باستخدام النهاية «-يَّة»، يُنظر أيضًا:

T. Nöldeke [et al.], *Geschichte des Qorâns* (Leipzig 1909-1938), vol. I, p. 242.

J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin; Leipzig 1926), p. 64. (21) لكن يُنظر:

A. J. Wensinck [et al.], *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Leiden: يُنظر: (22) 1936), vol. I, p. 394a.

F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden 1960), p. 9. (23) يُنظر:

«جاهلية» على أنها اسم جامع، لا بد من الإشارة إلى أنها تُستخدم حينما وردت في القرآن جنباً إلى جنب مع صيغ جمع تعود إلى جماعات من الناس. وليس في آيات القرآن ما يشير إلى أن كلمة «جاهلية» يراد بها «فترة جهل» معينة، أو «وثنية» واضحة المعالم⁽²⁴⁾. فكل ما تقوله الآيات هو أن هناك، أو أنه كان هناك، «أناس جهلة» يقولون ويفعلون ما يناقض الصراط القويم للتفكير والسلوك في نظر محمد. وليس ثمة ما يدعو إلى التآني سوى استخدام صفة «الأولى» في الآية 33 من سورة الأحزاب ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾. وإذا كان المراد منها هو التعداد، فقد يوحي ذلك بوجود مجموعة (أو فترة) «جاهلية» معينة أولى، تبتعتها أخرى ثانية (وربما ثالثة، وهلم جرا). وفي الواقع، فهم مفسرو القرآن «الأولى» على هذا النحو، وحاولوا تأريخ الجاهلية الأولى والثانية استناداً إلى سيرة أنبياء اليهودية والمسيحية. غير أن «الأولى» يمكن أن تُفهم بمعناها العام على أنها «منذ زمن بعيد» كما هي الحال في مواضع كثيرة في القرآن. ويبدو أن هذا هو التفسير الأرجح، فهو يعرف «الجاهلية الأولى»، على نحو مبهم بعض الشيء، بأنها «الجاهلية السابقة» (حيث يمكن أن تكون الجاهلية بمعنى «أناس جهلة»). غير أنه يوحي بأن الجاهلية تعود إلى ماضٍ أبعد من ذلك الذي يستلزمه سياق الآيات الثلاث الأخرى.

يجعل النقاش السابق تأصيل كلمة «جاهلية» محاولةً لاستعارة ترجمة مفهوم مثل agnoia أي جهل، من الآية 30 من الأصحاح السابع عشر من سفر أعمال الرسل من العهد الجديد، مستبعداً جداً⁽²⁵⁾. ولا شك في أن مفهوماً قريباً من agnoia كان في ذهن [النبي] محمد عندما استخدم كلمة «جاهلية»، ويتفق مفهوم الكلمة في العصور اللاحقة مع خلاصة ما تعبر عنه تلك الآية من العهد الجديد. لكن agnoia ما كانت لتنتقل إلى العربية بهذا التصريف الاسمي الغريب، ولاستُخدمت كلمة «جهل» أو ما شابهها لهذا الغرض.

(24) غني عن القول أن استخدام أداة التعريف العربية «ال» لا يشير إلى تعريف بعينه؛ فهو يشير هنا

إلى تعريف عام، في ما يبدو.

Horovitz, *Koranische*, pp. 61 f.

(25) يُنظر:

يبدو أن معاصري النبي قبلوا كلمة جاهلية وفهموها بسهولة على أنها اسم جامع. مع ذلك، يبدو أنه كان لاستخدام النبي لها وقع خاص. وقد يوحي هذا أن الكلمة كانت تخفي في طياتها دلالة أعمق وأفصح. ولربما تكونت هذه الدلالة الخاصة للكلمة لتعلقها بالمفهوم اليهودي «gālūt» أو «gālūtā» أي السبي، أو الشتات⁽²⁶⁾. فلربما حوّر النبي الكلمة اليهودية إلى الجذر العربي «ج هل». وليس ثمة ما يستلزم أن يكون هذا حدث في بداية مسيرته، أو عند أي مفصل واضح من مفاصل حياته؛ فتوظيف هذا التعبير اليهودي الشائع لا يستلزم بالضرورة أي اتصال ودي باليهود. إن الشبه بين «gālūt» بمفهوم اليهود و«جاهلية» بمفهوم محمد يمكن ملاحظته بسهولة؛ إذ يرد في المِشناه («آباء» 5، 9) أن «السبي» ينزل في الدنيا نتيجة الوثنية والفاحشة (سفاح المحارم) وسفك الدماء، فهو عقاب لهذه الذنوب. من جهة أخرى، لا يمحو «السبي» تلك الذنوب ولا يجبّئها. فالسبي يبقى حالة يمكن الذنوب أن تواصل ازدهارها، وقد تعانيتها البلاد، في ما يبدو، بسبب ذنوب سكانها⁽²⁷⁾. هكذا، ترمز كلمة «gālūt» إلى الخصال ذاتها التي يبغضها محمد في الجاهلية، وهي الهمجية، وسوء الخلق، والجهل بالإله الحق. وهناك نقطة دقيقة في الآية 26 من سورة الفتح، تشير كذلك إلى وجود صلة بين «gālūt» و«جاهلية»، وهي ظهور كلمة «سكينة» المستعارة في الآية إذ تقول إن الله أنزل سكينته على محمد والمؤمنين ليبطل «حمية الجاهلية». ويتفق أن «sh²kīnāh» تُذكر أيضًا في الأدب اليهودي في سياق الحديث عن ذنوب «السبي»، حيث يقال إن «sh²kīnāh» تبقى في منأى عن اليهود، ما دام بنو إسرائيل يرتكبون هذه الذنوب⁽²⁸⁾. إن التوافق

(26) لم يقاوم علماء اليهود المتأخرون، ومن بينهم موسى بن ميمون، إغراء الربط بين لفظة «جاهلية» ولفظة «جالوث» العبرية. وهذا لا يؤكد النظرية المطروحة هنا في أي حال، كما أنه لا يبرر الشكوك المتزايدة المتعلقة بها، والتي قد تنبع من الإدراك بأن علماء العصور الوسطى، حتى العظماء من بينهم، كانوا مخطئين بصورة تفوق الخيال في جلّ آرائهم المتعلقة بالتأصيل اللغوي. في ما يتعلق بلفظة «جالوث» وتأثيرها المحتمل في تحويل الاسم جُلِّيَّات إلى جالوت في القرآن، يُنظر: Horovitz, *Koranische*, p. 106, and A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda 1938), pp. 97 f.

Siprā 86c, on Leviticus 18:28.

(27) يُنظر:

أدين بهذا الشاهد لجودا غولدن.

(28) يُنظر: *Ābōt dRabbi Nātān*, trans. by J. Goldin, Yale Judaica Series 10 (New Haven 1955), pp. 160 f.

في التفصيلات يبدو مدهشًا، لكن، بالنظر إلى كثرة استخدام كلمة «sh'kinah» في اليهودية، فإن استخدامها بصدد الحديث عن «gâlû» و«جاهلية» قد يكون من باب المصادفة، ولا ينبغي أن يُبنى الكثير على ذلك. بيد أن الغموض الذي يكتنف استخدام القرآن كلمة «جاهلية» كان ليتلاشى كله، ولاكتسبت الكلمة بعدًا آخر، لو كان لنا أن نفترض أن محمدًا صاغ الكلمة بإسقاط المفهوم اليهودي «السي»، بمسلكه من الخطيئة والكفر بالله ذهنيًا ولفظيًا، على جهل أولئك الجهلة الذين أنكروا رسالته وجحدوها.

خامسًا: الحكمة والعلم

إن المكانة الرفيعة التي أسبغت على العلم في القرآن أدت إلى إقصاء الحكمة بوصفها تفضّل العلم، وتنافسه بشدة. ففي الإرث الشرقي لليهودية والمسيحية، ثمة إشارة واضحة إلى التباين بين الحكمة والعلم، والقول بفضل الحكمة. وقد عرّف الفلاسفة السريان يون المسيحيون العلم بأنه «الفهم الدقيق للأشياء من خلال الإدراك المعرفي»، بينما عرّفوا الحكمة بأنها «حسن إدارة العلم». ونتيجة ذلك، قالوا «إن كل حكمة هي علمٌ أيضًا، لكن ليس كل علم حكمة»⁽²⁹⁾. وبعض التمييز بين الحكمة والعلم في الغرب هو إرث سامي، لكنه اكتسب الكثير أيضًا من الطبيعة اللغوية لليونانية واللاتينية؛ ففي كل منهما كلمتان مختلفتان للحكمة والعلم، تتنافسان في الفضل: *sapientia-scientia* و *sophia-epistêmê*. وقدم علم اللاهوت المسيحي مزيدًا من الزخم نحو رفع الحكمة عاليًا فوق العلم، وهناك بقيت حتى أيامنا هذه، واحتفل بها في أدبيات لا تُحصى شعرًا ونثرًا. وكان أغسطينوس هو الذي أخذ عن شيشرون تعريفه للحكمة بأنها «العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية (وأسبابها)»⁽³⁰⁾، ثم طرح فرضية تقول «إن الحكمة ينبغي أن تسمى العلم بالأشياء

(29) يُنظر: G. Furlan, «Il Libro delle Defnizioni e Divisioni» di Michele l'Interprete, Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Cl. sc. mor., stor. e filol. 6, 2 (Rome 1926), pp. 70, 121.

ولنصوص مشابهة، يُنظر ص 78.

(30) يُنظر: Cicero: *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 57, and *De officiis*, I, 2, 5.

ونقرأ في نسخة يونانية منسوبة إلى باسيليوس: «Sophia esti epistêmê theiôn kai anthrôpinôn pragmatôn kai tòn toutois aitiôn»

أي «العلم بمسائل الألوهية والإنسان وبالواعت خلفها»، يُنظر: = Antonius Melissa, pp. 797 f.

في التفصيلات يبدو مدهشًا، لكن، بالنظر إلى كثرة استخدام كلمة «sh'kinah» في اليهودية، فإن استخدامها بصدد الحديث عن «gâlû» و«جاهلية» قد يكون من باب المصادفة، ولا ينبغي أن يُبنى الكثير على ذلك. بيد أن الغموض الذي يكتنف استخدام القرآن كلمة «جاهلية» كان ليتلاشى كله، ولاكتسبت الكلمة بعدًا آخر، لو كان لنا أن نفترض أن محمدًا صاغ الكلمة بإسقاط المفهوم اليهودي «السي»، بمسلكه من الخطيئة والكفر بالله ذهنيًا ولفظيًا، على جهل أولئك الجهلة الذين أنكروا رسالته وجحدوها.

خامسًا: الحكمة والعلم

إن المكانة الرفيعة التي أُسبغت على العلم في القرآن أدت إلى إقصاء الحكمة بوصفها تفضُّل العلم، وتنافسه بشدة. ففي الإرث الشرقي لليهودية والمسيحية، ثمة إشارة واضحة إلى التباين بين الحكمة والعلم، والقول بفضل الحكمة. وقد عرّف الفلاسفة السريان يون المسيحيون العلم بأنه «الفهم الدقيق للأشياء من خلال الإدراك المعرفي»، بينما عرّفوا الحكمة بأنها «حسن إدارة العلم». ونتيجة ذلك، قالوا «إن كل حكمة هي علمٌ أيضًا، لكن ليس كل علم حكمة»⁽²⁹⁾. وبعض التمييز بين الحكمة والعلم في الغرب هو إرث ساميٍّ، لكنه اكتسب الكثير أيضًا من الطبيعة اللغوية لليونانية واللاتينية؛ ففي كل منهما كلمتان مختلفتان للحكمة والعلم، تتنافسان في الفضل: *sophia-epistêmê* و *sapientia-scientia*. وقدم علم اللاهوت المسيحي مزيدًا من الزخم نحو رفع الحكمة عاليًا فوق العلم، وهناك بقيت حتى أيامنا هذه، واحتفل بها في أدبيات لا تُحصى شعرًا ونثرًا. وكان أغسطينوس هو الذي أخذ عن شيشرون تعريفه للحكمة بأنها «العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية (وأسبابها)»⁽³⁰⁾، ثم طرح فرضية تقول «إن الحكمة ينبغي أن تسمى العلم بالأشياء

(29) يُنظر: G. Furlani, «Il Libro delle Definizioni e Divisioni» di Michele l'Interprete, Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Cl. sc. mor., stor. e filol. 6, 2 (Rome 1926), pp. 70, 121.

ولنصوص مشابهة، يُنظر ص 78.

Cicero: *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 57, and *De officiis*, I, 2, 5.

(30) يُنظر:

ونقرأ في نسخة يونانية منسوبة إلى باسيليوس: «Sophia esti epistêmê theiôn kai anthrôpinôn pragmatôn kai tòn toutois aitiôn»

أي «العلم بمسائل الألوهية والإنسان وبالواعت خلفها»، يُنظر: = Antonius Melissa, pp. 797 f.

الإلهية، بينما تطلق كلمة العلم على العلم بالأشياء الإنسانية⁽³¹⁾. غير أنه لا يوجد فرق بين «الحكمة» و«العلم» عند الله⁽³²⁾. أما عند البشر، فإن «الحكمة» خير من «العلم»؛ فهي تنطوي على درجة عالية من العلم والبصيرة في عالمي الحس الإنساني والتنظير اللاهوتي.

أما في الإسلام، فالمكانة العظيمة التي خصصها القرآن لمفهوم «العلم» أزالته حقاً أي تمييز من هذا النوع، ربما كان قد جاز على العامة إلى حد بعيد أن الحكمة جُبلت عليه. ولربما كانت تلك المكانة العظيمة لكلمة «علم» في العربية وراء ترجمة كلمة «sophia» اليونانية إلى «علم» بدلاً من «حكمة». وقد حدث هذا لآية في العهد الجديد ذات أهمية كبيرة في علم اللاهوت؛ وهي تسمية المسيح «قوة الله وحكمة الله» في الآية الرابعة والعشرين من الأصحاح الأول من رسالة

يُنظر أيضاً: al-Fārābī, *Aphorisms of the Statesman*, ed. and trans. by D. M. Dunlop (Cambridge 1961), p. 34 =

(فصول المدني للفارابي) «الحكمة هي تعلم الأسباب القسوى...». واستُبدلت لفظة «حكمة» بلفظة «فلسفة» في بداية الترجمة العربية لكتاب آراء الطبيعيين (*Placita*) المنسوب إلى فلوطرخس. وقد علم المسلمون أن «العلم بمسائل الألوهية، والإنسان» هو تعريف المدرسة الرواقية في الفلسفة، يُنظر:

H. Daiberg, «Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum» (Doctoral Dissertation. Saarbrücken, 1968), pp. 123 f., 508 f., and Miskawayh, *Tahdhīb al-akhlāq*, ed. Q. Zurayq (Beirut 1966), p. 18

(تهذيب الأخلاق لمسكويه). ومن وجهة نظر المسلمين المتأخرين لم يكن يعينهم الالتفات إلى أن المدرسة الفيثاغورية الحديثة متمثلة في الفيلسوف أرخيتاس رأت في مصطلح «العلم» مصطلحاً شاملاً يضم «حكمة» المسائل المتعلقة بالألوهية و«فهم» الإنسان والماديات. ويجب أن نطلق على المزاي التي تستند إلى المنطق والبرهان مصطلح «علوم» (مستخدمين صيغة الجمع). يُنظر: Stobaeus, *Florilegium*, ed. by C. Wachsmuth and O. Hense (1884-1912, Reprint Berlin 1958), vol. III, p. 63.

(31) يُنظر: St. Augustine, *De trinitate*, in: Migne, *Patrologia Latina*, 42, 1037 (Book 14, ch. 1, 3).

كما يرد في: E. F. Rice Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge, Mass. 1958), p. 4.

لنصوص نافعة حول الفكر الغربي المتأخر والمتعلق بالحكمة (*sapientia*) يُنظر:

Rice, pp. 14 f., 78, 93, 103 f., 110, 163.

(32) يُنظر: St. Augustine, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, in: Migne, *Patrologia Latina*, 40, 140 (Book 2, ch. 2, 3),

والمستشهد بها في: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* (Gotha 1877), p. 27, n. 55.

أما عيسى بن زُرعة فصنف «العلم» تحت مصطلح «الحكمة»، ولهذا فمن ضمن صفات الله الثلاث «جواد، حكيم، قدير» أدرجت صفة «عليم» تحت صفة «حكيم»، يُنظر:

P. Spath, *Vingt traités* (Cairo 1929), p. 12.

بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، والتي نُقلت إلى العربية باستخدام كلمتي «القدرة» و«العلم». وقد أوحى هذا لعلماء الكلام المسلمين مسألة صفات الله الأساسية كما اعتادوا أن يروها⁽³³⁾؛ فقد كانت كلمة «حكمة» فاترة نوعًا ما، ولا رونق لها، ولم يكن لاستخدامها هنا من معنى في نظرهم.

وما كان له أثر في تخلف «الحكمة» عن «العلم» هو أن الجذر «ح ك م» الذي استُخدم للتعبير عن فكرة «الحكمة» في اللغات السامية الأخرى منذ زمن بعيد، يعبر أيضًا عن الشؤون القضائية والإدارة السياسية في العربية. وقد أصاب من رأى أن «حكمة» و«حكيم» وأيما كلمة اشتقت من هذا الجذر للدلالة على «الحكمة» إنما وُجدت في العربية بتأثير أجنبي⁽³⁴⁾. وفي نصف الآيات التي ترد فيها كلمة «حكمة» في القرآن، إنما تُذكر مقرونة بكلمة «الكتاب»، وبناء عليه، فمن الواضح أن هذه الآيات تنسب إلى كلمة «حكمة» معنى دينيًا معينًا، وإن لم يكن واضح المعالم، في إطار الوحي الإلهي. وهناك شيء من المنطق في مقارنة الشافعي لكلمة «حكمة»، التي فسرها استنادًا إلى هذه الآيات بأنها سنّة النبي، وإن كان تفسيره هذا نابغًا من عقيدته⁽³⁵⁾. ويدفعنا ربط القرآن كلمة «حكمة» بكلمة «كتاب» إلى الافتراض بأن كلمة «حكم»، في الآيات التي ترد فيها بدلًا من «حكمة»، إنما أُريدَ بها المعنى ذاته (آل عمران: 79؛ والأنعام: 89؛ والجاثية: 16). غير أن الحكم الذي أُوتي الأنبياء وفقًا للقرآن، ربما أُريدَ به السلطة، وإن كان يرد مقرونًا بكلمة «علم» (يوسف: 22 وغيرها من الآيات). وحكمة الإنسان - وأيضًا حكمة الله الذي كثيرًا ما تُنسب إليه صفة حكيم - كانت بلا ريب أمرًا ذا دلالة عميقة في رؤية النبي الدينية للعالم. لكن، لما كان المعنى الأصلي للجذر العربي «ح ك م» يحمل دلالات متنوعة،

(33) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة 1317-1321)، ج 1، ص 51. ليس ثمة سبيل إلى معرفة كيف تعاملت الترجمات المسيحية العربية المختلفة مع هذه الآية. وفي أي حال استخدمت لفظًا «قوة» و«حكمة» في النسخة الرومانية التي تعود إلى عام 1671.

(34) يُنظر: Horowitz, *Koransche*, pp. 72 f., and Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, vol. III.

(35) يُنظر: الشافعي، الرسالة (القاهرة 1358 هـ/ 1940 م)، ص 42؛ ash-Shāfi'i, *Risālah*, Trans. by M. Khadduri (Baltimore 1961), p. 75.

يستشهد شاخت بكتاب جماع العلم للشافعي، والمتضمن في كتاب: الشافعي، الأم (القاهرة 1326)، J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), p. 16. يُنظر:

ولأن كلمتي «حكمة» و«حكم» قُيدتا في ما يبدو بمعان محددة إذا ما قُرنتا بكلمات معينة، فإن أيًا منهما لم تتبوأ منزلةً ربما كانت لتستلزم الجد في منافسة العلم، الذي يفوقهما بكثير بمكانته الراسخة، في موقع الصدارة في القرآن، ثم في الإسلام في ما بعد. وفي الواقع، أصبحت كلمة «حكمة» مرادفة خالصة لكلمة «علم» عند عامة المسلمين⁽³⁶⁾. وإذا امتازت إحداهما من الأخرى، جاءت الحكمة بعد العلم في الأغلب. وثمة مثال جيد لذلك في مقطع من كتاب الحقوق للحكيم الترمذي يقول فيه: «أوجد الله العلم بادئ ذي بدء، ومن العلم أوجد الحكمة، ومن الحكمة أوجد العدل والحق، وما إلى ذلك»⁽³⁷⁾. ويبدو أن هذه هي دلالة ما أعرب عنه الصوفي الفضيل بن عياض (المتوفى في عام 187 هـ/ 803 م) إذ قال إن العلماء كثيرون، لكن الحكماء قليلون، كما رأى أن الأقرب إلى الصواب أن يُقال إن الحكماء، لا العلماء، هم ورثة الأنبياء⁽³⁸⁾.

بالطبع، كان معنى كلمة «حكمة»، وصِلتها بكلمة «علم»، مثار جدل مستمر. وقد عبّر الراغب الأصفهاني عن فكرة واسعة الانتشار إذ رأى أن الحكمة هي بالعلم العملي أخص منها بالعلم النظري، وأنها تستخدم للعمل أكثر من العلم (على ألا ننسى أن العمل الناجع لا بد من أن يسبقه العلم دائمًا). ويشير هذا الكاتب أيضًا إلى أن مكانة الحكمة هي دون العلم والعقل بتعريفه للحكمة على أنها «إصابة الحق بالعلم والعقل». ووفقًا لما يرى، فإن الحكمة من الله هي معرفة⁽³⁹⁾

(36) يُنظر على سبيل المثال: ar-Rāzī, *uṭ-Ṭibb ar-riḥānī*, in: *Opera Philosophica*, ed. P. Kraus (Cairo 1939), p. 43

(الطب الروحاني لأبي بكر الرازي) وهذه المسألة لافتة، ولا سيما أن الرازي كان مدافعًا مخلصًا عن الفلسفة.

Ms. Ismail Saib I, 1571, fol. 181a, in Ankara.

(37) يُنظر:

أشعر بالامتنان للسيد ن. هير (N. Heer) لسماحه لي باستخدام أحد الأفلام المصغرة (microfilm) لمخطوطة حصل عليها من أ. ج. آربري (A. J. Arberry).

(38) يُنظر: أبي نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة 1351-1357)، ص 92، وأعيدت طباعته في بيروت في عام 1387 هـ/ 1967 م. ولمقولة صوفية أخرى تُفضّل لفظة «حكمة» للدلالة على لفظة «علم». يُنظر: ج 10، ص 122.

(39) لا يضاف الجذر «عرف» بمعناه الضيق إلى الله، كما يشير إلى ذلك الراغب الأصفهاني نفسه

في موضع آخر.

الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان هي معرفة الموجودات وفعل الخيرات، أو كما يقول في موضع آخر، إن الحكمة من الله هي إظهار الفضائل المعقولة والمحسوسة، ومن العباد معرفة ذلك بقدر طاقة البشر⁽⁴⁰⁾. ومهما كانت مكانة الحكمة، فلا يخفى أنها أدنى من المكانة التي حظي بها العلم هنا بوجه عام. مع ذلك، ينبغي ألا ننسى أن المسلك الأخلاقي القويم في الإسلام، إنما يبرز بالعلم والعمل معاً⁽⁴¹⁾. وفي هذا السياق، يبدو أن الحكمة كانت، في بعض الأحيان، تفوق العلم قدرًا. ويرى الصوفي يوسف الرازي (المتوفى في عام 304هـ/ 916-917م) أنك «بالأدب تفهم العلم، وبالعلم يصح لك العمل، وبالعلم تنال الحكمة». ومن هنا، يمكن أن يتقدم الإنسان من خلال الزهد بخطى ثابتة لينال رضى الله⁽⁴²⁾. ويرى الإسماعيلي أبو حاتم الرازي، من القرن العاشر، أن الرجل الحكيم هو الذي يجمع العلم والعمل⁽⁴³⁾. وقبل ذلك بقرن، عرّف الفيلسوف الكندي الحكمة بأنها «فضيلة القوة (العقلانية)، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال (بالفعل) ما يجب استعماله من الحقائق»⁽⁴⁴⁾. وظلت هذه المساعي كلها لإعطاء «الحكمة» المكانة الأهم في عالم الفضائل، بتراء إزاء النمو المستمر لأصدقاء كلمة «علم»، على الرغم من تكرارها من حين إلى آخر.

كان للفلسفة سهم في هذه الأقوال التي تبرز أهمية «الحكمة»، غير أنه تبين أن الفلسفة كانت أيضًا أحد العوامل التي ساهمت في تقييد أهمية «الحكمة» في

(40) يُنظر: الراغب الأصفهاني: المفردات، ج 1، ص 276 (يُنظر تحت الجذر «ح ك م»)، وكتاب التفسير، كما يستشهد به في: الورقة 1 أ من المخطوطة 2080 من مخطوطات مجموعة جاز الله أفندي في اسطنبول، والمكتوبة في قونية في عام 791هـ/ 1389م.

(41) يُنظر المبحث الأول من الفصل الثامن في هذا الكتاب.

(42) يُنظر: السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شُربية (القاهرة 1953)، ص 18.

(43) يُنظر: أبو حاتم الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني (القاهرة 1957-1958)، ج 2، ص 104.

(44) يُنظر: الكندي، في حدود الأشياء ورسومها، في: رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة 1369-1372هـ/ 1950-1953م)، ج 1، ص 177، ويُنظر أيضًا:

A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli* (Oxford University Press 1958), pp. 31-35.

في ما يتعلق «بالعلم» الإلهي والمتضمن المزج بين العلم والفعل، يُنظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة (القاهرة 1355هـ/ 1936م)، ق 2، ص 86 وما يليها.

الإسلام بوجه عام، وإن كان ذلك بصورة متأرجحة. ولقد اختيرت كلمة «حكمة» لتصبح النظير العربي لكلمة «philosophy» (أي «فلسفة») اليونانية. هكذا، إضافة إلى كونها التعبير التقليدي المستخدم لترجمة كلمة «sophia» اليونانية، أُتيح لها أن تنال نصيباً من المجد الذي غالباً ما يحيط بمعناها في الغرب. ويُروى عن أرسطو أنه قال في شبابه «إن الحكمة هي بداية العلوم». بيد أنه قال كذلك «إن العلم هو هبة الخالق، والحكمة هي هديته» من غير تمييز بين العلم والحكمة⁽⁴⁵⁾. وفي أبيات لابن سينا:

إنما النفس كالزجاجة والعد — ضياءً وحكمة الله زيتُ
فإذا أشرقت فإنك حيٌّ وإذا أظلمت فإنك ميتٌ⁽⁴⁶⁾

ومكانة «حكمة الله» هنا لا تفضل «العلم» بتاتا. وفي ما يبدو، فإنه لا بد من تفسيرها على أنها الوحي الإلهي الذي يقابله العلم المكتسب. وفي أي حال، فمهما كانت أهمية «الحكمة» بمعنى «الفلسفة» عند الفلاسفة المسلمين، فإن استخدامها بهذا المعنى الخاص فرض قيدها آخر على دلالاتها إزاء العلم الذي بات في ذلك الوقت متيناً مكيناً بوصفه المفهوم المهيمن. واستخدام الحكمة بمعنى «الفلسفة» جعل مصير الكلمة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمصير الفلسفة في الإسلام، حتى أنها أصبحت سبباً في نظر أولئك الذين كانوا يعارضون بشدة كل ما ظنوه فلسفة. أما الفلاسفة، من جهة أخرى، فلم يتمكنوا، أو أنفوا، من الثأر بفرض قيود من لدنهم على استخدام كلمة «علم». وهكذا، لم يضطر «العلم» يوماً إلى الوقوف أمام «الحكمة» موقف المدافع عن المكانة الرفيعة التي أسبغها عليه القرآن.

(45) يُنظر: المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مدريد 1958)،

ص 199.

G. C. Anawati, *Essai de bibliographie Avicennienne* (Cairo 1950), p. 121.

(46) ذُكرت في:

الفصل الثالث

جمع كلمة علم

لم ترد كلمة «علوم»، الجمع المعروف لكلمة «علم»، في القرآن أو في الأحاديث القديمة للنبي. وليس ثمة شواهد في شعر ما قبل الإسلام لجمع «العلم» على «علوم». وهذا دليل سلبي، لا يكفي لإثبات أنها لم تكن مستخدمة أصلاً وأنها استُحدثت في وقت ما غير مؤكد في صدر الإسلام، غير أن ذلك يمكن أن يكون صحيحاً. وحتى ظهور مزيد من الأدلة والشواهد، يبدو أن ذلك هو الرأي الراجح. لا تقبل كلمة «knowledge» في الإنكليزية الحديثة عادةً صيغة الجمع، غير أنها استُخدمت بصيغة الجمع في ما مضى⁽¹⁾. وقياساً على ذلك، لربما كانت كلمة علوم موجودة في ما مضى، ثم دخلت في سبات عميق، لتعود فتلقى رواجاً كبيراً في العصور الإسلامية. ويتبع ذلك أنه إذا ظهرت يوماً أي شواهد قديمة لاستخدام كلمة علوم، فإن ما عليه الحال في اللغة الإنكليزية قد يكون نافعاً كأنموذج يبين أن ظهور شواهد قديمة لصيغة الجمع لا يبطل الاستنتاجات الواردة في هذا الفصل.

شكلت اليونانية واللاتينية صيغة الجمع للمفهوم المجرد الذي يشير إلى «العلم» في كل منهما بغية التوصل إلى تسمية عامة للأشكال المتنوعة القائمة بذاتها التي يمكن أن يتخذها العلم. أما في الإنكليزية الحديثة، فأُبقي على كلمة knowledge للتعبير عن المفهوم الكلي المجرد، بينما اتُخذت مصطلحات أخرى،

(1) يُنظر: *The Oxford English Dictionary* (Oxford 1933, 1961), vol. V, p. 148b.

ترد عبارة «تلك العلوم الساذجة» في عام 1627 في: E. Bolton, *The Cabaret Royal*.

ويُنظر: T. H. Blackburn, in: *Studies in the Renaissance*, XIV (1967), p. 168.

للمسألة بشكل عام يُنظر أيضاً: B. Halpern, «'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage,» in: *History and Theory*, I (1961), p. 130, n. 3:

«خلافًا [للرأي والنظرية]، لا تُستخدم لفظة 'علم' بصيغة الجمع البتة؛ فهي تشير إلى صلة مفردة (مجردة) بين فاعل ومفعول به، ولا تستخدم مطلقاً في صلات تدل على الجمع أو على أكثر من فاعل ومفعول به.»

مثل «sciences» و«disciplines»، للتسمية العامة لأشكال العلوم، وكان ذلك نتيجة التاريخ المتميز للغة الإنكليزية. ولعلها حالة خاصة بطبيعتها ونادرة، إن لم تكن فريدة في نوعها.

كما رأينا، في العربية مفهوم مجرد شامل للعلم من الجذر «ع ل م». وقد استخدمت في البداية من غير التفكير بأنواع قابلة للتصنيف كما في نمط البحث المتخصص في العصور اللاحقة. وأحياناً، نجد كلمة «علم» في الحديث النبوي وقد استخدمت من غير لام التعريف في سياقات تشير إلى علم واحد دون غيره، لا إلى المعنى الكلي للعلم. فهناك على سبيل المثال الأحاديث الآتية: «من سئل عن علم فكتمه...» أو: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً...»⁽²⁾. ويشير عنوان أحد الأبواب في بداية صحيح البخاري، «باب من سئل علماً...»، إلى الاستفسار عن نقاط محددة تتعلق بأمور دينية. غير أن ثمة تفاوتاً كبيراً بين الذكر المستمر لكلمة «علم» في عناوين الأبواب عند البخاري، وخلو الكلمات التي يرويها عن النبي منها تقريباً. ومهما كانت الدلالة التي قد تُنسب إلى كلمة «علم» هنا بما يفيد التخصص، ليس ثمة ما يرر لنا الافتراض بأننا بصدد استخدام للكلمة من عهد النبي.

ثمة شاهد على كلمة «علم» بمعنى فرع متخصص من العلوم في بيت لكثير عزة (المتوفى في عام 105 هـ / 723 م) إذ يقول:

تيممْتُ لهباً أبتغي العلمَ عندهم وقد رُدَّ علمُ العائِفينَ إلى لهب⁽³⁾

(2) يُنظر: أبو داود، سنن أبي داود (القاهرة 1310)، ج 3، ص 234-241 (في حاشية شرح الموطأ للزرقاني)، والترمذي (مع شرح ابن العربي)، صحيح البخاري (1353 هـ / 1934 م)، ج 10، ص 118، 115.

(3) يُنظر: Kuthayyir 'Azzah, *Diwān*, ed. H. Pérès (Algiers; Paris 1928), vol. I, p. 214. ديوان كُثير عزة، وأبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (بولاق 1285)، ج 8، ص 93 وما يليها، لرواية أخرى يُنظر: al-Mubarrad, *Kāmil*, ed. W. Wright (Leipzig 1864), p. 84. (الكامل في اللغة والأدب للمبرّد). ولا تشير لفظة علم عموماً إلى «حقل متخصص بعينه» في الشعر العربي المبكر، وإن بدا الأمر وكأنه يشير إلى شيء مماثل في الوهلة الأولى. يُنظر على سبيل المثال، الأبيات الشعرية (هي فضلاً عن ذلك ليست أصيلة بكل تأكيد) التي يستشهد بها اليميني في كتابه: مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمته، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت 1961)، ص 76: «كما عِلِم التأويل ذو العلم»، وفي ص 86 «علم أخبار الخبير».

ويبدو أن الكهانة ذكرت هنا بوصفها فرعًا مستقلًا من فروع العلم بوجه عام. لكن مما يؤسف له هو وجود رواية أخرى للبيت لا تحوي كلمة «علم» الثانية الحاسمة، إذ استبدلت بها إشارة إلى «عيف العارفين». ويثبت ذلك مرة أخرى أن ليس لنا أن نثق تمامًا بالشواهد من الشعر العربي على استخدام كلمات معينة، فضلًا عن الثقة بأصالة الشعر وصحة تأريخه. وحتى الآن، لا يمكننا تحديد تلك النقطة التاريخية، حين ظهرت كلمة «علم»، بمعنى فرع متخصص من فروع عدة تجمعها كلمة «علوم»، لتأخذ مكانها بين المصطلحات الإسلامية إلى جوار «علم» بمفهومها المجرد. ولا يسعنا إلا التخمين بأن ذلك كان في مرحلة مبكرة. ومن الممكن حقًا، في ما يبدو، أن كلمة «علم»، كاسم نكرة، كانت تستحضر إلى الأذهان في البداية جزءًا محددًا من منظومة العلم الديني الواسع، يُعنى بمسائل معينة من مسائل الشريعة أو العقيدة، وأن تلك كانت هي نقطة البداية لاستخدام كلمة «علم» بمعنى فرع من فروع البحث والدراسة. وكما هي الحال دائمًا عند تناولنا مراحل تكوين الحضارة الإسلامية بعد تمام نزول القرآن، لا يمكننا التثبت من تسلسل زمني واضح. وكانت عناصر من الفروع المتأخرة، كمسائل العقيدة والتنظير الصوفي والفكر الفلسفي اليوناني والمنهج التعليمي، مهياة للتغلغل في الإسلام عند أول اتصال بالبلاد المشبعة بحضارات تلك الحقبة، هذا إن لم تكن موجودة أصلاً في موطن الإسلام في وسط الجزيرة العربية. وما كان ظهور شيء من الإلمام الملموس بالأنماط الأساسية للحياة الفكرية في البلاد المفتوحة ليخفى على أحد، حال فتح المسلمين لها تقريبًا. ولا شك في أنه كان ثمة إدراك لحقيقة وجود كثير من الفروع المستقلة للعلم، وأنه لم يكن هناك علم واحد فحسب، بل علوم متعددة.

هكذا، اتخذ العلم بعدًا آخر يُضاف إلى البعدين المتمثلين في الدلالة التي كانت له قبل التاريخ، وكذلك بما كان له من شأن في فكر النبي. فالعلم قد يكون شيئًا واحدًا معلومًا، أو منظومة تضم الكثير من المعلومات. وفي حقيقة الأمر، كانت صيغة الجمع «علوم» في وقت لاحق نافعة أحيانًا في التعبير عن جمع الكثير من الأشياء (معلوم، معلومات) في لغة الفلسفة وعلم الكلام. وعن دلالتها هذه، يتحدث ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، على سبيل المثال، عن عدد لا

يتناهى من العلوم. وقد يكون العلم هو الكلية المطلقة لكل ما يمكن علمه، وكل ما يمكن فعله، وكل ما هو جدير بالعلم، وكل ما هو جدير بالفعل. وكما يمكننا أن نرى الآن، قد يكون العلم واحدًا من أقسام عدة من العلم الكلي، تقبل التنظيم المنهجي على هيئة فروع متخصصة.

واصل كل بعد من أبعاد العلم الثلاثة سيرته بصورة مستقلة، مع شيء من التفاعل الذي حدد جوهر الحضارة الإسلامية وصورها. وعاد مفهوم العلم، كمجموع عناصر فردية يرتبط بعضها ببعض بخيوط واهنة، للظهور في حقبة لاحقة في الإسلام، وتجلّى ذلك بما صار لتنسيق المعلومات الفردية المستقلة جنبًا إلى جنب من فضل على عرضها بصورة متصلة متكاملة⁽⁴⁾. ويمكن الافتراض بأن هذا عزز الميل المتزايد إلى إضافة فروع جديدة لتلك التي كانت تعد فروعًا علمية مستقلة، إلى أن بلغ عددها 150، أو حتى 316، وفقًا لتصنيف طاش كبرى زاده⁽⁵⁾. ومن جهة أخرى، أثار مفهوم علم واحد لا يقبل التقسيم تساؤلًا: هل لكل فرع من الفروع المستقلة أن يتخذ طريقه الخاص به، أم أن هذه الفروع لا تختلف في جوهرها في أي حال عن العلم ككل؟ وكانت الغلبة للخيار الثاني في نهاية المطاف، إذ زكته اعتبارات فلسفية في ما يبدو، فضلًا عن مساواة القرآن للعلم بالإيمان والدين. فلا يختلف شيء من العلوم أو الحرف عن غيره كثيرًا في جوهره، والاختلافات الظاهرة في ما بينها إنما تتعلق بالتفصيلات والنقاط الدقيقة⁽⁶⁾. ولربما تحول الاتجاه الفكري الكامن وراء هذا الرأي إلى نداء يدعو إلى التنمية الدؤوب لجميع فروع التعلم المعروفة من غير تمييز؛ إذ لا بد من الإقرار باعتماد العلوم كلها بعضها على بعض. ولهذا، فمن الحمق تنمية أحدها وإهمال غيره، إذ إنها تستوي جميعًا في الغاية منها، وهي خلاص البشرية⁽⁷⁾. من

(4) يُنظر المبحث الثاني من الفصل الأول في هذا الكتاب.

(5) يُنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (حيدر آباد

1328-1356)، ج 1، ص 68 وما يليها، حيث يدرج المزاعم المذهلة عن عدد علوم تفسير القرآن.

(6) يُنظر: الزمخشري، الكشاف (بولاق 1316-1319)، ج 1، المقدمة، ص 10-12.

(7) يُنظر: رسالة مراتب العلوم، ص 80، في: ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس

(القاهرة [1954]).

جهة أخرى، ونتيجة للاتجاه العام لمساواة العلم بالإسلام، اتخذت العلوم كلها صفة علم محدد يمثل كلية العلم وتصنيفه في آن. وكان العلم المفضل لبلوغ هذه الغاية هو العلم «الموروث عن النبي»، وكل ما سواه إما عديم النفع وإما ليس علمًا على الإطلاق، وإن سمي بهذا الاسم⁽⁸⁾. ولربما انتحلت فروع أخرى صفة العلم، غير أن مساواة العلم بكليته وخصوصيته بالعلم الديني كانت هي السائدة.

أما الرأي المضاد تمامًا، بأن الكتابات الدينية ينبغي ألا تعد علمًا، وأن هذه الكلمة يجب أن تُدخر للبحوث الدنيوية، فلا يمكن أن يُتوقع له الرواج في العصور الإسلامية المتأخرة. ومن الجدير بالذكر أن في كتابات الجاحظ ما يكاد يقيم الحجة على ذلك؛ إذ قيل له إن إنفاق المانويين أموالًا طائلة على إعداد كتبهم الفاخرة يدل على إجلالهم للعلم، فأنكر الجاحظ ذلك، لأن كتب المانويين إنما تتحدث عن دينهم، وإنفاق الأموال عليها مثله مثل إنفاق المسيحيين أموالهم على كنائسهم وصلبانهم الذهبية، أو إنفاق الزرادشتيين أموالهم على معابد النار، أو إنفاق الهنود أموالهم على حراس تماثيل بوذا. ولو أن المانويين اهتموا بالعلم والفلسفة، وبذلوا جهدهم في كتابة أعمال في الفلسفة والمنطق⁽⁹⁾، أو أعمال تتناول الحرف والتجارة والتقانة، أو أدبيات التعليم، لجاز لنا الحديث عن إجلال للعلم⁽¹⁰⁾. ولو قيل للجاحظ إن مآخذ هذه تسري كذلك على الكتابات الدينية الإسلامية لأنكر ذلك بشدة، إذ لم يكن يرتاب من الإقرار بأنها علم حقيقي. بيد أنه كان يشعر حقًا، في ما يبدو، بأن العلم الديني يختلف عن العلم الدنيوي في جوهره، وأن الأخير هو وحده الذي يستحق اسم «العلم». ولم يُقدّر لنمط التفكير هذا طول البقاء بعد زمن الجاحظ.

(8) يُنظر ابن تيمية كما استشهد به في: I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Abh. Der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1915, 8 (Berlin 1916), p. 6.

(9) الكلمات الثلاث اللاحقة غير واضحة تمامًا، ولربما كانت «الشرائع وعلم البلاغة»^(?).

(10) يُنظر: الجاحظ، كتاب الحيوان (القاهرة 1323-1325)، ج 1، ص 28 وما يليها، وهي تقابل: الجاحظ، كتاب الحيوان (القاهرة 1356 هـ/ 1958 م)، ج 1، ص 55 وما يليها. وكان هذا هو الوقت الذي استطاع فيه الكندي أن يؤلف عملاً يرقى بوضوح إلى تناول العلم الإنساني (أقسام العلم الإنسي).

يصعب في بعض المواضع من الأدبيات الإسلامية، في كثير من الأحيان، تحديد المراد من كلمة علم؛ أهو الإشارة إلى العلم الدنيوي والديني معًا، أم الديني وحده؟ كما يصعب في الأغلب الجزم أيقصد بكلمة علم مفهوم العلم المجرد، أم مفرد كلمة «علوم»، أي فرعًا واحدًا من فروع العلم؟ فنادرًا ما تبدو هذه الفروق مهمة في عقل المسلم كما هي في أسلوب تفكيرنا نحن. وهذا في حد ذاته هو أحد الجوانب التي يمتاز بها مفهوم العلم عند المسلمين بوجه عام، وكذلك نظرتهم إلى صيغة الجمع منه والتي تعبر حقًا عن العلم المجرد.

الفصل الرابع

تعريفات العلم



كانت للتعريفات والأمثال منزلة كبيرة في الإسلام، الأمر الذي يتفق والمفهوم العربي القديم والبسيط للعلم. وكانت هناك حاجة لهما في كل من الفلسفة وفقه اللغة. وكانت الصوفية، بانتدابها المستمر مصطلحات لمعانٍ ومعانٍ لمصطلحات، مولعةً بهما بصورة خاصة. وتقدم مثل هذه التعريفات على الدوام استعراضاً نافعاً للآراء المختلفة السائدة إزاء أي مسألة من المسائل. ولا بد من الشرح والتفصيل لفهم هذه التعريفات فهماً صحيحاً، غير أنها كثيراً ما تزيل غشاوة التشويش التي تنشأ عن الابتذال. وسيكون تدبر عدد كبير من تعريفات العلم مقدمة نافعةً للنقاش الذي تحويه الفصول الآتية؛ فهي تنبئ بما يمكن أن نتوقع وجوده في تلك الفصول بصورة موجزة.

إن جمع التعريفات لم يكن عملاً نادراً عند الباحثين في ميادين النشاط العلمي المختلفة في العصور الوسطى؛ فقد حشد الفيلسوف الصوفي ابن سبعين (المتوفى في عام 669هـ/1270م) مجموعة واسعة ومتنوعة من تعريفات «العلم» في كتابه بد العارف⁽¹⁾. غير أن علم الكلام هو الذي جد في طلب تعريف

(1) استخدمت الأوراق 66 أ - 67 ب، و74 أ، و85 أ من المخطوطة 833 من مخطوطات مجموعة وهي أفندي البغدادي في اسطنبول. ورقمتُ التعريفات بنفسني، وجعلت العدد اللاحق للعنوان بين هلالين في إشارة مني إلى هذا الترتيب. وكان ذكر عدد يسير من تعريفات العلم في كتاب عهد ابن سبعين إلى تلاميذه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، في: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (1957), p. 41.

يشير ابن سبعين في كتابه المذكور سابقاً إلى مجموعته الواسعة من التعريفات المأخوذة من كتاب بد العارف، بينما يلمح شراينر إلى أنه كان مطلعاً على كتاب بد العارف. يُنظر مقالة شراينر المنشورة في: M. Schreiner, in: *ZDMG*, LII (1898), p. 504, n. 1.

يذكر ريشر في: N. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh 1964), p. 201.

أطروحة للدكتوراه، لم يتسن لي الاطلاع عليها، كتبها لاتور بعنوان: S. Lator, «Die Logik des Ibn Sab'in» (Munich: Rome 1942).

موجزٍ ومرضٍ للعلم. أما الفلاسفة فعرفوا أن تعريفًا موجزًا لن يكون كافيًا لهم. ولم يجد فقهاء اللغة حاجة إلى الخوض في هذه المسألة إلى أبعد من معنى الكلمة البسيط في ظاهره، وتبعهم المؤدبون في ذلك تلقائيًا. وأبطأ المتصوفون في إدراج العلم في نخبة مفرداتهم كمصطلح خاص. بينما كان لعلم الكلام رهان خطير في شرح المعنى الصحيح لكلمة علم وإيجاد تعريف مقبول لها؛ يلائم الله والانسان، والإيمان والعقل. ولهذا، كان علم الكلام موطن التعريفات الإسلامية للعلم ومحورها. ويمكن الافتراض أن المبادئ التوجيهية الأساسية لصوغ هذه التعريفات كانت نافذة منذ بداية علم الكلام، وأنها أنتجت مجموعة صغيرة من التعريفات التي لم يطرأ عليها تغيير جوهري، وإنما تعديل طفيف في صياغتها، الأمر الذي وفر متنفسًا للإبداع الفكري. ثم أدرجت شخصيات مؤثرة، كالأشعري (حوالي عام 900م) والباقلاني (المتوفى في عام 403هـ/1013م)، هذا التعريف أو ذلك في تعاليمهم أو كتاباتهم، فارتبطت بها أسماءهم، الأمر الذي وفر تصنيفًا مبدئيًا يقدره صناع الأنظمة من الفلاسفة وعلماء الكلام أيما تقدير. ولا يمكن أن نعرف اسم المؤلف الأصلي لأي تعريف من تعريفات العلم باللغة العربية أو تأريخه، في ما يبدو، إلا من خلال روايات متأخرة غير موثوقة. حتى مبتكرو العلامات الفارقة في تعريفاتهم، كالإصرار على عبارة «سكون النفس» التي تنسب إلى المعتزلة بوجه عام، لا يمكنهم التثبت من مصدره بما يربأ عن الشك. ويبدو أن أوائل القرن التاسع هو تقدير جيد بوجه عام لتأريخ إتمام المرحلة الأولى من هذه التعريفات.

لا يمكن أي كتاب عن علم الكلام، صغيرًا أكان أم كبيرًا، أن يتجنب الخوض في تعريفات العلم. وبمرور الزمن، تعاظمت المادة المطروحة للنقاش، وابتات أسلوب النقاش أكثر تعقيدًا. وبحلول القرن الثاني عشر أو الثالث عشر، بلغت هذه التطورات أوجها؛ فأنشأ الأمدى (المتوفى في عام 631هـ/1233م) المجموعة المعتمدة لتعريفات العلم لخدمة أغراض علم الكلام. وأورد هذه التعريفات في الصفحات الأولى من كتابه العظيم أبحاث الأفكار، وناقشها نقاشًا مستفيضًا⁽²⁾.

(2) استخدمت من ضمن مخطوطات أخرى، مخطوطة 2165 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا =

وكان من أسلاف الأمدي ممن اشتغلوا بتلك التعريفات، علماء ذوو شأن أمثال إمام الحرمين (المتوفى في عام 478هـ/1083م)⁽³⁾، والبزداوي (المتوفى في عام 493هـ/1100م)⁽⁴⁾، وأحمد بن محمود الصابوني (المتوفى في عام 580هـ/1184م)⁽⁵⁾. ولا بد من أن كان هناك كثيرون غيرهم ممن عاصروهم أو سبقوهم. وكان كتاب أبقار الأفكار هو المصدر الرئيس للحديث عن العلم الذي نجده في كتاب المواقف في علم الكلام للإيجي (المتوفى في عام 756هـ/1355م)⁽⁶⁾. ثم كان كتاب الإيجي بمنزلة المادة الخام للمقالة المستفيضة عن العلم، في الصفحات 1055 إلى 1066 من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون

= (يحمل الجزء الثاني من العمل مخطوطة 2166)، ويظهر على الجزأين كليهما توقيع عبد الوهاب السبكي مع تاريخ 763هـ/1361-1362م في أسفل يمين صفحات عنوانها الخاص، بينما احتفظت صفحة عنوان الجزء الثاني، في أعلى اليسار، بتوقيع خليل بن كيكليدي العلائي، والذي توفي قبل أن يضع السبكي اسمه على الجزأين بستين. وتورخ مخطوطة أخرى للعمل، وهي المخطوطة 2167 من مخطوطات آيا صوفيا بعام 771هـ/16 آذار/مارس 1370م، والجزء الثاني وهو المخطوطة 2168 من مخطوطات آيا صوفيا مؤرخة في 772هـ/أيلول/سبتمبر 1370م. وانتهى العمل في كتاب أبقار الأفكار في أصول الدين في عام 612هـ/نيسان/أبريل 1216م. وناقش الأمدي أيضًا بعض مصطلحات العلم المقبولة لديه وبصورة مستفيضة في عمله: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1347)، ج 1، ص 6 وما يليها.

(3) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة 1369هـ/1950م)، ص 12 وما يليها، يُنظر ترجمته عند: Schreiner, in: ZDMG, LII (1898), pp. 495 f. في ما يتعلق بكتاب أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (توفي في عام 429هـ/1037م)، يُنظر: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932), p. 251.

وقد باتت النسخة المعاد طباعتها متاحة لي بعد أن دفعت هذا الكتاب إلى المطبعة.

(4) يُنظر: al-Bazdawī, *Uyūl ad-dīn*, ed. by H. P. Linss (Cairo 1383H/1963AD), p. 10

(كتاب أصول الدين للبزدوي).

(5) يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية في أصول الدين، في:

The Istanbul Ms. Laleli, 2271, fols. 3b-4a,

كُتبت المخطوطة في عام 677هـ/1279م.

(6) استخدمت كتاب: الإيجي، المواقف في علم الكلام (القاهرة 1357)، ص 9-11. وتزعم مخطوطة كُغوش/الجنح 861 من مخطوطات سرايا الباب العالي، والمؤرخة في عام 753هـ/1252م أنها كُتبت بخط يد المؤلف نفسه. وثمة معلومات غزيرة وثيقة الصلة بجوانب مختلفة من نظرية الـ برفة المتعلقة بعلم الكلام، والتي تناولتها هنا بصورة موجزة جدًا، في ترجمة:

J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍududdīn al-Īcī* (Wiesbaden 1966)

(نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي).

للتهانوي في أواسط القرن الثامن عشر. ولعل من الإنصاف القول إن التهانوي أوجز في مقاله تلك جملة الأفكار التي عبّر عنها المفكرون المسلمون حول «العلم».

قد نتفهم التصدي لخطرسة الإنسان في زعمه أنه قادر على اختزال شيء وسع عالم الإنسان وعلم الله بوضع كلمات، من خلال القول المتكرر باستحالة وجود تعريف للعلم في الواقع. وقد ناقش هذا القول، على سبيل المثال، الغزالي⁽⁷⁾، وكذلك الأمدي (في كتابه أبحاث الأفكار والإحكام في أصول الأحكام). فتعريف العلم إذاً عسير، ولا طريق إلى تعريفه بالحد، بل تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال (إمام الحرمين والغزالي)⁽⁸⁾، أو كما قال فخر الدين الرازي (المتوفى في عام 606هـ/1209م): العلم بالعلم بدهي، أو ضروري، فلو لم يكن بديهياً ولا ضرورياً، لكان دوراً [أي استدلالاً دائرياً circular reasoning]، لأن أي تعريف لا يكون إلا بالعلم⁽⁹⁾. وسنعرض لموقف الأمدي من هذا في ما هو آتٍ. وبعد الأمدي بزهاء قرن من الزمان، تصدى المتكلم الشيعي الكبير العلامة الجلي لهذه المسألة (648-726هـ/1250-1325م)، وأنكر على من قال باستحالة تعريف العلم لوجهين: «أحدهما: ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له. الثاني: أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وهو علم خاص مسبوق بتصور مطلق العلم. اعترض بعض المحققين على الأول بأن المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو (أي العلم) كاشفاً عن غيره، وغيره كاشفاً عن العلم به (أي بالعلم). أقول: إذا قلنا العلم هو صفة تقتضي «سكون النفس» مثلاً، كان هذا القول معرّفًا للعلم، لكن هذا لا يُعرّف إلا بالعلم، فاتجه الدور. واعلم أن التحقيق ههنا أن يقال: العلم إما أن يكون صفة إضافية قائمة بالعالم (يُنظر التعريف «أ - 14» أدناه) وإما

(7) يُنظر: الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه (القاهرة 1356هـ/1973م)، ج 1، ص 17.
(8) يُنظر أيضاً: ابن الساعاتي (المتوفى في عام 696هـ/1296م، أو 694)، متن البديع في علم الأصول، الورقة 3 ب من المخطوطة 566 من مخطوطات مجموعة فيض الله باشا في اسطنبول.
(9) يُنظر الأمدي في: العيني، عمدة القارئ (اسطنبول 1308)، ج 1، ص 380. وقد أعاد القسطلاني في كتابه إرشاد الساري (بولاق 1288)، ج 1، ص 178 كتابة ملاحظات العيني بصورة موجزة تباعاً.

صورة مساوية للمعلوم (يُنظر التعريف «هـ - 1» أدناه)، على اختلاف الرايين، وعلى كلا التقديرين، فالمعلوم إنما يُعلم إذا حلت تلك الصورة، أو حصلت تلك الصفة للعالم، والعلم بتلك الصورة أو تلك الصفة يكون بالحد أو الرسم⁽¹⁰⁾ مما ليس بعلم، لكن توقف المعلوم على العلم في الأول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على الحد أو الرسم، فلا دور. وأما الثاني فضعيف، وقد بينا ضعفه في كتاب معارج الفهم (وهو محفوظ، لكنه وللأسف، كغيره من كتب العلامة الحلي المهمة لمبحثنا، غير متاح)⁽¹¹⁾.

هناك عمل عن فلسفة ابن سينا يقضي بعدم قابلية العلم للتعريف، لأن العلم «حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه ابتداءً من غير لبس... العلم غني عن التعريف، لأن ما يدرك شيئاً، يدرك إدراكه لذلك الشيء من غير برهان منطقي أو تدبر. وعلم العالم بالشيء هو العلم باتصاف جوهر ذاته بالعلم. والعلم باتصاف أمر تام يقتضي العلم بشيئين اثنين، الموصوف والصفة. ولو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً، لكان من المحال العلم بالعلم بشيء من غير تدبر واستقراء. فلا شك إذاً بأن العلم بحقيقة العلم لا يستلزم اكتساباً»⁽¹²⁾.

ينأى الصوفيون بأنفسهم أحياناً عن فكرة تعريف العلم، فهذا هو القونوي

(10) «رسم» هو لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فحسب من دون أن ينبئ عن طبيعته، بينما «حد»، وهو مصطلح تقني، لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه. يُنظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1345-1348)، ج 1، ص 35 وما يليها. ويُنظر:

A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris 1938), pp. 143 f..

يُنظر أيضاً: الغزالي، مقاصد الفلاسفة (القاهرة 1355هـ/1936م)، ج 2، ص 8، وكذلك:

Goichon, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.

(يُنظر تحت «حدد» وما إلى ذلك).

(11) يُنظر: العلامة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق نجمي الزنجاني (طهران 1338)، ص 12 وما يليها. ودون العمل، وهو شرح على كتاب الياقوت للنوبختي الذي عاش في القرن العاشر الهجري، في عام 684هـ/1285م.

The Bursa Ms. Ulu Cami 2211, fol. 115b,

(12) يُنظر:

لا أعرف المؤلف أو عنوان العمل، إلا أنهما قد يكونان معروفين جداً. وتحمل حواف المخطوطة الكتابة «كتاب في الحكمة والكلام»، وهي ببساطة وصف لمحتوياته، لكننا نجد هناك أيضاً كتاب شرح المقاصد.... (ربما كان المقصود بذلك كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي؟).

(المتوفى في عام 672هـ / 1273م) يصف من يحاول تعريف العلم بأنه إما جاهل بسرّه وإما عارف يقصد التنبيه على مرتبته من حيث بعض صفاته، لا التعريف التام له⁽¹³⁾. وأراد بذلك علم الصوفي الحق، وهو وحده الذي يعده علمًا، ويعرفه تعريفًا عامًا في عمل آخر من أعماله. يُنظر التعريف «ل - 5» أدناه.

كما أن مساعي علماء الكلام التي حملت صبغة الفكر الفلسفي كانت مذمومة، فإننا نسمع كذلك قول القائلين بأن السعي لتعريف العلم ما هو إلا اجتهاد خبيث أتى به بعض أعداء الدين بغية تشويش أمر كان واضحًا جليًا. وعبر ابن العربي (المتوفى في عام 543هـ / 1148م) عن هذا الرأي في شرحه لصحيح الترمذي بهذه الكلمات: «فإن العلم أبين من أن يبين، لكن المبتدعة الملحدة أرادت إدخال العلم وغيره من الألفاظ الدينية في سوق الإشكال حتى تضلل الناس وتفتنهم إنه ليس هناك معنى معلوم، وإنما هي دعاوى وتليسات»⁽¹⁴⁾.

على الرغم من ذلك، كانت هناك تعريفات كثيرة، لم ينته صقلها ونقاشها قط. وتصنيف هذه التعريفات في القائمة الآتية لا يتبع تسلسلها التاريخي، ولا يتفق والتصنيف الذي ربما استخدمه علماء المسلمين أنفسهم. وقد سعى التصنيف لترتيب التعريفات وفقًا لما بدا أنه عناصرها الأساسية، على الرغم من احتمال فصل ما قد ينبغي بقاؤه مجتمعًا، أو تقييد بعضها بفئة ما، وإن كان انتماؤها إلى فئة أخرى ممكنًا. كما لا يأخذ هذا التصنيف في الحسبان نقصان دقة في الناقل، متعمدًا أكان أم خطأ، كما هي حال مناقشة ابن حزم لتعريفات الأشاعرة (علمًا بأن علماء الكلام المسلمين استحسنوا التصنيف وفقًا للعناصر الأساسية أيضًا، كما يظهر في الجزء الثاني عشر من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، حيث يتناول نظرية المعرفة (epistemology) الفلسفية. ولعبد الجبار ملاحظات حادة على التعريفات الواردة أدناه ضمن المجموعات «ب» و«ج» و«د»

(13) يُنظر: القوتوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن (حيدر آباد 1368هـ / 1949م)، ص 49.

(14) يُنظر: ابن عربي، عارضة الأحوذ في شرح الترمذي (القاهرة 1353هـ / 1934م)، ج 10،

ص 114. وخشي المؤلفون جميعهم ممن استشهدت بهم هنا خشية عظيمة من المغالطة التشكيكية المتعلقة بحقيقة أي علم وإمكانه، ورفضوها رفضًا قاطعًا.

و«و» و«ح». ونسخة القاهرة من هذا المجلد من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل غير مؤرخة، ولم تُنح لي إلا في نهاية عام 1969).

إجمالاً، يمكننا القول إن جل التعريفات يستند إلى الافتراض بأن تفسير العملية العقلية من خلال علاقتها بالغاية المنشودة، أي المكنة من معلومات معينة، يكفي بطريقة أو بأخرى لفهم طبيعة العلم. ويبدو أن تقدم المعلوم على العلم كان يعد حقيقة ثابتة، وكما علم المفكرون المسلمون بلا ريب، أن أرسطو ناقش هذه المسألة في منطقته. ويعتمد عدد ليس بقليل من هذه التعريفات على شيء من الحشو أو التكرار، ولا تلقي بأي ضوء حقيقي على المسألة، كما سبق أن بين نقاد مسلمون. وسنجد المزيد من الجلاء في فصل لاحق، حيث نورد ترجمة شرح الأمدي.

(أ) العلم ما يُعلم به، والعلم والعالم والمعلوم شيء واحد، أو إن العلم هو صفة بها يعلم العالم.

1. «العلم هو ما يُعلم به»⁽¹⁵⁾.

2. «العلم هو ما يكون الذات به عالمًا»⁽¹⁶⁾.

3. «العلم هو ما يُعلم به المعلوم»⁽¹⁷⁾.

(15) يُنظر: الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 16، مع شروح إضافية، و al-Āmidī, Abkār, fol. 2b. يشير الأمدي أنه اشتق تعريفه من أبي القاسم الإسفراييني. ويمكن ترجمة العبارتين «ما يُعلم» و«به عالم (ة)» من التعريفين الثاني والخامس بصورة مقبولة، وإن خالط الأمر بعض العسر على النحو الآتي: «ما تعلمه (الذات) / ما يعلمه (العالم)»، بحيث يبدو «العلم» مساويًا «للمعلوم». وهذا ليس المقصود هنا في أي حال.

(16) يُنظر: الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 16 مع شروح إضافية، ومعيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة 1961)، ص 280، ويُنظر أيضًا: الصابوني، الكفاية (الذي يأخذ بتعريف الأشعري) («تصبح عالمة»).

(17) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، لَمَعُ الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوفية حسين محمود (القاهرة 1385 هـ / 1965 م)، ص 88.

4. «العلم هو ما يعلم به العالم المعلوم»⁽¹⁸⁾.
5. «العلم هو ما يعلم به العالم»⁽¹⁹⁾.
6. «العلم هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم»⁽²⁰⁾.
7. «العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالمًا»⁽²¹⁾. ويُنسب هذا التعريف إلى الأشعري.
8. «العلم ما أوجب كون محله عالمًا»⁽²²⁾.
9. «العلم يكون عبارة عن المعلوم»⁽²³⁾.
10. «إنما العلم هو المعاني المعلوم»⁽²⁴⁾. ويروى هذا على أنه تعريف ثامسطيوس.
11. «العلم هو الموجود الذهني»⁽²⁵⁾.

(18) مقتبس من تعريف الأشعري كما هي الحال في: الورقة 2 أ من المخطوطة 856 من المجموعة الأولى من مخطوطات مكتبة كوبرولو. وهذه هي المخطوطة المنسوبة بصورة خاطئة إلى الماتريدي عند كارل بروكلمان في كتابه: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar, Berlin 1898-1902; Leiden 1937-1949), Supplement, I, 346,

سيُشار إلى هذا الكتاب من الآن فصاعدًا بالاختصار (GAL).

H. Ritter, in: *Der Islam*, XVIII (1929), p. 40.

يُنظر أيضًا:

(19) يُنظر الورقة 21 أ من المخطوطة 2378 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا في اسطنبول. ولم يتسنَّ لنا معرفة هوية المؤلف. والمخطوطة نفسها مؤرخة بعام 790هـ/ 1388م. وقيل إن التعريف وضعه «الأكبرون» من أصحابنا.

(20) يُنظر: الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، الورقة 2 ب، حيث يشار إلى الأشعري بكونه واضع هذا التعريف.

(21) يُنظر: المرجع نفسه، والإيجي، المواقف، ص 1058.

(22) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد (يبدو أن مصطلح «شيخنا» يشير إلى الأشعري).

يُنظر أيضًا ابن سبعين، بد العارف (3).

(23) يُنظر: ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد (القاهرة [د. ت.]، ج 2، ص 91. ويُنظر: الغزالي،

مقاصد، ج 2، ص 73.

(24) يُنظر: Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah wa-l-is'ād*, ed. M. Minovi (Wiesbaden: 1957-1958), p. 58

(كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، لأبي الحسن بن أبي ذر العامري).

(25) يُنظر: at-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-fumūn* (Calcutta 1854-1862), 1061, l. 27, to 1062, l. 1.

12. «العلم هو الصفة التي بها يعلم العالم»⁽²⁶⁾.

13. «العلم صفة يصير الحي بها عالمًا»⁽²⁷⁾. يُنظر التعريف «ي-2» أدناه.

14. «العلم صفة إضافية بين العالم والمعلوم»⁽²⁸⁾. يُنظر التعريف «و-1»

أدناه.

15. «العلم صفة يتبين بها المعلوم على ما هو عليه من أحواله»⁽²⁹⁾. يُنظر

التعريف «د-1» أدناه.

(ب) العلم هو المعرفة⁽³⁰⁾.

1. «العلم هو المعرفة»⁽³¹⁾.

2. «العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به»⁽³²⁾. وقد تبني الباقلاني هذا

= (كشاف اصطلاحات الفنون للفنانون) كتعريف للفلاسفة. ويتحدث الإيجي عن العلم المبني على الوجود الذهني.

(26) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (15).

(27) يُنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (اسطنبول 1346 هـ/ 1928 م)، ص 5 وما يليها.

(28) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية (حيدر آباد

1357-1358 هـ/ 1938-1939 م)، ج 3، ص 2. ويُنظر أيضًا: الأمدي، أبحاث الأفكار، الورقة 3 ب. وقد

أخطأت إحدى مخطوطات كتاب أبحاث الأفكار في أصول الدين واضعة لفظ «علم» بدلًا من «عالم».

(29) يُنظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 38، وفيه هجوم عنيف على التعريف «د-1» المستند إلى

فكر الأشاعرة.

(30) استخدام لفظ «cognition» لترجمة مصطلح «معرفة» هو استخدام اعتباطي، إذا ما أخذنا في

الحسبان تنوع معاني «ع ر ف» وصلتها بلفظة «ع ل م».

(31) يُنظر: الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 16، ومعيار العلم، ص 275 (وفيها رفض لمثل هذه

التعريفات). ويوضح الغزالي أن من الممكن الخوض في جدل افتراضي عن كون العلم هو المعرفة لأن «كل

علم هو اعتقاد، وكل اعتقاد معرفة، والمعرفة مصطلح أعم».

(32) يُنظر: al-Bāqillāni, *Tamhid*, ed. R. J. McCarthy (Beirut 1956), p. 6

(كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني). يُنظر أيضًا كتاب الياقوت للنوبختي كما يستشهد

به العلامة الحلبي في: أنوار الملكوت، ص 12 وما يليها، و 134 وما يليها؛ إمام الحرمين الجويني، كتاب

الإرشاد، والبايجي، رسالة في الحدود، تحقيق جودة عبد الرحمن هلال (1954)، ج 2، ص 4، نشرت في

صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد.

ويتبنى الصابوني في كتابه: الصابوني، الكفاية تعريفًا أشعريًا، بينما يأخذ ابن سبعين في كتابه: كتاب =

التعريف، ولهذا فهو كثيراً ما يُنسب إليه. غير أن من الواضح أنه لم يكن أول من استخدمه.

استُبدلت كلمة «عليه» بالكلمة الأخيرة من التعريف (به) في حالة استثنائية⁽³³⁾، لكن يبدو أن ذلك كان خطأً. وفي كتاب بد العارف، يرد هذا التعريف أيضاً في بداية مجموعة التعريفات، لكن من غير «به» ولا «عليه». ومن الصعب الحكم إن كان هذا الحذف خطأً آخر، كاستخدام ابن سبعين كلمة «عليه» بدلاً من «به» في موضع لاحق من الكتاب، أم أنه أراد بذلك صيغة معتبرة أخرى للتعريف.

ثمة تعاريف يونانية للفلسفة ذات صلة بهذا التعريف؛ فهذا نيقوماخوس الجرشي يقول في كتابه *Arithmêtikê Eisagôgê*، كما ترجمه ثابت بن قرة إلى العربية [المدخل إلى علم العدد]، وحققه و. كوتش (W. Kutsch)، 13، II، الصفحة 8 وما يليها: «وإن الحكمة (بمعنى الفلسفة) هي علم اليقين بحقيقة ما عليه الأشياء الموجودة». ويعطي يوحنا الدمشقي تعريفاً للفلسفة يبدو كأنه النظير اليوناني المماثل تماماً لتعريف العلم هذا، ولربما كان هو عينه في صورته الأولى. فهو يقول إن الفلسفة «هي معرفة الأشياء الموجودة كما هي موجودة» (gnôsis tôn ontôn hêi onta estin)⁽³⁴⁾.

= عهد ابن سبعين بتعريف وُصف أنه مشتق من «الأصوليين»؛ أي أولئك الذين يعالجون المسائل المتعلقة بأصول الدين. ويُنظر الورقة 20 ب من المخطوطة 2378 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا. ويستشهد الأمدي في الورقة 2 أ من مخطوطة كتاب أبقار الأفكار في أصول الدين بتعريف الباقلاني، كما يستشهد به الإيجي في كتاب المواقف في علم الكلام، و، at-Tahânwî, 1057. I. 21، وجميعهم يتناولون صحة تعريفه. يُنظر أيضاً قول البيزدوي الذي يرى أن هذا التعريف جاء به أهل السنة والجماعة؛ أي العلماء الصراطيون، والغزالي، المستصفي، ج 1، ص 16.

(33) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (17) (في الورقة 74 أ من المخطوطة 833 من مجموعة مخطوطات وهبة أفندي البغدادي).

يمكن أن نشير هنا إلى أن عبارة «على ما هو عليه» استُخدمت لترجمة المصطلح اليوناني «hyparchein». يُنظر الترجمة العربية لكتاب *Physics* 197a29 لأرسطو: كتاب الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1384-1385هـ/ 1964-1965م)، ص 125.

(34) يُنظر: John of Damascus, *Pêgê gnôseôs*, in Migne, *Patrologia Graeca*, 94, 521, Engl. trans. F. H. Chase, II (New York 1958).

بحسب مؤلفات جابر بن حيان فإن «العلم الفلسفي هو علم بحقائق الموجودات المعلولة»، يُنظر: P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân, Textes choisis* (Paris; Cairo 1935), p. 104.

لعلنا نضيف أن المؤلف المتأخر بدر الدين العيني يعرف «الحكمة» في كتابه عمدة القارئ، الجزء الأول، ص 247 على أنها «معرفة الأشياء كما هي»، غير أن العيني يرى، في ص 440 من الكتاب نفسه، أن كلمة «حكمة» مرادفة لكلمة «علم».

3. «العلم هو معرفة الشيء كما هو»⁽³⁵⁾. بمقارنة هذا التعريف بسابقه، استبدلت كلمة «شيء» هنا بكلمة «معلوم». ويعد الفرق مهمًّا؛ فثمة من يقول إن استخدام كلمة «شيء» يستثني العلم بغير الموجود. وغير الموجود يمكن أن يكون معلومًا، ولذا ينبغي أن يشمل التعريف ليستوفي شرط الشمولية. ويحدث ذلك حالما تُستخدم كلمة «معلوم» بدلًا من كلمة «شيء». يُنظر التعريفان «ج-2» و«د-2» أدناه.

4. «العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه»⁽³⁶⁾.

5. «العلم هو معرفة الأشياء وحقائقها من غير خطأ ولا زلل»⁽³⁷⁾. يُنظر التعريف «ج-12» أدناه.

6. «العلم هو معرفة المعلوم مع سكون النفس»⁽³⁸⁾. في ما يتعلق بكون «سكون النفس» من مدخلات المعتزلة، يُنظر التعريف «و-3» أدناه.

al-Bāqillāni, p. 6.

(35) يناقش الباقلاني في:

ويرفضه، وكذلك يفعل البيزدوي. يُنظر: الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة 1352 هـ / 1933 م)،

ج 1، ص 26. يُنظر أيضًا: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, English trans. N. A. Faris (Lahore 1962), p. 73,

ونظمه ابن بسام شعراً في كتابه: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق 2، مج 1، ص 409.

واستخدم تعريف مماثل في أوروبا في القرن الثالث عشر، يُنظر:

W. G. Waite, *Johannes de Garlandia*, in: *Speculum*, 35 (1960), p. 187,

يُنظر أيضًا تعريف فرانسيسكو سانثيز (1552-1623): «العلم هو المعرفة الكاملة»، وهذا التعريف

مقتبس من: R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Netherlands 1960), p. 40.

(36) يُنظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 30.

(37) يُنظر: ابن فرجون، جوامع العلوم، الورقة 67 أ من المخطوطة 2768 من مخطوطات مجموعة

السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب العالي.

(38) يُنظر: العلامة الحلي، أنوار الملكوت، ص 12 وما يليها، و134 وما يليها، ويُنظر أيضًا:

ابن سبعين، بد العارف (5).

7. «العلم هو معرفة أن علة معلوم هي علة ذلك المعلوم دون غيره»⁽⁴³⁾. وقد ذكر أن هذا التعريف يعود إلى الإسكندر الأفروديسي (Alexander of Aphrodisias).

8. «العلم بالشيء هو العلم بعلة وجوده»⁽⁴⁰⁾.

9. «... فأما العلم فإنه معرفة وتصور أيضًا لكن مع زيادة تكون فيها لمن سمع وفهم موضع موافقة ومخالفة على ما قيل...»⁽⁴¹⁾.

10. «العلم هو ما استيقنه المرء وتبينه»⁽⁴²⁾.

11. «العلم هو المعرفة المتميزة، وطلب الفن الرفيع على الدوام»⁽⁴³⁾. ويرد هذا التعريف في بداية الترجمة العربية لكتاب آراء الطبيعيين (Placita) المنسوب زيلاً إلى فلوطرخس، حيث يتناول الرواقيون الفلسفة باعتبارها ممارسة لفن حقيقي (askêsin epitêdeiou technês)، ألا وهو الفضيلة. ولربما بدت مساواة الفلسفة بالفضيلة للمتروجم تعريفاً ناقصاً للعلم، فلجأ إلى شفيعها بذكر المعرفة. ويشير ذلك أيضاً إلى وجود تعريف للعلم بدلالة المعرفة في القرن التاسع.

(ج) العلم هو صنعة «التحصيل» (درك، ح ص ل) أو الاكتشاف، من خلال الإدراك العقلي. ويعكس هذا تعريفاً رواقياً للعلم يُنسب إلى زينو (Zeno)، الذي يتناول العلم على أنه إدراك عقلي (katalêpsis asphalês)، يُنظر كتاب سير مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم لديوجانس اللايرتي (Diogenes Laertius)، المجلد السابع، ص 47. وثمة شاهد على استخدام كلمة «إدراك» لترجمة كلمة «katalêpsis» في

Abû l-Ifasan b. Abî Dharr, p. 58,

(39) يُنظر:

وعبارة «معلوم» الأولى تصحيح لازم للفظ «علوم» الواردة أصلاً في النص.

(40) يُنظر: عبد اللطيف البغدادي، ما بعد الطبيعة، في الورقة 153 ب من المخطوطة 1279 من

مخطوطات مجموعة جار الله أفندي في اسطنبول.

(41) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعبر، ج 2، ص 395.

(42) يرى ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (القاهرة [د.ت.]), ج 2، ص 36 أن هذا هو تعريف

علماء الكلام للعلم. ويضيف: «وكل من استيقن شيئاً وتبينه فقد علمه، وعلى هذا من لم يستيقن الشيء، وقال به تقليداً فلم يعلمه».

(43) يُنظر ص 123 من كتاب آراء الطبيعيين المنسوب إلى فلوطرخس: H. Daiberg, «Die arabische

Übersetzung der Placita Philosophorum» (Doctoral Dissertation, Saarbrücken, 1968), p. 123.

كتاب *Arithmêtikê Eisagôgê* لنيقوماخوس الجرشني، 2، II الصفحة 9 وما يليها، وفي النسخة العربية التي حققها كوتش (Kutsch)، 11، I الصفحة 10 وما يليها⁽⁴⁴⁾. وعلى هذا النحو، قيل إن العلم هو صنعة «الفهم».

1. «العلم هو إدراك المعلوم على ما هو به»⁽⁴⁵⁾. وينسب هذا التعريف إلى الأشعري في المقام الأول.

2. «العلم هو إدراك الشيء على ما هو به»⁽⁴⁶⁾، أو «إدراك الشيء بحقيقته»⁽⁴⁷⁾. وفي ما يتعلق باستبدال كلمة «شيء» بكلمة «معلوم» يُنظر التعريف «ب-3» أعلاه.

عندما نقرأ في عمل أدبي أن «العقل هو إدراك الأشياء بحقيقتها»⁽⁴⁸⁾، فإننا لا نملك إلا أن نستنتج بأن هذا القول إنما بني على استبدال كلمة «عقل» بكلمة «علم» غفلةً.

3. «العلم هو درك المدرك على ما هو عليه في نفسه إذا كان دركه غير ممتنع»⁽⁴⁹⁾.

4. «العلم درك حقائق الأشياء مسموعاً ومعقولاً»⁽⁵⁰⁾.

(44) لمترادفات يونانية أخرى للفظة إدراك يُنظر: S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden 1964), pp. 105 f.

أما مناظرة م. فان دن بيرغ (M van den Bergh) للمصطلح اليوناني «katalêptos» بلفظي «مفهوم» أو «معلوم» العريتين فلا يستند إلى شواهد حقيقية في الأدبيات المترجمة، والتي ينبغي السعي إلى إيجادها. يُنظر: *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 19 (Oxford; London 1954), vol. II, pp. 45, 55, 112

(تهافت التهافت لابن رشد).

(45) يُنظر: الأمدي، أبقار الأفكار، الورقة 2 ب، والإيجي، المواقف، و at-Tahânawî, 1058, I. 3، إضافة إلى البزدوي. للاستزادة يُنظر الورقة 20 ب من المخطوطة 2378 من مخطوطات آيا صوفيا، وابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج 2، ص 117، والذي يدمج بين هذا التعريف والتعريف (د-2).

(46) يُنظر: Ibn Bukhtîshû', *ar-Rawḍah af-Ṭibhîyah*, ed. P. Sbath (Cairo 1927), p. 46

(الروضة الطيبة لابن بختيشوع).

(47) يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة 1322)، ج 3، ص 138.

(48) يُنظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد (القاهرة 1375 هـ/ 1956 م)، ج 2، ص 249.

(49) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة (القاهرة؛ مكة المكرمة 1329)، ج 1، ص 91 وما يليها.

(50) يُنظر: الإبيهي، المستطرف في كل فن مستظرف (بولاق 1268)، ج 1، ص 23.

5. «العلم إدراك حقائق الموجودات بما هي موجودات»⁽⁵¹⁾.

6. «العلم هو تحصيل أمر ما على حد ما هو عليه ذلك في نفسه، معدومًا كان ذلك الأمر أو موجودًا»⁽⁵²⁾.

7. «العلم هو وجدان الأشياء بحقائقها»⁽⁵³⁾.

8. «العلم هو وجدان (استخدمت كلمة «يفتن» الفارسية في النص، وهي تعني «وجدان») الأشياء على ما هي عليه»⁽⁵⁴⁾. ويبدو أن هذا التعريف يدمج التعريفين «ج-2» و«ج-7»، إلا إذا كانت كلمة «يفتن» الفارسية، التي تعني «وجدان»، استخدمت لترجمة كلمة «إدراك»، فيكون بذلك مطابقًا للتعريف «ج-2». إلا أن ذلك يبدو احتمالًا ضعيفًا؛ فكلمة «وجدان»، كما في التعريف «ج-7»، تنتمي إلى المفردات الفلسفية في ما يتصل بالعلم، وإن كانت كلمة ملائمة للنظرة الصوفية الحدسية تجاه العلم، كما هو شأن الإدراك، ولا سيما إذا ما اقترنت بكلمة «قلب» أو «روح» أو «صدر».

9. «العلم وجدان النفس مطلوبها إذا اعترضت الرّيب على الإنسان في أمره»⁽⁵⁵⁾.

(51) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (18) (الورقة 85 أ من المخطوطة 833 من مخطوطات مجموعة وهي أفندي البغدادي)، والورقة 106 ب من المخطوطة 1483 من مخطوطات مكتبة راغب باشا في اسطنبول. وثمة عدد من التعريفات في مخطوطة راغب باشا تبديء بعبارة «قال الشيخ» والتي يبدو أنها كُتبت بخط يد متأخر عن باقي المخطوطة.

(52) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 91.

(53) يُنظر: رسالة الحدود في: رسائل الكِندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة 1369-1372 هـ / 1950-1953 م)، ج 1، ص 169، ويُنظر أيضًا: محمد بن علي بن عبد الله الهندي، جمل الفلسفة، الورقة 3 أ من المخطوطة 1918 من مخطوطات مجموعة أسد أفندي. وتؤرخ هذه المخطوطة الأصلية والمحفوظة في اسطنبول بعام 529 هـ / 1135 م. وأرد أن أشكر الأستاذ الدكتور فؤاد سزكين الذي لفت انتباهي إلى هذه المخطوطة.

(54) يُنظر ناصر بن خسرو، واستشهدت به هنا من: A. E. Bertels, *Nasir-i Khosrov i Ismailizm* (Moscow 1959), p. 235.

(55) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات (القاهرة 1347 هـ / 1929 م)، ص 365، وبالكاد تفيد شبه الجملة «في أمره» معنى «في شأنه».

10. «العلم وجود في القلب وثبوت لا يتبدل»⁽⁵⁶⁾.

11. «العلم إحاطة بثبوت غير متغير»⁽⁵⁷⁾.

12. «العلم هو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل»⁽⁵⁸⁾.
يُنظر التعريف «ب-5» أعلاه.

13. «يمكن وصف العلم بالإحاطة بالمعلومات... العلم محيط بحقيقة كل معلوم وإلا فليس معلوماً»⁽⁵⁹⁾.

14. «ما العلم إلا ما وعاه الصدر»⁽⁶⁰⁾.

(د) العلم هو صنعة التبيان والإثبات والقطع (بين، مَيِّز، أثبت، قطع). يُنظر أيضًا التعريف «ب-10» أعلاه.

1. «العلم هو تبيين المعلوم على ما هو به»⁽⁶¹⁾. يُنظر أيضًا التعريف «أ-15» أعلاه.

(56) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (9).

(57) يُنظر: المرجع نفسه (8). وينبغي تصحيح لفظة متعَيَّن إلى لفظة متغيَّر في المخطوطة (هذا إن كانت النسخة التي بين يدي صحيحة).

(58) يُنظر: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (القاهرة 1387هـ/1967م)، ص 84.

(59) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 43.

(60) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة 1939-1944)، ج 2، ص 150.

(61) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد؛ والبزدوي، والآمدي، أبقار الأفكار، الورقة 3 أ، مشيرًا إلى «بعض الأصحاب». ويذكره الإيجي في كتاب المواقف في علم الكلام بصورة موجزة، وكذلك: at-Tahānawī, 1058, II, 15 f.,

والورقة 21 أ من المخطوطة 2378 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا. ونجد لفظة «تَبَيَّن» في أعمال إمام الحرمين والبزدوي، أما في مخطوطة آيا صوفيا وعند الآمدي فنجد لفظة «بين» (بلا نقاط). وفي أي حال، تحتوي المخطوطة 2167 من مخطوطات آيا صوفيا والمتعلقة بكتاب أبقار الأفكار في أصول الدين للآمدي على لفظة «تَبَيَّن». ويبدو أن قراءتها على النحو «تَبَيَّن» عند الإيجي والتهانوي ما هي إلا قراءة خاطئة، على الرغم من ورود هذه الصيغة في التعريف اللاحق. يُنظر التعريف «أ-15» أعلاه.

2. «العلم هو تبيين الشيء على ما هو عليه»⁽⁶²⁾. ويبدو أن كلمة «تبيين» كانت خطأً في النسخ، والمقصود «تبين»، وإن كانت كلمة «تبيين» ترد عند ابن عبد البر. وفي ما يتعلق باستبدال كلمة «شيء» بكلمة «معلوم» يُنظر التعريف «ب-3» أعلاه.

3. «العلم هو إثبات المعلوم على ما هو به»⁽⁶³⁾.

4. «العلم ما أبان الحق وأعطى الفائدة ولم يترك لغيره بحثاً»⁽⁶⁴⁾.

5. «العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس - احترازاً من المحسوسات - حصل عليه حصولاً لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه»⁽⁶⁵⁾. ولفخر الدين الرازي ما يبدو وكأنه أريد به هذا التعريف ذاته بصورة موجزة ومختلفة لا يُذكر فيها «التمييز»، ولهذا جعلته التعريف «ه-13» أدناه. ومن الغريب أن مخطوطة آيا صوفيا لكتاب أباكار الأفكار للآمدي تورد التعريف «ه-13» بدلاً من التعريف الذي ذكرناه هنا.

6. «العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»⁽⁶⁶⁾.

7. «العلم هو صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض»⁽⁶⁷⁾

(62) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (2).

(63) يُنظر: الآمدي، أباكار الأفكار، الورقة 2 ب، حيث يقتبس من بعض الأصحاب. يُنظر الورقة 20 ب من المخطوطة 2378 من مخطوطات آيا صوفيا، ويُنظر أيضاً: الإيجي، المواقف.

(64) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (7).

(65) يُنظر: الآمدي، أباكار الأفكار، الورقة 3 أ، حيث يناقش هذا التعريف عاداً إياه الأحسن من بين التعريفات المقترحة. ولا نجد الكلمات الموضوعية بين الأقواس المعقوفة في المخطوطة 1774 من مخطوطات السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب العالي والمتعلقة بكتاب أباكار الأفكار. ولربما كانت هذه الكلمات في غير موضعها هنا.

(66) يُنظر: الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 7، مع شروح إضافية.

(67) يُنظر: الإيجي، المواقف، ج 2، ويعدُّ هذا التعريف تعريفاً مختاراً، أما التهانوي فيختصر التعريف إلى «توجب تمييزاً بين...»، لكنه يتبنى رأي الإيجي القائل بأن هذا هو التعريف المفضل لدى علماء الكلام،

at-Tahānawī, 1058, II. 26 f.

8. «... وأصح الحدود (للعلم) أنه صفة من صفات النفس توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض في الأمور المعنوية»⁽⁶⁸⁾. ويناقش التهانوي هذا التعريف ويرده، حاله في ذلك حال التعريف «د-10»، حتى وإن أزيل منه قيد «الأمور المعنوية» وأضيف إليه إدراك الحواس.

9. «العلم هو أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء مما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الأمر»⁽⁶⁹⁾.

10. «العلم هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به»⁽⁷⁰⁾.

11. «وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم أنه على حد ما علمناه من غير ريب ولا شك»⁽⁷¹⁾.

12. «وتقرّر محصول التأليف مع ما فيه من صدق في الأذهان يسمى علمًا»⁽⁷²⁾.

(هـ) العلم صورة ومعنى، وصنعة تصور عقلي وخيال، أو تصديق عقلي، أو كليهما معاً.

1. «العلم إنما هو صورة المعلوم في نفس العالم»⁽⁷³⁾. وثمة صيغة أخرى

(68) يُنظر: العيني، ج 1، ص 380 وما يليها. ويحذف القسطلاني، ج 1، ص 178 عبارة «في الأمور المعنوية». ونوقش هذا التعريف في الورقة 16 ب من المخطوطة 2221 من مخطوطات مجموعة لاله لي في المكتبة السلিমانيّة في اسطنبول.

at-Tahānawī, 1061, II, 4 f.

(69) يُنظر:

(70) يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية، والتفتازاني، شرح العقائد النسفية (القاهرة 1358 هـ/

E. E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam*: وترجمه إلى الإنكليزية: (1939 م)، ص 99 وما يليها، و 15. (New York 1950), p. 15.

أضاف التفتازاني الجملة التفسيرية.

(71) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 34.

(72) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر، ج 1، ص 36، 70.

(73) يُنظر: رسائل إخوان الصفا، ق 1، ص 198، ق 3، ص 317، وق 4، ص 126. وترد كلمة

علوم بصيغة الجمع (العلوم هي صور المعلومات في نفس العالم) (ق 1، ص 210، وق 2، ص 7).

وللمزيد يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 1، ص 40، وابن سبعين، بد العارف (4)، والورقة 3 أ

من المخطوطة 1918 من مخطوطات مجموعة أسد أفندي، و 1062، II. 12ff.، و 1060، II. 17 f.، و 1065، II. 17 ff.

لهذا التعريف نجد فيها «حصول صورة المعلوم». يُنظر أيضًا التعريف «هـ-9» أدناه.

2. «العلم هو ارتسام صورة المعلوم في العالم»⁽⁷⁴⁾.

3. «النفس في الأصل علامة، والعلم صورتها»⁽⁷⁵⁾.

4. «العلم مطابق ومساوٍ للمعلوم، فهو الصورة الروحية للمعلوم، والفرق بين الاثنين هو أن المعلوم هو صورة قوامها المادة، في حين أن العلم هو صورة قوامها الروح»⁽⁷⁶⁾.

5. «العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس»⁽⁷⁷⁾.

6. «العلم هو هيئة برهانية»⁽⁷⁸⁾. ويُنسب هذا التعريف إلى أرسطو.

7. «العلم هو صورة الشيء في الذهن»⁽⁷⁹⁾.

8. «العلم هو صورة الشيء في العقل»⁽⁸⁰⁾.

(74) يُنظر: أبو فخر الرازي، المطالب العالية، وتتشهد المخطوطة 676 (في بدايتها) وهي - مخطوطات مجموعة مكتبة حسين جلبي في بورصة بهذا التعريف على أنه تعريف أبي العباس اللوكري الموجود في كتابه تبيان (بيان) الحق. واللوكري هو تلميذ بهمنيار ابن المرزبان، أحد تلامذة ابن سينا.

(75) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 3، ص 202.

(76) يُنظر: عبد اللطيف البغدادي، ما بعد الطبيعة، الورقة 163 أ.

(77) يُنظر: الأمدي، أباكار الأفكار، الورقة 3 أ، حيث يرد هذا كتعريف «للفلاسفة». ويتحدث

الغزالي في: الغزالي، مقاصد، ج 2، ص 71 وما يليها عن «انطباع صورة مجردة من المواد في ذات هي بريئة عن المواد».

Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, p. 57.

(78) يُنظر:

(79) يُنظر: Ibn al-Akfānī, *Irshād al-qāsid*, ed. A. Sprenger, Bibliotheca Indica 5 (Calcutta 1849), p. 96.

كتاب إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم لابن الأكناني

(80) من كتاب متممات التعريفات الجرجانية، وهو عمل ربما وضع في القرن الثامن عشر، يُنظر

Ms. Yale University Library L-36 (Catalogue Nemoy 1116).

المخطوطة الموجودة في جامعة ييل:

وينسب التعريف إلى الفلاسفة.

9. «العلم هو حصول صورة الشيء في العقل»⁽⁸¹⁾.

10. «العلم هو حصول الصورة المعلومة للعالم» (أو «حصول العالم على صورة المعلومة»)⁽⁸²⁾.

11. «العلم هو ما يحصل به في الذهن صورة للمعلوم الخارجي»⁽⁸³⁾.

12. «العلم هو وصول النفس لمعنى شيء». ويبين قنالي زادة، الذي يعد هذا أفضل تعريف يعرفه، أنه «عندما يأتي وصول النفس لشيء، يأتي العلم بذلك الشيء، بإتيان النفس إليه».

13. «العلم عبارة عن حصول معنى ما في النفس، حصولاً لا يتطرق إليه

(81) يُنظر: الأبهري، تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، وتشهد المخطوطة 2562 (تورخ بعام 686هـ/1287م) من مخطوطات مجموعة لاله لي، وبداية الورقة 13 أ من المخطوطة 2526 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا بكتاب التلوينات اللوحية والعرشية، وهو عمل مشهور للسهروردي المقتول. ويُنظر أيضاً: كتاب قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار، وهو عمل وضعه شمس الدين السمرقندي (?). في عام 683هـ/1284م بحسب المخطوطة 2565 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا. وينسب الإيجي في كتابه المواقف في علم الكلام التعريف إلى الفلاسفة، مع شروح إضافية، وكذلك يفعل: at-Tahānawī, 1056, I. 10, and

التفتازاني، شرح التهذيب، في الورقة 3 أ من المخطوطة 1152 من مخطوطات مجموعة إبراهيم دامت باشا في اسطنبول، مع شروح إضافية أيضاً. وكذلك يفعل محمد بن محمد بلال الحنفي في بداية مقالة موجزة بعنوان أبحاث تتعلق بتعريف العلم كتبها لمحمد بن سليمان بن سليم (توفي في عام 950هـ/1543م) والمحفوظة في المخطوطة 2772 من المجلد الأول من مخطوطات مكتبة إسماعيل صائب في أنقرة.

يرفض علي جلبي قنالي زاده (توفي في عام 979هـ/1572م، يُنظر: GAL, vol. II, p. 433, Supplement, II. 644) هذا التعريف «لأن العلم سمة العالم، بينما حصول صورة الشيء هو سمة الصورة، وهذان شيان مختلفان». ويفضل قنالي زاده التعريف «هـ-12»، مع الصيغة الممكنة بأن «العلم حصول صورة الشيء للعقل». وعرفت أفكار قنالي زاده من خلال حاشية في الورقة 5 أ من المخطوطة 1378 من مخطوطات مجموعة خراجي أوغلو في بورصة، والتي تناول شرح الكافي على كتاب: التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام.

(82) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعبر، ج 2، ص 398، وابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 45.

(83) يُنظر: أبو فخر الرازي، شرح الإشارات، وكنت قد رجعت إليه في المخطوطة 80/406 من مخطوطات جامع القرويين في فاس.

احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه⁽⁸⁴⁾. يُنظر التعريفان «د-5» و«د-9» أعلاه.

14. «العلم هو تصوّر شيءٍ بحقيقته»⁽⁸⁵⁾. ومن الصيغ التي تكاد تكون مطابقة لهذا: «العالم هو المتصوّر لشيءٍ بحقيقته»⁽⁸⁶⁾ و«العلم هو تصوّرنا لشيءٍ بحقيقته» أو «تصوّر شيءٍ كما هو»⁽⁸⁷⁾.

15. «العلم هو تصوّر النفس رسوم المعلومات في ذاتها»⁽⁸⁸⁾. ويعود الضمير المتصل «الهاء» في «ذاتها» على «النفس». ويجوز لغويًا أن يكون عائداً لرسوم أو معلومات، ولكانت الكلمة عندئذٍ بصيغة الجمع، أي «ذواتها».

16. «العلم المطلق هو تصور النفس لحقائق الأشياء المعلومة»⁽⁸⁹⁾.

17. «العلم هو تصوّر الأشياء بتحقيق الماهية والحد والتصديق فيها باليقين المحض المحقق»⁽⁹⁰⁾.

18. «العلم ما أفاد التصوّر والتصديق»⁽⁹¹⁾.

19. «العقل هو التصوّرات والتصديقات التي تحصل للنفس (أو تحصل عليها النفس) بالفطرة، بينما العلم هو ما يحصل للنفس بالاكتساب»⁽⁹²⁾.

(84) يُنظر: أبو فخر الرازي، المبين، الورقة 80 أ من المخطوطة 2384 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا. ويواصل الأمدى في كتابه أبحاث الأفكار بحسب المخطوطة 2167 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا (يُنظر التعريف «د-5») شرح أن «حصول المعنى في النفس» يعني تمييزها في النفس عن باقي الأشياء.

(85) يُنظر الورقة 3 أ من المخطوطة 1918 من مخطوطات مجموعة أسد أفندي.

(86) يُنظر: رسائل إخوان الصفا، ق 3، ص 360.

Bertels, p. 234.

(87) يُنظر ناصر بن خسرو، بحسب:

(88) يُنظر: رسائل إخوان الصفا، ق 4، ص 123.

(89) يُنظر إسحاق الإسرائيلي كما يرد عند: A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli* (Oxford: University Press 1958), p. 54.

أعدت صوغ ترجمة ألتمان وستيرن هنا، حيث استخدمت مصطلحًا إنكليزيًا مختلفًا بعض الشيء.

(90) يُنظر: الغزالي، مقاصد، ص 86.

(91) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (12) حيث نجد شروطًا إضافية، ويُنظر أيضًا كتاب عهد

ابن سبعين.

(92) يُستشهد بهذا التعريف في الورقة 4 أ من المخطوطة 2042 من مخطوطات مجموعة ريفان =

20. «العلم هو تحقيق في الذهن لما يُتخيل وما يُتصور»⁽⁹³⁾.

(و) العلم هو الاعتقاد. وكان هذا المفهوم للعلم، وهو ذو منشأ فلسفي، عقيدة المعتزلة، وتدحضه الحجة القائلة بأنه لا يجوز أن ينسب الاعتقاد إلى الله⁽⁹⁴⁾. ويبين الصابوني بكل وضوح بأنه اعتداء على مفهوم علم الله، إذ إنه يستلزم الاعتقاد⁽⁹⁵⁾. وقد بحث القاضي عبد الجبار تداعيات ومزالق استخدام كلمة «اعتقاد» وعبارة «سكون النفس» بالتفصيل من منظور المعتزلة في الجزء الثاني عشر من كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل.

1. «العلم هو الثقة بأن المعلوم على ما هو عليه»⁽⁹⁶⁾.

2. «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به»⁽⁹⁷⁾، أو «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه»⁽⁹⁸⁾، وقد ورد استخدام الصيغتين.

3. «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه» أو «مع توطين النفس على المعتقد»⁽⁹⁹⁾.

= ك شك في سرايا الباب العالي في اسطنبول-وتحتوي المخطوطة على أحد أعمال مؤيد زاده (?)، والذي يعود إلى زمن متأخر في ما يبدو.

(93) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (6).

(94) يُنظر: عبد القاهر البغدادي، ص 44.

(95) يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية. وفي الوقت نفسه يعترض الصابوني على التعريف «ز-5»، والتعريف «ح-2» لأنهما يوحيان بأن لله قلباً يرى وينبض.

(96) يُنظر: الآمدي، أباكار الأفكار، الورقة 3 أ، والإيجي، المواقف، إضافة إلى كتاب:

at-Tahānawī, 1058, I. 18.

نجد في: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية في المعاجم العربية (القاهرة 1353)، ص 63 جملة

«اعتقاد... على سبيل الثقة».

(97) يُنظر: الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 17، والإيجي، المواقف، والتهانوي، حيث يصف هؤلاء

المؤلفون جميعهم هذا التعريف ويناقشونه على أنه تعريف للمعتزلة. وينتقي عبد القاهر البغدادي، ص 5 تعريف الكعبي. للمزيد يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية، وابن سبعين، بد العارف (14).

(98) يُنظر: الآمدي، أباكار الأفكار، الورقة 2 أ، وفيها إشارة إلى أن هذا التعريف هو تعريف المعتزلة.

(99) يُنظر: عبد القاهر البغدادي، ص 5، وإمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد؛ والبزدوي،

والآمدي، أباكار الأفكار. ويجمع هؤلاء على أن هذا هو تعريف المعتزلة. ويظهر مصطلح «توطين» عند إمام الحرمين.

4. «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة»⁽¹⁰⁰⁾.

5. «العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على

ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه»⁽¹⁰¹⁾.

6. «العلم هو الاعتقاد بأن الشيء كذا مع الاعتقاد بأنه لا يكون إلا كذا»⁽¹⁰²⁾.

7. «العلم هو اعتقاد جازم مطابق لموجب»⁽¹⁰³⁾.

8. «العلم هو الاعتقاد الثابت المطابق للواقع»⁽¹⁰⁴⁾.

(ز) العلم هو ذكرى، أو خيال، أو مثال، أو رؤية، أو رأي.

بحسب أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 63، فإن ورود مصطلحي «سكون النفس» و«تَلَجُّ الصدر» يحيل العلم إلى «يقين». وقد سبق وأن اقترن «اليقين» مع «تَلَجُّ» في الأحاديث النبوية. ويرى الكندي أن اليقين يستلزم «سكون الفهم»، يُنظر: رسائل الكندي، ج 1، ص 171، ويُنظر أيضًا: Altmann and Stern, p. 58.

في ما يتعلق بمصطلح سكون النفس يُنظر أيضًا: G. Vajda, in: *REJ*, CXXVI (1967), pp. 388 f. يبدو وسم العلم بصفة «الاعتقاد المسوّغ» مشابهًا لتعريف المعتزلة، وهو تعريف يحوم، في أي حال، حول مسوغات تستند إلى منظومتهم الفكرية، خلافًا لتعريف الحديث الذي يعتمد على مسوغات موضوعية، يُنظر: W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge* (New York; London 1948), p. 3.

(100) يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica I (Istanbul: Leipzig 1929-1930, Reprinted Wiesbaden 1963), p. 523

(مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري). ونجد عنده «... إذا وقع عن ضرورة أو دليل». ويرد ما ذكره الأشعري من نقاش الجُبائي في: الأمدى، أباكار الأفكار، الورقة 2 أ. يُنظر أيضًا: عبد القاهر البغدادي، ص 5.

(101) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة 1317-1321)، ج 5، ص 109، حيث يسوق ابن حزم الحجج ضد الأشاعرة من خلال حديثه عن هذا التعريف.

(102) يُنظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات (القاهرة 1367هـ/ 1938م)، ص 87، مع شروح إضافية، يُنظر أيضًا: Goichon, *Lexique*, p. 240.

و يُنظر: أبو فخر الرازي، شرح الإشارات، و at-Tahānawī, 1060, II, 1 f.

(103) ينسب هذا التعريف إلى أبي فخر الرازي في: الإيجي، المواقف، و at-Tahānawī, 1058, I, 20.

(104) يُنظر كتاب متممات التعريفات الجرجانية، وكذلك: at-Tahānawī, 1056, II, 4 f.

1. «ليس العلم إلا التذكر»⁽¹⁰⁵⁾.

2. «العلم هو خيال المعلوم في نفس العالم»⁽¹⁰⁶⁾.

3. «العلم ليس تصوُّر المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصور المعلوم، فإنه ما كل معلوم يُتصور، ولا كل عالم يتصور، فإن التصور للعالم إنما هو من كونه متخيلاً، والصورة للمعلوم أن تكون على حالة يمسكها الخيال، وثم معلومات لا يمسكها خيال أصلاً، فثبت أنها لا صورة لها»⁽¹⁰⁷⁾.

4. «العلم هو الرأي الواقع على كنه حقائق الأشياء وقوعاً ثابتاً لا ينتقل

عنه»⁽¹⁰⁸⁾.

(105) يُنظر: بليناس الحكيم، سر الخليفة وصنعة الطبيعة، الورقة 174 أ من المخطوطة 872 من المجموعة الأولى من مخطوطات من مكتبة كوبرولو. وليس ثمة ما يستدعي تصحيح لفظة «تذكر» بلفظة «تذكر». ويشير ابن باجة الأندلسي في كتابه في النفس إلى سقراط ناسباً إليه القول بأن العلم هو التذكر (يضع العلم تذكرًا)، يُنظر الورقة 165 أ من المخطوطة 87 من المجموعة الأولى من مخطوطات فترشتاين (Wetzstein) في برلين (Catalogue Ahlwardt 5060). وكما زعم، ضاعت مخطوطة برلين، لكن لا أظن أنني أخطأت بقراءة لفظة «العلم» بدلاً من لفظة «التعلم» عندما نسختُ هذا النص قبل الحرب العالمية الثانية. وبهذا الخصوص، ترد لفظة «التعلم» في المخطوطة 144 (دمشق 1379هـ/1960م) من مخطوطات محمد بن سلطان الخجندي المعصومي، والمتعلقة بعمل ابن باجة عن النفس، وهي نسخة مأخوذة عن مخطوطة مكتبة بودلي. وفي أي حال، فعلى الرغم من بعض التشابه بين المخطوطتين، فإن النص المنشور يختلف بمجمله عما يرد في مخطوطة برلين. ويُردُّ تحديد معنى مصطلح «تعلم» بلفظة «تذكر» إلى ما عُرف على نطاق واسع من خلال العمل المنسوب إلى أرسطو والموسوم بالعنوان

Analytica Priora 67a21

(يرد المصطلح في: منطق أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي ([القاهرة 1948-1952])، ج 1، ص 289). كما يرد المصطلح في كتاب مينو لأفلاطون (Meno 81D). يُنظر على سبيل المثال: ابن سينا، كتاب الشفاء، ج 4، ص 545 (جملة 1، فن 4، مقالة 9، فصل 19)، وأبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعين، ج 1، ص 41.

(106) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (16 ب).

(107) يُنظر: ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 42، وكذلك كتاب التراجم، ص 11، والإنصاف في مسائل الخلاف، ص 21، في: رسائل ابن العربي (حيدر آباد 1367هـ/1948م)، مج 2، ص 21.

(108) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص 365 [في الأصل ص 305 والصحيح ما أثبت هنا (الترجمان)]، ويقول التوحيدي بصحة هذا التعريف مستنداً إلى قول أحد الأوائل.

5. «العلم هو رؤية القلب التي يُنظر إليها»⁽¹⁰⁹⁾.

6. «لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم» أو «العلم هو مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء»⁽¹¹⁰⁾.

7. «والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة... كذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يسمى علمًا... وكذلك حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علمًا»⁽¹¹¹⁾.

8. «العلم هو تمثُّل ماهية المدرك في نفس المدرك»⁽¹¹²⁾.

9. «العلم هو ظل المعلوم وهيئته...»⁽¹¹³⁾.

(ح) العلم هو الحركة.

1. «وسمى بروقلس العلم 'حركة' نقلًا عن أرسطو»⁽¹¹⁴⁾. غير أننا نجد في كتاب سر الخليفة لبليناس الحكيم⁽¹¹⁵⁾ أن «العلم لا يتأتى بحركة مجسدة» (أم تُقرأ متجسدة؟). ويبدو أن الرأي القائل بأن الحركة لا شأن لها هو أكثر موافقة لمفهوم أرسطو، يُنظر كتاب أرسطو الطبيعة⁽¹¹⁶⁾.

(109) يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية.

(110) يُنظر: الغزالي: معيار العلم، ص 76، 312، 323، ومقاصد، ج 1، ص 7.

(111) يُنظر: الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 11، والمستصفي، ج 1، ص 17 وما يليها،

ويُنظر أيضًا: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 45، 91.

at-Tahāwī, 1056, I, 11,

(112) يُنظر: الإيجي، المواقف، و

مع شروح إضافية، ناسبًا هذا التعريف إلى الفلاسفة.

(113) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (16 أ).

Abū I-Ḥasan b. Abī Dharr, p. 58.

(114) يُنظر:

(115) يُنظر الورقة 197 ب من المخطوطة 872 من المجموعة الأولى من مخطوطات مكتبة

كوبرولو.

(116) يُنظر: H. A. Wolison, *Crescas Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass. 1929), 548,

Simplicius (In Physica, 1075, II. 23f. Diels).

حيث يشير الكاتب إلى:

2. «العلم حركة من حركات القلب»⁽¹¹⁷⁾.

(ط) العلم معنًى نسبي. وتوضح هذه الرؤية الأرسطية (يُنظر المقولات *Categories* 6b35، الصفحة 23 من الجزء الأول من النسخة المترجمة إلى العربية الموسومة بعنوان منطق أرسطو من تحقيق عبد الرحمن بدوي [القاهرة 1948 إلى 1952]) كثيرًا من التعريفات التي أوردناها سابقًا، والتي تذكر العلم متعلقًا بالمعلوم والعالم، يُنظر التعريف «أ-14» على وجه الخصوص.

1. «العلم من مقولات المضاف، لأنها تقال بالقياس إلى المعلوم» وكذلك «يقال إن العلم، وهو جنس المعلوم⁽¹¹⁸⁾، من المضاف، لأنه علم بالمعلوم»⁽¹¹⁹⁾.

2. «العلم هو نفس التعلق»⁽¹²⁰⁾.

3. «العلم هو صفة حقيقية ذات تعلق»⁽¹²¹⁾.

(ي) وقد يُعرّف العلم بتعلُّقه بالفعل. وتقول الأرسطية إن «العلم كان بداية الفعل، وإن الفعل هو إنفاذ العلم». وقد اشتهر هذا القول في الإسلام، وكثر الاستشهاد به⁽¹²²⁾. وكانت طبيعة التلازم بين العلم والفعل في صلب أخلاقيات الإسلام كافة،

(117) تُنسب هذه المقولة إلى النَّظَام، يُنظر: عبد القاهر البغدادي، ص 6. يُنظر أيضًا:

al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn*, p. 403,

حيث يوصف العلم والجهل كحركتين. ويضيف الصابوني في كتابه الكفاية في الهداية «الوجدان يستشعر». ويتحدث الشهرستاني عن قول النَّظَامية عن العلوم والإرادات (مستخدمًا صيغة الجمع) كحركات للنفس، في كتابه: ash-Shahrestānī, *Milal*, ed. W. Cureton (London 1842-1846), p. 38, trans., I, 55.

يُنظر: H. A. Wolfson, in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem 1967), p. 367.

(118) تُقرأ المعلوم (في المخطوطة العلوم).

(119) يُنظر: أبو الفرج بن الطيب، شرح على كتاب التصنيفات لأرسطو، الأوراق 157 ب، و161 أ، و170 أ في المخطوطة 1 م من مخطوطات دار الحكمة في القاهرة، ويُنظر على سبيل المثال: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر، ج 1، ص 225، وج 3، ص 2.

at-Tahānawī, 1061, I. 4.

(120) يُنظر:

Ibid., 1061, I. 23,

(121) يُنظر:

والذي يعدُّ هذا تعريفًا أخذ به بعض الأشاعرة.

(122) يُنظر ما يذكر عن أبي الحسن العامري كما يرد في الورقة 124 أ من المخطوطة 539 =

الدينية منها والفلسفية. وفي علم الكلام، بُحث تعلق ذلك بعلم الله قبل كل شيء، وإن كانت الحياة والقدرة شرطين لا بد منهما لعلم الإنسان.

1. «العلم ما صح بوجوده من الذي قام به إتقان الفعل وإحكامه»⁽¹²³⁾.

2. «العلم هو صفة لا يتعذر بوجودها على الحي القادر إحكام الفعل»⁽¹²⁴⁾. يُنظر التعريف «ك-1» أدناه.

3. «العلم هو الوصف الذي يتأتى للمتصف به إتقان الفعل وإحكامه»⁽¹²⁵⁾.

(ك) قد ينظر إلى العلم على أنه نفي للجهل. ويتبع هذا نهج مصنفي المعاجم، إذ يعتمدون إلى تجنب تعريف المصطلحات الشائعة التي يعدون معانيها بديهية. ولا يفسر ذلك شيئاً، حتى في المواضع التي يتسع فيها نطاق المصطلح ليشمل عناصر أخرى.

1. «العلم صفة يزول بها الجهل والشك والظن من الحي»⁽¹²⁶⁾. يُنظر التعريف «ي-2» أعلاه.

(ل) العلم نتيجة لإلهام آتٍ من الخارج، أو تفكر في الذات. وفي هذه المجموعة من التعاريف، أردت أن أعرض نماذج مما جاء به الصوفيون، أو مما استحسوه.

= مخطوطات مكتبة بودلي في أكسفورد، أو مخطوطات مجموعة مارش. وللمزيد يُنظر:

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Trans. F. Rosenthal (New York 1958, 1067), vol. II, p. 415.

S. M. Stern, in: *Journal of Semitic Studies*, VII (1962), pp. 234-252.

يُنظر أيضاً:

(123) يُنظر: الأمدي، أباكار الأفكار، الورقة 2 ب، حيث يشير إلى ابن فورك. وللإيجي صيغة مختصرة بعض الشيء لهذا التعريف في: الإيجي، المواقف، فيحذف لفظة «وجود» وعبارة «إتقان الفعل»، وكذلك يفعل:

at-Tahānawī, 1058, II., 8f.

أما إمام الحرمين فيدمج في كتاب الإرشاد بين هذا التعريف، والتعريف الذي يليه كالآتي: «العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه».

(124) يُنظر: ابن حزم، الإحكام، ص 38، حيث يعارض ابن حزم فيها ابن فورك من دون أن يذكره

بالاسم.

(125) يُنظر: الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 16، مع شروح إضافية. يُنظر أيضاً: عبد القاهر

البغدادي، ص 5.

(126) يُنظر: الصابوني، الكفاية في الهداية.

وبخلاف المجموعات الأخرى، صُنفت المادة هنا تبعًا للتسلسل الزمني التقريبي للمؤلفين الذي استشهدوا بها. ومن الجلي أن اللبنة التي بنيت منها بعض هذه التعريفات لا تمت إلى الصوفية بصلة من حيث منشئها. ويسري هذا على التعريفين «ل-2» و«ل-6» خصوصًا، بما لهما من أصول فلسفية واضحة. وسبق أن رأينا تعاريف مما ذكر بعض المتصوفة، كابن عربي، تبدو أكثر مواءمة في مجموعات أخرى، فضلًا عن تعاريف تعكس مصطلحات وفكرًا صوفيًا، على الرغم من أن ذاكريها لا يمكن تصنيفهم على أنهم صوفيون حقًا.

1. «العلم هو تجلي الأشياء له بنفسها»⁽¹²⁷⁾. لاحظ استخدام الفعل «تجلي» في «د-10» أعلاه.

2. «العلم وقوع بصر النفس على الأشياء الكلية»⁽¹²⁸⁾.

3. «العلم نور يلقيه الله في القلب»⁽¹²⁹⁾. وفي ما يتعلق بمفهوم كون العلم نورًا.

4. «العالم من أشهده الله ألوهته وذاته، ولم يظهر عليه حال. والعلم حاله، ولكن بشرط أن يفرق بينه وبين المعرفة والعارف»⁽¹³⁰⁾.

5. «حصول العلم بالشيء كان ما كان، وكمال معرفته موقوف على الاتحاد بذلك المعلوم، والاتحاد بالشيء موقوف على زوال كل ما يتميز به العالم عن المعلوم»⁽¹³¹⁾.

(127) يُنظر الحكيم الترمذي، مسألة في الفرق بين العلم والفقه، كما استشهد بها عثمان إسماعيل يحيى في مقدمة كتاب: الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت 1965)، ص 65. (128) يُنظر: Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, p. 58,

حيث ينسب هذا التعريف إلى أفلاطون. يُنظر أيضًا: Ibn Bukhtīshū', p. 46. (129) يُنظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرشد إلى مقام التوحيد، ج 1، ص 197.

(130) يُنظر: ابن عربي: الفتوحات، ج 2، ص 129، واصطلاحات الصوفية، في: رسائل ابن العربي، مج 2، ص 15.

(131) يُنظر الورقتان 16 ب إلى الورقة 17 أ من المخطوطة 1669 من مخطوطات مجموعة جامع بورصة الكبير (المؤرخة في بداية ذي الحجة 872هـ/ حزيران/ يونيو 1468م)، وهي مخطوطة كتاب النفعات الإلهية للتونوي.

6. «العلم بديهية واكتساب»⁽¹³²⁾. ولا يكاد هذا يعد «تعريفًا» للعلم، وإن كان ابن سبعين أنزله هذه المنزلة. وحقيقة ذكر ابن سبعين للعلم البدهي بمحاذاة العلم المكتسب على هذا النحو، يشير في ما يبدو إلى أن الافتراض الفلسفي الديني بوجود علم كهذا ينسجم عنده مع شوق الصوفي لعلم من وحي إلهي.

7. «العلم بيان الذي اشتاقته النفس»⁽¹³³⁾.

8. «العلم وقوع (بصر)⁽¹³⁴⁾ النفس على ما في سرها، ووقوفها عنده، وعدم خروجها وزوالها عنه»⁽¹³⁵⁾.

9. «العلم سر يُقذف في النفس، فإن صرف في تمييز الموجودات، يجده الجاذب المخلص المطلوب والمفيد للشيء بكماله والمحيط بالمدرک والحادث وذاته وجوهره على الإطلاق...»⁽¹³⁶⁾.

(132) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (13).

(133) يُنظر: المرجع نفسه (11).

(134) في نسختي هذه من النص، قد يكون من الخطأ حذف الكلمات الموجودة داخل الأقواس. يُنظر التعريف «ل-2».

(135) يُنظر: ابن سبعين، بد العارف (10).

(136) يُنظر: المرجع نفسه (16). ويمتد هذا التعريف ليشمل التعريفين «ز-2» و«ز-9».

الفصل الخامس

العلم هو الإسلام
(علم الكلام والعلم الديني)



أولاً: كتب وفصول «عن العلم»

كثيراً ما يرد الجذر «علم» في الأدبيات التي تعنى بالحديث النبوي الشريف. وليس ذلك بالأمر المستغرب، وتؤكد الصفحات الكثيرة من المراجع في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (Concordance, IV, 313a25-339b39). وقد لا يكون من المستغرب أيضاً، وإن لم يكن متوقعاً بالدرجة ذاتها، أن بحوثاً عن الأحاديث التي تدور على العلم سرعان ما كتبت، وأن مصنفات الأحاديث التي وضعت الأسس لمنظومة التشريعات الدينية لاحقاً أخذت تشتمل على فصول أو «كتب» خاصة أفردت لمسألة «العلم».

يعود بنا المصنف التشريعي العظيم للإمام مالك (المولود حوالي عام 91هـ/710م والمتوفى في عام 179هـ/795م) إلى القرن الثامن الميلادي. ويضم الموطأ فصلاً يتناول «طلب العلم» ويأتي في سياق تشريعات أخرى تحث على الفضيلة. ويحتوي الفصل على حديث واحد، أو بالأحرى قول مأثور واحد، عن الإمام مالك نفسه، إذ يروي عن رجل حكيم من عصر سابق للإسلام، ذكر في القرآن باسم لقمان، وهو يوصي ولده بهذه الكلمات: «يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتك فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة كما يحيي الله الأرض الميتة بوابل السماء»⁽¹⁾. ويروي مؤلفون هذا القول لاحقاً بروايات كثيرة مختلفة بعض الشيء⁽²⁾. ومما يؤسف له أن ليس ثمة ما يمكن أن يقال عن التأريخ السابق

(1) يُنظر كتاب: موطأ مالك (القاهرة 1370هـ/1951م)، الحديث 1002 من: كتاب شرح الزرقاني على موطأ مالك (القاهرة 1355هـ/1936م)، ج 4، ص 429 وما يليها، حيث لا يضيف الشارح شيئاً ذا أهمية.
(2) يُنظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة 1367-1369هـ/1948-1950م)، ج 2، ص 149، حيث يرد قول آخر مشابه ومستفيض منسوب إلى لقمان. يُنظر أيضاً: رسائل إخوان الصفا، ق 1، ص 272، والمبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مدريد 1958)، ج 2، ص 6، 8، حيث تُنسب مقولة مشابهة إلى لقمان، بينما يرد الحديث بصيغته في كتاب: موطأ =

لهذا القول، سوى أنه لا يرد في أدب الحكمة المتوارث المسمى حكمة أحيقار. ولربما كان مستمدًا من بعض الأقوال المأثورة من أصل عربي أو غير عربي. وربما يكون الإمام مالك ابتدعه بنفسه، وإن كان ذلك يبدو بعيد الاحتمال. وثمة دلالة لغياب أحاديث أخرى من الموطأ، هي أكثر صحة من وجهة نظر إسلامية. ويشير ذلك إلى أن الإمام مالك لم يطلع على مواد أخرى ذات صلة بالعلم، ربما كان ليحدها أهلًا لإدراجها في عمله في السياق ذاته. ولو علم بأمرها، ووجدها صحيحة ومهمة، لما كان هناك من سبب يمنعه من إدراجها، بل كان هناك كل ما يدعو إلى ذكرها. وليس في فصل الإمام مالك عن العلم ذكر لأي من المواد التي تضمنتها الفصول التي أفردت للعلم في مصنفات الحديث اللاحقة، وفي ذلك أمارة واضحة على أن المناخ الذي أدى إلى إدراج هذه المواد في المصنفات لم يكن قد وصل، حتى ذلك الحين، إلى تلك المرحلة التي أوعزت بإدراجها، إن لم تكن استلزمته. ففي عصر الإمام مالك، يبدو أن «العلم» لم يكن قد وصل إذ ذاك إلى مرحلة كونه مسألة في فكر المحدثين الديني ومنهجهم في البحث.

من مصنفات الحديث الكبيرة، لا يهمننا إلا تلك المرتبة وفقًا للمباحث، على عكس المصنفات المرتبة تبعًا للرواية. وجل الأدبيات الأولى من هذا النوع، والتي سبقت الكتب الستة التي تسمى الصحاح، لم تُستنقذ حتى الآن، أو لا يعرف منها إلا أجزاء متفرقة. وقد اشتمل مصنف الجامع للفقهاء المصريين عبد الله بن وهب

= مالك، ص 272، متبوعة هناك بشاهد عن أحوال المسلمين، وهو أمر نادر الحدوث في كتاب المبرر. ويتطابق ما جاء في الفصل المتعلق عن لقمان في كتاب قصص الأنبياء للذهبي مع الجزء الأول من الحديث. يُنظر أيضًا: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة 1352 هـ / 1933 م)، ج 1، ص 8، و al-Ghazzālī, *Ihyā'*, English trans. N. A. Faris (Lahore 1962), p. 17, and

ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (القاهرة [د.ت.]), ج 1، ص 106، بإسناد صحيح إلى مالك وسواه من العلماء الثقات، مع تصحيف بسيط، يُردُّ في موضع واحد إلى الناسخ. ويُنظر أيضًا: الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، الورقة 25 ب من المخطوطة 3894 (كتبت في عام 857 هـ / 1453 م) من مخطوطات مجموعة الفاتح؛ ابن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة؛ مكة 1329)، ج 4، ص 513، والإبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف (ببلاق 1268)، ج 1، ص 25، ويستشهد البطلوسي في كتابه: البطلوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين (القاهرة 1319)، ص 78 بقول لقمان لابنه كمثال على الاستعمال المجازي للحياة والموت كأحد الأوجه الدالة على العلم والجهل (وهو بحسب البطلوسي وجه واحد من ثلاثة عشر وجهًا للاستعمال المشترك للفظي الحياة والموت).

(المولود في عام 125هـ/742-743م والمتوفى في 25 شعبان 197/1 أيار 813م) على كتاب عن «العلم»، وكان الإمام مالك أبرز شيوخ ابن وهب، الذي يقال إنه لُقّب بـ «ديوان العلم» لسعة علمه⁽³⁾، وقد عرفنا ذلك من كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر. وذكر ابن وهب في كتاب العلم من الجامع أقوالاً للإمام مالك، منها: «ليس العلم بكثرة الرواية، إنما هو نور يضعه الله في القلب»، وكذلك: «العلم والحكمة نور يهدي الله به من يشاء، وليس بكثرة المسائل». كما روى عنه قوله: «من سعادة المرء أن يوفق للصواب والخير ومن شقوة المرء أن لا يزال يخطئ». وكذلك روى ابن وهب في كتاب العلم الحديث الذي يحذر من الكذب في رواية الحديث: «من تقول عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار، ومن استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانته، ومن أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه»⁽⁴⁾.

(3) يُنظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (حيدر آباد 1325-1327)، ج 6، ص 73.
(4) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 25، 72، 115 وما يليها، ودون شاهد جلي إلى: ابن وهب، الجامع في الحديث، ج 1، ص 17 وما يليها. والحديث الأول من الأحاديث التي استشهدتُ بها أعلاه مأخوذة، ضمن أحاديث أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، من: أبو نُعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة 1351-1357)، وأعيدت طباعته في بيروت في عام 1387هـ/1967م)، ج 6، ص 319. ويسند الحديث إلى عبد الله بن مسعود في: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 44، وفي: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, p. 128.

يُنظر أيضًا: العَلَمَوِي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد (دمشق 1349)، ص 30. أما حديث ابن وهب مما سمعه من مالك: «الذي يقع في قلبي أن الحكمة هي الفقه في دين الله» فمأخوذ من: ابن وهب، الجامع. وربما ترجع شواهد ابن عبد البر الكثيرة في كتابه جامع بيان العلم وفضله عن ابن وهب (يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 135، 162، 190؛ ج 2، ص 7، 11، 25، 32، 45، 52، 54، 58، 60، 80، 98، 123، 133-138، 140-141، 143، 159، 165 وما يليها و173 وما يليها) إلى كتاب العلم في كتاب: ابن وهب، الجامع. إلا أن هذا الأمر يظل موضع شك في أي حال. وكان المصدر في حالة واحدة (ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 53 وما يليها)، وابن وهب، كتاب المجالس. ويستشهد أبو طالب المكي في كتابه: أبو طالب المكي، قوت القلوب (القاهرة 1351هـ/1932م)، ج 1، ص 200؛ ج 2، ص 5 وما يليها بابن وهب فيقول: «وقال ابن وهب ذكر طلب العلم عند مالك، فقال: إن طلب العلم لحسن، وإن نشره لحسن إذا صحت فيه النية، ولكن يُنظر ماذا يلزمك من حين تصيح إلى حين تسمي، ومن حين تسمي إلى حين تصيح فلا تؤثرن عليه شيئاً».

وفي عدّ العلم نوراً يُنظر الفصل السادس أدناه. ويتحدث مالك في حديث منسوب إليه كيف أن المرء والجدال يذهبان بنور العلم. يُنظر: ابن رجب، فضل علم السلف على علم الخلف (القاهرة [د. ت.]، ص 22. وعدّ العلم هدىً يُنظر: الإبيشيبي، ج 1، ص 28: «العلم نور وهدى، والجهل غيٌّ وردى».

والكتب القليلة التي حُفظت ونُشرت⁽⁵⁾ بالكامل من الجامع لابن وهب لا تتضمن كتاب العلم. لذلك، لا يمكن الجزم بأي شيء بشأن مكانته من هذا العمل، أو بشأن محتوياته.

بعد الإمام مالك بزهاء جيلين، كتب العالم الكبير الإمام الشافعي (المولود في عام 150هـ/767م والمتوفى في عام 204هـ/820م) دراسة خاصة بعنوان *جماع العلم*⁽⁶⁾. و«العلم» عند الشافعي هو تأسيس أصول الفقه، وتجسده مصادر التشريع الأساسية الأربعة التي بُنيت عليها منظومة الفقه الإسلامي، والتي يبحثها الشافعي هنا. والطبيعة البالغة في الرقي لهذه الدراسة المختصرة، لا تدع مجالاً للشك بأن تناول علماء الحديث الأكثر بساطة للعلم كما فهموه، سبق أن اشتغل به الشافعي (وأسلافه في مجال الفقه إن وُجدوا)، غير أن *جماع العلم* هو أول مثال حقيقي نعرفه حتى الآن لبحث منهجي عن «العلم» في دراسة أحادية⁽⁷⁾.

كتب أبو خيثمة (المولود في عام 160هـ/776-777م والمتوفى في عام 234هـ/849م)، الذي يصغر الشافعي ببضع سنوات، مسنداً لم يصلنا منه شيء⁽⁸⁾، لكنه كتب أيضاً دراسة أحادية الموضوع لا تزال محفوظة بعنوان *كتاب العلم*،

(5) يُنظر: J. David-Weill (ed.), *Publications de l'Institut français d'archéologie orientales, textes arabes* 3-4 (Cairo 1939-1948).

يُنظر أيضاً: GAL, 2nd ed., vol. I, p. 163, Supplement, I, 257; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1967-), vol. I, p. 466.

(6) مدرج في: الشافعي، *كتاب الأم*، ج 7، ص 250-262، لكنه في الأصل عمل مستقل بذاته، وهو إلى ذلك معروف على هذا النحو عند الباحثين المتأخرين.

(7) تناول الخلال (توفي في عام 311هـ/923م، للمزيد يُنظر: GAL, Supplement I, 311) في عمله الموسوم بعنوان *كتاب في العلم الأسس الشرعية للمذهب الحنبلي*، تبعاً لما جاء في: ابن تيمية، *الإيمان* (دمشق 1381هـ/1961م)، ص 333، في فقرة مقتبسة في: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. I, p. 274b. ويدو، في أي حال، أن ثمة شكاً في العنوان الدقيق لعمل الخلال.

(8) يُنظر: Ibn an-Nadim, *Fihrist*, ed. by G. Flügel (Leipzig 1871-1872), pp. 230, I, 9.

يقابله: ابن النديم، *الفهرست* (القاهرة 1348)، 1، 321، 12. في ما يتعلق بأبي خيثمة يُنظر: Sezgin, vol. I, p. 107.

يُنظر أيضاً: الذهبي، *العبر في خبر من غبر*، تحقيق صلاح الدين المنجد (الكويت 1960-1966)،

ج 1، ص 416.

وهي بالغة الأهمية لدراسة تاريخ منهج علماء الحديث تجاه العلم⁽⁹⁾. ويحتوي كتاب العلم لأبي خيثمة 163 حديثاً بعضها مكرر. ويُنسب أحد الأحاديث إلى النبي موسى، ولربما ذكره أبو خيثمة لأن أحد الأسئلة الثلاث التي طرحها موسى وهو يكلم ربه كان عن «أحكم» الناس. كما يُنسب حديث آخر إلى النبي عيسى، ويكاد يكون اقتباساً حرفياً للشطر الثاني من الآية 19 من الأصحاح الخامس من إنجيل متى. ويتعلق عدد غير قليل من الأحاديث بأحوالِ وأناس من زمن لاحق لزمن الرسول، ينسب جلُّها إلى الجيل الأول من المسلمين. ولا يُرد إلى الرسول سوى بضعة أحاديث، ينسب أحدها إليه في موضع، ثم ينسب إلى ابن عباس في موضع آخر (رقم 25 و 17). وفيما يستحيل التثبت من صحة المادة المنسوبة إلى الرسول، من الواضح أن التأصيل النبوي المزعوم في العصور اللاحقة لعدد كبير من الأحاديث التي تتناول «العلم» ما هو إلا نتيجة لما استنبطه جوزف شاخ (Joseph Schacht) من دراسته الفقه، من صنعة رد نسبة الأثر إلى الوراثة في الزمن شيئاً فشيئاً.

ليس في ترتيب أبي خيثمة لمادته نظام يمكن تمييزه. وإن عمد إلى سرد الأحاديث تبعاً لمصدرها أحياناً، كما هي حال أحاديث مكحول (رقم 41 إلى 44) ومسروق (رقم 46 إلى 50). بيد أن غرض أبي خيثمة من جمع هذه المادة واضح جلي، وهو إظهار فضل «العلم»، أي الأثر الموروث، على حكم العقل (الرأي) والاجتهاد والكلام والقياس)، وإبراز المسائل التعليمية والمنهجية المتعلقة بنقل «العلم»، فهو يعلي شأن العلم وطلبه، ويكيل للعلماء رفيع الثناء. ويبيّن المعنى الديني الحقيقي للعلم؛ من ضرورة التلقي، وطريقته، وأهمية الحفاظ إزاء الرواية المكتوبة، ولزوم الإحجام عن الفتيا بالرأي، وعلاقة العلم بالعمل. ويتناول كل من هذه الأمور برواية حديث أو أكثر. ومن الواضح في هذه المرحلة أن تدارس العلم في منظومة المحدثين الفكرية كان لخدمة أغراض تعليمية في المقام الأول. وحقبة الأمر أن هذه الأسس، وإن كانت سُخرت في البداية لحاجات المحدثين وتعليم الفقه، قد نُقلت لاحقاً إلى التعليم الإسلامي بوجه عام، وظهرت في الأدبيات التربوية الإسلامية. والقول بأن تراكم المادة الناجمة عن دراسة المحدثين

(9) حققه ناصر الدين الألباني في مجموعة بعنوان: من كنوز السنة: رسائل أربع (دمشق [1385])،

والفقهاء للعلم من مناح تعليمية ومنهجية، بلغ مبلغاً أذن بعرض تلك المادة بصورة محكمة في خلال الشطر الأول من القرن الثامن، يبدو محتملاً.

يظهر مثلاً لتلك الرؤية للعلم بطريقة مختلفة بعض الشيء في مصنف مهم للراوية الكوفي أبي بكر بن أبي شيبة (المولود في عام 159هـ/775-776م والمتوفى في عام 235هـ/849م). فكما هي الحال في دراسة أبي خيثمة المختصرة، لا تقتصر المجلدات الكثيرة لمصنف ابن أبي شيبة على رواية الأحاديث النبوية، إذ يتضمن هذا العمل بأجزائه كافة أقوالاً وآراء للمسلمين الأوائل في أمور كثيرة متنوعة، ويولي اهتماماً كبيراً لمسائل كالمعلومات التاريخية، الأمر الذي لا نجده في مصنفات الحديث اللاحقة. في الواقع، قد يُنظر إلى مصنف ابن أبي شيبة على أنه صنف من صنوف الأدب قائم بذاته، انقطع العمل به عندما ركزت أعمال رواية الحديث على النبي والمعلومات ذات الأهمية الدينية من جهة، وعندما ظهر الزخم الكبير من المادة الترفهية الدنيوية التي تعنى بالتعليم والتهديب الخلقي، الأمر الذي جعل الأعمال الأدبية شبه العلمانية ممكنة ومرغوباً فيها، من جهة أخرى. أو قد يكون المصنف استمراراً لمحاولة دمج التقاليد القديمة للكتابة الأدبية في منظومة العلم الديني. وخلافاً للعادة، يظهر ابن شيبة اهتمامه بالعلم في إطار فصل بعنوان «كتاب في الأدب»⁽¹⁰⁾ في مكان ما في طيات عمله ذي المجلدات العديدة. ويسبق هذا الفصل عن الأدب باب في الطب، وآخر في اللباس. ويعكس تناول ابن شيبة للعلم التنوع الكبير في اهتمامات مؤلفي الأدبيات، وقلما يظهر انسجاماً مع منهج جامعي الحديث. ويبدأ فصل «كتاب في

(10) في ما يتعلق بمخطوطات كتاب المصنّف لابن أبي شيبة في اسطنبول يُنظر المخطوطة 599 (بحسب التقييم الحالي) من مخطوطات مجموعة مراد مُلاً، والتي تحوي في الأوراق 166 ب - 207 أ كتاب في الأدب مع أبواب تتعلق بالعلم في الأوراق 199 ب - 207 أ، وكتاب الحديث في الكراريس في الأوراق 207 أ - 226 ب (يبدو أن الأوراق 137 أ - 292 ب من المخطوطة كُتبت في القرن الرابع عشر، بينما يؤرخ باقي المخطوطة بعام 1094هـ/1683م)، والأوراق 48 ب - 76 أ (71 أ - 76 أ) و67 ب - 89 أ من المخطوطة 1219 من مخطوطات مجموعة جامع نور عثمانية (المؤرخة عام 1088هـ/1677م)، والأوراق 171 أ - 210 أ و210 أ - 227 أ من المخطوطة 498 من المجلد الخامس من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب العالي (فهرست المخطوطات العربية في متحف مكتبة سرايا الباب العالي (Catalogue Karatay-Reşer 2563).

الأدب» بما ذكر في الرفق والتؤدة، ثم يستأنف بسرد أحاديث حول مناقب ومثالب الطباع والسلوك، كأشكال التحية المشروعة، وما إلى ذلك. ويكرس فسحة كبيرة لنظرة النبي والمسلمين الأوائل إلى التقوى كأصل مهم من أصول الأدب. والجزء الذي يعنى بالعلم من هذا الفصل، لا يعدو الخمس منه، كما أنه تتخلله فقرات عن أمور كالنرد والشطرنج ولعبة الأربعة عشر (أو تُذكر باسمها الفارسي المعرَّب «شهارده») وألعاب الأطفال. ومن المسائل الذي يتناولها الفصل هناك طلب العلم، والتدريس، وطلب العلم لكسب الاحترام والتوقير في الدنيا، والترحال طلباً للعلم. ويتبع فصل «كتاب في الأدب» مباشرة «كتاب» عن الأثر المكتوب بعنوان «الحديث في الكرايس»⁽¹¹⁾. ويبحث في جواز أو كراهة كتابة «العلم»، لكنه يحوي أيضاً قسماً عما يجب على المرء أن يتعلمه، أو يعلمه لأولاده. ولعلنا نذكر هنا أن مسألة مشروعية قبول المعلم للمال في مقابل خدماته تُعالج في موضع آخر من المصنف⁽¹²⁾. ثم يناقش «الكتاب» الذي يليه مسألة دفع الدية. ومن المؤكد أن ابن شيبه لم يتبع أي نظام في ترتيبه المباحث المتعلقة بالعلم، إذ ليس ثمة نسق يمكن تمييزه بسهولة. ويبدو أن الرأي القائل بأن دراسة منهجية للعلم قد تكون أساساً ملائماً، أو حتى ضرورياً، ومدخلاً لأي عمل في الحديث الديني، كان لا يزال في مهده، وأن النزعة الأدبية لمصنف ابن أبي شيبه كانت ثورة ضد تقليد علماء الحديث المنهمكين في الدفاع عن «علمهم» وحفظه.

لم يلبث أن تبدل المقام في المسند الجامع للدارمي (المولود في عام 181هـ/797م والمتوفى في عام 235هـ/865م) الذي يمثل الجيل التالي. ولا يحوي مسند الدارمي ما يمكن أن يسمى «كتاباً» خاصاً بالعلم. غير أن قسماً كبيراً من المقدمة خُصص لعدد من الفصول (الأبواب) التي تعرض لغير جانب من جوانب العلم، كما تبينه أقوال النبي، وغيره من المسلمين، جلهم من الأوائل⁽¹³⁾. ويبدأ

(11) يُنظر: A. J. Wensinck [et al.], *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Leiden : 1936-), vol. V, pp. 559a3-5.

يُنظر أيضاً: أبو خيثمة، كتاب العلم، الحديث 93 (؟).

(12) يُنظر: Ms. Köprülü, I, 442, fols. 186b-188a; Topkapusaray Ahmet III 498, Vol. 4, fol. 270.

(13) استخدمت الأوراق 18 ب - 43 أ من المخطوطة 257 من مخطوطات مجموعة رسول

الكتاب في اسطنبول.

الدارمي كتابه ببيان فضائل النبي، ثم لا يلبث أن ينتقل إلى مبحثه الأساس، وهو الأحاديث النبوية وأسانيدها. ويتحدث في هذا السياق عن أمور منها استحباب الاقتداء بالعلماء، وخطر ذهاب العلم الذي يتهدد الأمة، أو الحاجة إلى العمل بالعلم بحدوده المشروعة. ويذكر أحاديث مفادها أن العلم هو الخشية وتقوى الله، ويتحدث عن أهمية إصلاح النية، ودم طلب العلم لغير الله، والمساواة بين طلاب علم الحديث، وتوقير العلماء. ثم ينتقل إلى مسألة رواية الحديث، والقول بجواز كتابته أو النهي عنها. ثم يدرج أبواباً عن كل من الترحال في طلب العلم، والسلوك القويم الذي يصون كرامة العلم، وتفسير الأحاديث، ومناقشتها ودراستها، واستخدامها في استنباط أحكام شرعية، وما إلى ذلك. ويختتم بحثه في العلم بباب يبين ما هو أهل له من الإعظام. ويتكون هذا الباب من ثلاث مواعظ لا تخلو من الإسهاب، تبين حكمة علماء الدين المخلصين الذين يعلمون الناس النهج الخلقي القويم في الحياة، بأسلوب يميل إلى الأدب أكثر منه إلى علم الحديث البحت. ومن تلك المواعظ رسالة أبي عتبة عباد بن عباد الخواص⁽¹⁴⁾ التي تبدأ بالثناء على العقل. وبهذا يختتم الدارمي مقدمته العامة. ومن الواضح أن الدارمي ابتدر التطورات التي قادت إلى ظاهرة «كتاب العلم» التمهيدي. وفي ما نعلم، كان هو أول من استخدم مبحث «العلم» كمقدمة عامة من بين مؤلفي مصنفات الحديث الكبرى، وإن بدا حائراً في ما يتعلق بأهمية المفهوم المنهجية بوجه عام.

يشير مقطع من كتاب المعرفة للحسن بن علي الحلواني (المتوفى في عام 242هـ/857م) إلى أن رسالته كانت في الواقع أيضاً دراسة راوٍ من رواة الحديث للعلم، على الرغم من استخدامه كلمة «معرفة». غير أن مقطعاً آخر يشير في ما يبدو إلى تنوع أكبر في المباحث⁽¹⁵⁾. ولربما تناول كتاب جامع العلم لمؤلفه من

Sezgin, vol. I, p. 519.

(14) يُنظر:

حيث يعدُّ سزكين عبّاد بن عبّاد، هو عباد بن عباد بن حبيب بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي العتكي المذكور في: ابن حجر العسقلاني، تهذيب، ج 5، ص 95، بينما ينبغي أن نقرن هذا الاسم بعباد بن عباد الرملي الأرسوفي أبو عتبة الخواص، المذكور في المصدر المذكور ص 97، كما فعل الدارمي.

(15) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 85، إضافة إلى ج 1، ص 89، 102؛ ج 2، ص 80، =

الشيعة الأوائل، الحسين بن مخارق السلولي الذي عاش في القرن التاسع، العلم على نهج علماء الحديث وحسبهم^(١٦). ولربما كان علينا أن نصحح عنوان كتاب الخبر الموجب للعلم المنسوب إلى مؤسس المدرسة الظاهرية داود بن علي، ليصبح الخبر الموجب للعمل^(١٧). وكذلك، فإن ظهور كلمة «علم» في عنوان عمل لابن أبي السرح كتبه في عام 274هـ/887م، وهو كتاب العلم وما ورد فيه لا يعول عليه البتة، وإذا صح العنوان، فلربما تناول هذا العمل مناقب العلم من الناحية الدنيوية، فكان بذلك قريباً من بداية سلسلة طويلة من النفحات الأدبية التي تعظم العلم^(١٨).

يخلو اثنان من الكتب الستة الصحاح من فصل مكرس للعلم على نحو جلي، وهما سنن ابن ماجه وسنن النسائي، كما سنين لاحقاً، بينما تحوي الكتب الأربعة الأخرى «كتباً» عن العلم بشيء من التفصيل، وتظهر تنوعاً في التركيز على المادة المرورية، لا في محتواها. وقد أحدث أقدم الستة وأرفعهم شأنًا، وهو البخاري (المولود في عام 194هـ/810م والمتوفى في عام 256هـ/870م)، تغييراً تبين أنه كان عظيم الأثر؛ فقد نقل كتاب العلم من موضعه المعتاد المستتر في منتصف العمل إلى ما يقرب بدايته. ويبدأ البخاري بمبحث تاريخي هو أهل للصدارة من

= حيث لا يشار إلى عنوان الكتاب، خلافاً لما يرد في: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (القاهرة 1378هـ/1959م)، ج 6، ص 384. في ما يتعلق بالحلواني يُنظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب، ج 2، ص 302 وما يليها، حيث يُذكر كمؤلف كتاب صُنّف في السنن. ويبدو أن كتاب المعرفة واليقين للفقهاء المالكي ابن أبي زيد القيرواني، والمدرج في: ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (القاهرة 1351)، ص 137، هو كتاب في العقيدة؛ إذ يتناول نيل اليقين في معرفة الله.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 192, I, 21,

(16) يُنظر:

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 272، 1، 21، ويُنظر أيضاً: الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم، وأسماء المصنّفين، وأصحاب الأصول (النجف 1380هـ/1961م)، ص 82 وما يليها، وحدد عمر ابن مخارق تقريباً في الإسناد المذكور عند الطوسي.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 217, II, 13ff.,

(17) يُنظر:

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 305، 11، 4 وما يليها.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 128, I, 5,

(18) يُنظر:

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 182، 2، 2 وما يليها. يُنظر أيضاً:

J. A. Bellamy, in: JAOS, LXXXI (1961), p. 226.

حيث الزمن والأهمية، ألا وهو كتاب بدء الوحي. ولا يعد ذلك حقاً «كتاباً» من كتب صحيح البخاري، بل مقدمة تمهيدية، كما بين على الفور أولئك الذين عملوا على شرحه. ثم يكرس البخاري «كتاباً» للإيمان، وهو الإيمان الحق الذي يبرر، بل يستلزم تأليف أعمال عن أحاديث النبي وجميع ما يرافقها. وبعد أن يعرض للإيمان، وقبل أن يخوض في تبيان واجبات المسلم الدينية كلها، يأتي البخاري بكتاب العلم. ويشير موضعه إلى أن الكاتب يرى أن مكانة العلم تساوي مكانة بدء الوحي والإيمان أو تزيد. وإن نظرة في «كتاب العلم» في صحيح البخاري لتبين بجلاء لم رأى الكاتب ما رأى من رفعة شأنه. فظاهر الأمر أن مادة «الكتاب» اختيرت عشوائياً، وأن نسقها يعوزه التنظيم. غير أن ذلك لا يعدو كونه وهمًا، كما يبين التحليل الآتي للمحتوى⁽¹⁹⁾:

1. عنوان باب لا غير، يشير فيه إلى الآية 11 من سورة المجادلة (تُنظر الآية 235 من سورة البقرة) وكذلك الآية 114 من سورة طه، في فضل العلم وأهميته.

2. يبين النهج الذي ينبغي أن يتبع في نقل المعلومات الدينية: فهو يقص عن النبي قصة مفادها أنه لم يقطع حديثاً كان مشتغلاً به عندما سُئل عن أمر غيره. وأخرى عن رفع صوته بحثاً الناس على إتمام واجباتهم الدينية على أكمل وجه درءاً للهلاك. ويتحدث عن التعابير الأمثل لرواية الحديث (على سبيل المثال «أخبرنا» إلى آخره). ويروي لنا قصة تشبه المسلم بشجرة دائمة الخضرة، ويُستدل من القصة ذاتها على أن النهج التربوي القويم يقتضي ألا يتعجل المرء ببيان حل معضلة ما قبل أن يسأل المستمعين عنها، لعلهم يجدون الحل بأنفسهم، ليختبر مبلغ علمهم.

3. عنوان باب لا غير، يشير فيه مرة أخرى إلى الآية 114 من سورة طه.

(19) استخدمت نص صحيح البخاري مع شرح ابن حجر العسقلاني في: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 149-241، ويُنظر أيضاً: العيني، عمدة القارئ (اسطنبول 1308)، ج 1، ص 379-641، والقسطلاني، إرشاد الساري (بولاق 1288)، ج 1، ص 178-261. واعتمدت هنا ترقيم الموضوعات كما ترد في صحيح البخاري وسواه من الكتب الجامعة للأحاديث.

4. ثم يعرض الطرائق الكثيرة للدراسة: كالقراءة على عالم، والاستماع إليه (ويتضمن هذا القصة المعروفة عن الأعرابي الذي يسأل النبي عن أسس الإسلام والناس يستمعون)، كما يعرض لما استند إليه الخليفة عثمان بن عفان في إرساله نسخاً من القرآن إلى الأمصار، ولكتابة النبي كتباً عدة، ولكتابة الأحاديث وروايتها إذا كان مصدر العلم بها هو مادة مكتوبة (عنوان الباب يستخدم مصطلح المناولة، وهو المصطلح المستخدم لهذا النهج في علم الحديث). ويذكر قصة تبيين كيف ينبغي أن يختار طالب العلم مجلسه إذا التحق بحلقة علم، وضرورة إبلاغ الشاهد للغائب بكل ما سمع في المجلس، عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه.

5. عنوان باب لا غير، يشير فيه إلى الآية 19 من سورة محمد (الشهادة)، وإلى الآية 28 من سورة فاطر (كون العلماء أشد خشية لله)، وغيرهما. ويذكر أحاديث تشير إلى أن العلم قبل القول، وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، وأن من سلك طريقاً يطلب به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وأنه من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وأن العلم إنما يكون بالتعلم، كما تشير إلى تفسير ابن عباس لكلمة «ربانيين» بقوله الرباني هو الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره. ويتوسع بعضهم في مقولته هذه بالإشارة إلى الحاجة إلى المهارة في المباحة بين المواعظ، إذ ينبغي عدم الإكثار منها، كما ينبغي عدم المبالغة في الترهيب فيها. كذلك ينبغي فهم حديث «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» بمعنى أن الله يفقه الناس في الدين بدرجات متفاوتة، بما فيه خير المجتمع وصلاحه؛ فبعض الناس أسرع فهماً من بعضهم الآخر. وتوضح القصة التي أشرنا إليها في «2» أعلاه هذا أيضاً.

6. قول للخليفة عمر بن الخطاب يظهر فضل العلم، يوصي فيه بأن يتفقه المرء قبل أن يسود، وقول للنبي مفاده أن لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها⁽²⁰⁾.

(20) هذه هي الترجمة المقترحة من الشُّراح، ولمَّا كان البخاري لا يربط بين هذا الحديث والمسائل المتعلقة بالقضاء في هذا الفصل، فلعله بنى ذلك على المعنى العام لهذه العبارة هنا.

7. يذكر من الآيات التي تحث على التعلم في القرآن، الآية 66 من سورة الكهف، من قصة موسى والخضر، والتي تبين كذلك الحاجة إلى السفر مسافات بعيدة في طلب العلم، وفي الحديث «اللهم علّمه الكتاب»، ما يبين ضرورة تعليم القرآن، ومن الضروري البدء في التعلم في سن مبكرة. ولم ينكر النبي على عبد الله بن عباس دخوله في الصف للصلاة وهو يومئذ قد ناهز الاحتلام. وقد معجّب النبي بعض الماء في وجه صبي في الخامسة من عمره. بيّن النبي الحاجة إلى العلم والتعليم، إذ شبه ما بعثه الله به من الهدى والعلم لأداء رسالته بالغيث الكثير أصاب أرضاً كان منها نقية قبلت الماء فأنبت الكلاً والعشب الكثير، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا نفع يرجى منها.

8. إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم.

9. ورأى النبي في منامه أنه يشرب لبناً، وأنه أعطى فضله عمر بن الخطاب، في إشارة إلى العلم ونقله.

10. ثم يأتي بأمثلة لحالات يمكن فيها تبليغ المعلومات الدينية، وسبل تبليغها ووسائلها: قصص تبين ضرورة تبليغ العلم الديني والرحلة في طلبه؛ إمكان تبادل المعلومات بين طلاب العلم؛ حاجة العالم إلى ضبط النفس عند الغضب من السؤال؛ واستحباب كثرة تكرار الكلام في التعليم. فقد كان النبي إذا سلّم سلّم ثلاثاً وإذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً (يُنظر «2» أعلاه).

11. جواز تعليم المرأة: يتحدث النبي عن ثلاثة لهم أجران، منهم رجل كانت عنده أمة فأدّبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها. وكان النبي يعظ النساء بنفسه.

12. على المسلمين أن يظهروا حرصهم على دراسة الحديث النبوي. ويتضح ذلك من ثناء النبي على أبي هريرة لحرصه إذ سأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة.

13. لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، لكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا.

14. الحاجة إلى مواصلة التعليم على نحو منتظم: فقد جعل النبي يوماً على حدة لوعظ النساء. ومثال عائشة يبين ضرورة مراجعة العالم في الأمر حتى يفهمه المرء فهمًا تامًا. وعلى من من كان شاهدًا من طلاب العلم أن يبلغ من كان غائبًا (يُنظر «4» أعلاه).

15. ويذكر أقوالاً معروفة تحذر من الكذب في الحديث: «لا تكذبوا عليّ» و«من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»، وثمة روايات عديدة مختلفة بعض الشيء.

16. ثم يروي قصصًا لا علاقة لها بالعلم، سوى أنها تذكر كتابة المعلومات الدينية، الأمر الذي يجعلها ذات أهمية لصناعة التعليم.

17. ويوصى بتدارس العلم في كل حين، حتى في غير الأوقات المعتادة: فقد استيقظ النبي ذات ليلة، فأمر بإيقاظ أهله ليعظهم. وكان يصلي ويعظ الناس ليلاً.

18. إن العدد الكبير من الأحاديث المروية يتطلب حافظًا جيدة. وقد برئ ابو هريرة من النسيان على يد النبي نفسه، فكان له أن يفاخر بعد ذلك بعلمه العظيم بالحديث.

19. السلوك المتوخى من المعلمين والطلاب في مجالس العلم: فقد كان أن أمر النبي أن يُستنصت الناس ليعظهم. وليس لأحد أن يدعي بأنه أعلم الناس، وعليه أن يكل العلم إلى الله، كما يتبين لنا إذا ما عدنا إلى قصة موسى والخضر مرة أخرى. وقد سأل رجل، وهو قائم، النبي بينما كان جالسًا، فكان عليه أن يرفع رأسه للسائل. وما من بأس في تداول المعلومات الدينية حتى عند رمي الجمار في منى. ويُسمح حتى بالأسئلة المزعجة، كما يتبين من سؤال اليهود للنبي وصبره عليهم (الإسراء: 85).

20. وينبغي ألا تبْلَغ المعلومات الدينية كلها للناس كافة، إذ يقصر فهم بعض الناس عنها فيقع الضرر. وقد أسرّ النبي ببعض ما جال في خاطره إلى عائشة، فباحث لعبد الله بن الزبير بإحدى تلك الخواطر عن الكعبة. وقال علي بن

أبي طائب: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله؟!». وقد أوصى النبي بالأخبار الناس بقوله بأن النطق بالشهادتين يعصم العبد من النار، وأن تجنبه الشرك يضمن له الجنة، حتى لا يتكل الناس فيتركوا العمل الصالح.

21. الحياء من العلم، غير أن مجاهد بن جبر قال: لا يتعلم العلم مستحي ولا مستكبر. ومن جهة أخرى، قالت عائشة إن حياء النساء الطبيعي لم يمنعهن من أن يتفقهن في الدين (يُنظر «5» أعلاه). ويُستشهد هنا بقصة الشجرة مرة أخرى (يُنظر «2» أعلاه) لبيان أن حياء عبد الله بن عباس⁽²¹⁾ في صباه كان هو الذي منعه من النطق بالإجابة الصحيحة في مناسبة معينة. وإذا استحيا المرء حيال مسائل جنسية محددة، كما كان علي بن أبي طالب، كان له أن يطلب من غيره السؤال لينال الجواب المطلوب.

22. وقد استفتي المرء في المسجد في أمور كميقات الإحرام عند التوجه للبيت الحرام.

23. وعند إجابته عن سؤال حول لباس المحرم، استرسل النبي في ما لا يجوز للمحرم أن يلبسه، وما إلى ذلك. ويبين ذلك أن للعالم أن يعالج المسألة المطروحة كما يشاء.

وتظهر لنا الآن مما تقدم من التحليل صورة واضحة لكتاب العلم في صحيح البخاري. ولا يُنتظر أن ينسق المؤلف مادته بالفعل وفقًا لنظام صارم، غير أنه يمكننا أن نلاحظ بسهولة ما عمد إليه من ترتيب للمادة، الأمر الذي يضمن على الفصل درجة عالية من التماسك. ويبيّن البخاري النهج الذي ينبغي أن يتبعه علماء الحديث، وكذلك النهج الذي ينبغي أن يتبعه طلبة العلم. وفي نهاية مصنفه، يعود مرة أخرى إلى الخوض في سلوك المعلم والطالب في مجلس العلم، وإلى فضل الحياء عند الطالب، وإلى حرية العالم في أن يعظ بما يراه لازمًا وملائمًا في كل حين. وفيما يعمد المؤلف إلى الثناء على العلم هنا وهناك بين ثنايا كتابه، يسهب في الحديث عن الحاجة إلى العلم والتعليم. ويبرز تلك الحاجة الملحة مستشهدًا

(21) هكذا وردت في النص الأجنبي، والصحيح أنه عبد الله بن عمر. (الترجمان)

بما يُروى عن النبي من أن ذهاب العلم سيكون نذيرًا بنهاية العالم، وبالإشارة إلى وجود تلك الحاجة إلى العلم والتعليم حتى في أحلك الظروف، وحتى للمرأة، وفي أي وقت من ليل أو نهار. ويلزم الحاجة الملحة للعلم والتعليم، ضرورة تجنب العلم الفاسد، والتعليم في أمور قد لا يكون طالب العلم مهياً لها. واهتم البخاري بتبرير نهجه المفصل والدقيق في دراسة الحديث، وبدا له أن تبيان المنهجية العلمية هي الطريقة المثلى لفعل ذلك. ويأتي «كتاب العلم» في صحيحه بعد خوضه في مبحث الإيمان اللاهوتي، غير أنه لم يقصد به دراسة لاهوتية للعلم في أي حال من الأحوال. وفي الواقع، لا ترد كلمة «علم» ذاتها كثيراً في متن الأحاديث التي يرويها في فصل «كتاب العلم». لكنها كثيراً ما ترد في مواضع أخرى من الفصل، ولا سيما في عناوين الأبواب، وهي بالغة الأهمية في بيان سبب ذكر قصة أو حديث ما في سياق ما، ولولاها لاحترنا في علاقة المادة المرورية بمبحث «العلم». ويصدق بدر الدين محمود بن أحمد العيني، وهو من المتأخرين الذين قاموا على شرح صحيح البخاري، إذ يقول إن كتاب العلم هو «في بيان ما يتعلق بالعلم وليس هو في بيان ماهية العلم، لأن النظر في الماهيات وحقائق الأشياء ليس من فن الكتاب»⁽²²⁾. ومن المفهوم ضمناً أن «العلم» في ثنايا الكتاب كله إنما هو العلم الديني، وبالتحديد، هو المبحث الذي كُرس له العمل، وهو الدراسة العلمية للأحاديث النبوية. ولا تدخل الأبعاد الفلسفية أو اللاهوتية لمعنى العلم في فصل «كتاب العلم» في صحيح البخاري؛ وإنما هو، كما رأينا، عرض للأسلوب الأمثل للتعليم العالي.

ننتقل الآن إلى أبي داود (المولود في عام 202هـ/817م والمتوفى في عام 275هـ/889م) - ومن الصعب الجزم بحقيقة التسلسل الزمني، وقد لا تكون لذلك أهمية تذكر، لكن أبا داود ربما كان يكبر الإمام مسلم، الذي سنأتي إلى ذكره بعده، ببضع سنين، وإن كان عاش بعده ما ينوف على عقد من الزمان - فنجد اختلافاً كبيراً في التركيز؛ ففي سنن أبي داود، لم يزل «كتاب العلم» يحتل مكاناً مغموراً في بنية العمل. ويصوّر فيه «العلم» على أنه لا يعدو كونه أحد مناحي

(22) يُنظر: العيني، ج 1، ص 379، ويُنظر أيضاً: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 149

الذي يورد اقتباساً لأبي بكر ابن العربي وموقفه العام من العلم.

الحياة العملية الكثيرة التي تستلزم الإرشاد وفقًا لما تقدم من سنة النبي. غير أنه يأتي في عقب «كتاب الأفضية»، وهو الجزء الأهم في المنظومة الدينية الإسلامية. ويمكن تحليل «كتاب العلم» في سنن أبي داود باختصار على النحو الآتي⁽²³⁾:

1. أقوال تبين فضل العلم: طلب العلم يفتح طريقًا إلى الجنة؛ فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب؛ إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، بل أورثوا العلم، وما إلى ذلك.

2. قد يُقبل الحديث من أهل الكتاب، لكن دونما تصديق له أو تكذيب.

3. تثبيت المعلومات الدينية كتابةً: أذن النبي بكتابة حديثه في حجة الوداع، كما قال وقد أوماً بإصبعه إلى فيه: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق». بيد أنه روي عنه كذلك أنه كان أمر ألا يُكتب شيء من حديثه.

4. النهي عن الكذب في الحديث: «من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار». ومن قال في كتاب الله «بالرأي» (أي بغير ما ورد في الأحاديث النبوية) فقد أخطأ وإن أصاب.

5. ضرورة التعليم، ومنهجه وآفاقه: كان النبي إذا حدّث حديثًا أعاده ثلاث مرات، في إشارة إلى الحاجة إلى التكرار كوسيلة تعليمية. وكان يعتمد إلى ذلك بكل أناة، من غير عجلة لا مسوغ لها. ونهى عن الأغلوطات [أي صعاب المسائل] وسوء القصد بالأسئلة. ولا يجوز أن يُستفتى أحد في أمور الدين فيُسأل عما لا علم له به. غير أن على المرء أن ينشر ما عنده من علم («من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»). ونشر العلم الديني مهمة ضرورية مستمرة، ينبغي أن يضطلع بها حتى من لا يعد فقيهاً في الدين، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. «لأن يهدي الله بهداك رجلًا واحدًا خير لك من حمر النعم». ولا حرج في الحديث عن بني إسرائيل. وقد حدّث النبي عن بني إسرائيل ذات ليلة حتى أصبح.

(23) اطلمت على: أبو داود، سنن أبي داود (القاهرة 1369هـ/1950م)، ج 3، ص 234-241،

432-441، إضافة إلى: شرح الخطابي الموسوم بالعنوان: معالم السنة (القاهرة 1352هـ/1934م)، ج 4،

ص 182-188.

6. وأيما طالب علم ديني، لا يطلبه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا، كان ذلك وبالاً عليه. ومن يفعل ذلك «لم يجد عرف الجنة يوم القيامة» [يعني ريحها]. ولا يُقَصُّ إلا أمير أو مأمور أو مختال⁽²⁴⁾، فيتحدث في أمور الدين على الملأ. غير أن النبي جلس يوماً مع نفر من ضعفاء المهاجرين، لم يعرف أحداً منهم، واستمع معهم إلى قارئ كان يقرأ عليهم القرآن. وكان يحب أن يسمع القرآن من غيره، وإن كان أنزل عليه.

كما في صحيح البخاري، نجد في سنن أبي داود الانشغال ذاته في سبل رواية الحديث وطرائقها، غير أن العرض فيه أقل بكثير من حيث التنسيق، وهو أقل تفصيلاً، كما أنه يعلق قيمة أكبر بكثير على مفهوم الأجر الديني. ومن زاوية ما، فإن العلم عند أبي داود هو علم الحديث أيضاً، كما هو متوقع. غير أنه لم يجد حاجة إلى الخوض في الجوانب المنهجية لاكتساب العلم وبثه في حد ذاتها، إذ إن اهتمامه بما تحمله من قيم خلقية هو، في ما يبدو، أكبر بكثير.

أما في صحيح مسلم (المولود في عام 206هـ/821م والمتوفى في عام 261هـ/875م)، فالأمر مختلف أيما اختلاف؛ فقد صنف بضعة أحاديث قدر أن بعضها متعلق ببعضه الآخر تحت عنوان «كتاب العلم» في صحيحه. وهو فصل مقتضب، يأتي في عقب عرض لمبحث لاهوتي، هو مسألة القدر. غير أنه لا ينظر إلى العلم كمصطلح لاهوتي، ولا يجعل منه مشجباً يعلق عليه منهجية البحث العلمي. وتشكل المعلومات التي يوردها على النحو الآتي⁽²⁵⁾:

1. في ما يتعلق بالاشتغال بالقرآن: كما تبين الآية 7 من سورة آل عمران، نهى النبي عن اتباع ما «تشابه» من آيات القرآن، وأعرب عن غضبه من الاختصاص حول تفسير القرآن، ونهى عن ذلك. وبوجه عام، لم يكن يحب كثرة الجدل (ويقصد بذلك كله القرآن في حد ذاته، ولا يسري على المعلومات الدينية عموماً).

(24) في ما يتعلق بالتفسير الصوفي لألفاظ «أمير» و«مأمور» و«مراء» في هذا التراث، يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 195.

(25) يُنظر: كتاب صحيح مسلم (كلكتا 1265هـ/1849م)، ج 2، ص 579-584؛ وشرح النووي الموسوم بالعنوان: منهاج الطالبين وعمدة المفتين (بولاق 1283)، ج 5، ص 283-288.

2. في ما يتعلق بالاشتغال بالحديث النبوي: سيتبع الناس سنن الأولين، شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعوهم، وحتى لو كان الأولون يهوداً أو نصارى. وقال النبي إن المنتظعين هالكون، وأعادها ثلاثاً (وليس المنتظعون هنا طلبة العلم الذين يغالطون العلماء بأسئلتهم، والذين أتى أبو داود إلى ذكرهم. أضف إلى ذلك، أن ضرورة التكرار كنهج تعليمي لم تخطر في بال مسلمه عندما ذكر أن النبي توعد المنتظعين ثلاثاً، إذ لم يكن تكراره ثلاثاً هنا إلا للتوكيد).

3. تذكر روايات عدة لأحاديث مفادها أن ذهاب العلم هو من أشراط الساعة. وأن العلم يُقبَض حينما يقترب أوانها، وأنه لا يقبض العلم انتزاعاً، لكن يقبض العلم بقبض العلماء فيتخذ الناس رؤوساً جهالاً.

4. من سنّ سنة حسنة، كأن يتصدق على الفقراء، أو أن يدعو إلى هدى، كان له أجره عند الله عندما يتبع الناس سنته، والعكس صحيح، فإن عذاب الله يحل على من يسنّ سنة سيئة.

من الواضح في هذا الفصل عن العلم، أن ما أراده مسلم هو إبراز ما للعلم من شأن في التفسير الصحيح للقرآن، وفي إعطاء سنة النبي حقها من التبجيل. وثمة إشارات عابرة إلى فضل العلم كمصطلح ديني. وبالنظر إلى أن مسلم ألف كتابه هذا في زمن كان يعد فيه مبحث منهجية العلم جزءاً لا يتجزأ من علم الحديث، فمن المدهش أنه لم يعره أي اهتمام يُذكر.

يختلف الترمذي (المولود في عام 209هـ/824م والمتوفى في عام 279هـ/892م) أيضاً في نهجه بعض الشيء؛ ففي سياق «كتاب العلم» في سننه، فهم الترمذي كلمة «العلم» على أنها تشير حصراً إلى علم الحديث. وأتى إلى ذكر جميع المواد التي تحمل إشارات عن السبل التي ينبغي اتباعها في علم الحديث، لكن غرضه الأول كان إبراز أهميته وشرفه. وموضع «كتاب العلم» في سننه يجعل من العلم أحد الواجبات والأعمال الدينية وحسب، على الرغم من أنه سبقه بكتابه عن الإيمان، تماماً كما في صحيح البخاري. ولربما قدر الترمذي أن العلم والإيمان متعلقان كل منهما بالآخر بصورة ما، وأنهما استويا عنده في المكانة الدينية أو كادا، إذ جعلهما جنباً إلى جنب. غير أن «الإيمان» الذي كان يتحدث عنه، لم يكن مسألة

لاهوتية من الدرجة الأولى. فالإيمان في نظره ينبغي أن يُعد إضافة ثانوية لممارسة العبادات، وبالقياس، فإن العلم عنده ذو شأن محدود أيضًا. وقد غدا حجم «كتاب العلم» عند الترمذي كبيرًا بعض الشيء⁽²⁶⁾:

1. «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين».

2. في من يطلب العلم: «سهّل الله له طريقًا إلى الجنة»؛ «من خرج في طلب العلم كان في سبيل الله حتى يرجع»؛ «من طلب العلم كان كفارة لما مضى».

3. في ضرورة نقل العلم الديني إلى الآخرين: من لا يفعل ذلك ألجم يوم القيامة بلجام من نار؛ ينبغي أن يُرحب بطلاب العلم الزائرين.

4. لا يُقبض العلم، بل يُقبض العلماء، فيتخذ الناس رؤوسًا جهالًا. إن استمرار ممارسة العبادات في الظاهر، كتلاوة القرآن، لا يعني أن العلم ليس في طريقه إلى الزوال. وأولى علامات ذهاب العلم، هو ذهاب الخشوع.

5. من طلب العلم للدنيا أدخله الله النار.

6. على من يسمع شيئًا من المعلومات الدينية أن يبلغها إلى الآخرين، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. وقد دعا النبي لمن سمع منه شيئًا فحفظه حتى يبلغه غيره.

7. «من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»، ويذكر بروايات عدة تبين بوضوح أن هذا الحديث يشير إلى الكذابين من رواة الحديث.

8. ينكر النبي على من يأبى اتباع الحديث لأنه يرى أن القرآن يحوي جميع المعلومات الضرورية.

9. كتابة الحديث: استؤذن النبي في كتابة الحديث فلم يأذن بها، غير أن رجلًا شكّا إلى النبي أنه لا يستطيع أن يحفظ كل ما سمعه منه، فقال له: «استعن بيمينك».

(26) يُنظر: صحيح الترمذي (دلهي 1266)، ص 435-442، وشرح ابن العربي: ابن العربي، عارضة الأحوذ في شرح الترمذي (القاهرة 1353هـ/1934م)، ج 10، ص 113-159.

في أمر النبي بأن تُكتب بحمليه في مكة. واعترف أبو هريرة أن عبد الله بن عمرو بن العاص⁽²⁷⁾ كان يعرف من الأحاديث أكثر مما يعرف، لأنه كان يكتبها، فيما لم يكن هو يكتبها.

10. لا حرج في الحديث عن بني إسرائيل. ويرافق هذه العبارة تكرار لعبارة أنه من يكذب النبي متعمداً فليتبوا مقعده من النار.

11. إن في سنّ أي سنّة حسنة قيمة كبيرة وأجرًا عظيمًا، وكذلك في تحري سنّة النبي خصوصًا. والعكس صحيح، فإن من سنّ سننًا سيئة مؤاخذ بها. و«الدالّ على الخير كفاعله». ونجد قصصًا كثيرة توضح هذه العبارة. وقد أوصى النبي بالتمسك بسنّته وسنّة الخلفاء الراشدين من بعده، واجتناب البدع. كما حذر من الجدال في الحديث: «اتركوني ما تركتكم، فإذا حدثتكم فخذوا عني فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم».

12. أقوال في فضل رموز العلم الديني: «عالم المدينة»، أي الإمام مالك هو أعظم مصدر للحديث. «فقيه أشد على الشيطان من ألف عابد». ثم نجد رواية مطولة من روايات الحديث المذكور في «2» أعلاه، وكذلك في أبو داود «1». خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت ولا فقه في الدين. «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم». «إن الله وملائكته وأهل السماوات والأرضين حتى النملة في جحرها، وحتى الحوت ليصلون على معلّم الناس الخير». وعن الفضيل بن عياض قال: «عالم عامل معلّم يُدعى كبيرًا في ملكوت السماوات»⁽²⁸⁾. وعن النبي قال: «لن يشبع المؤمن من خير يسمعه حتى يكون منتهاه الجنة». وقال: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»⁽²⁹⁾.

Sezgin, vol. I, p. 84.

(27) يُنظر:

حددت وفاته ما بين عامي 63هـ/683م و77هـ/696م.

(28) هذا اقتباس آخر من الآية التاسعة عشرة من الأصحاح الخامس من إنجيل متى.

(29) لصيغ أخرى لحديث «العلم ضالة المؤمن»، يُنظر: أبو خيثمة، كتاب العلم، الحديث 157.

ويسهب ابن العربي في كتابه: ابن العربي، عارضة الأحوذلي، في شرح أحاديث أبواب العلم، مع شرح يتعلق بأحاديث القصص والفتيا التي نجدها في آخر أحاديث باب العلم عند أبي داود.

في سنن ابن ماجة (المولود في عام 209هـ/824م والمتوفى في عام 273هـ/887م) ليس ثمة كتاب خاص بالعلم⁽³⁰⁾. عوضاً عنه، يوجد في بداية العمل مقدمة طويلة ترمي إلى إبراز أهمية سنة النبي، وكذلك أهمية روايتها واتباعها، في ما يشبه نهج الترمذي. ويناقد ابن ماجة أيضاً رواة الحديث. كما أنه يفرد فصلاً للقدر، وآخر للإيمان. ويضيف أحاديث عن فضل دراسة القرآن وتعليمه، والرحلة في طلب العلم. ومن كتب «الصحيح الستة»، سنن ابن ماجة هو الكتاب الوحيد الذي يذكر الحديث الشهير: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجواهر واللؤلؤ والذهب»⁽³¹⁾. ويختتم ابن ماجة مقدمته بأقوال عن ضرورة أن ينشر المرء ما يتعلمه بين الآخرين، وعن العقوبات التي تنتظر من يكتنم العلم؛ فهو يرى «العلم» إذًا، كما يراه الترمذي، تجسيداً لعظمة علم الحديث وأهميته. لكنه، ومن جهة أخرى، يتفق مع البخاري في رؤيته أن «العلم»، إضافة إلى مفاهيم دينية مهمة أخرى، ينبغي تناوله بوصفه مبحثاً تمهيدياً، وأن الحديث عنه ينبغي أن يسبق البيان التفصيلي للواجبات الدينية في الإسلام.

أما النسائي (المولود في عام 215هـ/830م والمتوفى في عام 303هـ/915م)، فعلى الرغم من أنه الأحث من بين مؤلفي الكتب الستة، فإن

(30) يُنظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة 1372هـ/1952م)،

ص 3-98.

(31) يعد التحقق من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف (*Concordance et Indices de la*

tradition musulmane)، بات من المؤكد اليوم أن ابن ماجة هو الوحيد من بين كتب الصحاح الستة الذي يورد هذا الحديث بنص واضح العبارة. واستدعى هذا الأمر الفتوى في العصور الوسطى، يُنظر: السبكي، فتاوى السبكي (القاهرة 1355-1356)، ج 2، ص 545. وفي أوقات أخرى دمج الجزء الأول من هذا الحديث بحديث آخر معروف بكونه حديثاً موضوعاً: «اطلب العلم ولو بالصين». يُنظر على سبيل المثال: أبو طالب المكي، ج 1، ص 191-194، ويُنظر أيضاً: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 13 وما يليها، ويقابله:

al-Ghazzālī, *Ihyā'*, pp. 30 f.

لحديث مطول عن مقولة أن العلم فريضة، أكان ذلك بالمعنى الشرعي أم لا، وأي أنواع العلم واجبات فردية، وأيها واجبات مجتمعية. يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 7 وما يليها. وفي ما يتعلق بالصلات الصوفية للحديث الذي يشير إلى الصين يُنظر: I. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^{ème} éd. (Paris 1954), p. 127.

ما من «كتاب» أو فصلٍ عن «العلم» في سننه التي تسمى أيضًا المجتبى، والتي يظهر أنها اختصار لعمله الأكبر عن السنن الذي لم يُحفظ في ما يبدو⁽³²⁾. لكن تجدر الملاحظة أن العيني استشهد بأحاديث عن «العلم» من «النسائي في العلم» في شرحه صحيح البخاري⁽³³⁾. وبحسب العيني، يرد أحد تلك الأحاديث أيضًا في «النسائي في الطب». ولا نجد أيًا من تلك الأحاديث في سنن الترمذي إلا في ما ندر⁽³⁴⁾، فهي لا ترد فيه مطلقًا، بوجه عام⁽³⁵⁾، ويجوز أنها أخذت من مصنفه الأصلي الأكبر حجمًا، لكن ليس ثمة ما يؤكد ذلك، إذ لا تزال إشارات العيني إليها لغزًا إلى يومنا هذا.

من القرن التاسع أيضًا، لدينا معلومات عن «كتاب عن العلم» لأبي بكر أحمد ابن علي المروزي (المتوفى حوالى عام 292هـ/904-905م)⁽³⁶⁾. ويسمى عمله بالتأكيد إلى سياق معالجة المحدثين للعلم. ويسري هذا على كتاب آخر هو أيضًا بعنوان «كتاب العلم» ويُذكر كعمل من أعمال ابن أبي عاصم. ونميل إلى الظن بأن هذا المؤلف إنما هو عالم الحديث المعروف أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل. وقد يكون ذلك صحيحًا، على الرغم من أن أبا بكر بن أبي عاصم توفي في عام 287هـ/900م، بينما بقي المصدر المباشر لمؤلف «كتاب العلم» هذا في سلسلة الرواة عنده حيًّا حتى عام 301هـ/913-914م⁽³⁷⁾.

Sezgin, vol. I, pp. 167 f.

(32) يُنظر:

(33) يُنظر: العيني، ج 1، ص 574، 576، 594، 624، 632.

(34) يُنظر: النسائي، سنن النسائي، ج 7، ص 128، في: كتاب تحريم الدم (القاهرة 1348هـ/1930م).

(35) هذا في الأقل بحسب ما أتبع لي التحقق منه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف

(Concordance et Indices de la tradition musulmane).

(36) يُنظر: العيني، ج 1، ص 557. وفي ما يتعلق بالمروزي يُنظر:

GAL, Supplement, I, 272, and Sezgin, vol. I, p. 162.

يشير ابن حجر العسقلاني في كتابه: ابن حجر العسقلاني، تهذيب، ج 1، ص 62 إلى وضع المروزي لمؤلف كتاب العلم.

(37) يُنظر: العيني، ج 1، ص 427، 463. ويذكر المقدّمى وهو محدث ابن أبي عاصم في:

GAL, Supplement, I, 278, and Sezgin, vol. I, pp. 165 f.

Sezgin, vol. I, p. 522, and F. Rosenthal, in: JAOS, : يُنظر: في ما يتعلق بأبي بكر بن أبي عاصم النبيل يُنظر: LXXXIX (1969), p. 294 a.

وبانتقالنا إلى القرن العاشر، نجد الطبراني (المتوفى في عام 360هـ/ 971م) وهو عالم الحديث الذي يُنسب إليه «كتاب العلم» المكوّن من حزمة واحدة صغيرة⁽³⁸⁾.

قد لا يكون من العبث أن نلقي نظرة خاطفة على أدبيات الشيعة (الاثني عشرية) عن الحديث، والتي أُهملت في الأغلب. والمادة المتاحة قليلة حتى الآن، وإن كان هناك حشد كبير من الأعمال التي قد تكون على قدر من الأهمية، لكن لا يمكن تأريخها على نحو مؤكد، ولا يمكن أن يعتد بنسبتها إلى أئمتهم، لأن ذلك كان ليعني أنهم تنبأوا بكثير مما هو معلوم بين المسلمين من غير الشيعة، نتيجة لتطورات لاحقة بالطبع. علاوة على ذلك، فإن المخطوطات المتوافرة هي في الأغلب أحدث من أن تدعم القول بقدوم الأعمال التي تحملها في طياتها بصورة قاطعة. والأقل وضوحًا من ذلك، هو متى كُتبت نواة هذه الأدبيات أول مرة، وإلى متى يعود تأريخ كلٍّ من تلك الكتابات. ويوسم مصنف في الحديث منسوب إلى جعفر الصادق (المتوفى في عام 148هـ/ 765م) بعنوان مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة⁽³⁹⁾. ويوحى العنوان في حد ذاته بتاريخ أحدث بكثير من القرن التاسع، كما أن توظيف العمل مصطلحات صوفية - أخلاقية جزافًا، يجعلنا نميل إلى تأريخها بأحدث من ذلك؛ في الأقل، إلى ما بعد زمن القشيري من القرن الحادي عشر. وفي مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة فصل عن العلم (الفصل 62)، واليقين (الفصل 88)، والحكمة (الفصل 99)، والجهل (الفصل 77). وتنتشر هذه الفصول في أنحاء العمل كله دونما سبب واضح يبرر إدراج كل منها في المكان الذي وجد فيه. ويبدأ جعفر بالطبع بمدح العلم وكذلك بدم الجهل الذي ينمو في الظلام، وينحسر في النور. ويهتم بتوضيح ذلك الجانب من العلم الذي يُشار إليه

(38) يُنظر مؤلفات الطبراني التي ذكرها يحيى بن عبد الوهاب بن منده في المخطوطة 2431 من مخطوطات أسد أفندي في اسطنبول. وكتب أبو نُعيم الأصبهاني (توفي في عام 430هـ/ 1038م) مؤلفًا آخر بعنوان كتاب العلم يُعنى بالأحاديث. يُنظر: as-Sam'āni, *Ansāb*, ed. D. S. Margoliouth, E. J. W. Memorial Series 20 (Leiden-London 1912), fol. 3a

(كتاب الأنساب للسمعاني)، يقابله: السمعاني، الأنساب (حيدر آباد 1382هـ/ 1962م)، ج 1، ص 6.
(39) استخدمتُ النسخة الفارسية ذات الشروح والتي ترجمها عبد الرزاق الجيلاني وكتبها في عام 1087هـ/ 1676م. وتلطّف ر. إتنغهاوزن (R. Ettinghausen) بإعطائي نسخة من المجلد الثاني من هذا العمل (طهران 1344هـ/ 1965م)، وهو المجلد الذي يحوي الفصول ذات العلاقة، وتقع في ص 57-66، 291-249 و141-144.

في أحاديث شائعة، كتلك التي تقول بوجوب طلب العلم، والتي تحث على طلب العلم ولو في الصين، وكون علم المرء بنفسه، هو علمه بربه. والمقصود بالعلم في الحالة الأولى هو علم التقوى واليقين، وفي الثانية معرفة النفس التي تتضمن معرفة الرب، وفي الثالثة (حيث يذكر العلم السابق بالتحديد) العلم التي يستلزم العمل به، وهو الإخلاص. ثم يسترسل في مسألة ضرورة الإخلاص في العمل من خلال أقوال تدم العلم الذي لا طائل منه، وتؤكد حقيقة أن القليل من العلم يكفي للكثير من العمل على مدى العمر كله. ويشير نقش وجده النبي عيسى وفك رموزه، وكذلك وحي أوحى به إلى داود، إلى ضرورة العمل. «العلم» هو السبيل الأوحى الذي يقود إلى الله. والعالم الحق يُعرف من خلال صلواته وتقواه وعمله، لا من خلال مظهره وادعاءاته وكلماته. ولطالما طلب العلم في ما سبق ذوو العقل والنسك والحياء والخشية؛ ويطلبه اليوم رجال ليس لهم شيء من تلك الخصال. ويختتم جعفر فصله عن العلم بأقوال عن الخصال التي ينبغي للعلماء وطلاب العلم التحلي بها. والعلم عند جعفر هو حصيلة التأمل في الذات، واستجابة من صميم الفرد للإله. لكنه أيضًا حصيلة التعليم والدراسة، ويجب أن يظهر في ما يتعلق به من عمل الإنسان. ويحوي كتاب جعفر في مجمله مزيجًا من آراء شيعية معتدلة في العلم الموحى به والملهم، ومن حرص «السنة والجماعة» على منهجية رواية الأحاديث، وعلى دالاتها الشرعية والعملية.

يمكننا القول إن معالجة المحدثين للعلم تخدم غرضين: أولهما، وهو الأهم، بيان النهج القويم وسبل التعليم التي ينبغي اتباعها في دراسة الأحاديث. وثانيهما إبراز العلاقة الجوهرية بين العلم والإيمان بالدين الحق، لأنها تعد العلم جزءًا أساسيًا منه. فالعلم عند علماء الحديث إذاً هو المفتاح لكل من التنظير والعمل في الإسلام. ويتفق الغرض الثاني والشأن الذي جعله القرآن للعلم من قبل. وقد نشأت محاولة صوغ منهجية علمية وتعليمية من الميل الطبيعي للحفظ الواعي لمنجزات الأجيال السابقة من العلماء، إذ هدد الانتشار السريع للإسلام بدفن مرجعية المسلمين الأوائل تحت ركام من أفكار جديدة ورؤى مختلفة للعالم. فكان الحل هو الحفاظ المنهجي لأرائهم الحقيقية أو المفترضة، بالطريقة الشرقية القديمة في المقام الأول، والتي تقوم على الحكم والأمثال والقصص القصيرة. ولا شك في أن بداية هذه العملية كانت مبكرة، إذ تعود في تاريخها إلى منتصف

القرن السابع، أو حتى إلى ما قبل ذلك. وتكرست في ما يبدو إبان النصف الأول من القرن الثامن. وكانت حافزًا لتزايد شهرة صيغة الجمع من كلمة «علم»، واستعانت بها في الوقت ذاته، مع ظهور فروع مستقلة للعلم، الأمر الذي استلزم شيئًا من التفكير المضمّر والمعلن في منهج وأساليب النشاط العلمي.

كانت النتيجة الأبرز لمعالجة المحدثين العلم تثبيت «العلم» بوصفه مبحثًا تمهيدياً لازماً لجميع أنواع الأعمال العلمية. فقد كانت أسوة البخاري الذي جعل «كتاب العلم» في مقدمة صحيحه الموثوق حاسمة. فكتبت دراسات أحادية عن العلم. وأصبحت الفصول التمهيدية أو المقدمات التي تتناول العلم، والأكثر من ذلك، الإشادة بفضل العلم، عرفاً راسخاً. ولم يكن مصنّفو الحديث، على سبيل الحصر، هم وراء هذا التطور، لكنهم كانوا أول من أشعل جذوته. كما أنهم قدموا له المبرر الديني، فضلاً عن مجموعة كبيرة من الأحاديث الملائمة لكل حال من الأحوال.

من الأمثلة على الطبيعة الراتبة لمبحث العلم التمهيدي، إضافة فصل «في فضل العلم والعلماء» لبداية عمل استند إلى مدونة سحنون ألفه أبو سعيد خلف بن سعيد البراذعي في أواخر القرن العاشر⁽⁴⁰⁾. وكما رأينا، تناول الإمام مالك «العلم» بفتور بالغ. ولم يكن ثمة ما يدعو سحنون (المتوفى في عام 240هـ/ 854م) إلى تخصيص مساحة للعلم في حد ذاته عندما كتب مجموعته الفقهية مستنداً إلى عمل الإمام مالك. غير أنه، وكما بيّن البراذعي، أن للعلم أن يحتل مكانه الحتمي في دراسة الفقه المالكي بعد قرن من الزمان. وتقدم أدبيات الفقه الشيعي كفو ذلك من الأدلة المدهشة على الانتشار الواسع لراتبة فصل العلم، وإن كان تحليل التسلسل التاريخي هنا أصعب بكثير؛ فهي هو الفقيه الشيعي الكليني (المتوفى في عام 328هـ/ 939م) يبدأ كتابه الكبير الكافي في علم الدين بفصل عن العقل والجهل، ثم يستأنف حديثه بمجموعة كبيرة من الأقوال التنويرية التي تبين فضل العلم⁽⁴¹⁾.

(40) كما هو مذكور عند: J. Schacht, dans: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris 1962), p. 275.

Sezgin, vol. I, pp. 483 f.

يُنظر أيضاً:

(41) يُنظر كتاب فضل العلم في: الكليني، الكفاية في علم الدين (محقق دون ذكر المكان في عام 1892)، ص 15-36. ولربما كان لكتب الشيعة المتخصصة في فضل العلم، والمدرجة في: النجاشي، رجال النجاشي (بومباي 1317)، ص 51، 96، 185، 266، 279 السمة نفسها.

وفي وقت لاحق من القرن العاشر، نجد الفقيه الشيعي الشهير القاضي النعمان أشد التزامًا بعرف علماء الحديث؛ فهو يبدأ الفصل الأول من كتابه دعائم الإسلام بمبحث «الإيمان»، ثم يتصدى للإمامة، إلى أن ينتهي إلى فصل عن فضل العلم وأهميته، مستشهدًا في ذلك بالقرآن وحديث النبي محمد، ثم بعلي بن أبي طالب وذريته بصورة رئيسة. ويتحدث بعد ذلك عن الذين يؤخذ منهم العلم الديني من الرجال، وعن أولئك الذين لا يؤخذ منهم⁽⁴²⁾. وتأثر الكليني بالأدب واضح لا يخفى على أحد، بينما نلمس شيئًا من نفحات علم الكلام عند القاضي النعمان.

وعادة البدء بالحديث عن العلم، والتي كانت أبرز باكورة لها في صحيح البخاري، بلغت أوجها عند الغزالي (المتوفى في عام 505هـ/1111م) بـ«كتاب العلم» الذي افتتح به كتابه إحياء علوم الدين. وبين هذا وذاك، رسخ علم المنطق، وأكثر منه علم الكلام، وإلى الأبد، حقيقة أن العلم هو أساس أي نشاط علمي، وأنه لا بد من تدارسه أولاً، الأمر الذي عزز النمط الذي طوره المحدثون في ما يتعلق بالعلم. ومسألة العلم عند الغزالي لم تعد ببساطة العلم الملازم للإيمان، أو العلم كمحور للمنهجية العلمية ونظرية التعليم وممارسته. وبالطبع، كان لهذه الأمور كلها اعتبارها عند الغزالي، لكن المنطق والتصوف، وكل ما يلزم لحياة فكرية بالغة التطور، كانت في ذهنه عندما كتب عن العلم في كتابه إحياء علوم الدين. وهمه الأكبر، والذي يكاد يكون الأوحد، هو الحكم على القيم الدينية والخلقية. وببذل قصارى جهده في تمييز العلم النافع، في نظره، من العلم الذي ينبغي أن يعد خبيثًا. ولم يعد التمييز ممكنًا هنا بين مفهوم العلم المجرد وبين العلم كفرع واضح محدد من فروع التعليم. وينغمس الغزالي بعمق في قضية أزلية، وهي المؤهلات الخلقية الضرورية للعلماء، وخطأ مناهجهم أو صوابها. وتأثر كثيرًا بنظرة الصوفيين الأوائل إلى العلم الدنيوي والديني. وهو يميل إلى الصنف الثاني منهما، وإن كان يحتفظ برؤية عملية للعلم الدنيوي. ويهتم بالعلاقة بين العلم والعمل كمحور أساس للقيم الدينية الإسلامية. ويختتم كتابه عن العلم بخواطر عن العقل، لأنه كان قد زُجَّ بمفهوم العقل في طليعة نظرية المعرفة بأسرها على أنه الأداة المفترضة للعلم

(42) يُنظر: القاضي النعمان، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق علي

أصف أصغر فيضي (القاهرة 1370هـ/1951م)، ج 1، ص 97-102، 103-120.

الإنساني الرشيد، نتيجةً للجدال الفلسفي بصورة رئيسة. واستعراض الغزالي حشدًا من المسائل والأفكار المتعلقة بالعلم، في مساحة صغيرة نسبيًا، لا مثيل له في الأدبيات الإسلامية عند غيره، في كماله وسحره الإنساني. غير أن الأهم من ذلك كله هو ألا ننسى أنه إنما أراد لـ «كتاب العلم» في إحياء علوم الدين أن يكون مدخلًا إلى العقيدة والممارسات الدينية الإسلامية. فهو يتبعه بعرض موجز للعقائد الإسلامية الأساسية، كطبيعة الله والإيمان⁽⁴³⁾. بعد ذلك، يعكف المؤلف على تحليل العبادات الرئيسة بتفصيل دقيق. وهكذا، يكاد يكون ترتيب المباحث مماثلًا لذلك الذي أرسى المحدثون أسسه. فقد اتبع الغزالي تقاليدهم، وإن كان نهل من مصادر أعظم بكثير للعلم والأفكار.

إذا كانت هناك حاجة إلى دليل على قدرة العرف الثقافي والأدبي على الانتشار، في ما يتعلق بكتاب العلم في المؤلفات، وجدنا ضالتنا في كتاب الشريعة اليهودية العظيم مشناه تورا لموسى بن ميمون، إذ يبدأ هذا الكتاب بفصل بعنوان «كتاب العلم» يحوي، كما يبين المؤلف نفسه، جميع الواجبات التي على الناس أن يعرفوها في شريعة موسى⁽⁴⁴⁾. وينقسم كتاب العلم هذا إلى خمسة أجزاء تناقش المباحث الآتية تباعًا: علم اللاهوت (طبيعة الله والكون والنبوة)؛ السلوك الأمثل في تناول الطعام والشراب، والنظافة، ومعاملة الآخرين وما إلى ذلك؛ الأحكام التي تنظم دراسة الشريعة والعلاقة بين المعلمين والتلامذة؛ الجوانب المذمومة لعبادة الأوثان، والموقف الذي ينبغي على اليهود أن يقفوه منها ومن كل ما يتعلق بها؛ والذنوب والتوبة. ويتيح المبحث الأخير لابن ميمون ختم كتابه عن العلم بخواطر عن ضرورة حب الله، الذي لا سبيل إليه إلا بالعلم. ولولا البخاري والغزالي، والتقاليد التي نشأت منها أعمالهما، لما ضم عالم يهودي هذه المباحث كلها تحت عنوان «كتاب العلم». ويعكس الجزء الذي يتحدث عن عبادة الأوثان البيئة المحيطة باليهود حينذاك في أوضح صورها؛ إذ لا غنى لليهود الذين يعيشون

(43) ترجمه إلى الإنكليزية نبيه أمين فارس: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, English trans. by N. A. Faris (Lahore 1962).

(44) حققه م. د. راينوفيتز (M. D. Rabinowitz) (تل أبيب 1946)، وترجمه إلى الإنكليزية م.

هيامسون (M. Hyamson) (القدس 1962)، أما الترجمة الفرنسية (لم أرها) فوضعها ف. نيكبيروفتسكي (V. Nikiprowetzky) و. أ. زاؤوي (A. Zaoui) (باريس 1961).

في بيئة غير يهودية، وفي هذه الحالة بيئة إسلامية، عن العلم النظري والعملي بكل ما يتعلق بالمجتمعات التي لا تدين بدينهم. ويمكن قراءة باقي محتويات «كتاب العلم» عند ابن ميمون وكأنه اختصار لكتاب الغزالي إحياء علوم الدين، ولا سيما تلك الأمور التي تهم المؤلف المسلم، والتي لم يكن لها مكان يُذكر في مبحث الشريعة اليهودية التي جاءت بعدها، ولأنها جاءت في بداية العمل كله، أُعطيت أهمية كبيرة ووزناً. وقد أبدع ابن ميمون في تهذيب «كتاب العلم» ليلانم المفاهيم اليهودية وتشذيبه ليلبي حاجات اليهود إلى العلم. وقد كان لابن ميمون، كما كان للغزالي، عقل نابغ خصب. ولم يكن في حاجة ليلجأ إلى تقليد أي كان عن وعي وإدراك. بيد أن من الواضح أن «كتاب العلم» عنده قد اكتسب عنوانه ووجوده ومكانه، مما كان للعلم من شأن في الحضارة الإسلامية، ومن النزعات والتطورات التي وصفناها في هذا الفصل.

ثانياً: العلم والإيمان

إن محاولات التمييز بين الإسلام والإيمان (للتيسير، تُرجمت كلمة «إيمان» هنا بكلمة «faith») لا تعيننا في دراستنا هذه. إنها مشكلة قديمة في الإسلام. وقد ساد الظن بأن الكلمتين مترادفتان أول الأمر. ثم أخذ الناس ينظرون إلى «الإسلام» و«الإيمان» على أنهما تنطويان على العلاقة بين الممارسات الدينية الشكلية والمعتقد الديني بشكل رئيس. وبكلمات كهذه، نجد النقاش الحاسم للمسألة في كتاب الغزالي إحياء علوم الدين⁽⁴⁵⁾. وقد سوّي أحياناً بين كلمة «إسلام» وكلمة

(45) بحسب: J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīṭ al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), p. 161.

والذي يستند الكاتب فيه إلى أفكار عبّر عنها لويس غارديه، يُنظر، على سبيل المثال:

L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris 1967), pp. 369-372.

فإن الحارث المحاسبي فصل بين الإيمان والإسلام، كما فعل الأشاعرة لاحقاً، بينما عدّ المعتزلة المصطلحين متطابقين، وهو ما ينبغي أن تكون الحال عليه؛ إذ من غير الضروري في علم الكلام أن يُنظر في توضيح الاختلاف في مسألة ذات شأن فقط لأولئك المعنيين بالجانب العملي للإسلام. يُنظر أيضاً: التعليم على رأي القاسبي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة 1364 هـ/1945 م)، ص 244 وما يليها، وصدرت الطبعة الثانية تحت عنوان التربية في الإسلام (القاهرة 1955)، ص 269 وما يليها، في ما يتعلق بمطابقة الإيمان والإسلام في العقيدة الطحاوية (توفي في عام 321 هـ/933 م)، يُنظر: J. Schacht, in: *Der Islam*, XXI (1933), p. 289.

لم يتسن لي الاطلاع على كتاب: T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imān and Islām* (Yokohama 1965).

«علم». وثمة مثال مثير للاهتمام - للأسف لا يُعرف تأريخه يقيناً - إذ تُستبدل كلمة «علم» بكلمة «إيمان» في الحديث المعروف الذي يكثر الاستشهاد به: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ». غير أن تلك رواية نادرة⁽⁴⁶⁾.

كما رأينا، فقد سُوي بين العلم والإيمان في القرآن، بيد أن الأجيال اللاحقة من المفكرين المسلمين لم تهمل الخوض في تلك المساواة ونقاشها، إذ كان لا بد من التحقق من تطابق العلم والإيمان من عدمه، ومن الطريقة المثلى لتعريف العلاقة بينهما. وكما في حالة «الإسلام» و«الإيمان»، للأمر صلة بالعلاقة بين الممارسات الدينية والعقيدة بدرجة ضئيلة. ويتعلق الأمر هنا، في المقام الأول، بسجال بين أنماط العلم والفهم العقلانية أو المادية، واللاعقلانية أو الغيبية. وكما هي حال مسألة صفة العلم الإلهي التي سناقشها في القسم الآتي، كانت مسألة العلم والإيمان موضع اهتمام خاص لعلماء الكلام، ولهذا كانت جزءاً من تاريخ تأثير المنطق اليوناني وعلم اللاهوت المسيحي في الإسلام. وسننظر فيها في معرض نقاشنا لنظرية المعرفة في علم الكلام والفقه (المبحث الثالث من الفصل السابع أدناه)، لكنها ذات تبعات أكثر عمومية لمساواة العلم بالدين في الإسلام، ولهذا فهي تتسجم وهذا الفصل.

قلّما كانت مساواة العلم بالإيمان⁽⁴⁷⁾، أو بالأحرى تفوق العلم على عناصر الإيمان الأكثر بساطة، موضع شك في الأوساط الشعبية. وقد وعظ أحد المسلمين الأوائل، وهو عبادة بن الصامت (المتوفى حوالي عام 34هـ/654-655م) وهو على فراش الموت بهذه الكلمات، بحسب رواية الطبري: «اتَّقِ الله، واعلم أنك لن تتقي الله، ولن تبلغ العلم حتى تؤمن بالله وحده، والقدر خيره وشره»⁽⁴⁸⁾. ومن الواضح أن العلم هنا يأتي بعد الإيمان الذي يبدو إنجازاً أكثر بساطة وبدائية. ومن جهة أخرى، يتمتع العلم بالفضل على التوحيد. فعند الكاتب الصوفي أبي

(46) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 119.

(47) في ما يتعلق بالغزالي يُنظر: F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali* (Paris 1958), p. 141.

وينسب المبشر، ص 15، وص 6 وما يليها قولاً إلى هِرمس [أو النبي إدريس] يؤكد فيه وحدة الحال بين الحكمة والإيمان بالله.

(48) يُنظر: at-Ṭabarī, *Annales*, ed. by M. J. de Goeje [et al.] (Leiden 1879-1901), vol. I, p. 30

(تاريخ الطبري).

طالب المكي، ثبت ذلك آيات من القرآن كالأية 14 من سورة هود والآية 19 من سورة محمد، تسبق الإشارة إلى العلم عبارة «لا إله إلا الله (هو)»⁽⁴⁹⁾. وهكذا، يأتي العلم أولاً، ثم يتبعه التوحيد. ويعترف ابن عربي بأن العلم الصحيح هو أعلى درجة من الإيمان. فهو يشتمل على الإيمان ويحفظه، لكنه يفوقه⁽⁵⁰⁾. وقد ظهر تقدير المسلمين البالغ للعلم إزاء الإيمان في فكر عالم مسيحي هو أبو الفرج بن الطيب (المتوفى في عام 1043 م)؛ فهو يستند إلى منطق شبيه بذلك الذي عرضه أبو طالب المكي لبرهن أن الآية 28 من الأصحاح الثاني عشر من رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس تبين أن العلم يفوق المعجزات، لأن بولس اعتمد الترتيب الآتي: رسل، أنبياء، معلمون (علماء)، معجزات (الذين يفعلون المعجز)، إلى آخر ذلك⁽⁵¹⁾. وحجة ابن الطيب الأخرى هي أن المعجزات، كمظهر من مظاهر الإيمان، محدودة في الزمان والمكان، بينما يمكننا أن نجد العلم في أي زمان وأي مكان، وهذا يثبت تفوقه. وكما هو متوقع، سبقت هذه النظرة إلى العلم مجيء الإسلام في التقاليد المسيحية الشرقية؛ إذ تبناها أولئك المهتمون بالفلسفة من بعض أوساط المسيحية الشرقية المحدودة. فهذا بولس الفارسي يقول في ملاحظاته التمهيدية، في معرض كتابته شرحاً للمنطق الأرسطي لكسرى أنوشروان: «العلم يُعنى بالقرب الظاهر الذي يمكن معرفته، بينما يعنى الإيمان بالبعيد الخفي الذي لا يمكن معرفته بدقة، أحدهما (أي الإيمان) يغشاه الشك، والآخر (أي العلم) لا شك فيه. وكل شك يحدث شرحاً، بينما يفضي غياب الشك إلى الوثام. لهذا فإن العلم (أفضل) من الإيمان، وأحدهما (أي العلم) ينبغي أن يؤثر في الآخر (أي الإيمان). وحتى المؤمنون عندما يُسألون عن (إيمانهم)، يتذرعون بالعلم فيقولون إن ما نؤمن به الآن سنعلمه لاحقاً»⁽⁵²⁾. فما من قيمة للإيمان في بصيرة الإنسان إذا إلا إذا غلب ظنه أن العلم سيؤيده.

(49) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 172.

(50) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، الباب الثاني، ص 660.

(51) يُنظر: J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, vol. IV, pp. 2 f. (text), 3 (trans.) (Leiden 1875), and P. Kraus, in: *RSO*, XIV (1934), p. 17.

(52) كتاب في العلم والمعجز لأبي الفرج بن الطيب.

(52) يُنظر: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956), vol. I, pp. 112 f., 121 ff.

بيد أن شيئاً من العلم لا بد من أن يسبق الإيمان. ومنذ المراحل الأولى لعلم الكلام في الإسلام، كان يُنظر إلى الإيمان ويُعرّف على أنه يعتمد على العلم بصورة أو بأخرى. والكلمة التي تُستخدم لوصف العلم اللازم للإيمان لا تكون في الأغلب كلمة «علم» بل كلمة «معرفة»، أي «العلم بالشيء»، كالعلم بوجود بعض الحقائق المفترضة اللازمة للإيمان، من غير أن نعلمها بالضرورة، أي من غير أن ندرك كنهها أو نحتاج إلى ذلك. و«معرفة» كهذه قد تكون العلم بوجود الله وحسب، أو العلم بوجود عناصر أخرى قد تُعد ضرورية لضمان وجود الإيمان وسلامته. والسؤال الأهم هنا: هل تكفي «معرفة» كهذه في حد ذاتها، أم ينبغي أن ترافقها علامة واضحة على إدراك الإنسان لامتلاكه إياها؟ وإذا كان لنا أن نثق بأقوال كُتّاب سير الملاحدة - وليس لنا في ذلك الخيرة من أمرنا، إذ ليس ثمة مصادر مباشرة موثوقة لآراء العلماء من زمن النشأة الأولى لعلم الكلام - إذ رأى غيلان، الذي عاش حوالي عام 700، أن معرفة الله فطرة فطر الله الناس عليها، لذلك فهي ليست من الإيمان. فالإيمان عنده هو علم مكتسب بالله، يرافقه حب الله والعبودية له⁽⁵³⁾. ولأن غيلان كانت له خلفية مسيحية في ما يبدو، فلا نجد عن السبيل بهذا الصدد إذا ما أشرنا إلى التوليفة الغريبة بين المعرفة والحب في الآية الثالثة من الأصحاح الثامن من رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس. ويقال إن الشيعة عمومًا، أيدوا الطبيعة الفطرية الحتمية لمعرفة الله والعناصر الأساسية للإيمان⁽⁵⁴⁾. غير أن الشيعة اشترطوا أيضًا الإقرار بهذه المعرفة لوجود الإيمان⁽⁵⁵⁾، لكن بعض المتكلمين الذين صُنّفوا مع غيلان في فئة واحدة باسم المرجئة، رأى أن الإقرار لا يلزم، وأنه في الواقع ليس جزءًا من الإيمان⁽⁵⁶⁾. ومما يرد في عقيدة الجهمية، وهي فرقة لا يُعرف عنها الكثير وتُنسب إلى جهنم بن صفوان الذي عاش بعد غيلان بجيل واحد، أن العلم في القلب - ويستخدم ابن تيمية، وهو

(53) يُنظر: al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica I (Istanbul; Leipzig: 1929-1930, Reprinted Wiesbaden 1963), p. 523

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري). ويُنظر أيضًا: W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London 1948), p. 42, and C. Pellat, in: *Encyclopaedia, Ghaylān*.

al-Ash'ari, *Maqālāt*, p. 53.

(54) يُنظر:

Ibid., pp. 54, 73.

(55) يُنظر:

Ibid., p. 132.

(56) يُنظر:

ناقل الخبر هنا، كلمة «علم» في هذا السياق - لازم لضمان الإيمان الكامل⁽⁵⁷⁾. لكن، وإن كان ابن تيمية استخدم كلمة «علم» نحو عام 1300، فإن أبا عبيد القاسم ابن سلام، الذي عاش قبله بخمسة قرون، لم يستخدم هذه الكلمة. وأظهر غضبه للحق مما نقل من تعريف الجهمية للإيمان، وهو بكل بساطة: «معرفة الله بالقلب» من غير التزام بأعمال أو شعائر، ومن غير أن يرافق ذلك اعتراف، ومن غير الإقرار بالنبوة، وهكذا⁽⁵⁸⁾. وقيل إن الإباضية، وهم من أتباع الخوارج، رأوا في معرفة الله وحدها الحد الفاصل بين الكفر والإيمان⁽⁵⁹⁾. ومرة أخرى، لا نجد عند أبي عبيد، وهو من الأوائل، شيئاً من هذا⁽⁶⁰⁾.

ثم أدخل عنصر جديد إلى النقاش، وتغلغل في عقيدة الأشاعرة من المسلمين من أهل السنة والجماعة، وهو إضافة كلمة «تصديق» إلى التعريف المعتمد للإيمان. وكاد استخدام كلمة «تصديق» يُبطل المعرفة كشرط من شروط الإيمان. ولا تبيّن المصادر بوضوح كافٍ متى بدأ استبدال كلمة «تصديق» بكلمة «معرفة» أول مرة، وكثيراً ما ترد كلمة «تصديق» بمعنى «إيمان» في أحاديث النبي⁽⁶¹⁾. وعند استخدامها لتعريف الإيمان، فإن كلمة «تصديق» تعني «التصريح، أو الحكم بصحة الشيء». ونجد أن الجذر «ص د ق» يُستخدم لترجمة تصريفات مختلفة للكلمة اليونانية «pistos». وكلمة «تصديق» ذاتها تُستخدم لترجمة الكلمة اليونانية «pistis»⁽⁶²⁾. وبوصفها مرادفة للإيمان، ومن مكونات العلم في الوقت ذاته،

(57) يُنظر: ابن تيمية، الإيمان، ص 120.

(58) يُنظر: أبو عبيد القاسم، كتاب الإيمان، تحقيق الألباني في: من كنوز السنة، ص 79، 101. يُنظر

أيضاً: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (اسطنبول 1346 هـ / 1928 م)، ص 249.

(59) يُنظر: al-Ash'ari, *Maqālāt*, p. 102.

(60) يُنظر: أبو عبيد القاسم، ص 101.

(61) يُنظر: Wensinck [et al.], vol. III, pp. 276 f.

(62) يمكن أن نرى ذلك على سبيل المثال في الترجمة العربية لكتاب *Physics* لأرسطو (كتاب الطبيعة)، وفي استعمال الجذر «ص د ق» لترجمة لفظتي *pistein*, *pistis* (a)، في الحكم الشعرية ذات الشطر الواحد (Monostichoi) المنسوبة إلى ميناندر، يُنظر الحكمة 87 والحكمة 114 في الطبعة التي حققها م. أولمان (M. Ullmann)، يُنظر: *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, AKM 34. (Wiesbaden 1961).

نجد في الحكمتين 110 و 250 من الحكم الشعرية ذات الشطر الواحد ترجمة أخرى للفظة *pistis*؛ إذ لم تُستخدم اشتقاق الجذر «صدق» في ترجمتها بل استخدمت، وعلى نحو سليم جداً، لفظة «أمانة» لهذه الغاية.

تستحضر كلمة «تصديق» حتمًا إلى الأذهان التعريف الذي يُنسب إلى أرسطو، وإن لم نجد في أيٍّ من أعماله المحفوظة، لكلمة «pistis» اليونانية على أنها الحكم (krima) بصحة شيء ما استنادًا إلى علم⁽⁶³⁾. وفي التشابه الكبير بين هذا التعريف والأقوال العربية في الإيمان، إشارة واضحة إلى وجود علاقة بينهما. ولربما كانت علاقة غير مباشرة. فعندما عكف الباحثون على دراسة الفلسفة اليونانية بجد في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، أفضى توثيق هذا التعريف كتعريف أرسطي للإيمان يعتمد في جوهره كلمة «تصديق»، إلى استحسانه في نفوس العلماء المسلمين، الأمر الذي مهد الطريق لسيادة هذه الكلمة في سياق الإيمان.

وفي ما يتعلق بتاريخ هذه المسألة، قد يكون لخلو دراسات أحادية، كُتبت في زمن لا يتعدى بدايات القرن التاسع، من أي مساواة بين العلم والإيمان، أو توظيف واضح لكلمة «تصديق»، أهمية كبرى. ويسري ذلك على كتاب الإيمان لابن أبي شيبة، الذي لا يعدو كونه مجموعة من الأحاديث النبوية، وكذلك كتاب أبي عبيد الذي يحمل العنوان ذاته، والذي يبحث في نظرية الإيمان من وجهة نظر السنة والجماعة⁽⁶⁴⁾. ومن خارج أوساط «السنة والجماعة»، ثمة شواهد على استخدام كلمة «تصديق» منذ حوالي عام 800، إذا ما افترضنا الأمانة في نقل كلمات التجار (أو أتباعه) بحذافيرها. ففي معرض حديثه عن اختلاف درجات الإيمان عند الناس، يُروى عن النجار قوله: «بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقًا له من بعض»⁽⁶⁵⁾. وقد سبقه معلمه بشر المَرِيسي (المتوفى في عام 218هـ/833م)

(63) يُنظر: Clement of Alexandria, *Stromata*, ed. O. Stählin (Leipzig 1906), II, 120, II, 25-27; Topics 128a35 f.

حيث ترد عبارة «tên epistêmên hoper pistin»، التي تُترجم إلى العربية بصيغة «العلم هو التصديق».

(64) حقق الألباني العملين كليهما في: من كنوز السنة.

al-Ash'arî, *Maqâlât*, p. 136.

(65) يُنظر:

ينسب القاضي عبد الجبار، الذي يشير صراحة إلى أن التصديق بالقلب هو تعريف الأشعرية للإيمان، إلى كل من جهم بن صفوان والفرقة النجارية تعريف الإيمان على أنه المعرفة بالقلب، يُنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة 1384هـ/1965م)، ص 708.

ويرى إمام الحرمين أن حمل الإيمان على التصديق يحول دون التمييز بين درجات الإيمان؛ إذ لا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا، يُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة 1369هـ/1950م)، ص 399.

الذي يُنسب إليه تعريف «الإيمان» على أنه «تصديق»: «لأن الإيمان في اللغة هو التصديق»⁽⁶⁶⁾. ومن الجدير بالذكر هنا، أن صوفياً من ذلك العصر، وهو أبو علي (أبو عبد الله) الأنطاكي، ساوى أيضاً بين «الإيمان» و«التصديق»⁽⁶⁷⁾. غير أنه مما يصعب تصديقه، أن جهم بن صفوان (المتوفى في عام 128هـ/746م) استخدم هذا التعبير تماماً على النحو الذي بات مقبولاً في ما بعد، كما أخبر ابن تيمية: «الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان». ثم إننا نجد عند ابن تيمية الإضافة المعتادة من نسبة التعريف إلى «أتباع»⁽⁶⁸⁾ جهم على نحو مبهم، الأمر الذي يسبب إحباطاً شديداً للباحثين في عصرنا هذا. ويبدو ذلك أشد إبهاماً بالنظر إلى أن صيغة رأي جهم التي نقلها الأشعري، تستخدم كلمة «معرفة» التي نتوقعها، وتنسب إلى جهم قوله: «الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط»⁽⁶⁹⁾. وصيغة ابن تيمية، وإن لم تكن ذات نفع يُرجى في تأريخ أصل استخدام كلمة «تصديق»، تُعد مثلاً لمساواة «الإيمان» بـ «التصديق»، والتي أصبحت، بعد الخوض في تفصيلاتها في القرن العاشر، حقيقة واقعة عند أهل السنة والجماعة، في الأقل زمن ظهور الأشعري، أو بعده مباشرة. ووجدت هذه المساواة صيغتها القياسية في كتاب تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل للباقلاني (المتوفى في عام 403هـ/1013م) إذ يقول: «الإيمان هو التصديق بالله، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب»⁽⁷⁰⁾. وعمّ تعريف «الإيمان»

al-Ash'ari, *Maqâlât*, p. 140.

(66) يُنظر:

Massignon, *Essai sur les origines*, p. 227.

(67) يُنظر:

(68) يُنظر: ابن تيمية، الإيمان، ص 157. وقد تكون مبادئ المرجئة ذات أهمية، إن أخذنا في الحسبان الفترة المبكرة، هذا إن كانت فعلاً نشأت في النصف الثاني من القرن الثامن. وإجابة سؤال «ما الإيمان؟» محيرة بعض الشيء؛ فهو «تصديق، ومعرفة، ويقين، وإقرار، وإسلام». يُنظر: J. Schacht, «An Early Murci'ite Treatise: The Kitâb al-'Âlim wal-muta'allim», *Oriens*, XVII (1964), p. 106

(رسالة مبكرة للمرجئة: كتاب العالم والمتعلم).

al-Ash'ari, *Maqâlât*, p. 279, 1, 3.

(69) يُنظر:

al-Bâqillânî, *Tamhîd*, ed. R. J. McCarthy (Beirut 1956), p. 346

(70) يُنظر:

كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (الذي يستشهد به، على سبيل المثال، ابن تيمية في

كتابه: ابن تيمية، الإيمان، ص 101.

ذهب إمام الحرمين في كتابه: الإرشاد، ص 397، إلى وجوب العلم للإيمان، لكن من الجلي أنه لا يساوي بينهما. والإيمان عنده «التصديق بالله، والتصديق على التحقيق كلام النفس، لكن لا يثبت إلا مع العلم».

بـ «التصديق» بعد ذلك أو كاد⁽⁷¹⁾. كما أن استخدام «علم» و«تصديق» ككلمتين مترادفتين في معرض الحديث عن الإيمان لم يكن أمرًا غريبًا، بصرف النظر عن اختلاف تعلقهما في نظرية المعرفة؛ إذ استخدمهما الغزالي، الوفي لدوره بوصفه المصلح الكبير. فهو يرى أن «... العلم الذي هو الأصل، وهو المسمى إيمانًا في أصل اللسان، إذ الإيمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم، وإذا قوي مُسمًى يقينًا»⁽⁷²⁾.

للماتريدي (المتوفى في عام 333هـ/ 944م) رأي آخر في أكثر السبل قبولًا في الأذهان لربط الإيمان بالعلم. فهو يبين في عقيدة الماتريديّة، التي تنسب إليه، أن الإسلام والإيمان والعلم والتوحيد هي وجوه عديدة لعلم الإنسان بالله⁽⁷³⁾. وقد انتحل ابن فورّك (المتوفى في عام 406هـ/ 1015م) مكان الأشعري في محاولته إنشاء معادلة جزئية بين الإيمان والعلم. فالإيمان عند ابن فورّك «هو اعتقاد صدق المخبر في ما يخبر به اعتقادًا هو علم، ومنه اعتقاد ليس بعلم»⁽⁷⁴⁾.

كانت المسألة الدينية العملية هنا: هل يكفي الاعتقاد والعلم في القلب لوجود قدر مقبول من الإيمان (أو الإسلام)، أم أن الإقرار (باللسان أو بالقول) هو شرط آخر لذلك، أم أنه لا بد كذلك من العمل مع الاعتقاد والعلم؟ وقد ذهب معظم المسلمين، ولا سيما الحنفية، إلى أن تعريف الإيمان يجمع «التصديق» و«الإقرار»⁽⁷⁵⁾. ويقدم ابن حزم وصفًا موجزًا للآراء في هذه المسألة، غير أنه لا

(71) يُنظر على سبيل المثال: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 103، أو أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني (القاهرة 1957-1958)، ج 2، ص 70. ويُنظر أيضًا: حديث السُّبكي في كتاب: السُّبكي، طبقات الشافعية (القاهرة 1324)، ج 2، ص 66. (72) يُنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 4، ص 211؛ أي في بداية الحديث عن التوكل. ويُنظر أيضًا: ابن تيمية، الإيمان، ص 110، 119، 121، 195.

(73) يُنظر: J. A. Williams, *Islam* (New York 1961), p. 184.

يترجم وليامز العقيدة الماتريديّة من خلال كتاب لم يتسنّ لي الحصول عليه، والموسوم بالعنوان: Y. Z. Yörükan, *Islam akaidine dair eski metinler* (Istanbul 1953).

(74) يُنظر: ابن تيمية، الإيمان، ص 125.

(75) يُنظر على سبيل المثال كتابا الوصية والفقّه الأكبر المنسوبين إلى أبي حنيفة في: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932), pp. 125, 194.

مع شروح فينسك في ص 132 وما يليها، أو يُنظر: الفقّه الحنفي النسفي مع شروح التفتازاني، ص 432-534، وهو ما يقابل ص 116-126 من ترجمة إlder (Elder).

يقيم وزنًا للضبط التاريخي: «فذهب قوم إلى أن الإيمان هو معرفة الله بالقلب فقط... وذهب قوم إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان بالله، وهذا قول محمد بن كَرَّام السَّجِسْتَانِي... وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين، والإقرار به باللسان والعمل به بالجوارح...». ثم يشير ابن حزم إلى استبدال «التصديق» بـ «المعرفة»، وإلى تعريف أبي حنيفة الإيمان على أنه «التصديق باللسان وبالقلب معًا»، كما يشير إلى استبدال مصطلح ثالث، وهو «عقد»، بالمعرفة والتصديق⁽⁷⁶⁾. ويرى الجرجاني (المولود في عام 740هـ/1340م والمتوفى في عام 816هـ/1413م) أن الأشاعرة اكتفوا بـ «التصديق»، إذ إن «الإقرار» هو بداية تطبيق الأحكام. وجمع الحنفية بين «التصديق» و«الإقرار»، وأضاف المعتزلة إليهما العمل⁽⁷⁷⁾.

كانت العلاقة بين العلم والإيمان عند الصوفية وثيقة بالضرورة؛ ففي تقديرهم، يسمو العلم فوق أي مفهوم للإيمان، كما كان رأي ابن عربي في ما يبدو. وعادة ما كان يكفي الصوفيين التشديد على المساواة بين معرفة الله والإيمان به. ويُنسب إلى أبي سليمان الداراني قول جميل بهذا المعنى: «والعلم بالله تعالى والإيمان به قرينان لا يفترقان، فالعلم بالله تعالى هو ميزان الإيمان به يستبين المزيد من النقصان، لأن العلم ظاهر الإيمان، يكشفه ويظهره، والإيمان باطن العلم، يهيجه ويشعله⁽⁷⁸⁾؛ فالإيمان مدد العلم وبصره، والعلم قوة الإيمان ولسانه، وضعف الإيمان وقوته ومزيده ونقصه بمزيد العلم بالله⁽⁷⁹⁾. ويرى الصوفي أن العلم بالله هو وحده الذي يستحق أن يسمى علمًا، فهو العلم «النافع» الذي يجلب

(76) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة 1317-1321)، ج 3، ص 188-

190، 210. ويُنظر أيضًا: I. Friedländer, in: JAOS, XXVIII (1907), p. 29.

(77) يُنظر: حاشية الجرجاني على كشف الزمخشري، ج 1، ص 98، ويُنظر أيضًا على سبيل المثال:

al-Malaṭī, *Tanbīh*, ed. by S. Dederling, Bibliotheca Islamica 9 (Leipzig 1936), pp. 35 ff., III ff.

(كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي).

(78) قد تُقرأ لفظة «يشعله» في النص على النحو «يشعله».

(79) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 200. وفي ما يتعلق بقبول اقتران العلم بالإيمان في القرآن

الكريم، يُنظر ج 2، ص 4.

الإيمان⁽⁸⁰⁾، وأن مظاهر الإيمان تنبثق بالفطرة عن العلم بالله والإيمان به. وتستأنف مقولة الداراني، أو تنبأ، إذا صحّت نسبتها إليه، بالتعريف العام للإيمان عند السنة والجماعة في إطار صوفي، والذي قد يسري عندهم على «المعرفة» أيضًا⁽⁸¹⁾.

في ظل الميل الغالب في الإسلام إلى مساواة الإيمان بالعلم، قد يستغرب المرء مواظبة إخوان الصفا على الفصل بين المعنيين. ويتخذ إخوان الصفا من الآيات ذاتها التي تشير لنا إلى المساواة بين العلم والإيمان في ذهن النبي، دلالة مقنعة على التفريق الرباني بينهما. وإذا ما أمعنا النظر في تأويلهم لها، سيكون من الممكن لنا أن نرى ما دفعهم إلى اتخاذ موقفهم هذا؛ فهم يقولون⁽⁸²⁾: «لأن كثيرًا من العلماء لا يعرفون الفرق بين العلم والإيمان، احتجنا أن نبين أولًا ما الفرق بينهما. إن كثيرًا من المتكلمين يسمون الإيمان علمًا، ويقولون هو علم من طريق السمع، وما يُعلم بالقياس هو علم من طريق العقل، فنريد أن نبين ما هو العلم بالحقيقة فنقول: إن الحكماء قالوا إن العلم هو تصور النفس رسوم المعلومات في ذاتها⁽⁸³⁾، فإذا كان العلم هو هذا، فليس كل ما يرد الخبر به من طريق السمع تتصوره النفس بحقيقته، فإذا لا يكون ذلك علمًا بل إيمانًا وإقرارًا وتصديقًا، ومن أجل هذا دعت الأنبياء أممها إلى الإقرار أولًا ثم طالبوهم بالتصديق بعد البيان، ثم حثوهم على طلب المعارف الحقيقية، والدليل على صحة ما قلنا قول الله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: 3) ولم يقل يعلمون بالغيب. ثم حثهم على طلب العلم بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2)⁽⁸⁴⁾. ثم مدح فقال: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11)، وقال: ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ﴾ (الروم: 56). فكفى بهذا فرقًا بين العلم والإيمان».

(80) يوضح أبو طالب المكي مستشهدًا بالآية 56 من سورة الروم أن التفريق بين العلم والإيمان في هذه الآية يعني أن «الإيمان واليقين» يأتيان «بالعلم»، بينما يأتي «العلم النافع» بالإيمان. وتعكس هذه العبارة الهجوم العنيف لعلماء الدين ضد العلوم «الدنيوية» الأخرى.

(81) يُنظر: al-Hakim at-Tirmidhi, *Kitāb al-'Aql wa-l-hawā*, ed. by A. S. Firat, in: *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), pp. 121 f.

(كتاب العقل والهوى للحكيم الترمذي). والذي يقول: «المعرفة تصديق القلب بإقرار اللسان»

(82) يُنظر: رسائل إخوان الصفا، ق 4، ص 123-127.

(83) يُنظر التعريف «ه- 75» أعلاه.

(84) الأخير هو التعبير نفسه المستخدم في القرآن.

في ما يتعلق بدراسة «المعرفة»، يرى إخوان الصفا أن الناس جميعًا يمكن تصنيفهم في فئات أربع؛ فهناك الذين أوتوا العلم ولم يؤتوا إيمانًا، وأولئك الذين أوتوا إيمانًا من غير علم، وأولئك الذين أنعم عليهم بالعلم والإيمان معًا، وأولئك الذين حُرِّموا منهما معًا. وهم يقولون إنهم أوتوا كثيرًا من العلم والإيمان في آن معًا. وإنهم هم المقصودون بالآية 11 من سورة المجادلة التي استشهد بها أنفًا. والمؤمنون على درجات، كما أن العلماء على درجات. ويُجمل إخوان الصفا خلاصة أقوالهم، على نحو لا يخلو من الإسهاب، كالآتي: «وإذ قد بان من فضيلة العالم والمؤمن، ومآل العلم ومآل الإيمان بما تقدم، فنريد أن نذكر ماهية كل واحد منهما ونبين كميتهما وكيفيتهما. إن العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم⁽⁸⁵⁾، والإيمان هو التصديق لمن هو أعلم منك بما يخبرك⁽⁸⁶⁾ عما لا تعلم... وأما الإيمان فهو التصديق للمخبر في ما قال وأخبر عنه... الإيمان يورث العلم لأنه متقدم الوجود على العلم، ومن أجل هذا دعت الأنبياء، عليهم السلام، والأمم إلى الإقرار أولاً بما أخبرتهم والتصديق بما كان غائبًا عنهم عن إدراك حواسهم وتصوّر أوهامهم، فإذا أقرّوا بالسنتهم، سمّوهم عند ذلك المؤمنين، ثم طالبوهم بتصديق القلب كما ذكر الله: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: 11). فإذا وقع التصديق بالقلب سمّوهم الصديقين، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (الزمر: 33). وأول ما يبدأ بالإيمان الذي هو التصديق من الأنبياء للملائكة بما يخبروهم عما ليس في طاقة البشر تصوره قبل إخبار الملائكة لهم، كما قال الله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285)... والملائكة محتاجون إلى الإيمان فهم متفاوتون في درجات العلوم... إنك أيضًا محتاج إلى الإيمان والتصديق لقول المخبر لك الذي هو فوقك في العلم وأعلى منك في المعارف، لأنك إن لم تؤمن بما يخبرك به حُرِّمت أشرف العلوم وأجل المعارف، وتعلم أنه ليس لك طريق إلى تصديق المخبر لك في أول الأمر إلا حسن الظن بصدقه، ثم على مر الأوقات تتبين

(85) يُنظر التعريف «هـ - 7» أعلاه.

(86) في النص: لا يعطي (?).

لك حقيقة ذلك، فلا تطالبه بالبرهان في أول الأمر، ولكن اجتهد في أن تتصور في فكرك ما تسمع بأذنك، ثم اطلب السبيل والبرهان بعد ذلك، ولا ترصّ بالتقليد إذا توسط في العلم، ولا تطلب البرهان في أوله، ولكن هلم بنا يا أخي إلى مجلس إخوان لك فضلاء، وأصدقاء لك علماء، وأوداء لك نصحاء، لتسمع أقاويلهم وترى شمائلهم، وتقف على أسرارهم وتتصور بصفاء جوهر نفسك ما تصوروا بصفاء جوهر نفوسهم، وتنظر بعين قلبك كما نظروا بعين قلوبهم، وترى بنور عقلك ما رأوا بنور عقولهم».

من الواضح أن قول إخوان الصفا في بداية حديثهم في المسألة عن نهج المتكلمين في مساواة العلم بالإيمان يفتقر إلى الدقة، كما تبين الشواهد التي قدمناها هنا. فالهبوط بالإيمان إلى حيرة العلم التقليدي، إزاء يقين العلم العقلي، عمل يليق بالفلاسفة والمشككين لا بالمتكلمين. بيد أنه لا يبدو أن إخوان الصفا كانوا حقاً عازمين على فصل العلم عن الإيمان. فهم إنما يبرزون أسبقية الإيمان في ما يتعلق بالسبيل للوصول إلى العلم، لكن الغرض الحقيقي للإيمان هو نيل العلم في النهاية؛ العلم الحقيقي الباطن الذي ينادي به إخوان الصفا، بأسلوب يعيد إلى الأذهان بقوة آراء الإسماعيلية وممارساتها. فالإيمان عند إخوان الصفا، كما هو عند غيرهم من المسلمين في الأغلب، يرتبط بالعلم ارتباطاً لا تُفك عراه. لكن الإيمان هنا يختلف كثيراً عن الإيمان عند المتكلمين. فهو ليس «الإسلام»، أو مجموعة من المعتقدات. وإنما أداة تُطرح جانباً بعد أن يستخدمها طالب العلم، الذي قد يكون زاهداً في أي إيمان أو اعتقاد ديني عرفي⁽⁸⁷⁾.

ويفسر هذا كثرة الشواهد على مساواة الإيمان بالعلم في الكتابات الإسلامية الدينية، وقلتها للرأي النقيض القائل إن لا علاقة لأحدهما بالآخر. وأولئك الذين شعروا أن الإيمان يجب أن يبقى منفصلاً عن العلم، هم الذين اتجهوا إلى إثارة العلم العقلاني أو الباطني، وإلى التقليل من قيمة الإيمان العرفي. ولما كان الإيمان مصطلحاً دينياً مقدساً، اقتضت حكمة مثل أولئك المفكرين تجنب الخوض فيه على الملأ ما أمكن، إلا في أوساطهم، وعدم استخدامه عند الجدل في العقيدة

(87) لا تنطبق هذه الملاحظات على المستويات الفكرية الدنيا للمذهب الإسماعيلي، حيث يُعرّف

الإيمان فيها بكونه «علم الحقيقة».

كعنصر من عناصر نظرية المعرفة. لهذا، قلما نجد أقوالاً صريحة حيال تباين العلم والإيمان. من جهة أخرى، عوّد القرآن، وكذلك تاريخ كلمة «علم»، الأغلبية الساحقة من المسلمين على رؤية الإيمان منوطاً بالعلم، أو العكس، ويأبى هؤلاء الحيد عن مألوفهم الفكري الراسخ؛ فهم يشعرون أن مفهومي العلم والإيمان صنوان في السياق الإسلامي، وأن أحدهما يعزز قيمة الآخر كمفهوم ثقافي.

ثالثاً: علم الله

لا يمكن فصل الصفة الإلهية للعلم، وكذلك اسمي «عليم» و«عالم» من أسماء الله الحسنى، عن باقي صفاته وأسمائه. وكان يُنظر أحياناً إلى هذه الأسماء والصفات، في جدال المتكلمين، على أنهما فئتان مختلفتان، جاعلين بذلك فروقاً بين الأسماء والصفات، وكذلك ضمن الصفات بين عدد محدود من الصفات «الذاتية». وفي حالات أكثر ندرة، حاول بعضهم التمييز ضمن الفئات الأساسية. ولو وُجد تفسير لجميع المسائل التي أُثيرت في هذا الصدد، يعرض نظرية موحدة تفتح الحقل المتشابك من الصفات الإلهية برمتها، وكأنها مفتاح عام ويسهل تطبيقها على جوانبه كافة، لكان ذلك هو التفسير الأقرب إلى العقل. وفي أي نظرية من هذا النوع، ما كان للعلم أن يتميز عن سائر الصفات. غير أنه لم يُعثر قط على مفتاح عام. وطبيعة مفهوم العلم في حد ذاتها منحته مكانة خاصة بارزة في المحاولات الكثيرة لتفسير المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية. فإننا لنجد أن «العلم» ينال حظاً كبيراً من الجدل في الصفات الإلهية، ولا سيما الصفات الذاتية التي ينتمي إليها. لقد كان حقاً «أم الصفات الإلهية كلها»⁽⁸⁸⁾.

(88) يُنظر: الكليني، حاشية الكليني (1205هـ/1790-1791م)، ج 2، ص 2، على كتاب: الدواني، شرح كتاب الإيجي: العقائد العضدية (اسطنبول 1316).
والسعادة التامة بحسب كتاب أرسطو (Nicomachean Ethics 1178b7 f., 21) [ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد تحت عنوان علم الأخلاق إلى نيقوماخوس [القاهرة 1924] (الترجمان)] هي نشاط تأملي (theòretikè energiea)، ولله نشاط تأملي أيضاً. وتحول هذا التفسير في الفلسفة الإسلامية المأخوذة عن اليونانية إلى «فضيلة العلم تنسب إلى الله وحده».

يُنظر: Abū I-Ḥasan b. Abī Dharr, Kitāb as-Sa'ādah wa-l-is'ād, ed. M. Minovi (Wiesbaden 1957-1958), p. 7

(كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، لأبي الحسن بن أبي ذر العامري). وقد يُعزى هذا =

منذ بداياته الأولى، ولربما منذ نشأته، اشتغل علم الكلام الإسلامي بالصفات الإلهية⁽⁸⁹⁾، وحافظ على شغفه المتقد بها، وعدّها مسألة جوهرية بعد أن انكفأت مسائل مهمة أخرى كانت موضع بحث، كالإمامة والخلافة، وتوارت. ولم يكن في الإسلام من المتكلمين من لم يتطرق إليها في ما يبدو. فمفهوم علم الله وإحاطته بكل شيء، كان حقيقة ماثلة أمام العلماء على الدوام، أنى اشتغلوا في حقول الفكر.

كان للجدل في الأسماء الحسنى والصفات الإلهية غرض معين، فيه تفسير لم بلغ الجدل المحموم ما بلغ، ولم لم ينته قط. وإدراك هذا الغرض هو من السهولة لنا بقدر ما كاد يكون مستحيلًا على المسلمين الاعتراف به والتعبير عنه؛ وهو إيجاد دليل عقلي على وجود الله. وكان الزعم في الظاهر هو أن وجود الله حقيقة يكشفها لنا العلم الضروري، وأن لا علاقة لها بالجدل في صفاته⁽⁹⁰⁾. بيد أنه لو كان هناك من سبيل إلى بيان وجه الاختلاف بين الله والناس بيانًا تامًا من خلال مصطلحات بشرية هي صفاته وفقًا للقرآن المنزل، فإن وجوده، الذي تنص عليه الشريعة بوضوح لا تهاون فيه، يصبح مفهومًا للعقل البشري. ولربما ساهمت العادات والتقاليد في إدامة هذا الجدل في مسألة كانت قد قُتلت بحثًا، غير أن حيويتها المذهلة تنبع من غرضها الجوهرية، وهو بيان أن الله يمكن وصفه، ولهذا لا يمكن إنكار وجوده. وكانت تلك الحجة خادعة بالضرورة؛ فإذا كان الله موجودًا، لا بد من إمكان وصفه. وإذا أمكن وصفه، لا يمكن أن يكون هناك شك

= التحول إلى وسيط ما، كشرح يوناني على كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أو على كتاب اللام (*lambda*) من كتاب ما وراء الطبيعة (*Metaphysics*) لأرسطو.

(89) كما أشرنا أعلاه، لا يمكن تحديد التسلسل التاريخي للنقاش المبكر على وجه الدقة، وليس للأمر، في أي حال، أي تداعيات حقيقية على هذه الدراسة. والمطلب الأول لأي محاولة لتصنيف الآراء المختلفة تاريخيًا مجموعات مفضّلة للآراء المتناثرة هنا وهناك والمنسوبة إلى كل شخصية أساسية. وليس من المؤكد إن كان هذا سيقودنا إلى النتيجة المرجوة، كما أن ليس ثمة محاولة جادة لفعل هذا إلى الآن. ونذكر في هذا الصدد محاولة هورتن (Horten) غير المكتملة والمفتقرة إلى النضج لجمع المادة وترتيبها مترجمة على نحو زمني، وتبعًا لكل عالم من علماء الكلام، يُنظر:

Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam (Bonn 1912).

وهو عمل مثير للإعجاب بالنسبة إلى ذلك العصر. لكن يؤخذ على هورتن مبالغته في التفسير، معطيًا انطباع العارف المتيقن، في ضوء ما لا يبدو كونه إحياءات وإشارات في أحسن الأحوال.
(90) يُنظر على سبيل المثال: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص 28-31، 191.

في وجوده. وهكذا، ثمة هالة واضحة من الوهم تحيط عمومًا بالجدل السرمدى في الصفات الإلهية، ولا سيما علم الله. ومن الواضح دائمًا أن الحجة تقام على أسس مفترضة على نحو اعتباطي بحت. لذلك، فإننا نجد أن لكل نقطة من التفصيلات آراء مضادة يمكن إقامة حجة تؤيدها، وقد كان ذلك، وأقيمت الحجة لمصلحتها بمثل ما كان لنقيضها من الحماسة واليقين، وإن لم يكن لها قطعًا مثل ما كان له من النجاح التاريخي.

ولعل من المدهش أن المسلمين اعتادوا، وفي وقت مبكر جدًا من التاريخ الإسلامي، على النقاش في كيفية فهم وتفسير الوصف التجسدي التقليدي للإله بحماسة شديدة. والقرآن صريح جدًا في أمور كعلم الله، وفهم العوام لعلم الله في العصور اللاحقة لم يتعد تفصيل المفهوم بتعابير كالتي صاغها الغزالي: «وأنه عالم بجميع المعلومات، محيط بما يجري من تخوم الأرضين إلى أعلى السماوات، وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر»⁽⁹¹⁾. ولا يقصد الغزالي بهذه الكلمات إرضاء شعور العوام في حدود إدراكهم، وإن كانت تعبر جيدًا عن تصورهم لعلم الله، فكل كلمة من كلماته تردد أصداء الجدل الكلامي من القرون السابقة. ويبدو هذا أكثر وضوحًا في كلماته الختامية: «(والله عالم) بعلم قديم»⁽⁹²⁾ أزلي لم يزل موصوفًا به في أزل الأزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال». وقد اعتاد عدد كبير من مسلمي العصور الوسطى على تقبل مثل هذه المصطلحات الصعبة، لطول ما عرضت لهم. ومن جهة أخرى، فإن ما وراءها من استبصار لم يكن متاحًا إلا لقلّة قليلة من الناس. «ويقتصر فهم العوام عن درك

(91) يُنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 80، وص 3 وما يليها و96.

(92) يبدو أن ترجمة لفظة «قديم» باستخدام المصطلح الإنكليزي primeval ترجمة مناسبة. وسعت من خلالها لتجنب استخدام مصطلحي uncreated أو eternal (أزلي) الإنكليزيين، وهما مصطلحان لهما ما يماثلهما في العربية. ويعكس المصطلح primeval معنى أساسيًا للكلمة ما عاد، في ما يبدو، مستخدمًا استخدامًا حقيقيًا. ولهذا داومت على ترجمة لفظة «قديم» باستخدام كلمة primeval مع التذكير من حين إلى آخر (بين أقواس) بأن لفظة uncreated (أزلي) هي المقصودة.

مثل هذه اللطائف»⁽⁹³⁾. هكذا صاغها ابن رشد في القرن الثاني عشر، لكن، لا بد من أنه كان واضحاً منذ البداية أن التحليل الكلامي للصفات الإلهية يفوق طاقة أتباع الدين الجديد، وأنه كان ينذر بالمتاعب. وفيما لا يرجح أن أياً من المتكلمين تعتمد الشك في أن الله «حي»⁽⁹⁴⁾، أو كان مستعداً للاعتراف صراحة بأن الله لا علم له⁽⁹⁵⁾، فإن مجرد السؤال عن طبيعة الله أثار شبح الحرج من العجز عن إجابتها، أو الإتيان بإجابات قد تبدو مقنعة لبعض الناس، لكنها تناقض كلمات الوحي المنزل بوضوح. فأخذت تنتشر بسرعة قناعة بأن من الأفضل ترك التفكير في «كيف؟» في ما يتعلق بالصفات الإلهية. فلم إذا بدأ النقاش بادئ ذي بدء؟ ما من شك في أنه ينبغي لنا أن نرى في ذلك استمراراً لجدل مشابه شغل علم اللاهوت المسيحي والعالم الهلنستي حيث كانت المسيحية قد نضجت. لكن لماذا أسرع المسلمون إلى تبني شيء غريب وأجنبي، فضلاً عن أنه لم يكن يمثل أي غنيمة واقعية واضحة للمتقين الغيورين من المؤمنين؟ ومرة أخرى نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام لغز الإبداع الفكري. لا بد أنه كان من بين المتكلمين الأوائل من المسلمين الكثير من مسيحيي السلف الذين ما كان منهم إلا أن نقلوا أنماطهم الفكرية المألوفة إلى الدين الجديد. كما أنه كان على علماء المسلمين التصدي للنقد اللاهوتي المسيحي للإسلام في ميدان الغزاة وعلى طريقتهم. بيد أن الدافع الرئيس كان في ما يبدو قوة خلاقة أطلقتها حركة شعرت بضرورة إعادة تشكيل الحضارة العليا آنذاك، والتي كانت هي ذاتها فرعاً شقيماً منها. ولما كانت حركة دينية، فقد كرس باكورة مساعيها الكبرى لمسائل غيبية. ثم تبنت، بعد ذلك بقليل، فروعاً أخرى من الفلسفة والعلم واستوعبتها، وكانت الدافع الأول بالطبع لحيازة جميع ما كان متاحاً والاستيلاء عليه بجشع. ثم شرعت القوة الخلاقة الجديدة في

Ibn Rushd, *Tahāfut at-Tahāfut*, trans. S. van den Bergh, vol. I, p. 215

(93) يُنظر:

(تهافت التهافت لابن رشد).

al-Ash'ari, *Maqālāt*, p. 503.

(94) يُنظر:

(95) يُنظر على سبيل المثال: كتاب الحيدة والاعتذار في ردّ من قال بخلق القرآن، تحقيق جمال

صليبا (دمشق 1384هـ/ 1964م)، ص 51 وما يليها، ويُنسب الكتاب إلى عبد العزيز الكناني الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع (يُنظر: Sezgin, vol. I, p. 617): «أنقرُّ يا بشر (المريسي) أن لله علماً كما أخبرنا بنص التنزيل؟ فحاد بشر عن الإجابة كي لا يقول ما يعدُّ كفرًا بيناً بقوله 'ليس لله علماً...'.»

العمل، فجعلت منه شيئاً أكبر وأقوى مما كان. لقد أتاح علم اللاهوت المسيحي للمسلمين النهضة الأولى للتعرف إلى مسألة الصفات الإلهية. لكن سرعان ما ذهب الإسلام إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه مصدر إلهامه. وبحسب يوحنا الدمشقي، فإن الله يعلم (epistatai) الأشياء كلها، وعنده علم مسبق وسع كل شيء (synhektikè pronoià)، ويعلم جميع الأشياء قبل خلقها (genesis)⁽⁹⁶⁾. غير أن الدمشقي لم يذكر صفة «عالم» في تعداده الصفات الإلهية في مواضع أخرى من عمله. وفي ذلك الوقت، في ما يبدو، وربما قبله بقليل، لكن حتماً ليس بعده بكثير، كان علماء الكلام المسلمين يتحاجون حول فيض من لطائف المسائل المتعلقة بمفهوم علم الله. ونكاد نجزم أن التوسع فيها كان من إبداعهم هم، وهو يعد استجابة خلاقية لوجود أفكار، لو لم يخوضوا فيها لكان خيراً لهم. لكن هكذا هي سطوة الأفكار، متى وجدت فمن الصعب، بل من المحال في كثير من الأحيان، إيقاف انتشارها.

يركز تباحث المسلمين في علم الله على كلمة «علم» دون غيرها من كلمات التمييز بما في ذلك الجذر «ع ر ف». لكن يجدر بالذكر أن الوصية المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة النعمان تنسب المعرفة إلى الله، وتميز بوضوح بين وظيفة «المعرفة» عند الله، وعلمه؛ إذ يبدو أن «معرفة» الله هي وعي لحظي بالأحداث، يكون تنمة لعلمه الأزلي الثابت، وتقويماً له، إذا جاز استخدام تعبير كهذا عند الحديث عن الله⁽⁹⁷⁾. لكن الجذر «ع ر ف» لا يُرد في القرآن إلى الله سبحانه. وسواء أكانت كلمة «ع ر ف» تعد مرادفة لكلمة «ع ل م» أم تمتاز عنها على النحو المعهود الذي تمتاز به تعابير الإدراك العقلي بعضها من بعض، فإن كلمة «ع ر ف» لم تدخل قط في النقاش حول صفة العلم الإلهي. وبحسب الجبائي (المولود في

John of Damascus, *Pégè gnôseôs*, 808 f., 919, trans. Chase, 177, 207.

(96) يُنظر:

Free Will, 58, n. 27.

بحسب وات (Watt) في:

تختلف الفكرة الإسلامية لمفهوم القدر برمتها عن الأفكار التي عبّر عنها يوحنا الدمشقي. وفي ما يتعلق بعلاقة يوحنا الدمشقي بعلماء الكلام المسلمين بشكل عام، يُنظر على سبيل المثال:

Wensinck, *Muslim Creed*, pp. 77 ff. and passim; M. S. Seale, *Muslim Theology* (London 1964), pp. 30 ff.

(97) لم نجد شيئاً من ذلك في كتاب وصية الإمام أبي حنيفة النعمان، من تحقيق أبي معاذ محمد بن

عبد الحي عويّنة، ولا في كتاب شرح وصية الإمام أبي حنيفة لأكمل الدين البابر تي. (المترجمان)

Wensinck, pp. 126 f., and Seale, p. 18.

يُنظر:

عام 235هـ/ 849-850م والمتوفى في عام 303هـ/ 916م)، وهو من المعتزلة، يمكن أن يسمى الله عالمًا، إذا دل العقل (البشري) على علمه، وإن لم يسم نفسه عالمًا. غير أن مدرسة الاعتزال البغدادية لا تعترف بهذا؛ إذ رأت أن «معنى 'عالم' هو نفسه معنى 'عارف' لكن نسميه عالمًا لأنه سمى نفسه به ولا نسميه عارفًا»، ويسري هذا على مرادفات «عالم» الأخرى مثل «فاهم»⁽⁹⁸⁾.

جاء أبو هلال العسكري (المتوفى في عام 395هـ/ 1005م) بتفسير لامتناع إضافة لفظة «ع ر ف» إلى الله. وقد جعل من حجة الزهري⁽⁹⁹⁾ مدخلًا لذلك، وهي كالآتي: «لا أصف الله بأنه عارف، ولا أعترف من يصفه بذلك، لأن المعرفة مأخوذة عن عرفان الدار؛ يعني آثارها التي تُعرف بها. ولا يجوز أن يكون علم الله تعالى بالأشياء من جهة الأثر والدليل. والمعرفة تميز المعلومات». ويرى العسكري أن الجذر «ع ل م» يتعدى إلى مفعولين اثنين (علمت زيدًا/ الشيء على صفة كذا وكذا)، فيما يقتصر الجذر «ع ر ف» على مفعول واحد (يعرف، يميز، يتعرف إلى زيد/ شيء). وفي الفرق النحوي بين الجذرين بيان للفرق بينهما في المعنى. فالجذر عرف يفيد تمييز المعلوم من غيره (عرفت زيدًا، أي علمته متميزًا من غيره). ولفظة العلم لا تفيد ذلك إلا على نحو مغاير من التخصيص في ذكر المعلوم (علمت زيدًا قائمًا). والمعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه. والعلم، من جهة أخرى، يكون مجملًا ومفصلاً. «فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة (بالضرورة)». ولا يمتنع أن توصف المعلومات في علم الله بأنها متميزة، والمعرفة تفيد تمييزها، لكن علم الله ليس صنعة التمييز بينها⁽¹⁰⁰⁾، ولهذا، فإن علمه فوق المعرفة، ولا يصح أن يسمى معرفة.

سلك العلماء من بعد أبي هلال العسكري السبيل ذاتها في الاستدلال، كما فعل من كان قبله في ما يبدو. فهذا الراغب الأصفهاني (القرن الحادي عشر) يربط «ع ر ف» بمعنى «رائحة»، أو «حد، حرف». ويرى أن المعرفة (ضد الإنكار)

al-Ash'ari. *Maqūlāt*, p. 525.

(98) يُنظر:

(99) لست واثقًا من هو هذا الزهري، هذا إن كانت هذه هي الصيغة الصحيحة للاسم.

(100) يُنظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية في المعاجم العربية (القاهرة 1353)، ص 14،

62 و 61 بيهما.

أخص من العلم (ضد الجهل)، لكونها «إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره»⁽¹⁰¹⁾، ومن الواضح أنها ضرب قاصر من الإدراك لا يليق بالله. وزعم بعض العلماء أن لا فرق بين الجذرين، وأنهما لا يختلفان في صحة إضافتهما إلى الله. واستندوا في زعمهم إلى الآية 60 من سورة الأنفال والآية 101 من سورة التوبة اللتين تذكران «علم» الله، بمعنى معرفته، وعدم معرفة الإنسان في الوقت نفسه. غير أن ابن قيم الجوزية (المولود في عام 691هـ/1292م والمتوفى في عام 751هـ/1350م) الذي يذكر هذا الرأي⁽¹⁰²⁾، يميل إلى الرأي الأكثر شيوعًا والقائل إن الجذر «ع ر ف» لا يضاف إلى الله. ويزعم أن لفظة «ع ر ف» تعني العلم بالشيء منفردًا عن غيره (كمعرفة زيد على حدته ومعرفة معنى القيام على حدته)، بينما يتعلق العلم بالمركبات (كقولنا علمتُ زيدًا قائمًا). ولهذا «قال بعض المتكلمين: لا يُضاف إلى الله سبحانه إلا العلم، لا المعرفة، لأن علمه متعلق بالأشياء كلها مركبها ومفردها تعلقًا واحدًا بخلاف علم المُحدثين». ويستند قولهم هذا، بحسب ابن الجوزية، إلى نظرية يأبى أن يتقبلها، وهي أن الله تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، وأن علمه بصدق رسول الله هو عين علمه بكذب مسيلمة الكذاب. فهو يعتقد بتكثّر المعلومات وتغايرها، وبأن لكل معلوم علمًا يخصه. ولهذا فلا بد من أن جذر المعرفة (ع ر ف) ومعناها هما اللذان يمنعان إضافتها إلى الله. فلفظة «ع ر ف» تعني التمييز العقلي أو الحسي لإنسان أو شيء بعد نسيان أو تباعد، وإعادة تصور ما تشّتت في الذهن، ولا يكون هذا شأن الإله مطلقًا⁽¹⁰³⁾. وها هو الشريف

(101) يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة 1322)، ج 3، ص 103 (يُصر تحت الجذر «ع ر ف»). وتبنى هذا الرأي آخرون ممن سبقوا الراغب الأصفهاني وتبعوه، بحسب الدوّاني المستشهد به عند العاملي في: البهاء العاملي، الكشكول (القاهرة 1380هـ/1961م)، ج 1، ص 397.

(102) يُنظر: ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد (القاهرة [د. ت.]، ج 2، ص 62 وما يليها. ويشير المؤلف إلى أحد مؤلفاته الأخرى والموسومة بالعنوان التُحفة المكيّة، حيث تناول ابن قيم الموضوع بإسهاب كبير.

(103) بحسب أحد الأمثال المنسوبة إلى أفلاطون «الفرق بين المعرفة بالشيء والعلم به، هو أن المعرفة تذكرك ما قد نسيته والعلم يثبت في نفسك من أمره ما لم تتصوره قبل ذلك». يُنظر: ابن هندو، الكلم الروحانية من الحكم اليونانية (القاهرة 1318هـ/1900م)، ص 27 وما يليها. ولا يبدو أن هذا الجزء من هذه النسخة يعود إلى النص الذي وضعه ابن هندو، لكنه إضافة من المحقق مصطفى القبّاني من مجموعة غير معروفة من أقوال أفلاطون.

الجرجاني يعرض تفسيرًا آخر على هذا المنوال؛ فبخلاف العلم، للمعرفة عنده معنيان، أحدهما «أن المعرفة تُطلق على الإدراك الذي بعد الجهل، والثاني أنها تُطلق على الأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما 'عدم'»⁽¹⁰⁴⁾، ولا يليق أي منهما بكيفية علم الله.

بنى ابن عربي جدال «النحويين»، بحسب وصفه، باسترساله وطيشه الذي يدل على عقل مفعم بالخيال. والفرصة التي اغتنمها ابن عربي للخوض في هذا الأمر جاءت في معرض حديثه عن اسم المكان «عرفة». فهو يرى أن هذا الموضع القريب من مكة خُص بهذا الاسم لشرف لفظه «المعرفة، التي هي العلم». ولما كانت الكلمة العربية «ع ر ف» تتعدى إلى مفعول واحد، فإن لها الأحدية، وهي، أي المعرفة، اسم شريف سُمي به العلم. «المعرفة علم بالأحدية، والعلم قد يكون تعلقه بالأحدية وغيرها بخلاف لفظه المعرفة». وبالإشارة إلى الآية 60 من سورة الأنفال ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، والتي يكثر الاستشهاد بها في هذا الصدد، يخلص النحاة إلى أن الجذر «ع ل م» يأخذ هنا مكان الجذر «ع ر ف»، ولهذا فهو يتعدى إلى مفعول واحد، ويتعلق بالأحدية. غير أن ابن عربي يقول إن النحاة غفلوا عما يعلمه هو وإخوانه من الصوفية، وهو أن العلم أيضًا يطلب الأحدية، ولهذا صح للمعرفة أن تكون من أسمائه. وفي الواقع، ليست المعرفة صفة لله، وإن جمعها والعلم تعريف واحد، لكن المعرفة من أسماء العلم، ولفظة «عارف» هي من أسماء العالم بالأحدية عند الصوفية. والأحدية في الجذر «ع ل م» تكمن في أنه إذا قال أحدهم «علمتُ زيدًا قائمًا»، لم يكن المطلوب معرفة زيد لنفسه، ولا القيام لعينه، وإنما النسبة التي تفيدها الجملة، وهو مطلوب واحد، بينما ظن النحاة أن تعلق العلم بنسبة القيام إلى زيد هو عين تعلقه بزيد والقيام. غير أنه لا بد من أن يكون زيد معلومًا، وكذلك القيام، قبل أن نعلم النسبة بينهما⁽¹⁰⁵⁾.

(104) يُنظر: البهاء العاملي، ج 1، ص 397، حيث يستشهد بحاشية الشريف الرضي على كتاب لواع الأسرار في شرح مطالع الأنوار. ويبدو أن هذا الشرح هو حاشية الجرجاني على مؤلف الأرموي (594-682هـ / 1198-1283م)، لكن يصعب التحقق من هذا الأمر لعدم وصول النص إلينا.

(105) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 636.

ثمة تمييز فلسفي بين معنيي الجذرَيْن، كذلك الذي نجده في الكتاب المعتبر في الحكمة لأبي البركات⁽¹⁰⁶⁾، والذي يبدأ بمفهوم المفرد والمركب من المعلومات، ويخلص إلى أن العلم أخص في المعنى من المعرفة، بيد أن ذلك يجعله يمثل مرحلة أكثر تعقيداً من مراحل النشاط العقلي. فالمعرفة قبل العلم وأعم منه. ولما كان كل مركب يحوي مفردات يتألف منها، فإن في كل علم معرفة هي تصور مفرداته. ولأن المفردات لا تظهر كلها مركبة، فالعكس ليس صحيحاً، ولا تتعلق كل معرفة بعلم. ويقول أبو البركات في موضع آخر⁽¹⁰⁷⁾ إن العلم يزيد على المعرفة كذلك بأنه يتطلب لبلوغه عنصراً إضافياً وهو الحكم. ولا يشغل أبو البركات نفسه إطلاقاً في هذه المقاطع بمفهوم العلم الإلهي. ولو كان علم الله مبحثه هنا، لربما كان تمييزه بين الجذرَيْن صالحاً للتطبيق.

في خلال المراحل المتأخرة من الإسلام في العصور الوسطى، كانت تُطرح أحياناً جميع هذه التصورات للعلاقة بين «علم» و«عرف»، تحت ظلال إحساس طاع بأنه لا يمكن التمييز بين الجذرَيْن على نحو معقول محكم. لذلك، استشهد محمد بن قطب الدين الإزنيقي (المتوفى في عام 885هـ/1480م)⁽¹⁰⁸⁾ بتمييز كمال الدين الكاشاني بين «عارف» و«عالم» عند الصوفية، وهو على النحو الآتي: «العارف هو من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله؛ فالمعرفة حال تحدث عن شهود الحقيقة بالحقيقة وبقية الرسم الحق المنور⁽¹⁰⁹⁾ بنور الذات وشعاع الوجه

(106) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية (حيدر آباد 1357-1358هـ/1938-1939م)، ج 1، ص 36.

(107) يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 395؛ ج 3، ص 2.

قبل ذلك بقرنين دافع صاحب كتاب البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي عن أفضلية العلم على المعرفة؛ فبنى الرأي بأن العلم هو الإحاطة بذات الشيء عينه وحده، والمعرفة إدراك ذاته وثباته وإن لم يدرك حدّه وحقيقته. فالعلم أعم وأبلغ لأن كل معلوم معروف وليس كل معروف معلوماً. كما أن خصال المعرفة العقلية [كالاستدلال والفكرة والبحث والتمييز والقياس والاجتهاد] هي آلات إدراك العلم. يُنظر النسخة المترجمة لهذا الكتاب: C. Huart, *Le Livre de la création*, Publications de l'École des Langues Or. Vivantes, IV. 16 (Paris 1899), vol. 1, pp. 21 f. (text), 18 (trans.).

GAL, Supplement II, 328,

(108) يُنظر:

في ما يتعلق بالكاشاني، يُنظر: ج 2، ص 280 وما يليها.

(109) اسم المفعول منور وليس اسم الفاعل منور.

الواحد (؟)، والعالم من أطلعه الله على ذلك لا عن شهود بل عن يقين⁽¹¹⁰⁾. غير أن الإزنيقي يمضي في تعليقه على المعرفة الصوفية من غير أن يلقي بالآ للعلم، فهو يميل في ما يبدو إلى الرأي القائل إن الكلمتين متساويتان لغويًا. ثم إنه ينهل من قبس الفلسفة إذ يستشهد بمستهل كلمات ابن سينا في كتابه النجاة، حيث يذكر العلم والمعرفة جنبًا إلى جنب وكأنهما مترادفتان. غير أنه يحاول بشجاعة أن يربط بين العلم والتصديق من ناحية والمعرفة والتصور من ناحية أخرى. ويستقي من فقه اللغة بذكره للحجة المأثورة من أن الجذر «ع ل م» يتعدى إلى مفعولين، بينما لا يتعدى الجذر «ع ر ف» إلا إلى مفعول واحد، ويستخلص من علم الكلام امتناع استعمال الجذر «ع ل م» لوصف معرفة الإنسان بالله، لأنه يفيد الفهم التام للأشياء الكلية، في حين يستعمل الجذر «ع ر ف» في ما يتعلق بالتفصيلات (وفيد العلم الجزئي). علاوة على ذلك، ولما كانت المعرفة تفيد الإدراك بعد الجهل، أو ثاني إدراكين تخلل بينهما «عدم»، ولأن أيًا من هذين المعنيين لا يتصل بالعلم، فإن الله يمكن أن يسمى عالمًا، لكنه لا يمكن أن يسمى عارفًا⁽¹¹¹⁾.

لا شك في أن علماء مسلمين آخرين أهدروا كثيرًا من طاقاتهم الخلاقة في تعليل امتناع استعمال الجذر «ع ر ف» في وصف العلم الإلهي. وبصرف النظر عن مدى صحة أو رجحان ما تضمنته آراؤهم تلك - ولا شك في أن تقويمها ضئيل جدًا - لا تزال حقيقة الأمر أن علم الله لا يصح أن يوصف بغير لفظة «علم». وقد عبّر الصوفي أبو سعيد الخراز عن هذا ببلاغة جديرة بالإعجاب إذ قال: «وكان لك عالمًا قبل أن تعرفه»⁽¹¹²⁾. وإذا أغفلنا الغرض الصوفي للمؤلف، فإن هذا القول يبين الفرق الكبير في القيمة التي يوليها وجدان المسلم لكل من هذين الجذرين.

(110) مغاير للتعريف «ل - 4».

(111) في ما يتعلق بعمل الإزنيقي، استخدمتُ المخطوطة 3163 من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب العالي (Catalogue Karatay 7446)، والتي تتضمن هذا العمل في الأوراق 1 - 27 أ. يُنظر الأوراق 2 ب - 3 ب.

(112) يُنظر: al-Kharrâz, *Kitâb as-Şidq*, ed. A. J. Arberry (Oxford 1937), p. 73, trans. 59

(كتاب الصدق للخراز).

كانت نقطة الخلاف الأساسية حيال علم الله وكونه عالمًا، هي مسألة الأزلية. وفي الإنكار التام لإمكان استخدام أي صفة يُوصف الله تعالى بها تناقض صارخ مع القرآن، لكن الفلاسفة ذهبوا أحيانًا إلى حد وصف الله بأنه أزلي فحسب⁽¹¹³⁾. وفي ما يتعلق بأزلية علمه وكونه عالمًا، طغت عبارة «لم يزل عالمًا» في النهاية. وقيل إن بعض المتشددين من متكلمي الشيعة أنكروها⁽¹¹⁴⁾، بينما قبل المعتزلة العبارة، لكن بقيود كثيرة على الأشياء التي يعلمها الله بصفته عالمًا، إذ ربما كانت أزلية كونه عالمًا لتؤدي إلى القول بأزلية هذه المعلومات⁽¹¹⁵⁾. وهناك من تصور أن الله لم يكن عالمًا قبل أن يخلق الخلق⁽¹¹⁶⁾ أو العلم الذي أصبح به عالمًا⁽¹¹⁷⁾. أما معنى أن يقال إن الله عالم، وكيفيته، فقد يكون معناه «أن الله عالم أنه ليس بجاهل»⁽¹¹⁸⁾. أو كما قال النظام، إن القول بأن الله عالم إثبات لذاته ونفي للجهل عنه⁽¹¹⁹⁾، وقد يكون عالمًا في الحقيقة أو في المجاز. ولذلك قيل إن عبّاد بن سليمان (النصف الأول من القرن التاسع)، والذي يبدو أن الجُبائي اتبعه في هذا، قال إن الله لا يمكن أن يكون عالمًا في الحقيقة، لأنه لو كان كذلك، لكان لا عالم إلا هو. وقال الناشئ (المتوفى في عام 293هـ/ 906م) إن الله عالم في الحقيقة، وإن الإنسان عالم في المجاز، بينما قال ابن الأبيدي، وهو أحد معاصري الأشعري، بنقيض ذلك.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 183.

(113) يُنظر:

Ibid., vol. I, p. 157; vol. 2, pp. 15 f.

(114) يُنظر:

Ibid., pp. 158-161, 488.

(115) يُنظر:

Ibid., vol. I, pp. 16, 212.

(116) يُنظر:

قيل إن هذا هو رأي المجسّم، أي رأي الجهمية في ما يبدو. يُنظر: *Encyclopaedia*, s.v. *tashbīh* (تحت لفظة «تشبيه»).

(117) يُنظر: ابن الراوندي، قضيب الذهب، بحسب ما ورد في كتاب: *الفهرست في الجزء الذي*

نشره هوتسما: M. T. Houtsma, in: *WZKM*, IV (1890), pp. 217-235.

وأعيد نشره في نهاية طبعة القاهرة: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 5. ويُنظر أيضًا الترجمة الفارسية

لكتاب *الفهرست*: ابن النديم، *الفهرست*، إعداد محمد رضا تجدد (طهران 1343)، 317. ويُقال إن ابن الخياط دحض رأي الراوندي.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 166, 281,

(118) يُنظر:

والذي يورده بوصفه رأيًا منسوبًا إلى ضرار بن عمرو (يُنظر: Sezgin, vol. I, p. 614). وعاش ضرار في

القرن الثامن، لكن لا يُعرف على وجه اليقين هل عاش إلى ما بعد منتصف القرن الثامن أم لا.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 166, 487 f.

(119) يُنظر (رأي ضرار):

ورأى أكثر أهل الكلام أن الله عالم في الحقيقة، وكذلك الإنسان⁽¹²⁰⁾. وقد يكون الله «عالمًا بعلم» أو «ليس بعلم، وإنما عالمٌ بذاته»⁽¹²¹⁾. وقد يكون الله «عالمًا لا كالعلماء (من البشر)»⁽¹²²⁾. ومع تزايد قبول الفلسفة الأرسطية بين المفكرين المسلمين، باتت الأشياء التي يعلمها الله بصفته عالمًا، محور الجدل. ولما كانت الأشياء تقسم إلى كليات وجزئيات، كان السؤال: هل يصل علم الله إلى الجزئيات بصفته عالمًا؟ وماذا يعني القول بأن الله لا يعلم إلا نفسه؟⁽¹²³⁾. وكان هناك سؤال آخر: هل يمكن الله أن يعلم نفسه؟ وقد نوقش ذلك كمسألة من مسائل نظرية المعرفة، ومن المستبعد أن يكون معمر بن عمرو العطار، الذي توفي على الأرجح في مطلع القرن التاسع، قد اشتغل بها على النحو الذي بيّنه ابن حزم⁽¹²⁴⁾.

Ibid., pp. 183 f., 483, 500, 524.

(120) يُنظر:

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 71, 166

(121) يُنظر (رأي عبّاد):

و(رأي مُعَمَّر) ص 168، و(رأي مُعَمَّر) ص 488 من المرجع المذكور.

يُنظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 201 وما يليها.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 168, 501, 519.

(122) يُنظر:

كرأي منسوب إلى أبي الحسين الصالحي.

al-Batalyawsi, *Kitāb al-Hadā'iq*, ed. M. Asin Palacios, in: *al-Andalus*, V (1940), pp. 89 ff.

Ibn Rushd, pp. 200ff., 275ff. و كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطلوسى، و

يُنظر أيضًا: رسالة في بيان أقوال الحكماء لابن رشد في الفصل السادس في المخطوطة 5583 من

مخطوطات مجموعة الحاج محمود أفندي في اسطنبول.

Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn*, I, ch. 53, III, ch. 20, trans. S. Pines, *The Guide of the Perplexed* (Chicago 1963)

(دلالة الحائرین لموسى بن ميمون).

M. E. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, in: *JAOS*, LXXXII (1962), pp. 299-312, and R. Arnaldez, in: *Encyclopaedia*, II, 772b.

(يُنظر تحت مصطلح «فلسفة»).

(124) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 4، ص 194، ويُنظر أيضًا:

ash-Shahrastānī, *Milal*, ed. W. Cureton. (London 1842-1846), p. 48

(الملل والنحل للشهرستاني)، وهو ما يقابل: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 1، ص 87، والنسخة

الألمانية: ash-Shahrastānī, *Milal*, trans. T. Haurbrücker (Halle 1850-1851), vol. I, p. 71.

الأمر مختلف عند الأشعري. يُنظر أيضًا: ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة (بيروت [د.ت.])، ج 1،

ص 652، في استعراضه للآراء المتعلقة بمسألة الله العليم. يُنظر أيضًا:

A. Chejne, in: *The Muslim World*, LI (1961), p. 314.

لم تكن مسألة «كون الله عالمًا» هي ذاتها مسألة «علم الله»، وإن تعذر الفصل بين المفهومين فصلًا تامًا، ثم لقي القول بأن علم الله يُرَدُّ إلى كونه عالمًا قبولًا في ما بعد⁽¹²⁵⁾. وقيل إن أبا يزيد البسطامي، وهو صوفي معروف من القرن التاسع، أنكر الإشارة إلى الله بعلم أو معرفة، لأن الإشارة بعلم لا تقع إلا على معلوم، والإشارة بمعرفة لا تقع إلا على محدود، وبناء عليه فإنه لا يفعل هذا أو ذاك إلا كافر أو ملحد⁽¹²⁶⁾. وكانت أزلية كون الله عالمًا مثارًا للجدل عند المعتزلة، أما القول بأزلية علمه فمرفوض جملة، ولهذا قيل إن النظام⁽¹²⁷⁾، وكذلك بشر المريسي، أنكرا علم الله. واتفقت المعتزلة، بوجه عام، على أن الله ليس بذي علم مُحدَث يعلم به⁽¹²⁸⁾. ولم يعترفوا إلا بأنه «عالم بلا علم قديم»⁽¹²⁹⁾. وإذا ما استُسيغ تفسير لفظة «علم» على أنها تفيد «الأشياء المعلومة»، لا العلم في حد ذاته، فإن الإشارات إلى علم الله في القرآن ليست بتلك الكثرة، كما قد يظن المرء، إذ لم يتمكن العلماء الذين حاجوا المعتزلة فلسفيًا دفاعًا عن علم الله، كالباقلائي، إلا من ذكر آيتين من القرآن كحجة ملائمة من الكتاب، وهما الآية 166 من سورة النساء، والآية 11 من سورة فاطر⁽¹³⁰⁾. وقيل إن الجهمية رأوا أن علم الله مُحدَث، هو أحدثه، ثم علم به⁽¹³¹⁾. وعلى نحو أكثر تفصيلًا، كلما خلق الله شيئًا، خلق

(125) يُنظر (رأي عبد الله بن كلاب) في: al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 169, and al-Bāqillānī, pp. 197 ff.

(126) يُنظر: السراج الطوسي، اللّمع في التصوف (القاهرة 1380 هـ/ 1960 م)، ص 295.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 486.

(127) يُنظر:

Ibid., p. 206.

(128) يُنظر:

(129) ينسب هذا الأسلوب في التعبير عن وجهة النظر السائدة والتقليدية للمعتزلة إلى أبي طالب

المكي في كتابه: أبو طالب المكي، ج 3، ص 331.

al-Bāqillānī, p. 203.

(130) يُنظر:

ويعدُّ الفصل برمته (ص 197-212) أساسًا للرأي التقليدي المؤلف.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 22, 494.

(131) يُنظر:

و يُنظر أيضًا: R. M. Frank, *The Neoplatonism of Ḡahm ibn Ṣafwān*, in: *Le Muséon*, LXXVIII (1965), pp. 395-424, esp. pp. 408 f.

و يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 4، ص 204، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 183،

والنيسابوري، عقلاء المجانين (النجف 1387 هـ/ 1968 م)، ص 98. ويورد ابن حزم في كتابه: ابن حزم،

الفصل في الملل، ج 4، ص 182 ما يراه الشيعي هشام بن الحكم وتلميذه أبو علي الصكّاك.

لنفسه علمًا بحدوثه، عَلِمَ به ما لم يكن يعلم⁽¹³²⁾. وأشاروا إلى عبارة «شيء من علمه»⁽¹³³⁾ في الآية 255 من سورة البقرة، وهي آية الكرسي المعروفة. ولأنهم فهموا أن حرف الجر [من] يفيد التبويض، قالوا إن علم الله يقبل التجزئة، ولهذا لا بد من أن يكون حادثًا⁽¹³⁴⁾. ويخبر ابن حزم باستنكار عن أندلسي من المعتزلة الجدد افترض أن علم الله المُحدَث إنما هو علمان: علم بالكليات يشتمل على علم الغيب وعلى أمور عامة كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون، وعلم بالجزئيات لا يعلم الله منه شيئًا حتى يكون⁽¹³⁵⁾. ولم ينكر المعتزلة، وإن كانوا ربما ودوا لو فعلوا ذلك، أو كما اعتقد خصومهم أنهم فعلوا، أن لله علمًا. واعتقد النظام وغيره أن قولنا إن لله علمًا يعني أنه عالم⁽¹³⁶⁾. ووفقًا لعباد بن سليمان، ينبغي ألا يقال إن لله علمًا، أو إنه لا علم له⁽¹³⁷⁾. وكانت العبارة التي استخدمها المعتزلة وبعض أتباع الفرق الأخرى هي «لله علم، بمعنى أنه عالم»⁽¹³⁸⁾، وهي تُذكر عادة إزاء مفهوم

(132) يُنظر: ad-Dārmi, *Kitāb ar-Radd `alā l-Jahmiyah*, ed. G. Vitestam (Lund; Leiden 1960), p. 65

(كتاب الرد على الجهمية للدارمي). ويُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص 95 وما يليها. وكذلك: O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wiss., phil.-hist. Abt. 1940, 4 (Munich 1940), pp. 18 f., and *Encyclopaedia*,

(يُنظر تحت «بدأ»).

(133) إن إسناد هذا الضمير إلى الله مسألة لا جدال فيها، إلا أن بارت (Paret) وفي ترجمته الألمانية الأخيرة للقرآن الكريم، يبدو وكأنه يجذب فهم إسناد الضمير إلى المفعول به المذكور سابقًا والمتعلق بعلم الله «لذلك العلم»: *Qur`ān*, Trans. by R. Paret (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966), p. 38.

وهذا الفهم غير ممكن البتة. والحال هنا تختلف اختلافًا بيّنًا عما وجدناه في: الآية 110 من سورة طه، والتي سنأتي إلى البحث فيها أدناه.

(134) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 2، ص 133، ويُنظر أيضًا:

I. Goldziher, *Die Zähriten* (Leipzig 1884), p. 123

(مذهب الظاهرية).

(135) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 4، ص 198، وفيها حديث عن محمد بن عبد الله بن مرة بن نجیح الأندلسي.

al-Ash`ari, *Maqālāt*, pp. 187 f.

(136) يُنظر:

Ibid., pp. 188, 497.

(137) يُنظر:

Ibid., p. 164.

(138) يُنظر:

مغاير بعض الشيء، هو أن الله «له علم بمعنى معلوم»⁽¹³⁹⁾، والمعلومات محدودة في فكر المعتزلة⁽¹⁴⁰⁾.

كان القول بأن علم الله هو الله، أو بأنه ليس هو، محل جدل محتدم. وكان لكل أنصاره⁽¹⁴¹⁾. وكان التوسط بينهما، أي القول إن علم الله ليس هو الله ولا غيره، هو المخرج الطبيعي من المأزق، وإن كان فهمه عسيرًا⁽¹⁴²⁾. وما هي إلا خطوة قصيرة، لكنها خطيرة، بين مساواة الله أو جوهره⁽¹⁴³⁾ بعلمه، وبين القول بأن «علم الله هو الله»، وهي خطوة يُظن - خطأً في ما يبدو - أن الجهمية قد خطوها⁽¹⁴⁴⁾. ويخبرنا

Ibid., pp. 165, 188, 508.

(139) يُنظر:

ويُنظر أيضًا: كتاب ابن قَيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد، ج 2، ص 91، فيرى ابن القَيِّم أن العلم هو «المعلوم»؛ بمعنى المصدر الذي يشير إلى شيء معلوم.

(140) يُنظر:

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 163 ff.

ينفي ابن الخياط، على نحو ساخط، صحة نسبة هذا الرأي إلى أبي هذيل العلاف، في كتابه: ابن الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والظمن عليهم *Livre du triomphe et de la refutation d'Ibn al-Rawandi l'heretique* = (بيروت 1957).

يذكر ابن الخياط أن أبا هذيل كان يقول: إن الله يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذئ غايه ولا نهاية.

(141) يُنظر:

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 165, 171, 188, 484 f.

يُنظر أيضًا: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 5، ص 139، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 183.

(142) يُنظر:

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 37, 70, 169, 171, 222, 298.

Sa'adyāh, *The Book of Beliefs and Opinions*, Trans. by S. Rosenblatt, Yale Judaica Series 1 (New Haven 1948), p. 104

كتاب الأمانات والاعتقادات للحبر سعديا الفيومي؛ D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* (Gotha 1877), 72, and Maimonides, III, ch. 20, trans. Pines, 481.

(144) يُنظر:

ad-Dārimī, p. 59.

يُنظر أيضًا: al-Ash'arī, *Ihānah*, trans. by W. C. Klein, American Oriental Series 19 (New Haven 1940), pp. 88, 95

(الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري)، وابن حزم، الفصل في الملل، ج 5، ص 139. ويذكر الأشعري في كتابه الإبانة، وفي باب رده على الجهمية أن أبا هذيل العلاف هو صاحب هذا الرأي. للحديث عن رأي جهم بن صفوان بمسألة علم الله يُنظر أيضًا: خالد العسلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي (بغداد 1955)، ص 108 وما يليها.

الكتاب المسلمون واليهود بأن عيسى الابن هو العلم الإلهي عند المسيحيين⁽¹⁴⁵⁾. ويبيّن القرائي القرقساني من القرن العاشر أنه لما كان الله فاعلاً، فلا بد من أنه حي بحياة هي غيره، ولا بد من أنه عالم بعلم لا يشبهه. وهكذا، فإن الحياة والعلم أقنومان، والجوهر ثالثهما. ولما كان العلم يؤكد للعالم كما يؤكد الابن للأب، فالعلم هو ابن الله. ويحتج بعضهم بأن هذا يعود إلى الكلمة اليونانية (logos) لأن العلم عند المسيحيين هو «النطق»⁽¹⁴⁶⁾. ويؤثر إمام الحرمين استخدام «الكلمة» في هذا السياق⁽¹⁴⁷⁾. وبينما كان هناك كثير من الكتاب المسيحيين العرب الذي ساووا الابن أو الروح القدس بالحكمة أو العلم، فإن مساواة أشخاص الثالث بالصفات الإلهية لا أثر له في أعمال آباء الكنيسة المسيحية. وقيل إن منشأ هذه المساواة، وكذلك منشأ «الصفات الذاتية» التي يسبح علم الكلام الإسلامي في فلکها، هو التأثير الأفلاطوني الجديد⁽¹⁴⁸⁾.

في ما يتعلق بطبيعة علم الله، أدى اتجاه فكري آخر بين المتكلمين الأوائل من المسلمين إلى القول بأنه «شيء»، كما قال الزيدي سليمان بن جرير⁽¹⁴⁹⁾. بينما خالفهم آخرون، وهم المجسّم (الجهمية؟) إذ قالوا إنه ليس بشيء، وإنما «فكرة»

Sa'adyah, p. 103, and Kaufmann, 42.

(145) يُنظر:

يُنظر أيضاً: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 1، ص 50. في ما يتعلق في عدّ الابن «الحكمة والعلم

Clement of Alexandria, *Stromata*, IV, 317, II, 21 f.

والحقيقة» يُنظر:

وفقرات أخرى مشابهة. ويُنظر على سبيل المثال أيضاً: E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge 1957), p. 38:

«لا يمكن إدراك الله بالحواس، ولا يمكن أن يكون معلوماً، لكن الابن هو الحكمة...».

(146) يُنظر: al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār wa-l-ma'arāqib*, ed. L. Nemoy (New Haven 1939-1943), pp. 43, 188, 190.

(كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني).

(147) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص 47.

(148) يُنظر: H. A. Wolfson, «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», *Harvard Theological Review*, XLIX (1956), pp. 1-18.

Kaufmann, *Geschichte*, p. 42.

ويورد ولفسون، متجاهلاً ما ذكره كاوفمان في كتابه:

مقولة لماريوس فكتورينوس (Marius Victorinus) في كتابه: *Adversus Arium* (Migne, *Patrologia Latina*, VIII, 1087D), vol. I, p. 63.

بأنها الشاهد الوحيد ذو العلاقة من المصادر الغربية المسيحية القديمة، ذكراً الترتيبية الثلاثية: الوجود والحياة والفكر.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 70, 171.

(149) يُنظر:

أو «معنى»⁽¹⁵⁰⁾. وبعد مدة طويلة من الزمن، طوّر السهروردي المقتول (المتوفى في عام 587هـ/ 1191م)، مفهومًا غريبًا لعلم الله ليوائم فلسفته الإشراقية. ووفد للسهروردي، فإن علم الله تعالى بذاته هو كونه نورًا لذاته، وعلمه بالأشياء هو كونها ظاهرةً له إما بأنفسها أو بمتعلقاتها الكونية. فعلم الله هو «نوريته»، كما هي صفات «نور الأنوار» الأخرى⁽¹⁵¹⁾. وكما كان السهروردي يدرك تمام الإدراك، فإن شيئًا من هذا لا يختلف اختلافًا جذريًا عن محاولات أخرى لتفسير علم الله بنفسه أو بالعالم، وإنما هو التطبيق المستمر لأفكاره الأفلاطونية الجديدة عن النور.

لم يكن النقاش الطويل الذي سطر في عجالة على الصفحات السابقة، مجرد تمرين في التكهنات الغيبية معزول عن شؤون البشر؛ فقد كان إدراك مفهوم علم الله، من منظور إنساني، محوريًا لبيان إن كان للإنسان الخيرة في شيء من أمره، أم أنه لا بد للمقادير الصماء من أن تسود. فلو كان الله عالمًا بما سيفعله بنو آدم، لما صح أن يتحملوا وزر تلك الأفعال⁽¹⁵²⁾. ولو كان الله حقًا عالمًا بكل شيء، أي عالمًا بالكليات والجزئيات، علمًا أزليًا لا يتبدل، لكان قدر الإنسان، بتفصيلاته كلها، محتومًا بالضرورة. وعلم الله أهم لمسألة حرية الإنسان من قدرته وإرادته؛ إذ يمكن أن يُنظر إلى قدرته وإرادته على أنها تترك للإنسان شيئًا من الخيار. لكن علم الله لا بد من أن يحيط بالاختيار، إذا كان ثمة خيار، وإلا لكان علمًا ناقصًا لا يليق به. وبناء عليه، لا يمكن أن يكون هناك خيار إذا كان الله عالمًا بكل شيء. وقد ناصر بعض المعتزلة العلم المشروط؛ بمعنى أن الله «يعذب الكافر إن لم يتب، ولا

(150) يُنظر:

Ibid., p. 213.

في ما يتعلق بفهم أدق لمصطلح «معنى»، وبما يتجاوز معناها الحرفي عند استعمال بعض علماء الكلام لها، يُنظر: H. A. Wolfson, *Mu'ammār's Theory of Ma'nā*, in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb* (Leiden 1965), pp. 673-688, and R. M. Frank, in: *JAOS*, LXXXVII (1967), pp. 248-259. يحاول الأول مساواة لفظة «معنى» بلفظة «عَرَض»، بينما يساوي الثاني بينها وبين لفظي «عَرَض» و«عَلَّة».

(151) يُنظر: as-Suhrawardī, *Ḥikmat al-īshraq*, dans: H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddīn Yahya Sohravardī*, Bibliothèque Iranienne 2 (Téhéran; Paris 1952), vol. 1, pp. 152, 168.

(حكمة الإشراق للسهروردي).

(152) يُنظر (رأي هشام بن الحكم) من كتاب:

al-Ash'ari, *Muqālāt*, p. 37.

يعذبه إن تاب»⁽¹⁵³⁾. ولم يلقَ هذا الرأي كثيرًا من القبول والتأييد، ولم يكن أهلًا لأي منهما. وكتب القلم الأول علم الله إلى يوم القيامة في اللوح المحفوظ⁽¹⁵⁴⁾. ويقول النبي في حديث شهير: «جف القلم على علم الله عز وجل»⁽¹⁵⁵⁾. ومما لا شك فيه أن هذا الحديث، على قدمه، كان جدليًا بطبيعته، وأيد ما بات يسمى لاحقًا عقيدة أهل السنة والجماعة ضد محاولات تحرير الناس من طغيان علم الله.

لا يمكن إغفال العلاقة بين علم الله ومعاني قدرته وإراته. وكان الإسكندر الأفروديسي نوّه بوجود تلك العلاقة في القرن الثاني في رسالته «في العناية الإلهية» التي ترجمها إلى العربية أبو بشر متى (المتوفى في عام 940)، ولم تُحفظ منها إلا تلك الترجمة العربية. وقد وعى علماء الكلام المسلمين في القرنين الثامن والتاسع هذه العلاقة بين العلم والقدرة والإرادة وعيًا تامًا، كما وعوا ضرورة تقييد علم الله، بصورة أو بأخرى، لضمان الحد الأدنى من الخيار للإنسان. غير أن القول بأن الله لا يعلم ما لم يكن، ولا يعلم ما يكون قبل أن يكون⁽¹⁵⁶⁾ انحسر أمام النظرة الجبرية بأنه يعلم ما لم يكن، ويعلم ما يكون قبل أن يكون⁽¹⁵⁷⁾. ويبدو أن المحاولة الثورية التي تُنسب إلى أهل التشبيه (هل يُقصد بذلك الجهمية؟) لترك فسحة في علم الله السالف المحيط بكل شيء لحرية الإنسان في أفعاله، باستثناء تلك الأفعال من علمه التي «لا يعلمها إلا في حال كونها، لأنه لو علم من يطيع ممن يعصى، حال بين العاصي وبين المعصية»⁽¹⁵⁸⁾، قد وجدت صدى طفيفًا،

Ibid., pp. 182 f., 495.

(153) يُنظر:

(154) كما وصفه المسعودي (?)، على سبيل المثال، في: أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران (القاهرة 1357 هـ / 1938 م)، ص 3 وما يليها.

Wensinck [et al.], vol. I, p. 350a.

(155) يُنظر:

ad-Dārimī, p. 58.

و يُنظر أيضًا:

(156) يُنظر (رأي أبو الحسين الصالحي): al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 38, 158, and pp. 219 f., 489, and ad-Dārimī, pp. 59, 64.

al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 162 f., and

(157) يُنظر:

Wensinck, p. 190.

ابن حزم، الفصل في الملل، ج 5، ص 45. يُنظر أيضًا:

(158) في ما يتعلق بإنكار جماعة القدرية لوجود المعرفة الإلهية المسبقة لأفعال وأقدار البشر، يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 221, and al-Malaṭī, p. 133.

Watt, *Free Will*, p. 117.

يُنظر أيضًا:

كالذي وجدته القول بعلم الله المشروط الذي ذكرناه آنفاً، والذي هو أقل منها شأنًا. أما المسألة المستعصية فهي أيقدر الله على مخالفة ما سبق به علمه وتغييره، وعلى نحو أكثر تحديدًا، هل يوصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن⁽¹⁵⁹⁾، ويبدو أنها لم تكن قابلة للحل على نحو مُرضٍ، وبصورة حاسمة⁽¹⁶⁰⁾. وتطرق إمام الحرمين إلى التوسط بالقول بأن لله القدرة على إيقاع ما علم أنه لا يقع. فهو سبحانه قادر على إقامة الساعة في وقتنا، وإن علم أنها لا تقوم ناجزة. غير أن ذلك في نفسه ممكن، والقدرة عليه صالحة له لا يقصر تعلقها عنه؛ وما علم أنه لا يقع فإنه لا يقع قطعًا⁽¹⁶¹⁾. وسؤال هل علم الله هو قدرته؟ كان موضع جدل آخر. ويُروى إن أبا هذيل العلاف قال: خطأ أن يقال هو القدرة وخطأ أن يقال هو غير القدرة⁽¹⁶²⁾.

لعل الحياة سلفٌ للعلم، في ما يتعلق بالإنسان في الأقل، ومن الواضح أنه لا يحرز العلم من لا حياة له⁽¹⁶³⁾. ومن جهة أخرى، فقد يُستنبط البرهان على أن المبدأ الأول حي من علمه بذاته⁽¹⁶⁴⁾. ولا يجوز وجود العلم مع الموت⁽¹⁶⁵⁾. وفي

(159) يُنظر:

al-Ash'ari, *Maqālāt*, pp. 573 f.,

يُنظر أيضًا:

Watt, *Free Will*, p. 75, 85.

في الحديث عن مصطلح اللطف، يُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص 300 وما يليها، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول، ص 518 وما يليها، والمغني في أبواب التوحيد والعدل.

(160) يُنظر:

al-Ash'ari, *Maqālāt*, pp. 203 f., 559 f.

(161) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص 229.

(162) يُنظر:

al-Ash'ari, *Maqālāt*, pp. 177, 298.

في ما يتعلق بالقيود الموضوعية على قدرة الله من خلال علمه، يُنظر: ابن الخياط، ص 23 (ص 18 وما يليها من النسخة المترجمة)، ويُنظر أيضًا: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 4، ص 194، 197.

(163) يُنظر:

W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (Glencoe: Illinois 1958), p. 14.

أما في ما يتعلق بآراء الفرق بشأن وجود العلم في الأموات والجمادات يُنظر: عبد القاهر البغدادي، ص 5 وما يليها. وعن علاقة الحياة بالعلم والقدرة وسواهما يُنظر كذلك ص 42 وما يليها.

(164) يُنظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة (القاهرة 1355 هـ / 1936 م)، ج 2، ص 71.

(165) يُنظر:

al-Ash'ari, *Maqālāt*, pp. 232, 313 f. and 278.

خلافاً لما يرد في ج 2، ص 406، وص 14 وما يليها من العمل نفسه. يُنظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم الإيباري (القاهرة 1380 هـ / 1961 م)، ج 7، ص 33، وعن مساواة موسى بن ميمون للحياة والعلم في الله يُنظر: Maimonides, I, ch. 53, trans. Pines, 122.

al-Bāqillāni, pp. 79 f.

في ما يتعلق بالجدل المسيحي عن اختلاف الحياة والعلم يُنظر:

حين أن العلم يتبع الحياة أو يوازيها، فهو حتمًا يسبق القدرة والإرادة، لأن العلم وحده هو الذي ييسر الأسس الرشيدة لممارسة القدرة والإرادة. وقد يكون في هذا الافتراض قياس بالإنسان، ربما لا يليق تمامًا بالإله، لكن المسلمين في الغالب سلّموا بصحته من غير تفكير ظاهر، في الأقل في المراحل الأولى من الجدان. ويذكر الإيجي، في مجمل متأخر للمسائل المتعلقة بعلم الله، أن برهان وجود علم الله عند المتكلمين هو أن فعله متقن، وأنه قادر، وإتقانه وقدرته يستلزمان علمه. ولما كان علم الله عز وجل يعم الممكن والواجب والممتنع، فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات⁽¹⁶⁶⁾. ووفقًا لنظرية مؤلف فاطمي إسماعيلي، يُذكر أنه قال باستحالة معرفة الإنسان بالله، وبنفي الصفات الموجودة وسلبها عنه، فإن الحياة في مركز دائرة تشكل قواطعها سلسلة متداخلة، لا يظهر لها بداية ولا نهاية، من القدرة والعلم والعقل السرمدي والأحدية والوجود والإبداع. وفي سياقه هذا، في أي حال، فإنه يقول بأن القدرة تسبق العلم بالضرورة⁽¹⁶⁷⁾.

أما الإباضية من الخوارج فيرون، كما يرى النجار وبعض المعتزلة⁽¹⁶⁸⁾، في ما يخبرنا الأشعري، أن علم الله يحدد إرادته: «إن الله سبحانه لم يزل مريدًا لما علم أنه يكون أن يكون، ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون، وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم...»⁽¹⁶⁹⁾. وهناك علاقة حصر بين العلم والإرادة، يُظن أن أتباع المتكلم الشيعي المتطرف شيطان الطاق هم الذين جاؤوا بوصفها، وهي كآآتي: «إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما قبل أن يقدرها ويريدها، فمحال أن يعلمها، لا لأنه ليس بعالم، ولكن الشيء لا يكون شيئًا حتى يقدره ويثبتته بالتقدير، والتقدير عندهم الإرادة»⁽¹⁷⁰⁾. وقُلبت كذلك الحجة القائلة بأن علم الله لا بد من أن يسبق إرادته على النحو الآتي: «لا يعلم الشيء حتى يحدث الإرادة،

(166) يُنظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام (القاهرة 1357)، ص 285-290.

(167) يُنظر: أحمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد مصطفى

حلمي (القاهرة: لايدن 1953، ضمن منشورات: The Ismaili Society Series C-1)، ص 80 وما يليها.

(168) يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 283, 512, 514.

(169) يُنظر: Ibid., pp. 108, 124.

(170) يُنظر: Ibid., pp. 37, 489.

فإن أحدث الإرادة لأن يكون، كان عالمًا بأنه يكون، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون، كان عالمًا بأنه لا يكون، وإن لم يحدث إرادة لأن يكون ولا إرادة لأن لا يكون، لم يكن عالمًا بأنه يكون ولا عالمًا بأنه لا يكون»⁽¹⁷¹⁾.

كان لعلم الله المفترض شأن عظيم حاسم في تاريخ المجتمع الإسلامي والأفراد من المسلمين بوصفه المصدر الأكثر جمودًا والأقل طواعية من مصادر النظرة الجبرية. ويكمن تعلق آخر لمفهوم العلم الإلهي بشؤون البشر في حقيقة أن التدبر في علم الله كان له أثر في التدبر في طبيعة علم الإنسان؛ إذ كان يُنظر إلى علم الله على أنه مغاير لعلم الإنسان⁽¹⁷²⁾. إلا أن من الجدير بالذكر أن الأشاعرة، في ما زعم ابن حزم الذي يذكر أيضًا اسمي ابن فورك والباقلاني، صرحوا بأن علم الله يندرج وعلم الإنسان جميعًا تحت تعريف واحد، وهذا يعني ضمناً أن علم الإنسان والعلم الإلهي يستويان. وفي الواقع، بينما يميز هؤلاء بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث الذي ينزلونه منزلة مختلفة، فإنهم يقولون «وهذه الثلاثة العلوم التي وصفناها (أي علم الله القديم، وقسمي العلم المحدث) غير مختلفة في ما له يكون الشيء علمًا من كونها 'معرفة للمعلوم على ما هو به'»⁽¹⁷³⁾. وإن قولهم هذا ليكفي لتبرير زعم ابن حزم، وإن لم تكن مساواة علم الله بعلم الإنسان إلا بالإشارة إلى المعلوم. وفي عمل آخر، سطر ابن حزم ما أخذه على الأشاعرة في هذا الصدد بهذه الكلمات: «فقالوا الحدود لا تختلف في قديم ولا محدث، وهذا كلام موجب للكفر، لأنهم يوقعون بذلك الباري تعالى تحت الحدوث، لأن كل محدود متناه ومرتب، وكل مرتب فمخلوق، لأنه مرتب من جنسه وفصله المميز

(171) يُنظر:

Ibid., p. 220.

(172) يُنظر على سبيل المثال: Wensinck, p. 189, and Maimonides, I, ch. 35, III, ch. 20, trans. Pines, 80, 482.

(173) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 2، ص 136؛ ج 5، ص 109، وكذلك:

al-Bâqillâni, pp. 7, II, III f.

يتساءل محمد بن محمد بن بلال الحنفي هل يُستخدم التعريف «هـ - 9» على العلم بالممكن فحسب، أم أنه استُخدم استخدامًا شائعًا يتعلق بعلم البشر وعلم الله، وقيل إن الرأي الأول هو الأكثر قبولًا بشكل عام.

له مما جامعه تحت جنسه، فقد جعلوا ربهم محدثاً⁽¹⁷⁴⁾. بيد أن الرأي العام الذي ساد بلا شك بين المسلمين، هو أن علم الله كان مختلفاً، ولعلنا نضيف هنا أنه مرهق بعض الشيء من زاوية إنسانية. فما كان لوجود فكرة مثل هذا العلم الإلهي الطاغوي أن تكون مصدر إلهام لمحاولات الإنسان الواهنة لاكتساب العلم. إلا أن الجدل في علم الله اشتمل أيضاً على عناصر من علم الإنساني، كمسألة مساواة علم الإنسان بنفسه بعلمه بالأشياء الخارجية، أو المسألة العامة المتعلقة بالعلم المجرد إزاء العلم من خلال الإدراك بالحواس. كما أبقى الجدل في علم الله النقاش في «العلم» حياً زمنًا طويلاً، بعد أن كاد يفنى كل أمل في السماح بالمضي في أي نقاش دنيوي في معنى العلم، إلا في أوساط ضيقة محدودة. وجعل العلم المادة الأكثر نقاشاً في علم الكلام الذي بلغ من الشهرة والأهمية كل مبلغ، حتى أنه لم يعد في مقدور العامة إغفاله. وساعد بتركيزه على «العلم» في حد ذاته في حفظ مكانة المفهوم، وأضفى عليه جلال القدسية.

رابعاً: علم الإنسان بالله

إن عبارة «علم الله» (Knowledge of God) مبهمة في اللغة الإنكليزية، فالاسم God فيها يمكن أن يكون فاعلاً أو مفعولاً به. والسبيل الذي اتبعناه هنا، على ما فيه من خرق، هو أن جعلنا God's knowledge للأول وman's knowledge of God للثاني. أما في العربية، فالتمييز النحوي بينهما ممكن بسهولة باستخدام «علم الله» للمعنى الأول، و«العلم بالله» للثاني. إلا أن عبارة «علم الله» استخدمت أيضاً بمعنى علم الإنسان بالله في حالات نادرة، فضلاً عن استخدامات خاصة كما في علم الكلام، أو العلم بالله الذي يهبه للناس، وما إلى ذلك⁽¹⁷⁵⁾. ولحسن الحظ، قلما يترك السياق إلى اللبس سبيلاً. وفي حين أن العلاقة اللغوية بين المعنيين وثيقة،

(174) يُنظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1945-1948)، ج 1، ص 37 وما

يليه.

(175) هذا الاستخدام على وجه الخصوص يتعلق بـ «علم الله» في العبارة: «القناعة بعلم الله» الواردة عند الحارث المحاسبي كثيراً. وقد يتبع لفظة «معرفة» اسم مضاف أو اسم مجرور بحرف الجر «بـ»، وليس ثمة فرق واضح بين الاستخدامين، لكن لفظة «العارف» تُستخدم دومًا على النحو «العارف بالله».

يسبح كل منهما في فلك مختلف تمامًا. وكما رأينا، كان العلم الذي يملكه الله يعد مسألة وجود وعلم إلهي. ومن جهة أخرى، كان يُعد علم الإنسان بالله شيئاً منفصلاً عن أي نظر بالعقل وما إلى ذلك، وخافية لا يُدرك كنهها من خفايا كينونة الإنسان العاطفية. ويستوي في ذلك علم الإنسان بالله بمعرفته (gnosis) به، حيث يطغى العنصر العاطفي منذ البداية. ولا بد من التأكيد مرة أخرى هنا، كما سنعود ونؤكد من قريب، على الميل إلى الخلط بين الكلمتين [العلم والمعرفة]، إلا إذا بذل المرء جهداً واعياً للتفريق بينهما. والنقاش في كيف وهل يمكن الإنسان أن يعرف الله، لم ينته حتى الآن في الإسلام. ومن الواضح أن القول الذي يُنسب إلى فيثاغورس في الأدبيات العربية اليونانية الحكمية «الأقوال الكثيرة (والآراء المختلفة) في الله تعالى هي علامة تقصير الإنسان عن معرفته»، فشل في ترك أثر عند علماء المسلمين. ويروى عن فيثاغورس أنه عبّر عن قناعته بإمكان معرفة الإنسان بالله باليسير من الكلام، في ما يبدو، إذا لم يصرف عنايته إلى معرفة الناس، وآب إلى نفسه متأملاً. وقد وجدت هذه الخاطرة الحسية، إلى حد ما، أرضاً أكثر خصوبة في أذهان المسلمين⁽¹⁷⁶⁾.

يُلاحظ أن علم الإنسان بالله لم يُذكر في القرآن⁽¹⁷⁷⁾. والإنسان يعلم، أو ينبغي أن يعلم، الجزئيات كافة عن الله. فهو يعلم، أو ينبغي أن يعلم، أن الله بكل شيء عليم (المائدة: 97)، وأنه يرى كل شيء (العلق: 14)، وأنه سميع عليم (البقرة: 244)، وأنه على كل شيء قدير (البقرة: 259 والطلاق: 12). لكن لا توجد آية محكمة تفيد أن الإنسان يعرف الله، سواء باستخدام الجذر «ع ل م» أو «ع ر ف». وهناك آية في القرآن ربما كانت تحوي ما ينم عن سبب خلو القرآن من أي كلام عن علم الإنسان بالله، وهي الآية 110 من سورة طه التي فيها نقرأ:

(176) يُنظر: المبشر، ج 1، ص 62، وص 4 وما يليها و11 [فإنه قد يمكنك معرفة الله باليسير من

الكلم]. ونجد في اليونانية مقولة مشابهة (Gnôsis theou poiei andra brachylogon). يُنظر: H. Schenkl, *Das Florilegium Ariston kai prôton mathêma*, in: *Wiener Studien*, XI (1889), 14, no. 27, and Stobaeus, *Florilegium*, ed. by C. Wachsmuth and O. Hense (1884-1912, Reprint Berlin 1958), V, p. VII.

(177) يُنظر: A. S. Tritton, «Theory of Knowledge in Early Muslim Theology.» in: M. Shafî (ed.), *Woolner Commemoration Volume* (Lahore 1940), pp. 253-256.

يبدو أن المقالة الموجزة والخالية من التوثيق اعتنت بشكل أساس بمعرفة الإنسان بالله.

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾⁽¹⁷⁸⁾. وقد أخذ بعض المترجمين المعاصرين للقرآن إلى اللغات الأوروبية بالرأي القائل بأن الضمير في شبه الجملة «به» يعود إلى الله. وكان منهم إ. هـ. بالمر (E. H. Palmer) في عام 1880، وم. هنينغ (M. Henning) في عام 1901، وآخر المترجمين إلى الإنكليزية والفرنسية، وهم ر. بيل (R. Bell) بين عامي 1937 و1939، وأ. ج. أربري (A. Arbry) في عام 1955، ور. بلاشير (R. Blachère) بين عامي 1949 و1951. أما أولئك الذين قالوا بأن الضمير في شبه الجملة «به» يعود إلى الموصولين قبلها (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ) فهم أكثر بكثير. ومنهم مترجمون مثل أندريه دوريه⁽¹⁷⁹⁾ (A. du Ryer) ولويجي ماراتشي (L. Marracci) في القرن السابع عشر، وجورج سيل (G. Sale) وم. سافاري (M. Savary) في القرن الثامن عشر، ول. أولمان (L. Ullmann) وج. م. رودويل (J. M. Rodwell) في القرن التاسع عشر، ومن آخر من ترجم القرآن من الباحثين هو الروسي إ. كراتشكوفسكي (I. Krachkovsky) الذي نُشرت ترجمته في عام 1963، أي بعد وفاته، والألماني رودري باريت (R. Paret) في عام 1963 [1966]⁽¹⁸⁰⁾. ولا يقال للقارئ الذي يرجع إلى أي من هذه الترجمات التي ذكرناها إن المترجمين، في كلتا الحالتين، اتخذوا خيارًا على قدر من الأهمية من ناحية دينية. وقد فعلوا ذلك، في ما يبدو، بقلوب خلية، من غير عظيم اكتراث بالعواقب. أما المفسرون المسلمون فكانوا أقل اطمئنانًا من هؤلاء بكثير إلى صحة فهم هذه الآية، وقالوا فيها ما قالوا بكثير من التردد. ولهذا ترك الطبري في الأمر

(178) استخدمت الصيغة الإنكليزية comprehend in knowledge في محاولة لإضفاء سمة أدبية على اللفظة العربية «أحاط». واللفظة، في الحقيقة، لا تعني شيئًا أكثر من «عَلِمَ». وتشير لفظة «أحاط» إلى فهم عقلائي أكان ذلك باستخدام المفعول به علمًا أو خبرًا، أم من دونه. وإضافة إلى هذه الصيغة القرآنية موضع الحديث، نجد أن استخدام المفعول المنصوب مع الفعل «أحاط» كان ميزة اختصت بها الآيات 68 و91 من سورة الكهف، و84 من سورة النمل، و12 من سورة الطلاق.

(179) نجد في النص الفرنسي الأصلي، وعلى نحو يكتنفه الغموض، الأداة «le» (بحرف صغير)، لكن في ص 105 من الترجمة الإنكليزية (لندن 1649) يُستخدم الضمير «it» مقابلًا لذلك. أما الترجمة اللاتينية للقرآن في العصور الوسطى، والتي تعود إلى عام 1143، ونشرها تيودور بيلياندر في بازل في عام 1543، فتحذف الجملة (يُنظر ج 1، ص 103، وج 2، ص 23 وما يليها).

(180) اختيرت الترجمات المذكورة هنا اختيارًا عشوائيًا. ولم أحاول أن أستكشف هل كان ثمة ترجمات أوروبية قبل ترجمة بالمر يعود فيها الضمير المتصل إلى الله.

فسحة لتفسير الآية على: «ولا يحيط خلقه به علمًا. ومعنى الكلام: أنه محيط بعباده علمًا، ولا يحيط عباده به علمًا»، أو على رأي بعض العلماء بأن المعنى هو «أن الله يعلم ما بين أيدي ملائكته وما خلفهم، وأن ملائكته لا يحيطون علمًا بما بين أيدي أنفسهم وما خلفهم»⁽¹⁸¹⁾. ويبدو أن الطبري يؤثر التفسير الأول. ولا يصبح التفسير الثاني ضروريًا إلا إذا افترضنا أن الآية تتحدث عن الملائكة، إذ ينبغي ألا يُقال إن الملائكة لا علم لهم بالله، ويستند هذا إلى تفسير ضعيف للآية السابقة لها ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه: 109)) مفاده أن الإشارة إلى الشفاعة هنا تستبعد البشر من دلالة الآية.

ما لا شك فيه أن المفسرين المتأخرين تأثروا باعتبارات كلامية في ما يتعلق بعلم الله؛ فهُم يميلون، في ما يبدو، إلى التفسير الذي يردّ الضمير في شبه الجملة «به» إلى الموصولين قبلها. ويبدو أن الظاهري ابن حزم كان على يقين تام من أن «به» تشير إلى علم الله الذي لا يمكن البشر الإحاطة به كله؛ إذ إن ما يمكن فهمه كله من خلال العلم، لا بد من أن يكون محدودًا ومتناهيًا، وبالطبع، فإن الله تعالى ليس محدودًا ولا متناهيًا. كما يميل ابن حزم إلى تفسير عبارة «شيء من علمه» في الآية 255 من سورة البقرة على أنها تشير إلى علم محدود بالله يمكن الإنسان أن يناله إذا وهبه الله إياه⁽¹⁸²⁾. ولا يشك الزمخشري، الذي عُرف عنه ميله إلى المعتزلة، في أن «به» في الآية 110 من سورة طه، ينبغي أن تأتلف مع «علمه» في الآية 255 من سورة البقرة. غير أن «علم» في كلتا الحالتين ينبغي أن تُفهم بمعنى «معلوم»⁽¹⁸³⁾. وبناء عليه، لا شأن لأي من الآيتين بالعلم بذات الله.

كان مفسرون آخرون أقل استعدادًا لاتخاذ موقف حازم؛ إذ أعاد الطبرسي وهو مفسر شيعي عاصر الزمخشري وتوفي في خمسينيات القرن الثاني عشر، صوغ كلمات الآية كالآتي: «ولا يحيطون هم بالله علمًا، أي بمقدوراته ومعلوماته. وقيل

(181) يُنظر: تفسير الطبري، ج 16، ص 142.

(182) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 2، ص 133 وما يليها، و174 وما يليها. ويعيد ابن حزم

صوغ لفظة «بعلمه» في الآية الأولى باستخدام لفظة «معرفة».

(183) يُنظر: الزمخشري، الكشاف (بولاق 1318-1319)، ج 1، ص 278؛ ج 2، ص 253.

بكنه عظمته بذاته وأفعاله، وقيل لا يحيطون علماً بما بين أيديهم وما خلفهم إلا من أطلعه الله على ذلك، عن الجبائي. وقيل [في تفسير آخر] معناه 'ولا يدركونه بشيء من الحواس حتى يحيط علمهم به' (184). ونجد أنموذجاً لتفسير شيعي من فترة متأخرة جداً في شرح لكاتب يماني من القرن الثامن عشر، وهو ضياء الدين إسماعيل بن هبة الله (المتوفى في عام 1173هـ/1760م) الذي ينتمي إلى الطيبيّة الإسماعيلية. وهو يفسر الضمير المتصل في شبه الجملة «به» على أنه يُرد إلى علمه ومقامه (يعني علياً بن أبي طالب) (185). غير أن إسماعيلياً متأخراً آخر من الشام هو شهاب الدين المينقي لا يشك في أن الضمير يعود إلى الله، وأن الآية تقدم دليلاً لا يقبل الجدل على استحالة علم الإنسان بالله (186). ولعلنا نضيف أن أعلام الصوفية، كأبي بكر الواسطي (المتوفى بعد عام 320هـ/930م) وأحمد بن عطاء الروذباري (المتوفى في عام 369هـ/980م)، قد كانوا، بالطبع، اتخذوا الموقف ذاته من هذه الآية (187).

أما المتكلم الكبير فخر الدين الرازي (المتوفى في عام 606هـ/1209م) فذهب إلى القول بوجود صلة بين الضمير والموصولين اللذين سبقاه، وذلك لسببين، أحدهما نحوي، وهو أن الضمير يجب أن يعود إلى أقرب المذكورات، والأقرب هنا هما الموصولان وليس الله، والثاني متعلق بالموعظة، إذ إن الغرض من الآية هو الزجر، ليعلم الناس أن الله يعلم سائر ما يقدمون عليه، وإن لم يعلموه هم أنفسهم (188). أخيراً، وبعد نحو قرن من الزمان، عرض البيضاوي بإيجاز، كالعادة، لجميع الأقوال البارزة في تفسير هذه الآية:

1. لا يحيط علمهم بمعلوماته.

(184) يُنظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (طهران 1374)، ج 7، ص 31. ويبدو من

المستحيل هنا إسناد الضمير إلى الله.

(185) يُنظر: - Ismailitische Kommentar zum Koran, Abh. der Akad. der Wiss., Göttingen, philol. - hist Kl., Dritte Folge, Nr. 31 (Göttingen 1955), p. 216.

(186) يُنظر: شهاب الدين المينقي، كتاب الإيضاح، تحقيق عارف تامر (بيروت 1965)، ص 106،

109، 111.

(187) يُنظر: السراج الطوسي، ص 56، 124.

(188) يُنظر: تفسير فخر الدين الرازي [التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب]، ج 22، ص 119.

2. لا يحيط علمهم بذاته (في هذه الحالة فُسر الضمير في «به»، أي «هو»، بمعنى علمه، كصفة ذاتية).

3. الضمير لأحد الموصولين، أو لمجموعهما (علة التمييز هنا هو قول لا مبرر له، وهو أن الضمير ينبغي أن يكون بصيغة المثني إذا كان يعود إلى الموصولين معًا) «فإنهم لم يعلموا جميع ذلك، ولا تفصيل ما علموا منه»⁽¹⁸⁹⁾.

إذا استثنينا جميع لطائف التفاسير التي تعتمد التأويل أو علم الكلام، فمن الواضح تمامًا أن الضمير المتصل يعود إلى الموصولين، وفقًا للقاعدة النحوية التي تقول إن الضمير يجب أن يعود إلى أقرب جملة أو فكرة سابقة. فالضمير هنا يعني إذا «أقذارهم بأسرها كما يعلمها الله». ولو جاز لنا أن نرد الضمير المتصل إلى الله، لوقعنا على العلة الحقيقية لخلو القرآن من أي ذكر لعلم الإنسان بالله. وكما ارتأى بعض المفسرين المسلمين حقًا، فلربما كانت علة إحجام النبي عن الخوض في العلم بالله هو شعوره بعجز الإنسان عن الإحاطة بالله علمًا. ولربما كانت تلك هي الحال حقًا، بصرف النظر عن الشواهد في الآية 110 من سورة طه التي تشير إلى ذلك. أما خلو القرآن من أي ذكر لـ «معرفة» الله، فربما كان ذلك يرجع إلى إيمان النبي الراسخ بأن وجود الله تعالى بيّن لا يحتاج إلى اعتراف أحد، كما لا يحتاج إلى أن يبشر النبي به. غير أن شيئًا من هذا لا يمكن الجزم به، ولربما كان خلو القرآن من أي ذكر لعلم الإنسان بالله محض مصادفة.

يقول الراغب الأصفهاني في دراسته اللغوية للقرآن: «يقال فلان يعرف الله، ولا يقال يعلم الله، لما كان معرفة البشر لله بتدبر آثاره دون إدراك ذاته»⁽¹⁹⁰⁾. ولا يوائم هذا التحليل لغة القرآن ومناخه الفكري على نحو تام. كما لا يتسق والنظرة التاريخية لمفهوم علم الإنسان بالله في العصور اللاحقة على الإطلاق؛ إذ

(189) يُنظر: al-Bayḍawī, *Anwār at-tanzil*, ed. H. L. (O.) Fleischer (Leipzig 1846-1848), p. 606

(أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي).

(190) يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ج 3، ص 103. ويُنظر أيضًا الاستشهاد بتفسير الراغب

الأصفهاني في الورقة 1 أ من المخطوطة 2080 من مخطوطات مجموعة جار الله أفندي في اسطنبول.

في ما يتعلق بالنظرة المسيحية اليهودية بأن الله يُعرف من خلال أعماله وخليقته يُنظر، على سبيل المثال، ما كتبه أيوب الرهاوي، والذي عاش في بداية القرن التاسع، بأن علمنا بيواعث الخلائق هو العلم بهم

وبالله أيضًا، يُنظر: *Book of Treasures*, ed. and trans. by A. Mingana, 298a, trans., 2 f. (Cambridge 1935).

استُخدمت كلمتا «علم» و«معرفة» من غير تمييز يُذكر في هذا الصدد، وإن كانت كلمة «معرفة» الأكثر استخدامًا في ما يبدو. وإنما نجم التمييز الحقيقي بينهما عن تعدد الأغراض المتعلقة بمفهوم علم الإنسان بالله في أذهان أولئك الذين تكلموا فيه. وكانت هذه المسألة موضع اهتمام وبحث في الإسلام في مرحلة مبكرة جدًا، وإن لم يكن كذلك في القرآن. ولا يُعد ذلك غريبًا، فقد اشتغل بها العقل البشري منذ عصور ما قبل التاريخ، وكانت تنبض بالحياة على نحو خاص في الأوساط المسيحية⁽¹⁹¹⁾، ومن هناك، ربما انتقل الحافز لدراساتها إلى علماء المسلمين.

كما رأينا، فإن معرفة الله كانت إحدى المراحل الأولى لمحاولات تعريف «الإيمان». وقد قيل إن الجهل بالله هو الكفر⁽¹⁹²⁾. ويقول ابن حزم في معرض نقده المسيحية أن الآية 27 من الأصحاح الحادي عشر من إنجيل متى «وليس أحد يعرف الابن إلا الأب ولا أحد يعرف الأب إلا الابن» تعني أنه في ما عدا ذلك، لا يعرف الله أحد، وكان ذلك ليعني أن الناس جميعًا كافرون⁽¹⁹³⁾. وكان قول ابن حزم هذا صدقًا لمناقشات طويلة كان على آباء الكنيسة الخوض فيها لمجابهة مثل هذه التفسيرات المرفوضة للإنجيل⁽¹⁹⁴⁾. وقيل إن بعض الخوارج تدارس القول إنه من عَلِمَ الله ببعض أسمائه فقد علمه ولم يجهله⁽¹⁹⁵⁾. وكان وجود ماهية مجهولة لله نقطة خلاف بين المعتزلة وخصومهم⁽¹⁹⁶⁾. وقيل إن أبا الهذيل العلاف والنجار رأيا في تصور الله في القلب شكلاً من أشكال العلم به؛ إذ إنه يجوز أن يحول

- (191) يُنظر على سبيل المثال: E. Norden. *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlin 1913), p. 3.
يشير ولفسون في كتابه: Wolfson. *The Philosophy*, vol. I, p. 8,
إلى الشواهد ذات العلاقة التي تحدث فيها بولس الرسول عن مصطلحي «(epi)gnōsis» (العلم التام)، و«دَعَثَ إلهيم»؛ أي «علم الله» في العهد القديم. ويعتقد ولفسون، في أي حال، أن المصطلحين كليهما يعبران عن فكرة الحكمة الإلهية التي تعلمها البشر.
- (192) يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 100, 132.
- (193) يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 2، ص 32. ولعلنا نذكر هنا، إن كان للأمر أهمية، أن الترجمة العربية للكتاب المقدس تستخدم «ع ر ف» عوضًا عن «ع ل م» (طبعة روما 1671؛ تحقيق: P. de Lagarde، لايزغ 1864).
- (194) يُنظر: Norden, pp. 74 ff., 390.
- (195) يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt*, pp. 96 f.
- (196) يُنظر: Ibid., p. 206.

الله العين إلى القلب، ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها، ويكون ذلك العلم تصورًا له، أي علمًا به⁽¹⁹⁷⁾. وزعم الجبائي أن القول في الله أنه موجود قد يكون بمعنى معلوم⁽¹⁹⁸⁾، وهذا عكسٌ للنظرية التي تقول بأن كل معلوم موجود. ولم يبق الكثير ليقال في هذا الأمر في القرون اللاحقة من وجهة نظر الأغلبية. فكما بين الراغب الأصفهاني، فإن الله يُعرف بأفعاله، ولا يمكن معرفة حقيقة ذاته. ومما يتفق وما يرد في القرآن من أنه لا يمكن الإنسان أن يعلم إلا ما أراد الله له أن يعلم، ينقل لنا المُبشِّر قولاً ينسب إلى هِرْمِس مفاذه أنه لم يكن البشر ليهتدوا إلى معرفة عظمة الله عز وجل لولا أن عرّفهم نفسه، وهداهم إلى عبادته بالوساطة من أنبيائه⁽¹⁹⁹⁾.

وعندما تحدث الفلاسفة المسلمون عن العلم بالله، وفقاً للتقاليد الأرسطية، أشاروا إلى البراهين المختلفة على وجوده سبحانه⁽²⁰⁰⁾. إلا أن التنظير الحقيقي في علم الإنسان بالله جاء من «التصوف»، وهو مجموعة من الرؤى المتنوعة تنوعاً كبيراً تجاه الظواهر الدينية. وكان العلم بالله عند المتصوفة مفهوماً بالغ الأهمية، اشتمل عندهم على رحلة العرفان بأسرها، وكان يمثل نهايتها وذروة سنامها. وكان لكثير من حوارهم جذوره في النظرية القديمة التي تدعو إلى معرفة المثل بالمثل. وقد ساد الاعتقاد في العصور القديمة (وهو خطأ في ما يبدو) أن هذه النظرية ترجع إلى فيثاغورس وأتباعه. ومهما يكن، فقد كان لها شأن عظيم في التنظير اليوناني في المعرفة، حيث نجدها في صور متعددة⁽²⁰¹⁾. ومن الواضح أنها تستلزم امتناع

Ibid., pp. 216, 285.

(197) يُنظر:

Ibid., pp. 520; vol. 2, pp. 13 f.

(198) يُنظر:

(199) يُنظر: المبشر، ص 11.

(200) ولهذا، على سبيل المثال، وسم أبو البركات في: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي،

ج 3، ص 130، الفصل المعنون «الطرق العلمية التي ينتهي منها الإنسان بعلمه إلى معرفة الله».

(201) يُنظر: A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplement II (1923), pp. 65-76.

C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip* للموضوع عند: *frühgriechischen Denkens*, Klassisch-philologische Studien, Heft 31 (Wiesbaden 1965).

H. Merki, *Homoiōsis Theōi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit* كذلك: *bei Gregor von Nyssa* (Freiburg; Switzerland, 1952).

حيث لم يعر المؤلف، في أي حال، المفهوم المعرفي أي انتباه.

أي معرفة للإنسان بالله، إلا إذا افترضنا أن الإنسان يحوي في نفسه جزءاً قدسياً يمكنه من التشبه بالإله (homoiôsis theôi) وإحراز شيء من العلم بالله في الأقل. وهذا بالفعل ما كانت عليه العقائد المقبولة عند الأفلاطونيين الجدد والمتصوفة، والمسيحيين في نهاية العصور القديمة، ومن هناك، انتقلت إلى المسلمين. وعلى الرغم من اعتقاد الصوفية الراسخ عند المسلمين بإمكان العلم بالله علمًا أوليًا، فقد اضطروا أحيانًا إلى التسليم بالحقيقة القاسية، وهي أن العلم بالله غير ممكن إلا لله وحده. وعمدوا في الأغلب إلى تجنب هذه الحقيقة التي تناقض مبدأ وجودهم، من خلال الإعلان بأن العلم الحقيقي بالله، أو العلم بالحقيقة الإلهية، هو الذي لا يمكن البشر إدراكه. وتطور بضع كلمات للغزالي نظرية «الشيء بالشيء يُعرف» (homoion-homoiôi) القديمة بإسقاطها على العلم بالله على نحو مستساغ بامتياز لعقول العوام في عصره: «أولاً، لا بد من أن ندرك أنه لا يستطيع أن يعرف الله تعالى حق معرفته إلا الله، ولا يحيط بكنهه جلاله سواه. ولا ينبغي أن يُستغرب هذا. فأنا أقول لا يعرف الملائكة بالحقيقة إلا ملك. ولا يعرف الأنبياء بالحقيقة إلا نبي. بل لا يعرف العلماء بالحقيقة إلا عالم. بل أزيد وأقول إن التلميذ لا يعرف أستاذه بالحقيقة ما لم يساوه في علمه. فإذا بلغ منزلة أستاذه، فإنه يكاد يعرفه كما يعرف الأستاذ نفسه... وإني لأقول إنه لا يُتصور أن يعرف العين لذة الوقاع بالحقيقة...». ويعود الغزالي فيقول إنه حتى صغار الحيوانات، كالنمل والبعوض، لا يمكن أن يعرف حقيقة وجودهم إلا النمل والبعوض. وإن الإنسان لا يعرف حقيقة نفسه، فهو إنما يعرف نفسه في الغالب من خلال أفعال نفسه وخصائصها، مغفلاً ماهيتها، «وإذا علم الإنسان أنه عاجز بالضرورة عن إدراك كنه جلال الله، فقد بلغ غاية كماله، فهذه هي نهاية الكمال البشري»⁽²⁰²⁾.

إن حاجة الإنسان إلى القبس الإلهي في ما يتعلق بمعرفته بالله من خلال معرفته لنفسه هي زبدة الحديث المنتحل الذي أضفي عليه، أحياناً، قدسية عظيمة: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وقد عرض عليه المتصوفة من المسلمين بالنوا. إذ.

(202) يُنظر: أبو حامد الغزالي، مسائل في معرفة الله، تحقيق نبيه أمين فارس، في: مجلة أبحاث، العدد 14 (1961)، ص 206-222، ولا سيما ص 208 وما يليها.

وإننا لنجد الأنموذج الأقرب لهذا القول في كتاب المربي لإكليمندس الإسكندري (Clement of Alexandria) «من عرف نفسه، عرف الله» (heauton gar tis ean gnôî, theon) حيث نلاحظ الاختلاف بين الفعل التقليدي المستخدم للتعبير عن معرفة النفس (gignôskein) والفعل المستخدم لمعرفة الله (eidenai)⁽²⁰³⁾. وفكرة معرفة النفس (gnôthi seauton) كوسيلة لفهم أسرار ما وراء النفس البشرية، لا تستلزم إichاءات صوفية نوعية من حيث الكيفية. فعلى سبيل المثال، ليس ثمة ما يشير إلى التصوف في ما نقل لنا علي بن ربن الطبري، وهو طبيب من القرن التاسع، كان مسيحيًا ثم اعتنق الإسلام، بكلماته عن أرسطو في موسوعته الطبية: «قال أرسطوطاليس الفيلسوف إن العلم بالنفس الناطقة أكبر من سائر العلوم، لأن من عرفها فقد عرف ذاته، ومن عرف ذاته قوي على معرفة الله»⁽²⁰⁴⁾. ولهذا، ينبغي ألا نخال الفيلسوف أبا البركات يكتب بروح الصوفية، وإن استخدم مصطلحات صوفية لا تخفى على أحد، إذ يقول «وسلم المعرفة للإنسان بربه هي معرفته بنفسه، فإنها الباب الأول من باب العلم بعالم الربوبية»⁽²⁰⁵⁾. غير أن الأثر الشهير القائل بوجود علاقة بين معرفة النفس ومعرفة الله لقي استحسانًا خاصًا عند الصوفيين، فرحبوا به أيما ترحيب، ولا سيما ابن عربي، عظيم الأثر. وكان القول بذلك مدعاة للشك من وجهة نظر دينية إسلامية في ما يتعلق بمعنى مفهوم الله. إلا أن خطر التعارض المباشر مع رأي أهل السنة والجماعة لم يكن عظيمًا، لما يلف معنى «معرفة النفس» ودلالاتها الحقيقية من غموض.

(203) يُنظر: Clement of Alexandria, *Paedagogus*, III, 1 beg., ed. O. Stählin (Leipzig 1905), I, 325.

في ما يتعلق بمراجع تتعلق بمصادر القول المأثور المذكورة أعلاه وشواهد التي لا تحصى يُنظر:

F. Rosenthal, in: *Islamic Culture*, XIV (1940), pp. 409 f.; XV (1941), p. 393; C. A. Nallino, *Raccolta di scritti* (Rome 1939-1948), vol. II, pp. 279, 339 f.; H. Merki, *Homoiôsis Theôi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Freiburg, Switzerland, 1952), 174, and H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), pp. 618 f.

(204) يُنظر: علي بن ربن الطبري، فردوس الحكمة في الطب، تحقيق محمد زبير الصديقي (برلين

1928)، ص 60.

(205) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، ج 3، ص 99. يُنظر أيضًا:

S. Pines, in: *Scripta Hierosoly-mitana*, VI (1960), pp. 171-176.

Nallino, vol. II, p. 469.

في ما يتعلق باستخدام ابن رشد القول المأثور، يُنظر:

لم تزل الصوفية تجتهد في معالجة كلمتي «علم» و«معرفة»، كما سنرى. وتعيان كلتاها عند الصوفيين، في ما يتصل بالله تعالى، علم الإنسان بالله. وفيما قد يترجم المرء كلمة «علم» إلى «knowledge» وكلمة «معرفة» إلى «gnosis»⁽²⁰⁷⁾ إلا أنه لم يكن بينهما في الأغلب، وليس على سبيل الإطلاق في أي حال، أي تمييز يُذكر. فقد استخدم أبو سعيد الخراز، وهو صوفي من القرن التاسع، الكلمتين جنباً إلى جنب، وكأنهما مترادفتان⁽²⁰⁷⁾. وعلى حد قوله، فإن من يصدق في المقامات كما بينها هو، يؤديه ذلك «إلى المقام الرفيع، والعلم بالله، والمقام الشريف، فيصير إلى الروح والراحة، والنعمة بمعرفة الله عز وجل...»⁽²⁰⁸⁾، ويتفاوت الخلق في العلم بالله والمعرفة به، وبقدر ذلك يتفاوتون في الفضل والفضيلة⁽²⁰⁹⁾. وكذلك استخدم الجُنيد كلاً من «العلم» و«المعرفة» للتعبير عن العلم بالله⁽²¹⁰⁾. ويظهر الحرص على طلب سنن السابقين في الإسلام في نسبة القول الآتي لأم الدرداء،

(206) هناك الاستخدام الذي يرد على نحو محدود لمصطلح «علم المعرفة»؛ فنجد له استخداماً عند أبي طالب المكي في كتابه: قوت القلوب. ومن المفهوم أن التقيض - أي مصطلح «معرفة العلم» - أقل شيوعاً بكثير، ويتحدث الحكيم الترمذي، في أي حال، في الورقة 61 أ عن الاشتغال «بمعرفة العلم بالله». في وصية علي بن أبي طالب لكميل بن زياد النخعي تشير عبارة «معرفة العلم»، في ما يبدو، إلى قاعدة يوصى بها (دينٌ يُدانُ به)، على الرغم من أن ابن أبي حديد (يُنظر: ابن أبي حديد، ج 5، ص 436) فسر العبارة تفسيراً مختلفاً بعض الشيء (معرفة فضل العلم وشرفه وضرورته واجب ديني). لحديث أعمق ومفصل عن المعاني المختلفة للفظتي «معرفة» و«علم» عند الصوفية، يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب. ترد، في ما يبدو، مقارنة غريبة بين لفظتي «علم» و«معرفة» في بداية الفصل الذي يتناول العلم في: الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار (الورقة 183 أ من المخطوطة L-5 في مكتبة جامعة ييل، والإبشيهي، ج 1، ص 23)، حيث قيل في مدح العلم «وبالعلم يُعرف الله ويوحّد». ويقصد بالعلم هنا العلم الديني والذي من خلاله يُعرف الله.

al-Kharrāz, pp. 41, 70, 73,

(207) يُنظر:

يُنظر إلى ذلك: أبو نُعيم الأصبهاني، ج 10، ص 247.

al-Kharrāz, p. 60.

(208) يُنظر:

(يقابله ص 49 من النسخة المترجمة).

al-Kharrāz, p. 61.

(209) يُنظر:

(يقابله ص 50 من النسخة المترجمة).

(210) يُنظر: Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, E. J. W. Gibb Memorial Series N.S. 22 (London 1962), pp. 96 ff.

Jabre, pp. 143 f.

في ما يتعلق باشتغال الغزالي بلفظتي «علم» و«معرفة» يُنظر:

وهي امرأة من المحدثين من القرن الأول الهجري: «أفضل العلم المعرفة». ويُظن أن قولها هذا حدا بشاعر مجهول لأن ينظم البيت الآتي:

خيرنا أفضلنا معرفة وإذا ما عرف الله عبد⁽²¹¹⁾

وإذا بلغ علم الإنسان غايته، يظهر علمه بالله مقترناً بحبه له. ويُنسب إلى أحد الصوفيين الأوائل قوله إنه يحب الله لما أولاه من معرفته ونعمته⁽²¹²⁾. ويذكر كاتب في المحبة الصوفية إحدى الفرق التي ترى أن «المحبة هي المعرفة، وإنها تقع بعد استتمام المعرفة»⁽²¹³⁾. ولم يكن اقتران العلم بالله بمحبته مقتصرًا على الصوفية⁽²¹⁴⁾، مثله في ذلك مثل العلم به مع خشيته الذي نجد شواهد له في الحديث النبوي الشريف، كما نجدها عند المؤلفين الصوفيين⁽²¹⁵⁾.

(211) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 40.

al-Kharrāz, p. 50.

(212) يُنظر:

يقابله ص 41 من النسخة المترجمة.

(213) يُنظر: ad-Daylamī, *Kitāb 'Atf al-alif al-ma'lūf 'alā l-lām al-ma'tūf*, ed. J. C. Vadet (Cairo 1962), p. 52.

(كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف للدبليمي).

(214) يُنظر: M.-L. Franz, *Aurora Consurgens*, Bollingen Series 77 (New York 1966), p. 180.

«افتراض كثير من فلاسفة (العصور الوسطى) أن كل فعل معرفي سبقه نوع من 'الحب' أو 'الرغبة الطبيعية' للعالم تجاه الموضوع».

(215) يُنظر الآية العاشرة من المزمور رقم 111، والآية السابعة من الأصحاح الأول من سفر

الأمثال. ويُنظر: Wensinck [et al.], vol. IV, pp. 319b66, 330b60, and al-Muḥāsibī, *Ri'āyah*, ed. M. Smith, E. J. W. Gibb Memorial Series. N.S. 15 (London 1940), 282, ll. 15 f.

(الرعاية لحقوق الله للمحاسب). والقول [لَيْسَ الْعِلْمُ عَنْ كَثْرَةِ الْحَدِيثِ، إِنَّمَا الْعِلْمُ خَشْيَةُ اللَّهِ] هو

لعبد الله بن مسعود. يُنظر: الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت 1965)، ص 405، ومقدمة المحقق، ص 41؛ جعفر الصادق، مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، ص 81، وابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية (دمشق [1965])، ص 59، الهامش رقم 233. يُقارن كذلك إحدى حكم المتون الهرمسية [المنسوبة إلى هيرمس، وهو النبي إدريس في التراث العربي الإسلامي]: Hê gar eusebeia gnôsis estin tou theou,

والتي نُقلت إلى اليونانية من طريق لكتنتيوس (Lactantius) في:

A. D. Nock and A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (Paris 1945-1954), vol. IV. 110.

حيث الإشارة إلى *testimonium Latinum* خارج السياق تمامًا؛ حيث وُجد أنها مقتبسة عن المسعودي

في كتابه: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (القاهرة 1346)، ج 2، ص 379، وفيها نقرأ: «من عرف ذاته تأله». ونجد بعض الملاحظات عن خشية الله وحبه عند:

Mir Valiuddin, *The Sūfi Concept of Knowledge*, in: *Studies Islam*, II (1965), pp. 144-152.

يرى ابن عطاء الله الإسكندري الشاذلي (المتوفى في عام 709هـ / 1309م)، وهو مؤلف كتيب في الحكَم، أن قناعة الإنسان بما عنده من العلم بالله تكفي لحمايته من كل أذى قد يعتره في الدنيا، أما من لا يقنعه علمه، فمصيبته بعدم قناعته بعلمه أشد من مصيبته بأذى العالمين له جميعاً⁽²¹⁶⁾. والعلم بالله عند ابن عطاء الله هو المعنى الحقيقي للوصول إليه. وهكذا عبّر عن فكرته تلك: «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء، أو يتصل هو بشيء»⁽²¹⁷⁾.

في الواقع، إن إمكان علم الإنسان بالله أو عدمه هو في الفكر الصوفي رهن بالرؤى المختلفة المتعلقة بعموم علاقة الإنسان بالله. فحيثما كان يُعد الوصول إلى الله ممكناً، أو كلما كانت العقائد الأحادية موضع نقاش، جاء الاعتراف بشيء من علم الإنسان بالله عفويًا. لكن، وفي الوقت نفسه، يمكن أيضًا أن يقال وبكل صراحة إنه «لا يعرف الله إلا الله»⁽²¹⁸⁾. وقد شعر أبو يزيد البسطامي أن «المعرفة في ذات الحق جهل» وأن ادعاء «العلم في حقيقة المعرفة جنائية»⁽²¹⁹⁾. وتألّق أبو علي ابن الخطيب، وهو صوفي عاش في النصف الأول من القرن العاشر، في صوغه مقارنة بين موقف الصوفية وموقف المتكلمين العقلانيين من تعذر العلم بالله إذ قال: «المعتزلة نزهاوا الله تعالى من حيث العقول فأخطأوا. والصوفية نزهاوه من حيث العلم فأصابوا»⁽²²⁰⁾. فالعقل بنفسه لا يعرف الله تعالى، حتى كحله الله بنور الوحداية، لأنه، في ما يرى الكلاباذي مبدع هذا الإنشاء، لم يكن للعقل أن يعرف

(216) يُنظر: ابن عطاء الله الإسكندري، ص 59، الحكمة 234.

(217) يُنظر: المرجع نفسه، ص 55، الحكمة 213.

(218) يُنظر: Ibn Khaldūn. *Muqaddimah*, Trans. F. Rosenthal (New York 1958, 1067), vol. III, p 97.

(مقدمة ابن خلدون)، ويُنظر أيضًا: القوتوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن (حيدر آباد 1368هـ / 1949م)، ص 49، 173.

(219) يُنظر: السهلجي، كتاب النور من كلمات أبي طيفور، في: عبد الرحمن بدوي (تحقيق)، شطحات الصوفية (القاهرة 1949)، ص 133. ويُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، ج 10، ص 37. ويستبدل السلمي في كتابه: السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة (القاهرة 1953)، ص 74، لفظة «جنائية» بلفظة «حيرة». ويُنظر أيضًا: H. Ritter, in: *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi* (Wiesbaden 1954), p. 214.

(220) يُنظر: السلمي، طبقات الصوفية، ص 386 وما يليها، والقشيري، الرسالة القشيرية (القاهرة 1367هـ / 1948م)، ص 27، ج 2، ص 18 وما يليها، في حاشية عن أبي علي بن الكاتب.

الله إلا بالله⁽²²¹⁾. وقد ميّز أحمد بن عطاء بين معرفتين بالله: معرفة حق، ومعرفة حقيقة؛ فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الأسمي والصفات، وهي متاحة للبشر، أما معرفة الحقيقة فلا سبيل لها⁽²²²⁾. ويرى ابن عربي أن العلم بحقيقة ذات الله محال. فالعلم بالله عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، ولا يُعلم إلا ما ينسب إليه من الصفات، أي صفات المعاني، وهي صفات الكمال⁽²²³⁾.

ثمة أثر آخر يعبر بوضوح شديد عن الحيرة التي خلفتها الفجوة بين الدعوى العاطفية والعقلية للصوفية بالقرب من الله، واستحالة معرفته سبحانه. وهو الأثر المعروف القائل «إن العجز عن الإدراك إدراك»⁽²²⁴⁾. وتقول صيغة إسماعيلية لهذا الأثر، يروونها على لسان جعفر الصادق، إن الله جعل من إقرار المسلمين بعجزهم عن معرفته إيماناً منهم به⁽²²⁵⁾. كما روي هذا الأثر أيضاً، بما يتنافى وروح العصر، عن الخليفة أبي بكر الصديق إذ قال في خطبة له: «سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً لمعرفته إلا بالعجز عن معرفته»⁽²²⁶⁾. ويرى أبو طالب المكي، وهو أحد أولئك الذين استشهدوا بقول أبي بكر الصديق المزعوم هذا، أنه يُجمل وحدانية الله الحقّة.

بناء عليه، فإن علم الإنسان بالله، أو جهله به، الذي يمكن أيضاً أن يسمى علماً في هذا الصدد⁽²²⁷⁾، كان أكبر همّ للصوفية في الإسلام. وينبغي أن نعقل أنه يمثل

(221) يُنظر: al-Kalābādhī, *Kitāb at-Ta'arruf*, Trans. by A. J. Arberry (Cambridge 1935), pp. 46-50.

(كتاب التعرف للكلاباذي).

(222) يُنظر: السراج الطوسي، ص 56.

(223) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 118 وما يليها، ويُنظر أيضاً الفقرة الطويلة في

ص 180 وما يليها.

(224) يُنظر: Kaufmann, pp. 444 f., and Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. III, p. 39.

(225) يُنظر: شهاب الدين المينقي، ص 107.

(226) يُنظر: السراج الطوسي، ص 57، وأبو طالب المكي، الفصل الثاني، ص 4 وما يليها، والفصل

الثالث، ص 129.

(227) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 160، 170. وبالنسبة إلى بيار شارون (Pierre Charron)

الذي عاش في القرن السابع عشر فإن «المعرفة الحقيقية بالله هي الجهل الكامل به. ونهج الله هو معرفة النور

الذي يتعذر بلوغه» (مترجم عن الفرنسية). يُنظر كتابه: Pierre Charron, *Trois veritez* (Paris 1595), p. 26.

وهو كتاب يستشهد به بوبكن في: R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Netherlands 1960), pp. 58 f.

الجزء الأعظم من مساعي الصوفية ومن مفهومهم للعلم بوجه عام. وبتركيزهم، في الأساس، على إمكان معرفة الله من خلال نوع من العلم أو المعرفة بذاته، وترغيبهم بذلك، حاول الصوفيون ملء فراغ تركه المتكلمون، ونهضوا بعبء نقاش لجانب من جوانب العلم كانت طمسته من قبل المفاهيم المختلفة للعلم ولوجود الله، والتي نجمت عن الجدل الكلامي في صفاته سبحانه. ومرة أخرى، عبّر الغزالي بوضوح وقوة عن الإجماع الذي وصلت إليه الأغلبية أخيراً بقوله: «فمعرفة الله تعالى غاية كل معرفة، وثمره كل علم على المذاهب كلها»⁽²²⁸⁾. فليس للإنسان إذا علم حقيقي بالله، وإنما يمكن علمه أن يصيب شيئاً من الإدراك لوجوده.

خامساً: مفاهيم الشيعة للعلم

في حدود علمنا بالأدبيات الشيعية الموثوقة في المرحلة الحالية، لا يبدو استنباط أي تمييز معقول بين الفرق الشيعية المختلفة في تناولها المفاهيم الشيعية للعلم أمراً ممكناً. وعلى الرغم من التنوع الكبير في الآراء والمواقف التي سادت بين تلك الفرق، فإن كثيراً مما سيقال هنا يبدو صالحاً لأغلبها. وبطبيعة الحال، صرفت المزيد من الاهتمام لآراء قد تبدو أكثر راديكالية بطبيعتها، لأننا سنجد الآراء الأكثر تمييزاً، ومن ثم الأكثر جدارة بالملاحظة. وكما رأينا فإن فرقاً وأفراداً من الشيعة شاركوا في الجدل في علم الله⁽²²⁹⁾.

(228) يُنظر: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة 1964)، ص 351. وفي ما يتعلق بالجدل المثار حول أصالة العمل يُنظر: W. M. Watt, in: *JRAS* (1952), pp. 24-45, and M. Bouyges: and M. Allard, *Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali* (Beirut 1959), p. 30 n.

(229) لبحث موجز يتناول الصفات الإلهية المنسوبة إلى الإمام الزيدي يحيى الهادي إلى الحق، يُنظر: C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden 1919), pp. 250, 263. يُنظر أيضاً الترجمة الفرنسية للكتاب (لايدن 1960)، ص 287. ويُنظر تناول الميني للصفات الإلهية في: شهاب الدين الميني، ص 83، 106-111: ولا سبيل إلى معرفة الله، وتالياً قد يُقال إنه يعلم مجازاً لا حقيقة. ولا يجوز أن يُقال إنه عالم بمعنى حيازة العلم؛ فالله عالم من خلال جوهره وليس من خلال علم ما. ولو كان العلم هو الله نفسه لجاز لنا أن نتضرع إلى الله قائلين: «يا علم ارزقنا...» (وهو أمر لا يفعله المرء ببساطة). وفي ما يتعلق بالمسألة الأخيرة يُنظر التعليقات المنسوبة إلى أبي هذيل العلاف في: al-Ash'ari, *Ihānah*.

كما شاركوا في إبراز مفهوم العلم في مصنفات الحديث النبوي الشريف. وفي الإسماعيلية، في الأقل، كان من أثر الفلسفة اليونانية، ولا سيما الأفلاطونية الجديدة، أن جعلت من العلم والعلوم الطبيعية موضوعاً متكرراً. ومن ذلك أن «ظاهر الشيء» هو الذي تقع الحواس عليه، أما «باطن الشيء» فهو ما يحويه ويحيط به العلم بأنه فيه⁽²³⁰⁾. وفي ما يرى رجل كناصر خسرو، من القرن الحادي عشر، كاد مفهوم العلم والإيمان يستويان⁽²³¹⁾. واقتصرت الأمور الآتية في الأغلب على الشيعة دون غيرهم: 1. الاعتقاد بما كان لعلي بن أبي طالب وللأئمة من ذريته من علم دون غيرهم؛ 2. استخدام كلمة «معرفة» للتعبير عن العلم بمعتقدات الشيعة الأساسية (والذي يشبهه، إلى حد ما استخدام «معرفة» لتعريف الإيمان أول الأمر)؛ 3. الرمزية الغامضة للعلم، والتي يبدو أنها كانت عند الإسماعيلية حصراً؛ 4. الطريقة الخاصة لتصور العلاقة بين العلم الدنيوي والشؤون الدينية.

1- ركن الإسلام عمومًا، بطبيعة الحال، على العلم الديني كأحد مؤهلات قيادة المجتمع المسلم، غير أن ما كان لأئمة الشيعة من شأن، أدى إلى الغلو في ادعاء حيازتهم خزائن علم الغيب والشهادة كلها. وتظهر الزيدية آراءً أكثر اعتدالاً في هذا الصدد، الأمر الذي ينسجم وأصولها التي سبقت نشأة التطرف الشيعي. فحدود علم الأئمة وحرمتهم في الاجتهاد عند الزيدية لا تتعدى، من حيث المبدأ، القدرة على تتبع النقاش العلمي وتقويمه⁽²³²⁾. وبناء عليه، لا يختلف العلم اللازم لهم كثيرًا عما يلزم الخلفاء على مذهب أهل السنة والجماعة في الخلافة. غير أن علم الأئمة عند الشيعة كان استثنائيًا، ولا يمكن مقارنة علم الخلفاء، الذي كان أحد المؤهلات اللازمة لتولي الخلافة، بالعلم الذي يُنسب إلى أئمتهم في أي حال.

(230) يُنظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر (بيروت [1960])، ص 28، وهو

في ما يبدو اقتباس من: القاضي النعمان، كتاب حدود المعرفة.

(231) يُنظر: A. E. Bertels, *Nasir-i Khosrov i Ismailizm* (Moscow 1959), pp. 202 ff., 229.

(232) يُنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 752، ويُنظر أيضًا: Arendonk, p. 249.

والترجمة الفرنسية للكتاب (لايدن 1960)، ص 273.

وفقاً لحديث موضوع [مشكوك في صحته]، لا شك في أنه وضع بانهاه
شيعي، قال النبي: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها»⁽²³³⁾. فقد كان علي بلا جدال أفضل

at Malati, p. 20, and

(233) يُنظر على سبيل المثال:

البهلولي، شرح قصيدة الصاحب بن عبّاد في أصول الدين، تحقيق محمد حسن آل ياسين (عدد
1967)، ص 100، والورقة 4 من المخطوطة 976 من مخطوطات مجموعة حسن حسابات في سطور
المنسوبة إلى سلمان الفارسي والمتعلقة بأسئلة الرهبان المزعومة لعلي (Questions of the Monks Addressed
to 'Ali). ويشار إلى الحديث في قصيدة منسوبة إلى السيد الجُمَيْرِي (يُنظر ص 58 من السّخة التي تحمل
مجموعة قصائده التي جمعها وحقّقها شاكر هادي شُكر (بيروت [1966])). وشرحه رشيد الدين فصل 5
في كتابه بيان الحقائق، يُنظر: F. Quatremere, *Histoire des Mongols* (Paris 1836), I, p. CLVI.

يضيف صاحب كتاب رسالة الإيضاح الطيبي الإسماعيلي اليمني، علي بن محمد بن الوليد (توفي في
عام 612هـ/1215م) وصفاً آخر للأئمة، وهم من نسل الحسين، كـ «سحاب العلم المعقّدة»، يُنظر:
R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Abh. der Akad. d. Wiss., Göttingen, Philol.-hist. Kl., Dritte
Folge, Nr. 28 (Göttingen 1943), pp. 138 f.

يتحدث أبو نُعيم في: أبو نُعيم الأصبهاني، ج 1، ص 61 عن علي كـ «باب مدينة العلم والعلماء».
يُنظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية (القاهرة [1966])، ج 1، ص 465-474، وسواه من المراجع.
يرد مدينة العلم عنواناً لكتاب استوحى، في ما يبدو، من الحديث الشريف، كما هي الحال عند
المؤلف الشيعي المعروف محمد بن علي بن بابويه القميّ، وهو أحد أبناء القرن العاشر. وقد أدرجه الطوسي
في كتابه: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، ص 185 ضمن أعمال أخرى للمؤلف نفسه. والمائة مشكوك
فيها في أي حال؛ إذ استخدم المؤلفون الشيعة هذه العبارة مجازية اعتيادية، كما هي الحال عند صدر
الشيعة الثاني عبيد الله بن مسعود (توفي في عام 747هـ/1346م) الذي بدأ عمله بالكلمات: «الحمد لله
الذي وهب لمدينة العلم باباً رفيعاً، وموضعاً عصياً، وبناء رصيناً، وبوابات منيعة، وحصوناً مظلة، وأسواراً لا
تزاح» (يُنظر المخطوطة 1350 من مخطوطات مجموعة جاز الله أفندي في اسطنبول/مكرر). ويصف
طاش كبرى زاده في مقدمة كتاب: مفتاح السعادة ومصباح السيادة «مدينة العلم» في حديثه عن القراءة، في
صيغة موجزة بعض الشيء من نسخة معدّلة: «مدينة علم على الباب، منبع الجناب، رفيع الأسوار، سحيق
الأقطار، وجنة أشجارها مورقة، وأنهارها مونقة»، يُنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في
موضوعات العلوم (حيدر آباد 1328-1356)، [تذكر المصادر المتأخرة أن مؤلف الكتاب هو لطف الله بن
حسن التوقادي، وليس طاش كبرى زاده، كما بحثنا في مصادر كثيرة عن مؤلف بهذا الاسم لكبرى زاده فلم
نجد (الترجمان)] في الورقتين 17 ب - 18 أ من المخطوطة 1043 من مخطوطات خراجي أوغلو في
بورصة. وقد يُضاف إلى ذلك أن ليس ثمة مدينة العلم في عنوان المخطوطة 1387 من المجموعة الأولى
من مخطوطات مكتبة كوبرولو، كما يرد في:

بل ثمة ذكر لمدينة العلوم. ويبدو أنه مطابق لمختصر كتاب مفتاح السعادة المذكور في:
GAL, vol. II, p. 426, Supplement II, 633.

وقد أملاه أحمد بن مصطفى بن خليل، أي طاش كبرى زاده نفسه، في تشرين الثاني/نوفمبر 1560،
والذي توفي بعد ذلك بأشهر قليلة.

الأمة وأعلمهم⁽²³⁴⁾. كما أنهم زعموا أن علم علي كان مساويًا لعلم النبي، إذ أودع النبي العلم كله عند علي، وأودع عنده جميع العلوم، جليلها ودقيقها⁽²³⁵⁾. وقالوا إن عليًا يعلم الغيب، ويعلم ما في الغدو، وما تشتمل عليه الأرحام من الأولاد، وما يُغيب الناس في بيوتهم. واعتقد بعضهم أن الأئمة يعلمون كل تلك التفاصيل كما علمها علي⁽²³⁶⁾، وقالوا أيضًا إن الإمام عالم يعلم كل شيء، وهو بمرتبة النبي في شأنه كله⁽²³⁷⁾. لكن عليًا والأئمة من بعده، لم يعلموا ما علمه النبي من علم الدنيا والآخرة فحسب، بل علموا علمًا لم يكن رسول الله يعلمه. وزعموا أن عليًا أعلم من رسول الله، وجعل الأئمة بعده يرثون ذلك منه إلى يومنا هذا، الأكبر فالأكبر، وأن العلم يولد معه لا يحتاج إلى تعليم⁽²³⁸⁾. وقيل إن طائفة من الشيعة حكمت على من يجرؤ على إنكار مساواة الأئمة بالنبي بالكفر والشرك. ورأى هؤلاء كذلك أن علم الأئمة من سلالة النبي، الذين هم «عيش العلم وموت الجهل»⁽²³⁹⁾، لا يتعلمون العلم بالدرس، فالله عز وجل علمهم بلطفه، والعلم ينبت في صدورهم «كما يُنبت الزرع المطر»⁽²⁴⁰⁾. وبناء على ذلك، فمن الطبيعي أن نفترض بأن لأصغر الغلمان من نسل علي ما يكفيه من العلم ليكون إمامًا⁽²⁴¹⁾. بينما اعتقد الزيدية بأن العلم الديني مبثوث مشترك في الأئمة وفي عوام الناس⁽²⁴²⁾، غير أن المنزلة الفريدة للإمام، مالك العلم كله، ومصدره الوحيد، كانت هي الأوسع انتشارًا. كانت هي السمة السائدة في عمل يُنسب إلى شيعي من أوائل أتباع الإمام

al-Malaṭī, p. 20.

(234) يُنظر:

an-Nawbakhtī, *Firaq*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica 4 (Istanbul; Leipzig 1931), p. 16.

(235) يُنظر:

(فرق الشيعة للنوبختي).

al-Malaṭī, p. 118.

(236) يُنظر:

an-Nawbakhtī, *Firaq*, p. 46.

(237) يُنظر:

al-Malaṭī, p. 121.

(238) يُنظر:

(239) كما يُزعم أن عليًا قال، يُنظر: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة (بيروت 1382 هـ / 1963 م)،

ص 439.

an-Nawbakhtī, *Firaq*, p. 49.

(240) يُنظر:

لمزيد من المعلومات عن لفظة لُطف، يُنظر: القاضي عبد الجبار، المغني.

an-Nawbakhtī, *Firaq*, p. 74.

(241) يُنظر:

Ibid., p. 50.

(242) يُنظر:

جعفر الصادق، وهو المفضل بن عمر الجعفي. فهذا هو يقول مخاطبًا الإمام جعفرًا:
«يا سيدي ومولاي! لا علم لي إلا ما علمتني»⁽²⁴³⁾.

إنما كان مثل ذلك، وغيره من التعابير التي أشرنا إليها آنفًا، يقال عادة في عدم الله وإنعامه به على بني آدم. ولا يعني هذا بالضرورة أن مفهوم الشيعة لعلم أئمتهم كان ينطوي على أي نوع من التأليه. فعلم الأئمة يشمل الغيب والشهادة، وقد يؤتون غيرهم من البشر من العلم بالدين بقدر ما يرونه ضروريًا وملائمًا، وليس للعوام من سبيل إلى اكتساب العلم الديني الصحيح إلا من خلال الأئمة، غير أنه لا وجود لعنصر الأزلية الحاسم لمفهوم العلم الإلهي في التجليات الفردية لعلم الأئمة. فعلمهم يمر من خلالهم ولا يبقى معهم كأفراد في هيئتهم البشرية في الأقل. ولا شك في أن الفرق طفيف بعض الشيء، وربما لم يحظ وجوده بالاعتراف في كل حين، بل ربما أنكر المتطرفون وجوده صراحة. وفي أي حال، فإن حلول «علم» بعلم مطلق خارق للطبيعة في الأئمة عزز مكانتهم فوق الطبيعية بصورة هائلة. حتى أنها لأقرب ما يمكن أن تكون إلى الألوهية. ويرى الشيعة أن العلم في أسمى صورته موجود باستمرار على الأرض بوجود الأئمة. والعلم، ونشر العلم بين من هم أهل له من البشر، هو أعظم سبب لوجودهم، ومن ثم، يمكن أن يقال، للوجود كله. ولا شك أن في ذلك تمجيدًا لمفهوم العلم لا مثيل له عند سائر المسلمين.

2- وُسم عدد كبير جدًا من الأعمال الشيعية المبكرة بعنوان «كتاب المعرفة». وغطت أعمار مؤلفي هذه الكتب الفترة الممتدة من النصف الثاني للقرن الثامن إلى بداية القرن العاشر. ونجد من بينهم شيطان الطاق (أو كما كان يسمى في الأوساط الشيعية، مؤمن الطاق)⁽²⁴⁴⁾؛ وأحمد بن علي العقيقي، وهو من الجيل السادس من سلالة الحسين بن علي⁽²⁴⁵⁾؛ وإسماعيل بن محمد المخزومي المكي من مكة، وإسماعيل بن محمد قنبرة من قم، وهما مؤلفان مختلفان في

(243) يُنظر: الجعفي، الهفت والأظلة، تحقيق عارف تامر وعبد خليفه (بيروت 1960)، ص 29.

(244) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 176, 1, 12.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 250. ويُنظر أيضًا: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 158، 1. 2.

(245) يُنظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 48، 1. 9.

ما يبدو⁽²⁴⁶⁾؛ وعلي بن الحسن الطاطري⁽²⁴⁷⁾؛ وعلي بن الحسن بن فضال⁽²⁴⁸⁾؛ وإبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي⁽²⁴⁹⁾؛ وعبد الله بن محمد البلوي⁽²⁵⁰⁾؛ وهشام بن الحكم⁽²⁵¹⁾؛ ومحمد بن الخليل السكّاك⁽²⁵²⁾؛ وأبو سهل النوبختي⁽²⁵³⁾. ولم يُحفظ أي من تلك الأعمال على حد علمنا في الوقت الحاضر. والاستدلال بعنوان كتاب على محتواه، هو دائماً وأبداً مغامرة مجهولة العواقب. فمثلاً، يُنسب أحد الكتب التي تحمل العنوان «كتاب المعرفة» إلى المؤلف الشيعي المشهور عبّاد بن يعقوب الرواجني (المتوفى في عام 250هـ/ 864م)، لكن عنوانه الفرعي المذكور أيضاً «في معرفة الصحابة» يخبرنا على ما يبدو أنه يحوي تراجم لبعض صحابة رسول الله⁽²⁵⁴⁾. غير أن معظم تلك الكتب التي تحمل العنوان «كتاب المعرفة» تُصنف مع عناوين أخرى تشير إلى مباحث في الشريعة وعلم الكلام. وما من شك في أن كلمة «معرفة» في بعض تلك الكتب، إن لم يكن كلها، ينبغي أن تُفهم على أنها تشير إلى العلم بأمر العقيدة والثوابت الشيعية، وربما اقترن ذلك

(246) هذا هو رأي الطوسي في: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 35، 1.9، 38، 1.9. ويُذكر قُبيرة فقط في: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 192, 1. 28.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 273. ويُعدُّ هو في حواشي ص 82 من نسخة فلوغل المخزومي نفسه. في ما يتعلق بهذا وكتاب المعرفة يُنظر: النجاشي، ص 12، 22، 65، 163، 179، 182، 186، 235، 237، 305، إضافة إلى ص 47، 152، 236.

(247) يُنظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 118، 1.13، حيث يحذف هذا العنوان. وقد يُردُّ ذلك إلى عيب في المخطوطات التي كانت أساس النسخ المحققة المتاحة.

(248) يُنظر: المرجع نفسه، 118، 1.13. ويبدو أن اللفظ «فضال» غير أكيد.

(249) يُنظر: المرجع نفسه، 28، 1.8.

(250) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 193, 1. 6.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 273. ويُنظر أيضاً: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 129، 1.9.

(251) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 176, 1. 6.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 250. ويُنظر أيضاً: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 204، 1.11.

(252) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 176, 1. 16.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 250. ويُنظر أيضاً: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 158، 1.6.

(253) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 177, 1. 3.

ويقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 251. ويُنظر أيضاً: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 36، 1.6.

(254) يُنظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة، 146، 1.1.

في كثير من الأحيان بإشارة خاصة إلى مسألة الإمامة، ومشكلة الكيفية التي يمكن بها المؤمنين التعرف إلى من حلت به الإمامة⁽²⁵⁵⁾. وقد سمعنا عن كتاب حدود المعرفة حدود المعرفة للمؤلف الإسماعيلي الفاطمي الشهير القاضي النعمان، من فترة لاحقة للمؤلفين الذين ذكرناهم آنفاً. ويصف القاضي النعمان كتاب حدود المعرفة في عمل آخر من أعماله بأنه يتناول التأويل الإسماعيلي للقرآن، ويين «الباطن» بأسلوب جدلي يحاج به أولئك الذين لا يؤمنون بهذه الأمور⁽²⁵⁶⁾. وهناك كتاب الزيدية حقائق المعرفة لمؤلفه الإمام أحمد بن سليمان (المتوفى في عام 566هـ/ 1170م)، ويتناول فيه ثوابتهم الكلامية كلها⁽²⁵⁷⁾. ومن الواضح أن كلمة «معرفة» تُذكر في جميع هذه الأعمال بصدد استخدامها لتعريف «الإيمان»⁽²⁵⁸⁾. فهي وسيلة للوصول إلى العلم، وهي جزء منه لكنها لا ترقى إلى كماله، فالعلم هو أرقى أشكال الإدراك الديني عند الشيعة.

إن ظهور المعلومات المفصلة عن المعتزلة مؤخرًا من كتاب الفهرست لابن النديم، يبين بوضوح أن عنوان «كتاب المعرفة» كان شائعًا لأعمال عن العلم في الله وفي الغيبات في بدايات علم الكلام في الإسلام. ولعل من الجدير بالذكر هنا هو كتاب السبيل إلى معرفة الحق لواصل بن عطاء، وهو من الجيل الأول

(255) تُعنى المقالة الدرزية الموجزة والموسومة بالعنوان ذكر معرفة الإمام بصورة نسبية بالمسميات «الروحية» و«الجسدية» لـ «قائم الزمان» و«الحدود»، يُنظر: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris 1838), vol. I, p. CCCCLXXVII.

استعنت لهذه الغاية بالمخطوطات العربية في مكتبة جامعة بيل (الأوراق 103 أ - 104 ب من المخطوطة L-733، والأوراق 60 أ - 61 أ من المخطوطة S-46، والأوراق 82 أ - 83 أ من المخطوطة A-64).

(256) يُنظر: لقاضي النعمان، أساس التأويل، ص 26. وكان قيل إن كتاب حدود المعرفة محفوظ Sezgin, vol. I, pp. 575-578. (؟)، لكنه لا يدرج، كما يبدو، عند سزكين في:

(257) يُنظر: L. Griffini, in: *RSO*, VII (1916-1918), pp. 573 f.

في ما يتعلق بالمؤلف يُنظر: GAL, Supplement I, 699.

(258) ولدينا هنا شاهد آخر على أن استخدام لفظة «معرفة» في تعريف الإيمان تسبق زمنيًا استخدام لفظة «تصديق». ويعرّف غلاة الشيعة الإيمان بأنه معرفة الإمام. «من لا يعرف عنه فلا يعرف الله»، يُنظر: an-Nawbakhtī, *Firaq*, pp. 42, 46.

بحسب أحد الأحاديث الموضوعية «من مات دون أن يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». ويشتمل الإيمان على معرفة «صاحب الزمان»، يُنظر: شهاب الدين المينقي، ص 34، 99.

للمعتزلة⁽²⁵⁹⁾. ويظهر العنوان البسيط «كتاب المعرفة» في قوائم أعمال كل من النظام⁽²⁶⁰⁾ والجاحظ⁽²⁶¹⁾ والأصم⁽²⁶²⁾، ومؤلف يدعى محمد بن عبد الكريم⁽²⁶³⁾، والحسين بن علي البصري، الملقب بالجعل⁽²⁶⁴⁾. ويُنسب إلى عيسى بن صبيح المُردار كتابان بعنوان «كتاب المعرفة»، يردّ في أحدهما على ثمامة بن أشرس، وفي الآخر على يوسف بن عبد الله الشحّام⁽²⁶⁵⁾. ويبدو أن كتاب ثمامة نفسه جاء بصيغة الجمع «معارف» في عنوانه⁽²⁶⁶⁾، كما كتب جعفر بن مبشر الثقفي كتاب المعارف ردًا على الجاحظ⁽²⁶⁷⁾. كذلك استخدم صيغة الجمع «معارف» في الجزء الثاني عشر من كتابه المغني الذي يتناول العلم الناجم عن النظر، وتعلقه بالجوانب المختلفة للمعارف بالله. ويشير هذا النقاش في المغني إلى وجود فصول في

(259) يُنظر الترجمة الفارسية لكتاب الفهرست: ابن النديم [طبعة طهران]، 293، وكذلك في جذاذة هوتسما.

(260) يُنظر الترجمة الفارسية لكتاب الفهرست: ابن النديم [طبعة طهران]، 299.

(261) يُنظر: المرجع نفسه، ص 308، مع عناوين ذات علاقة كانت معروفة من قبل من سيرة الجاحظ في: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (القاهرة [1355-1357]).

(262) يُنظر: الترجمة الفارسية لكتاب الفهرست: ابن النديم [طبعة طهران]، 313.

(263) يُنظر الجذاذة التي نشرها فوك من كتاب الفهرست في: J. Fück, in ZDMG, XC (1936), p. 309.

(264) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 175, 2. 4 f.,

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 248.

خلافاً للتواريخ المشكوك في صحتها؛ أي من 308هـ/ 920-921م إلى 399هـ/ 1008-1009م، والتي نُسبت إلى جُعل [الحسين بن علي البصري] في نسخة الفهرست، فإن التواريخ الصحيحة في ما يبدو هي من 292هـ/ 905-906م إلى 369هـ/ 980م الواردة في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة 1349هـ/ 1931م)، ج 8، ص 73 وما يليها. كما تشير الترجمة الفارسية لكتاب الفهرست (ابن النديم [طبعة طهران]) إلى تاريخ 369هـ كتاريخ للوفاة كذلك.

(265) يُنظر: الترجمة الفارسية لكتاب الفهرست: ابن النديم [طبعة طهران]، 301. واللفظ صبيح

والصيغة مُردار غير مؤكدين.

(266) يُنظر: المرجع نفسه، ص 303.

(267) يُنظر: المرجع نفسه، ص 303، والنجّار، كتاب المعرفة في الإجماع، والمذكور في:

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 179, 1. 28,

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 255، غير ذي صلة بموضوعنا هنا، والأمر نفسه ينطبق على كتاب

المعرفة وهو عمل يرد ضمن عناوين مؤلفات داود بن علي الأصبهاني الظاهري، يُنظر:

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 217, 1. 12.

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 305.

«المعرفة» في جميع كتب المعتزلة في هذا الصدد، فضلاً عن الكتب المستقلة في هذا المبحث.

3- وجد مفكرو الإسماعيلية في القرآن وغيره من الأدبيات الدينية المحققة إشارات إلى العلم في صور عدة. ومن ذلك أن التأويل الباطن لكلمة «مال»، كما وردت في الآية 21 من سورة نوح، هو «علم»⁽²⁶⁸⁾. وكذلك الماء الذي طفت عليه سفينة نوح ينبغي أن يُفهم بمعنى العلم. فكما تحمي السفينة ركبها من الغرق، كذلك العلم الروحاني يحمي المؤمنين الصادقين من هلكة الكفر. وكما تجري السفينة على الماء وتحمل من ركبها، كذلك دعوة الحق تجري على العلم، وتحمل من دخل فيها عليه. ويقال إن تفسير كلمة «ماء» على أنها العلم، يؤكد في اللغة العربية الدارجة أنه يقال للعلامة من الرجال «محيط» على سبيل المجاز. علاوة على ذلك، ومن وحي المقارنة بين الماء والعلم؛ فكما أن من ركب البحر بلا سفينة غرق فيه وهلك، كذلك من قصد العلم وطلبه من عند غير أهله هلك فيه⁽²⁶⁹⁾. ومما قيل في مرحلة متأخرة من مراحل الفكر الإسماعيلي عن قصة نوح إن إبليس نوح هو حام الذي رأى عورة أبيه وأطلع عليها إخوته (لا يشير القرآن إلى هذه القصة التوراتية). ويعني هذا أن حام كشف ما وصل إليه عن أبيه من العلم الذي لا ينبغي كشفه إلا لأهله⁽²⁷⁰⁾. وفي ما يتعلق بقصة ثمود ونبهم صالح في القرآن (الشعراء: 155)، فقد زعموا أن «اللبن» يرمز إلى العلم الباطن⁽²⁷¹⁾. ومرة

(268) يُنظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 77. والمقارنة بين لفظي «مال» و«علم».

وكذلك لفظة «ماء» ولفظة «علم» مقارنة ترد كثيراً في العمل. نذكر هنا أن لفظة «كرسيه» الواردة في الآية 255 من سورة البقرة فسرت على نطاق واسع بمعنى علم الله، يُنظر: تفسير الطبري، ج 3، ص 6 وما يليها، والزمخشري، الكشاف، ص 278 وما يليها، وما إلى ذلك. ولفت أبو حاتم الرازي في كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية إلى أن أصل هذا التفسير يعود إلى المعتزلة متبعاً في ذلك ابن قتيبة، يُنظر: ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري (القاهرة 1349)، ص 38 وما يليها. وفي أي حال، لا يُقال هناك بوضوح إن لفظة «كرسي» تفسر بمعنى «علم».

(269) يُنظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 78 وما يليها.

(270) يُنظر: شهاب الدين المينقي، ص 5، وكذلك ص 74 في ما يتعلق بالحديث عن أن الماء هو

العلم.

(271) يُنظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 103.

أخرى تُفسر كلمة «مال» في الحديث الموضوع: «المريض مالك ثلث ماله»، بمعنى العلم. والمريض الروحاني هو الذي وقف على العلم السمعي دون العلمين الآخرين، أي العلم البصري وعلوم الحقائق القلبية. وامتلاك أقسام العلوم الثلاثة هذه هو كمال العلم، فيكون المرء صحيحًا مالكًا على جميع ماله⁽²⁷²⁾. هكذا، وكما تبين هذه الأمثلة، فلو أننا فهمنا كل شيء كما ينبغي، وفسرنا بمعناه الحقيقي الباطن، لكان ذكر العلم في القرآن والحديث أكثر تواترًا مما هو عليه أصلًا، وهو كثير. فالشيعة يرون أن العلم هو جوهر حياة البشر، ومن هم فوق البشر.

4- أخيرًا، فإن من مآثر النظرة الشيعية للعلم أنها أوجدت توليفة غريبة بين القضايا الدينية والشغف بالعلوم الذي تغلب عليه الصبغة الدنيوية. ويبدو أن هذا النهج أيضًا يكاد يكون حكرًا للإسماعيلية، لعلاقتها القوية مع الفلسفة الهلنستية منذ بداياتها الأولى. ويبدو أن الإسماعيلية كانت حريصة دائمًا على بيان الأسس العلمية المفترضة التي بُنيت عليها معتقداتها الدينية لأتباعها. وأعظم الأمثلة على ذلك رسائل إخوان الصفا وما كان لها من وقع في الأوساط الإسماعيلية. وقد طُورت في الأوساط الفاطمية الإسماعيلية نظرية غريبة في المعرفة الدينية، فيها الكثير من الإبداع، وقدم لنا حميد الدين الكرمانى في تبيانها لها في كتابه راحة العقل مثالًا شائقًا يؤرِّخ إلى بداية القرن الحادي عشر. ويبين لنا الجهد الذي بذله الدرور لربط النظام الذي طُوِّر لتصنيف العلوم بفكرهم الديني، أقصى ما يمكن أن تؤدي إليه هذه النزعة. وشاهدنا هو رسالة مختصرة من ضمن الكتابات المتاحة للدرور بعنوان رسالة تقسيم العلوم وإثبات الحق وكشف المكنون. وإذا صحت نسبة هذه الرسالة إلى إسماعيل بن محمد بن حميد التميمي، فإنها تؤرِّخ إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي⁽²⁷³⁾. ويدّعي التميمي أنه استقى علمه كله من مؤسس الطائفة الدرزية، حمزة بن علي، الذي أمره بتأليف الرسالة، وألهمه إتمام مهمة كان يظن أن لا طاقة له بها.

(272) يُنظر: شهاب الدين المينيقي، ص 78.

de Sacy, vol. I, p. CCCCLXXIX.

(273) يُنظر:

المخطوطات المستعملة هي من مكتبة جامعة ييل وتحمل الترقيم الآتي:

A-64 (Catalogue Nemoy 1070), fols. 110-114, S-46 (Catalogue Nemoy 1069), fols. 74a-84a, and L-733 (Catalogue Nemoy 1066), fols. 128a-148a.

بحسب الكاتب الدرزي، فإن الرقم «خمسة» المقدس هو أساس تقسيم العلم كله. فالعلم ينقسم إلى خمسة أقسام؛ قسمان منها للدين، وقسمان للطبيعة. والقسم الخامس، وهو أجلها وأعظمها قدرًا، هو العلم الحقيقي المراد وهو بأمر مولانا الحاكم. وكل قسم من هذه الأقسام الأربعة ينقسم إلى أقسام شتى، يطول فيها الشرح والخطاب، ولا فائدة ترجى من ذكرها. أما القسم الخامس فهو شيء واحد لا يتغير ولا ينتقض ولا يتجزأ ولا يتلاشى. وتسمى الأقسام الأربعة الأولى علمًا بمجاز اللفظ لا بالحقيقة. فحقيقة العلم هو القسم الخامس. فأما قسما العلم المتعلقان بأمور الدين، فأحدهما علم الظاهر، والآخر علم الباطن. وأصحاب العلم الظاهر هم «النطقاء»، وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (استثنى منهم آدم)، وكان بين يدي كل واحد من هؤلاء «أساس». فكان الأسس الخمسة هم سام وإسماعيل ويوشع بن نون (بعد وفاة هارون) وشمعون الصفا (القديس بطرس) وعلي بن أبي طالب. وصار كل واحد من «النطقاء» وأساسه زوجًا، فدل الزوج الأول على الثاني، والثاني على الثالث، وهكذا. والعلم الباطن فيه الرحمة، والعلم الظاهر من قبله العذاب، كما جاء في الآية 13 من سورة الحديد. و«الناطق» هو صاحب الجانب الظاهر للعلم، والأساس هو صاحب الجانب الباطن. وليس «الناطق» وحده هو المراد، ولا الأساس وحده هو المراد. فهما معًا دالان على المراد، وهو القسم الخامس من العلم، وهو للدين القسم الثالث «الباطن»⁽²⁷⁴⁾.

ثم يتبع ذلك شروء طويل، في إثر سؤال طرحه المؤلف، وهو: ما بال «الأسس» المتقدمين لم يُدَّع في أحد منهم «المعنوية» إلا في علي بن أبي طالب؛ ويجيب بأن قد كان قبل آدم أعصار خمسة، وهم: الطمُّ والرِّمُّ والخِجُّ والجِجُّ والبِجُّ. وكان آدم وأولاده من حواء هم المؤمنين الموحدين، الذين لم يحيدوا عن معرفة المولى، لكن آدم لم يجد عزماً للقيام بشريعة ظاهرة. لذلك عاث إبليس وجنوده في الأرض فسادًا، إلى أن ظهر «الناطق» الأول وأرسى شريعة. وذاك نوح، وسُمي آدم

(274) من الواضح أن الكاتب وجد صعوبة في استخدام مفهوم «الباطن» لنوعين من العلم. و«الباطن» في أي حال هو وصف استخدم للدلالة على العلم الأعلى؛ أي الخامس، وقد كان من المحال وسم علم الدين بـ «الظاهر»، ولا سيما أن الشيعة شددوا على أن الباطن هو أحد جوانب علم الدين.

الثاني⁽²⁷⁵⁾. وكان الأزواج من «نطقاء» وأسس من بعد ذلك من أهل الفهم والدراية في العلم الديني كالطب والفلسفة والفلك (والتنجيم) ومن أهل الكلام، غير أنهم كلهم كانوا يشيرون إلى توحيد العدم، ولا يعرفون المولى. وكان مثل قوة كل زوج منهم (أفهامهم وعقولهم) كمثّل مرحلة من مراحل تكوّن الجنين، حتى بلغت قوتهم مبلغ العظم من خلق الإنسان بظهور عيسى وأساسه شمعون، ثم بلغوا مبلغ العظم إذا كسي لحمًا وصار صورة مشخصة من الإنسان بلا روح، بظهور محمد وعلي والأئمة من ذريته. والروح هي معرفة التوحيد. وحتى آخر زوج من ناطق وأساس لم يعرفوا المولى، وذلك لعدم وجود الروح. وطوال ذلك الوقت، كان العقل الكلي وحجته يمنحهم القوة. وتبلغ صورة التوحيد كمالها بوفاء عصر الناطق السادس وقيام الناطق السابع. وكانت دعوى الوحدانية لعلي دون غيره من الأسس. فعندما عُرج بمحمد إلى السماء، رأى رجلاً يشبه علياً (الذي كان بالطبع لا يزال حيّاً في ذلك الحين)، ولم يكن ذلك عليّاً، بل كان ملكاً خلقه الله على هيئته لما اشتاقت إليه الملائكة.

بعد وصفه السماوات السبع على أنها أئمة الفاطميين القدماء، يعود الكاتب إلى مبحث تصنيف العلوم. ويعود فيجمل ما ذكره من قبل عن كون العلم الديني «الظاهر» و«الباطن» علماً بمجاز اللفظ، وعن العلم المراد المركّب منهما معاً، وعن معرفة توحيد المولى التي لم يبلغها أي ناطق أو أساس. ثم يقول: وهما، أي الناطق والأساس، في عصرنا هذا عبدان لمولانا الحاكم، يعرفهما من عرفهما، ويجهلها من استغنى عن العلوم.

أما قسماً علم الطبيعة فهما علم طب الطبيعة، ولا يرد تفصيل واضح لذلك، وعلم طب الحيوان؛ أي الحيوان الناطق، الذي هو الإنسان، والبهائم. ويمارس الأول الطبيب (المتطبب)، والثاني البيطار، وهما كلاهما مجربان⁽²⁷⁶⁾ لا

(275) آل شرفُ اسم الأب الثاني للبشرية إلى شيث [الابن الثالث لسيدنا آدم]، كما ورد ذلك في أطروحة ت. غلوك (T. Gluck) للدكتوراه التي تناولت أسطورة شيث العربية، في جامعة ييل في عام 1968.

(276) في ما يتعلق بالمعاني المختلفة للفظ «تجربة» في الطب، يُنظر:

F. Rosenthal, in: *Bulletin of the History of Medicine*, XL (1966), p. 233, n. 30.

الفرق المذكور هنا هو بين الممارس المجرب وواضع النظريات الطبية.

معالجان، لأنهما يعالجان ما لا يعرفان. فقد أخذوا علومهم تقليدًا عن المتقدمين من الفلاسفة، كما أخذ أهل الظاهر علومهم عن النطقاء. وأكثر ما بلغ الأطباء هو أنهم شقوا جوف الإنسان وأبصروا ما فيه، وليس فعل من مات وشُق جوفه كفعل من هو بالحياة⁽²⁷⁷⁾. فلا صحة إذاً لحكمهم على الإنسان الحي الناطق؛ فكم من طبيب قتل الناس بعلاجه. وكثير هم من أعماهم أطباء العيون والجراحون. وقتل البياطرة كثيرًا من الحيوانات التي عالجوها. وإنما يحكمون على اتفاقات في الأشياء ورؤية الأهواء. وهي أقوى حجة لهم، وهي أضعف حجة بمعرفة الحقائق.

خلاصة القول أن الطب الذي يشمل قسمي علم الطبيعة لا حقيقة له، مثله في ذلك مثل قسمي العلم الديني الظاهر والباطن. وإنما العلم الحقيقي هو ثالث قسمي الدين، أو القسم الذي يحوي العلم كله. وهو معرفة توحيد المولى.

سُوي في رسالة الدروز هذه بين العلم والإيمان في أعلى درجاته. وصُور قدر الإنسان على أنه نضال في سبيل العلم من خلال البحث في فروعته المختلفة. فالرسالة هي مزيج خيالي من الثيوصوفية (أو الإشرافية) ونظرية المعرفة العلمية. وغني عن القول أن في ذلك نكوصًا إلى بدائية مخيفة؛ فبينما تدعي الباطنية، تعكس في الواقع محاولة لإشاعة عقيدة دينية. لكنها مثال جيد لقوة مفهوم العلم النفاذة في كل مشكاة للفكر والعاطفة الإسلاميين.

(277) أي إن «حركة [أعضاء جسم] من قتل ومات وشُقَّت بطنه تختلف عن حركة [أعضاء جسم] الحي». ومن اللافت أن الفقرة قد تشير إلى أن الكاتب الدرزي عدَّ المعرفة الطبية برمتها مأخوذة من تشريح الجثث.



الفصل السادس

العلم نور
(الصوفية)



غالبًا ما كان «النور» أحد المعاني المفضلة للمصطلحات الروحانية⁽¹⁾، ولا سيما لناحية استخدامه اسمًا مجازيًا للعلم إزاء ظلمة الجهل؛ إذ لا يمكننا رؤية أي شيء في الظلام أو تمييزه، فنبقى على جهلنا، بينما يمكننا أن نجد طريقنا في النور وفي النهار؛ أي إننا نعلم. وانتقلت هذه التجربة الإنسانية البسيطة إلى الأمور الذهنية في وقت مبكر من أقدم مراحل التاريخ البشري. وخيرًا أكان ذلك أم شرًا (إذ لا يخلو التعبير اللفظي عن مخيلة البشر من خطر محتمل، مهما كان ذلك التعبير طبيعيًا أو بريئًا)، بقيت ذكرى تلك التجربة حية في وعي الإنسان حتى يومنا هذا.

كان النور رمزًا شائعًا في الفكر التوراتي، وكذلك لاحقًا على مدى تاريخ اليهودية والمسيحية. فهو يكشف لنا الطريق ويهدينا، مثله في ذلك مثل الحكمة والشريعة. وعبارة «نور العلم» (phôs gnôseôs) هي ترجمة يونانية خاطئة لعبارة في العهد القديم، استندت إلى قراءة (nêr da'at) للآية 12 من الأصحاح العاشر من سفر هوشع⁽²⁾. فكثيرًا ما وظفت الجائشة الهلنستية الصور المجازية للنور طلبًا لصفاء التعبير. فمن خاطرة هرقليطس بأن لا ملاذ من نور العقل⁽³⁾ - وإن خالط

(1) يُنظر على سبيل المثال: F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden 1962).

أو يُنظر الحديث عن النور والظلام في مصر القديمة (E. Hornung)، والشعر اليوناني القديم (M. Treu)، والفلسفة اليونانية المبكرة (C. J. Classen)، وإيران القديمة واليهودية القديمة (C. Colpe) في: *Studium Generale*, XVIII (1965), pp. 73-133.

(2) يُنظر: S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinitismus*, Skriptur utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi, Hist.-filos. Kl., 1951, no. 1 (Oslo 1951), pp. 69, 93, 188.

(3) يُنظر: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3rd ed. (Berlin 1912), Heraclitus B 16.

بحسب التراث العربي، يتحدث هرقل الحكيم (هرقليطس) عن «النور الحق» كالمبدأ الأول وهو اسم الإله زيوس [في اليونانية]، يُنظر: ash-Shahrastâni, *Milal*, ed. W. Cureton (London 1842-1846), p. 296.

الشك السياق الهرقليطي لهذه الكلمات التي رويت عنه بعد زمنه بقرون عدة - إلى الاستعارة التمثيلية الأكثر تعقيدًا المجسدة في أسطورة كهف أفلاطون، ومن اقتباس أرسطو لمقولة لمؤلف مجهول يصف فيها العقل (nous) بأنه نور يوقده الإله في النفس⁽⁴⁾، إلى إثارة الأفلاطونيين الجدد رمزية النور المتغلغل، استحضرت هذه الكلمة عند اليونانيين سحر العلم البديع كله. وتركزت أديان مثوية حول تضاد النور والظلام، مباينةً بين انحطاط عالم الظلام المادي وسمو عالم النور المجيد. فقد كان النور عندهم هو أس الخلاص. وشبه مفهوم «حكمة الإيمان» (Pistis Sophia) الغنوصي، على سبيل المثال، بالنور، موطنه الأول. وفي قول جامع يبدو وكأنه يحيط بكثير من فكر التصوف الإسلامي المتأخر، نجد أن الإيمان (Pistis) يبيث صورة تُدعى الحكمة (وقد لا يكون من المستهجن في هذا السياق أن نفكر في «العلم») تعمل عملاً يشبه عمل النور الأول في الوجود، أو يساويه⁽⁵⁾.

لهذا كان الحديث عن النور طبيعيًا جدًا للنبي محمد في بداية الإسلام. وواجه الإسلام في العصور اللاحقة الإغراء بتوظيف رمزي للنور على نطاق واسع، واستجاب لذلك الإغراء أحيانًا، حتى في أوساط سنيّة محض. فالقلم

= (الملل والنحل للشهرستاني)، يقابله: ash-Shahrastani, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, trans. by T. Haarbrücker (Halle 1850-1851), vol. 2, p. 137.

Aristotle, *Rhetoric*, 1411b12.

(4) يُنظر:

A. Altmann, in: *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem 1965), vol. I, pp. 60 f.

يُنظر أيضًا:

نضيف بإيجاز هنا أن العقل غالبًا ما ارتبط بالنور في الإسلام؛ فالمحاسبي، كمثال على الصوفية، عرّف العلم بكونه نورًا. وهذا النور يتفاوت في قوته بين البشر. ومن خلال إيراد هذا الرأي في: ابن الجوزي، ذم الهوى (القاهرة 1381هـ/1962م)، ص 5، يعبر ابن الجوزي عن تفضيله تعريفًا للعقل، يكشف ضمن نطاق ضيق عن القدرة الحقيقية المذهلة للطبيعة التوفيقية بين المعتقدات التي ميزت الحضارة الإسلامية: «العقل غريزة كأنها نور يُقذف في القلب، فيستعد لإدراك الأشياء، فيعلم جواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ويتلمّح عواقب الأمور». وبمهارة عالية جمع ابن الجوزي في هذا التعريف بين النور الصوفي، والمعرفة الفلسفية، و«العلم» الشرعي، والأخلاق العملية، ليجعل من العقل جزءًا أصيلًا كاملًا في الإسلام.

(5) يُنظر: A. Böhlig and P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Institut für Orientforschung 58 (Berlin 1962), 38/39.42-43.

48.49.

القديم، على سبيل المثال، نورًا، والكتابة في اللوح المحفوظ هي من نور الله⁽⁶⁾، كما أُشير في روايات صحيحة إلى القرآن ذاته مرات عدة على أنه نور. وأصبح استخدام استعارات وعبارات مجازية مثل نور العلم، وكون العلم والتعلم مصباحًا في ظلام الجهل والخطيئة، شائعًا جدًا⁽⁷⁾.

جاء في القرآن أن النور هدى من الله وحده يجعله لمن يشاء (النور: 40، والحديد: 28). والبصيرة الدينية تتأتى من علم وهدى وكتاب منير (لقمان: 20). ويوم البعث يسعى بين أيدي المؤمنين نور هو إيمانهم التام (التحريم: 8). فالإيمان إذا نُورٌ في القلب، وقد أحسن كاتب صوفي متأخر الوصف إذ قال إن معرفة الله نارٌ والإيمان نورٌ⁽⁸⁾. ويقول الله تعالى في آية معروفة (النور: 35) من القرآن الكريم: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. وكتب مفسرو القرآن الكثير في بيان ما ينبغي أن يعود إليه الضمير المتصل في «لنوره»؛ فمنهم من قال إنه يعود إلى الله جل جلاله، ومنهم من قال إنه يعود إلى المؤمن، واستدعى ذلك حواشي توضيحية افترض بعضهم أنها تنتمي إلى النص القرآني نفسه⁽⁹⁾. وكان هناك من كبار المفسرين من أعاد صوغ الكلمة الفاصلة على النحو الآتي: «... نور المؤمن الذي في قلبه الإيمان والقرآن»⁽¹⁰⁾.

علاوة على ذلك، تقول الآية ذاتها إن الله نور السماوات والأرض. ويروى أن ابن المقفع بدأ تقليده الإلحادي المزعوم للقرآن في القرن الثامن بقوله: «بسم

(6) يُنظر: ابن كثير، البداية والنهاية (القاهرة 1351-1358)، ج 1، ص 14.

(7) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (القاهرة [د.ت.])، ج 1، ص 41-61، وأبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة 1352هـ/1933م)، ج 1، ص 43، 54، وهو ما يقابل: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, English trans. by N. A. Faris (Lahore 1962), pp. 126, 129.

يُنظر للغزالي أيضًا: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة 1964)، ص 343.

(8) يُنظر: السراج الطوسي، اللّمع في التصوف (القاهرة 1380هـ/1960م)، ص 63.

(9) يُنظر: A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leiden 1937), pp. 65, 149.

(10) يُنظر: تفسير الطبري [جامع البيان في تفسير آي القرآن]، ج 18، ص 95، وتفسير فخر الدين الرازي [التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب]، ج 23، ص 235.

النور الرحمن الرحيم»، ثم أتبع ذلك بالثناء على النور، متأثرًا في ذلك ربما بالمانوية أو الزرادشتية⁽¹¹⁾. وقيل إن متطرفي الشيعة، وعلى رأسهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي، أقدموا على وصف الله صراحة بأنه: «نور ساطع يتلأأ بياضًا»⁽¹²⁾. وزعموا أن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع المتصل الذاهب في عمق الأرض، ولولا ملامسته لما هناك بشعاعه، ما دري ما هناك⁽¹³⁾. وقال الملطي إن القرامطة كانوا يعتقدون بأن «الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام، وإنه تولد من النور العلوي الشعشعاني، فكان منه الأنبياء والأئمة... وتولد من النور الشعشعاني نور ظلامي، وهو النور الذي تراه في الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذي يخالطه الظلام»⁽¹⁴⁾. وقالت الطائفة الجارودية، وهي من الطوائف الشيعية التي نشأت باكراً، إن الله عز وجل نورٌ، وأرواح الأئمة والأنبياء منه متولدة⁽¹⁵⁾. والنور الإلهي الذي يتجلى بالتجسد أو الانبعاث المتوالي «نور الإمامة»⁽¹⁶⁾، هو في صميم العقيدة الشيعية. أما في عقيدة الدروز، فقد أبدع الخالق من نوره الشعشعاني الكامل العقل الكلي الذي هو أساس العلوم ومعرفة المولى. فكان «النور» كان محورًا لوصف النظام الكوني

(11) يُنظر: M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Rome 1927), intro., XVII, text, 8, trans. : 14.

(12) يُنظر: al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica I (Istanbul; Leipzig 1929-1930, Reprinted Wiesbaden 1963), pp. 32, 43, 207, 209

(مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري).

Ibid., pp. 33, 221, 491.

(13) يُنظر:

(14) يُنظر: al-Malaṭī, *Tanbih*, ed. S. Dederling, Bibliotheca Islamica 9 (Leipzig 1936), p. 15

(كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي). ونشير هنا إلى أن أسر ذرات الضوء في جسيم

ما وصراعها للتحرر منه، هي الفكرة الأساسية التي قامت عليها الديانة المانوية.

Ibid., p. 18.

(15) يُنظر:

ووصف الصوفيون الروح كنور مأخوذ عن النور الإلهي، بل وعدوه جوهر النور الإلهي، يُنظر:

السراج الطوسي، ص 554. وفسرت الروح الواردة في القرآن بالعلم، يُنظر: أبو حامد الغزالي، ميزان،

ص 333، وابن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة؛ مكة 1329)، ج 3، ص 356، والباب 365.

(16) يُنظر على سبيل المثال علي بن محمد بن الوليد في: R. Strothmann, *Gnosis-Texte der*

Ismailiten, Abh. der Akad. d. Wiss., Göttingen, Philol.-hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 28 (Göttingen 1943), pp. 149 f., 166, 168.

برمته⁽¹⁷⁾. وقد فهم بعض الإسماعيليين عبارة «نور السماوات والأرض» من الآية
الآنفة الذكر، على أنها تعني العقل الكلي⁽¹⁸⁾.

غني عن القول إن هذا كله كان مرفوضاً عند معظم المسلمين. فما النور إلا
كيفية الإبصار، ولا يصح إطلاقه على الله⁽¹⁹⁾. وفي ما يتعلق بآية النور في القرآن،
كان هناك إجماع عام على أنها ينبغي أن تُفسر على سبيل المجاز، وفقاً لأحد
التفسيرات الممكنة. وبناء عليه، فإنها قد تعني [كمضاف للسماوات والأرض]
هادياً، أو مدبراً، أو ضياءً، أو مزيناً، أو صاحب نور، أو موجداً، أو الذي به يُدرك أو
يُدرك أهل السماوات والأرض⁽²⁰⁾.

(17) يُنظر: C. Seybold. Die Drusenschrift: *Kitāb Alnoqāṭ Waldawāir* (Kirchhain 1902)
(كتاب النقاط والدوائر لعبد الغفار تقي لدين). ونجد في بداية مخطوطة الرسالة الموسومة بسبب
الأسباب والكنز لمن أيقن واستجاب [والمنسوبة إلى حمزة بن علي بن أحمد] (يُنظر الورقة 98 ب من
المخطوطة S-45 من مخطوطات مكتبة جامعة بيل [Catalogue Nemoy 1068])، وصفاً محكماً للنشوء المتتابع
للحدود الخمسة بدءاً بالعقل الكلي الناشئ عن النور الشعشعاني والذي تلاه انبثاق كل نور آخر.

(18) يُنظر: Strothmann. *Gnosis-Texte*, 24, Ar. text, 37,

وهو عمل يعود إلى القرن التاسع عشر.

وفي ما يتعلق بتسمية النبي محمد وعلي بالنورين في أحد السور القرآنية المنحولة، يُنظر:

T. Nöldeke [et al.], *Geschichte des Qorāns* (Leipzig 1909-1938), vol. II, pp. 100 ff.

(19) يُنظر: al-Bayḏāwī. *Anwār at-tanzīl*, ed. H. L. (O.) Fleischer (Leipzig 1846-1848), vol. 2,
p. 23

(أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي).

(20) نجد التفسيرات الثلاثة الأولى في: تفسير الطبري، ج 18، ص 94. وللتفسيرات الأخرى،

al-Bayḏāwī. vol. 2, p. 23.

يُنظر:

ويُفسر إمام الحرمين في: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
(القاهرة 1369هـ/1950م)، ص 155، 158 لفظة نور بمعنى «هادي». أما الزمخشري فيفسرها في:
الزمخشري، الكشاف (بولاق 1318-1319)، ج 2، ص 312، بمعنى «ذو النور أو صاحب النور»، كما
يرى أن نور السماوات والأرض يحمل معنى مجازياً دلالة عن «الحق». بل يسلّم المفسرون الشيعة بالتفسير
المجازي حصراً للفظة «نور»؛ فيفسرها الطبرسي في: الطبرسي، معجم البيان في تفسير القرآن (طهران
1374)، ج 7، ص 142، بمعنى «هادي» أو «مُنَوَّر» أو «مُرَّيَّن». ويوضح ضياء الدين إسماعيل بن هبة الله
(يُنظر: Strothmann, *Ismailitischer Kommentar*, pp. 268 f.) لفظة «نور» على المجاز كذلك بمعنى «روح
المستقرات والمستودعات»، والتي قد لا تعدو كونها حشواً وتكراراً؛ إذ غالباً ما تُعدّ اللفظتان «نور» و«روح»
متماثلتين.

كذلك فهم الصوفيون المعتدلون «نور» الله بالمعنى المجازي على أنه شيء معنوي لهداية الخلق⁽²¹⁾. ومن الطبيعي أن كان هناك من وجد دلالة عظيمة في فهم كلمة «نور» على ظاهرها. فقد فسر ابن منصور الحلاج العبارة القرآنية بمعنى «منور القلوب»، غير أنه يصف الله تعالى في هذا السياق بأنه «نور النور يهدي من يشاء بنوره إلى قدرته»، وهكذا خطوة فخطوة حتى يصل إلى وحدانيته. ثم يزيد الحلاج فيقول: «في الرأس نور الوحي، وبين العينين نور المناجاة وفي السمع نور اليقين، وفي اللسان نور البيان، وفي الصدر نور الإيمان، إلى آخر ذلك». وقد تؤثر هذه الأنوار بعضها في بعض⁽²²⁾. لكن من الغريب بعض الشيء أن نجد أن الغزالي يميل بقوة إلى فهم كلمة «نور» على ظاهرها في كتابه مشكاة الأنوار المكرس لتفسير آية النور. الله هو النور الحق وحده، ولا نور على الحقيقة غيره. واسم النور لغيره مجاز محض. فلعين الإنسان الموسومة بالنقص، تكون الشمس والأجرام السماوية الأخرى هي نور الإبصار الظاهر، بينما القرآن وكتب الله تعالى المنزلة هي أدوات الإبصار الباطن، وبناء عليه، فهي أقرب ما تكون إلى المعنى الحقيقي للنور. والنور هو التعبير المجازي المستخدم للإشارة إلى إدراك الحواس والبصيرة العقلية أيضًا. ومصدره الحقيقي في جميع الأحوال هو الإله الذي هو النور الحق، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها⁽²³⁾. وليس من المستغرب أن وجد فخر الدين الرازي نفسه مضطرًا إلى تفنيد مثل هذه الآراء وبقوة. فهو لم يتوسع في دحض تفسير المجسمة لكلمة «نور» على الظاهر وحسب، بل نسف محاولات مساواة «النور» بالإله على نهج

(21) يُنظر: السراج الطوسي، ص 548.

(22) يُنظر تفسير السلمي للآية 35 من سورة النور، في: السلمي، حقائق التفسير، ويُنظر أيضًا:

I. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^{ème} éd. (Paris 1954), pp. 385 f., et A. Schimmel, *al-Halladsch* (Cologne 1968), p. 90.

يمكن القول إن تفسير السلمي قد يحمل معلومات إضافية ذات أهمية عن هذه النقطة.

(23) يُنظر: al-Ghazzālī, *Mishkāt al-anwār*, Trans. by W. H. T. Gairdner (London 1924)

(مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار للغزالي). في ما يتعلق بمعضلات تأريخ هذا العمل وأصله

المشكوك فيها، يُنظر: M. Bouyges and M. Allard, *Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali* (Beirut 1959), pp. 65 f.,

H. Lazarus Yafeh, in: *Studia Islamica*, XXV (1966), p. 113.

يُنظر أيضًا:

العقيدة المانوية التي تقول بأن الله هو «النور الأعظم»⁽²⁴⁾. ولربما كان فخر الدين أقل اكتراثاً للمانويين منه لسلطة الغزالي الدينية، أو للآراء الدينية للفرق الشيعية المختلفة. وينبغي ألا ننسى أن أحد معاصري فخر الدين، وهو السهروردي المقتول، الذي كان يصغره ببضع سنين، هو الذي جعل من مفهوم النور دليل هداية كونياً، وقال بأن كل حي هو نورٌ محض⁽²⁵⁾، وأن الله هو «نور الأنوار»، كما قال متبعاً أفلاطون بأن النور المحض هو عالم العقل، وهو الكمال التام⁽²⁶⁾، وهو الذي أنشأ نظرية كونية متماسكة قوامها التجليات النورانية للنور الإبداعي الأول⁽²⁷⁾. ثم وجد السهروردي الفرصة سانحة للتفريق بين عقيدة النور والظلمة المزعومة عند الفرس القدماء، والتي يدعي أنه استلهم منها أقواله في علم الأنوار، وبين كفر المجوس والحداد ماني⁽²⁸⁾.

ووجدت مساواة النور بالعلم أو الحكمة أو كليهما منذ القدم، وقُبلت في الإسلام في مرحلة مبكرة، كما تبين مقولة الإمام مالك «العلم والحكمة نور». كما قال معاصر الإمام مالك المسيحي، يوحنا الدمشقي، الذي استقى هديه من آيات

(24) يُنظر: فخر الدين الرازي، تفسير فخر الدين الرازي [التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب]، ج 23، ص 223 وما يليها، وتفسير الرازي لهذه الآية هو الأكثر تفصيلاً من بين التفسيرات المذكورة هنا. ويتضمن التفسير حديثاً مطولاً عن: *al-Ghazzālī, Mishkāt*.

(25) يُنظر: *as-Suhrawardī, Hikmat al-ishrāq*, ed. H. Corbin, dans: *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, Bibliothèque Iranienne 2 (Teheran; Paris 1952), I, 117, I. 8 (حكمة الإشراف للسهروردي).

(26) يُنظر: *as-Suhrawardī, Hikmat al-ishrāq*, vol. I, p. 162, I. 2,

Plotinus, *Enneads*, vol. IV, p. 8,

و يُنظر: G. Lewis, *Theology of Aristotle*, ed. p. Henry and H.R. Schwyzer (Paris; Brussels, 1951-), vol. II, pp. 225-227.

F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich- Stuttgart 1965), pp. 212 f.

(27) يُنظر: السهروردي، هياكل النور، تحقيق محمد أبو ريان (القاهرة 1957)، ص 63.

(28) يُنظر: *as-Suhrawardī, Hikmat*, pp. 10 f.

لحديث عن مصادر الإلهام الشرقي القديم لمفهوم «النور» الكوني عند السهروردي، يُنظر: *as-Suhrawardī, Hikmat al-ishrāq*, vol. I, pp. 39 ff.

وعن نظريته عن «النور» يُنظر كذلك: S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964), pp. 69 f., and M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden 1963), vol. I, pp. 387 ff.

توراتية كالأية الثالثة عشرة من الأصحاح الثاني من سفر الجامعة: «لا شيء أكبر قدرًا من العلم، فهو نور النفس العاقلة. وعكسه، أي الجهل، هو الظلام. وكما أن غياب النور ظلامٌ، فإن غياب العلم ظلامٌ للعقل»⁽²⁹⁾. وسرعان ما كان لكلمات الدمشقي صدَى في الموسوعة السريانية لأيوب الرهاوي إذ يقول: «إذا شُبّه الرجل الحكيم بالنور، والرجل الجاهل بالظلام،... فإن علم الخلق نورٌ، وجهلهم ظلام»⁽³⁰⁾.

استغلت الصوفية أقوال علماء الدين التي وصفت العلم بأنه نور⁽³¹⁾. وغلا الفكر الصوفي فيها حتى تفتت فيه رمزية النور بمظاهرها المتشعبة. وهناك دعاء يُنسب إلى النبي ينادي فيه: «اللهم اجعل من فوقني نورًا، ومن تحتي نورًا، وعن يميني نورًا، وعن شمالي نورًا، ومن ورائي نورًا، ومن قدامي نورًا، ومن خلفي نورًا، اللهم اجعل في قلبي نورًا، وفي بصري نورًا، وفي سمعي نورًا، وفي لحمي نورًا، وفي عظمي نورًا»⁽³²⁾. وهكذا، وصفت البصيرة الروحانية كلها هنا بالنور، وهو نور ملازم لطالب العلم المخلص. وتهيأت أذهان عدد كبير من الصوفيين «للنظر بنور الله»⁽³³⁾ وإلى تفسير بلوغ أي من المقامات الصوفية بالاستنارة بأنوار دخلت

(29) يُنظر: John of Damascus, *Pégè gnôseôs*, 529, trans. Chase, 7.

في ما يتعلق بمساواة فيلو للفظتي «النور» و«العلم» (epistêmê) يُنظر: Klein, pp. 16, 42, n. 2.

ثمة قول منسوب إلى أرسطو، يُنظر: Diogenes Laertius, V, 17.

أو لزينون الإيلي، يُنظر: *Gnomologium Vaticanum*, ed. by L. Sternbach, no. 297 (Reprint Berlin: 1963).

يشير إلى أن الرؤية تأخذ النور من الهواء، بينما تأخذ الروح النور من العلم (mathêmata)، والذي لا يعني العلم بمفهومه العام، بل يشير إلى العلوم الهندسية بكونها أساس البحث والتبحر في موضوع ما.

(30) يُنظر: Job of Edessa, *Book of Treasures*, text, 297b, trans., 2.

ويُنظر على سبيل المثال: ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 100، 276.

(31) يُنظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب (القاهرة 1351 هـ / 1932 م)، ج 1، ص 197، 1. 7.

(32) يُنظر: السراج الطوسي، ص 515. وهناك صيغة أخرى للنص تمثل جزءًا من دعاء يُوصى

بترديده عند الخروج من البيت للصلاة في المسجد، يُنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (حيدر أباد 1328-1356)، ج 3، ص 105. ويشتمل كتاب:

as-Suhrawardî, *Hikmat al-ishraq*, vol. I, p. 164.

على دعاء «نور الأنوار» للنبي محمد. يُنظر أيضًا: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة 1351-1357)، وأعيدت طباعته في بيروت في عام 1387 هـ / 1967 م)، ص 210.

(33) يُنظر على سبيل المثال: الحكيم الترمذي، الصلاة ومقاصدها، تقديم عبد الحلیم محمود،

تحقيق حسني نصر زيدان (القاهرة 1965)، ص 39، ويُنظر أيضًا ترجمة آربري (Arberry) إلى الإنكليزية =

قلوبهم. ويقدم أبو يزيد البسطامي، في حالة من الوجد الصوفي، على مخاطبة الله على أنه علمه في جهله، ويدعي أنه نور الله في الأرض⁽³⁴⁾. ثم إنه ليذهب إلى أبعد من ذلك فيصرح بأن نور الله لا يصلح إلا لمعرفة ما هو دون الله، غير أنه هو نفسه قد عرف الله بالله⁽³⁵⁾. ويجادل السراج ضد أقوال كهذه، ليس لأنه يرى بأن الأنوار الصوفية غلط، وإنما لأنه شعر بوجود ميل إلى رؤية هذه الأنوار على أنها إلهية غير مخلوقة: «وطائفة غلطت في الأنوار، وزعمت أنها ترى أنوارًا، وبعضهم يصف قلبه بأن فيه أنوارًا، ويظن ذلك من الأنوار التي وصف الله تعالى بها نفسه، وهذه الطائفة تصف ذلك النور بصفة أنوار الشمس والقمر، وتزعم أن ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وتزعم أنها ليست بمخلوقة». ويرى السراج أن المعنى الحقيقي لـ «أنوار القلوب» هو معرفة الفرقان والبيان من الله، فقد قال المفسرون إن كلمة «فرقان» في الآية 29 من سورة الأنفال تعني «نورًا يوضع في القلب حتى يفرق به بين الحق والباطل»⁽³⁶⁾. وكان المحاسبي قد صرح بأنه «كما لا يغني ضوء النهار الأعمى كذلك لا يضيء بنور العلم إلا أهل التقى»⁽³⁷⁾. وأن السلوك الذي لا يليق بصوفي، كالجلوس في الأسواق، هو منقصة، لأنه «يفقأ عين الفضل، ويطمس نور العلم»⁽³⁸⁾.

= لكتاب التعرف على مذهب أهل التصوف للكلابادي: al-Kalābādhi, *Ta'arruf*, trans. Arberry, 8, 156, والسلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة (القاهرة 1953)، ص 156، 1. 9: القشيري. الرسالة القشيرية (القاهرة 1367 هـ/ 1948 م)، ص 105، 1. 30، 106، 1. 14، 110، 6. 1، وأبو نعيم الأصبهاني، ج 9، ص 262، ويُنظر أيضًا: M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London 1935), p. 61. ترد عبارة «إني نظرت إليك بنور مولانا جل ذكره» في مقالتي درزيتين هما نسخة سجل المعجبي وتقليد الرضا، ونجدهما في الورقتين 51 ب و 53 ب من المخطوطة A-64، وفي الورقتين 60 أ و 63 أ من المخطوطة L-733 من مخطوطات مكتبة جامعة بيل.

(34) يُنظر: السهلجي، كتاب النور من كلمات أبي طيفور، في: شطحات الصوفية، تحقيق عد الرحمن بدوي، ص 139.

(35) يُنظر: المرجع نفسه، ص 129، 133.

(36) يُنظر: السراج الطوسي، ص 548.

(37) يُنظر: المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب 1384 هـ/ 1964 م)، ص 84.

(38) يُنظر: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق مصطفى جواد (دمشق 1956)، ق 4، ج 4، ص 638.

مهما كان تفسيرها الدقيق في حالة ما من الحالات، ظل استخدام كلمة «نور»، كإحدى مفردات الصوفية، شائعاً ومستمرّاً ومبتدلاً إلى حد ما. ونعود فنقتبس مما يُنسب إلى أبي يزيد البسطامي إذ يقول إن من أظهر من نفسه علم الأزل يحتاج إلى أن يكون معه نور الذات. وقال بعضهم إن في كل مقام من المقامات الكثيرة في طريق الصوفية نوراً خاصاً به، وإن لواء الصوفي نفسه إنما هو نور⁽³⁹⁾. وما كان أعجل الصوفيين إلى وصف كل مستحسن بأنه نور. ولهذا نجد إشارات إلى نور الطاعة ونور الحكمة، وهي عبارة كثيرة الاستخدام، ونور الفهم، ونور التوحيد، ونور حقائق الإيمان، ونور الإخلاص، ونور الصدق، وأنوار قدسه ورحمته، وما إلى ذلك⁽⁴⁰⁾. ويرى الحكيم الترمذي أن لكل كلمة يُخاطب بها الله نوراً. ونور العقل، ونور القرب من الله، ونور جلال الله أو نور وجهه، تختلف، بطبيعة الحال، في بهائها. وهناك نور للتوحيد، ونور للإيمان، وهكذا⁽⁴¹⁾. ونور البصيرة هو العلم⁽⁴²⁾. والعارف تضيء له أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب⁽⁴³⁾. وكان عالم مجهول الاسم يقول لخاصة أتباعه مازحاً إذا اختلى بهم وأراد مناقشة «علم فرائض القلوب»: هاتوا «النور الباطن»⁽⁴⁴⁾. وبعد حين، وفي مدرسة ابن عربي للصوفية التي تركز على العلم، كان من الطبيعي أن يقال، كما قال صدر الدين القونوي، إن العلم (علم الصوفية الحقيقي وعلم الله) «نور» و«عين النور» و«نور محض» و«نور الهوية الإلهية» و«النور الكاشف»، وإن ظاهر العلم هو «صورة النور» وإن باطنه هو «معنى النور»⁽⁴⁵⁾.

(39) يُنظر: السهلجي، ص 81، 63، 111.

(40) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 81، 11، 4 وما يليها، و149، 1، 4، و311، 11، 4 وما يليها، و324، 1، 2، و415، 1، 6، و344، 11، 2 وما يليها، والعبارات في أي حال واسعة الاستخدام.

(41) يُنظر: الحكيم الترمذي: الصلاة، ص 13، 44، 65، 67، وختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت 1965)، ص 121، الهامش رقم 18.

(42) يُنظر: al-Muḥāsibī, *Ri'āyah*, ed. M. Smith, E. J. W. Gibb Memorial Series. N.S. 15 (London: 1940), 38, 1. 11

(الرعاية لحقوق الله للمحاسب)، وفي ما يتعلق بجملة العلم كمصباح يُنظر ص 46، 1، 3.

(43) يُنظر: أبو عثمان المغربي، كما استشهد به القشيري في كتابه: القشيري، ص 143، 1، 9.

(44) يُنظر: Bahyā b. Pāqūdā, *Hidāyah*, ed. A. S. Yahuda (Leiden 1912), p. 14

(كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لبحي بن باقودا).

(45) يُنظر: القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن (حيدر آباد 1368هـ / 1949م)، ص 49 وما

يليها، و52 وما يليها و333.

غير أن عبارة «نور» أو «أنوار» العلم كانت أقل استخدامًا عند الصوفية من عبارة «نور اليقين». فاليقين هو الذي يوصف بأنه نور القلب، والمصدر الحقيقي للإيمان المنور والتقوى⁽⁴⁶⁾. كما نجد مفهوم «نور المعرفة» حاضرًا بين مصطلحات الصوفية. وقد روي أن ذا النون المصري قال: «ينبغي للعارف أن لا يظن نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض عليه ظاهرًا من الحكم»⁽⁴⁷⁾. والمقابلة المستخدمة في هذه الحالة تساوي بين نور المعرفة والعلم الباطن، وإن لم يسم العلم الباطن نورًا بصريح العبارة. وقد فعل الحكيم الترمذي هذا في رسالته كتاب بيان العلم، التي حاج بها أولئك الذين اتهموا الصوفيين بالعمل على إلغاء العلم، بمعنى علم المحدثين الفقهي. ويناقد بعض الناس في أمور الدين لا لشيء إلا لنيل المكانة الرفيعة بين أقرانهم. ولا شك في أن هؤلاء يخسرون المكاسب الروحية التي كانت لتنالهم من جراء سعيهم. والصوفيون على النقيض من هؤلاء الناس؛ فكل ما يقدم الصوفيون على تعلمه، يُقبلون عليه معتقدين أنه سيزيدهم بصيرة و يقينًا، «لأن العلم نور، وكلما استزاد المرء من خشية الله، عظم حظه من النور، وكلما تطهر القلب من الأذى، سطعت أنوار العلم وازداد غزارة»⁽⁴⁸⁾. واختلط هنا النور والعلم و صفاء القلب وخشية الله جميعًا دونما تمييز عقلائي يُذكر. ومن الثابت يقينًا أن الفكر الصوفي لم يزل، ومنذ بداياته الأولى، يترعرع على خلط المفاهيم أو دمج معانيها على نحو اعتباطي. فقد اقترن النور بالعلم، بصورة خاصة، كنوع من الأساس النظري للصوفية، ويعبر أحدهما عن جوانبها العاطفية والإلهامية والتنويرية، في حين يعبر الآخر عن جانب المنهجية النظرية العلمية التي غدت جزءًا لا يتجزأ من التصوف في الإسلام.

كما رأينا للتو، استاء الصوفيون الأوائل، في ما يتعلق بنظرتهم إلى العلم، من الدلالات المحددة التي اكتسبتها كلمة «علم»، إذ باتت تشير إلى العلم الديني،

(46) يُنظر: أبو طالب المكي، ص 85، 176، والقشيري، ص 131، 1. 9.

(47) يُنظر: السراج الطوسي، ص 551، والقشيري، ص 143، 11. 11 وما يليها. في ما يتعلق بنور المعرفة يُنظر كذلك: الخراز، رسائل الخراز، تحقيق قاسم السامرائي (بغداد 1387 هـ/ 1967 م)، ص 3، 43، 47، والسلمي، طبقات، ص 268، 6. 1، 508، 5. 1.

(48) يُنظر الورقة 15 أ من المخطوطة 1571 من مخطوطات المجلد الأول في مكتبة إسماعيل صائب في أنقره والمتعلقة بمؤلف للحكيم الترمذي.

أي الفقه والحديث. ولم تناصب الصوفية ككل هذا النوع من العلم العداوة، ولم يسعها ذلك، ما دامت قريبة من قلوب عامة المسلمين، كما كادت تكون على الدوام. وعلى مدى تاريخ الصوفية في الإسلام، لم يكن الصوفيون الذين استنكروا علم المحدثين وأرادوا زواله، إلا شردمة قليلة، ولقلّتهم تلك، وجدوا اهتمامًا كبيرًا، كانوا أهلًا له، للتعبير عن آراء الأقلية الخارجة عن المؤلف، وعن الاتجاه السائد. غير أن الصوفيين حاولوا إضافة شيء خاص بهم، أو تحوّلًا جديدًا لمفهوم العلم السائد. لذلك لم يكن بإمكانهم، كما لم يرغبوا، إظهار تعلقهم به من غير تحفظات. فلم يكن مصادفة أن ركز المؤلفون الصوفيون على الأحاديث التي عرّفت العلم بألفاظ كالنور أو التقوى أو خشية الله، مسبوقة بعبارة مفادها أن العلم ليس بكثرة الرواية⁽⁴⁹⁾. غير أن التنافس بين الصوفيين والمحدثين جعل منظري الصوفية يصرون على إطلاق اسم العلم على مساعيهم. ومع الارتفاع السريع والمتراكم لشأن مفهوم العلم في الإسلام، أظهر الصوفيون المزيد من الحرص على ترك فسحة للعلم في تفكيرهم. غير أن من الثابت أن استيلاء آخرين على العلم كمصطلح، منع الصوفيين، وإلى الأبد، من اختيار العلم لاستخدامه كأحد المصطلحات الكثيرة التي تنتمي إلى مفردات التصوف، أو استخدامه كاسم دال على مقام معين من مقاماتهم. ولما كانت كلمتا «معرفة» و«يقين» صالحتين للاستبدال بكلمة «علم»، استعوض بهما عنها بالفعل، وعلى نطاق واسع.

يُرجح أن الصوفيين اشتركوا بادئ ذي بدء في استخدام كلمة «معرفة» كمصطلح يشير إلى العلم بالله، مع غيرهم من المفكرين المسلمين الذين وجدوا أن أساس الإيمان يكمن في المعرفة بالله في المقام الأول، ومن ثم في معرفة

(49) يستشهد أبو طالب المكي في: أبو طالب المكي، ج 1، ص 197 بقولين، أحدهما يساوي بين العلم وخشية الله، والآخر يساوي بين العلم والنور. في ما يتعلق بمساواة العلم بالخشية يُنظر: ابن رجب، بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ص 36 وما يليها. وتمة القول في: القشيري، ص 24، 7.11 وما يليها، والمنسوبة إلى إبراهيم الخواص، والتي تنص في فحواها «... إنما العالم من اتبع العلم واستعمله، واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم» تعبّر عن نظرة لا تشير بالضرورة إلى فكر صوفي بعينه. ويستشهد الخطيب البغدادي في مؤلفه: اقتضاء العلم بالعمل، ص 169، في كتاب: الألباني، من كنوز السنة، بهذا القول من كتاب القشيري للدلالة على ضرورة العمل.

الكثير من المعتقدات الدينية. ولهذا قال السراج إن أصول الدين هي التوحيد والمعرفة والإيمان واليقين، وما إلى ذلك. وما كانت الطريقة التي استخدمت بها كلمة «معرفة» هنا لتشير استهجان أهل السنة من غير الصوفيين⁽⁵⁰⁾. وثمة حجة أقوى ترجح كفة الافتراض بأن الفرق بين كلمة «معرفة» عند المتكلمين الأوائل ومعناها الأصلي عند الصوفيين لم يكن كبيراً؛ وتلك الحجة هي بالطبع عامل الزمن. فقد نشأ علم الكلام والتصوف في وقت واحد، وربما بين نوع واحد من الرجال، إذ إن الحد الفاصل بين علم الكلام والتصوف، بحسب علمنا، لم يكن له وجود في المجتمع المسلم أول الأمر. وسبق أن بيّنا أنه لم يكن ثمة فرق يُذكر بين كلمتي «علم» و«معرفة» في المراحل الأولى من الفكر الإسلامي في الغيبات، ويسري هذا على الصوفية أيضاً. وفي عصر متأخر، عاد القشيري، وهو ممن كان لهم عظيم الأثر في تاريخ التنظير الصوفي، إلى البدايات إذ قال بجلاء إن المعرفة على لسان العلماء هي العلم؛ فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف، وكل عارف عالم، وإن المعنى الخاص للمعرفة الذي يُشار به إلى بعض الأفكار والممارسات المتعلقة بالغيبيات والأخلاق، إنما تولد نتيجة التنظير الصوفي⁽⁵¹⁾. ثم جاءت بعد ذلك مدرسة ابن عربي في التصوف، وخرّجت أمثال صدر الدين القونوي الذي جعل مسائل العلم محوراً للأشياء في عمل له بعنوان النفحات الإلهية. وفي كتابه هذا، كاد يستبدل العلم بالمعرفة في كل حين، ولم يترك للمعرفة إلا أقل القليل. فغاية الصوفي عند القونوي هو العلم لا المعرفة. ولا يتفق الصوفيون، بوجه عام، حول حقيقة العلم، غير أن القونوي يرى نفسه، في حالة من حالات الوجد الصوفي، على أنه «مرآة لعين علم الله الذاتي» ويقول: «ورأيت ظني علمًا، وعلمي وجودًا، ووجودي عدمًا، وعدمي حاكمًا على كل وجود»⁽⁵²⁾.

مع التطور المعنوي للجذرين «ع ل م» و«ع ر ف»، ظل الجذر «علم» هو الأوسع حتى عند الصوفية، يشمل بصورة أو بأخرى أطراف الفكر الصوفي برمتها،

(50) يُنظر: السراج الطوسي، ص 433.

(51) يُنظر: القشيري، ص 141، 11، 5 وما يليها.

(52) يُنظر: القونوي، النفحات الإلهية، الأوراق 12 أ، 13 ب - 14 أ.

كجزء من الحياة الفكرية الكلية. أما كلمة «معرفة» فلم تكن في الأغلب إلا مقامًا من المقامات. بيد أنها كانت، في أحسن أحوالها، مصطلحًا يعبر عن الكيان المميز للصوفية. لذلك كان بإمكان الصوفيين أن يجعلوا المكانة الرفيعة للعلم أو للمعرفة، وكان ذلك رهنًا بنظرة المؤلف، وإن كان للمعرفة شيء من الفضل على العلم في مواضع كثيرة. ويبدو أن أبا يزيد البسطامي جعل العلم فوق المعرفة⁽⁵³⁾، بينما وقف الحلاج على النقيض من ذلك⁽⁵⁴⁾، وتردد مؤلفون متأخرون كالسهروردي المقتول⁽⁵⁵⁾ وابن عربي⁽⁵⁶⁾ بين هذه وتلك، مع إثارة المعرفة أحيانًا، لكن يبدو أن الميل نحو العلم كان يغلب عليهما. وأبو سعيد الخراز، الذي كان واثقًا من أن الصوفي المقرب إلى الحقيقة لا حس له ولا حركة ولا فهم ولا علم، ادعى أيضًا أن العلم بالله أخفى وأدق من المعرفة بالله، مع أنه ليس لأي منهما غاية. وأن العلم بالله يؤدي إلى معرفة المعرفة في أوان ذهاب علم المعرفة والترجمة وذهاب الشرح وانقطاع الوصل⁽⁵⁷⁾. وفي زمن ابن سبعين (المتوفى في عام 669هـ/ 1271م) الذي يروي لنا الأقوال الآتية، قيل إن الفقر، المرادف للصوفية، هو الذي يجعل الفقير يضع الشرع في يمينه والعقل في شماله وبينهما العلم، وقيل كذلك إن الفقر هو الكمال الأول مع العلم، وهو الكمال الآخر مع المعرفة، وهو الجميع مع خالص الإنسانية⁽⁵⁸⁾. ويُنظر إلى العلم والمعرفة كليهما هنا على أنه لا غنى للصوفي عنهما، وإن كانت المعرفة تمثل مرحلة لاحقة عليا. فالمعرفة إذًا هي غاية مساعي الصوفي ليكون عارفًا، وهي تعلقو فوق الأفكار والآراء التي يطمح

Massignon, *Essai sur les origines*, p. 284.

(53) يُنظر:

حيث يستشهد الكاتب بكتاب: الشعراني، الطبقات الكبرى.

L. Massignon, *La Passion d'alḤusayn-Ibn-Manṣour al-Ḥallāj* (Paris 1922), pp. 776 f., (54) يُنظر: 624.

as-Suhrawardī, *Risālat Ṣafīr Simurgh*, ed. O. Spies, *Three Treatises on Mysticism*, (55) يُنظر: Bonner Orientalistische Studien 12 (Stuttgart 1935), 19, trans., 32.

(رسالة صفيير سيمرغ [صفيير العنقاء] للسهروردي)

(56) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 4، ص 55، وفي الصفحة إشارة إلى كتابه مواقع النجوم ومطالع

أهله الأسرار والعلوم، والمحفوظ في أكثر من مخطوطة مهمة، يُنظر: Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi* (Damascus 1964), pp. 375-377, no. 443.

(57) يُنظر: الخراز، رسائل، ص 62.

(58) يُنظر: ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1965)، ص 13.

إليها العالم بعلمه فلا يبلغها. والعلم متاح لجميع المؤمنين، غير أن المعرفة لا تتاح إلا للأولياء، ويدعي سهل التستري أن العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها⁽⁵⁹⁾. ويرى ابن يزدانيار أن «المعرفة صحة العلم بالله»⁽⁶⁰⁾، ويصف أبو العباس السيارى حقيقة المعرفة، متلاعباً بالألفاظ، بأنها الخروج عن المعارف⁽⁶¹⁾. وفي رأي حاتم الأصم، المعرفة هي تمام فضائل الصوفي⁽⁶²⁾، و«العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول»⁽⁶³⁾.

تختلف العلاقة بين كلمتي «علم» و«يقين» عند الصوفية عن العلاقة بين «علم» و«معرفة»، التي أصبحت صورة صوفية خاصة من صور العلم، بينما تحل كلمة «يقين» مكان «علم» كلما بدت هذه الأخيرة مبتذلة لاستحواذ علماء الفقه والحديث عليها، فلا تعود صالحة للتعبير عن علم أساسه الإحساس والعاطفة⁽⁶⁴⁾. وقد وردت كلمة «يقين» بمعنى الحق، والرؤية الثابتة، والأهم من ذلك كله، بمعنى العلم⁽⁶⁵⁾. غير أنها تكون، بوجه عام، إن لم تكن على الدوام⁽⁶⁶⁾، صورة سامية من صور العلم، منزهة عن الخطأ وإمكانيته الملازمة للعلم العادي. ولم يزل هذا هو الفهم الصوفي للكلمة. و«ضد العلم» هو «الجهل»، بينما ضد «اليقين»

(59) استشهد بها الكلاباذي في: al-Kalábādhi, *Ta'arruf*, trans. Arberry, pp. 50 f.

(60) يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، ج 10، ص 363، والسلمي، طبقات، ص 409، 1. 3.

(61) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 444، 1. 12.

(62) يُنظر: المرجع نفسه، ص 94، 11. 4 وما يليها. وفي ما يتعلق بحديث أبي سعيد الخزاز عن

الفرق بين لفظتي «علم» و«معرفة» يُنظر ص 230.

(63) يُنظر: القشيري، ص 142، 1. 3، والسهلجي، ص 130، ناسباً المقولة إلى أبي يزيد البسطامي.

(64) أشار أبو مدين التلمساني إلى أن دراسة العلم الصوفي [علم الطريقة الصوفية] يتطلب أموراً

أربعة: الزهد والعلم والتوكل واليقين. ومما لا ريب فيه أن المقصود بالعلم من خلال شرح أحمد بن إبراهيم بن علان الصديقي، والذي يعود إلى القرن السابع عشر لحكم أبي مدين، هو علم الشريعة المتعلق بالصلاح الظاهر، بينما يقصد باليقين العلم الصوفي المتحصّل «حالاً» و«ذوقاً» من أن كل ما خلقه الله خُلق ليعبده، يُنظر كتاب شرح حكم أبي مدين، الورقة 4 والمحفوظ في المخطوطة 34 (مكرر) من مخطوطات مجموعة عارف م. مراد في اسطنبول (المخطوطة محفوظة في المكتبة السلিমانية).

(65) في ما يتعلق بأحد الآراء الحديثة عن الفرق بين العلم واليقين، يُنظر:

H. G. van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690* (The Hague 1963).

(66) ويؤكد الباجي في: الباجي، رسالة في الحدود، تحقيق جودة عبد الرحمن هلال (1954)،

ص 6، أن العلم يتضمن اليقين، وقد يتيقن المتيقن بغير علم، وهذا هو الاعتقاد.

هو «الشك»⁽⁶⁷⁾. والتوليفة السائدة التي تجمعهما هي «الشك واليقين». وقلما استخدمت توليفة «الشك والعلم». وبينما العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة، فإن اليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم، ويعني هذا أنه، خلافاً للعلم، لا يجوز أن يوصف الله باليقين⁽⁶⁸⁾، وربما ساهمت هذه الحقيقة في ملاءمة اليقين أكثر من العلم لوسم مقام من المقامات الصوفية. فاليقين هو العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب على مطلق العرف⁽⁶⁹⁾. وهو علم لا تفترسه الظنون⁽⁷⁰⁾. وعند أبي عبد الله الأنطاكي: «اليقين نور يجعله الله في قلب العبد حتى يشاهد به أمور آخرته»⁽⁷¹⁾. وأقل اليقين إذا وصل إلى القلب، يملأ القلب نوراً، وينفي عنه كل ريب⁽⁷²⁾. وعكس ذلك صحيح: «يسير اليقين يُخرج الشك كله من قلبك، ويسير الشك يُخرج اليقين كله منه»⁽⁷³⁾، والعلم إذا انفرد من نعت اليقين كان علماً بشبهة، فإذا انضم إلى اليقين كان علماً بلا شبهة⁽⁷⁴⁾. والفارق بين العلم العادي من جهة، واليقين بمعنى العلم من غير شك من جهة أخرى، هو كالفارق بين العلم المكتسب والعلم البديهي. فاليقين هو العلم المستودع في القلوب، أي العلم غير المكتسب⁽⁷⁵⁾، أو يمكن أن يُقال إن العلم والشكوك يتبادلان المواضع. فقد يوجد

(67) يُنظر على سبيل المثال: ابن منظور، لسان العرب (بولاق 1300-1308)، ج 17، ص 349، و al-Hakim at-Tirmidhi, *Kitāb al-‘Aql wa-l-hawā*, ed. by A. S. Firat, in: *Şarkiyat Mecmuasi*, V (1964), p. 122.

(68) يُنظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية في المعاجم العربية (القاهرة 1353)، ص 63. ونجد ضمن تعريفات العلم تمييزاً بين العلم واليقين، يُنظر التعريف «و-5» أعلاه.

(69) يُنظر: القشيري، ص 44، 1. 5.

(70) يُنظر تفسير سورة التكاثر للسلمي في: السلمي، حقائق التفسير. ويتألف تفسير هذه السورة برمته من مقولات صوفية تناول مفهومي «علم اليقين» و«عين اليقين». وفي ص 349 وما يليها من إحدى مخطوطات المكتبة العامة في الرباط، والتي تحمل الرمز 6y (مجموعة ابن يوسف)، وجدت أنها لا تحتوي على النص الكامل مقارنة بمقتطفات أوردها ماسينيون في: Massignon, *Essai sur les origines*, p. 110.

(71) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 139. وتوفي الأنطاكي في عام 239هـ/853-854م تقريباً. بينما يذكر بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي (GAL, Supplement, I, 351) متبعاً في ذلك ماسينيون أن وفاته كانت في عام 220هـ/835م. ويورد سزكين الكنية «أبو عبيد الله» في كتابه: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1967-), vol. I, p. 638.

(72) يُنظر: القشيري، ص 83، 11. 7 وما يليها.

(73) يُنظر: ابن كثير، ج 10، ص 318 وما يليها.

(74) ترد في كتاب: السلمي، حقائق التفسير، عبارة: «بلا شبهة».

(75) يُنظر: القشيري، ص 83، 1. 13. ويُنظر أيضاً ذو النون المصري في:

al-Kalābādhi, *Ta'arruf*, trans. Arberry, p. 94.

علم حيث وُجد شك من قبل، وقد يوجد شك حيث وُجد علم من قبل. لكن، لا شك مع اليقين على الإطلاق. فالعلم إذاً مكتسب، وكذلك علم الصوفيين في بداية رحلتهم مع التصوف، غير أن اليقين بدهي، وهو يأتيهم في نهايتها⁽⁷⁶⁾. وهل هناك درجات من اليقين، كما هناك درجات من العلم؟ كانت تلك مسألة طرحها ابن عربي مستنداً في ذلك إلى حديث شائع بين الصوفيين يقول لو أن عيسى ازداد يقيناً لمشى في الهواء، وليس على الماء فحسب⁽⁷⁷⁾. ويسوق ابن عربي الحجة على أن العلم واليقين لا يستويان. ويبين مراحل اليقين الثلاث المفترضة بحسب ما جاء في القرآن (علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين) من خلال صورة من صور المثال الجغرافي المعروف على درجات اليقين: العلم بالخبر علم لا شبهة فيه بوجود الكعبة، ثم مشاهدة الكعبة عند الوصول إليها مشاهدة محسوسة، ثم تعلم معناها الحقيقي⁽⁷⁸⁾.

يبدو أن العلاقة بين اليقين والإيمان اختلطت على منظرٍ الصوفية إلى حد ما. فالصبر والشكر يشكّلان نصف الإيمان، أما اليقين فهو الإيمان كله⁽⁷⁹⁾. وعلم اليقين هو آخر علم الإيمان وتمامه⁽⁸⁰⁾، لكن الإيمان يُعد أيضاً أفضل من اليقين⁽⁸¹⁾. وبالنظر في ترتيب تصاعدي لمقامات الصوفية، قد يظن المرء أن اليقين هو أعلى من المقام الأول، أي المعرفة، لكنه أقل من التصديق (الذي نعرف أنه

(76) يُنظر: القشيري، ص 83، 11، 16 وما يليها.

(77) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، الفصل 122، ص 204. ويُنظر أيضاً الكتاب المنسوب إلى جعفر الصادق عن [اليقين]: مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، الفصل 88.

(78) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 570 وما يليها؛ ج 4، ص 375 وما يليها. وفي ما يتعلق بفهم الغزالي لمصطلح «اليقين» يُنظر: F. Jabre. *La Notion de certitude selon Ghazali* (Paris 1958), pp. 131 f. and passim.

(79) يُنظر: al-Kharrāz, *Kitāb as-Ṣiḍq*, ed. A. J. Arberry (Oxford 1937), p. 9.

(كتاب الصدق للخزاز)، وأبو طالب المكي، ج 3، ص 17، وفيها يسمُّ اليقين حقيقة الإيمان. وربما كان ذلك مرّة ترجمة لفظة «يقين» بكلمة «faith»، وعبارة «علم اليقين» بعبارة «the science of religion» في ترجمة نبيه أمين فارس الإنكليزية لكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، يُنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 69، 1، 20، 70، 1، 17، ويقابله: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, pp. 208, 211.

(80) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 120.

(81) يُنظر: السراج الطوسي، ص 446.

قد يكون مرادفًا للإيمان)، غير أنه يقال بعد ذلك إن الإيمان اسم يجمع المقامات كلها⁽⁸²⁾. وفي حين أن التصديق مرادف للإيمان، فإن اليقين هو محض الإيمان⁽⁸³⁾. فاليقين إذاً متعلق بكل من المعرفة والإيمان في الفكر الصوفي التقليدي⁽⁸⁴⁾، كما هي حال العلم عند غيرهم من العلماء. وفي ذلك إشارة أخرى إلى أن كلمة «يقين» تقوم مقام العلم العادي عند المتصوفة المسلمين. ويعبر القول الآتي، الذي ينسب إلى أبي سعيد الخراز، بوضوح عن تفوق اليقين على العلم في عالم الصوفية: «العلم ما استعملك، واليقين ما حملك»⁽⁸⁵⁾، أو كما قال معاصر أبي سعيد، وهو الجنيد، الذي يصغره سنًا: «اليقين استقرار العلم الذي لا يتقلب ولا يتحول ولا يتغير في القلب»⁽⁸⁶⁾، بينما قال أبو بكر الوراق، بعد ذلك بقليل، إن الله إنما عرف باليقين⁽⁸⁷⁾. وروي عن صوفي، اختلفت المصادر في تحديد هويته⁽⁸⁸⁾، أنه أمضى ستة عشر يومًا وهو جالس على بركة لم يأكل ولم يشرب، فمر به أحدهم، وسأله: ما جلوسك ها هنا؟ فأجاب: «أنا بين العلم واليقين أنتظر من يغلب، فأكون معه». ويقول القشيري في تفسيره هذا القول الغامض، إنه إنما أراد أن يقول: «إن غلب العلم شربت، وإن غلب اليقين مررت»؛ أي إنه كان سيواصل صيامه في ما يبدو.

(82) يُنظر: القشيري، ص 83، 1، 18. ويجعل الحكيم الترمذي في كتابه:

al-Hakim at-Tirmidhi, *Kitāb al-'Aql*.

«اليقين» في موضع أعلى من «المعرفة».

(83) ينسب هذا إلى الأنطاكي بحسب ما يرد في: Massignon, *Essai sur les origines*, p. 227.

(84) يُنظر عناوين الفصل الفرعية في: أبو طالب المكي، ج 1، ص 195؛ ج 3، ص 56.

(85) يُنظر: القشيري، ص 84، 11، 26 وما يليها.

(86) يُنظر: المرجع نفسه، ص 83، 1، 32.

(87) يُنظر: المرجع نفسه، ص 84، 1، 14.

(88) يروي السراج القصة نفسها في: السراج الطوسي، ص 407، وتبعه في ذلك القشيري في:

القشيري، ص 83، 11، 9 وما يليها، برواية أبي جعفر الحداد، وهو من جماعة رويم البغدادي وأبي القاسم

الجنيد؛ أي إنه عاش حوالي عام 900 للميلاد. وفي أي حال، يُذكر أبو تراب النخشي كسائل لأبي جعفر

الحداد في الرواية في فترة لاحقة، والذي مات في عام 245هـ/859م. ولا يربط الخطيب البغدادي بين

أبي جعفر الحداد وأبي تراب في كتابه: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة 1349هـ/1931م)،

مج 14، ص 412، ولربما كان هذا ما فعله ابن عساكر، يُنظر حاشية المحقق في: السلمي، طبقات، ص 234.

وقد يكون المعني بالأمر أبو حفص الحداد عوضًا عن أبي جعفر الحداد، والذي مات في عام 270هـ/883م

تقريبًا (يُنظر ص 116، والقشيري، ص 16).

وبصرف النظر عن صحة هذا التفسير، فلا شك في أن ذلك الصوفي كان يرجو الغلبة لليقين؛ فمن شأن اليقين أن يرفعه فوق الشكوك المرتبطة بالعلم المجرد، وإن كان العلم هو ما يحتاجه في طريقه الصوفية.

هكذا، كان على كلمة «علم» التنافس مع كلمتي «معرفة» و«يقين» عند الصوفية، لكنها احتفظت بأهمية عظيمة في التنظير وكذلك الممارسات الصوفية. تبنى الصوفيون منظومة الأخلاق الإسلامية الأساسية التي تقضي بالجمع بين العلم والعمل به⁽⁸⁹⁾ كأمر مسلم به، وعظموها بأقوال وبحوث كثيرة. كما اعتمدوا الجلوس إلى رجال من أهل العلم كشرط أساس للتنشئة الصوفية السليمة، وبيّنوا استحسانهم لذلك في كل حين. ويوصف الصوفي في تراجم الرجال عادة بكلمة «عالم»، ويذكر أحياناً ما برع فيه من العلوم. وقد يكون ذلك علم الكلام، أو أي فرع من غير العلوم الصوفية، أو قد يكون علم الحقائق الذي يعد صاحبه منظرًا للصوفية. وإذا وُصف الصوفي بكلمة «عالم» من غير ذكر لأي تخصص، فقد يُقصد بذلك أنه «عارف». غير أن الغالب، في ما يبدو، أن استخدام كلمة «عالم» إنما يدل على المعنى السائد للكلمة، أي رجل ذو علم لما تعلمه. وكغيرهم من المفكرين المسلمين، تدمر الصوفيون من عبث بعض المتعلمين، كسعيهم في طلب المال والجاه بما كان لهم من مكانة علمية⁽⁹⁰⁾، واستسلموا هم أيضًا لوهم الافتراض

(89) ربما حل مصطلح العقل بدلًا من العلم في هذا السياق ليصف ذاتية العقل، كما فعل أبو سعيد الخِرَازي «نور في القلب يهدي النفس إلى أصول العمل»، يُنظر: الخِرَازي، رسائل، ص 47.

(90) المصطلح المستخدم هو المباهاة بالعلم. وانتقاد هذا النوع من السلوك ليس حكرًا على الصوفية في أي حال، يُنظر على سبيل المثال: A. J. Wensinck [et al.], *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Leiden 1936-), IV, 328b54.

ويُنظر أيضًا: ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار (القاهرة 1963-1964)، ج 2، ص 119؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد (القاهرة 1375هـ/1956م)، ج 2، ص 228، والخطيب البغدادي، اقتضاء العلم العمل، ص 193 وما يليها. ونسبت هذه الكلمات إلى لقمان الحكيم كمثل للحكمة التربوية السابقة للإسلام، وفي ذلك يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 107، والمقولة التي لا تُنسب إلى أحد بعينه في كتاب: المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مدريد 1958)، ص 333، وأبو نُعيم الأصبهاني، ج 6، ص 62 وما يليها. وللمزيد عن استخدام هذا التعبير عند المؤلفين الصوفيين يُنظر على سبيل المثال: al-Muḥāsibī, pp. 130 ff. ويُنظر: Smith, p. 142. (يُنظر استخدام مصطلح الرياء في العلم في: al-Muḥāsibī, pp. 240 f. =

بأن تلك الميول الفاسدة إنما كانت نتاج العصر الحديث، وأنها لم تُعرف في الأيام الخوالي. فهذا هو ذو النون المصري يتبرم قائلاً: «كان الرجل من أهل العلم يزداد بعلمه بغضًا للدنيا، وتركًا لها. واليوم يزداد الرجل بعلمه للدنيا حبًا ولها طلبًا. وكان الرجل ينفق ماله على علمه، واليوم يكسب الرجل بعلمه مالا. وكان يُرى على صاحب العلم زيادة في باطنه وظاهره، واليوم يُرى على كثير من أهل العلم فساد الباطن والظاهر»⁽⁹¹⁾. ومن الواضح أنه لم يقصد بذلك المحدثين وخدمهم، بل كثيرًا من الصوفيين في عصره.

كان مفهوم العلم يبدو كلحن يلازم الفكر الصوفي، تتخلله علامات موسيقية ناشزة عند التفكير في دونية العلم، ليس إزاء المعرفة وحسب، كما رأينا، بل كذلك إزاء الحس والعاطفة. وقد أقام أبو يزيد البسطامي على أبواب العلماء وصحبة المتعلمين دهرًا طويلًا، حتى بات عالمًا عارفًا (والعارف هنا أعلى مرتبة من العالم). ثم طلب صحبة الرجال المتفانين في أداء العبادات. لكن، عندما أجاب الله سؤاله أخيرًا عن الحقيقة، كانت الإجابة فيضًا من العواطف والإلهام، لا ما سبق له اكتسابه من العلم والتقوى التقليديين⁽⁹²⁾. والكلمات الآتية هي للجنيدي، يصرح فيها بتفوق الأحاسيس والبديهة على التعلم إذ يقول: «المريد تتولاه سياسة العلم، فالمريد يسير، والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر»⁽⁹³⁾. أو كما عبّر عن الفكرة ذاتها في مناسبة أخرى: «المريد الصادق غني عن علم العلماء»⁽⁹⁴⁾.

= وكذلك كتاب: عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترمذي (القاهرة [1968])، ص 97 وما يليها؛ أبو نعيم الأصبهاني، ج 7، ص 10، والسلمي، طبقات، ص 452، 1. 6، ويقابلها: القشيري، ص 28، 1. 29.

الخوف من المباحة كان الدافع الأساس لفرقة الملامية الصوفية لرفض الاشتغال بالعلم، يُنظر: السلمي، كتاب رسالة الملامية، تحقيق أبو العلاء العفيفي، في: الملامية والصوفية وأهل الفتوة (القاهرة 1364هـ/1945م)، ص 112، ويُنظر أيضًا ص 116، وحديث المحقق في ص 65-67.

(91) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 25.

(92) يُنظر: السهلجي، ص 126 وما يليها.

(93) يُنظر: القشيري، ص 94، 11. 11 وما يليها. ويُنظر أيضًا قول إبراهيم بن المولّد والمستشهد به

في: السلمي، طبقات، ص 411، 6. 11 وما يليها.

(94) يُنظر: القشيري، ص 93، 1. 34.

ووضع العلم دون خصال أخرى؛ ففي ما يرى أبو الحسين النوري، ليس التصوف رسوماً (تعاريف) ولا علومًا، بل أخلاق⁽⁹⁵⁾. وقال آخرون: «نحن إلى قليل من الأدب أحوج منّا إلى كثير من العلم»⁽⁹⁶⁾. ولهذا «كان إبراهيم بن أدهم إذا سُئل عن العلم، جاء بالأدب»⁽⁹⁷⁾. ويمكن أن يُقال إنما العلم أحد خصال أربع يحتاجها الصوفي هي: العلم والأدب والأمانة والعفة⁽⁹⁸⁾. وعند الصوفيين الذين اعتنوا بالعمل أكثر من عنايتهم بالتأمل، كانت الأخلاق والآداب بأهمية الأفكار.

غير أن العلم هو ما يشعر الملائكة أنفسهم بضرورة تدارسه مع الصوفي المختار⁽⁹⁹⁾. وكان ذلك هو العلم النادر بقدر ما هو نفيس: «الدنيا جهل إلا العلم»⁽¹⁰⁰⁾. وكان العلم هو الذي نبّه الصوفي إلى مهمة البحث عن الله، وإن كان تركه بعد ذلك تائهاً حيران⁽¹⁰¹⁾. وقد دخل العلم في مفاضلة تقويمية بينه وبين الكثير من المفاهيم الاصطلاحية من جملة المفردات الصوفية. ويقول أبو حفص النيسابوري إن «الحال لا يفارق العلم، ولا يقارن القول»⁽¹⁰²⁾. ويقول المحاسبي إن العلم يورث المخافة، والزهد يورث الراحة، والمعرفة تورث الإنابة⁽¹⁰³⁾.

(95) يُنظر: السلمي، طبقات، ج 2، ص 167، وص 5 وما يليها. وفي ما يتعلق بلفظة «رسوم».

(96) يُنظر: القشيري، ص 129، 11، 9 وما يليها، وفيها استشهاد بعبد الله بن مبارك (توفي في عام 181هـ/797م). وعلى الرغم من أن ابن مبارك لا يعدُّ صوفيًا، فإنه كان من أصحاب الزهد، وكتب فيه مؤلفات كثيرة.

(97) يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، ج 8، ص 27.

(98) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 51، حيث يستشهد بالسري السَّقَطي (توفي في عام 252هـ أو 253هـ/865-866م).

ويستشهد ابن عبد البر في: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 53 وما يليها بمقولة للحسن البصري تتعلق بالرأي نفسه لكن بصيغة أخرى: «[الدنيا كلها ظلمة] إلا مجالس العلماء».

(99) يُنظر الحديث عن أبي يزيد البسطامي في: السهلجي، ص 112.

(100) عبّر سهل التُّستري (من القرن التاسع الميلادي) عن الفكرة مستخدمًا هذا الأسلوب في التعبير، يُنظر: السَّراج الطوسي، ص 188، ويُنظر أيضًا: H. Ritter, in: *Oriens*, III (1950), p. 52.

(101) يُنظر أبيات سمنون المحب (من القرن التاسع الميلادي)، كما وردت في: السَّراج الطوسي،

ص 321.

(102) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 119، 17.

(103) يُنظر: المرجع نفسه، ص 58، 111، 9 وما يليها. ويُنظر أيضًا:

al-Muljāsibī, pp. 282, I. 17, 283.

ويرى عمرو بن عثمان المكي (المتوفى في عام 291هـ/903-904م أو بعد ذلك في العقد ذاته) أنه لا بد من العلم والخوف معاً، كقائد وسائق، لسياسة النفس الحرون وإخافتها⁽¹⁰⁴⁾. وبحسب ما يرى أبو عبد الله التروغبدي (النصف الأول من القرن العاشر)، فالعلم يورث الخوف، والعلم يورث الوجل، والعلم يورث السكينة والطمأنينة، وذلك على قدر أحوال العبيد ومقاماتهم⁽¹⁰⁵⁾. وعند سفيان (لعله سفيان الثوري)، العلم هو الورع، والورع هو طلب العلم الذي يُعرف به الورع⁽¹⁰⁶⁾. غير أن صوفياً آخر، هو إبراهيم بن شيبان القرميسيني، يرى أن العلم لآداب الظاهر، وأن الورع لآداب الباطن⁽¹⁰⁷⁾. وعلى غرار سفيان، قال يحيى بن معاذ إن الورع هو الوقوف على حدّ العلم من غير تأويل⁽¹⁰⁸⁾. وفي هذا السياق، هو لا يختلف كثيراً عن التقوى، كما يذكرنا جعفر بن نصير. وعندما تسكن التقوى القلب، تنزل عليه بركات العلم⁽¹⁰⁹⁾.

تُستحضر أسرار طريق الصوفية العليا أيضاً في معرض المقارنات مع العلم. ففي حالة الصحو، والتي تقابلها حالة النشوة، يطالع الصوفي نفسه، ويشهد بعلمه ومشئته مجرى أفعاله⁽¹¹⁰⁾. ومن الصوفيين من وجدّه عن العلم، ومنهم من وجدّه بالعلم، ومنهم من وجدّه علم⁽¹¹¹⁾. وحتى الحقيقة، وهي غاية استبصار الصوفي، يمكن أن تستوي بالعلم. لهذا قال زويم (المتوفى في عام 303هـ/915-916م) إن أتم الحقائق ما قارن العلم. وفرّق صوفي آخر، وهو أبو جعفر الصيدلاني، بين أنواع ثلاثة من الحقائق على الطريقة الصوفية؛ حقيقة مع العلم، وحقيقة معها العلم، وحقيقة تشطح عن العلم. وقال صوفي آخر أيضاً، وهو الأبهري، إن الحقيقة

(104) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 203، 11، 8 وما يليها.

(105) يُنظر: المرجع نفسه، ص 496، 11، 8 وما يليها.

(106) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 2، ص 8، 11 و 15 وما يليها.

(107) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 404.

(108) يُنظر: القشيري، ص 54، 1، 6.

(109) يُنظر: المرجع نفسه، ص 28، 1، 18.

(110) يُنظر: المرجع نفسه، ص 38، 11، 34 وما يليها، وهو في ما يبدو رأي شخصي للقشيري.

(111) يُنظر: السراج الطوسي، ص 386. ويبدو أن الكاتب يأخذ بما جاء في كتاب الوجد لأبي سعيد

Sezgin, vol. I, pp. 660 f.

بن الأعرابي (توفي في عام 341هـ/953م، يُنظر:

كلها علم، والعلم كله حقيقة⁽¹¹²⁾. غير أن أبا يزيد البسطامي رأى هوة عظيمة بين العلم وحقيقة الحقيقة الإلهية: «من نظر للناس (بعين) العلم مقتهم، ومن نظر للناس (بعين) الحقيقة (الخالق) رحمهم»⁽¹¹³⁾. ومن البدهي أنه لا يمكن بلوغ كمال العلم، كما قال أبو علي الثقفي (المتوفى في عام 328هـ/ 939-940م) في صوغه القول المأثور باستحالة العلم بحقيقة الله: «تمام العلم انقطاع الرجاء عن بلوغ كنهه»⁽¹¹⁴⁾. وهكذا، لم ينل العلم دائماً المراتب العليا في المنهج الصوفي، بل كان عائقاً أحياناً في طريق التجربة الصوفية الكاملة، لكن مفهوم العلم شغل الصوفيين بأصنافهم على مدى تاريخ الصوفية كله.

تركز اهتمام الصوفيين المسلمين في ما يتعلق بمفهوم العلم على جانب آخر منه. وهو إثبات أن الصوفية بمظاهرها المختلفة هي علم، ولعل الترجمة الصحيحة للكلمة إلى الإنكليزية هنا هي «science». وبالفعل، تطورت الصوفية إلى علم قائم بذاته، الأمر الذي حدا بالغزالي أن يقول أخيراً إن المفكرين المسلمين على تنوع مذاهبهم لم يختلفوا كثيراً في طريق العمل، لكن كان ثمة تباين حقيقي عظيم في طرق العلم بين الصوفيين من جهة، والمتكلمين والفلاسفة من جهة أخرى⁽¹¹⁵⁾، أي إن الصوفية أصبحت علماً قائماً بذاته.

بدءاً من أوائل القرن التاسع، أظهر الصوفيون رغبة شديدة في إقامة الحجة على أن ما كانوا يسعون إليه هو علم. وأرادوا أن يثبتوا أنهم لم يقفوا بالضرورة موقف الضد من علم المحدثين، لكن، ولتبرير محاولتهم إيجاد بديل لعلم المحدثين وعلم الكلام العقلاني، شعروا بالحاجة إلى البرهان بأن هذا البديل هو

(112) يُنظر: السراج الطوسي، ص 386. وفي ما يتعلق بملاحظات الأبهري يُنظر كذلك ص 394، والسلمي، طبقات، ج 2، ص 11 وما يليها. ونشير هنا أن أبا الطالب المكي يرى أن العلم المطابق للحقيقة هو علم الشرع، يُنظر: أبو طالب المكي، ج 2، ص 44، 11، 22 وما يليها.

(113) يُنظر: السهلجي، ص 84.

(114) يُنظر: السلمي، طبقات، ص 363، 11، 14 وما يليها.

(115) يُنظر: أبو حامد الغزالي، ميزان، ص 221.

علم لا يقل في ذلك عن فعل الآخرين؛ إذ كان ذلك عصر العلم، الذي بات فيه العلم الممنهج في مجموعة واسعة ومتنوعة من التخصصات واضحة المعالم هو أسلوب التعبير السائد عن تطلعات المسلمين الفكرية، ووجد لكل شيء - من القرآن إلى الشعر - منظومة من التخصصات العلمية الفرعية. حاول الصوفيون جاهدين أن يظهر ما لديهم على أنه «علم»، وأن يواكبوا آراء العلماء في ما يتعلق بمعنى العلم. وبدأ كثير من المصطلحات التي تنتمي إلى المفردات الصوفية يوصف بأنه «علوم»، أي فروع من العلم قائمة بذاتها. وباستعانتهم بطبيعة مفهوم العلم الذرية (atomistic) المتأصلة فيه، لم يجد الصوفيون حرجاً في الحديث عن كل مصطلح صوفي على أنه «علم» قائم بذاته ينبغي على الصوفي اكتسابه، أو في تأسيس تراتب لهذه العلوم، وغايتها هو علم حقائق المعارف الصوفية، ما لم يُؤثر الرأي المقابل الذي يقول إن جميع هذه العلوم، مهما اختلفت مسمياتها، هي في الحقيقة شيء واحد، و«علم» واحد⁽¹¹⁶⁾.

عبر المحاسبي (المتوفى في عام 243هـ/857م) تعبيراً أدبياً عن هذا الحرص على تأسيس الصوفية كعلم، وإثبات شرعيتها في العالم الإسلامي وبيان الحدود التي تفصلها عن علوم أخرى. وفعل ذلك في مقالة له بعنوان «كتاب العلم»⁽¹¹⁷⁾. أما في عمله الأبرز، وهو كتاب الرعاية لحقوق الله، فأظهر المحاسبي

(116) يُنظر: السراج الطوسي، ص 457.

(117) على الرغم من جهود المتكررة، لم أستطع الوصول إلى مخطوطة العمل المحفوظة في المكتبة الأمبروسية في ميلان، وهي مخطوطة: Caprotti 204, fols. 18a-21a (= Catalogue Griffini, 460, VI, in RSO, VIII [1919-1920], pp. 328 f.).

Sezgin, vol. I, p. 641.

في ما يتعلق بإحدى مخطوطات اسطنبول يُنظر:

Smith, pp. 57, 98 f.

واضطرت إلى الاعتماد على وصف سميت الموجز للمحتوى في:

وتظل صحة نسبة «كتاب العلم» إلى المحاسبي مسألة تحتاج إلى برهان.

علاوة على ذلك، نُسبت مقالة توضح معنى المعرفة إلى المحاسبي، وهي توسم عمومًا بالعنوان شرح المعرفة. والمقالة محفوظة في غير مخطوطة وبعناوين مختلفة. وكما وصف سميت، حلل المؤلف «المعرفة» بأشكالها المختلفة، مستخدمًا ما عدَّ في زمانه منهجًا علميًا، يُنظر: Smith, p. 53.

ولمخطوطة أخرى من هذا العمل يُنظر: F. Rosenthal, «Die arabische Autobiographie,» in: *Analecta Orientalia*, XIV, 11 f., n. 3 (Rome 1937).

Istanbul Manuscript Köprülü, I, 1601, fols. 97b-99b.

نجد مقتطفات من العمل في:

والحادثة التي يرويها سميت (Smith, pp. 11 f.) من أن المحاسبي كتب مرة كتابًا عن المعرفة لكنه أثلفه =

اهتمامًا أكبر بتطبيق الفضائل الأخلاقية اللازمة لحياة ترضي الله. وفيه يظهر العلم مقرونًا بالعمل على النحو السائد بوجه عام. ويُستخدم العلم هنا بالمعنى الديني الشائع الذي يستند إلى القرآن وسنة النبي. وهو العلم الذي يسر للإنسان معرفة العبادات والمعاملات التي يعدها المحاسبي واجبة على المرید لله في صورته. وهي من الأشياء التي ينبغي أن تكون خالصة لله، فلا تشوبها شائبة من كبر أو غرور. ويظهر العلم في كتاب الرعاية لحقوق الله مرادفًا عمليًا للمعرفة، من غير تمييز خارج عن المؤلف بينهما. فبينما تعبر كلمة «معرفة» عن التعارف، أو الوعي، أو إدراك الشيء أول مرة، أو العلم بشيء، تعبر كلمة «علم» عن تمام العلم بأي شيء من الأشياء. وليس في كتاب الرعاية لحقوق الله نقاش خاص بالعلم. وإن كانت الكلمة حاضرة دائمًا، وأهميتها لا تخفى على أحد.

يقول المحاسبي في نقاش يورده في «كتاب العلم» إن العلم على أنواع ثلاثة: علم الحلال والحرام، وهو علم أحكام هذه الدار، وهو العلم الظاهر، ونوع آخر وهو العلم الباطن، ونوع ثالث وهو العلم بالله سبحانه وأحكامه في خلقه في الدارين، أي المعنى الحقيقي الباطن للكون، وهو غاية العارف⁽¹¹⁸⁾. وبالطبع، ينبغي ألا يطلب مریدو العلم العلم الدنيوي⁽¹¹⁹⁾ أو المكاسب الدنيوية، بل عليهم أن يزهّدوا في هذه الدنيا، وأن يكرسوا أنفسهم للعلم الذي هو النور والفطرة، الذي يسقط من السماء⁽¹²⁰⁾ كما يسقط المطر، والذي يدفع بالإنسان نحو المزيد من خشية الله تعالى. وما نراه هنا هو إنشاء فئات للعلم على النحو الذي كان يعد

= لأنه لم يُحط إحاطة وافية بالموضوع كما ظهر ذلك من خلال أسئلة الشاب الصوفي له، يبدو أنها حادثة تشير بقوة إلى صعوبة الإحاطة بالمعرفة والتي لم يكن حتى بمقدور المحاسبي فهمها. ومما لا ريب فيه، أن لا علاقة لهذا العمل المتخيل بالمقالة المحفوظة وغير المكتملة.

(118) عبّر محمد بن الفضل البلخي (توفي في عام 319هـ/931م) عن فكرة أنواع العلم الثلاثة بصياغة محكمة موجزة محببة لدى الصوفيين: «العلوم ثلاثة: علم بالله وعلم من الله وعلم مع الله؛ فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته، والعلم من الله علم الظاهر والباطن، والحلال والحرام، والأمر والنهي في الأحكام، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق». يُنظر: السلمي، طبقات، ص 215.

(119) عن شاهد بليغ الصياغة عن العلم الدنيوي، يُنظر الفصل الذي يتناول فيه الحارث المحاسبي

J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī* (Bonn 1961), pp. 78-81.

Smith, pp. 100 f., 139.

مفهوم العلم في:

(120) يُنظر:

أسلوبًا علميًا مقبولًا. وبإدراج الصوفية على حقيقتها، أو في الأقل، ممثلة بغرضها الأبرز، في إحدى هذه الفئات، نجح المحاسبي في محاولته إنفاذ دعوى الصوفية بأنها أحد فروع العلم، في اللحظة الملائمة، وفي المناخ الفكري الملائم.

لا يُعرف الآن أسبقَ المحاسبي أحدٌ في توظيف هذا الأسلوب أم لا، فربما كان هناك آخرون. غير أن ما من شك في أنه كان قدوة لغيره في ذلك. فبالهمة ذاتها، ومتأثرًا بالمحاسبي في ما يبدو، أطلق الحكيم الترمذي دعوته لقبول الصوفية علمًا من العلوم في أواخر القرن التاسع على أرجح تأريخ. وكانت رسالته بعنوان «كتاب بيان العلم»⁽¹²¹⁾. وكما يبين المؤلف، فقد اتهمه بعضهم بأنه أراد زوال العلم؛ إذ ظن هؤلاء أن العلم هو الفقه وحسب، ورأوا أن الفقه هو العلم الوحيد الذي يكرس العبودية لله ويحفظ دين الإسلام، وأن ما سواه من العلوم ما هو إلا إضاعة للجهد والوقت. فيجيب الحكيم الترمذي أن ذلك ببساطة غير صحيح؛ إذ روي عن النبي محمد قوله: «العلم ثلاثة فما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة». كما روي عن النبي عيسى قوله: «العلماء ثلاثة، عالم بالله، وعالم بأمر الله، وعالم بالله وبأمر الله»⁽¹²²⁾. وبناء عليه، هناك ثلاثة أنواع من العلم: العلم بالحلال والحرام وهو علم الفقه بالأحكام التي تنظم الحياة الدنيا، وهو علم مادي ظاهر؛ العلم بالأحكام التي ستسود في الآخرة، وهو علم باطن فطري؛ العلم بالنواميس الإلهية التي تحكم خلق الله في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ولكل من هذه العلوم الثلاثة أقسامه (وفقًا للطريقة العلمية الأرسطية، التي من الواضح أنها تيسرت للمؤلف بالفطرة). أما العلم الأول، الذي تصفه عبارة «علماء بأمر الله» فله قسمان: 1. العلم بالحلال 2. العلم بالحرام. ويشتمل العلم الثاني على جميع الصفات الأخلاقية الحسنة منها والسيئة، كالورع والتقوى والصبر والخشية، وما إلى ذلك. وأهم مكوناته الأساسية هي النية. ويبدو

(121) يُنظر الأوراق 12 أ - 24 أ من المخطوطة 1571 من مخطوطات المجلد الأول في مكتبة إسماعيل صائب في أنقرة. وعن ملاحظة موجزة في «العلم» يُنظر: الحكيم الترمذي، ختم، ص 115، الهامش رقم 7.

(122) أصاب التحريف نص المخطوطة، ولا بد من إعادة كتابته كما أوردته في الترجمة. وينسب أبو طالب المكي المقولة إلى سفيان الثوري في: أبو طالب المكي، ج 1، ص 8، 11، 13 وما يليها.

أن عيسى بقوله «علماء بالله» إنما أراد من كان له مثل هذا العلم، أي الحكماء (ها نحن ذا قد دخلنا في علم الصوفية). والعلم الثالث هو العلم بالله وبالطريقة التي يصرف الله بها خلقه. وهذا منهل لا ينضب، وإذا ما انتهج المرء فيه منهجًا سليمًا، كفل له فوائد روحية جمّة⁽¹²³⁾. وأنواع العلم هذه كلها - في موضع آخر، يصنف الحكيم الترمذي هذه الأنواع على أنها علم الحلال والحرام، والحكمة، ربما بمعنى الفلسفة والمعرفة⁽¹²⁴⁾ - كانت معلومة لأصحاب النبي، غير أنهم حفظوها في صدورهم، ولم يكتبوها. ثم نسيها العلماء في ما بعد على الرغم من وجود الكتب في زمنهم، لأنهم إنما اهتموا بالمكاسب الدنيوية، فعميت بصائرهم عن نور الحكمة. ويشير عيسى إلى هذا النوع الثالث من أنواع العلم بعبارة «علماء بالله وبأمر الله»، ويمكن أن يقال إن هؤلاء هم من اجتمعت لهم أنواع العلم كلها. فهم عالمون بالحلال والحرام... ويدرسون عالم الملكوت، وقلوبهم واعية لجلال الله سبحانه. ولذلك فهم يعبدونه بعلم اليقين، كما قال الله في القرآن: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ [أي بقلوبكم] ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ [أي غدًا في اليوم الآخر]﴾ (التكاثر: 5-7). فبعلم اليقين يرى المرء الأشياء بحدسه (بديهة؟)، بينما يراها بعين اليقين بالإدراك الحسي (تصويرًا؟).

بغية تبرير النظرة إلى الصوفية على أنها علم، يرجع الحكيم الترمذي إلى نص الحديث النبوي الذي تقدّم ذكره للتثبت من أنه يشير حقًا إلى ثلاثة أنواع مختلفة من العلم. ويحاول أن يوفق بين العبارات الثلاث الواردة في الحديث وبين هذه الأنواع الثلاثة. ويتناول المؤلف حديثًا آخر عن الفقه، ويرى أن الفقه أيضًا ينبغي أن يفهم على أنه يشير إلى أحد أنواع العلم، وهو العلم بالله. وفي هذا السياق، يلفت المؤلف نظر القارئ إلى الحديث النبوي الذي يقول إن رأس العلم هو

(123) لشرح جميل عن العلم الحقيقي لـ «الحكيم» الصوفي مقارنة بالعلم الاعتيادي لـ «العالم» يُنظر رسالة الجنيد التي خصصها لهذا الموضوع في العمل الموسوم بالعنوان: رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، ص 7 وما يليها (تقابلها ص 127 وما يليها من النسخة المترجمة للإنكليزية)، وص 52 وما يليها (تقابلها ص 172 وما يليها من النسخة المترجمة للإنكليزية).
(124) يُنظر: الحكيم الترمذي، ختم، المقدمة، ص 85.

معرفة الموت ومعرفة الرب⁽¹²⁵⁾. ثم يستغل الكاتب جل ما بقي من رسالته في ذم أولئك الذين يستخدمون العلم لأغراض دنيوية.

هكذا، نجح الحكيم الترمذي، بتوسعه في حجة المحاسبي، في عرض المزيد من البراهين التي تؤيد مساعي الصوفيين في ادعائهم امتلاك علم خاص بهم. وعلاوة على ذلك، زعم أن اجتهاد الصوفيين العلمي هو وحده الذي يعطي العلم حقه كشيء يستلزم التفاني الكامل، البعيد كل البعد عن الأنانية. فالصوفية إذا ليست علمًا فحسب، بل هي العلم الوحيد الجدير بهذا الاسم.

نجد هذا الأمل بأن تلقى الصوفية قبولًا كعلم من العلوم واضحا في الصفحات الأولى من كتاب اللمع للسراج. فهو يتحدث بتركيز واضح عن «علم التصوف»، ويصف الصوفية بأنها معدن جميع العلوم⁽¹²⁶⁾. وأخيرًا، يدعي بأن الصوفية هي علم الباطن. وبحلول القرن العاشر كانت هذه هي المصطلحات الدارجة. والتصق اسم العلم بالصوفية، إذ باتت تعد نظامًا معرفيًا، أي علمًا، لا أكثر ولا أقل.

أفرد أبو طالب المكي، الذي عاصر السراج، فصلًا مطولًا في كتابه قوت القلوب للحديث عن العلم⁽¹²⁷⁾. وحاول فيه اصطناع توليفة من علم الصوفية وعلم علماء الدين من المحدثين والفقهاء، وهي التوليفة التي اضطلع الغزالي بإتمامها بنجاح، مستندًا في ذلك إلى كثير مما سبقه به سلفه المكي. وكانت شهرة الغزالي وتأثيره طويلي الأمد، خلافًا لأبي طالب المكي الذي حُرّم من ذلك كله، نتيجة حالة التطور التي بلغت الثقافة الإسلامية بحلول عصره. غير أن أسلوبه البياني كان العلة الحاسمة لنجاحه، لشدة وضوحه وإثارته للاهتمام، الأمر الذي جعل أفكاره أكثر قبولًا، تمامًا كما جعل حسن الترتيب والتنظيم رسالة القشيري دليلًا

(125) يقول الحكيم الترمذي: «أول عبادة الرب العلم. فإذا علمت عرفت. فإذا عرفت عبدت». وهذه بداية إحدى المسائل التي وصلتنا من خلال مخطوطة في لايبزغ، والمستشهد بها في: الحكيم الترمذي، ختم، ص 58. ويستكمل الترمذي حديثه موضحًا أن جميع العلم في الحروف، ولا يظهر إلا في الحروف. يُنظر: أبو حاتم الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني (القاهرة 1957-1958)، ج 1، ص 66؛ ج 2، ص 8.

(126) يُنظر: السراج الطوسي، ص 40.

(127) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 191؛ ج 2، ص 64.

موثوقًا، فيما لم يكن كتاب اللمع للسراج يومًا كذلك. ويجمل ملخص الفصل الحادي والثلاثين الخاص بالعلم من كتاب قوت القلوب كثيرًا من محتواه: «كتاب العلم وتفصيله (تفصيله وليس تفضيله). أوصاف العلماء. ذكر فضل علم المعرفة (واليقين) على سائر العلوم، وكشف طرق العلماء من السلف الصالح. ذكر بيان تفضيل علوم الصمت، وطريق الورعين (ورع الامتناع وورع الفعل؟)»⁽¹²⁸⁾ في العلم. الفرق بين العلم الظاهر والباطن، وبين علماء الدنيا والآخرة، وذكر علماء سوء (باستحقاقهم للذم) الآكلين بعلومهم الدنيا. وصف العلم وطريق التعليم (عند المسلمين الأوائل)، وذم ما أحدثه المتأخرون من القصص والكلام. باب ذكر ما أحدث الناس من القول والفعل في ما بينهم مما لم يكن عليه السلف. بيان فضل الإيمان واليقين على سائر العلوم، والتحذير من الرأي. ذكر معنى قول النبي 'طلب العلم فريضة على كل مسلم' [ضعفه كثيرون وصححه الألباني]، وفي الحديث الآخر 'اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم' [ضعيف، وقيل موضوع]». في الواقع، كُرسَت الصفحات الأربع الأولى من الفصل لمناقشة قول النبي هذا. وكان أبو طالب المكي متحمسًا لإثبات أن كلمة «علم» المستخدمة في الحديث لم يُقصد بها أي من العلوم التي يطلق عليها اسم «علم» تجاوزًا لأنها تعنى ببعض المعلومات كالطب والفلك والشعر وحتى الفقه والثوابت العقديّة. ويزعم أن ما كان في ذهن النبي عندما استخدم كلمة «علم» هو «العلم النافع» (يميل الصوفيون كثيرًا إلى كلمة «نافع» للإشارة إلى اجتهاداتهم)، «العلم الباطن»، «علم القلوب»، أي باختصار، علم الصوفية.

بعد ذلك، يحاول أبو طالب المكي إضافة المزيد من التأييد إلى النظرية السائدة التي تقول بأن العلم كله كان في بداية الإسلام متعلقًا بالآخرة وأن إسناد أي معنى آخر لكلمة «علم» لم يحدث إلا في مرحلة لاحقة. ويقول إن آلفًا من أصحاب النبي كانوا «علماء بالله» وطلابًا للإيمان واليقين، ولم يهتم منهم بالفقه إلا شريحة قليلون. فعندما كانوا يتحدثون عن العلم، وذلك والتابعون، كانوا يقصدون

(128) يبدو أن المؤلف فهم كلمة «الورعين» على أنها بصيغة المثني، والراجع من السياق أنها

بصيغة الجمع. (الترجمان)

«علم اليقين والتقوى» و«علم المعرفة والهدى»، وحتى تحيتهم في ما بينهم كانت تدل على التقوى⁽¹²⁹⁾. وعبر معاذ بن جبل (المتوفى في عام 18هـ/639م، وهو أحد الصحابة الذين كانوا موضع ثقة النبي، ومن المؤكد أنه لم يكن من الصوفيين الأوائل)⁽¹³⁰⁾، عما كان عليه مفهوم العلم عندهم ببلاغة إذ قال: «تعلموا العلم، فإن تعلمه لله خشية، وطلبه عبادة، ودراسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة⁽¹³¹⁾، وبذله لأهله قربة، وهو الأنيس في الوحدة، والصاحب في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والزين عند الأخلاء، والقريب عند الغرباء، ومنار سبيل الجنة، يرفع الله تعالى به أقوامًا، فيجعلهم الله في الخير (خير الحياة) قادة وهداة، يقتدي بهم أدلة في الخير، تقتص آثارهم، وتُرمق أعمالهم، ويُقتدى بفعالهم، ويُنتهى إلى رأيهم، وترغب الملائكة في خلتهم، وبأجنحتها تمسحهم، حتى كل رطب ويابس لهم مستغفر، حتى حيتان البحر وهوامه، وسباع البر ونعامه، والسماء ونجومها، لأن العلم حياة القلوب من العمى (?)، ونور الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى، والتفكر فيه يعول بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يطاع الله تعالى، وبه يُعبد، وبه يُوحّد، وبه يُتورع، وبه توصل الأرحام، العلم إمام والعمل تابعه⁽¹³²⁾، تلهمه السعداء وتحرمه الأشقياء⁽¹³³⁾. وكان الثناء العام على العلم بالخير، على هذا النحو، يُسمع دائمًا على مر التاريخ الإسلامي بالكلمات والعبارات ذاتها تقريبًا. غير أن المؤلف يوردها هنا كحجة تثبت انحصار اهتمام المسلمين الأوائل بالعلم بمعناه الصوفي، ومن الواضح أنها حجة وهمية، ومغالطة تاريخية. ثم يعمد أبو طالب المكي إلى الربط بين الأقوال بذكاء، ليصل أي ذكر للعلم بالعلم الصوفي. فهو يذكر أبياتًا

(129) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 2، ص 15، 42.

(130) يحتج ابن الجوزي بحق على ما بذل من جهد للربط بين الصوفية والزهد عند المسلمين الأوائل، في: ابن الجوزي، صفوة الصفوة (حيدر آباد 1355-1356)، المقدمة، ج 1، ص 4؛ فالصوفية تتضمن مسائل أكثر من الزهد فحسب.

(131) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 558، 1، 6.

(132) للاستزادة يُنظر: السلمي، طبقات، ص 139 مستشهدًا بأبي علي (أبو عبد الله) الأنطاكي، والذي يستبدل النصف الثاني بوصفه «العناية» إمامًا لكل علم [إمام كل عمل علم وإمام كل علم عناية].

(133) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 1، ص 199.

معروفة، ينسبها إلى أحد الحكماء، بينما يردّها كثيرون إلى علي بن أبي طالب (كما فعل الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين):

رأيتُ العلمَ علمَين
فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع
إذا لم يكُ مطبوع
كما لا تنفع الشمس
وضوء العين ممنوع

ثم يفسرها على أنها تعني العلم الأعلى في ذهنه، بذكره أبياتاً للجنيد الصوفي:

علم التصوف علم ليس يعرفه
إلا أخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده
وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف⁽¹³⁴⁾

من جهة أخرى، يخصص أبو طالب المكي فسحة مساوية لمناقشة علم المحدثين الديني. ويذم «علماء السوء» الذين «يأكلون الدنيا بالدين». ويقسم العلوم إلى محمودة ومذمومة، ليرد المحمودة منها إلى الصحابة والتابعين الذين نهلوا منها بها، ولم يكن بهم حاجة إلى كتابتها، أو لتأليف الكتب فيها⁽¹³⁵⁾. أما العلوم المذمومة، كالنحو والعروض والرياضيات، وحتى الفقه الممنهج، فكانت علومًا محدثة لم يعرفها الصحابة والتابعون⁽¹³⁶⁾. وفي مجمله، يرمي هذا الفصل عن العلم في كتاب المكي إلى إعادة التأكيد على أن الصوفية علم، وأنها في الواقع العلم الأصيل الأوحى في الإسلام. وبناء عليه، فهو العلم الحقيقي الوحيد الذي يستحق أن يشغل المسلمون أنفسهم به، وأن يطوعوا قوة عقولهم وقلوبهم لذلك. فالصوفية نور، والصوفية علم.

توصل السهروردي المقتول إلى توليفة جريئة من الفلسفة الأرسطية العلمية والتنظير الصوفي في العلم، وكذلك إلى التوفيق بين الفكر الفلسفي والفرضيات

(134) يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 26.

(135) يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 37، ويُنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء، ج 1، ص 70، ويقابله: al-Ghazzālī, *Ihya'*, p. 211.

(136) يُنظر: أبو طالب المكي، ج 2، ص 47.

الصوفية الأساسية. وأدى ما بذله من جهد في ذلك إلى نظام فكري مختلف اختلافاً مذهلاً. غير أنه في ما يتعلق بالعلم الصوفي، قصر اجتهاده عن حسم أمره، وكان سطحياً إلى حد ما، إذ إنه لم يكن للسهروردي صبر على الخوض في السوابق التاريخية، كما أنه تنكر للأسس الصوفية من العصور السابقة. أما المحاولة الأكمل والأنجح لإدراج مفهوم العلم الإسلامي، بصورته التي نشأت وتطورت منذ القرن التاسع، في نسيج الفكر الصوفي، فقد اضطلع بها، كما بأشياء أخرى كثيرة، أحد معاصري السهروردي، وهو ابن عربي، بعقريته الخصبة. وبينما جاء السهروردي من المشرق الإسلامي، جاء ابن عربي من المغرب، لكن كلاهما توفي في بلاد الشام، وإن كان لوفاة كل منهما ظروف مختلفة أيما اختلاف، وكان بين وفاة هذا وذاك زهاء نصف قرن من الزمان. ويرى ابن عربي أن «المعرفة والعارف من أشهده الرب نفسه فظهرت منه الأحوال والمعرفة حاله» بينما «العالم من أشهده الله ألوهته وذاته ولم يظهر عليه حال، والعلم حاله»⁽¹³⁷⁾. وتشير هذه المقارنة بين المعرفة والعلم إلى أن ابن عربي جعل الفضل لثانیهما. ولكل منهما درجة عالية على سلم القيم الصوفية في فلسفته، لكنه يظهر ميلاً، في ما يبدو، إلى دلالات «العلم» الأكثر اتساعاً. وتأتي جميع مظاهر الألوهية في الدنيا من «خزانة العلم». و«العلم الحق والحق العلم»، و«كتابه (أي كتاب الله) علمه»⁽¹³⁸⁾. و«التوحيد علم ثم حال ثم علم»⁽¹³⁹⁾.

(137) يُنظر: ابن عربي: الفتوحات، ج 2، ص 129، واصطلاحات الصوفية، في: رسائل ابن عربي (حيدر آباد 1367هـ/1948م)، مج 2، ص 15، ولا تُستبدل لفظه «نفسه» في كتاب الفتوحات المكية عند تعريف ابن عربي لمصطلحي «المعرفة» و«العارف» بأي «اسم من أسماء الله»؛ فكلمة «نفسه» لا تعود على الله بل على العارف. ويعكس هذا القول السائر «من عرف نفسه عرف ربه»، وفي ما يتعلق بالادعاء الصوفي الزائف بابتداعه، يُنظر: Massignon, *Essai sur les origines*, p. 127.

لمجموعة من التعريفات المقبولة لابن عربي يُنظر: ابن عربي، كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، في: رسائل ابن عربي، مج 1، ص 5. ويشير ابن عربي بنفسه إلى عمله الموسوم بالعنوان كتاب المعرفة في: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 66. في ما يتعلق بأعمال ابن عربي التي تحتوي عناوينها على لفظه «معرفة» يُنظر: Yahia, pp. 296, 367 ff.

(138) يُنظر: ابن عربي، تاج التراجم، ص 50. وترد عبارة: «العلم نتاج المعرفة» في: ابن عربي، حلية الأبدال، في: رسائل ابن عربي، مج 2، ص 2.

(139) يُنظر: ابن عربي، التجليات الإلهية، في: رسائل ابن عربي، مج 2، ص 27.

كثيرًا ما تناول ابن عربي «العلم» في أعماله. ولربما كتب دراسة أحادية في العلم، غير أنها لم تنشر⁽¹⁴⁰⁾. بيد أنه لا حرج في أن نفترض أن ابن عربي بث كل ما كان لديه ليقول في العلم في الفقرات الكثيرة التي تناوله في عمله العملاق الفتوحات المكية، فهو، كما يدعي هو ذاته في تعريفه بكتابه، لم يكتب مثله قط، ولن يكتب مثله أبدًا. وكغيره من كتبه، هو لم يكتبه كتابة عادية، ولم يؤلفه كما يؤلف المؤلفون العاديون كتبهم، بل أنزل عليه بإلهام إلهي، على حد زعمه. وتبدأ الفتوحات بمناقشة لنظرية المعرفة؛ فيشرح ابن عربي أنواع العلم المختلفة التي يفترض وجودها، كعلم العقل (أي العلم العقلاني)، وعلم الأحوال الصوفية التي لا سبيل إليها إلا بتجربة صوفية تسمى «الذوق»، وعلم الأسرار الذي يجمع العلمين الأول والثاني، وهو أعلى أشكال العلم في الوجود⁽¹⁴¹⁾. وهناك قسمة أخرى؛ إذ يُروى أن أربعة من العلماء من جهات البوصلة الأربع اجتمعوا في قبة أزين الأسطورية في الهند، ورتبوا العلوم كلها تبعًا للخصائص الأولية التي يتكون منها الوجود استنادًا إلى مفاهيم يقال إنها تعود إلى الفلسفة اليونانية⁽¹⁴²⁾. ويتحدث ابن عربي عن العلاقة بين العلم والمعلوم⁽¹⁴³⁾ وعن أنواع المعلومات⁽¹⁴⁴⁾، وعن الطرائق المختلفة لاكتساب العلم⁽¹⁴⁵⁾، وعن الفرق بين العلم الكسبي والعلم «الوهمي»⁽¹⁴⁶⁾، وعن وحدة العلم كله⁽¹⁴⁷⁾، مستمدًا نقطة البدء في ذلك كله من

(140) يُنظر: عبد الله بن القارئ البغدادي، مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت

1959)، ص 68.

كتاب مدار العلم الموجود في شكل مخطوطة في اسطنبول: Yahia Ef. 3701, fols. 17b-20a.

والذي وجد يحى أنه مطابق لكتاب: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 34 وما يليها.

(141) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 31؛ ج 2، ص 598، 644 وما يليها.

(142) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 38 وما يليها، قبة أزين = قبة أجين.

(143) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 43 وما يليها؛ ج 4، ص 84، 403.

(144) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 118 وما يليها؛ ج 3، ص 199.

(145) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 253 وما يليها، و279؛ ج 2، ص 552.

(146) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 576؛ ج 3، ص 75.

(147) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 253 وما يليها.

«العلم بالأشياء علم واحد والكثير في المعلوم لا في ذاته» (يُقارن أرسطو).

وُنظر أيضًا: Ibn Sab'in, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II*, ed. par S. Yaltkaya (Paris 1943), p. 93.

تنظير علماء الكلام. كما يذكر التواتر وأهميته العظيمة كضابط للقطع بصحة النقل، ووسيلة اكتساب العلم إبان اشتغال المؤرخين المسلمين بنظرية المعرفة وعلم الحديث⁽¹⁴⁸⁾. ويرى ابن عربي أن حاجة النفس إلى العلم أعظم من حاجة الجسد إلى الطعام⁽¹⁴⁹⁾. ومثل العلم بالأحكام الشرعية كمثال الطعام للجسد؛ إذ ينبغي الاقتصاد فيه والاقتصار على قدر الحاجة، وزيادته لا تنفع، بل قد تضر. أما العلم الآخر، فلا حد يقف عنده، وينبغي أن ينهل المرء منه بقدر ما يستطيع، وهو العلم المتعلق بالله⁽¹⁵⁰⁾.

مجالات العلم الأربعة الكبرى هي المنطق والرياضيات والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وهو الأعلى من بينها، وكل علم مدرج في العلم الإلهي⁽¹⁵¹⁾. وهذه كلها بالطبع الأقسام اليونانية (الأرسطية) للعلم التي غلبت على البحث العلمي الإسلامي كله. والحياة، من بين الصفات الإلهية الذاتية الأربع، هي شرط ضروري لوجود العلم، كما أن العلم أعظم شأنًا من الصفتين الباقيتين [الإرادة والقدرة]⁽¹⁵²⁾. ويقول ابن عربي، متفقًا في ذلك مع أبي يزيد البسطامي، إن كل علم من غير علم الله هو علم ميت، غير أن علم الصوفية يأتي عن الحي الذي لا يموت، ولهذا فهو وحده الحي ذو القيمة من بين العلوم⁽¹⁵³⁾.

يمكن أن يقال أكثر من ذلك بكثير عن إشارات ابن عربي المتفرقة التي تتناول مسائل تتعلق بالعلم في كتابه الفتوحات المكية. غير أننا نجد مجمل ذلك وزيدته في المبحث الثاني من الفصل الثالث، والذي يبحث في «العلم والعالم والمعلوم»⁽¹⁵⁴⁾. ولعلنا نورد هنا كما هو، إذ إن فيه شرحًا متعمقًا ورائجًا لعقيدة الصوفية من حيث تأثرها بأسرار العلم الأساسية. وكعادته، يبدأ ابن عربي

(148) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 34.

(149) يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، ج 9، ص 4.

(150) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 580.

(151) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 293.

(152) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 293.

(153) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 31.

(154) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 91 وما يليها.

بآيات، من نظمه هو في الأغلب، يعرض فيها الفكرة الأساسية التي سيدور حولها النقاش:

«العلم والمعلوم والعالم ثلاثة حكمهم واحد
وإن تشأ أحكامهم مثلهم ثلاثة أثبتها الشاهد
وصاحب الغيب يرى واحداً ليس عليه في العلى زائد

اعلم - أيدك الله - أن العلم تحصيل القلب أمراً ما على حد ما هو عليه ذلك في عينه، معدوماً كان ذلك الأمر أو موجوداً⁽¹⁵⁵⁾. فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب. والعالم هو القلب. والمعلوم هو ذلك الأمر المحصل.

تصور حقيقة العلم عسير جداً. لكن أمهد لتحصيل العلم ما يتبين به إن شاء الله تعالى.

فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة، كلها وجه لا يصدأ أبداً، فإن أطلق عليها يوماً أنها صدأت - كما قال عليه السلام 'إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد... إلخ'⁽¹⁵⁶⁾، وفيه أن جلاءها [كذا] ذكر الله وتلاوة القرآن، ولكن من كونه الذكر الحكيم (آب عمران: 58) - فليس المراد بهذا الصدأ أنه طخاء طلع على وجه القلب، لكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب (أي الأسباب المادية الدنيوية) عن العلم بالله، كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب، لأنه المانع من تجلي الحق إلى هذا القلب، لأن الحضرة الإلهية متجلية على الدوام، لا يُتصور في حقها حجاب عنا، فلما لم يقبلها (أي الحضرة الإلهية) هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود، لأنه قبل غيرها، عبّر عن قبول ذلك الغير بالصدأ والكن والقفل والعمى والران وغير ذلك، وإلا فالحق يعطيك أن العلم عنده، لكن بغير الله في علمه، وهو بالله في نفس الأمر عند العلماء بالله، ومما يؤيد ما قلناه قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ [ولهذا فهي لا تلي] مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ (فصلت: 5). فكانت في أكنة (ولهذا

(155) يُنظر التعريف «ج - 6».

(156) يُنظر: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (Leiden 1968), p. 324, n. 5.

فهي لا تلبى) مما يدعوها الرسول إليه خاصة. لا أنها في كن، ولكن تعلقت بغير ما تدعى إليه. فعميت عن إدراك ما دعيت إليه، فلا تبصر شيئاً. والقلوب أبداً لم تزل مفضولة على الجلاء مصقولة صافية. فكل قلب تجلّت فيه الحضرة الإلهية من حيث هي ياقوت أحمر الذي هو التجلي الذاتي، فذلك قلب المشاهد المكمل (أو المكمل؟) العالم، الذي لا أحد فوقه قي تجل من التجليات. ودونه تجلي الصفات، ودونهما تجلي الأفعال، ولكن من كونها من الحضرة الإلهية. فذلك هو القلب الغافل عن الله تعالى، المطرود من قرب الله تعالى.

فانظر - وفقك الله - في القلب على حد ما ذكرناه، وانظر هل تجعله (أي القلب) العلم؛ فلا يصح. وإن قلت الصقالة الذاتية (هي علم) له، فلا سبيل. ولكن هي (أي الصقالة الذاتية) سبب، كما أن ظهور المعلوم للقلب سبب. وإن قلت السبب الذي يحضّل المعلوم في القلب، فلا سبيل. وإن قلت المثل (أو الفكرة) المنطبع في النفس من المعلوم، وهو تصور المعلوم، فلا سبيل. فإن قيل لك فما هو العلم، فقل 'درك المدرك على ما هو عليه في نفسه، إذا كان دركه غير ممتنع'⁽¹⁵⁷⁾. وأما ما يمتنع دركه، فالعلم به هو لا دركه، كما قال الصديق (أبو بكر الصديق) 'العجز عن درك الإدراك إدراك'. فجعل العلم بالله هو لا دركه، فاعلم ذلك. ولكن لا دركه (أي العلم بالله) من جهة كسب العقل، كما يعلمه غيره⁽¹⁵⁸⁾، ولكن دركه من جوده وكرمه ووهبه، كما يعرفه العارفون أهل الشهود، لا من قوة العقل بالنظر في الأشياء.

تتميم: ولما ثبت أن العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة، قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة - لا بد من ذلك - وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء، وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص، فليس لنا علم متقدم بشيء فنذكر به ذات الحق لما بينهما من المناسبة. مثال ذلك علمنا بطبيعة الأفلاك التي هي طبيعة خامسة، لم نعلمها أصلاً لولا ما سبق علمنا بالأمهات الأربع. فلما رأينا الأفلاك خارجة عن هذه الطبائع، بحكم ليس هو في هذه الأمهات، علمنا أن ثم طبيعة خامسة من جهة

(157) يُنظر التعريف «ج - 3».

(158) ينبغي أن نقرأ «يُعَلِّم» بدلاً من «يَعْلَمُه» في هذا الموضع.

الحركة العلوية التي في الأثير والهواء، والسفلية التي في الماء والتراب، والمناسبة بين الأفلاك والأمهات الجوهرية التي هي جنس جامع للكل والنوعية، فإنها (أي الأفلاك) نوع كما أن هذه (الأمهات) نوع لجنس واحد وكذلك الشخصية. ولو لم يكن هذا لما علمنا من الطبائع علم طبيعة الفلك. وليس بين الباري والعالم مناسبة من هذه الوجوه. فلا يُعلم بعلم سابق بغيره أبدًا، كما يزعم بعضهم، من استدلال الشاهد على الغائب بالعلم والإرادة والكلام وغير ذلك، ثم يقده بعد ما قد حملة على نفسه، وقاسه بها.

ثم إنه مما يؤيد ما ذهبنا إليه من علمنا بالله تعالى، أن العلم يترتب بحسب المعلوم، وينفصل في ذاته بحسب انفصال المعلوم عن غيره. والشيء الذي به ينفصل المعلوم، إما أن يكون ذاتًا، كالعقل من جهة جوهريته، وكالنفوس، وإما أن يكون ذاتًا من جهة طبعه، كالحرارة والإحراق للنار. فكما انفصل العقل عن النفس من جهة جوهريته، كذلك انفصل النار عن غيره بما ذكرناه، وإما أن ينفصل عنه بذاته، لكن بما هو محمول فيه، إما بالحال، كجلوس الجالس وكتابة الكاتب، وإما بالهيئة كسواد الأسود وبياض الأبيض. وهذا حصر مدارك العقل عند العقلاء. فلا يوجد معلوم قطعًا للعقل من حيث ما هو خارج عما وصفنا، إلا بأن نعلم ما انفصل به عن غيره، إما من جهة جوهره أو طبعه أو حاله أو هيئته. ولا يدرك العقل شيئًا لا توجد فيه هذه الأشياء البتة، وهذه الأشياء لا توجد في الله تعالى. فلا يعلمه العقل أصلًا من حيث هو ناظر وباحث. وكيف يعلمه العقل من حيث نظره وبرهانه الذي يستند إلى⁽¹⁵⁹⁾ الحس أو الضرورة أو التجربة! والباري تعالى غير مدرك بهذه الأصول التي يرجع إليها العقل في برهانه، وحينئذ يصح له البرهان الوجودي. فكيف يدعي العاقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل، وأن الباري معلوم له! ولو نظر إلى المفعولات الصناعية والطبيعية والتكوينية والانبعائية والإبداعية، ورأى جهل كل واحد منها بفاعله، لعلم أن الله تعالى لا يُعلم بالدليل أبدًا. لكن يُعلم أنه موجود، وأن العالم مفتقر إليه افتقارًا ذاتيًا لا محيص له عنه البتة. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: 15).

(159) من الواضح أن القراءة هنا هي «يستند إلى» بدلًا من «يستند إليه» في النص المطبوع.

كان ذلك قول ابن عربي في العلم وكيفية تحصيله، والأهم من ذلك، تعليقه استحالة العلم بالله من خلال الأدلة العقلية على هذا النحو، في حين أنه لا شك في إمكان الوصول إليه من خلال المعرفة. وبالطبع، فإن ابن عربي يدرك النظرة التعليمية المجتمعية للعلم، التي يبررها كيف يشاء، وفقاً لنظرياته. ويشيد ابن عربي بفضل العلم⁽¹⁶⁰⁾. ويستشهد بقول ابن السيد البطلوسي إن الإنسان كلما علا قدره في العالم قلت علومه، وكلما نزل عن هذه المرتبة الشريفة اتسعت علومه⁽¹⁶¹⁾. لكن المعلم على الحقيقة هو الله سبحانه⁽¹⁶²⁾. ويكاد عدد العلوم في العالم لا ينتهي. وللمعرفة عدد من العلوم، وقد يزعم كل منزل من المنازل على طريق الصوفية بأنه علم⁽¹⁶³⁾.

من السهل علينا أن نلمس ما لمفهوم العلم من سلطان في أعمال ابن عربي. كما في الصوفية كلها. وعلى الرغم من مناهضة الصوفيين لكل من الفكر الفقهي والكلامي ونظرتهم إلى العلم، وإعراضهم عن أي تعريف عقلاني للعلم، إلا أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين، على مدى تاريخهم العظيم، إلى إجلالهما بصورة أو بأخرى، وكذلك إلى النظر إلى الصوفية على أنها علم منهجي في المقام الأول، فيما تأتي جوانب أخرى منها، كالمعرفة والتنوير، في المقام الثاني. ويرى الصوفيون أن علمهم هو أشرف العلوم كلها؛ إذ قال الجنيد: «لو علمت أن علماً تحت أديم السماء أشرف من علمنا هذا لسعيت إليه وإلى أهله حتى أسمع منهم ذلك»⁽¹⁶⁴⁾.

(160) يُنظر: ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 729؛ ج 3، ص 532؛ ج 4، ص 502.

(161) يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 358.

(162) يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 399.

(163) يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 34، 37، 40، 60، 63، 73 وما يليها، وغيرها من الصفحات.

(164) يُنظر: السراج الطوسي، ص 239. وفي أي حال، يستبدل السهروردي «علمنا» بعبارة

«محققان معرفة».

الفصل السابع

العلم فكر (الفلسفة)



إن القارئ العادي للقرآن يرى في العدد الكبير من العبارات الصريحة في الكتاب العزيز جوابًا شافيًا لمسألة منشأ العلم وطبيعته. وقد قال النبي محمد مرارًا إن العلم «يأتي» للبشر، أو إن الله «يهبهم» أو «يعلمهم» إياه، وإن، في الواقع، لا علم إلا علم الله الذي علّم به الإنسان بدءًا بأبي البشر آدم. وعند المسلمين الأوائل، كان العلم حصيلة عملية التعلم، كما في الحديث النبوي: «إنما العلم بالتعلم»⁽¹⁾. ونظم الشاعر المتقدم الحكيم سابق البربري⁽²⁾، على سبيل المثال، هذا الحديث شعرًا، كما ذُكر في نقاش مع الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان⁽³⁾، واستشهد به الصوفي أبو سعيد الخراز⁽⁴⁾، وورد بمعناه على لسان الأمير الشاب الحكيم في السلسلة القصصية شماس وجليعاد التي خلدها مجموعة ألف ليلة وليلة⁽⁵⁾. وحظي هذا الحديث بالتقدير كدليل على البساطة العملية التي أقبل بها المسلمون الأوائل على المسائل التي أصبحت بعد ذلك غاية في التعقيد، أو التي أُضفي عليها، كما اعتقد كثيرون، تعقيد لا مسوغ له على الإطلاق. ومن جهة أخرى، وردت في القرآن إشارات تبين أن ماهية العلم وسبل اكتسابه كانت مألوفة في بيئته النبي، وإن لم يكن ذلك دائمًا عن وعي وإدراك.

(1) لا نجد هذا الحديث إلا عند البخاري ضمن مجموعة كتب الصحاح. ولا يجوز لنا أن نفترض أن المقصود بمصطلح «العلم» هنا هو العلم التقليدي. يُنظر: أبو خيثمة، كتاب العلم، الحديث 114، والحديث 115.

(2) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (القاهرة [د.ت.])، ج 2، ص 7.

(3) يُنظر: الزبير بن بكار، جمهرة أنساب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة 1381 هـ / 1962 م)، ج 1، ص 513، حيث نجد في النص حرف الجر «من» عوضًا عن «ب».

(4) يُنظر: السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شُريبة (القاهرة 1953)، ص 240.

(5) يُنظر: W. H. Macnaghten (ed.), *Arabian Nights* (Calcutta; London 1839-1842), vol. IV, p. 399.

ثم جاء هذا الوعي سريعاً، إلى حد ما، عندما انتشر الإسلام، واطلع المسلمون، ليس على علم اللاهوت المسيحي الذي بُني على الفلسفة الهلنستية فحسب، بل كذلك على علم المنطق اليوناني ونظرية المعرفة التي كانت قد غزت الشرق قبل مجيء النبي محمد بكثير، باسم أرسطو بصورة رئيسة. ولربما كان المنطق الأرسطي من الأعمال الأولى التي أُتيحت مترجمة إلى العربية⁽⁶⁾، ويغلب الظن أن تأثيرها تزامن مع البدايات الأولى لاهتمام المسلمين بالعلم. وكيفما كان ذلك، أصبح المنطق اليوناني أساس المعارف الإسلامية كلها نتيجة حركة الترجمة في القرن التاسع. وبقي حتى شكل الإطار المنهجي العلمي الوحيد المتاح للتعبير الفكري عند علماء المسلمين منذ ذلك الحين. ونشأت الخصومة الدينية له منذ البداية تقريباً، ولم تتوقف قط عن النمو وحشد التأييد الخطابي. وعلى الرغم من محاربتة، فقد وجد المنطق دائماً أبطالاً صامدين ليدافعوا عن فائدته، بل واستحالة الاستغناء عنه بوصفه أداة ضرورية للنشاط العلمي كله. وكان يُنظر إلى العلم ويُشار إليه على أنه «حرفة» أو «صناعة»، لكنه سُمي «علمًا» أيضاً، ولربما جرى عليه اسم «علم» أكثر من غيره من الأسماء⁽⁷⁾. فهو المنهج الذي يقود إلى العلم اليقيني⁽⁸⁾، وقد وفر المنطق المسوغ ومنهج التصنيف للعلوم وفروع البحث العلمي⁽⁹⁾. وأثر في نظريات علماء الحديث والمؤرخين من حيث سبل الوصول إلى «الحقيقة»⁽¹⁰⁾.

لذلك، لم يبق الخوض في نظرية المعرفة حكراً على المهتمين من الفلاسفة وعلماء المنطق، بل انتشر ليشكل أساساً لمنهجية علم الكلام والفقه، فنفذ بذلك

(6) يُنظر الحديث الذي استهله كراوس عن الترجمة المنسوبة إلى ابن المقفع، ولعله أحد أبناء الكاتب المعروف، في: P. Kraus, in: *RSO*, XIV (1934), pp. 1-14.

(7) لا يضع الفارابي حدوداً واضحة لاستخدام مصطلحي بين «علم المنطق» و«صناعة المنطق»، وكانت هذه هي الحال السائدة.

(8) يُنظر: Ibn Sab'in, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II*, ed. Ş. Yaltkaya (Paris 1943), p. 31.

(9) يُنظر على سبيل المثال المقتطفات المترجمة من نصوص وثيقة الصلة بالموضوع عند روزنتال: F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich-Stuttgart 1965), pp. 77 ff.

(10) يُنظر: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (Leiden 1968), pp. 201 ff.

إلى صلب الفكر الإسلامي. وكانت النظرة الفلسفية للعلم تظهر في أعمال العلماء المهتمين بالمنطق في حد ذاته، ثم تعدت ذلك لتظهر في أعمال في أصول العلم، أي علم الكلام المنهجي، كما أنها حازت موطنًا قدم راسخًا في أعمال في أصول الفقه. ومواقف ممثلي هذه الفروع من مفهوم العلم هي موضع اهتمامنا في هذا الفصل. لكن، لما كانت نقطة البداية هي أعمال كُتبت باليونانية، فلعل من المستحسن أن نبدأ بمقارنة موجزة للمصطلحات العربية التي استُخدمت لترجمة الكلمات اليونانية التي تعبر عن النشاط العقلي إلى لغة تختلف عن اليونانية أيما اختلاف من حيث المباني والمفاهيم.

أولاً: مصطلحات الترجمة اليونانية - العربية

كما رأينا في الصفحات السابقة، من الواضح أن الثبات في ترجمة مصطلح ما في عالم المصطلحات المجردة، من اللغة الأولى إلى مصطلح آخر في اللغة الثانية، هو أمر محال. ولم يقدم عليه، في ما يبدو، حتى أولئك المترجمون من اليونانية والسريانية إلى العربية، الذين كانوا يؤثرون منهج استبدال كلمة بكلمة في الترجمة. وقد عارض منهج الاستبدال هذا حنين بن إسحاق وأتباعه من المترجمين الذين هيمنوا على حركة الترجمة العربية، وآثروا منهج الترجمة وفقاً للمعنى، الذي لا يسمح مطلقاً بالثبات المتكلف في استنساخ الكلمات المستخدمة للعمليات العقلية. غير أن المنهج العام في الترجمة، لم يكن هو الضابط الوحيد للموقف من الثبات في اختيار الكلمات. فقد كان لموضوع الأعمال المترجمة، بطبيعة الحال، أثر في هذا الصدد. لهذا، يغلب على ترجمات أعمال أرسطو الثبات في ترجمة المصطلحات المجردة الأساسية، أكثر من غيرها من الترجمات لأعمال في مجالات أخرى، ولا سيما إذا كانت تلك الأعمال ذات طبيعة أكثر شعبية. ولم تخف المشكلة الخاصة في فهم المصطلحات المعرفية المجردة عند نقلها من لغة إلى أخرى على عاء المسلمين طويلاً. ومن المثير للاهتمام هو تعبير ابن عبد البر عنها في ما يتعلق بكلمة «علم»، في الأندلس في القرن الحادي عشر، بقوله: «والعلم عند غير أهل

اللسان العربي، في ما ذكروا، يجوز أن يُترجم باللسان العربي علمًا⁽¹¹⁾، وتُرجم معرفة، ويُترجم فهما⁽¹²⁾. ومن الطبيعي الافتراض أن ابن عبد البر استند في ذلك إلى أقوال معاصريه، وأنهم إنما أرادوا بذلك اللغات الأجنبية الرومانسية (بما فيها اللاتينية). ولا شك في أن مترجمي اليونانية والسريانية قالوا بذلك أيضًا، وإن لم يبلغنا شيء من أقوالهم⁽¹³⁾.

صُنفت الجداول الآتية من مقاطع مختارة من بعض كتب أرسطو، وهي كتاب المقولات الذي ترجمه إسحاق بن حنين؛ وكتاب القياس الذي ترجمه، في ما يبدو، رجل يدعى ثيودور، ثم صححه حنين⁽¹⁴⁾؛ وكتاب التفسير الذي ترجمه إسحاق بن حنين، واستخدمتُ مسرد المصطلحات الذي أضافه إ. بولاك (I. Pollak) إلى نسخته⁽¹⁵⁾؛ والنصف الأول من كتاب الطبيعة الذي ترجمه أيضًا إسحاق بن حنين. وقد أشرت إلى هذه المصادر الأرسطية كلها بالرمز «أر». واستخدمت مصادر أخرى منها ملخص جالينوس محاورة طيماوس لأفلاطون الذي ترجمه، على الأرجح، عيسى بن يحيى بن إبراهيم من مدرسة حنين، وأشرت إليه هنا بالرمز «غ» الذي استُخدم في مسرد المصطلحات الذي أضافه كل من ب. كراوس (P. Kraus) ور. والتزر (R. Walzer) إلى النص المحقق⁽¹⁶⁾؛ وكتاب المدخل إلى علم العدد لنيقوماخوس الجرشني من ترجمة ثابت بن قرة (المتوفى

(11) حُذفت كلمة «علمًا» في النص المطبوع.

(12) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 37.

(13) في المواضيع حيث لا حاجة ملحة إلى الترجمة، يختلط الأمر بين الترجمة والتفسير. وهذا ما فعله ابن تيمية في كتابه: ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة 1370 هـ/ 1951 م)، ص 97 وما يليها. ويتحدث ابن تيمية عن ثلاث طبقات للترجمة والتفسير، الأولى: نقل اللفظ بلفظ مرادف (ترجمة مجرد اللفظ)، والثانية: ترجمة المعنى وبيانه (إدراك المعنى المقصود)، والثالثة: بيان صحة المعنى وتحقيقه بذكر الدليل. وجاء حديث ابن تيمية هذا في ما يتصل بمعرفة القرآن وفهمه فهما حقًا. ومن المثير للانتباه هنا ملاحظة الصلة بين منهج الترجمة وعلم المنطق.

(14) نشر عبد الرحمن بدوي النصين كليهما في كتاب: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1948-1952).

(15) يُنظر: I. Pollak (ed.), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāq Ibn Ḥonain*, AKM 13, 1 (Leipzig 1913).

(16) يُنظر: P. Kraus and R. Walzer (eds.), *Galen Compendium Timaei Platonis*, Corpus Platonicum, Medii Aevi, Plato Arabus (London 1951).

في عام 288هـ / 901م)، وأشارت إليه هنا بالرمز «ن»، كما في مسرد المصطلحات الذي وضعه المحقق و. كوتش (W. Kutsch)؛ والحكم الشعرية الأحادية الشطر (Monosticha) المنسوبة إلى ميناندر (Menander) والتي ترجمها رجل يدعى إسطفان الذي قد يكون هو إسطفان بن باسيل تلميذ حنين بن إسحاق، وقد أشارت إلى هذا العمل هنا بالرمز «م»؛ ولوحة سيباس التي لا يُعرف مترجمها، والتي تُرجمت، في أي حال، في منتصف القرن العاشر، وربما قبل ذلك بكثير، وأشارت إليها هنا بالرمز «س»⁽¹⁷⁾. ومن الواضح أن العدد المحدود من المصادر المستخدمة هنا، يجعل الخروج باستنتاجات مؤكدة أمرًا منافيًا للحكمة، بل هو في الواقع من المحال. إذ لا يتأتى ذلك إلا من خلال تمحيص منهجي لعدد كبير من الأعمال المترجمة لمتترجمين مختلفين. وعلاوة على ذلك، نخرج بانطباع مشوه إلى حد ما، لإمكان وجود نسخ وسيطة بالسريانية، غير أنني لم ألقِ بالأ هنا للمشكلات التي قد تنجم عن مثل هذه الحالة.

| اليونانية | العربية |
|-------------------|--|
| agnoia | جَهْل (أر، غ، م)، الجهل وقلة المعرفة (م)، غُرُوب العِلْم، غُرُوب الفَهْم (س) |
| agnôstos | ع ل م + صيغة نفي (أر) |
| akriboun, akribôs | يقينًا (أر)، ع ر ف ومفردات أخرى فيها أشكال متعددة من الإطناب (ن) |
| amathês, amathia | ع ل م + صيغة نفي (س)، قِلَّة (المَعْرِفَة و) الأدب (غ) |
| anaisthêsia | ش ع ر + صيغة نفي (أر)، غير حسّ (غ) |
| apistia | ج ه د (أر) |
| aphrosynê, aphrôn | جَهْل، جاهل (س) |

ينبع

J. Elichmann and C. Salmasius (eds.), *Tabula Cebeis Graece, Arabice, Latine* (Leiden: يُنظر (17) 1640).

ويُنظر أيضًا: مسكويه، جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1952)،

تابع

| | |
|-----------------------|--|
| boulê | رأي، فكر (م) |
| gignôskein | ع ر ف (أر، م، س) (18) |
| gnômê | رأي (م) |
| gnôrizēin | ع ر ف (أر)، ع ل م (م) |
| gnôrimos | مَعْرُوف (أر، ن) |
| gnôsis | مَعْرِفَة (ن) |
| diaginôskein | ع ل م، ع ر ف (ن) |
| dianoia, dianoeisthai | ذِهن، رَويّة، عَقْل (أر)، فِكرة (أر)، أفهام (ن) + إله: عِلْم الله (ن)، وه م [على الوزن تفعّل / توهم] (غ)، ف ك ر (ن) |
| didaskein, didaxis, | عِلْم (غ) |
| didachê | |
| dokein, doxa | ظ ن ن (أر، غ، ن، س) (19)، رأي، وه م [على الوزن تفعّل / توهم]، ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد] (أر)؛ الظنُّ والجِسبان، في ما أحسبُ، هكذا، كأنه، وتُركت بلا توضيح في مواضع أخرى (س)؛ doxa حقيقي، فِكر حقيقي (غ)؛ koinê doxa: عِلْم مُتعارَف (أر) |
| eidenai | ع ل م، ع ر ف (أر)، ب ي ن [على الوزن فعّل (?) / بين] (ن)؛ êidei... epistato: ع ر ف... مَعْرِفَة (س) |

يتبع

(18) في عمل جالينوس الموجز الذي ترجمه حنين بن إسحاق، والذي نشره باخمان بعنوان:

P. Bachmann, *Galens Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Arzt Philosoph sein muss* (Göttingen 1966, *Nachrichten, Akademie der Wiss. in Göttingen, philol.-hist. Kl.*, 1965, 1),

والذي يحتوي على مسرد مفصّل ومقارن للمفردات تُرجمت لفظة «gignôskein» بلفظة «فهم». والنص موجز إلى حد لا يعطي مجالاً للخروج بنتائج يمكن تعميمها، لكن يبدو أن المترجم حبّد هنا استخدام لفظة «فهم». كما استُخدمت «فهم»، في ما مضى، لترجمة لفظة «didaskein». ومن الملاحظ إلى ذلك أن لفظة «exheuriskein» تُرجمت باستخدام لفظة «عرف»، وتُرجمت لفظة «ekmanthancin» بلفظة «علم»، واستُخدمت لفظة «صناعة» في الأصل لترجمة لفظة «technê»، وبعدها استخدمت كظير للفظتي theôria و methodos إن جاءت مقرونة بلفظة «منطق». كما وأشير إلى المنطق بعبارة علم المنطق.

R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford 1962), pp. 95-97.

(19) ينظر:

| | |
|-------------------|--|
| ennoein, ennoia | تابع وق ف على (غ)، وه م [على الوزن تفعّل / توهم] (ن)، وهم (أر)، معنى (ن) |
| epignôsis | علم (ن) |
| epinoein, epinoia | فهم، وه م [على الوزن تفعّل / توهم]، وج د (ن)، وهم (أر) |
| episkopein | أم ل [على الوزن تفعّل / تأمل] (أر)، ب ح ث (غ)، ف ح ص، ن ظ ر (ن) |
| epistasthai | يقين (أر)، ع ل م (ن، س)، ع ر ف (م، س) |
| epistêmê | علم (أر، غ، ن)، (ال-) علم اليقين، علم الحق اليقين (ن)، فهم، معرفة اليقين، معرفة العقل، معرفة النفس والفهم (س)؛ epistêmai: العلم والإدراك (ن)؛ hê epistême tôn sympherountôn: المعرفة واليقين والعقل (س) |
| epistêmon | عالم (أر) |
| hêgeisthai | ظ ن ن (س) |
| theôrein, theôria | ن ظ ر، ع ل م ⁽²⁰⁾ ، ع ق ل، أم ل [على الوزن تفعّل / تأمل] (أر) (ضمن ترجمات أخرى كثيرة) |
| theôrêma | علم (ن) |
| katalêpsis | إدراك (ن) |
| katanoein | ع ل م (أر) |
| legein | ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد] (أر)؛ moi eipe: أعلمني (س) |
| logizesthai, | فكر (أر، غ)، فكرة (م)، حسابان (ن) |
| logismos | |
| mathéma | علم (تعاليم، تعليمي، تعاليمي) (أر، ن، س) |
| (mathêmatikos) | |
| بيع | |

(20) أرسطو، كتاب الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1384-1385 هـ/ 1964 -

| | |
|-----------------------|---|
| manthanein, | ع ل م [على الوزن تفعل / تعلم] (أر، ن، م) |
| mathêsis | |
| methodos | علم ⁽²¹⁾ (أر)، طريق (العلم) (ن) |
| mnênoneuein | ذكر، يُفكّر فيعلم (س) |
| noein | وهـ م [على الوزن تفعل / توهم] (أر، غ، ن)، فه م (أر، ن)، ذه ن (أر) |
| noêtos, noêma | معقول (أر، ن)، مفهوم (ن) |
| nomizein | ظ ن ن (أر، ن، س)، وهـ م [على الوزن تفعل / توهم]، ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد] (أر)، ع ل م (م) |
| nous | عقل، نفس (م) |
| oiesthai | وهـ م [على الوزن تفعل / توهم]، وهو الاستخدام الشائع عند أرسطو، ظ ن ن، رأي (أر، ن)، ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد] (أر) |
| horan (idein) | وق ف على (أر) |
| paideia, paideusi | أدب (م، س) |
| paradechesthai | ع ر ف [على الوزن افتعل / اعترف] (أر) |
| pistis, pisteuein | ص د ق (م)، تصديق (أر)، أمانة (م) |
| pragmateia | صناعة (أر)؛ pragmateiai: فنون العلم (أر) |
| prosechein | ف هـ م (س) |
| skeptesthai, skopein, | ن ظ ر، ب ح ث (أر، ن)، ف ح ص، أم ل [على الوزن تفعل / تأمل] (ن) |
| skepsis, skemma | |
| sophia, sophos | حكمة، حكيم (س) |
| synidein, syneidêsis | ع ر ف (ن)، معرفة بالنفس (م) |
| synhienai | ع ر ف، ع ل م، فه م (س) |

يتبع

(21) Hê methodos hêmin peri: قَصْدُنَا بِهَذَا الْعِلْمِ.

يُنظَر: أرسطو، كتاب الطبيعة.

تابع

| | |
|---------------------------|---|
| sôphrôn | عاقِل (م) |
| hypolambanein, hypolêpsis | ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد]، ع ل م، و ه م [على الوزن تفعل] / توهم]، خ ط رِبِيال (أر)، ظَنٌّ ⁽²²⁾ ، ح د د |
| philosophia | عِلْم (ترد بصيغة «دارسو العلم» في كتاب الطبيعة لأرسطو)، فلسفة (أر) |
| phronein, phronêsis | ف ه م (غ، م)، ع ل م (ن)، ع ق ل (م)؛ eu phronein: حُسن الظَّن (م) |
| phronêma | رأي (م) |
| phronimos | عاقِل (م، س) |

| اليونانية | العربية |
|------------------------------------|-------------------------------|
| paideia, paideusis ⁽²³⁾ | أدب |
| theôrein, episkopein, skopein | أ م ل [على الوزن تفعل / تأمل] |
| pistis | أمانة |
| skopein, episkopein, skemma | ب ح ث |
| apistia | ج ه د |
| agnoia | جَهْل |
| hypolêpsis, horos, logos | ح د |
| anaisthêsia | ح س س غير حس |
| dokein, doxa, logismos | ح س ب حِسبان |
| sophos, sophia | ح ك م |

يتبع

(22) في ص 146b وما يليها من النص الأصلي لكتاب أرسطو الموسوم بالعنوان *Topics* ويقابلها:

أرسطو، كتاب الطبيعة، ص 650.

Afinan, *Philosophical Terminology*, 91 f.

(23) ينظر أيضًا:

| | |
|--|---------------------------------|
| epistêmê, katalêpsis | تابع إدراك |
| dianoia: | ذهن |
| (24) noein رأينا بذهن: | |
| oiesthai, dokein, doxa, boulê, gnômê, phronêma | رأي |
| dianoia | رَوِيَّة |
| lanthanein, anaisthêsia (ليت شعري: ترد كمقدمة لمسألة) | ش ع ر + صيغة نفي |
| pisteuein, pistis | ص د ق، تصديق |
| pragmateia | صناعة |
| dokein (ترد في كثير من المواضع)، oiesthai (ترد ثلاث مرات في كتاب الطبيعة لأرسطو)، nomizein (ترد مرة واحدة في كتاب الطبيعة لأرسطو)، (eu) phronein, hêgeisthai, hypolêpsis | ظ ن ن |
| gignôskein, gnôrizein, eidenai, epistasthai, diaginôskein, synidein, akriboun, gnôsis, syneidêsis, epistêmê, synhienai قلة المعرفة والأدب: amathia, amathestatos | ع ر ف، مَعْرِفَة |
| gnôrimos | مَعْرُوف |
| koinai doxai | العلوم المتعارفة |
| paradechesthai | ع ر ف [على الوزن افتعل / اعترف] |
| nomizein, hypolambanein, legein, lambanein (tên doxan) (ترد مع لفظة «رأي»)، oiesthai, doxa | ع ق د [على الوزن افتعل / اعتقد] |
| theôrein, phronein | ع ق ل |
| يتبع | |

(24) يُنظر: أرسطو، كتاب الطبيعة، ص 419.

| | |
|---|---|
| dianoia, nous, phronêsis | تابع عَقْل |
| phronimos, sôphrôn | عاقل |
| noêtos, noêma | مَعْقُول |
| eidenai, katanoein, hypolambanein, synhienai (mnêmonuein), diaginôskein, epistasthai, phronein, gnôrizein, nomizein, legein | ع ل م |
| epistêmôn | عالم |
| agnôstos | لا يعلم |
| epistêmê, methodos, theôria, didachê, epignôsis, dianoia : علم الله؛ philosophia (... دارسو...) theôrêma, theou، فنون العلم : pragmateiai، العلوم المتعارفة : koinai doxai | علم |
| didaskein, didaxis | تعليم |
| mathêmata, mathêmatikos | تعاليم، تعليمي، تعاليمي |
| manthanein, mathêsis | ع ل م [على الوزن تفعّل / تعلّم]، تَعَلَّمَ |
| ennoia ⁽²⁵⁾ | معنى |
| episkopein, skepsis | ف ح ص |
| logismos, doxa, dianoeisthai, boulê, logizesthai (mnêmonuein) | ف ك ر، فِكْرَة |
| noein, phron(êsis), phronein, epinoein, synhienai, prosechein, epistêmê | ف ه م |
| ينبع | |

Afnan, *Philosophical Terminology*, p. 115.

(25) لفظاخرى ينظر:

تابع

theôrein, skopein, skeptesthai

نظّر، نظّر

gnôrizēin, episkopein, skepsis, (نظّر... علم)

theôria

epinoein

وجد

horan, ennoein

وقف على

noësis, noein, nomizein, oiesthai, hypolambanein, وهم [على الوزن تفعّل / توهم] (26)

hypolêpsis, epinoia, ennoia, doxa, dokein (27)

ennoein, epinoein

epistêmê: علم اليقين: (ال-)

يقين

يعلم يقينًا: akribôs eisetai (28)؛ حال العلم واليقين:

epistasthai to eidenai kai to (29)

من الواضح أن ما من قيمة تُذكر لأي مقارنة معجمية تُبنى على نظرة خاطفة كهذه؛ فهناك الكثير مما هو رهن بالسياق اليوناني والعربي كليهما. وربما كان وجود بعض النظائر اللغوية، الأغرب منها خصوصًا، يُعزى في أصله إلى خصوصيات تعبيرية ونحوية لهذه اللغة أو تلك. كما ينبغي ألا ننسى أن المؤلفين الذين كتبوا باليونانية على فترات متباعدة جدًا، وبمستويات فكرية عظيمة التباين، اختلفوا كثيرًا في ما بينهم من حيث طبيعة توظيفهم للغة. والقوائم المبيّنة أعلاه يعترها النقص من حيث إنها لا تنقل الصورة الصحيحة للتنوع الممكن في النظائر، ولا سيما في حالة الكلمات الأكثر شيوعًا. فالنظائر المبيّنة في الجداول ما هي إلا أمثلة قليلة مختارة من بين عدد كبير من النظائر المحتملة. علاوة على ذلك، لعل من الجوانب التي ينبغي النظر فيها بعناية هي أعداد التكرار. ولم نتطرق إليها هنا، لأنه لا يمكن الوصول إلى إحصاءات نافعة للتكرار من غير دراسة معجمية مستفيضة لجميع المصادر. فعلى سبيل المثال، وكما هو مبين في الجداول، هناك نظائر عدة محتملة لكلمة dokein، غير أن كلمة «ظن» هي، بلا منازع، الأكثر استخدامًا وثباتًا إزاءها، ولا سيما في أعمال أرسطو.

Walzer, *Greek into Arabic*, p. 96.

(26) في ما يتعلق بلفظة وهم = phantasia، يُنظر:

(27) يُنظر: أرسطو، كتاب الطبيعة، ص 324، 405.

(28) أرسطو، المقولات، ص 28.

(29) يُنظر: أرسطو، كتاب الطبيعة، ص 1.

تكافئ كلمة «علم» في الأغلب كلمة *epistêmê*، بينما لا نجد لكلمة «معرفة» نظيرًا واضحًا كهذا. وعلى الرغم من أن «عرف» هي الترجمة المفضلة لكلمة *gignôskein* ومتعلقاتها، فإن كلمتي «عرف» و«علم» كليهما تستخدمان لترجمة *epistêmê*. ولم تترجم *epistêmê* قط في المادة التي تفحصناها بكلمة «معرفة» وحدها، وإن كانت وردت مقرونة بغيرها من الكلمات في ترجمة هذه الكلمة اليونانية. غير أن من الجدير بالملاحظة أن كلمة «معرفة» قد تحل محل *epistêmê* في بعض الترجمات من اليونانية. فهذا مؤلف كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية يستشهد بقول سقراط: «لا تقوم الفضائل إلا على المعرفة، فإنما هي المعرفة»⁽³⁰⁾. وهي ترجمة لقول سقراط، الذي نجده في كتابي الأخلاق الكبرى (*Magna Moralia*) والأخلاق الأوديمية (*Eudemean Ethics*) (1182a16 and 1216b3 ff.)، بأن الفضائل جميعًا إنما هي *epistêmai*. وعدّ أرسطو هذه العبارة غلطًا، لكنها كانت من الرواقية (Stoicism) المقبولة⁽³¹⁾.

استُخدمت كلمة «علم» في العربية أكثر مما استُخدمت *epistêmê* في النصوص اليونانية الأصل. ذلك أن الكلمة العربية تلزم للإشارة إلى كل فرع من فروع العلم والبحث العلمي، التي تعبّر عنها اليونانية بالمفرد المؤنث للصفة. ويظهر ما لكلمة «علم» في العربية من فضل عظيم في صور أخرى. ففي الصفحة 94 من ترجمة كتاب الطبيعة 18 194a، نجد كلمة «علم» أربع مرات في مقابل كلمة *gnôrizein* التي وردت مرة واحدة في العبارة اليونانية. وفي ص 97 نجد كلمة «يعرف» متبوعة بكلمة «يعلم»، على الرغم من وجود فعل واحد في النص اليوناني. وكذلك استخدم مترجم لوحة سيباس الجذر «ع ل م» في مواضع حيث لم يكن لها نظير في النص اليوناني.

(30) يُنظر: أبو الحسن بن أبي Dharr، *Kitāb as-Sa'ādah wa-l-is'ād*، ed. M. Minovi (Wiesbaden: 1957-1958)، p. 412

(كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية).

(31) يُنظر: H. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig 1923-1924), vol. II, 30, l. 36.

في ما يتعلق بربط أفلاطون الفضيلة بالعلم يُنظر على سبيل المثال:

N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge* (London; New York [1961; 1962]).

ترى الفلسفة الهرمسية الغربية أن «الجهل هو شر النفس... وأن العلم هو فضيلة الروح؛ إذ إن العالم

صالح وورع والهي». يُنظر: C. L. Marks, «Thomas Traherne and Hermes Trismegistus.» in: *Renaissance News*, XIX (1966), p. 126.

إلا أن الأكثر إثارة للإعجاب في هذه الجداول هو شيء معلوم لدينا، ألا وهو التنوع الضخم في أساليب التعبير عن عالم النشاط العقلي الفسيح، على اختلاف صنوفه، في اليونانية والعربية كليهما. ويعني هذا أنه ما من قاعدة عامة يمكن الاستناد إليها للتوفيق بين المصطلحات في أي حالة من الحالات. ولم يكن هناك أي قدر يُذكر من الثبات على المصطلح إلا حيث كانت هناك تقاليد راسخة متجذرة لمدرسة من المدارس، كما في ترجمة حنين بن إسحاق لأعمال أرسطو. وحتى في ترجمة حنين هذه، ثمة استثناءات متكررة لاستخدام النظائر التي تبدو مفضلة. وبنهاية عصر الترجمة، انقطع الاتصال باللغات الأصلية تمامًا، واستقرت الأحوال من حيث إن مجموعة المصطلحات التي استُخدمت في الترجمات التي كانت موجودة آنذاك، باتت هي الوحيدة المتاحة، وما كانت لتطراً عليها تغيرات جديدة إلا من خلال القوى الخلاقة للغة العربية. وكان للمؤلفين حرية الانتفاع بهذه المصطلحات المتنوعة من حصيلة عمل المترجمين وتأويلها تبعاً لأهوائهم وآرائهم. وكانت كلمة «علم» قد اكتسبت حياة مستقلة تمامًا عن المصطلح اليوناني الذي استُخدمت لترجمته، أيًا كان ذلك المصطلح.

ثانياً: المنطق «علم العلم»

مَنْطِق (نُطْق) تعني في العربية «الكلام». وقد اختيرت لتكون الترجمة الحرفية والاعتبارية للمعنى الاصطلاحي لكلمة logos اليونانية. وهكذا، أصبح هذا العلم يسمى «علم المنطق» عند المسلمين. وكان على العلماء أن يذكروا أنفسهم وقراءهم، بين الفينة والفينة، أن كلمة «منطق» كان لها في الواقع معنيان مختلفان أيما اختلاف، وبأهمية معرفة أيهما هو المقصود في كل نقاش. ولهذا يقول ابن حزم: «والنطق الذي يُذكر في هذا العلم ليس الكلام، لكنه التمييز للأشياء، والفكر في العلوم والصناعات والتجاورات، وتدبير الأمور»⁽³²⁾.

(32) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس (بيروت [1959])، ص 33. والشواهد المشار إليها في هذا الفصل يمكن مضاعفتها إلى ما لا نهاية. وهذه مسألة غير ذات بال، في أي حال.

كان المنطق عند المسلمين هو أداة أو آلة التفكير المنطقي أو «آلة النظر»⁽³³⁾، والأداة لكل علم، والوسيلة التي تمكن الطالب من الوصول إلى معناه الحقيقي⁽³⁴⁾، والعبارة عن كل علم (؟)⁽³⁵⁾، والقانون⁽³⁶⁾ الذي يبيّن القواعد والمعايير التي تُقاس بها، وتقوم عليها، علوم البشرية كلها. لقد كان علم الميزان⁽³⁷⁾، الذي توزن به صحة كل قول، وقد شُبّه بـ «عيار معدّل تُوزن به المعلومات»⁽³⁸⁾. وكان «أجل العلوم» أو «رئيس العلوم» الذي ينبغي أن يُبدأ بدراسته أولاً، حتى أن بعضاً من العلماء جعلوه من فروض العين لكون معرفة الله موقوفةً عليه⁽³⁹⁾. باختصار، كان هو «علم العلم» أو «علم العلوم»⁽⁴⁰⁾. وكان الغرض منه تمييز الصواب من الخطأ.

(33) يُنظر المقالة الفلسفية لابن كُمونة التي انتهى من العمل بها في شهر ذي القعدة من عام 676هـ/ نيسان/ أبريل من عام 1278م، والمحافظة في الأوراق 1 - 177 ب (يُنظر على وجه الخصوص الورقة 3 أ) من المخطوطة 2446 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا في اسطنبول. وتسبق هذه المقالة في مخطوطة آيا صوفيا زمنياً كتاب ابن كُمونة المماثل والموسوم بالعنوان الحكمة الجديدة [نشرت وزارة الأوقاف العراقية (سلسلة إحياء التراث الإسلامي) في عام 1982 الكتاب بعنوان الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي (الترجمان)].

(34) يُنظر: ابن هندو، مفتاح الطب، الفصل العاشر، في الورقة 64 ب من المخطوطة 1120 من مخطوطات مجموعة خراجي أوغلو في بورصة.

(35) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 202. والنص مشكوك في صحته: «العبارة على كل علم»؛ إذ ينبغي أن يكون حرف الجر المستخدم «عن» وليس «على». وقد تكون القراءة الصحيحة هي «عيار» (معيار).

(36) يُنظر كتاب: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة (القاهرة 1355هـ/ 1936م)، ج 1، ص 6، الذي يجمع بين الألفاظ «قانون» و«ميزان» و«معيار» في جملة واحدة.

(37) يُنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (حيدر آباد 1328-1356)، ج 1، ص 243.

(38) يُنظر: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (القاهرة 1387هـ/ 1967م)، ص 95.

(39) يُنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج 1، ص 235.

(40) يُنظر: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية (حيدر آباد 1358-1357هـ/ 1938-1939م)، ج 1، ص 226؛ ج 3، ص 11، 211، 214. وعندما يتحدث ابن

عربي في كتابه: ابن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة: مكة 1329)، ج 2، ص 282، عن «علم العلم» فهو يقصد الفرع المعرفي الذي يتناول النظرية الصوفية، في مقابل عبارة «علم العمل» الذي يشير إلى أداء الشعائر الصوفية. ويبدو أن هذا هو المقصود أيضاً بـ كتاب علم العلم، والذي يشير إليه صدر الدين القنوي غير مرة في كتابه النفحات الإلهية. ومن الواضح أن عبارة «علم العلم» هي المعنية عند هؤلاء المتصوفين، لكنها ترد =

والحق من الباطل. وكانت «صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلطاً». وكما يعطينا كل علم القوانين التي تحكم المسائل الخاصة به، فإن علم المنطق يعطينا القواعد النظرية العامة. وإذا كان علم النحو يعطينا القوانين التي تحكم لغة واحدة بعينها، فإن علم المنطق يعطينا القوانين العامة التي تحكم اللغات جميعاً⁽⁴¹⁾. ولا نهاية للكلمات الشاء على فوائد المنطق التي تصل إلى كل علم⁽⁴²⁾؛ وهي في مجملها ذات مضمون واحد: المنطق هو الأساس الذي تقوم عليه علوم البشرية كلها، والعلم هو عتبة العبور إلى السعادة الأبدية⁽⁴³⁾.

كانت إعادة تأكيد أهمية المنطق الجوهرية باستمرار دفاعية في كثير من الأحيان. فكثير من المسلمين الآخرين، ممن لم يشتغلوا بالمنطق، ومنهم معظم أنصار البساطة في التدين والتقوى الذين تزايدت أعدادهم بانتظام على مر القرون، كان لهم رأي مغاير تمامًا في مكانة المنطق من الحضارة الإنسانية. لذلك، كان لا بد من الاشتغال به في الخفاء في أحيان كثيرة. وكانت التعقيدات التي ينطوي عليها موضع سخرية أولئك الذين قصر فهمهم عن الإحاطة بها، أو استكفوا عنها، وحكموا عليها بأنها محض رطانة وتلاعب بالكلمات، والأشد من ذلك أنها «محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد»⁽⁴⁴⁾. فالمنطق مناف للإسلام، ولهذا فلا شك في أن الشريعة الإسلامية تحرمه⁽⁴⁵⁾. وهو صنو للزندقة «من تمنطق

= بصيغة «علم العلم» في وصف البيان كما يرد في: أبو منصور الثعالبي، بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر (دمشق 1304)، ج 4، ص 208، في أبيات حكمة لأبي الفتح البستي.
(41) يُنظر: الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين (القاهرة 1350هـ/1931م)، ص 11 وما يليها.

(42) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 9.

(43) يُنظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد، ج 1، ص 6 وما يليها.

(44) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 6 وما يليها.

(45) لا يحرم السبكي المنطق في المرجع المذكور على الإطلاق، وخلاصة قوله فيه أنه «كالسيف

يأخذه شخص يجاهد به في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق». (الترجمان).

تزنديق»⁽⁴⁶⁾، وهذا هو المحور المفضل لهجمات ابن تيمية على المنطق. فإشارته إلى قول ينطوي على أصداء للمثل الذي ذكرناه للتو، أو استشراف له، ويُنسب إلى أبي يوسف (المتوفى في عام 182 هـ / 798 م)، وهو «من طلب الدين بالكلام تزنديق»⁽⁴⁷⁾، تبين بوضوح أن موقفه من المنطق كان موقف صاحب الاعتقاد الراسخ بتفوق علم الدين الموحى كمصدر للعلم الحقيقي كله. ويؤكد بصورة قاطعة لا يمكن أن يكون فرض كفاية على المجتمع المسلم، فضلاً عن أن يكون فرض عين⁽⁴⁸⁾؛ إذ لم ينجز أي عالم بأي علم من العلوم شيئاً يذكر مستعيناً بصناعة المنطق⁽⁴⁹⁾. وباختصار، فإن المنطق، كغيره من العلوم اليونانية، جاء إلى الدنيا بكيد الشيطان، وكان أحد السبل التي قد يضل بها المؤمنون الأتقياء، والتي قد تؤدي إلى دمار الإسلام في نهاية المطاف. وكان لهذه الهجمات على المنطق أثرها أحياناً في الثني عن دراسته والكتابة فيه، لكن في حدود معينة. وكانوا قد بدأوا في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي، منذ القرن التاسع على وجه التأكيد، لكن بحلول ذلك الوقت، كان المنطق قد نفذ إلى أعماق الحضارة الإسلامية. ولم ينجح العداء في إبطائه من معقله الحصين، وحتى أبطال الكلمة الحادة والنقد اللاذع، ممن وجهوا أسنة أقلامهم ضده، كابن تيمية، اضطروا، على مضض بطبيعة الحال، إلى الاعتراف بفضائله التي لا يمكن أحداً أن ينكرها. وإذا ما بدأ أن دراسة المنطق أصابها الركود أحياناً، فأخذت تسلك سبلاً مطروقة، فإن ذلك يُعزى إلى الطبيعة الأكاديمية لهذا العلم، لا إلى الهجمات عليه من الخارج. بل إن تلك الهجمات جعلت موقف أنصار المنطق أكثر صلابة، فازدادت جرأتهم في الادعاء بضرورته

= ينتقد السبكي في كتابه: السبكي، فتاوى السبكي (القاهرة 1355-1356)، ج 2، ص 644 وما يليها
مسألة الاشتغال بالمنطق.

(46) يُنظر: Goldziher, *Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Abh. Der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1915, 8 (Berlin 1916), p. 24.

يشير غولدتسير إلى التناقض العظيم في موقف علماء الكلام المسلمين من المنطق مقارنة بموقفهم من العلوم القديمة الأخرى.

(47) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار (القاهرة 1963-1964)، ج 2، ص 141، وابن تيمية،

نقض المنطق، ص 54.

(48) يُنظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص 155.

(49) يُنظر: المرجع نفسه، ص 169 وما يليها.

لخدمة الدين على الدوام. واعتقد أعداء المنطق بوجود سبل أخرى للوصول إلى العلم الحقيقي، وأنكروا ادعاء أصحاب المنطق بأن مفتاح العلم الحقيقي يكمن فيه وحده. غير أن تفكيرهم كان يتبع فئات منطقية، ويعمل وفقاً لأنماط منبثقة منها. وقبل كل شيء، كان اهتمامهم بمسألة العلم الإنساني لا يقل عن اهتمام أهل المنطق الذين هاجموهم؛ إذ كانت تلك عندهم أيضاً هي المسألة الأساس. ليس لوجود الإنسان فحسب، بل وللوجود الإلهي أيضاً؛ ففي ما يتعلق بالعلم، لم يكن هناك فرق كبير بين عدو وصديق.

كان المنطق في الإسلام أرسطياً بالطبع⁽⁵⁰⁾. ويمكننا القول إنه لم يتعدّ المكونات الأساسية للأصل. ولا تلقي مجموعة أورغانون (Organon) الأرسطية بالآ لأي تعريف اصطلاحي للعلم. ونتيجة لذلك، ظهر عدد كبير من هذه التعاريف في الأدبيات الإسلامية، إذ لم تكن الأعمال التي تبحث في المنطق موطناً لمثل ذلك، وإن كان بعض هذه الأعمال قد عرض لتعريف العلم هنا وهناك. واكتسب السعي لإدراك كنه العلم أهمية كبرى في المجالات الدينية، إذ بات الأسلوب المنهجي في العقيدة والفقهاء الإسلامي في معظمه رهناً بذلك. ولهذا، وفرت هذه المجالات موطناً لتعريفات العلم المفصلة بعناية، وجعلتها في مواضع بارزة⁽⁵¹⁾. لكن حتى في تلك المجالات، كان يسهل الاستغناء عنها إذا كان الإيجاز مطلباً؛ فقد خصص الصابوني فسحة لتعريفات العلم في كتابه المتوسط الحجم الكفاية في الهداية في علم الكلام، لكنه حذف تلك التعاريف، كإجراء طبيعي في ما يبدو، في رسالته المختصرة في المبحث ذاته، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين (التي يُعدّ كتاب الكفاية في الهداية شرحاً لها)⁽⁵²⁾. وعموماً، تعطي أعمال المسلمين في المنطق انطباعاً أكثر صراحة وقوة من أعمال الإسطاغيريين أنفسهم،

(50) استطاع الباحثون المحدثون تمييز بقايا من المنطق الرواقي، وهو منطق لا يعترف به الباحثون

المسلمون، يُنظر: F. Jadaane, *L'Influence du stoicisme sur la pensée musulmane* (Beirut 1968), pp. 99 ff.

(51) يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(52) تحتوي الأوراق 1 - 92 أ، و108 أ - 132 ب، على التوالي، من المخطوطة 2271 من

مخطوطات مجموعة لاله لي على كتابي الكفاية في الهداية والبداية من الكفاية في شرح أصول الدين للصابوني.

بأنها إنما تبحث في طبيعة العلم. وكان استخدام كلمة «علم» في النص اليوناني للأورغانون، وأيضًا في الأدبيات اليونانية اللاحقة في المنطق، محدودًا نسبيًا. فالمعلم طلاب العلم بما ينطوي عليه النقاش المتخصص الشائك لنظرية المعرفة، كان أمرًا بدهيًا. أما في الكتابات الإسلامية في المنطق، فلم تكذب تبدأ أي رسالة، طويلة أكانت أم قصيرة، إلا بإشارة إلى أنواع العلم المختلفة، التي ساد الافتراض بإمكان وضرورة تقسيم العلم إليها، وتصريح بأن العلم يتكون من جزأين، فهو إما تصور وإما تصديق، ورافق هذا التصريح تقويم متغير على الدوام للمعاني المحتملة لهذين المصطلحين الأساسيين؛ ونقاش في الفرق بين العلم المتغير بالجزئيات والعلم الثابت بالكلية؛ أو استعراض للسبل والوسائل التي يُعتقد أن الإنسان قادر على اكتساب العلم من خلالها. ولا يُسمح لطالب العلم، الذي يُفترض فيه دائمًا الحاجة إلى تعلم المبادئ الأساسية، بأن ينسى أن المشتغل بالمنطق يهتم بأمر واحد فقط، هو العلم وكيفية اكتسابه ومعرفة طبيعته الحقيقية والدفاع عنها. ولربما كان ذلك خير مبرر له، إذ كانت لفظة العلم تستوجب الاحترام، أول وهلة في الأقل، أينما نُطق بها.

لم يُكتب تاريخ دراسة المنطق في الإسلام حتى الآن. وهناك عدد كبير من الأعمال المحفوظة. ويبدو أن إنتاج الرسائل ازداد في القرون المتأخرة، ولا سيما على امتداد البلاد الإسلامية إلى الشرق من الدول العربية. كما ازدادت هذه الأعمال في الدقة والصقل الفني، كلما تفاعل معها علم الكلام، وكلما أصبح التفكير في العلم الإلهي، عند تناول أي جانب من جوانب المنطق الإنساني، أمرًا محتومًا⁽⁵³⁾. ويمكننا قياس ما بلغته الأمور من التعقيد من خلال ملخص أعده التهانوي لخواطر متنوعة خرج بها منطقيون متدينون تبين الطريقة التي تعامل بها المنطق مع مسألة العلم، وضمّنه التهانوي مقالته عن العلم في معجمه العظيم للمصطلحات الفنية في الهند في القرن الثامن عشر. ومما يؤسف له، أن معظم الأدبيات في المنطق لم تنشر ونم

(53) ألفينا بعض الأمثلة، على سبيل المثال، في: ابن حزم، التقريب لحد المنطق. ويفهم ابن حزم في بعض الأحيان نقاشات غير ضرورية متعلقة بعلم الكلام، كما هي الحال في إسهابه عند الحديث عن الألفاظ «غير» و«مثل» و«خلاف» عند تناول موضوع اختلاف الله التام (بُنظر ص 70).

تُدرس حتى الآن⁽⁵⁴⁾. ويمكننا أن نتبين الخطوط التاريخية العريضة، غير أنه يكاد لا يكون لها معنى يُذكر لقلة التفصيلات. والتفصيلات، دقتها وجلها، وهي وحدها التي يمكن أن تضيفي على تاريخ المنطق في الإسلام قيمته وشرعيته، لم تُجمع أو تُصنف حتى الآن بصورة مثمرة. غير أن من الواضح، بصرف النظر عن التغير في الأسلوب والمنهج، أن المنطقيين المسلمين لم يغفلوا يوماً عن حقيقة أن الغرض الأساس من عملهم هو اكتشاف المزيد عن العلم، والمساهمة في نظرية المعرفة الشاملة لجميع جوانب الفكر الإسلامي ومساغيه، بما في ذلك علم الكلام والفقهاء.

ثالثاً: نظرية المعرفة كأداة لعلم الكلام والفقهاء

إن تطور العقائد الإسلامية «يمكن أن يوصف بأنه نمو فكري... لقد طغى أرسطو على محمد»⁽⁵⁵⁾. كلمات أ. ي. فنسنك (A. J. Wensinck) هذه لا مثيل لها (في الأقل إذا أغفلنا التنظير الإسماعيلي الشيعي الذي اتخذ منحى مستقلاً وأحرز تنوعاً أكبر من العناصر الفلسفية والدينية). ويمكن التوسع فيها، لكن لا حاجة إلى تغييرها أو تحسينها. وقد أحصى فنسنك الشواهد الرئيسة في الصفحات القليلة التي خصصها لتفصيل كلماته تلك. ولا يمكن إضافة الكثير إلى تلك الشواهد، وإن كان عدد المؤلفين والأعمال، وجلها غير منشور، كبيراً جداً، كما أنها ليست متاحة تماماً لتصرف الباحثين في الوقت الحاضر. والمهمة التي ينبغي إنجازها هنا هي وصف بعض مراحل هذا التطور - من غير أن نذكر جميع الأعمال المعروفة التي أشرنا إليها في مواضع أخرى من هذا الكتاب، بل سنكتفي بذكر الأبرز من بينها - من حيث الأهمية التي علّقت على مفهوم العلم كنقطة انطلاق لفكر المتكلمين. ويمكننا أن نفهم من قول المعتزلي أبي القاسم الكعبي البلخي (المتوفى في عام 319 هـ/ 931 م)، متحدثاً عن الجنيد، أن علم الكلام في الإسلام يقترن بالعلم، كما يقترن كتبة السلطان بجودة الألفاظ، والفلاسفة بدقة المعاني⁽⁵⁶⁾. وبعد زهاء

(54) نشر ريشر (N. Rescher) قائمة بيبليوغرافية ذات نفع عن الأعمال العربية التي تناولت المنطق.

(55) يُنظر: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932), p. 248.

ولقائمة بيبليوغرافية وافية عن العقائد يُنظر مقدمة كتاب:

H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta* (Damascus 1958).

(56) يُنظر: السبكي، طبقات الشافعية (القاهرة 1324)، ج 2، ص 28.

خمسة قرون ونصف قرن، صاغ الكافيحي (المتوفى في عام 879هـ/ 1474م) العلاقة بين المنطق وعلم الكلام ببساطة في شرحه لكتاب تهذيب المنطق والكلام للفتازاني بقوله: «درج العلماء على الاشتغال بشؤون المنطق أولاً، ثم بشؤون الكلام، لأن الأول هو أداة لإتقان الثاني»⁽⁵⁷⁾.

يمكن تمييز أصول ذلك بوضوح. فبحلول القرن الثامن، أقرت المسيحية الشرقية، من قلب الإمبراطورية الإسلامية، بأن نظرية المعرفة هي أساس ضروري لعلم اللاهوت. وخير دليل متاح لنا هو ينبوع المعرفة (*Pégè gnoseôs*) ليوحنا الدمشقي. ويتكون هذا العمل من ثلاثة كتب، يمثل أولها الأساس الفلسفي، بينما يُعنى الثاني والثالث بالطوائف والعقيدة الأرثوذكسية على التوالي. والعنوان هو في الحقيقة للكتاب الأول وحده، لكنه بات يطلق على العمل كله، ولا يُعرف عنوان آخر يشمل الكتب الثلاثة⁽⁵⁸⁾. ولم يأبه يوحنا الدمشقي لمنهج التعليم كعلماء الحديث المسلمين الذين كادوا يعاصرونه. كما لم يكن في نيته أن يجعل «العلم» مرادفاً للدين، وإن كان يرى أن تعليم الدين هو تعليمٌ للعلم الحقيقي وإزالة للعلم الزائف. إن المسألة التي اهتم بها كانت تتعلق بنظرية المعرفة. فقد أدرك أن فهم معنى العلم كان أمراً ضرورياً لأي محاولة لبيان طبيعة الدين الحقيقية، وهو ما عقد العزم على تحقيقه⁽⁵⁹⁾. وتجلت الروح ذاتها في علم الكلام الإسلامي، وإن من العبث هنا إنكار أثر الموروث الثقافي السابق في الدين الجديد في طور نموه، من خلال قنوات لا ندرك كنهها، وإن كانت حقيقية.

(57) يعتمد الشاهد المنقول عن الكافيحي على ما ورد في المخطوطة 2592 من مخطوطات مجموعة لاله لي في اسطنبول، والمخطوطة 1378 من مخطوطات مجموعة خراجي أوغلو في بورصة، وهما تحملان عنواناً وافياً للعمل هو الترغيب في كشف رموز التهذيب.

(58) يُنظر: B. Kotter, *Die Überlieferung der Pégè Gnoseos*, *Studia Patristica et Byzantina* 5 (Ettal: 1959), p. 1.

(59) يُنظر أيضاً العمل المسيحي السرياني ليوسف حزايا والموسوم بالعنوان ريشي زيدغنا والمؤرخ على نحو خاطئ بالقرن السابع بينما ينبغي تأريخه بالقرن الثامن. والعمل، في ما يبدو، مؤلف ثانوي يتناول أقوالاً واعظة ومسائل لاهوتية كانت قد كُتبت على نحو يحذو حذو عمل إيفاغريوس الشَّماس. ولعله كان بطريقة ما مدخلاً للمشتغلين بالعلم من المسلمين، التقليديين منهم وعلماء الكلام على حد سواء، على الرغم من أن اشتغال العمل بالعلم لا يتجاوز عنوانه. يُنظر: A. Scher, in *RSO*, 111 (1910), pp. 45-63; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), pp. 222 f.; A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I: *Syriac and Garshūni Manuscripts*, no. 601 (Cambridge 1933), and Guillaumont.

يمكن الافتراض أن المعرفة الوثيقة بالمنطق اليوناني، والتي نجمت عن الترجمة، منحت علماء الكلام المسلمين فرصة لتجربة صيغ أدبية لفكرة كون نظرية المعرفة أساسًا لعلم الكلام. ويغلب الظن أنهم سرعان ما تبنا أسلوب بدء كتاباتهم بمقدمات في التنظير المعرفي. ولربما حدث هذا في السنوات الأخيرة من القرن الثامن أو في بداية القرن التاسع. ولأن الرسائل الأولى ضاعت أو لم تُكتشف حتى الآن، لا يمكننا القول من كان أول من بدأ هذه المسيرة من المؤلفين المسلمين، والتي بلغت نهايتها في القرن العاشر. وقيل، لسبب يبدو وجيهًا في حدود ما نعلم اليوم، إن كتاب التوحيد للماتريدي (المتوفى في عام 333هـ/ 994-995م) هو أول رسالة في العقيدة المحمدية بدأت ببيان في نظرية المعرفة⁽⁶⁰⁾.

غير أنه يمكننا بسهولة أن نستنتج وجود مرحلة سابقة من شرح لعقيدة المعتزلة نجده في كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الذي توفي في عام 415هـ/ 1025م وله تسعون عامًا. ويرى عبد الجبار أن أول واجبات المسلم الصالح الضرورية⁽⁶¹⁾ هو النظر المؤدي إلى معرفة الله⁽⁶²⁾. وكما يتضح من الإشارات المتكررة، فإن وجود الأصول الخمسة الأساسية لعقيدة المعتزلة يشكل، في كل حالة، موضوعًا لعلم خاص. وثمة أنواع عديدة من النظر تحتاج إلى شرح⁽⁶³⁾، وعندئذ يمكن تعريف المعرفة. والعلم والدراية والمعرفة نظائر، وهي «ما يقتضي سكون النفس وتلج الصدر وطمأنينة القلب»، أو كما في تعريف عبد الجبار للعلم في كتابه عمدة العلم «إنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه»⁽⁶⁴⁾. والعلم هو الاعتقاد، وإن كان أبو هذيل العلاف أنكر ذلك، وافترض أن العلم جنس في حد ذاته. غير أن ذلك لا يشمل الاعتقاد الذي يبنى على التقليد أو التبخيت، وإنما هو الاعتقاد الذي يقتضي سكون نفس

J. Schacht, in: *Studia Islamica*, I (1953), p. 41.

(60) يُنظر:

(61) يُنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة

1384هـ/ 1965م)، ص 68 وما يليها.

(62) يُنظر: المرجع نفسه، ص 39.

(63) يُنظر: المرجع نفسه، ص 45.

(64) يُنظر: المرجع نفسه، ص 45 وما يليها.

المعتقد⁽⁶⁵⁾. والدليل على وجوب النظر هو الاعتقاد بأن الله لا يُعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة والحواس⁽⁶⁶⁾. كما لا يتأتى العلم بالله من المعلومات المتواترة من أخبار عدد كبير من الرواة الثقات⁽⁶⁷⁾. والطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورة، إنما هو الدليل والدلالة. ومن الدلالة القرآن والسنة والإجماع. ومعرفة الله لا تُنال إلا بحجة العقل⁽⁶⁸⁾. ولأن عبد الجبار لم يكن مهتماً بالعلم في حد ذاته، فإنه لم يكثر صراحة لجوانب نظرية المعرفة التي تُعنى بإدراك الحواس ودوره في اكتساب العلم. ويمثل عمله مرحلة متأخرة من الاعتزال. غير أن في تناوله العلم كمدخل لبيان العقيدة تعبير واضح يعكس مرحلة سبقت الماتريدي والأشاعرة. وهكذا، أكد عبد الجبار الحاجة إلى النظر قبل أن يعرض لتعريف العلم (وكذلك فعل إمام الحرمين في عمله لاحقاً). ولم تكن كلمة «علم» قد تحررت، حتى ذلك الوقت، من معناها المحصور في علم الإنسان بالله، وكلمة «معرفة» كانت مفضلة عليها، ويبدو أن تلك كانت هي الطريقة القديمة في الإشارة إلى مسائل الاعتقاد بالله. ويؤكد ذلك كله، في ما يبدو، الافتراض بأن عبد الجبار قد حافظ، في تناوله مبحثه، على المنهج الأصلي الذي مارسه معتزلة القرن التاسع، وربما بينوه في كتاباتهم.

يروى كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار القصة ذاتها، وبتفصيل أكبر. وللعلم شأن جوهري واضح، في جميع صفحات هذا الكتاب، في الاستدلال عن أي مسألة تناقش فيه. وليس من المؤكد تماماً، في ظل غياب شواهد واضحة، إن كانت أدبيات المعتزلة المبكرة تتفق مع كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل في عنايته بأهمية الأخبار المروية كمصدر من مصادر العلم (ينظر على وجه الخصوص صفحة 342 وما يليها من الجزء الخامس عشر).

(65) يُنظر: المرجع نفسه، ص 188 وما يليها. ورأى أبو الهذيل أن العلم هو اعتقاد كما ذكر أبو عني الجبائي في عمله مسائل الخلاف على أبي الهذيل، يُنظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم الإياري (القاهرة 1380هـ/1961م)، ج 12، ص 25.

(66) يُنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 48.

(67) يُنظر: المرجع نفسه، ص 53.

(68) يُنظر: المرجع نفسه، ص 88.

نجد ما يشير إلى اقتران نظرية المعرفة بعلم الكلام في وقت مبكر عند الكتاب المسلمين، في حقيقة جديدة بالملاحظة، وهي أن هذا الاقتران يظهر في كتابات في العقيدة تعود إلى زمن الماتريدي، في أوساط يهودية قرائية وأرثوذكسية على حد سواء. فقد أتم الحبر سعديا (المولود في عام 882 والمتوفى في عام 942) عمله الشهير كتاب الأمانات والاعتقادات في عام 933. ويحوي هذا العمل مناقشة مفصلة للعقيدة اليهودية على صعيد فكري مساوٍ لما كان عليه الإسلام في ذلك العصر. وكباحث وعالم في اللاهوت، يُظهر سعديا نفسه واعياً تماماً لأهمية العلم الدنيوي، ومدركاً كل الإدراك للطبيعة الضرورية للدوافع الإنسانية الأساسية، المادية والروحية/الدينية⁽⁶⁹⁾. ووضعت كلماته الافتتاحية لعمله الأساس لما تبعها من خلال مناقشة مسألة الشك وسبل تحصيل العلم. ويرى سعديا أن العهد القديم يأمر بالدراسة العلمية للاهوت، وأنه لا يعرض عنها إلا الكفرة والملحدون. ولا يدل وجود الشك على خطأ في التدبير الإلهي، بل جبلت عليه الخلائق. فإن العلم الكامل الذي لا شك فيه ليُجعل الإنسان مساوياً لله. فحقيقة كون الإنسان مخلوقاً تجعله يأتي بأفعاله خطوة فخطوة، على امتداد فترة زمنية معينة، ومن ذلك علمه بالأشياء. فهو يقتضي التدرج في الارتقاء من جهل ولبس إلى مزيد من وضوح ورؤية أقرب إلى اليقين. وهناك مصادر ثلاثة لعلم الحق أو علم القين؛ وهي إدراك الحواس والملاحظة (علم الشاهد)، والتقدير العقلي (علم العقل)، وعلم ما دفعت إليه الضرورة. وعلم الشاهد هو المصدر الأساس الذي لا بد من أن ينهل منه المصدران الآخريان. ويقول سعديا: أما نحن اليهود فنضيف إليها مصدرًا رابعًا استخرجناه من علم الشاهد وعلم العقل، وهو الخبر الصادق. وبالطبع، لم يكن ذلك مجهولاً عند علماء الكلام المسلمين، وإن

(69) يُنظر الفصل الذي يتناول الحكمة في كتاب الأمانات والاعتقادات للحبر سعديا الفيومي: Sa'adyah, *The Book of Beliefs and Opinions*, 309 ff. of S. Landauer's edition (Leiden 1880), trans. Rosenblatt, 393 f.

نجد مقدمة تتناول نظرية المعرفة في ص 1-30 من نسخة لانداور المحققة، وفي ص 4-37 من ترجمة روزنبلات. يُنظر أيضًا: A. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy* (New York 1944, Reprinted from *Jewish Quarterly Review*, N.S., XXXIII-XXXIV [1942-1943]), and G. Vajda, «Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia,» *Revue des Études Juives*, CXXXVI (1967), pp. 135-189, 375-397.

كان العقلانيون منهم، الذين عناهم سعديا بقوله هذا، قللوا من أهميته، غير أنه كان عليه بالطبع، كعالم لاهوت يهودي، أن يختلف مع زملائه المسلمين في هذا الصدد، في أين ينبغي أن يُطلب الخبر الصادق. ويعترف سعديا أن جماعات كثيرة رفضت واحداً أو أكثر من مصادر العلم هذه، وقد أخطأ هؤلاء. وهناك عوامل يمكن أن تفسد كل واحد من هذه المصادر، غير أنه يمكن تجنبها إذا ما عُرفت طبيعتها. ولأن المصدر الثالث من مصادر اليقين المذكورة، وهو العلم الضروري، ذو أهمية خاصة للأمور الغيبية، فلا بد من إيلاء العوامل الخمسة التي يمكن أن تفسد صحته عناية خاصة. وكثيراً ما تبرز الحاجة إلى تصنيف العلم إلى فروع متخصصة ليتسنى إرساء المعلومات المكتسبة من الإدراك الحسي (علم الشاهد) على قاعدة راسخة ومقنعة.

في ما يتعلق بنظرية المعرفة كمدخل إلى اللاهوت عند القرائيين الذين عاصروا سعديا، يعرض القرقساني مثلاً لذلك في كتابه الأنوار والمراقب. وللقرقساني في كتابه هذا فصل افتتاحي يتناول الفرق المعلومة له بصورة موجزة. ثم يدخل في نقاش حول السبل الممكنة لاكتساب العلم. وما يؤسف له أن الفصول ذات الصلة مفقودة، ولم نعلم بوجودها إلا من خلال قائمة المحتويات التي تبين عناوين الفصول⁽⁷⁰⁾. بيد أن من المؤكد أن علم اللاهوت اليهودي كان على وعي تام بالأهمية الجوهرية لنظرية المعرفة منذ بداية القرن العاشر في أقل تقدير، وفي هذا دليل على أن تعلق نظرية المعرفة بعلم الكلام عند المسلمين بدأ قبل ذلك التاريخ.

عند المؤلفين المسلمين، قد يعد كتاب الياقوت في علم الكلام لأبي إسحاق النوبختي دليلاً آخر على وجود اقتران بين نظرية المعرفة والعقيدة في الحقبة التي سبقت ظهور الماتريدية. ولا نعرف متى عاش النوبختي على وجه التحديد، لكنه ربما ذاع صيته في فترة لا تتجاوز النصف الأول من القرن العاشر. ولم تُحفظ

(70) يُنظر: L. Nemoy (New Haven 1939), ed. by L. Nemoy (New Haven 1939), pp. 64 f.

(كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني).

نسخة أصلية من كتابه هذا. غير أنه يمكن إعادة بنائه بدرجة معقولة من اليقين، في ما يبدو، من شرح متأخر جدًا للعلامة الحلي بعنوان أنوار الملكوت في شرح الياقوت⁽⁷¹⁾. وهو يناقش فيه أيضًا معنى النظر وطبيعته الضرورية وأهميته لتحصيل العلم، وكذلك أهمية الدليل السمعي وتعلقه بالوصول إلى علم اليقين. ثم يقدم تعريفه للعلم⁽⁷²⁾، ويذكر جوانب العلم المختلفة وعلاقتها بالنظر. ويأتي هذا كله قبل تناوله الحقائق الطبيعية، ونقاشه معطيات علم الكلام والعقيدة، الذي يتضمن توضيحًا لمفهوم علم الله وطبيعة علم الإنسان. ويبقى هناك بعض الشك في اتفاق ترتيب أبواب العمل الأصلي، الذي كان موجزًا في ما يظهر، مع الترتيب الذي نجده في شرح الحلي. غير أن لنا أن نفترض هذا ما لم يظهر لنا من الشواهد ما يثبت العكس. وهكذا نجد في كتاب الياقوت في علم الكلام رأي الشيعة الاثني عشرية في هذا الأمر، والذي لا يختلف في خطوطه العريضة الأهم عن رأي أهل السنة والجماعة بصورته التي تطورت ودخلت أدوات علم الكلام في غضون القرن التاسع.

يحتوي كتاب البدء والتأريخ الذي وُضع في عام 355هـ/ 966م مقدمة في نظرية المعرفة يناقش فيها النظر والعلم والسبل المختلفة إلى اكتسابه قبل مناقشة معطيات الكلام في العقيدة الإسلامية⁽⁷³⁾. والعجيب هنا أن هذا يظهر في إطار دراسة تاريخية، الأمر الذي يكاد يكون فريدًا، كما أنه يُعرض كمقدمة ضرورية لفهم تاريخ العالم. ومن المرجح أن هذه التوليفة من التاريخ والكلام الفلسفي كانت من بنات أفكار المؤلف ذاته. ولربما كان الكلام الفلسفي الذي قدمه حديثًا جدًّا وجديدًا عندما استخدمه للحصول على رؤية أكثر عمقًا من ذي قبل للتسلسل التاريخي. إلا أنه يبدو من الأرجح أن يكون كتاب البدء والتأريخ قد تبع نظامًا متينًا لأعمال كلامية سبقتة بزمن ليس بقليل، يمكن الاستدلال بها على وجود نظرية المعرفة كمدخل للعقائد في وقت سبق زمنه وزمن الماتريدي بمدة طويلة.

GAL, Supplement, I, 320.

(71) يُنظر:

(72) يُنظر أعلاه التعريف «ب - 2».

Rosenthal, A History, pp. 113 f., 200.

(73) في ما يتعلق بالعمل كعمل تاريخي يُنظر:

كذلك يبدأ كتاب التوحيد الموجز، المنسوب إلى الماتريدي، بتعليق بسيط عن مصادر العلم، وهي السمع (الحواس)، والعقل السليم، والخبر عن رواة ثقات. ويذكر الافتراضات الباطلة للسفسطائية، الذين يشيرون إلى أوجه القصور المزعومة لمصادر العلم هذه، ويدعون أن العلم محال⁽⁷⁴⁾.

أما الصورة الخالدة لنظرية المعرفة كمدخل لعلم الكلام فنشأت في أوساط الأشاعرة. وقد ادعى أ. ي. فنسك⁽⁷⁵⁾ أن الأشعري ذاته لم يعرض لأي صيغة تعتمد نظرية المعرفة أساساً لعقيدته في الله، فضلاً عن أن يطورها. ولا يحوي كتابه الإبانة في أصول الديانة، حيث كنا لننظر طلباً لصيغة كتلك، مقدمة تتناول نظرية المعرفة⁽⁷⁶⁾. بيد أن الأشعري كتب أعمالاً كثيرة، كانت مقدمة كتلك لتوائم أياً منها، ولربما وجدت بالفعل، فلم يشأ أن يكرر نفسه في مواضع كثيرة. وفي الواقع، يخبرنا ابن عساكر أن كتاب الأشعري الفصول في الرد على الملحدين... إلخ كان يتضمن فصلاً خاصاً عن النظر، فلربما اشتمل ذلك الفصل على آرائه في نظرية المعرفة⁽⁷⁷⁾. أما موقف الأشاعرة الرسمي من نظرية المعرفة، فإنه يظهر بتمامه في كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (المتوفى في عام 403 هـ/1013 م)⁽⁷⁸⁾.

J. A. Williams. *Islam* (New York 1961), pp. 180 f.

(74) يُنظر:

في ما يتعلق بكتاب الماتريدي كتاب التوحيد يُنظر الطبعة المحققة التي جهزها شاخت (Schacht)

M. Allard. *Le Probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari* (Beirut 1965), pp. 421 ff. يُنظر:

Wensinck, p. 249.

(75) يُنظر:

(76) في ما يتعلق بالمسائل الأدبية المرتبطة بكتاب الإبانة عن أصول الديانة، يُنظر:

Allard. *Le Probleme*.

(77) يُنظر: ابن عساكر، كتاب تبين كذب المفتري في ما نُسب للأشعري (دمشق 1347)، ص 128

وما يليها. وقد استشهد شبتاً (W. Spitta) بهذه الفقرة قبل نشر النص في كتابه:

W. Spitta. *Zur Geschichte, Abu'l-Hasan al-As'aris* (Leipzig 1876), p. 68.

R. J. McCarthy. *The Theology of al-Ash'ari* (Beirut 1953), pp. 211 f. استشهد مكارثي بها مرة أخرى في:

ليس بالإمكان أن نخمن ما تناوله عمل الأشعري الموسوم بالعنوان كتاب المعرفة. كما لا يمكن

تأكيد ما ذهب إليه مكارثي في: McCarthy, p. 222، من أنه يتناول نظرية المعرفة.

(78) يُنظر: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة ومحمود محمد الخضير (القاهرة 1366 هـ/1947 م)، ص 34-44.

وكم من شرح الباقلاني هو منه ذاته، وكم استعار من زملائه وأسلافه، يبقى هذا السؤال مفتوحاً في هذه المرحلة من علمنا. ويبدأ المؤلف بتعريف العلم على أنه «معرفة المعلوم على ما هو به»، مبيناً أن كلمة «المعلوم» هي التي تلزم هنا، لا كلمة «شيء»، ذلك أنها تشمل المعدوم، وبناء عليه قد تكون شيئاً أو لا شيء⁽⁷⁹⁾. فهو يعد المعدوم، إلى جانب الموجود، كأحد قسمي المعلومات. وهناك نوعان من العلم، كما أن هناك نوعين من المعلومات: علم قديم وهو علم الله عز وجل، وعلم مُحدَث، وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم. كما ينقسم العلم المُحدَث إلى قسمين: علم ضرورة، وعلم نظر واستدلال. والعلم الضروري، وهو أيضاً العلم الذي يحتاجه العالم به، هو علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الفكاك منه ولا الشك فيه في أي حال. وعلم النظر والاستدلال هو علم يقع في عقب استدلال وتفكير. وهو علم كسبي، أي إنه مما وُجد بالعالم وله عليه قدرة مُحدثة. وهو يُبنى على علم الحس والضرورة. والعلم الضروري بالمعلوم يحصل بإدراك الحواس الخمس، وما يحصل بإدراك الحواس هو علم ضرورة لا شك فيه، كما يمكن أن يُخترع في النفس ابتداءً، ومن ذلك المعلومات النفسانية، وما شابهها، ومنه أيضاً العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه، واستفاض عن وجوده، كالمعلومات الجغرافية عن بلاد بعيدة، وأخبار الأنبياء من قديم الزمان، ومعلومات تاريخية أخرى، وجدت هذه الحواس وما بها من إدراكات أو لم تجدها. ويمكن بسط العلم الحاصل من هذه الأسباب بسبل عدة من خلال الاستدلال، الذي يمكن أيضاً تطبيقه على المصادر السمعية للمعلومات. ويستلزم ذلك فهماً لمعنى ما يعد دليلاً⁽⁸⁰⁾.

= يقسم الباقلاني الموجودات إلى ضربين: قديم ومحدث. وينقسم المحدث إلى جسم مُؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر. أما القديم فينقسم إلى: 1- المحال الممتنع الذي ليس بشيء؛ 2- معدوم لم يوجد قط؛ 3- معدوم في وقتنا وسيوجد في ما بعد؛ 4- معدوم في وقتنا وقد كان موجوداً قبل ذلك؛ 5- معدوم ويمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، ولا يُدرى هل سيكون أم لا يكون. (79) يُنظر أعلاه التعريفين «ب - 2» و«ب - 3».

(80) في ما يتعلق بصياغة موجزة لنظرية العلم هذه «أسباب العلم»، بإمكان المرء أن يقارن ترجمة إدر لمقدمة كتاب العقيدة النسفية (ص 5-27) (توفي النسفي في عام 537هـ/1142م) ذات التأثير الكبير، وشرح التفتازاني عليها (شرح العقائد النسفية) والمكتوب في عام 768هـ/1366-1367م.

يمكننا أن نجد ملخصًا شاملًا لآراء عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى في عام 429هـ/1037-1038م) المشابهة في عمل فنسك⁽⁸¹⁾. وقد عرض إمام الحرمين شرحًا موجزًا لأساس نظرية المعرفة كمقدمة لكتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. كما عبّر إمام الحرمين عن آرائه في مسائل النظر بشيء من التفصيل في كتابه الشامل في أصول الدين⁽⁸²⁾. ودعواه الأساسية في كتاب الإرشاد هي أن النظر هو المصدر الأول للعلم. ويقول إن طائفة من الأوائل أنكروا إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم هي الحواس. ويرد عليهم أن النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، ويضاد الجهل به، والشك فيه، لكنه يفضي إلى العلم، صحيحًا كان أم فاسدًا، تبعًا لصحة النظر ذاته أو فساده. والنظر يتضمن الحصول على العلم، لكنه لا يولده، كما زعمت المعتزلة. والوصول بصحيح النظر إلى العلم بما لم يكن معلومًا من قبل يتأتى من الأدلة، وقد تكون الحجة فيها عقلية أو سمعية. ويرى المعتزلة أن العقل يوجب النظر، فيما يرى إمام الحرمين أن النظر واجب شرعي. وبعد شرحه كيفية تحصيل العلم، ينتقل المؤلف إلى تعريف العلم، ويميل في ذلك إلى تعريف الباقلاني، لكنه يضيف، على ما بات عادة المتكلمين منذ ذلك الحين، نقاشًا لعدد من التعاريف للأشعرية والمعتزلة، ثم يجد نفسه مضطرًا إلى تفنيدها. وينقسم العلم هنا أيضًا إلى علم الله القديم، وعلم الإنسان الحادث (في مقابل العلم المُحدث عند الباقلاني). وينقسم العلم الحادث إلى الضروري والبدهي والكسبي. ويمكن أن يسمى أي من القسمين، الضروري والبدهي، باسم الآخر. وكل علم كسبي هو نظري. وللعلم أصداده في مفاهيم كالجهل والشك والظن. والعقل يحوي العلم الضروري كله.

في القرن اللاحق، أي القرن الحادي عشر، نعود فنلتقي الناطق الأفصح باسم الحاجة للتأليف بين نوع آخر من الكلام، وهو الكلام في عقيدة الصوفية، والمنطق، في شخص السهروردي المقتول المفرط الذكاء، ذي المصير المفجع، الذي سخر الرؤية الفلسفية المعتادة للعلم كله، في المنطق والطبيعات والغيبات،

Wensinck, pp. 255 ff.

(81) يُنظر:

(82) يُنظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة

1369هـ/1950م)، ص 3-16، و-1960 Wiesbaden (Cairo; Imâm al-Haramayn, *Shâmil*, ed. H. Klopfer (1961).

لخدمة عقيدته التي تفرد بها. وكرس نصف كتابه، حكمة الإشراق، لنقاش المنطق والطبيعات عند أرسطو. وهي مناقشة موجزة، لكنها نافعة جدًا، كما يدعي السهروردي. ولم يعرضها كغاية في حد ذاتها، كما لم يقصد بها أولئك المهتمين بالبحث العلمي البحت. وإنما أراد بها أولئك الذين قطعوا شوطًا على درب التنوير الإلهي. وسخر نظرية المعرفة هنا لخدمة الصوفية، لا لحاجة اضطرته إلى ذلك، بل لأن عُرِف استخدام نظرية المعرفة كمدخل لعلم الكلام الممنهج، كان قد بلغ من القوة آنذاك مبلغًا لا يمكن معه لأي بانٍ لمنهج أن يتجاهله، ولا سيما إذا كان مدينًا للفلسفة بمنهج الكلامي. ويحاول صدر الدين القونوي، متبعًا في ذلك التيار الذي ضمن للعلم مكانة عند الصوفية تعدل مكانة المعرفة أو تفوقها، تأييد التفسير الصوفي للقرآن بمصطلحات ومفاهيم منطقية، كما يظهر من شرحه المطول لسورة الفاتحة. فالعلم، الذي لا يراه القونوي بعيدًا عن المعرفة البتة، هو «حقيقة مجردة كلية» أو «حقيقة واحدة كلية». وبخلاف العلم النظري، لا ينقسم علم المشاهدة عند الصوفي إلى تصور وتصديق كما هو عند الجمهور، بل هو تصور فحسب. والقرآن هو «صورة العلم المحيط بالأحوال الإمكانية المختصة بالموجودات»، أو أنه صورة لصفة علم الله⁽⁸³⁾. وهكذا، هيمن المنطق على جانب آخر من جوانب الكلام في العقيدة الإسلامية، على نحو حدسي بعض الشيء، لا منهج فيه، إلا أنه يُظهر أيضًا الرغبة في تحويل التيار الفكري القوي الذي يتمحور حول «العلم» إلى قنوات خاصة.

بلغ التطور ما يمكن أن يسمى مرحلة الإشباع بظهور سيف الدين الأمدي (المولود في عام 551هـ/1156م والمتوفى في عام 631هـ/1233م)، وهو عالم شامي لامع أُعجب به كثيرون أيما إعجاب، لما علموا من حدة ذهنه وشخصيته المؤثرة. وكانت المادة المتاحة للآمدي، والتي كان ينبغي حفظها وتقويمها والنظر فيها من باب الأمانة العلمية، قد أصبحت ضخمة بما يكفي لملء صفحات كثيرة من النقاش المتشابك، وإن حاول المؤلف، كما فعل الأمدي، ألا

(83) يُنظر: القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن (حيدر آباد 1368هـ/1949م)، ص 48،

يجعل عمله طويلًا جدًا أو قصيرًا جدًا. واختُبرت المسائل من جميع الزوايا، غير أنه ما كان لعالم بعقريّة الأمدي أن يرضى بتكرار ما كان قد قيل من قبل. وكان لا بد له من الخروج باستنتاجات مبتكرة خاصة به، إلى حد ما. ولم يعد هناك شك في الفرضيات الأساسية، وتخطت الحاجة إلى إثبات ما لا يمكن إثباته تلك الدائرة التي اضطر حتى أحد الأذهان إلى التحرك في حدودها. ورأى الأمدي أن غاية وجود الإنسان هو الكمال. وكان الكمال عنده هو علم محيط بالمعقولات والمعلومات. وكانت الحضارة الإسلامية آنذاك واعية تمامًا لعبء العلم العظيم الذي أثقل كاهلها، والذي لم يكن لوضعه من سبيل إلا على خطر نهاية وجودها. ولذلك كان لا بد لهذا العلم المتراكم من الدراسة المستمرة وعناية الباحثين. ثم إن الوقت وعمر الإنسان أقصر من أن يكفي لإجادة العلوم والمعارف كلها. ولأن هذه العلوم تتفاوت في أهميتها، كان لا بد من إثارة المهم والنافع منها، ألا وهو علم الكلام الذي يبحث في ذات الواحد الأحد، الموجود بالضرورة، وصفاتها وأحوالها. ويظهر في كتاب أبكار الأفكار، وهو أبرز أعمال الأمدي في هذا الموضوع، الترتيب المنهجي، والميل إلى التصنيف، وهما من أهم سمات المرحلة النهائية للتأثير الأرسطي. وقراءة قائمة المحتويات الآن تكفي لتخبر القارئ، في كثير من الأحيان، بما ينبغي أن يتوقعه.

خُصّصت الفصول (القواعد) الأربعة الأولى من فصول كتاب الأبيكار الثمانية، والتي تضم ثلاثة أرباع العمل بأكمله، لمسائل تُعد متعلقة بنظرية المعرفة. وهي تتناول:

1. العلم وأقسامه.
 2. النظر وما يتعلق به.
 3. الطرائق الموصلة إلى المطلوبات النظرية.
 4. في انقسام المعلوم إلى الموجود، والمعدوم، وما ليس بموجود، ولا معدوم.
- وخصّصت القاعدة الرابعة، والتي تبلغ تسعة أضعاف القواعد الثلاث الأولى،

لمناقشة وجود الله وأفعاله وصفاته. كما يعالج الأبيكار المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة في فصول لاحقة، كما في الفصل الخامس الذي يتناول مسائل النبوة على سبيل المثال.

ثم ينقسم النقاش في العلم وتقسيماته إلى أربعة أقسام أيضًا. يتناول القسم الأول حقيقة العلم والتعريفات المقترحة للوقوف على حقيقته تلك. وكالعادة، يذكر في هذا السياق قول السفسطائية باستحالة تحصيل العلم، لكنه لا يناقش بالتفصيل. والمدارس الفكرية في ذلك عند الآمدي هي المعتزلة، والأشاعرة (الأشعري وابن فورك، والباقلاني خصوصًا)، والفلاسفة، ثم أصحابه هو. ويناقش الآمدي ما ينوف على خمسة عشر تعريفًا، بما في ذلك رأي من أنكروا إمكان وجود تعريف للعلم. وتركزت اعتراضاته بصورة رئيسة على تكرار المعنى إذا اشتمل التعريف، على سبيل المثال، على إشارة إلى المعرفة أو المعلوم وما إلى ذلك، أو إبراز النقص في شموليتها، أو عدم اعتبارها لخصوصية طبيعة علم الله. وكما هو متوقع، يحاول التعريف الذي يفضله الآمدي تجنب تلك المزالق؛ فهو يتجاهل الإدراك الحسي كمصدر للعلم الحقيقي، ويشغل بجانب نفسي، وهو التمييز الذي يتطور إلى عادة دائمة قادرة على الحكم بأن الشيء يكون على حال ولا يكون على سواها. ولربما كان في محاولة الترجمة الآتية لنقاش الآمدي لحقيقة العلم وتعريفاته أنموذجًا لمساعي علم الكلام الإسلامي العنيدة برمتها لاستنباط حقائق الإيمان من فرضيات في نظرية المعرفة⁽⁸⁴⁾:

«أما حقيقة العلم فقد اختلف العلماء في العبارات الدالة عليها.

(84) تظهر المخطوطات الثلاث (الأوراق 2 أ - 4 أ من المخطوطة 2165 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا، والأوراق 2 ب - 4 ب من المخطوطة 2167 من مخطوطات آيا صوفيا، والمخطوطة 1774 من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث) والمتعلقة بكتاب أبيكار الأفكار في أصول الدين للآمدي فروقًا ضئيلة نوعًا ما في نصوصها. وغالبًا ما تتفق المخطوطتان 2167 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا، و1774 من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث مقارنة بالمخطوطة 2165 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا.

1. فقال بعض⁽⁸⁵⁾ المعتزلة: 'العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه'⁽⁸⁶⁾. وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى؛ فإنه⁽⁸⁷⁾ معتقد للشيء على ما هو عليه، وليس اعتقاده علمًا. وهذا مما لا يندفع وإن زيد في الحد، مع سكون النفس إليه⁽⁸⁸⁾. ثم إنه يخرج منه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود، فإنه علم (أي شيء يمكن أن نعلمه)، وما تعلق به ليس بشيء بالاتفاق.

ومنهم من زاد في الحد إذا وقع عن ضرورة أو دليل⁽⁸⁹⁾. وهذه الزيادة، وإن اندفع بها الإشكال الأول فلا يندفع بها الإشكال الثاني.

ومن زعم أن العلم لا يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود، فحكمه بذلك علمٌ تصديقي، والعلم التصديقي يستدعي علمين تصورين، وأحد التصورين المعدوم المستحيل الوجود، فيكون مناقضًا لقوله. والعلم التصديقي مع كونه مكابرًا⁽⁹⁰⁾ للبديهة، وما يجده كل عاقل من نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والإثبات، وهو غير متصور مع كون النفي غير معلوم.

2. وقال القاضي أبو بكر (الباقلاني): 'العلم معرفة المعلوم على ما هو به'⁽⁹¹⁾. وهو باطل من وجهين:

الأول: أن لله تعالى علمًا عنده بعلم، ولا يقال لعلمه معرفة بالإجماع؛ فلا يكون الحد جامعًا.

الثاني: أنه عرّف العلم بالمعلوم، والمعلوم مشتق من العلم، والمشتق من

(85) حاولت في الترجمة التمييز بين «بعضهم» (جمعًا) و«غيره» (إفرادًا)، ولا نستطيع، في أي حال، أن نتيقن دائمًا من المغزى وراء استخدام الأمدي للفظتين في كل حالة من الحالات. واستخدام الصيغة لمفردة في التهمة غير حاسم؛ إذ يمكن أن تكون صيغة الجمع هي المقصودة.

(86) يُنظر أعلاه التعريف «و - 2».

(87) أي «الوجود»، وليس الله نفسه.

(88) يُنظر أعلاه التعريف «و - 3».

(89) يُنظر أعلاه التعريف «و - 4».

(90) مكابرًا. ونجد في المخطوطة 2157 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا لفظة منكراً.

(91) يُنظر أعلاه التعريف «ب - 2».

الشيء يكون أخفى من ذلك الشيء. وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنع. كيف وفيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله: على ما هو به، فإن المعرفة بالمعلوم لا تكون إلا على ما هو به.

3. وقال الشيخ الأشعري⁽⁹²⁾ فيه عبارات:

الأولى: 'العلم هو الذي يُوجِب كَوْن من قام به يكون عالمًا'⁽⁹³⁾.

الثانية: 'هو الذي يُجِب لمن قام به اسم عالم'⁽⁹⁴⁾.

الثالثة: 'العلم إدراك المعلوم على ما هو به'⁽⁹⁵⁾.

والعبارتان الأوليان مدخولتان من حيث أنه أخذ العالم في حد العلم، وهو أخفى من العلم. والثالثة مدخولة أيضًا من جهة أنه أخذ المعلوم في تعريف العلم وهو أخفى منه.

وأيضًا: فإنه أخذ الإدراك في حد العلم، والإدراك على أصله نوع من العلم؛ وتعريف الجنس بنوعه ممتنع. ثم لا حاجة إلى الزيادة وهي: على ما هو به، كما تقدم.

4. قال الأستاذ أبو بكر فورك: 'العلم ما صحَّ بوجوده من الذي قام به إتقان الفعل وإحكامه'⁽⁹⁶⁾.

وهو باطل؛ فإنه إن أراد به ما يصح به إحكام الفعل وإتقانه بطريقة الاستقلال فهو محال، فإن إتقان الفعل كما يتوقف على العلم، يتوقف على القدرة. وإن أراد به أنه يتوقف على الإتقان ولا يستقل به؛ فيلزم عليه القدرة؛ فإنها أيضًا كذلك، وليست علمًا.

(92) حُذِف الاسم في المخطوطة 2167 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا، ومن المخطوطة 1774 من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث.

(93) يُنظر أعلاه التعريف «أ - 7».

(94) يُنظر أعلاه التعريف «أ - 6».

(95) يُنظر أعلاه التعريف «ج - 1».

(96) يُنظر أعلاه التعريف «ي - 1».

وأيضًا: فإن الواحد منا له علم، وهو غير مؤثر في إتقان فعل من الأفعال القائمة به، ولا الخارجة عنه؛ إذ هو غير موجبٍ لهما (للأفعال) على أصلنا.

وقد قيل في إبطاله أيضًا: إن العلم قد يكون بما لا يصح به إتقانه، كعلم الواحد منا بنفسه وبالله تعالى، وبالمستحيلات؛ فإن ما تعلق به ليس فعلاً، ولا ما يصح إتقانه به، وإنما يلزم هذا الإبطال أن (يمكن أن يكون هذا التعريف مقبولاً) لو قيل: العلم هو ما يصح به إتقان كل ما يتعلق به. وأما إذا أريد به ما يصح به في الجملة إتقان الفعل، فلا.

5. وقال الشيخ أبو القاسم الإسفراييني: 'العلم ما يُعلم به' (97). وفيه أيضًا: تعريف العلم بما هو أخفى منه.

6. وقال بعض الأصحاب: 'العلم إثبات المعلوم على ما هو به' (98). وهو فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن فيه تعريف العلم بالمعلوم؛ وهو فاسد على ما تقدم.
الثاني: أنه إذا كان العلم إثبات المعلوم، فالعلم بالمعلوم يكون مثبتاً للمعلوم، ويلزم من ذلك أن يكون علمنا بوجود الرب تعالى إثباتاً له وهو محال.
الثالث: أن الإثبات قد يُطلق ويراد به إيجاد الشيء، وقد يطلق ويراد به تسكين الشيء عن الحركة، وقد يطلق تجوّزاً على العلم.

ولا يخفى أن إرادة الإثبات بالاعتبار [بالاعتبارين] الأول والثاني في ما نحرز فيه ممتنع [ممتنعة]. والثالث فيه تعريف العلم بالعلم وهو ممتنع.

7. وقال غيره من الأصحاب: 'العلم تبين المعلوم على ما هو به' (99).

ولا يخفى ما فيه من الزيادة (التي لا حاجة إليها)، وتعريف العلم بما هو أخفى منه. والذي يخصه (من النقص) أن التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء، والوضوح بعد الإبهام، وذلك مما يوجب خروج علم الرب تعالى عن الحد.

(97) يُنظر أعلاه التعريف «أ - 1».

(98) يُنظر أعلاه التعريف «د - 3».

(99) يُنظر أعلاه التعريف «د - 1».

8. وقال غيره: 'العلم هو الثقة بأن المعلوم على ما هو عليه' (100). ولا يخفى ما فيه من الزيادة (التي لا حاجة إليها)، وتعريف العلم بما هو أخفى منه.

كيف وأنه يلزم من كون العلم هو الثقة بالمعلوم، أن يكون من قام به العلم واثقاً، وذلك يوجب كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به. وإطلاق ذلك على الله تعالى ممتنع شرعاً.

9. وقالت الفلاسفة: 'العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس' (101).

ويلزم عليه أن من عَلِمَ الحرارة والبرودة أن تكون صورة الحرارة والبرودة منطبعة في نفسه، ويلزم من ذلك أن يكون العالم بهما حاراً أو بارداً وهو محال. فإن قيل: المنطبع إنما هو مثال الحرارة والبرودة، لا نفس الحرارة والبرودة. قيل فالمثال إن كان مساوياً في الحقيقة للمثل (102)، فالإشكال لازم، وإلا فليس مثلاً له، ولا العلم متعلقاً به.

10. ولعسر تحديد العلم اختلف العلماء المتأخرون. فقال بعضهم إنه لا طريق إلى تعريفه بالحد (اللفظي)، بل تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال.

وقال بعضهم: العلم بالعلم بديهي، لأن ما عدا العلم لا يُعرف إلا بالعلم. فلو كان غيره معرفاً له لكان دوراً. ولأن الإنسان يعلم بالضرورة وجود نفسه، والعلم أحد تصوّريّ هذا التصديق البديهي، وما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيّاً؛ فتصور العلم بديهي وهما باطلان:

أما القول الأول: فلأن الطريق المذكور في التعريف إن حصلت به معرفة العلم وتمييزه عن غيره فلا معنى للحد إلا هذا، وإن لم يحصل به تمييز العلم عن غيره فلا يكون معرفاً للعلم.

(100) يُنظر أعلاه التعريف «و - 1».

(101) يُنظر أعلاه التعريف «ه - 5».

(102) نقرأ في المخطوطة 4167 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا لفظة «الممثل» في مقابل لفظة

«المثل» في المخطوطات الأخرى.

وأما القول الثاني فغير لازم، فإن الدور يوجب أن لا يكون التحديد بأمر خارج عن العلم، فلا يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقاً؛ إذ الحد أعم من الحد بأمر خارج عن المحدود على ما لا يخفى إلا أن يكون العلم بسيطاً، وليس كذلك؛ إذ هو نوع من مقولة الكيف، على رأي، ومن مقولة المضاف على رأي، فيكون مركباً.

كيف وإنه لا دور؛ إذ الدور إنما يكون مع اتحاد جهة التوقف، وتوقف غير العلم على العلم، لا من جهة كون العلم صفة مميزة له، بل من جهة كونه مدركاً به. وتوقف العلم على الغير بالضد؛ فلا دور أصلاً.

وعلم الإنسان بوجود نفسه وإن كان بديهياً، فلا يلزم أن تكون العلوم التصورية بديهية لوقوع النسبة البديهية بينهما؛ فإنه لا معنى للقضية البديهية إلا إذا ما حصل العلم بمفرداتها بادر العقل إلى النسبة الواجبة لها من غير توقف على نظر ولا استدلال. وسواء كانت المفردات معلومة بالبديهية أو النظر. ولهذا فإن النفس أحد التصورات في المثال المذكور، والمعنى بمعنى النفس غير بديهي.

11. والأشبه في تحديده أن يقال: 'العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتَّصِف تمييز حقيقة ما غير محسوسة في النفس، احترازاً من المحسوسات، حصل عليه حصولاً لا يتطرق إليه كونه على غير الوجه الذي حصل عليه⁽¹⁰³⁾، ويدخل فيه العلم بالإثبات والنفي والمفرد والمركب. وتخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث إنه لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس، وهو وجودي لا سلبي؛ لأنه لو كان سلبياً، فسلبه يكون إثباتاً، لأن سلب السلب إثبات. ولو كان كذلك لما صح سلب العلم عن المعدوم المستحيل الوجود، لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية؛ وهو محال.

فإن قيل: هذا وإن دلَّ على أن العلم ثبوتي؛ فهو معارض بما يدل على كونه سلبياً، وذلك لأن الجهل البسيط نقيض العلم. والجهل البسيط ليس أمراً سلبياً

(103) يُنظر أعلاه التعريف «د - 5».

وإلا كان سلبه إثباتًا كما ذكرتموه⁽¹⁰⁴⁾، ولو كان إثباتًا، لما صحَّ سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود، لما فيه من إثبات الصفة الثبوتية للعدم المحض، وهو محال.

وإذا كان الجهل البسيط ثبوتيًا، فالعلم المناقض له يكون سلبًا. قلنا: هذا إنما يلزم أن لو كان الجهل البسيط نقيضًا للعلم، وليس كذلك، بل هو مقابل له؛ والمتقابلان أعمُّ من المتناقضين. ولا يلزم من كون أحد المتقابلين ثبوتيًا أن يكون الآخر سلبًا، ولهذا فإنهما يجتمعان في الكذب بالنسبة إلى ما هو غير قابل للعلم، ولو كانا متناقضين لما اجتماعا في الكذب.

12. وقد قيل إن العلم صفة إضافية بين العالم والمعلوم⁽¹⁰⁵⁾؛ وفيه نظر. فإنه إن قيل إن الإضافة وجود، فيلزم أن تكون الإضافة بين المتقدم والمتأخر صفة ثبوتية لهما. مع أن أحدهما معدوم. وأن تكون الإضافة بالتقابل بين السلب والإيجاب صفة ثبوتية لهما، والسلب عدم محض. وإذا كان كل واحد من الأمرين محالًا، فالعلم لا يكون صفة إضافية. وإذا عرف معنى العلم، فهو حاصل متحقق باتفاق العقلاء. ولم يخالف في ذلك غير السفسطائية، وسيأتي الكلام معهم في ما بعد إن شاء الله تعالى.

ثم ينتقل الآمدي إلى الحديث عن أقسام العلم. وهي عنده ثلاثة، كما كانت عند أسلافه. والعلم القديم، وهو علم الله، لا ينظر فيه في هذه المرحلة، بل في معرض الحديث عن الصفات الإلهية، كما يقول المؤلف، وهو مكانه الطبيعي. أما العلم الحادث فينقسم إلى قسمين: علم ضروري، وعلم كسبي أو مكتسب. والمسألة الأهم في ما يتعلق بالعلم الضروري هي إمكان تحصيله أيضًا بالنظر أو عدمه. ويزعم المؤلف أن الجهمية قالوا إن جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها. وبطبيعة الحال، لا يقبل الآمدي آراء متطرفة كهذا الرأي. غير أنه لا يملك تجنب الاقتراب منه كثيرًا، إذ يوافق القول بأن العلم الضروري موجود لكن يتم تحصيله بالنظر.

(104) «أنتم» صيغة المخاطبين، وهي صيغة معتادة في نقاشات المتكلمين رغبة من المؤلف في الإشارة إلى أنه يتعامل مع مذاهب مختلفة، أو مع أحد خصومه وأتباعه.

(105) يُنظر أعلاه التعريف «أ - 14».

يرتبط العلم الكسبي ارتباطًا وثيقًا بالعلم النظري. والمسألة هنا هي جواز وقوع العلم الكسبي من غير نظر واستدلال، أو عدم جواز وقوعه. ومن التعاريف الخمسة للعلم الكسبي، يقبل الآمدي التعريف المنسوب إلى الباقلاني، وهو أيضًا تعريف إمام الحرمين، ويعرّف العلم الكسبي على أنه ما يتضمنه النظر الصحيح. وعلى الرغم من موافقته عليه، فإنه يجد فيه نوعًا من الغموض، ويشرع في كشفه باقتراحه تعديلات تضيف عليه المزيد من الدقة.

تتناول الفصول التسعة من القسم الرابع من أقسام النقاش في حقيقة العلم وأقسامه، أحكام العلم، أي تصنيف جوانب نظرية المعرفة المختلفة. ويناظر الآمدي هنا مرة أخرى الموقف من مسألة العلاقة بين العلم الضروري والنظر، وكذلك مسألة جواز تعلق أي نوع من العلم الضروري بأي نوع من العلم النظري أو الضروري. ثم يوضح نقاطًا خمسًا كثر الجدل فيها وتتناول العلاقة بين العلم والمعلوم. ويشير الفصل الثامن إلى التقسيم الفلسفي للعلم إلى كليات وجزئيات، وإلى محل القدرات الإدراكية في جسم الإنسان. فهي النفس للكليات، وأعضاء الحواس الخمس الخارجية للجزئيات. أما القوى الباطنة فهي خمس أيضًا، ومحلها أجزاء مختلفة من الدماغ. ووفقًا للآمدي، فإن المتأخرين من الفلاسفة قالوا إن النفس هي المدرك للكليات والجزئيات، وإن القوى الظاهرة والباطنة ما هي إلا آلة في إدراك النفس لهذه المدركات. أخيرًا، يتناول الفصل التاسع أضداد العلم. وهي الجهل البسيط والمركب، والشك والظن والغفلة والذهول والنوم والنظر (إذ إن النظر يعني عدم العلم بالمنظور فيه) والموت. ولا يذكر الآمدي الأثر المنقول، أو السمع، كمصدر من مصادر العلم. ومن الواضح أنه يعتقد اعتقادًا راسخًا أن مقومات إيمان المسلم يمكن، بل وينبغي، أن تُرد إلى العقل من غير إشارة إلى الأثر المنقول. ولقي منهج الآمدي انتشارًا واسعًا، ولا سيما في شرق العالم الإسلامي، في إيران والهند، حيث احتفظت الفلسفة على طريقة ابن سينا والسهروردي المقتول بسحرها. ولم يمض قرن من الزمان بعد الآمدي حتى ألف المتكلم الفارسي المعروف عضد الدين الإيجي (المتوفى في عام 756هـ/1355م) كتيبًا في علم الكلام على نهج عبد القاهر البغدادي والآمدي،

وهو كتاب مواقف الذي كثر تدارسه والنقاش فيه⁽¹⁰⁶⁾. وهو عمل منهجي ومختصر جداً، إذا ما أخذنا في الحسبان الحجم الهائل للمادة التي كانت قد تراكت حتى ذلك الحين. فكل شيء مبين بترتيب، ومقسم إلى فقرات، ومرقم على النحو الذي بات تقليدًا فلسفيًا مقبولاً. وسرعان ما تفصح مقدمة المؤلف (التي سُميت خطبة) عن الأسس التي ما عادت تقبل شك. فقد وهب الله الإنسان عقلاً غريزيًا، وعلمًا ضروريًا، وقدرة على النظر والاستدلال. وواجهه الأول التفكير في خلق الله، كي يصل إلى العلم بوجود صانع قديم. ونسمع مرة أخرى أنه لما كانت العلوم تتفاوت في أهميتها، كان لا بد من دراسة أهمها للإنسان، وهذا العلم هو بالطبع علم الكلام.

يضع «الموقف» الأول في الكتاب الأساس بنقاشه مصادر العلم. ويقتضي التقليد الفلسفي أن يبدأ الإيجي بوصف العلم قيد النقاش، وكذلك أي علم آخر، وفقًا للفئات التي ينتمي إليها، من حيث تعريفه وموضوعه وفائدته ومرتبته ومسائله وتسميته. وبعد استعراض هذه كلها، تصدر الآراء في هذا العلم؛ إذ قيل إن العلم ضروري، أو إنه ليس ضروريًا لكنه يعسر تحديده، أو إنه إنما يحصل بالنظر. وقد أُحصيت التعريفات المختلفة المقترحة في هذا الصدد وأُخضعت لنقد بحثي. ثم يمعن المؤلف النظر في أقسام العلم. فهناك تصور وتصديق، ويفرق بينهما خلو الأول من الحكم، وعدم خلو الثاني منه. وينقسم العلم الحادث إلى ضروري ومكتسب. وكل من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان. ثم تُناقش آراء المذاهب التي تقول إن كل علم ضروري، وإن التصور لا يُكتسب، وإن الاعتقاد الذي يتوقف عليه إثبات وجود الخالق وصفاته هو علم ضروري؛ وإن كل علم يأتي من النظر.

غاية علم الكلام هي إثبات العلوم الضرورية. ويمكن تقسيم العلوم الضرورية بأنواعها إلى وجدانيات، وهي محدودة الأثر والنفع، والحسيات والبدهييات. وفي ما يتعلق بالحسيات والبدهييات كمصادر للعلم، فالناس في ذلك على أربعة

(106) إن نشر فان إس (van Ess) لعمله *Erkenntnistheorie* يجعل من الملاحظات القليلة الآتية على عمل الإيجي غير ضرورية على نحو كبير، لكنني قررت الإبقاء عليها في ضوء أهمية كتاب المواقف في علم الكلام بوصفه محطة مهمة في تاريخ علم الكلام.

مذاهب؛ منهم من يعترف بهما معًا كمصادر للعلم، وهم الأكثرون. ثم هناك من يقدح في الحسيات، كأفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس. وهناك آخرون يقدحون في البديهيات. أخيرًا، هناك من ينكر أن أيًا منهما، أو أي شيء آخر على الإطلاق، يمكن أن يفضي إلى العلم، كالسفسطائية واللاأدرية.

كما هو متوقع، يستمر النقاش ليصل إلى النظر كسبيل لبلوغ الغاية المنشودة. ويُعرّف النظر ويُوصف بأنه يكون إما صحيحًا وإما فاسدًا، والصحيح منه يفضي إلى العلم. غير أن هناك من عارض هذا كله. فالسُمّية، وهم من الهند، ينكرون بصورة قاطعة أن النظر يمكن أن يؤدي إلى العلم. ورأي المهندسون أن النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيات⁽¹⁰⁷⁾. فالغاية القصوى في هذا الصدد هي الظن والأخذ بالأحرى والأخلق. وأنكر الملاحدة (الإسماعيلية من الشيعة) أن النظر يمكن أن يفضي إلى العلم بالله من غير معلّم أو إمام. ثم يتبع ذلك نقاش في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه وشروطه. وثمة إجماع عام على وجوب النظر على كل مسلم، كسبيل للوصول إلى معرفة الله. وهو واجب إما من طريق العقل، وهو قول المعتزلة، وإما من طريق السمع، وهو ما ذهب إليه الإيجي نفسه. وفي الحقيقة، هو أول واجب على كل مسلم مسؤول. وبعد مناقشة

(107) يذكر العلامة الحلّي في كتابه: العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق نجمي الزنجاني (طهران 1338)، ص 5، جماعتي السُمّية والمهندسين، واصفًا الأخيرة بأنها «جماعة من الأوائل». وزعمت أن العلم لا يكون إلا من طريق الملاحظة بالحواس. يُنظر أيضًا على سبيل المثال: أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه (القاهرة 1356 هـ / 1973 م)، ج 1، ص 85، والصابوني، البداية من الكفاية في شرح أصول الدين، في الورقة 3 ب من المخطوطة 1296 من مخطوطات خراجي أوغلو في بورصة. ولا يذكر فخر الدين الرازي السُمّية بالاسم في كتابه مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لكن يُنظر: Ibn Khaldún, *Lubāb al-Muḥaṣṣal*, ed. by P. Luciano Rubio (Tetuán 1952), pp. 15f.

(لباب المُحصّل في أصول الدين لابن خلدون). ويُنظر أيضًا الحديث عن محمد بن إبراهيم الإيجي

Rosenthal, *A History*, p. 220.

في: J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḥaduddīn al-Īcī* (Wiesbaden: 1966), pp. 257 ff., 274 ff.

في ما يتعلق بتوضيح النظرية العصرية المختلفة اختلافًا كبيرًا، والقائلة إنه «لا يمكن وصف

الملاحظة والمنطق كمصدرين للعلم»، يُنظر: K. R. Popper, *Conjectures and Refutations* (New York: London 1962).

ثلاث مسائل أخرى تتعلق بكيفية النظر، يذكر القياس في عجالة بوصفه الأسلوب الأنجع في النظر. ولا يأتي إلى ذكر الدليل النقلى كوسيلة لتحصيل العلم، إلا باقتضاب شديد. فهو يعد مقيداً بصدق المخبر، ويكثر الخلاف حول جدواه في الأمور العقلية.

في «المواقف» الثلاثة التي تتبع ذلك، يواصل الإيجي التفكير في نظرية المعرفة باستعراضه لأحوال المعلومات. ويبحث «الموقفان» الباقيان - المتبوعان بالخاتمة التي تستعرض الفرق الإسلامية المختلفة بصورة رئيسة - في الإلهيات، والصفات الإلهية، والدين التقليدي، والنبوة، والبعث، والإيمان والكفر، والإمامة. ويشكل هذان الموقفان ما لا يزيد عن خمسي العمل بأكمله، ولا يخلو هذا من دلالة؛ فالغرض العقائدي لعلم الكلام حاضر على الدوام، ولم يزل هو السبب الأهم لاجتهاد المؤلف. بيد أن الإيجي نحاه جانباً هنا لاهتمامه الشديد هو ومن حوله بمسألة العلم. ومن جهة أخرى، فإن الأسس المفترضة في ما يتعلق بالغرض العقائدي للكلام اكتسبت مكانة راسخة من القبول. ويعبر عن هذه الحقيقة، ما نُسب إلى العلم الضروري من فضل، إذ تبوأ مكان العلم في حد ذاته في مقدمة (خطبة) كتاب المواقف. فلم يزل علم الكلام إذًا يُبنى على العلم، بيد أن العلم شُدب ليوائم حاجاته.

أخذ الكتاب في «أصول الفقه» ينتهجون نهج علماء الكلام في تبني نظرية المعرفة كمدخل لأعمالهم. غير أنهم تخلفوا عما كان لذلك من تطور عند المتكلمين، ولأسباب معتبرة؛ إذ استمد علم الكلام إلهامه، كما رأينا، من خارج الإسلام، كما أنه، وخلافاً للفقه، لم يكن يُعنى بالأفعال وحاجات المجتمع العملية. وكان همه الأساس متعلق بالإلهيات، وغايته الوصول إلى فهم عميق ويقين في القلب (ولا يعني هذا بالطبع إنكار النتائج العملية التي تضمنها عمل المتكلمين). ولربما تمكن الفقه من البقاء بعيداً عن التنظير في العلم إلى حد بعيد، إن لم يكن تماماً، لما كان من اشتغاله بأمور عملية. غير أن تلك لم تكن هي السبيل التي سلكها في ما بعد، إذ بدأ الفقه الإسلامي علماً قائماً بذاته. ولم تزل حقيقة أن كلمة «فقه» التي سُمي

بها كانت أحد المعاني العربية التي تشير إلى نشاط عقلي، وأنها ما اتخذت معناها الاصطلاحي المحدود إلا بعد مجيء الإسلام، لتشكل شيئاً من الدعم اللغوي لتعلق الفقه بالعلم. وكما نظر المحدثون إلى كلمة «علم» على أنها تعني ذلك النوع من العلم الذي يمثل مبحثهم الخاص بهم، ادعى الفقهاء أن العلم الشرعي هو «العلم» لما له من فضل، وإن كانوا أقل نجاحاً من المحدثين في هذا الصدد.

سبق أن أظهرت الرسالة للشافعي اهتماماً عميقاً، ليس بما يمكن أن يُعد علمًا شرعيًا ورسم حدوده وحسب، بل أيضًا بمبحث استقصائي يستلزم جهداً عظيمًا، وهو كيفية تحصيل العلم الشرعي، وبيان وتبرير صحته ولياقته⁽¹⁰⁸⁾. غير أن من الجدير بالذكر أن النقاش في مصادر العلم ظل خافيًا في ثنايا الرسالة، ولم يُعط مكانًا بارزًا في بدايتها، الأمر الذي كان من شأنه أن يجعل منه أساسًا لكل نقاش يتبعه. علاوة على ذلك، من الواضح تمامًا أن الشافعي يرفض إمكان الاستدلال المنطقي، ومن المؤكد أنه لم يجد نفسه مضطرًا إلى ذكره في تبيان طبيعة العلم العامة، وإظهار ما يمكن أن يكون لذلك من أثر في العلم الشرعي. والملاحظة الدقيقة للغة المستخدمة هي من الأدوات التي لا غنى عنها للفقهاء في استقصائه العلم الشرعي، وشأنها عنده أعظم بكثير منه عند المتكلم. لهذا، فليس من الغريب أن يضمّن الشافعي رسالته إشارات متكررة إلى أهمية العلم الدقيق باللغة العربية للراغبين في فهم الخطوات التي تقود إلى استنباط الأحكام الشرعية.

بعد زمن الشافعي، ما لبثت أن خضعت الصورة العامة التي خلص إليها، والتي يمكن رصدها في رسالته الشهيرة، لتغير ملحوظ. غير أن نتائج ذلك التغير لم تصبح ملموسة لنا إلا بعد مضي زهاء قرنين من الزمان. ويمكن التكهن بالسبيل التي سلكها الفقهاء المهتمون بأصول الفقه بدرجة معقولة من الدقة. وكما بين جوزف شاخت، كان الرأي والاجتهاد والقياس - كانت هذه المصطلحات الثلاثة، ولا سيما الاجتهاد والقياس، مترادفة⁽¹⁰⁹⁾ - هي المصادر الأساسية للعلم الشرعي في بداية الإسلام. واضطلعت المذاهب الفقهية، التي حققت انتشارًا

ash-Shāfi'i, *Risālah*, Trans. by M. Khadduri (Baltimore 1961), pp. 81, 289 f.

Ibid., p. 288

(108) يُنظر:

(109) يُنظر:

واسعًا بحلول القرن التاسع، بمهمة إرساء قواعد الأخذ بهذه المصادر في الفقه، وبيان مدى تقييد العمل بها أو إطلاقه. وبطبيعة الحال، شدد متكلمو المعتزلة الذين اهتموا بالشرعية على الأهمية القصوى للقياس، والتي تكاد تكون له حصراً، وعلى المنهج الذي نشأ منه، وهو النظر⁽¹¹⁰⁾. وبداعي حرصهم على الشريعة، حارب خصومهم في العقيدة موقفهم هذا، بكل ما أوتوا. غير أن المتكلمين الأشاعرة جاؤوا من بعدهم فبتنوا مفهوم القياس، بعد تنقيحه وحرمانه من الإصرار الذي لا يلين على العقل، فوجد طريقه بذلك إلى الفكر الشرعي لجمهور المسلمين. ونتبين هنا صحة ما سبق أن ذكره الأمدي، إذ رأى أن علم الكلام كان أحد العلوم التي بعثت الحياة في علم أصول الفقه؛ إذ نجم عن خصامهم المعتزلة والمتكلمين ضرورة ملحة لاهتمام الفقهاء بمسائل العلم، وأدى ذلك في النهاية إلى نشأة عادة راسخة عندهم، وهي بيان موقفهم من مصادر العلم بالمعنى الفلسفي، وفعل ذلك في بداية أي نقاش لهم. وحقيقة أن كلمة «قياس» كانت مصطلحاً أساساً في علم المنطق، كمصطلح عربي يقابل الكلمة اليونانية syllogismos لم يكن لها أثر مباشر في العلاقة بين التنظير الفقهي ونظرية المعرفة في ما يبدو. بيد أن علم الحديث شق للفقهاء طريقاً آخر أدى بهم إلى نقاش مسائل تتعلق بكيفية الوصول إلى اليقين في العلم. وكانت الضوابط التي تحكم نقل الأحاديث، بغية التثبت من صحتها بما يكفي، محور اهتمام علماء الحديث على الدوام. وتبنى الكتاب في أصول الفقه النقاش في تلك الضوابط بقدر حاجتهم إلى بلوغ غاياتهم، غير أنه بقي في نطاق دراسة السنّة النبوية كمصدر للعلم الشرعي، ولم تنتحل موقع الصدارة كالمعارف المستوحاة من علم الكلام.

تجعل مراحل التطور التي بينها من المستبعد، بل من المحال، أن تكون المقدمات التي تتناول «العلم» قد ظهرت في أعمال في أصول الفقه قبل ظهورها في الأعمال في علم الكلام. وقد حُفظ الكثير من المادة الشرعية ذات الصلة، ولم تخضع لدراسة كافية حتى الآن. وعندما تصبح متاحة للدرس، فربما تؤكد أو تدحض الكثير مما قيل هنا استناداً إلى القرائن. أما في الوقت الحاضر، فإنه يبدو من المرجح أن المؤلفين في الفقه لم يشرعوا في كتابة مقدمات كذلك إلا في

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), p. 128. : يُنظر (110)

أواسط القرن العاشر. وحتى بعد ذلك، لم تلتزم تلك المقدمات معايير لمحتواها كنظيراتها في الأعمال التي تبحث في علم الكلام، وكانت دائماً مقتضبة إذا ما قورنت بالأعمال التي هي جزء منها، والتي غلبت عليها الضخامة. وتفاوتت تلك المقدمات كثيراً في حجمها، ويبدو أن ذلك كان رهناً بما أريد لها من شأن. وقد بلغ الأمر بالغزالي أن يقول صراحة إن مقدمته في مدارك العقول وفقاً لعناصر المنطق، في بداية كتابه المستصفى في علم الأصول، هي مقدمة العلوم كلها، وليست من مقدمات أصول الفقه الخاصة به، وإن لمن شاء من النساخ أن يحذفها⁽¹¹¹⁾.

أما ابن حزم⁽¹¹²⁾، فكان الدافع الرئيس لتأليفه أعمالاً في الفقه والكلام هو الرد على الأشاعرة، بأسلوب لاذع في الأغلب، وفي مقدمتهم الباقلاني. وكما هو معلوم، كان ابن حزم ينكر القياس كمصدر من مصادر التشريع، لكنه كان على قناعة بجواز الأخذ بحجة العقل والاستدلال المنطقي، ويعتقد بوجود العلم الضروري الفطري: «إننا مضطرون إلى معرفة أن الأشياء حقائق، وأنها موجودة على حسب ما هي عليه، وبأنه لا يدري أحد كيف وقع له ذلك... هذه المعرفة التي اضطرتنا إليها وخلقها الباري تعالى في أنفسنا في أول أوقات فهمنا، بعد تركيبها في الجسد، هي أصل لتمييز الحقائق من البواطل، وهي عنصر لكل معرفة»⁽¹¹³⁾. ويشير ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، إلى كتاب آخر له في المنطق سبق نشره، وهو التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية،

(111) يُنظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 7.

(112) لم يتسن لنا للآن حيازة كتاب العمد في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار إلا في جزء منه. هذا

إن كان تحديد هوية الكتاب صحيحاً في: I Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1967-), vol. I, p. 625.

يُنظر: Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Trans. by F. Rosenthal (New York 1958; 1067), vol. 3, p. 29.

لا يذكر الباب السابع عشر من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار. وهو القسم الذي يتناول أصول الفقه، في المخطوطة التي وصفها محمد الخضير في:

Mélanges de l'Institut Dominiécan d'études orientales du Caire, V (1958), p. 421.

يُنظر أيضاً تحقيق الجزء السابع عشر من كتاب: القاضي عبد الجبار، المغني.

لم نتمكن كذلك من الوصول إلى أعمال الدبوسي (المتوفى في عام 430هـ/1039م)، والتي كثر

Sezgin, vol. I, p. 456.

ينبغي لنا الاطلاع عليها، يُنظر:

(113) يُنظر: ابن حزم: الإحكام، ج 3، ص 9، والتقريب لحد المنطق، ص 156.

لشرح أكثر تفصيلاً للأسس المنطقية التي استند إليها في نقاشه⁽¹¹⁴⁾. واختار كمبحث أول لمقدمته القوى المختلفة التي وهبها الله للإنسان، كالعدل والغضب والشهوة والفهم والجهل والعقل، و«قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق، فجعل لها خالقها بهذه القوة سبيلاً إلى فهم خطابه عز وجل، وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه⁽¹¹⁵⁾»، وإلى إمكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم، ويتخلص من ظلمة الجهل، فيها تكون معرفة الحق من الباطل⁽¹¹⁶⁾. ويُخضع ابن حزم الآراء الأربعة التي تتعلق بمصادر العلم، وهي أن العلم يأتي: 1. من الإلهام، أو 2. من تعاليم إمام، أو 3. من من الخبر، أو 4. من التقليد. ولا تقر هذه الآراء بحجة العقل التي يثبتها ابن حزم⁽¹¹⁷⁾. وفي ما يخص أصل اللغة، فإن ابن حزم لا يقطع بشيء، وإن كان يميل إلى الرأي القائل بأن اللغة الأصلية للإنسان، والتي تفرعت منها اللغات كلها، إنما تطورت بتوقيف إلهي، لا باصطلاح البشر. ثم يجادل بعقلانية ضد أولئك الذين يرون وجود فروق نوعية بين اللغات المختلفة، والذين يتوهمون في لغتهم أنها أفضل اللغات⁽¹¹⁸⁾. ويقود ذكر اللغة إلى قائمة طويلة من التعريفات للمصطلحات الخاصة بالنظر، وكذلك تعريفات مصطلحي التعريف نفسه، أي الحد والرسم⁽¹¹⁹⁾. ثم يتبع ذلك بتعريف العلم، ويجادل هنا بصراحة ضد تعريف الأشاعرة للعلم. ويقول مشيراً إلى كتابه، التقريب، إن العلم إما أن يكون عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، وإما أوّل بالحس أو ببديهية العقل⁽¹²⁰⁾، أو قد يكون العلم اتباعاً لمن أمر الله باتباعه، طاعة حق لله تعالى، فلا ضرورة ولا استدلال. ويناقش مصطلحات كالاعتقاد والبرهان والدليل والصدق والكذب والحق والباطل والجهل (أي مغيب حقيقة العلم عن النفس) والعقل، وكذلك المعلوم. ويشمل المعلوم علم اليقين كل ما نُقل بتواتر عن النبي، أو أجمع عليه

(114) يُنظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1345-1348)، ج 1، ص 8، 36؛

ج 4، ص 71؛ ج 5، ص 82، 107.

(115) يُنظر التعريفين «ب - 3» و«ب - 4».

(116) يُنظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 4.

(117) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 13.

(118) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 33.

(119) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 19.

(120) يُنظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 65.

نقل جميع علماء الأمة عنه، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يُبلغ إليه⁽¹²¹⁾. ويتبع شرح المصطلحات بيان للمعنى الدقيق للحروف التي تتكرر في النصوص، لما لذلك من أهمية قصوى، في كثير من الحالات، لاستنباط الحكم الشرعي⁽¹²²⁾.

يسلك الغزالي، كما يمكن أن نتوقع، سبيلاً مختلفة في التمهيد لعمله الأنموذجي في أصول الفقه، وهو كتاب المستصفي في علم الأصول. وتبين مقدمته (الخطبة) مزاج الكاتب بثناء طويل على العلم. فالعقل يأتي أولاً، ثم يتبعه العلم. غير أن العلم هنا أعظم قدرًا، ويستحق مكانة بارزة خصوصًا في سياق الفقه، ويبدأ الغزالي بقوله: «الحمد لله الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأحمد الموارد والمصادر فشرفت بإثباته الأقلام والمحابر وتزينت بسماعه المحارِب والمنابر وتحلّت برقومه الأوراق والدفاتر وتقدّم بشرفه الأصاغر على الأكابر واستضاءت ببهائه الأسرار والضمائر وتنوّرت بأنواره القلوب والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الأحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق المغمضات جنود الخواطر وإن كلّت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والسواتر». وطاعة الله علم وعقل، والعلم يربو على العقل في هذا الصدد. والعلوم ثلاثة: 1. عقلي محض 2. نقلي محض 3. أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل. وتناول مقدمة المستصفي نظرية المعرفة، واكتساب العلم النظري بالحد والبرهان. وتضم نقاشًا نظريًا لتعريف مصطلحات كالتعريف نفسه والعلم، يتبعها نقاش نظري للبرهان المنطقي. غير أنه لا توجد قوائم طويلة لمصطلحات وتعريفها، أو تنظير في اللغة على غرار

(121) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 41 وما يليها.

(122) يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 51 وما يليها، ويُنظر أيضًا:

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. III, pp. 25 f.

قد يكون كتاب البرهان في أصول الفقه [نُشر في مجلدين في عام 1399هـ [1978م] على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، وحققه عبد العظيم الديب (جامعة قطر) - (الترجمان)] لإمام الحرمين عملاً آخر يعيننا على استكمال الصورة المتعلقة بالأصول الفقهية هنا، هذا إن كان محفوظًا، إلا أنه، في ما يبدو، لمَّا يصلنا.

ابن حزم. ثم يبحث الغزالي في مسألة استفادة العلم من الأثر المتواتر. ويقول إن السُّمْنِيَّة أنكروا ذلك، بينما ذهب أبو القاسم الكعبي البلخي، وهو من المعتزلة، إلى أن هذا العلم نظري⁽¹²³⁾.

يبدأ كتاب فخر الدين الرازي المؤثر، المحصول في علم أصول الفقه⁽¹²⁴⁾، بتعريف الفقه. ويسوق المؤلف الحجة لضرورة تعريف مفهومات ألفاظ كالعلم والظن والنظر والحكم الشرعي، ثم ينتقل إلى بيان نظريته في العلم بإيجاز. فهناك أنواع عدة من العلم؛ منها العلم الحاصل من الحواس الخمس، ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية كاللذة والألم. وهناك علم من البديهيات وعلم من النظر، وهما من فئة أخرى. ثم إن هناك العلم الحاصل من مركب الحس والعقل. وينقسم هذا العلم أيضًا إلى قسمين: فإما أن يكون من السمع والعقل وهو المتواترات، وإما أن يكون من سائر الحواس والعقل وهو التجريبات والحدسيات. أما بعد العلم فيأتي اعتقاد المقلد والجهل والشك والظن والوهم. وكما تعودنا، فإن ما يتبع ذلك من تبيان للنظر والدليل والأمانة، يتطلب فسحة أكبر. ويضم الفصل اللازم في اللغة، وليس فيه هنا كثير تفصيل، عرضًا واضحًا جدًا لنظرية الأصل الاجتماعي للغة كوسيلة لتعبير أعضاء المجموعة عن حاجاتهم الفردية.

أما الأمدي، الذي ولد بعد مولد فخر الدين الرازي ببضع سنين، فلم يقتصر تأليفه على ذلك العمل المرموق في علم الكلام، والذي تقدم النقاش فيه، فقد كتب أيضًا دليلًا بديعًا في أصول الفقه بعنوان الإحكام في أصول الأحكام. وعلى غرار الرازي، لم يتبع الأمدي خطى الغزالي في تضمين الكتاب «خطبة» منمقة في طياتها ثناء ترويجي على العلم، بل اختار أن يبدأ بتحليل أرسطي عام لمادة أي علم من العلوم؛ فالأمور التي ينبغي أن تتضح هي معنى ذلك العلم، بالحد والرسم، وموضوعه، وغايته، وما عنه البحث فيه من المسائل والأحوال، وما منه استمداده، وتصور مبادئه لإمكان البناء عليها. والتعريف اللفظي للفقه على أنه يعني العلم ببساطة، لا يظهر مقبولًا للمؤلف. ويبدو أنه من جهته يفضل تعريفه على أنه الفهم

(123) يُنظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 85.

(124) في ما يتعلق بكتاب: أبو فخر الرازي، المحصول في علم الأصول، استخدمت النسخة

L-643 (Catalogue Nemoy 1039).

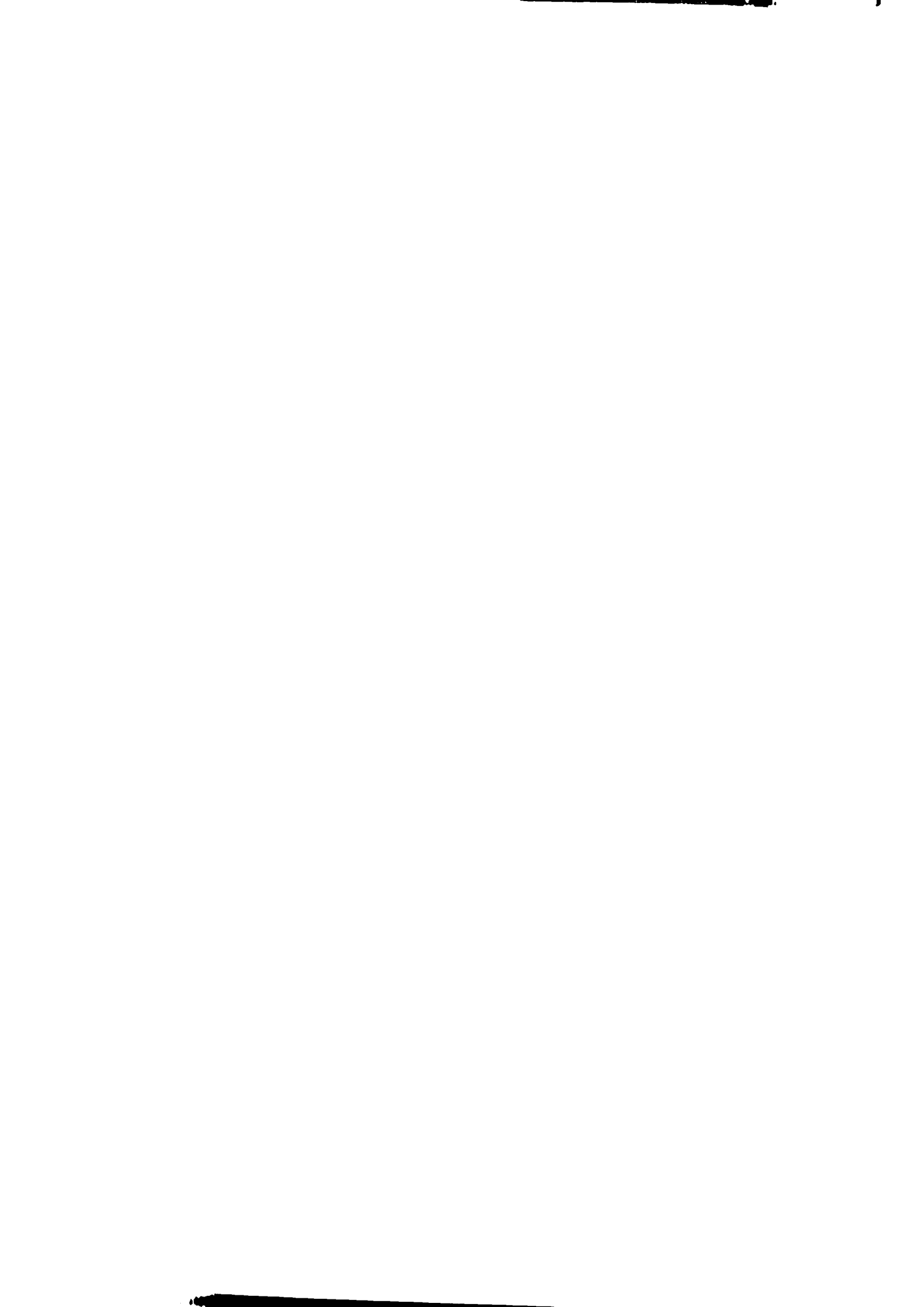
الحديثة من المخطوطة في مكتبة جامعة بيل:

(أما فخر الدين الرازي فعبر عن نفسه على نحو أكثر تأنقاً بقوله إن الفقه في أصل اللغة هو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه). أما الأسس التي بُنيت عليها أصول الفقه فهي ثلاثة: علم الكلام، واللغة العربية، والأحكام الشرعية. ويفرد الأمدي فصلاً خاصاً لكل منها. وأقصر فصل هو ذلك الذي يبحث في الأصول المستمدة من علم الكلام. ويقول المؤلف إن الحاجة تدعو إلى تعريف معنى الدليل والنظر والعلم والظن لا غير، ولهذا فهو يعرض لها جميعاً. ونقاشه للغة وأصلها أكثر تفصيلاً هنا، لكنه يبقى موجزاً نسبياً. والنظر في مسألة الأثر المتواتر. أيفيد العلم أم يولده، يأتي متأخراً كالعادة، في معرض الحديث عن الخبر المنقول⁽¹²⁵⁾.

تدرّب لمهنته عدد لا حصر له من المشتغلين بالشرعية، والقادة السياسيين للمجتمع الإسلامي في كل مكان، بدراسة أعمال كتلك التي وصفناها. ولذلك تشربوا بفكرة أنهم باشتغالهم بالشرعية، إنما كانوا يمارسون العلم. وكان ذلك علماً خاصاً تطور من مصادر معينة بضوابط معينة. غير أنه لم يكن في أي حال يختلف اختلافاً جوهرياً عما تضمنه الفهم الأساس لمفهوم العلم. وكانت مهمتهم تختص بالحكم على أفعال البشر، وقد تدرّبوا على فعل ذلك بالاستناد إلى موافقة تلك الأفعال أو مخالفتها لـ «علم» اكتسبوه بمنهج عقلاني إلى حد ما.

كما كان يمكن أن يقول مسلمو القرون الوسطى أنفسهم، فإن علم الكلام والشرعية كانا ركيزتي الإسلام، ولهما يعود الفضل في خير المجتمع الإسلامي في الدنيا والآخرة. أما نحن، فيمكن أن نقول إنهما وضعا حدود بنية اجتماعية ميزت المجتمع المسلم من غيره من المجتمعات. وما يستحق الاهتمام هنا هو أن كلاهما كان يُعد علماً في الأساس، وأن الناس اختاروا إضافة كلمة «علم» إلى كل منهما. وإنما كان العلماء، في نظر ممثلي علم الكلام والشرعية أولاً، ثم عند عموم المسلمين في ما بعد، هم أولئك الذين ينتمون إلى طبقات المتعلمين، ويضبطون شؤون الحياة الدينية والجوانب المدنية للحياة السياسية. غير أن ذلك لم يكن علماً بالحقائق فحسب، بل كان علماً يستند، أو هكذا كان الاعتقاد السائد، إلى قاعدة معرفية يمكن إثباتها.

(125) يُنظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1347)، ج 1، ص 151، 156.



الفصل الثامن

العلم هو المجتمع

(الأدب)



أولاً: علم، عمل، أدب

المعلومات هي الغراء الذي يمسك أي مجتمع إنساني من أن يتداعى، ولا بد من عملية تعليم مستمر لضمان حفظه ونموه. والغاية هي ذاتها على الدوام، لكن المراحل يمكن أن تتسم بمصطلحات مختلفة، وبهذا تتغير منظومة القيم، التي تحفظ للمجتمع وجهته، في مظهرها وحقيقتها. وإنما نحن بصدده هنا، هو مسألة ما بلغ من هيمنة مفهوم مجرد عام، مثل «العلم»، على التعبير عن كفاح الإنسان في سبيل التقدم من خلال التعلم والتعليم في الإسلام. وكما رأينا، فإن كلمة «علم» في حد ذاتها تمثل الكثير من المعاني والقيم. والجدل الحديث في نوع العلم وأسلوب التعليم الأفضل، يبين بوضوح أن العلم الذي يستحسنه بعضهم قد يُعد جهلاً وجموداً عند آخرين. غير أن طبيعة أي مجتمع لا بد من أن تترك لدى مؤرخه انطباعاً بأنه مختلف، إذا كان نشاطه الفكري والتعليمي كله يؤكد باستمرار أهمية كلمة «علم»، وكذلك كلمات مثل «تعليم» و«تعلم»، التي تجعلها العربية في الأقل، من بين لغات المسلمين، هي والعلم، شيئاً واحداً تقريباً، وكذلك إذا لم يكن هناك لأي قيمة اجتماعية أخرى، كالخلق أو التقوى أو العمل، المكانة البارزة ذاتها التي كانت للعلم. وفي ما يتعلق بالحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، علينا أن نعتمد على الشواهد من الأدبيات المحفوظة. وفي الواقع، فإن تمجيد العلم الذي تعبر عنه تلك الأدبيات، يمس بالتأكيد جميع مراحل الحياة، والطبقات الاجتماعية، والنشاط التعليمي. ومن الصعب أن نتصور مكاناً، مهما يكن بعيداً، يمكن أن نجد فيه أحداً، مهما يكن من تواضعه وجهله، لا تملأه الرهبة إذا سمع كلمة «علم». وكان من المعروف بوجه عام، أن الرفعة الحقيقية لمكانة الفرد في المجتمع كانت رهناً بحظه من العلم، لفضله على ما لا يركن إليه من حسب وجاه وثروة، أو على قيم لم يكثر الكلام فيها آنذاك، كالهوية الفردية، وخدمة المجتمع، وما إلى ذلك.

إن لذة العالم في علمه⁽¹⁾. ووفقاً لأرسطو، فإن اللذة التي يختص بها الإنسان دون سائر الحيوانات، هي لذة المعرفة⁽²⁾. ويخبرنا الأديب والفقيه اللغوي، أبو هلال العسكري، بعمق ما شعر به من لذة المعرفة هذه، بعد طريقه الطويل في طلب العلم، ويعبر عن ذلك شعراً إذ يقول:

ومذ عرفنا لذة العلم لا يعجبنا الحلو ولا العذب⁽³⁾

ولما كان العلم يضمن السعادة في الدنيا والآخرة، فإنه أعظم اللذات، كما أن الجهل هو أعظم الآلام⁽⁴⁾. وإنه ما كان لمن وجد لذة العلم، في الحقيقة، أن يفكر في البحث عن اللذة في أي شيء آخر⁽⁵⁾. ويمكن الإنسان أن يشعر بعشق حقيقي للعلم. هذا ما يقوله ابن قيم الجوزية في عمل له عن الحب في النصف الأول من القرن الرابع عشر⁽⁶⁾. فعشاق العلم أعظم شغفاً به، وعشاقاً له، من كل عاشق بمعشوقه، وكثير منهم لا يشغله عنه أجمل صورة من البشر. ولا يمكن إغراء العلماء لترك الجد في البحث عن العلم، حتى لو كانت لمشقة الدراسة أثر سلبي

(1) يُنظر: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة 1964)، ص 191.

(2) يُنظر: Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah wa-l-is'ād*, ed. M. Minovi (Wiesbaden: 1957-1958), pp. 43, 46ff., 54, 84.

(3) كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية) حيث يوصف التعلم باللذة السلية، يُنظر أيضاً: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة 1939-1944)، ج 2، ص 36. للاطلاع على الأدبيات اليونانية في الموضوع، يُنظر على سبيل المثال عملي أرسطو: *Nicomachean Ethics* 1174b21, and *Metaphysics* 1072b24.

تحدث ملحمة المهابهاراتا الهندوسية عن العلم بوصفه اللذة الوحيدة، أو بصورة أدق الشيء الذي يجعل اللذة غامرة، L. Sternbach, in: *JAOS*, LXXXIII (1963), p. 52a.

(4) يُنظر: أبو هلال العسكري: الحث على طلب العلم والاجتهاد في طلبه، وديوان المعاني (القاهرة 1352)، ج 2، ص 78.

(5) يُنظر الحديث عن الكافي عن عند روزنتال في: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (Leiden 1968), p. 575.

بمعنى أكثر تحديداً، فإن العلم من ملذات الحياة الدنيا، ويصبح نافعا في الحياة الآخرة إن عمل به. يُنظر: الخطيب البغدادي، اقتضاء العلم بالعمل، ص 169.

(6) يُنظر: المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مدريد 1958)، ص 177، في كلام منسوب إلى أفلاطون.

(7) يُنظر: ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق أحمد عبيد (القاهرة 1375هـ/1956م)، ص 68.

في صحتهم. وقد عبّر الأنصاري قبل زهاء نصف قرن من ابن قيم الجوزية، عما كان يجول أيضًا في خاطر هذا الأخير، وهو أن حب العلم - يستخدم الأنصاري كلمة «محبة» الأقل ارتباطًا بالشهوة الجسدية - هو جزء من حب الإنسان الفطري لأي نوع من الكمال الباطن. ونجد في القرآن «كل حزب بما لديهم فرحون»⁽⁷⁾، ويرد الفيلسوف الكندي هذا إلى العادة، متبعًا في ذلك الموروث الهلنستي وربما الرواقي؛ إذ نجد الأفعال الخبيثة الخسيسة، كفعل المقامر، والمتشبه بالنساء، والدجال واللص، مصدر فرح وفخر لأصحابها⁽⁸⁾. وعرف المسلمون من الجملة الأولى من كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو أن الرغبة في العلم موهبة طبيعية لبني البشر، ورأوا أن من أعظم مواهب الله تعالى لعباده أن خلقهم من أنفسهم محيين للعلم⁽⁹⁾. ويرى الأنصاري أيضًا أن حاجة من نفس الإنسان هي التي تجعله يحب ما يعلم، وأن لذة ذلك الحب تزداد كلما ظهر من أهمية هذا العلم الذي يحب: «إن النفس تحب معلوماتها، سواء أكانت تلك المعلومات شريفة أم خسيسة، إلا أنه كلما كان المعلوم أشرف كانت لذة علمه عند ملكه أعظم، ولا يخلو أحد من لذة بعلم، فإننا نجد الصبي يلتذ بمعرفة أصناف اللعب، ويفرح إذا نُسب إلى التفوذ فيها وتقدّم الأقران في حذقها. وكذلك العالم بصناعة ما تفرح نفسه إذا انفردت بعلمه بها، حتى أن العالم بالشطرنج يبتهج بعلمه به، وتشغله لذته عن الطعام والشراب ويتألم إذا نُسب إلى التقصير فيه، وكذلك نجد من كان عالمًا بأسرار مُلك مدينة وتدير مملكته فيها دون غيره، يفرح بمعرفته تلك واطلاعه على أحوال ذلك

(7) يُنظر: القرآن الكريم: «سورة المؤمنون»، الآية 53، و«سورة الروم»، الآية 32، حيث تحمل

الآيتان حكمًا سلبياً.

(8) يُنظر: H Ritter and R. Walzer, *Uno scritto morale inedito di al-Kindi*, Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei, VI. VIII. 1 (Rome 1938), pp. 33 f., 49 f.

والتي يستشهد بها الغزالي في: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة 1352 هـ / 1933 م)،

ج 3، ص 51. وفي ما يتعلق بهذا الشاهد يشير بولنز في: M Pohlenz, in: *Göttingischer Gelehrte Anzeigen*, (1938), p. 414.

إلى إبيكتيوس في: Epictetus, *Encheiridion*, III, 1, 26 ff., ed. H. Schenkl, 235 ff. (Reprint Stuttgart: 1965).

والذي يحتوي بصورة أساسية هجومًا على التخثُّث. يُنظر أيضًا: Aristotle, *Problemata*, 917a6 ff.

(9) يُنظر: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب

(القاهرة 1387 هـ / 1967 م)، ص 86.

الملك، فإن كان عالمًا بأسرار ملك إقليم وتدبير أقطاره، اشتدت لذته وعظمت، فإن اطلع على أسرار ملك الأرض كلها لم توازن لذته بذلك لذة لاستحقاقه تلك الرتبة وصلاحه لها، فكيف تكون لذة من عرف الله تعالى...!!⁽¹⁰⁾.

لا حصر للسبل التي حاول من خلالها المؤلفون في كل مبحث يخطر في البال، وأولئك الذين اشتغلوا بأساليب التعليم، الإفادة من سحر مفهوم العلم الذي ساهموا هم في إيجاده، ولذلك، فما من سبيل إلى عرضها هنا. وسنكتفي باختيار بضعة جوانب خاصة للنقاش. كان من الطبيعي أن يبرز أي مؤلف قناعته بمساهمته في العلم، وإن كان ذلك في عجالة، وجرت العادة أن يكون ذلك في بداية العمل. والأهم من ذلك وجود ميل عام لأن يعرض كل علمه على أنه هو «العلم» دون غيره. ويعكس هذا شيئًا من حقيقة أن كلمة «علم» كانت تطلق أيضًا على كل فرع من فروعها. وبناء عليه، فكلما تحدث مؤلف في علمه، لربما أشار إليه بقوله «العلم». وفي أي حال، كان كل عالم من العلماء يميل إلى الاعتقاد أن علمه الذي تعهده هو العلم الحقيقي. وشكل التاريخ الديني للعلم تحديًا كبيرًا في هذا الاتجاه. فكما رأينا، كانت العلوم الدينية في طليعة تلك العلوم التي حاول كل منها احتكار كلمة «علم» لمجال اختصاصه. وكان السبيل إلى ذلك، في كثير من الأحيان، هو قسمة العلم إلى قسمين، يأخذ أحدهما منحى علم من العلوم، بينما يعد الآخر عبثًا، على غرار الحديث النبوي الذي يقول: «العلم علمان: علم بالقلب، وعلم باللسان، فعلم القلب هو العلم النافع، وعلم اللسان هو حجة الله على عباده»⁽¹¹⁾. وقد كان لقول الشافعي: «إنما العلم علمان: علم الدين، وعلم

(10) يُنظر: al-Anṣārī, *Mushāriq anwār al-qulūb*, Ed. H. Ritter (Beirut 1379H/1959AD), p. 49

(مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب لابن الدباغ الأنصاري).

(11) يُنظر: A. J. Wensinck [et al.], *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Leiden 1936-), vol. IV, pp. 330b53 f.

يرد هذا الكلام، على سبيل المثال، عند: ابن قتيبة الدينوري، *عيون الأخبار* (القاهرة 1963-1964)، ج 2، ص 126، وكذلك الحال في: ابن عبد ربه، *العقد الفريد* (القاهرة 1375 هـ/ 1956 م)، ج 2، ص 227، حيث ينسب قوله إلى الحسن البصري. يُنظر أيضًا: ابن تيمية، *الإيمان* (دمشق 1381 هـ/ 1961 م)، ص 17. نستأنس بما يرد عن ابن رجب في كتابه *فضل علم السلف على علم الخلف*، كمثال لمعالجة تقليدية وضيقة الأفق، إلى حد ما، لموضوع العلم النافع والعلم غير النافع.

الدنيا» أثر وشهرة عظيمة. وفسره غيره في ما يبدو على أن علم الدين هو الفقه، وعلم الدنيا هو الطب. «وما سوى ذلك من الشعر ونحوه، فهو عناء أو عيب»⁽¹²⁾. وكما يمكن أن نتوقع، لم يكن هذا التفسير مرضياً للصوفيين. ولم يتردد أبو عثمان المغربي (المتوفى في عام 373هـ/ 983-984م) في كيل المديح للشافعي، على ما لا شك في أنه كان أبعد ما يكون عن ذهن هذا الأخير، إذ قال: «علم الأديان علم الحقائق والمعارف، وعلم الأبدان علم السياسات(?) والرياضات والمجاهدات (الصوفية)»⁽¹³⁾. كما استأثر بعض الصوفيين المتقدمين بالعلم بالصوفية بقولهم، كما يُروى عن الجنيد: «العلم علمان: علم البسط، وهو من وحدة الواحد إلى غاية الكثرة، وعلم القبض، وهو من الكثرة إلى الوحدة». وقال رُويم (المتوفى في عام 303هـ/ 915-916م) بأن العلم علمان: «معقول ومنقول، فالمعقول أبدي، والمنقول زمني، والمعقول أصل، والمنقول فرع». ورأى أبو العباس بن عطاء (المتوفى في عام 309 أو 311هـ/ 921-922م) أن العلمين هما: «إيضاح وتبليص، فالإيضاح من القلوب، والتبليص من الألسنة». أما أبو سعيد الخراز، فقد جعل العلمين ثلاثة إذ قال: «علم الصناعات في أنواع المركبات، وعلم اللفظ في تأليف العبارات، وعلم التدبير في ضروب السياسات»⁽¹⁴⁾.

في عمله الموسوم بعنوان تقييد العلم، لا يدع الخطيب البغدادي مجالاً للشك في أنه، وإن كانت كلمة «العلم» في عنوان كتابه تشمل العلوم الدينية المعتبرة كافة، إنما أراد بها علم الحديث خصوصاً. وما كان أيسر استغلال فكرة اختلاف فروع العلم في أهميتها وقيمتها، والتي لاقت قبولاً واسعاً، لاحتكار اسم «العلم» للفرع الأهم على الإطلاق؛ وهو بالطبع، علم الكاتب أو المتحدث ذاته. وعندما تحدث

(12) يُنظر: ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه (القاهرة 1372هـ/ 1953م)، ص 321 وما يليها. وفي ما يتعلق بمقولة الشافعي، يُنظر أيضاً: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/ 1956م)، ص 208.

(13) يُنظر: السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة (القاهرة 1953)، ص 480. ويبدو أن لفظة «سياسات» في هذا السياق تشير إلى تدبير الفرد لشؤونه وتدريبه وتحكمه بنفسه. ويبدو، في أي حال، أن مقولة أبي سعيد الخراز الواردة أدناه تشير إلى حكم الجماعة.

(14) نجد المقولات الأربع السابقة في: أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم

الكيلاني (دمشق 1964)، ج 1، ص 466.

أبو الليث السمرقندي في القرن العاشر عن فضل العلم، صرح بوضوح أنه إنما أراد بذلك علم الفقه. «العلم خير، ولا علم بعد العلم بالله وصفاته أشرف من علم الفقه»⁽¹⁵⁾. وكان لا بد من ترك فسحة لعلم الحديث، ولذلك قيل:

«العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين»
كذلك:

«كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين»⁽¹⁶⁾

بالطبع، ما كان للباحثين في علوم دنيوية أن يصرحوا بمحاولاتهم احتكار كلمة «العلم» لمباحثهم الخاصة بهم. لذلك، استطاع أحد الأدباء أن يثني على علم الأدب، لدى استخدامه أسلوب قسمة العلم إلى علمين، بقوله إنه يفضي إلى غاية مهمة هي «تزكية القلوب وجلالها»، غير أنه لم يملك إلا الاعتراف بالفضل للعلم الآخر، وهو العلم الذي يعدّ المرء للخلاص في الآخرة⁽¹⁷⁾. وادّعى بعضهم أن علم الكيمياء الخفي هو «الصنعة» وكذلك «العلم»، كما في عنوان عمل من مجموعة أعمال جابر بن حيان، وهو كتاب الثقة بصحة العلم⁽¹⁸⁾. كما نجد أن فخر الدين الرازي، على سبيل المثال، يهب لكيل الثناء المعتاد للعلم في بداية شرحه لكتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات: «إن القلوب والألباب لتجتمع جميعًا على أن العلم هو أفضل السعادة، وأكمل الكمال والدرجات، وأن رجاله أشرف الرجال

(15) ثمة شعر منسوب إلى الشافعي لا يعترف إلا بالقرآن والحديث النبوي وعلوم الفقه بوصفها علمًا، بينما يرى في باقي العلوم وسواسًا شيطانيًا.

[كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين (الترجمان)]

يُنظر: السُّبكي، طبقات الشافعية (القاهرة 1324)، ج 1، ص 157. وهذا في الحقيقة رأي الشافعي.

(16) يُنظر المخطوطة 1548 من مخطوطات مجموعة السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب (يُنظر كل

من المخطوطتين 5213 و5230 من مجموعة المخطوطات العربية في مكتبة متحف سرايا الباب العالي).

(17) يُنظر: أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق علي محمد

البجاوي (القاهرة [1968])، ص 38 وما يليها.

(18) يُنظر: Ibn an-Nadim, *Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig 1871-1872), p. 357,

يقابلها: ابن النديم، الفهرست (القاهرة 1348)، 502. يُنظر أيضًا:

P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān, Textes choisis* (Paris; Cairo 1935), vol. I, p. 70, no. 236.

وأجلهم». ثم يلمح مستعينا بلفظة «خاص» بأن هذا يسري على العلم الفلسفي الحقيقي بصورة خاصة، فهو يمثل بحق علماً عالمياً. غير أنه كان على المشتغلين بالعلوم الدنيوية أن يقنعوا، في كثير من الأحيان، بالتأكيد على نفع العلوم كلها، بما في ذلك علومهم. على الرغم من أن كلاً منهم كان يميل إلى الاعتقاد أن كلمة «علم» إنما تعود إلى علمه هو بالأفضلية؛ إذ لم يكن بالمجتمع حاجة إلى أي مبحث ما لم يقل أحد بدعوى أنه علم لا غنى عنه، وأنه أنفع من أي علم آخر.

مما كان له أهمية خاصة في مصير كلمة «علم» في النسيج المجتمعي، وفي التعليم، هو اقترانه بالعمل. ومن الجدير بالملاحظة أن العلم يسبق العمل عادة عند اقترانهما معاً. فالعلم يأتي قبل العمل، ومنشأ هذا القول هو الحديث النبوي: «من الصدقة أن يعلم الرجل العلم، فيعمل به ويعلمه»⁽¹⁹⁾. وفي حديث عند الترمذي ما يشبه ما في الآية التاسعة عشرة من الأصحاح الخامس من إنجيل متى (poiesēi kai didaxēi)، من قول «عمل وعلم» بهذا الترتيب، لكنه يظهر في موضع آخر بالترتيب «يتعلم فيعلم فيعمل». وباتت عبارة «علم وعمل» تركيبة طبيعية، عزز من قوتها كثيراً التشابه الصوتي والكتابي بين الكلمتين. ومن المحال تجنب وقوعها في أي عمل يتطرق، ولو من بعيد، إلى الأخلاق الفردية أو المجتمعية في الإسلام.

كثيراً ما كانت العلاقة بين العمل والفكر محور تنظير محموم. فقد عدَّ يوربيدس، على سبيل المثال، العلم بالخير من غير العمل به أقيح الآثام، وكان علماء المسلمين على علم بترجمة هذه العبارة⁽²⁰⁾. وفي الأثر اليوناني، نوقشت

(19) يُنظر: أبو خيثمة، كتاب العلم، الحديث 138.

(20) يُنظر: A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, 2nd ed., p. 635, Euripides, no. 841 (Reprint: Leipzig 1926), and Stobaeus, *Florilegium*, ed. by C. Wachsmuth and O. Hense (1884-1912, Reprint Berlin 1958), III, 205.

يُنظر أيضاً الورقة 124 أ من المخطوطة 691 من مجموعة مخطوطات علي باشا حكيم أوغلو في اسطنبول التي تتضمن مقالتي علي بن رضوان الموسومتين بالعنوانين في التطرق بالطب إلى السعادة، وفيها يستشهد بجالينوس، وفي تعرف الإنسان عيوب نفسه، وذلك في تعليقه على النظم: يالك من امرئ ما أقبحه وأرداه أن تعرف الخير ولا تعمل به، وكاتب النظم الشعري بحسب المخطوطة هو وديوس، والذي لا يمكن أن يكون أوديسيوس، لكنه قد يكون في الأغلب تصحيحاً بسيطاً للاسم يوربيدس. ولا نجد المقطع في عمل جالينوس الموسوم بالعنوان: *Peri tōn idiōn hekastōi pathōn kai hamartēmātōn tēs dagnōseōs*.

للصيغ المختلفة في الترجمة العربية لعنوان عمل جالينوس المشار إليه يُنظر: =

هذه العلاقة أيضًا من حيث تعلقها بتطوير النظرية (theôria) من التطبيق (praxis)⁽²¹⁾، أو مسألة أوليات الفكرة (noêsis)، والمنطق العملي (nous praktikos)، والنظرية (theôria)، إزاء التطبيق (praxis). وبهذا المعنى، ثمة أقوال لمفكرين مسلمين من أمثال أبي حيان التوحيدي الذي قال: «الفعل أصل العلم»⁽²²⁾، بينما قال معاصره العامري إن منزلة العلم من العمل كمنزلة السبب من المسبب، أو البداية من النهاية⁽²³⁾، وعبر عن ذلك أيضًا على النحو الآتي: «العلم فاتحة العمل، والعمل تمام (تمام هنا بمعنى energeia لا بمعنى entelecheia) العلم، والفاتحة بلا تمام ضائعة، والتمام بلا مبدأ ممتنع»⁽²⁴⁾. أما في الأثر اليهودي المسيحي، فقد كانت العلاقة بين الإيمان والأفعال. غير أن أحد آباء الكنيسة تكلم في اتباع الأفعال للمعرفة (gnôsis) كاتباع الظل للجسد⁽²⁵⁾. ورأى الغنوصيون أن معرفة (gnôsis) المرء وأفعاله (praxis) تنمّان عن طبيعته⁽²⁶⁾.

G. Bergsträsser, *Hunain Ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, no. 118, text. = 48 f., trans., 39 f. (Leipzig 1925, AKM 17, 2).

B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, : يُنظر : Philologische Untersuchungen 29 (Berlin 1924), p. 19, n. 3.

في ما يتعلق بمفهوم المدرسة الرواقية للفظه phronêsis بمعنى «المعارف المتعلقة بالفعل الصحيح» تبعًا لبولنز، يُنظر: M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1948-1949), vol. I, p. 202.

(22) كما يرد في نهاية مخطوطة كتاب بستان الأطباء لابن المطران والمحفوظة ضمن مخطوطات مكتبة الجيش الطبية.

(23) يُنظر: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام، ص 125.

(24) كما يرد في الورقة 124 أ من المخطوطة 539 من مخطوطات مكتبة بودلي في أكسفورد، أو مخطوطات مجموعة مارش. ويرد النصف الأول من المقولة في: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام، ص 78، مع استبدال لفظه «فاتحة» بلفظه «مبدأ»، ويستكمل المقولة بالآتي: «ولا يُرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة». في ما يتعلق بربط الحكمة بالعلم والعمل. يُنظر على سبيل المثال: المبشر، ص 33 (في قول منسوب إلى الشاعر هوميروس): «الحكمة هي أن تدرك صورة العلم بالعمل».

(25) هو الأب إكليمندس الإسكندري، كما يرد في: Antonius Melissa, pp. 933 f.

(26) يُنظر: A. Böhlig and P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Institut für Orientforschung 58 (Berlin 1962.), 108/109.

«كلُّ سيظهر طبيعته من خلال سلوكه ومعرفته». وفي ما يتعلق بالعلاقة بين العلم والعمل في الثقافة الصينية يُنظر خاتمة هذا الكتاب. ولا نجد سوى التزر اليسير عن هذه المسألة في الهند، حيث يقارن العلم والعمل من حين إلى آخر بجناحي طائر لن يكون بإمكانه الطيران من دونهما، يُنظر:

= Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Cambridge 1932), vol. II, p. 228.

في الإسلام، كما رأينا، كانت المساواة أصلاً بين الإيمان والعلم، وظل العنصر الحاسم الأبرز في مقابلة العلم بالعمل هو نظرة النبي إلى العلاقة الحتمية بين العلم الديني وفعل الخيرات والعمل الصالح. وعندما بدأت عملية تصنيف جملة أفعال البشر وفقاً للتكاليف الدينية، كان من الطبيعي مساواة الأعمال بالواجبات الدينية كالصلاة والصدقة وما إلى ذلك. وعندما قارن علماء الدين بين العلم والعمل في ما بعد، كثيراً ما كان في أذهانهم ذلك العمل الذي تضمنته التزامات المسلم الدينية. وبالغ الخطيب البغدادي كثيراً في إصراره على ضرورة اتصال العمل بالعلم في مجموعة له من الأقوال الإرشادية المنقولة بعنوان اقتضاء العلم العمل⁽²⁷⁾. وهو يرى أن أعظم مثالب العلوم التي يجلبها أيما إجلال، وهي قراءة القرآن، وعلم الحديث، والنحو أو فقه اللغة، هو الإغراء الذي لا مفر منه، الذي يتعرض له العارفون بها من العلماء، بإهمال العمل. ويبدو أن الخطيب كان يحبذ العمل كسبيل أوحد للتزود لليوم الآخر» والفوز بالنجاة. وكثير من أبلغ الأقوال التي ينقلها تعود إلى مشاهير من الصوفيين الذين اهتموا بالعمل وأجلّوه، لأنه يشير أصلاً إلى الجوانب غير التأملية من علم الصوفية. وفي نظر الفلاسفة في الأثر الهلنستي، من جهة أخرى، كثيراً ما كان العمل يعني بذل الجهد لتهيئة النفس لاستقبال العلم من خلال تطهيرها من شوائب الشهوات الإنسانية الدنيا. وعبر الغزالي في كتابه ميزان العمل، عن المزيج النهائي للموروث الفلسفي واليهودي - المسيحي الغنوصي في قولين: العلم والعمل هما العدة للحياة الآخرة، والسبيل الوحيد للسعادة، وبلوغ الغاية الحقيقية للفلسفة لا يكون إلا بالعلم والعمل جميعاً⁽²⁸⁾.

= واستخدم تشبيه جناحي الطائر في العربية للحديث عن السمع والنظر، يُنظر: أبو إسحاق انحصري، زهر الآداب وثمر الألباب (القاهرة 1316)، ج 3، ص 115 (في حاشية كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه). في الوقت الحالي نجد النظرة النفعية للعلم الموجه نحو العمل في أعمال مثل:

V. G. Childe, *Society and Knowledge* (New York 1956), p. 4.

«أنا أزعّم أن العلم كي يستحق اسمه يجب أن يكون وسيلة للتواصل، وبهذا المعنى، يجب أن يكون علنياً ونافعاً؛ أي أن نكون قادرين على ترجمته إلى عمل ناجح». ويبدو هذا القول صيغة متواضعة لما تصادفه هنا وبصورة مستمرة من توجهات إسلامية.

(27) يُنظر: الخطيب البغدادي، اقتضاء، والكتاب في نحو خمس وسبعين صفحة.

(28) يُنظر: الغزالي، ميزان العمل، ص 180، 193 وما يليها و328. وذهب الصوفي بشر الحافي مذهباً أبعد من ذلك بقوله «والعلم هو العمل»، يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة 1351-1357)، وأعيدت طباعته في بيروت في عام 1387 هـ/ 1967 م)، ج 8، ص 340 وما يليها.

يمكن القول بقدر عظيم من التأكيد، إن مكانة العلم عند المسلمين تفوق مكانة العمل⁽²⁹⁾. وهذا ما يدل عليه تاريخ العلم في الإسلام بمجمله. ويعبر عن علو قدر العلم، على سبيل المثال، الحديث النبوي الذي يكثر الاستشهاد به، والذي يبين فضل العالم على العابد. وقد لا يكون من العبث أن نذكر هنا أن الكلمة العربية «عابد» تمثل، وفقاً للتقاليد السامية القديمة، دلالة خاصة للجذر الذي يحمل معنى «عمل». ولربما تفهمنا سبب ارتفاع مقولة «العلم قائد والعمل تابع» إلى رتبة حديث نبوي. وفي ما يتعلق بها، تذكر خمسة أسباب لتفوق العلم:

1. العلم بلا عمل عمل⁽³⁰⁾، أما العمل بلا علم فليس بعمل؛ 2. قد ينفع العلم بلا عمل، أما العمل بلا علم فلا نفع له؛ 3. العلم ضروري، والعمل يتبعه كالمصباح (وهو ضروري كالعلم، إذا أردنا نوراً، أو كما يتبع الظل نور المصباح؟)؛ 4. العلماء بمنزلة الأنبياء؛ 5. العلم من الله، أما العمل فمن البشر⁽³¹⁾.

يتكرر الحديث عن مكانة العلم الأساسية إزاء العمل كلما سنحت الفرصة. وكانت أدبيات الحكمة، بإلهام هلنستي، وسيلة ملائمة جداً لهذه الغاية. فهي تنسب هذه الأقوال، على سبيل المثال، إلى أبقراط: «العلم روح، والعمل بدن، والعلم أصل، والعمل فرع، والعلم والد، والعمل مولود. وكان العمل لمكان العلم، ولم يكن العلم لمكان العمل». وأيضاً: «العمل خادم العلم، والعلم غاية، والعلم رائد والعمل مرسل»⁽³²⁾. وقال فيلسوف لم يذكر اسمه: «العقل شجرة أصلها العلم،

G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago 1946), p. 236.

(29) يُنظر أيضاً:

(30) ينبغي ألا تُصحح بلفظة «علم».

(31) أخذ النص من الورقة 23 ب من المخطوطة 976 من مجموعة مخطوطات حسن حسنو باشا في اسطنبول والمتضمنة عملاً يصنف ضمن أعمال الأدب لكاتب اسمه محمود بن محمد، ويعود تاريخ العمل إلى أواخر القرن الخامس عشر، يُنظر: *GAL. Supplement*, II, p. 57.

ليس ثمة عنوان للمخطوطة، على الرغم من أن الكاتب يشير في بدايتها إلى «علم المحاضرات وفن المحاورات»، وهو ما نجده في العنوان الأصلي للعمل عند بروكلمان في *GAL*.

(32) يُنظر: المبشر، ص 51، والجاحظ، كتاب الحيوان (القاهرة 1323-1325)، ج 1، ص 31 وما يليها، ويقابلها: الجاحظ، كتاب الحيوان (القاهرة 1356 هـ / 1958 م)، ج 1، ص 61، ويُنظر أيضاً: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 121، الذي يستشهد بقول ليونس بن حبيب يساوي فيه بين العلم والروح وبين المال والبدن [علمك من روحك ومالك من بدنك (الترجمان)]. ويستشهد المبشر بهذه المقولة من دون ذكر قائلها (ص 334). وترد الجملة الأولى من المقولة الثانية في: الخطيب البغدادي، اقتضاء، ص 158.

وفرعها العمل، وثمرتها السنّة»⁽³³⁾. وكان العلم عند الغزالي هو «أصل الأصول»، لأن «العمل لا يتصور إلا بعلم بكيفية العمل»، وهناك علم لا علاقة له بالعمل، كالعلم بالله وصفاته وملائكته⁽³⁴⁾. ولذلك فمن الصعب جدًا أن نتصور أي عمل نافع من غير علم. وذكر أن أفلاطون قال إن أولئك الذين «أخطأوا طريق العلم» لا ينبغي «أن يخطئوا طريق الإحسان في العمل والتجاوز عن السيئات، فإنهم بها قائمون في ظل قيّم العالم»⁽³⁵⁾. ولا يعني هذا إلا الحقيقة الواضحة، وهي أنه ليس لكل الناس طاقة بالعلم. وهناك كثير من الناس الذين يعملون بلا علم، لكن هؤلاء ليسوا أفضل حالًا من البهائم؛ فأعمالهم اعتيادية وجزئية. ولا يمكن أن يكون عمل الإنسان نافعًا بلا علم.

من جهة أخرى، كان الافتراض السائد هو أنه لا يكون العلم نافعًا إلا إذا نتج منه عمل. والعلم الفكري والإلهامي المحض، الذي لا يتعلق بعمل بصورة مباشرة، قد يكون نافعًا أيضًا، لأنه يقود إلى العمل الذي يضمن السعادة في الآخرة، وهو الوفاء بالالتزامات الشرعية. ونسمع الكثير عن فرق متطرفة من الشيعة والصوفية، يقال إنهم يعتقدون بأنه لا ضير في ترك العمل، لأن لهم علم العارفين. ويشار في الأدبيات أحيانًا إلى طوائف صغيرة مغمورة، أو أنها لا وجود لها، كتلك التي تدعى «الفكرية». ويفترض أنهم قالوا بأن الناس الذين يعكفون على التفكير بالعلم المكتسب يحررون أنفسهم بذلك من العمل والخوف، وأن على سائر البشر أن يخضعوا لإرادتهم ورغباتهم. ولهم حصة الشريك في أملاك الناس جميعًا، وكل من يمنعهم شيئًا فإنه إنما يرتكب جريمة⁽³⁶⁾. ويقصد بالعمل

(33) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، البصائر، ج 1، ص 389.

(34) يُنظر: الغزالي، ميزان العمل، ص 328.

(35) يُنظر: المبشر، ص 167.

(36) يُنظر: 'Uthmān b. 'Abdallāh al-'Irāqī, *al-Firaq al-muṣṭariqah*, ed. Y. Kutluay (Ankara 1961), p. 70

(الفرق المفترقة بين أهل الزيغ والزندقة لعثمان بن عبد الله العراقي)، وفي معالجه الفلسفة الدينية للمذهب الإسماعيلي الفاطمي، يرى حميد الدين الكرمانى أن «الإيمان» مزيج من «العبادة بالعلم» أو «العبادة العلمية»، و«العبادة بالعمل» أو «العبادة العملية». وهذه هي الفكرة المهيمنة على كتابه: أحمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي (القاهرة؛ لايدن 1953، ضمن منشورات: The Ismaili Society Series C-1)، يُنظر على سبيل المثال ص 30، 64، 122، 248، 329 =

في جميع هذه الحالات، شكليات الشريعة الإسلامية، التي يعتقد أن تلك الفرق كانت تزديرها، بل إنها علقت العمل بها. ولربما رغب بعض الناس في حياة تقتصر على التأمل أو حياة مكرسة للعلم المحض، وعدّوها حياة مثالية، غير أن عدد هؤلاء قليل. ولم تكن مثلهم هي التي يوعظ بها، كما لم تكن مقبولة عند الأغلبية العظمى من المسلمين. وكان العلم بلا عمل مبغضًا، ولا يمكن تصوره. «لولا العلم لم يُطلب العمل، ولولا العمل لم يُطلب العلم»⁽³⁷⁾. وكان المجتمع يتطلب تعهد العلم والعمل كليهما، وضمن التعليم اجتهاد الأفراد في الوفاء بالتزاماتهم تجاه كل منهما. ويبدو أن التعبير المتكرر عن فضل العلم، وسم الإسلام بأنه كائن اجتماعي، ينفر من العمل إلى حد ما، ويميل إلى النشاط الفكري. ويبدو أن التوازن المثالي بين العمل والعلم هو ضرب من اليوتوبيا التي لا يمكن بلوغها في مجتمع بشري، ولم يتسن بلوغها في الإسلام. ومن العسير القول إن كان ترجيح المسلمين كفة العلم هو الخيار الحكيم. بيد أن من الواضح أن جميع العوامل التاريخية كانت تدفع نحوه، حتى لم يعد هناك مفر منه.

تمثل العلاقة بين العلم والعمل، وآثارها في حياة الفرد، المقياس الحقيقي لقيمة أي مجتمع. وهناك علاقة أخرى تعمل على تشكيل الحضارة الإنسانية، وهي أكثر رسميةً، وذات مجال أكثر تحديدًا؛ هي العلاقة بين العلم والتعليم. وتتسم هذه العلاقة في الإسلام بتركيبة من العلم والأدب من جهة، ومن العلم والتعليم والدراسة من جهة أخرى. كان العلم يعد نتيجة للدراسة والتعليم بجميع جوانبه. ولذلك فمن المتوقع أن يكون العلم، وأيضًا الجذر «ع ل م»، في صميم الكتابات

= وما يليها. وفي ص 154 يصف الكرمانى «أهل الإيمان» بأنهم أولئك الذين يعبدون بالعلم والعمل، بينما يصف «أهل الظاهر» بأنهم أولئك العابدون بالعمل وحده، أما «أهل الباطن» فهم العابدون بالعلم وحده. في ما يبدو، ليس ثمة مسوّغ لوجود مستقل في ذاته للفئة الأخيرة (قد يُستثنى من ذلك ما يتصل بالأئمة؟). وأن يكون المرء «ظاهرًا» فحسب لا يكفي بطبيعة الحال: «إن في ترك تعليم ما تصح به العبادة الظاهرة هلاك الملة بأهلها لا تنقاص رسومها واندراسها»، يُنظر: الكرمانى، راحة العقل، ص 349. ونستنتج من ذلك بالضرورة أن العلم وحده غير كافٍ كذلك.

(37) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 125 (لحكيم لم يُسمِّ)، ويُنظر أيضًا: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 222، والخطيب البغدادي، اقتضاء، ص 158. يُنظر أيضًا: المبشر، ص 51 (قول منسوب إلى أبقراط).

التعليمية المنهجية في الإسلام. وأثر العلم في الأعمال الأدبية ليس واضحًا تمامًا، ويعزى ذلك في المقام الأول إلى سعة دلالات كلمة «أدب» ذاتها. فالأديب هو الرجل المتعلم؛ وما يهمنا هنا، هو مدى مساواة ذلك لمعنى «عارف» أو «عالم». وكثيرًا ما اقترن العلم بالأدب، كاقترانه بالعمل. إلا أنه في هذه الحال، لا يظهر وجود فضل لأي من الكلمتين في تقدمها على الأخرى؛ إذ يبدو أن تكرار تركيبة «الأدب والعلم» يساوي، في الأقل، تكرار تركيبة «العلم والأدب». والأدب هو المصطلح الأوسع هنا، فهو يشمل أمورًا كالأخلاق والقيم والسلوك والعادات، إضافة إلى معنى التعلم. ويبدو كذلك أنه هو المصطلح الأقدم، من حيث الأهمية الثقافية، وكان هذا شأنه في جزيرة العرب قبل الإسلام أيضًا⁽³⁸⁾. غير أن القوة العظيمة التي اكتسبها «العلم» من خلال التطورات الدينية الإسلامية نهضت به، وكان على «الأدب» أن يضم قوته إليه بصورة أو بأخرى. وبات من الطبيعي تعلق كل منهما بالآخر تعلقًا لا انفصام له. «علم بلا أدب كمنار بلا حطب، وأدب بلا علم كروح بلا جسم»⁽³⁹⁾.

ثانيًا: العلم في المقتطفات الأدبية

من الصعب تصنيف الأعمال الأدبية⁽⁴⁰⁾. وكان شأن الكاتب وحده تحديد أي الجوانب الثقافية والتعليمية العامة يرغب في تناوله. وأدى التركيز المطول على

F. Gabrieli, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s. v. adab.

(38) يُنظر:

As-Sam'ānī, *Adab al-mlā'*, ed. M. Weisweiler, *Die Methodik des Diktatkollegs 2* : يُنظر: (Leiden 1952)

(أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني).

(40) تشير «أعمال الأدب» هنا إلى أعمال تقتصر على المقالات الثرية ومقتطفات أدبية مختارة توسم على هذا النحو. ولم نستخدم المقالات ذات الطابع الفني ومنها، على سبيل المثال، ما عُني بفن الخطوط، أو الإدارة، أو النقد الأدبي، سوى ما ذُكر منها عَرَضًا. وعمومًا، لا يختلف موقف هذه الأعمال من العلم عن باقي الحقول العلمية الأخرى اختلافًا كبيرًا. أما الشعر، وهو أحد مجالات الأدب، فاستثنيت، على الرغم من أن حجمه الهائل يسمح بوضعه ضمن فئة لوحده. وقد تكون آراء أغلبية الشعراء المسلمين في العلم موضوعًا بحثيًا مشوقًا. وفي أي حال، وبعيدًا من التفاصيل، ومع إدراكي الكامل بجهلي بمعظم الشعر الذي نظمته الشعراء المسلمون، أرى أن الشعر أبقى على المسافة التي ورثها [من الشعر الذي كُتب قبل الإسلام] من العلم. ويُذكر العلم في الشعر غالبًا لمدح الحكّام ورجال الدولة، والعلماء بطبيعة الحال. أما المدح المتعارف عليه لفضائل العلم، فقد نظم شعرًا أحيانًا، كما هي الحال أيضًا في كتابة الشعر لنقد مرارة 'لمعضلات التي قد يتسبب بها العلم للأفراد.

موضوع معين إلى ظهور مقالات أحادية. ويبدو أن هذه المقالات شكلت أولى مراحل الكتابات الأدبية في الإسلام. وبعد وقت قصير، أو ربما في الوقت ذاته تقريباً، أُلِّفت مجموعات تضم عددًا من المقالات الأحادية التي تمثل، في نظر كاتبها، الأطياف الأدبية كافة. وكان هذا التطور قد بلغ تمامه في العصر الذهبي للدولة العباسية. ولم يتغير قط الشكل الأساس للكتابات الأدبية من مقالات ومقتطفات، كما لم تتراجع شعبيتها قط، ولا سيما المقتطفات. وبقيت المقتطفات هي الترسانة التي استمد منها أولئك الباحثون عن التعليم العام ذخائرهم، طلبًا لما كان للرجل المتعلم من مكانة. فتأثير ما يمكن أن يقدمه المرء هو رهن بقدرته على القراءة. وكان هناك تنوع في اختيار المقتطفات الأدبية وترتيبها. وكانت زيادة التأثير الديني المتوقعة ملحوظة في ما هو في الأساس أدب دنيوي، غير أنها لم تكن عظيمة الأثر في درجة الاهتمام بمفهوم العلم فيه. وتقدم التعقيب على المزيج الجدير بالملاحظة بين الأدب والعلم الديني في أوائل القرن التاسع، ممثلًا في مصنف ابن أبي شيبة. ويبدو أنه لم يكن له خلف حقيقي في هذا المجال. وتظهر الطريقة التي يجمع بها المصنف بين العلم والأدب تشابهًا كبيرًا مع ما نجده في أعمال الأدب اللاحقة، لكن يختلف عنها بعض الشيء في روحه وغرضه بوجه عام. ولربما كانت الفلسفة اليونانية هي السبب في رواج استخدام كلمة «عقل» في الكتابات الأدبية. وبصورة طبيعية، يُبرز عمل للدارمي في الحديث، في سياق أدبي، امتلاك العقل كخطوة أولى لتحصيل العلم، وذلك في زمن لا يتعدى النصف الأول من القرن التاسع، بل لا شك في أنه كان قبل ذلك. بيد أنه عندما تسرب استخدام كلمة «عقل» من الفلسفة اليونانية إلى أعماق الوعي العام للمسلمين، وجد طريقه إلى الكتابات الأدبية بصورة طبيعية، تكاد تكون على غرار ما كان من استخدام كلمة «علم» من منظور ديني. وأدى ذلك إلى شيء من التنافس بين كلمتي «عقل» و«علم» وأضدادهما (وهي الحماسة والجهل لكلمة «عقل»، والجهل لكلمة «علم»). وكثيرًا ما جُعل الفرق بين «علم» و«عقل» خفيًا. وكان التمييز بينهما مصطنعًا بوجه عام، ولا سيما على صعيد الكتابات الأدبية.

في حدود ما نعلم، لم يكن للعلم شأن عظيم في الأعمال الأدبية في القرن الثامن. ومقتطفات البيهقي الأدبية، التي جاءت بعد ذلك بوقت طويل، والموسومة بالعنوان المحاسن والمساوي، ما زالت تمثل تلك المرحلة المبكرة من تاريخ

الكتابات الأدبية، وهي تؤرخ إلى حوالى عام 900⁽⁴¹⁾. وما كان موضوع العمل، وهو المقابلة بين محاسن ومساوئ عدد من الخصال الإنسانية المتعلقة بالشخصية والسلوك، ليحول دون وجود فصل خاص بالعلم، لكن لا وجود له. وتُظهر المقدمة أن المؤلف اعتقد بوجود علاقة بين العلم والأدب، لكنها لم تكن بقوة تلك العلاقة الوثيقة التي سادت في العصور المتأخرة. وكان جل المقدمة يُخصّص عادة لمناقشة الكتب والكتابة. وإذا كان كتاب المحاسن والأضداد من أعمال الجاحظ كما يقال⁽⁴²⁾، فهو يشهد لحالة مشابهة في النصف الأول من القرن التاسع. فهذا الكتاب يبدأ أيضًا بفصل عن الكتابة وصناعة الكتب، ولا يحوي مناقشة خاصة بالعلم. وفي الواقع، كانت الجوانب الفنية لصناعة الكتب أهم من مفهوم العلم المجرد عند الأدباء الذين شغلوا أنفسهم بنقل الحكمة التعليمية. وعلى الرغم من أن فهرس عناوين الكتب الشهير لابن النديم يصنفها وفقًا لفروع العلم والمباحث المختلفة التي تناولها، فإنه لا يكثر بمناقشة العلم في حد ذاته. ومرة أخرى، تُعنى المقدمة هنا بمناقشة الجوانب المختلفة لصناعة الكتب والكتابة. ويصب المؤلف اهتمامه فيها على الأمور الفنية المتعلقة بصناعة الكتب الأدبية والعلمية ونشرها. حتى الموسوعات لا تكاد تترك فسحة تذكر لمسائل العلم النظرية، أو تجد ضرورة للإسهاب في مناقشة مناقبه. وحيث يساوي بين العلم والحديث، كما في كتاب تقييد العلم للخطيب البغدادي، لا يتوقع المرء أن يجد الكثير من التنظير في العلم بوجه عام، لكنه يحوي قسمًا طويلًا في الثناء على الكتابة والكتب.

بيد أن فصلًا عن العلم يظهر بالفعل في النصف الثاني من القرن التاسع في كتاب المقتطفات العظيم عيون الأخبار لابن قتيبة. ويسرد الفهرست هذا الفصل على أنه جزء من كتاب عيون الأخبار تحت عنوان «كتاب العلم»⁽⁴³⁾. ويوسمه في

Al-Bayhaqī, *Mahāsin*, ed. F. Schwally (Giessen 1902)

(41) يُنظر:

(كتاب المحاسن والمساوئ للبيهقي).

(42) الطبعة التي بين يدي لا تحتوي على مكان وسنة النشر [بيروت 1955؟].

Ibn al-Nadīm, 77, 1. 23.

(43) يُنظر:

G. Lecomte, *Ibn Qutayba* (Damascus 1965), pp. 156 f., ويُنظر أيضًا: 115، ابن النديم، 165 f.,

يُنظر أيضًا: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 117-259.

كتاب عيون الأخبار نفسه باسم «كتاب العلم والبيان». وما خصص منه للعلم حقًا لا يكاد يصل إلى العشر. ويتكون باقي الفصل من أقوال بليغة من نثر وشعر، ومعلومات شائقة أو غريبة، ونوادير طريفة تتعلق بالكتب، والقرآن وقرائه، ورواية الأحاديث النبوية ورواتها، والشيعة، والمعتزلة (القدرية)، والمتكلمين (يصحبه ثناء على أبي بكر وعمر)، والإعراب وغريب الكلام، والأسلوب الأمثل للتعليم، وفضائل الفصاحة والصمت والتفاهم بالإشارة، والشعر («معدن علم العرب...»)، والتلطف في الجواب، ونماذج من فن كتابة الرسائل والمواثيق، وخطب القادة ومناسبات إلقائها. وكما يبين الملخص الآتي، فإن القسم الخاص بالعلم، وإن كان مقتضبًا، فهو يكاد يحوي جميع المعلومات المعتادة عنه، والتي تتكرر في كتب الأدب المتأخرة⁽⁴⁴⁾:

حديث للنبي ينهى فيه عن الأغلوطات، وتفسر على أنها صعاب المسائل أو التي يراد بها العبث.

حكاية تتعلق بأبي مسلم الخولاني مفادها أن أزهدهم الناس بذي الفضل من الرجال هم أهلهم، بينما يرغب فيه الغرباء في الأغلب. ويكاد هذا يكون اقتباسًا من الآية الثالثة وما يليها من الأصحاح السادس من إنجيل مرقس، وفيها أن ليس نبي بلا كرامة إلا في وطنه.

ويدرك العلم بلسان سؤال، وقلب عقول⁽⁴⁵⁾، وفقًا للنسائين دغفل والبكري. ويقول البكري إن آفات العلم هي نسيانه، والكذب فيه، ونشره عند غير أهله.

(44) يشتمل النص الذي أخضعناه للتحليل في الصفحات الآتية على: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 117-130. وأشار هنا إلى أن الإحالات إلى الشواهد الأخرى في الحواشي بغية المقارنة ظلت ضمن الحدود الدنيا في هذا الكتاب، ولا سيما عند تناول الموضوعات الأدبية. وينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن المؤلفين عبروا نسبيًا عن عدد قليل من الأفكار مستخدمين أقوالًا كثيرة، والتي على الرغم من صياغتها بصورة مختلفة، فإنها في نهاية المطاف تعبر عن الأفكار نفسها.

(45) تنبه أعمال الأدب والحديث باستمرار إلى الدور الرئيس الذي يؤديه طرح الأسئلة في العملية التعليمية. ويرى الفيلسوف ابن باجة الأندلسي في كتاب النفس، ص 146 أن الإخبار تعليم والسؤال تعلم. ويوصف العلم بأنه متأصل في السؤال بعد علة وبرهان في المقولة المنسوبة إلى سليمان بن مهران الأعمش: «العلم في لِم»، يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، ج 5، ص 47.

«لا يزال المرء عالمًا ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل»⁽⁴⁶⁾.

وقال النبي: «من تعلّم العلم لأربعة دخل النار: لياهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يميل به وجوه الناس، أو يأخذ به من الأمراء».

وقال النبي: «ما من عبد يخلص العبادة لله أربعين يومًا إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

وقال لقمان لابنه وهو يعظه: يا بني، اغدُ عالمًا أو متعلمًا أو مستمعًا أو مجبًا⁽⁴⁷⁾، ولا تصرف نفسك لغير ذلك.

وقال النبي: «يحمل هذا العلم (أي الحديث النبوي) من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين».

وأقوال لعلي بن أبي طالب منها: «ولا يستحي من لا يعلم أن يتعلم» و«ولا يستحي إذا سئل عما لا يعلم أن يقول: الله أعلم». ويصف علي بالتفصيل ما ينبغي من إجلال العلماء. ويُنسب إليه القول مرارًا وتكرارًا: «العلم خير من المال، لأن العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والمال تنقصه النفقة، والعلم يزكو على الإنفاق»⁽⁴⁸⁾.

وقول علي المعروف: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»⁽⁴⁹⁾.

(46) يرد هذا التعبير والمتعلق بكون طلب العلم عملية مستمرة في باب الآداب التي لم يُعرف قائلها في: المبشر، ص 333.

(47) يبدو أن كلمة «مجبًا» وليس «مجبًا» هي التصحيح الأنسب، ويرد، في أي حال، في: أبو خيثمة، الحديث 2، ما نصه: «إن استطعت أن تكون عالمًا، فكن عالمًا، فإن لم تستطع، فكن متعلمًا، فإن لم تكن متعلمًا فأحبهم، فإن لم تحبهم، فلا تبغضهم».

(48) الحديث مأخوذ من وصية علي بن أبي طالب لكميل بن زياد النخعي، والتي ترد كاملة في: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 120 وما يليها، والطرطوشي، سراج الملوك (القاهرة 1289)، ص 64 وما يليها من الفصل الثاني والعشرين، وهو كتاب من النوع الأدبي الذي يُعنى بتوجيه النصح للملوك (Fürstenspiegel). يُنظر أيضًا: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة (بيروت 1382هـ/1963م)، ص 593 وما يليها، وابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ج 5، ص 434-439، والغزالي، إحياء، ج 1، ص 7، ويقابله: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, English trans. by N. A. Faris (Lahore 1962), p. 14, and

وأبو نُعيم الأصبهاني، ج 1، ص 79 وما يليها.

(49) أشيد بهذا القول إشادة عظيمة في: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص 518 وما يليها، يُنظر

أيضًا ص 624.

وإذا أَرذَل الله عبدًا حَظَرَ عليه العلم؛

يعد رفيع القوم من كان عالمًا

وإن لم يكن في قومه بحسب

وإن حل أرضًا عاش فيها بعلمه

وما عالم في بلدة بغريب

ويعد بزرجمهر الأدب أفضل ميراث، لأنه يعين على اكتساب المال، بينما الجهل يتلفه (لاحظ أن الأدب يقابله الجهل هنا، وكأنه مرادف للعلم).

ومن لا يتذوق التاريخ والشعر، ويغشاه النوم وهو يستمع إلى الآثار والنوادر، فهو حمار في صورة إنسان. وتبين حكاية عن الخليفة الوليد بن يزيد، أن من لا علم له فهو لا أحد، إذ يأبى الخليفة أن يخفي عن جاهل دخل عليه بغتة أنه كان يلعب الشطرنج⁽⁵⁰⁾.

وفي كتاب للهند (أي كليلة ودمنة): العالم إذا اغترب فمعه من علمه كاف، كالأسد معه قوته التي يعيش بها حيث توجه⁽⁵¹⁾.

«العلم أشرف الأحساب، والمودة أشد الأسباب». وتذكر أربعة أبيات في الثناء على فائدة التركيبة النمطية من الحلم والعلم.

والعلم يعني الرئاسة الحقيقية. فإذا أكرمك الناس لمال أو سلطان، فلا يعجبك ذلك، فإن زوال الكرامة بزوالهما، لكن ليعجبك إن أكرموك لدين أو أدب. وقال النبي محمد: «مثل العلماء في الأرض مثل النجوم في السماء». ويستدل على فضل العلم بأنه ليس أحد يحب أن له بحظه منه خطرًا.

و«علمك من روحك، ومالك من بدنك».

(50) يُنظر المرجعين الأولين المشار إليهما في الهامش 2 من هذا الفصل.

(51) يُنظر أيضًا ما يرد من كتاب: أبو هلال العسكري، الحث على طلب العلم، في الورقتين 43 ب - 44 أ من المخطوطة 433 من مخطوطات مجموعة عاشر أفندي. ويُنظر أيضًا: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (بولاق 1287)، ج 1، ص 17؛ الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، الورقة 172 أ من المخطوطة L-5 من مخطوطات جامعة بيل، والإبشيبي، المستطرف في كل فن مستظرف (بولاق 1268)، ج 1، ص 17. ويُنظر أيضًا:

F. Schulthess, *Kalila und Dimna, syrisch und deutsch, text, 67, trans., 67* (Berlin 1911).

و«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك».
ويفضل بزرجمهر العلم على الثروة، وفي هذا إشارة لحكاية تذكرها في
الكتاب لاحقاً.

وفي الحديث: «ليس الملق من أخلاق المؤمن إلا في طلب العلم».
وقال ابن عباس: «ذلت طالباً (العلم)، فعزرت مطلوباً (لعلمي)». وهو يجل
الأنصار لما حملوا من علم النبي⁽⁵²⁾.

و«أول العلم الصمت والثاني الاستماع، والثالث الحفظ، والرابع العقل،
والخامس نشره». والاستماع أولى من الكلام عند مجالسة العلماء. و«من أحسن
عبادة الله في شبيبته لقاها الله الحكمة في سنه» (ينظر الآية 14 من سورة القصص).
ويصف أحد حكماء الصحابة الحكمة بقوله إنها عند من يفعل بأحسن ما يعلم،
ويترك أقبح ما يعلم.

و«العالم لا يحقر من دونه في العلم، ولا يحسد من فوقه، ولا يأخذ على
علمه ثمناً».

وينبغي ألا يكون المعلم عنيفاً، كما ينبغي ألا يكون طالب العلم خجولاً.
ووفقاً للقمان، إن العالم يدعو الناس إلى علمه بالصمت والوقار، فالهذر والإكثار
يطردهم. وقيل في فضل السؤال لتحصيل العلم: «سل مسألة الحمقى، واحفظ
حفظ الأكياس». وتذكر ستة أبيات تنسب إلى ابن العربي. ويذكر بيت آخر، ينسب
في موضع آخر لبشار بن برد، يقول فيه:

«شفاء العمى طول السؤال وإنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل»

(52) يُنظر: Ibn Sa'd. *Tabaqāt*, ed. E. Sachau [et al.] (Leiden 1905-1940), vol. II, pp. 2, 221

(الطبقات الكبرى لابن سعد). يُنظر أيضاً: أبو خيثمة، الحديث 133، ويُنظر أيضاً ما يرد من كتاب:
أبو هلال العسكري، الحث على طلب العلم، في الورقة 44 أ من المخطوطة 433 من مخطوطات مجموعة
عاشر أفندي.

وهناك ستة أقوال أخرى في ضرورة السؤال ونبذ الخجل في هذا المجال. فعسى أن يجعل التعلم صغار قوم كبار قوم آخرين. وأقبح ما يكون الجهل عند الشيوخ. وعلى المرء أن يعلم الجاهل، ويتعلم من العالم. وقد اكتسب بزرجمهر علمه العظيم ببيكور كبكور الغراب، وحرص كحرص الخنزير، وصبر كصبر الحمار. ولا بد من تحصيل العلم في الصغر. فكما يقول المثل المعروف (الذي يُذكر أيضًا في مواضع أخرى مختلفًا بعض الشيء): طلب العلم في الصغر كالنقش في الحجر، وطلب العلم في الكبر كالنقش على الماء.

و«التفقه على غير علم كحمار الطاحونة يدور ولا يبرح».

والعالم الذي يعيش بين جهال، أو أسوأ من ذلك؛ أن يكون تحت حكمهم، جدير بالشفقة.

ولأن العلم خير من اللؤلؤ، فإنه ينبغي ألا يعطى للخنازير التي تعافه. ويتكرر هذا الاقتباس من الآية السادسة من الأصحاح السابع من إنجيل متى في الأعمال الأدبية.

ويذكر العالم المعاند والعالم الفاجر، وفي هذا تناقض في الأوصاف.

«الحرقة في أهل العلم، ولغيرهم الثروة». «إنك طلبت قليلاً في قليل فأعجزك، طلبت المال وهو قليل في الناس، في أهل العلم وهم قليل من الناس».

ويذكر بيت للخزيمي مفاده في ما يبدو أن الفخر بالآباء والأجداد أمانة أكيدة على نقص العلم والأدب.

ويشير بيتان لشاعر آخر أنه لا يمكنه أن يزداد حدقًا وأدبًا في ما يبدو. وبيت لأبي تمام يقول فيه:

«أبا جعفر، إن الجهالة أمها ولود وأم العلم جذاء حائل»

وقال سفيان الثوري إن طلب الرياسة بالعلم سريعًا يفوت العلم الكثير.

وفي علاقة العلم بالعمل: يهتف بالعلم بالعمل، فإن أجابه وإلا ارتحل. ويُغفر

للجاهل سبعون ذنبًا قبل أن يُغفر للعالم ذنب واحد. وسوء العمل ينبغي ألا يمنع قبول النصيحة من صاحبه. ويُنسب هذا إلى بلال بن أبي بردة، ويعبر عنه بيت شهير للخليل بن أحمد:

«اعمل بعلمي ولا تنظر إلى عملي ينفعك قولي ولا يضررك تقصيري»

ونور العلم تطفئه ظلمة الذنوب لا محالة. ولولا العلم لم يُطلب العمل، ولولا العمل لم يُطلب العلم. وترك الحق جهلاً به أفضل من تركه زهداً فيه. وقال مالك بن دينار: إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل القطر عن الصفا⁽⁵³⁾. ونحوه قول زياد: إذا خرج الكلام من القلب وقع في القلب، وإذا خرج من اللسان لم يجاوز الآذان (ولا يتعلق هذا كثيرًا بمبحثنا). والعلماء إذا علموا عملوا. وسيطلبهم الناس في نهاية المطاف، فإذا طلبوا هربوا. وما أحسن الرجل ناطقًا عالمًا ومستمعًا واعيًا وواعيًا عاملاً. وقال ابن مسعود: إني لأحسب الرجل ينسى العلم بالخطيئة يعملها.

وقال ابن عباس: إذا ترك العالم قول لا أدري أصيبت مقاتله.

وتذكر أبيات مفادها أن الشاعر يتناهى حديثه إلى ما علم. وأبيات أخرى تبدأ بمثل هذا، ثم تزيد بأن فعل المرء يكفي مخبرًا عما يخفيه.

ويعبر عمر بن الخطاب عن رؤية لا تخلو من الإحباط إذ يقول إن الرجال لا يتغيرون على العلم كما يتغيرون على زوجاتهم.

ويشير سلمان إلى الحاجة إلى التعليم والنشر بقوله: «علم لا يُقال به، ككثرة لا يُنفق منه».

ثم يذكر الحديث عن العلمين الذي ناقشناه في موضع سابق من الكتاب.

وقول لعمر بن عبد العزيز في استحسان اقتران الحلم بالعلم.

(53) أشار جعفر بن مالك إلى أنه قرأ هذه المقولة في التوراة، بحسب ما يرد في: الخطيب البغدادي،

اقتضاء، ص 192.

ويعبر أبو الدرداء عن العبء الذي يقع على عاتق العلماء بقوله: «من يزدد علماً يزدد وجعاً».

وأقوال لأفلاطون وحكيم آخر مفادها أن الوعي بعدم العلم علم. وينسب تفصيل هذه الفكرة إلى الخليل بن أحمد: «الرجال أربعة: رجل يدري ويدري أنه يدري فسלוه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذاك ناس فذكروه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذلك مسترشد فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذلك جاهل فارفضوه»⁽⁵⁴⁾.

ويلوم كسرى بزرجمهر مذكراً إياه بأن علمه أدخله السجن، وكاد يقوده إلى الهلاك، فأنكر بزرجمهر أن ما حل به كان نتيجة لعلمه. وقال: من صلح له العمر صلح له التعلم. ويؤدي هذا إلى ذكر قول رجل آخر إنه إذا كان الجهل يقبح بالمرء، فإن العلم يحسن به.

«التودد زين العلم».

ويعبر عمر بن الخطاب بهذه الكلمات عن وعيه للاضطراب الدائم الذي يستحوذ على العلماء الجادين طلباً للمزيد من العلم: «ما من غاشية أدوم أرقاً وأبطأ شبعاً من عالم».

وقال مالك بن دينار: من طلب العلم لنفسه فالقليل منه يكفي، ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة.

وكانت أول حكمة لأبقراط عن كثرة العلم وقصر العمر⁽⁵⁵⁾.

(54) يُنظر: الغزالي، إحياء، ج 1، ص 52 وما يليها، ويقابله: al-Ghazzālī, *Ihyá'*, pp. 155 f. يُنظر أيضاً: ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري (القاهرة 1365 هـ/ 1946 م)، ص 26، وأبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص 39 وما يليها، والورقة 9 ب من المخطوطة 4811 من مجموعة المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية في باريس والمتضمنة للعمل المسيحي غير المعروف صاحبه والموسوم بالعنوان البستان.

(55) يُنظر: F. Rosenthal, in: *Bulletin of the History of Medicine*, XL (1966), pp. 226 ff. وتمدنا الشواهد المقتبسة من كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري بمثال آخر على ترجمة سابقة لترجمة حنين بن إسحاق للعبارة اليونانية «*ho de kairos oxyς*»؛ إذ ترجمها ابن قتيبة على النحو «الزمان حديد» خلافاً لترجمة حنين على النحو «ضيق».

قال المسيح: «إلى متى تصفون الطرق للمدلجين، وأنتم مقيمون مع المتحيرين؟ إنما ينبغي من العلم القليل، ومن العمل الكثير»⁽⁵⁶⁾.

وقال سلمان: «لو حدثت الناس بكل ما أعلم لقالوا رحم الله قاتل سلمان» (والمعنى الظاهر لهذه العبارة هو أنه يعلم شيئاً مستهجنًا، أو أن العلم الباطن لا ينبغي للناس جميعًا من دون تمييز. وفي الواقع، ليس هذا مكان هذه العبارة).

وإذا قال المرء في ما لا يعلم، أتهم في ما يعلم.

ولأن النفس حرون، فلا بد من تعاون القائد، وهو العلم، والسائق. وهو العقل⁽⁵⁷⁾.

ولا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يعرف الاختلاف.

و«غريزة العقل أنثى وما يستفاد من العلم ذكر ولن يصلحها إلا معًا».

وقال المسيح: «إن أبغض العلماء إلى الله رجل يحب الذكر بالمغيب، ويوسع له في المجالس، ويدعى إلى الطعام، وتفرغ له المجالس، بحق أقول لكم: إن أولئك قد أخذوا أجورهم في الدنيا، وإن الله يضاعف لهم العذاب يوم القيامة». وهذا القول، وإن بدا غريبًا أول وهلة، فلعلها تذكر بالآية 38 وما يليها من الأصحاح الثاني عشر من إنجيل مرقس، والآية 46 وما يليها من الأصحاح العشرين من إنجيل لوقا.

ولما دُلِّي زيد بن ثابت في قبره قال ابن عباس: «من سرّه أن يرى كيف ذهب العلم فهكذا ذهب العلم».

(56) قد يكون ثمة أساس لهذه العبارة في الأناجيل، لكنها لا ترد فيها بهذه الصيغة. ويبدو أن لفظة «علم» هنا توازي لفظة «إيمان». يُنظر: الخطيب البغدادي، اقتضاء، ص 178، ويُنظر: الغزالي، إحياء، ج 1، ص 52، ويقابله: al-Ghazzâlî, *Ihyâ'*, pp. 155 f. ويعتقد نبيه فارس أن هذا المعنى يمزج بين: إنجيل لوقا، الفصل 6: 39، والفصل 7: 32.

(57) نجد في الطبعة المحققة من كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري لفظة «عمل» بدلًا من لفظة «عقل». ولا يستقيم المعنى بلفظة «عمل» في هذا الموضع، كما أن لفظة «عقل» ترد في مواضع أخرى؛ وهذا هو المبرر الوحيد لاستخدام هذا القول عند النويري.

وإذا أردت المحبة من الله فكن كالجاهل في تواضعه وخفائه على الناس.

وبيت طريف يصف اجتماع العلماء:

«إذا تلاقى الفيول وازدحمت فكيف حال البعوض في الوسط»

وفي أبيات لابن الرقاع⁽⁵⁸⁾:

«ولقد أصبت من المعيشة لذة ولقيت من شظف الخطوب شدادها

وعلمت حتى لست أسأل عالمًا عن حرف واحدة لكي أزدادها»

وأحد أربعة أشياء لا يأنف منها الشريف، هي خدمته لعالمٍ ليأخذ من علمه.

وقد قرب عطاء بن مصعب إلى البرامكة تباعده منهم، ورغبته عنهم، وإن كان

عندهم من هو آدب منه.

ولا بد من حسن الفهم والاستماع لتقدير حديث حسن. ويصور بيتان لأبي

تمام نحو هذا.

والفرق بين العالم والأديب، هو أن العالم يقصد فناً من العلم، أما الأديب

فيأخذ من كل شيء أحسنه.

وفي أبيات لإبراهيم بن المهدي:

«قد يرزق المرء لم تتعب رواجه ويحرم الرزق من لم يؤت من تعب

مع أنني واجد في الناس واحدة الرزق أروغ شيء عن ذوي الأدب»

وينال الموبذ، وهو كبير الكهنة، الثناء من أنوشروان لقوله إن الطبيعة النقية

تكتفي من الأدب برائحته، ومن العلم بالإشارة إليه، وإن الحكمة لا تنمو إلا في

تربة ملائمة.

R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe* (Paris 1952-1966), pp. 475 f.

(58) يُنظر:

ويكون في آخر الزمان علماء يزهدون في الدنيا ولا يزهدون، ويرغبون في الآخرة ولا يرغبون، ينهون عن غشيان الولاية ولا ينتهون، يقربون الأغنياء ويباعدون الفقراء، وينقبضون عند الحقراء، وينبسطون عند الكبراء: أولئك الجبارون أعداء الرحمن⁽⁵⁹⁾.

ويُنسب إلى عبد الله بن عمر قوله إن «العلم ثلاثة: كتاب ناطق؛ وستة ماضية؛ ولا أدري»⁽⁶⁰⁾.

هذه نهاية الأقوال التي تتناول العلم في حد ذاته في فصل العلم والبيان من كتاب عيون الأخبار. ويرجع طول الملخص الذي تقدم إلى استحالة تصنيف كل رواية من الروايات في مجموعات متجانسة. ويتعذر التصنيف وفقاً للمصدر إلا في حالة واحدة، وهي بضعة أقوال نسبت إلى علي بن أبي طالب. ونجد أن تكرار وجود مجموعات من الأقوال التي تشترك في موضوعها أكبر من تكرار المصادر. بيد أن الموضوع ذاته قد يُستأنف مرة أخرى في فقرات لاحقة. وتمثل الأقوال الثلاثة الأولى مشكلة خاصة، إذ إن اتصالها بموضوع العلم لا يمكن تفسيره بسهولة، ولا يوجد حل سهل لها. فلعل المقصود بالإشارة إلى عدم اعتبار الأنبياء والأتقياء في بلادهم هو أن العلم والعلماء، في كثير من الأحيان، لا يُقدَّرون حق قدرهم، وأنهم ينبغي أن يكونوا في مصاف الأنبياء والأولياء. وذكر تعبير النبي عن كرهه لـ «صعاب المسائل»، كما فسرت كلمة «أغلوطات»⁽⁶¹⁾، يبدو أقل مواءمة هنا، في ظل الاعتماد الكبير لأقسام لاحقة من الفصل، تتحدث عن الإعراب وغريب الكلام، على المسائل المُشكِلة والأقوال المبهمة. ولربما كان ينبغي أن يُفهم نهى النبي هنا على أنه يختص بالمسائل التي قد تثير الشك. فلعل الحديث إذاً يوصي بتنمية العلم الثابت المؤكد، وهذا هو العلم في حد ذاته. وكان بمقدور

(59) ينسب هذا الكلام إلى السيد المسيح في: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2،

ص 227.

(60) يُنظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب (القاهرة 1351هـ/1932م)، ج 2، ص 3؛ ابن حزم،

الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة 1348-1345)، ج 7، ص 30. وينسب الراغب الأصفهاني القول إلى فقيه لم يُسمَّه في: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 28. وفي مواضع أخرى، نجد عوضاً عن لفظة «ماضية» لفظة «قائمة».

(61) يُنظر: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 225.

ابن قتيبة أن يجد حديثًا نبويًا أكثر وضوحًا وأوثق صلة بالعلم لاستهلال نقاشه فيه. ولربما شعر بأن النص الغامض من شأنه أن يداعب أذهان قرائه، ويشير اهتمامهم بما أراد أن يقول.

من جهة اللغة والنحو والبلاغة، يُفهم العلم هنا بوصفه مصطلحًا شاملاً للمبحث الأساس الذي ينبغي للأديب التفقه فيه، وهو سبل التعبير الصحيح والمؤثر ووسائله؛ فإتقان هذه المهارات هو أول خطوة في منهج الأدب وآخر خطوة. وهذا المفهوم للعلم هو الذي يصلح للأديب، ويعد علمه الحقيقي الأساس. ويظهر جليًا تأثير التطورات الدينية التي جعلت كلمة «علم» تعني علم «الحديث»، والعلوم الدينية بوجه عام، وكثيرًا ما يُقصد بها هذا المعنى الخاص. وفي تكرار الاستشهاد بالإنجيل دليل على التأثير الديني. كما تبين كثرة استشهاد ابن قتيبة بالكتب اليهودية والمسيحية المقدسة اتساع أفق الأديب من العوام، والذي لا يقل عن المتكلم في الأمور الدينية والفكرية الخارجة عن حدود الإسلام. بيد أن الدليل الذي يهتدي به ابن قتيبة هنا هو النظرة إلى العلم، في عالم الأدب، على أنه يشير إلى أهم جوانبه الفكرية، وهو القدرة على تطويع تلك الأداة البديعة المعقدة، ألا وهي اللغة العربية.

مما يزيد في تأكيد ذلك، هو المكان الذي يشغله فصل العلم والبيان في كتاب عيون الأخبار ككل. فهو أحد ثلاثة فصول تقع بين نقاش في السؤدد السياسي والعسكري على حشد من الناس قل أو كثير، ونقاش ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد في الأمور المادية. ومن الفصول الثلاثة تلك، يسبقه استعراض لأنماط سلوك الناس والحيوانات الناجمة عن طبائعها وأخلاقها (بما فيها الحمق). ويتبعه فصل في المظاهر المستحسنة للزهد والتقوى في الحياة اليومية. وبناء عليه، يمكننا القول إن ابن قتيبة يرى في العلم السبيل الأوحى لكل شيء فكري أو مجرد إلى حد ما، مما يدخل في تعليم الأدب الذي يتسم عمومًا بالمادية والعملية. وقد يبدو هذا شأنًا محدودًا للعلم، غير أن له مغزى خاصًا في بيئة تجل الفكر المجرد أيما إجلال. ويمكن أن يقال إن علاقة الأدب بالعلم جرته إلى فلك ثقافة خاصة بالمسلمين.

بعد ابن قتيبة بزهاء نصف قرن، صنف ابن عبد ربه كتاب المقتطفات الأدبية الشهير العقد الفريد. وفي العقد فصل طويل بعنوان «الياقوتة في العلم والأدب»⁽⁶²⁾. ويتكرر الكثير من مادة ابن قتيبة هنا. غير أنها كثيراً ما تبدو في صورة أكمل، الأمر الذي يستبعد اعتماده المباشر على ابن قتيبة، في الأقل في جزء من المادة المشتركة بينهما. ويأتي فصل العلم والأدب بعد نقاش السلطان والملك بوجه عام، أي إنه يشبه نظيره في عيون الأخبار في ذلك. ويفوق العقد الفريد كتاب عيون الأخبار كثيراً في منهجية استعراضه العلم في حد ذاته. بينما لا نجد فيه اتساق الترتيب العام الذي نجده عند ابن قتيبة في نواح أخرى. ويشير عنوان الفصل إلى أن العلم والأدب ينبغي أن يعدّا قرينين لا ينفصلان. وقد يُنظر إلى النقاش الذي يسبقه في فن السياسة على أنه موضوع قائم بذاته، لا جزء من مبحث الأدب، وهذا ما يشير إليه أيضاً المنهج الفلسفي في تصنيف العلوم. ويشكل العلم أساساً ضرورياً لجميع جوانب الأدب الأخرى. وهما معاً، كما يبين ابن عبد ربه في كلماته التمهيدية «القطبان اللذان عليهما مدار الدين والدنيا، وفرق ما بين الإنسان وسائر الحيوان، وما بين الطبيعة الملكية والطبيعة البهيمية؛ وهما مادة العقل، وسراج البدن، ونور القلب، وعماد الروح». والعقل والوهم يعملان معاً؛ العقل بما يقوم به من العلم، والوهم بما يجول فيه مما تدركه الحواس، ليكون الذكر، ثم الفكر، ثم الإرادة، وأخيراً، العمل. والعقل موجود بالعلوم، كما أن الخيال موجود بإدراك الحواس. «والعلم علمان: علم حُمل، وعلم استُعمل؛ فما حُمل منه ضرر، وما استُعمل نفع»⁽⁶³⁾. ويبدو كأن الأدب ينتمي إلى الجانب العملي من العلم، وإن لم يُذكر ذلك صراحة. وبعد نقاشه في العلم والعلماء، يتكلم ابن عبد ربه في العقل والحكمة، ويضيف حكماً موروثة يذكر العلم في كثير منها أيضاً. ويبدو كأنه

(62) يُنظر: ابن عبد ربه: العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 206، والعقد الفريد (القاهرة 1372هـ/1952م)، ج 3، ص 62. ويشكّل القسم الذي يتناول «العلم» والموسوم بالعنوان «كتاب الياقوتة في العلم والأدب» في الجزء الثاني من كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، نحو عُشر كتاب الياقوتة كاملاً. لنقاش متوازن عن علاقة ابن عبد ربه بابن قتيبة يُنظر: F. Tūqān, «Ibn 'Abd-Rabbih's Book on Statecraft» (Diss., Yale University 1968).

(63) يُنظر: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 206.

صدي لعيون الأخبار، عندما ينتقل إلى تعريف البلاغة وتحليلها⁽⁶⁴⁾. بعد ذلك، يستعرض عددًا وافراً من الموضوعات الأدبية التي تتناول نوعاً من العواطف والسلوك الإنساني، كان ابن قتيبة ليدرجها في فصله السابق لفصل العلم، الذي يبحث في الطبائع والأخلاق. وعلى غرار ابن قتيبة، نجد عند ابن عبد ربه أقساماً في البلاغة والصمت والملاحظة وأهل الفرق والمسائل النحوية والنوادر. غير أن هذا كله يتبع النظرة الكلية إلى الأدب على أنه يشمل جوانب السلوك الإنساني كافة. وبخلاف ابن قتيبة، يستعرض ابن عبد ربه أنواعاً مختلفة من المواد المتعلقة باللغة، بتفصيل أكبر بكثير، خارج فصل العلم والأدب. ومن الواضح أن ابن قتيبة يعد العلم شيئاً متعلقاً لزوماً بعلوم اللغة بالدرجة الأولى، ويظهر في عمله على أنه أساس الأدب كله، كما رأينا في ما تقدم أنه أساس العمل كله، من منظور ديني أخلاقي، وأساس الكلام عند المتكلمين.

سيكون نافعا بلا شك، أن نرى أي تفصيل وجدت هذه النظرة، ربما بعد نصف قرن آخر، على يد الأديب واللغوي العظيم المرزباني (المتوفى في عام 384هـ/994م)؛ إذ يبدو أن كتابه *تلقيح العقول*، الذي يبدأ بنقاش في العلم، كان عملاً في الأدب. ويتبع نقاش العقل فيه فصل في الأدب وفصل في العلم على التوالي. وفي ظل ما كان من تركيز *تلقيح العقول* على الأمور العقلية في ما يظهر لنا، فإن من المستغرب أن يسبق الأدب العلم، غير أن من العبث التكهن حول الأسباب الممكنة لذلك، لأن العمل لم يُحفظ، ولا نعرف محتواه⁽⁶⁵⁾.

هناك نوع آخر من المقتطفات الأدبية، من أواخر القرن العاشر، يحوي قسمًا خاصًا بالعلم، وهي مقامات بديع الزمان الهمذاني (المتوفى في عام 398هـ/1008م). وغني عن القول إن أدب المقامات لا يمكن مقارنته بالمقتطفات الأدبية المعتادة؛ فهو أشبه من ناحية بمجموعة من القصائد الشعرية في صورة نثرية، لكنها، وخلافًا لما نجد في الدواوين الشعرية، ذات موضوعات

(64) يُنظر: الراغب الأصفهاني، *محاضرات الأدباء*، ج 1، ص 33.

Ibn an-Nadim, p. 6,

(65) استقينا المعلومات عن العمل من: ج 1، ص 133؛ ج 2، و

يقابلها: ابن النديم، 191.

مترابطة. وعلى غرار المقتطفات الأدبية الأخرى، تلقي المقامات الضوء على أنواع السلوك الإنساني ومثالبه، تحت عنوان خاص لكل منها في الأغلب. والمقامة العلمية لبديع الزمان موجزة جداً، غير أنها مثيرة للدهشة بتغطيتها الجيدة لجميع الأفكار المتداولة حول صعوبات طلب العلم ومزاياه:

«كنت في بعض مطارح الغربية مجتازاً، فإذا أنا برجل يقول لآخر: بم أدركت العلم؟ وهو يجيبه، قال: طلبته فوجدته بعيد المرام، لا يصطاد بالسهام، ولا يقسم بالأزلام، ولا يرى في المنام، ولا يضبط باللجام، ولا يورث عن الأعمام، ولا يستعار من الكرام، فتوسلت إليه بافتراش المدر، واستناد الحجر، ورد الضجر، وركوب الخطر، وإدمان السهر، واصطحاب السفر، وكثرة النظر، وإعمال الفكر. فوجدته شيئاً لا يصلح إلا للغرس، ولا يغرس إلا بالنفس، وصيداً لا يقع إلا في الندر، ولا ينشب إلا في الصدر، وطائرًا لا يخدعه إلا قنص اللفظ، ولا يعلته إلا شرك الحفظ، فحملته على الروح، وحبسته على العين. وأنفقت من العيش، وخزنت في القلب، وحررت بالدرس، واسترحت من النظر إلى التحقيق، ومن التحقيق إلى التعليق، واستعنت في ذلك بالتوفيق، فسمعت من الكلام ما فتق السمع ووصل إلى القلب وتغلغل في الصدر، فقلت: يا فتى، ومن أين مطلع هذه الشمس؟ فجعل يقول:

لو قر فيها قراري

إسكندرية داري

وبالعراق نهاري⁽⁶⁶⁾

لكن بالشام ليلي

وتغيب غزارة استعمال التورية في النص العربي عن الترجمة الإنكليزية بالضرورة. مع ذلك، فهي تعبّر بكلمات قليلة تعبيراً بديعاً عن تصيد العلم المستمر، وطبيعته المراوغة، وتعارضه مع القيم المادية. ولعل من الجدير بالذكر أن أشهر المقامات على الإطلاق، وهي مقامات الحريري التي كُتبت بعد بديع الزمان بقرن، لا تضم

(66) يُنظر: مقامات بديع الزمان الهمداني، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد (القاهرة 1381هـ/1962م)، ص 312-315، وتقابلها ص 202 من طبعة بيروت 1965، يُنظر أيضاً الترجمة W. J. Prendergast, *The Maqâmât of Badî' al-Zamân al-Hamadhâni* (London; Madras: الإنكليزية للعمل: 1915), pp. 152 f.

مقامة مخصصة للعلم صراحة⁽⁶⁷⁾. بيد أن مقامات الزمخشري، التي تُعنى ببيان السلوك الديني القويم بصورة رئيسة، تضم «مقامة العمل»، التي تبحث بالفعل في مسألة علاقة العلم بالعمل. ويأتي ذلك بين مناقشة «الإخلاص» و«التوحيد». قد يفخر العالم بالنحو وغيره من فنون اللغة بعلمه وأدبه - تُستخدم كلمتا «علم» و«أدب» هنا من غير تمييز - لكن العالم الحقيقي هو الذي يوظف العلم لبلوغ الفضل في الدين. فلا غناء لمن قوي علمه وعمله قد فتر. «إن علمًا بلا عمل كقوس بلا وتر»⁽⁶⁸⁾. ويمكننا أن نلاحظ هنا بوضوح، ما قد كان بلغ بحلول ذلك الوقت من دمج علم الدين بعلم الأدب. وهذا يجعل المقامة حقًا مقامة عمل لا علم. ويُبرز التركيز على العمل عظم شأن التقوى العملية والالتزام الديني في المجتمع زمن الزمخشري.

من المقتطفات الأدبية التقليدية، نجد في كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي (المتوفى في عام 450هـ/ 1058م)⁽⁶⁹⁾ تنظيمًا مغايرًا للآثار المنقولة؛ إذ تناول الفصول الخمسة الكبيرة في العمل: 1. فضل العقل وذم الهوى 2. أدب العلم 3. أدب الدين (ويعنى بالجوانب السلبية للحياة الدنيا بصورة رئيسة) 4. أدب الدنيا 5. أدب النفس. وكما تشير صيغة الجمع «آداب»، فإن أقوالاً ماثورة تميل إلى الإيجاز، نثرًا وشعرًا في أحيان كثيرة، توضح السبل المختلفة لممارسة السلوك الفكري والديني، والعملية أو المادي، والروحي أو الخلفي. وكما هو متوقع، ليس

(67) لم أجد ما يمكن عدّه مميزًا عن موضوع «العلم» في مقامات ابن نايقا، أو في المادة الأخرى

التي نشرها ريشر في: O. Rescher, *Maqâmât al-Hanafî wa-Ibn Nâqiyâ*, Beiträge zur Maqamen-Litteratur 4: (Istanbul 1330H/1914AD).

(68) يُنظر: الزمخشري، مقامات الزمخشري (القاهرة 1335)، ص 98-103. وقد أصاب ريشر في

توسعته لعنوان المقامة المسماة أصلًا «مقامة العمل» لتصبح «مقامة العلم والعمل»، يُنظر:

O. Rescher, *Die Maqâmen des Zamakhsari*, Beiträge 6 (Greifswald 1913), pp. 45-48.

(69) يُنظر: أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين (القاهرة 1315). وثمة مخطوطة ناقصة لكنها

أقدم للعمل ضمن مخطوطات مكتبة مدينة مانيسا التركية، وهي المخطوطة 1117. وذكرت على نحو

مختصر من دون أن تحدد محتوياتها في: *Une Liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Manisa, Akhisar* (Istanbul 1951), p. 9.

وناسخها هو محمد بن صدقة الحرّاني (؟) الذي انتهى من نسخها في نهاية شهر شعبان من عام

534هـ/ 19 نيسان/ أبريل 1140م.

من ترتيب منهجي لباب أدب العلم. وهو يبدأ بعبارات قوية عن فضل العلم، مؤيدة بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث النبي وأقوال الصحابة. ويعرض شواهد لفضل العلم على الجهل. ويبين استحالة بلوغ غاية العلم، ويبرز الحاجة إلى الإلمام بأنواع العلوم المختلفة إن أمكن. ويخوض في العلاقة بين المال والعلم على النحو المعتاد. ويذكر استحباب طلب العلم في الصغر؛ فاكساب العلم صعب. ثم يناقش انتشار الجهل مرة أخرى. وكالعادة، تذكر الخصلة المذمومة من استخدام العلم لأغراض خفية. وهناك أقوال تبين أفضل السبل للدراسة والتعليم، والخصال التي ينبغي أن تكون لطالب العلم، والحاجة إلى الدراسة الشاقة الطويلة، وسيئات النسيان. ثم نقرأ أقوالاً في الخط، رداءة خط العلماء في الأغلب، وانشغالهم الدائم بالكتابة. ويُختتم الجزء المخصص للعلم في هذا العمل بأقوال في آداب طلب العلم، وحديث «حسن السؤال نصف العلم»، وأقوال في آداب وأخلاق العلماء. وتشير حقيقة أن العلم لا يزال يسبق النقاش في الدين والأخلاق في هذا العمل، إلى سيادة النظرة العلمانية فيه. ويؤكد موقع الفصل الذي يتناول العقل في البداية، كما كان في عمل المرزباني أيضًا، رسميًا على ما أعطي من شأن في العمل الفكري التعليمي، والديني الأخلاقي.

نجد نظرة مشابهة في كتاب المقتطفات الأدبية الكبير محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني، الذي قد يعود تاريخه إلى الأعوام الأولى من القرن الثاني عشر. والاتجاه العام فيه هو تعلق العلم بالعقل أيضًا، لا بالأدب وحده. وفي إهدائه، يقول الراغب عن محتويات هذا العمل: «يجعله صيقل الفهم ومادة العلم»، ويقول إن في ذلك إيجابًا لراعيه، إذ إنه قد جعل «مراعاة الأدب شعاره ودثاره، ومحاماة الفضل إيثاره واختياره»⁽⁷⁰⁾. وكما عند الماوردي، يرتبط ذكر العقل والحمق بدم اتباع الهوى والشهوات. ومن الخصال التي تدل على العقل؛ الحزم والجد والفتنة والاعتماد على النفس،

(70) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 2. ويحمل الفصل الأول منه الذي يغطي ص 5-96 العنوان: «في العقل والعلم والجهل وما يتعلق بها»، وخصص الأصفهاني ص 5-16 من الفصل الأول للحديث عن العقل والفضائل المتعلقة به، بينما خصص ص 16-24 للحديث عن العلم، وخصص ص 24-32 للحديث عن التعلّم والتعليم.

وحسن استغلال عقول الآخرين بطلب النصيحة. بعد ذلك يأتي العلم. وينظر إليه أيضًا على أنه ثمرة العقل والتجربة، والسبيل إلى النجاح في الحياة. ويجري تناول الموضوعات المعتادة من جوانبها الحسنة والقيحة جميعًا. والعلم، أو الأدب في ما يبدو، هو عدل الحسب. ويبدو وكأن هذا يؤيد الانتفاع بالعلم لتحقيق مكاسب دنيوية. لكن، كالعادة، فإن استخدام العلم لطلب المكاسب الدنيوية لا غير، هو أمر مذموم. ثم تُذكر العلاقة بين العلم والعمل. ويُنظر في مجموعة غريبة من العلوم، تبدأ بالحديث، الأمر الذي يتفق ودعوى العلوم الدينية بتفردا باسم العلم، ثم علوم اللغة، كالنحو والعروض، وكذلك النوادر المسلية. ويتبع ذلك علم الكلام والفقه والحساب والأنساب. وهذه هي فنون العلم المعهودة التي ينبغي للأديب اكتسابها.

علاوةً على ذلك، يناقش الحفظ والنسيان وتصنيف الكتب، ثم تتبع فقرات في المحمود والمذموم من خصال العلماء، ومحنة العلماء على أيدي الجهال، فهم أعداء العلماء بطبيعتهم. ويتناول قسم - مساوٍ لهذا في طوله - التعلم والتعليم من حيث أدبيات فن التعليم. ومن الموضوعات التي يبحث فيها من جهة طالب العلم هي: الحاجة إلى بث العلم مع تخيّر من هو أهل له من طلابه، والعمر الملائم لتلقي العلم، وفضل حفظ العلم على كتابته، وفائدة السؤال والاعتراف بالجهل، وصعوبة اكتساب العلم، وعظيم تنوعه. أما جهة المعلم، فتبينها أقوال في فضل التأديب، وأمثلة مستحسنة من الماضي لوصايا رجال من ذوي الشأن لمعلمين، ونوادير نجاح المعلمين أو عدمه مع النبيه من الصبيان أو البلبد، وأقوال في الخصال المذمومة للمعلمين، وعيوب مهنة التعليم. ثم يحول الراغب انتباهه إلى البلاغة؛ الكلام والصمت، والمناظرة والشعر والكتابة، وقد رأينا هذه كلها جزءًا من الجانب اللغوي من علم الأدب. وفي الواقع، يسري هذا أيضًا بصورة أو بأخرى على الأقسام الأخيرة التي تتناول الصدق والكذب، والسر والنصح، والوعظ والمتعظين، وقراءة القرآن، والفراصة والتراطن والطيبة والفأل.

ويشكل هذا كله الفصل الأول من عمل الراغب الطويل. وهو يتبنى القول بالسبق للعقل في توليفة العلم والأدب. والأهم من ذلك، أنه يدفع بنقاش هذه

الأمر إلى البداية في كتاب محاضرات، خلافاً لما كان في المرحلة السابقة، ممثلة بابن قتيبة وابن عبد ربه⁽⁷¹⁾. ولم يعد علم السياسة يمثل نقطة البداية؛ فهو يتبع فصل العقل والعلم، ثم يتبعه نقاش مطول في السلوك الإنساني، ونقاش مقتضب نسبياً في أمور دينية، بما في ذلك أقوال في الموت وأحواله، والعادات المرتبطة به. وفي نهاية الكتاب، ترك فسحة لقسم يرتبط به ارتباطاً هشاً، ويتحدث عن الملائكة والشياطين والجن وكذلك الحيوانات، وذلك لتأييد الدعوى التي تقول إن الأدب يمثل خطة تعليمية شاملة لكل ذي بال من الموضوعات.

يتبوأ عالم الطبيعة موقع الصدارة في كتاب مقتطفات أدبية آخر، من النصف الأول من القرن الثاني عشر، كان له نجاح عظيم، وانتشار واسع، وهو كتاب ربيع الأبرار ونصوص الأخيار للزمخشري. ويبدو لنا هذا أقوم من إصاق مناقشة الطبيعة في نهاية الكتاب. وفي ما عدا ذلك، فإن كتاب ربيع الأبرار يبدو أقل من كتاب محاضرات بكثير في إحكام بنائه. ويتناول الفصل الستون فيه «العلم، والحكمة، والأدب، والكتاب، والقلم، وما اتصل بذلك وناسبه»⁽⁷²⁾. ويظهر فضل سبق الذي أسبغ على علم السياسة في ما تقدم، في حقيقة أن فصلاً في العز والشرف، وعلو الخطر والرياسة والشهرة، يسبق هذا الفصل في العلم. غير أنه لا يبدو وجود سوابق في التقليد الأدبي للفصل الذي يتبعه، والذي يبحث في الغزو والقتل والشهادة وذكر الحرب والأسلحة والهزيمة والغارة والشجاعة والجبين. وليس من ترتيب داخلي يمكن تمييزه في الفصل الذي يبحث في العلم ذاته. وتبرز مسألة العلاقة بين العلم والعمل مراراً. وكما هو متوقع، تكاد المادة المعروضة هنا تكون مماثلة لما نجده في كتب أخرى. غير أن الزمخشري يميل إلى إنعاش

(71) يُنظر في هذا الشأن أيضاً العمل الأدبي في المكتبة الأمبروسية في ميلان كما يصفه غريفي في:

E. Griffini, in: *RSO*, IV (1911-1912), p. 1032.

(72) يُنظر: الزمخشري، ربيع الأبرار، في الأوراق 182 ب - 204 أ من المخطوطة L-5 في المجلد

الثاني من مخطوطات جامعة ييل، والأوراق 22 أ - 34 أ من المخطوطة 3894 من مخطوطات مجموعة الفانج. ولا تزال ثمة أسئلة لم تجد طريقها إلى الحل تتعلق بالنص الأصلي للعمل، وأي من المخطوطات الكثيرة التي وصلتنا تحتوي عليه، إضافة إلى العلاقة بين المختصرات الكثيرة للعمل الأصلي وما شابه ذلك من مسائل.

سرده بنوادر لشخصيات هزلية شهيرة، كمزبّد وأشعب. وفضلاً عن الأحاديث النبوية، فقد خصص فسحة للفقّه، ولا سيما فقه أبي حنيفة. ويكثر الزمخشري من ذكر الأشعار. ويتكون الجزء المتعلق بالأدب من هذا الفصل من أقوال في النحو والكتابة والكتب. ويمكننا أن نتفهم قلة اكتراث كتاب ربيع الأبرار بالعلم، غير أنها تبوح، إلى حد ما، بضآلة شأن العلم كمفهوم نظري في كثير من الأعمال الأدبية. فقد اكتفى الأدباء بالدعوى الصامته بأن العلم مجالهم، وأنهم كرسوا أنفسهم لخدمته بكل جوارحهم.

في ما نعلم، لا يحوي كتاب التذكرة الحمدونية الكبير لابن حمدون (المولود في عام 495هـ/1102م والمتوفى في عام 562هـ/1166م)، وهو من زمن الزمخشري تقريباً، قسمًا خاصًا بالعلم. غير أن من اللافت، أنه يستجيب للهم الذي بات يهيمن أخيرًا على العمل الفكري الإسلامي كله، بوضعه فصلًا في المواعظ والآداب الدينية في بداية الكتاب. ثم يُتبع ذلك بفصل في الآداب والسياسة الدنيوية؛ وفيه نجد فقرة تسرد حوارًا للمأمون وفيلسوف مجهول في أمور كاستحالة بلوغ الغاية من العلم، واختلاف صنوفه في درجة الأهمية، وضرورة التدرج في الإقبال عليها⁽⁷³⁾. ويتناول الفصل الثالث عشر من كتاب التذكرة الحمدونية العقل والحمق. ولا يرجح ورود شيء يذكر عن العلم في هذا الفصل.

هذا شديد الوضوح في عمل لاحق في الأدب، وهو كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري (المتوفى في عام 732هـ/1332م). فهو كذلك لا يحوي قسمًا خاصًا بالعلم، لكنه يضم أقسامًا موجزة في العقل وأضداده، أي الحمق والجهل. ولا يذكر العلم ومشتقاته في هذه الأقسام إلا مصادفة. على سبيل المثال، يذكر النويري القول المألوف عن حاجة النفس الحرون إلى العلم والعقل، وقولاً ينسب إلى وهب بن منبّه بأن الأحمق لا علمه يعينه، ولا علم غيره ينفعه، وتعريف المتكلمين للعقل على أنه: «اسم لعلوم إذا حصلت للإنسان صحّ

(73) يُنظر: محمد بن الحسن بن حمدون، التذكرة الحمدونية، الورقة 150 ب من المخطوطة 2948 من المجلد الأول من مخطوطات السلطان أحمد الثالث في سرايا الباب العالي، وابن عبد ربه، العقد، ص 207. ولم يتسنّ لي رؤية الفصل الثالث عشر، ولا أظنه موجودًا في المجلدات المتبقية لكتاب التذكرة الحمدونية في مجموعة مخطوطات سرايا الباب العالي.

تكليفه»⁽⁷⁴⁾. لكن هذه الأقسام تركز على العقل، ولا تفتأ تستخدم هذه الكلمة، وإن بالإمكان استبدال كلمة «علم» بها بسهولة في معظم المواضع، من دون أن يتغير المعنى كثيرًا. ويتبع النويري نمطًا مختلفًا، وعلميًا إلى حد بعيد، في سرده معلوماته الموسوعية. فهو يبدأ بعالم الطبيعة، ثم ينتقل إلى تدارس الإنسان والحيوانات والنباتات، ويختم بنقاش مستفيض للتاريخ. وينتمي نقاشه في العقل والفكر إلى عالم الإنسان. ولا حاجة إلى نقاش العلم كموهبة طبيعية أو مكتسبة. وكل ما يناقشه يدخل في حيز علم الطبيعة أو الاجتماع، أي إنه علم بحد ذاته.

في نهاية هذا التطور، إن كان لنا أن نسمي ذلك تطورًا، ثمة أعمال ككتاب المستطرف في كل فن مستظرف للإبشيهي الذي عاش في النصف الأول من القرن الخامس عشر. ومن بين الأعمال الكثيرة التي يقول الإبشيهي إنه رجع إليها، يخص بالذكر كتابي العقد الفريد وربيع الأبرار ونصوص الأخيار. واستخدامه الكتاب الثاني واضح جلي في فصل العلم. ويظهر ارتباط العلوم الدنيوية كلها بالدين في فصل تمهيدي في مباني الإسلام الخمسة. هكذا، وبعد أن صرف المؤلف التبجيل اللازم للقوة السائدة في الحضارة الإسلامية، ينتقل إلى النظر في العقل والحمق، مبيّنًا بوضوح أن العقل عنده يأتي بعد الواجبات الشرعية. ويتبع ذلك فصل عن القرآن، وذلك قبل أن يقدم المؤلف الفصل الخاص بالعلم. ولا يعني هذا أن الإبشيهي يعد العلم مساويًا للحديث الذي يُبحث فيه عادة بعد القرآن مباشرة، ومقتصرًا عليه، وإنما أراد أن يبيّن بترتيبه هذا أنه كما يأتي العقل والرشد بعد الشريعة، ينبغي أن تأتي العلوم الإنسانية الأخرى كلها بعد دراسة القرآن.

(74) يُنظر: شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب (القاهرة 1342-1374)، ج 3، ص 230-237، و353-359، ولا سيما ص 232 وما يليها و356 (وأعيدت طباعته [1965]).

وإضافة إلى تعريف العقل، يشير ابن الجوزي في كتابه ذم الهوى، ص 5 إلى ثلاثة تعريفات للعقل مؤكداً علاقته بالعلم. التعريف الأول: «هو ضرب من العلوم الضرورية»، والتعريف الثاني: «هو غريزة يتأتى معها ذلك العلوم»، والتعريف الثالث: «هو قوة يُفَضَّلُ بها بين حقائق المعلومات». وتُنسب مقولة «نمو العقل بالعلم» إلى أردشير في: ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، تحقيق محمد مرسي الخولي وعبد القادر الفط (القاهرة [1967])، ج 1، ص 534.

في ما يتصل بمقولة الحارث المحاسبي «العقل ليس بعلم»، يتناول السبكي في: السبكي، طبقات، ج 2، ص 42، الرأي المنسوب إلى الأشعري بأن العقل هو العلم، إضافة إلى رأيي الباقلاني وإمام الحرمين.

والعنوان الكامل للفصل الرابع الذي يتناول العلم هو «في العلم والأدب وفضل العالم والمتعلم»، ويتبع ذلك بضع صفحات في الأمثال السائرة. ويتقود ما يلي ذلك من نقاش في البلاغة إلى المحتوى الرئيس لكتاب المستظرف، وهو النقاش المستفيض للموضوعات العتيذة العظيمة التنوع، الفلسفية منها والأدبية والخلقية والسياسية. وتحتل الفصول الأربعة الأولى جزءًا صغيرًا من الكتاب، يقل عن خمسة في المئة من العمل كله⁽⁷⁵⁾. والصفحات الكبيرة التي تبحث في العلم والأدب، والتي يبلغ عددها ست صفحات ونصف صفحة، تبوح بميل واضح نحو الإجلال الديني للعلم، ويظهر هذا في الطريقة التي يقلل بها من شأن أخطاء العلماء. وهناك تشديد على أهمية العلم المحفوظ في الصدور، وجل المصادر في هذا الصدد هم من علماء الدين. وخصصت مساحة كبيرة لإثبات طلاقة علم الله من خلال حكاية الخضر وموسى والعصفور، وأقوال أخرى كثيرة. وحُذفت أقوال عدة نسبها الزمخشري في كتابه ربيع الأبرار إلى مصادر يونانية قديمة، كأفلاطون وجالينوس وأرسطو، أو ذكرت من غير أن تُنسب إلى أحد. وكانت تلك أيضًا هي حال إحدى النوادر في الطلاق، كان الزمخشري نسبها إلى مزبّد، فأفصى حذف اسم الشخصية الهزلية إلى طمس الطبيعة الفاكهة للحكاية. والتزم المؤلف نظرة أكثر علمانية في القسم الموجز الذي يتناول الأدب. وتوسل للانتقال من العلم إلى الأدب بذكر أقوال في العربية السليمة من اللحن، وهو مبحث يطال العلم والأدب معًا. والمنافع المادية، والمزايا الدنيوية للأدب، هي الفكرة الأساس لاقتباسات الإبسيهي، وفي هذا السياق، لا يبدو له إدراج أقوال تحمل أسماء قامات يونانية، كأبقراط وجالينوس، خارجًا عن حدود اللياقة. وفي نقاشه العلم، يضيف المؤلف عنصرًا لا نجده في ما سبق استعراضه هنا من الأدبيات. فهو يورد تعريفًا للعلم في بدايات الفصل⁽⁷⁶⁾. ويظهر هذا وعيه لما كان للعلم من شأن في علم الكلام. ومع هذا، يبقى العلم مفهومًا ثانويًا عنده. وينبغي لنا أن نفهم اهتمامه بترك أثر للفضائل الدينية والخلقية في ذهن القارئ، فهو أمر يمليه عليه المناخ الفكري لعصره.

(75) يُنظر: الإبسيهي، ج 1، ص 6-29. ويرد الفصل الذي يتناول موضوع العلم في ص 23-29،

ويقابله: ص 52-68 من ترجمة ج. را (G. Rat [Paris; Toulon 1899]).

(76) يُنظر: الإبسيهي، ج 1، ص 23، ويُنظر أيضًا التعريف «ج - 4».

من شأن ما تقدم من نقاش لمقتطفات أدبية، وإن كان محدودًا، أن يرسم صورة عامة لمكانة مفهوم العلم عبر القرون في عالم الأدب الواسع. ومن الصواب أن نقول، كما قال الإبيسيهي: «وتفرد كل منها (أي الكتب الكثيرة السابقة التي نهل منها في تصنيف كتابه المستظرف) بفرائد فوائد لم تكن في غيره من الكتب محصورة»⁽⁷⁷⁾. غير أن هناك الكثير من المعلومات المشتركة بين تلك الكتب، ويتشابه فيها تنوع الأفكار وفحواها إلى حد بعيد، وإن اختلفت الكلمات. ولا ينم عن موقف كل مؤلف منهم من العلم إلا تنسيقه العام وترتيبه لفصول كتابه. وبناء عليه، فمن الواضح أن العلم كان يحاول الصعود إلى القمة، من حين إلى آخر، باحتلاله مكانًا بارزًا في بداية عمل ما. غير أن نجاحه في ذلك لم يكن مستمرًا ولا مقنعًا. كما أنه كاد يغفل كليًا في بعض الأحيان. وإجمالًا، لا بد من الاعتراف بأنه لم يكن للعلم شأن مستقل في الكتابات الأدبية. ومن جهة أخرى، كان من المسلم به بصمت أن العلم كان أساسًا للأدب، ولربما كان يعد مرادفًا له، على الرغم من المحاولات المتكررة لإرساء الفرق بين المفهومين⁽⁷⁸⁾. ومن وجهة نظر أدبية، فإن العلم على صلة وثيقة بالفطنة، ويكاد لا يتميز منها، وقد باتت الفطنة، بمفهومها كحكمة عملية، كلمة السر لدخول عالم الأدب. وثمة آراء متباينة في هذا أيضًا. فعند أولئك المهتمين بالأدب، كان العقل يسبق العلم حتمًا⁽⁷⁹⁾، غير أنه لم يكن

(77) يُنظر: الإبيسيهي، ج 1، ص 2.

(78) استشهد به الصلاح الصفدي في: غيث الأدب الذي انسجم في شرح لامية العجم (القاهرة

1305هـ/1888م)، ج 1، ص 3، يُنظر أيضًا: F. Rosenthal, in: *Orientalia, N.S.*, XI (1942), p. 263.

(79) كان هذا أيضًا رأي الفلاسفة، لكنه يتعارض مع الفئات الداخلية لعلماء الدين. لتقسيم ديني

صوفي عن علو شأن العلم على العقل يُنظر الأوراق الخمس التي تتضمنها المخطوطة 4120 من المجلد الأول من مجموعة مخطوطات إسماعيل صائب في أنقرة، والموسومة بالعنوان في تفضيل العلم على العقل. وكُتبت المخطوطة في الأعوام 704-706هـ/1304-1306م. ولا أعرف مؤلفها (ربما كان السلمي؟). وألحقت بهذه الأوراق مقالة عن رفعة العقل (ربما للمؤلف نفسه؟). ولاحقًا، كتب الكافي مقالة قارنت العلم والعقل وسمها بالعنوان الكافي في الأوراق 169 ب - 173 ب في المخطوطة 2828 من مجموعة مخطوطات عاطف أفندي.

ارتفعت قيمة العقل بشكل جلي في الرأي الشائع القائل إن العلم من دون عقل قد يجلب الضرر. إذا كان علم الرجل أكبر من عقله، كان قمينًا أن يضره علمه»، يُنظر: ابن عبد البر، بهجة المجالس، ج 1، ص 533. وغالبًا ما اتهم أصحاب الآراء الدينية المشككة، على وجه الخصوص، بأنهم حازوا معرفة أكبر من عقولهم. وشار هنا، على سبيل المثال، إلى أننا نجد لدى اليونانيين وصفًا مماثلًا عند خريستوموس (?): =

بالإمكان - كما أن أحدًا لم يحاول - النيل من الاعتقاد بأن العلم كان الأساس النظري للفطنة العملية كلها. وكان التعلم من الحياة والتجربة يُعد بوجه عام شأن العقل لا العلم⁽⁸⁰⁾. وفي عصور ما قبل الإسلام، كان العلم في الأغلب هو الذي يُفهم على أنه حصيلة عدد كبير من جذاذ التجارب⁽⁸¹⁾. ويبدو أن هذه الفكرة بقيت حية لم تتبدل في الشعر أكثر منها في النثر. فهذا هو المتنبي ينشد قائلاً:

قد بلوت الخطوب حلوا ومرًا وسلكت الأيام حزنًا وسهلا
وقتل الزمان علمًا فما يغرب قولاً ولا يجدد فعلا

ويقول أيضًا:

عرفتُ الليالي قبل ما صنعت بنا فلما دهتنا لم تزدني بها علما⁽⁸²⁾

وعند كثيرين ممن استمعوا إلى صوت الشعراء⁽⁸³⁾، في الأقل، ظل العلم يعني شيئاً يُكتسب من الخبرة العملية، ومدرسة الحياة القاسية، لا من الدراسة والإلهام فحسب. لكن، وكما هي حال المنطق الذي لا حاجة به إلى نقاش مفهوم العلم في

= «هناك علم من دون منطق، [...] وهناك علم يجتمع مع المنطق، وهناك كثيرون ممن لديهم علم من دون منطق»، يُنظر: Antonius Melissa, pp. 927 f.

(80) يُنظر على سبيل المثال: ابن عبد ربه، العقد (1375 هـ / 1956 م)، ج 2، ص 240 وما يليها، والإبشهي، ص 17 وما يليها. وثمة قول منسوب إلى أفلاطون في:

Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Su'ādah*, p. 167.

يوضح أن «التجربة» تناسب العقل، بينما يناسب الفعل العلم. ويتشابه هذا مع وجهة النظر اليونانية القائلة بملاءمة «التجربة» للحكمة، كما يشار إلى ذلك، على سبيل المثال، في القول المنسوب إلى الموسيقي لاسوس الذي قال إن التجربة (peira) هي أكثر الأشياء الموجودة حكمة (sophōtaton)، يُنظر:

Antonius Melissa, pp. 935 f.,

كما عدّها الشاعر اليوناني تيوغنيس أفضل الأشياء.

(81) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 191. ويفسّر شعر طرفة بن العبد الوارد في المبحث الثاني من الفصل الأول بأنه إشارة إلى «الحكمة»، وهو تفسير مستبعد، يُنظر: إسحاق بن إبراهيم الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد 1967)، ص 172 (عُرف الكتاب سابقاً باسم نقد النثر لقدامة بن جعفر البغدادي [في الأصل ابن قدامة والصحيح ما أثبت هنا (المترجمان)].

(82) يُنظر: أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر (دمشق 1304)، ج 1، ص 98.

(83) نجد، في أي حال، مقولات ثرية مثل: «التجربة علم، والأدب عون، وتركه مضرّة بالعقل»،

يُنظر: ابن عبد البر، بهجة المجالس، ص 110.

حد ذاته، لأن العلم هو شأنه كله، فالأدب كذلك يتناول العلم بكليته، ولهذا، لا حاجة به إلى الخوض فيه، وإن كان واعياً تمام الوعي لاعتماده عليه.

ثالثاً: الأعمال الأحادية في بيان فضل العلم والكتابات الأدبية

إن الغموض الذي يلف مكانة العلم في الكتابات الأدبية ليدفعنا إلى الظن أنه لم يكن هناك أعمال أحادية عن العلم من وجهة نظر أدبية في مرحلة مبكرة، بخلاف ما كانت عليه حال موضوعات أدبية أخرى. ولهذا، فإن المقالة الموجزة في فضل العلم (رسالة في فضل العلم) المحفوظة في مخطوطة من القرن الحادي عشر، والتي تخاطب أحمد بن أبي دؤاد (المتوفى في عام 240هـ/ 854م) جديدة بالملاحظة⁽⁸⁴⁾. وليس من إشارة إلى اسم مؤلفها. ويبدو من الوصف المتاح لمحتواها أن غرضها الأساس كان تمجيد الكلمة المكتوبة. فالعلم، وهو أثنى ملعة في الوجود، محفوظ في كتب يهلك مؤلفوها، بينما تبقى أعمالهم المكتوبة. فما لدينا في هذه المقالة إذاً ليس بياناً لفضل العلم، بل تعبير عن الإعجاب بالطريقة الأدبية المدهشة لحفظه، والتي أيقظت قريحة أدباء أوائل العصر العباسي، وفي طليعتهم الجاحظ، الذي كان مقرباً من ابن أبي دؤاد، والذي يُنسب إليه كتاب يحمل العنوان ذاته (هل هناك علاقة بين العملين؟)⁽⁸⁵⁾. وكان للثناء على الكتب وخزة جدلية؛ فقد حمل في طياته صولة على من صرحوا بكرههم للاقتصار على تدوين علمهم كتابة من علماء الدين المحافظين؛ أي إن مقالة هذا المؤلف المجهول تعالج أحد الجوانب الفنية التعليمية لنقل العلم. وليس غريباً أن لقي هذا قبولاً عاماً، حتى في مجالات كان التركيز فيها على العلم المحفوظ في الصدور،

(84) يُنظر: Muḥsin al-Amin al-Ḥusaynī, dans: *Revue de l'Académie arabe de Damas*, XIX (1944), p. 74.

تورخ المخطوطة التي تحوي المقالة بعام 420هـ/ 1029م. واستخدمها أبو نجيب عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكريم الكرخي في عام 528هـ/ 1133-1134م. وبالاعتماد على نسخة للمخطوطة نفسها، وهي نسخة لا علم لي بمكانها الحالي، نشر محمد حسن آل ياسين كتاب *الصاحب بن عبّاد الموسوم بالعنوان عنوان المعارف في التاريخ في كتابه: نفائس المخطوطات* (النجف 1372هـ/ 1953م)، ج 1. ولا اعلم إن كان هذا العمل جزءاً من عمل أكبر، أو إن كان أخذ في الحسبان احتمال نسبة تأليف هذا العمل إلى الجاحظ.

(85) يُنظر الترجمة الفارسية لكتاب *الفهرست*، 308، وسيرة الجاحظ في: *Yāqūt, Irshād*.

بالنظر إلى حقيقة أن الورق جعل الإسلام حضارة الكلمة المكتوبة إلى حد لم يكن ممكناً قبل ذلك.

الإشارات البيبليوغرافية لأعمال أحادية مبكرة في العلم قليلة، ولا تخلو من اللبس. ويمكن الافتراض، بشيء من الثقة، أن بعضها تناول العلم من منظور المحدثين من علماء الدين. وإذا كان عمل بعنوان طبقات أهل العلم والجهل⁽⁸⁶⁾، يُنسب إلى المتكلم المعتزل واصل ابن عطاء، موجوداً حقاً، فعلى الأرجح أن موضوعه كان مواجهة بين آراء ابن عطاء العقيدية وآراء خصومه. ولا يمكن الاعتقاد بوجود أي عمل أحادي مخصص للأدب والعلم خصوصاً من أوائل القرن الثامن. وقد كتب أحد أوائل المالكية، وهو عبد الملك بن حبيب (المتوفى في عام 238 أو 239 هـ / 853 م)، كتاب الوفاء في العلم. ولما كانت رسالة مرافقة بعنوان الورع في المال تُنسب إليه أيضاً، فلربما كان يعالج فيه جوانب تربوية للعلم، تُعنى بغرس السلوك القويم تجاه الدراسة والبحث العلمي في نفس طالب العلم⁽⁸⁷⁾. وربما عني كتاب فضائل العلم لمالكي آخر، هو قاضي طليطلة أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن مُزَيْن (المتوفى في عام 259 أو 260 هـ / 873 م)، بالعلم الديني، لأنه يُنسب إليه عمل آخر بعنوان فضائل القرآن⁽⁸⁸⁾. ونكاد نكون على يقين من أن كتاب الترغيب في العلم للمؤلف الشافعي المُزني (المتوفى في عام 264 هـ / 878 م)، عني بالفقه الشافعي، وهو المقصود بكلمة «العلم» في العنوان⁽⁸⁹⁾.

(86) يُنظر الحديث عن جذادة هو تسما لكتاب الفهرست في: *WZKM*, IV (1890), pp. 217-235.

تذكر جذادة أخرى لكتاب الفهرست عملاً يوسم بالعنوان كتاب إضافة العلوم لأحد علماء الكلام

ZDMG, XC (1936), p. 309.

وهو حميد بن سعيد بختيار، يُنظر:

فإذا كان عنوان العمل نُقل بصورة صحيحة، فمن الممكن أنه تناول العلاقة التبادلية بين العلوم

المختلفة، من وجهة نظر تسعى لإثبات أن علم الكلام يشكّل قمتها.

(87) يُنظر: ابن فرحون المالكي، *الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب* (القاهرة 1351)،

ص 155. أما كتابه الموسوم بالعنوان كتاب الورع، والمحفوظ في المخطوطة 5146,6 من مخطوطات

مجموعة متحف الإسكوريال *Gal*, Supplement, I, p. 231; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*

(Leiden 1967-), vol. I, p. 362) فيتناول «الورع» في السلوك العملي والأخلاقي. وقد يكون بكل بساطة كتاب

الورع في العلم، لكن بمعنى العلم التقليدي، وهذا لا علاقة له، في أي حال، بموضوعنا موضع النقاش.

(88) يُنظر: ابن فرحون المالكي، ص 354. وفي ما يتعلق بابن المزين فيُنظر: Sezgin, vol. I, p. 473.

(89) يُنظر: السبكي، طبقات، ج 1، ص 238.

ينجم أحد عوامل اللبس عن التشابه بين كتابة كلمتي «علم» و«قلم» في العربية. وما من شك في أن المطويات الخمسين للمدعو أحمد بن محمد بن أبي الأصبع، الذي ربما بلغ أوجه في النصف الثاني من القرن التاسع، عُنت على الأرجح بـ العلم وشرف الكتابة كما يقول النص المنشور في كتاب الفهرست⁽⁹⁰⁾. فكما رأينا، يمكن أن يضاف نقاش في العلم لبحث في الكتابة؛ غير أن الكلمة الأولى في العنوان ربما كانت «القلم» لا «العلم». ويسري هذا على عمل لابن أبي السرح. وفي حالة «كتاب العلم» للمدعو علي بن محمد الشمشاطي (وليس الشمساطي)، الذي عاش تحت حكم الحمدانيين، فإن كلمة «العلم» التي نجدها في الفهرست، لا تظهر في معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي، حيث نجد كلمة «القلم» في مكانها⁽⁹¹⁾، وأي القراءتين يمكن أن تكون هي الصحيحة. وكل ما يمكننا أن نقوله هو إنه، بالنظر إلى الأعمال الأخرى المنسوبة إلى المؤلف، كان بلا شك عملاً أدبيًا. من جهة أخرى، يبدو أن كتاب أعياد النفوس في العلم - للغوي عبد الله بن محمد الخزاز الذي كان كاتبًا للوزير علي بن عيسى - الذي ربما يعود إلى بداية القرن العاشر تقريبًا، كان عملاً أحاديًا في العلم، كذلك الذي نشد هنا⁽⁹²⁾. ولربما كان كتاب صون العلم وسياسة النفس كذلك أيضًا، وهو عمل للمدعو أبو القاسم البستي، الذي لا يثبت اسمه ولا عصره، وقد يكون هو أيضًا من بداية القرن العاشر⁽⁹³⁾. وكذلك لا يبدو أن

(90) يُنظر: Ibn an-Nadim, *Fihrist*, ed. by G. Flügel (Leipzig 1871-1872), p. 128.

يقابله: ابن النديم، الفهرست (القاهرة 1348)، 184. ويشير مترجم النسخة الفارسية من كتاب الفهرست إلى تفضيله لفظة «قلم» في الحالات المذكورة كلها.

(91) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 154.

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 220، وYāqūt, *Irshād*, ed. D. S. Margoliouth, E. J. W. Gibb, Memorial Series 6 (Leiden; London 1907-1927), vol. V, p. 376.

(وهو ما يقابل: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (القاهرة [1355-1357])، ح 14، ص 241).

(92) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 82.

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 122.

(93) يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 133.

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 199. ويبدو أن قائمة عناوين أعمال هذا المؤلف تشير بشكل رئيس إلى اهتمامه بالعلوم الطبيعية، من وجهة نظر فقيه لغوي. وليس لهذا الشخص علاقة بتاتا بأبي القاسم البستي =

أعمالاً أحادية في فضل العلم كُتبت بأعداد كبيرة في القرون اللاحقة، وما لم تكن أعمال كتلك محفوظة، فإن عناوينها المذكورة لا تزال الشك في محتواها، كما في حالة كتاب بهذا العنوان (أي فضل العلم) يظهر بين مجموعة النتاج الأدبي لابن قيم الجوزية⁽⁹⁴⁾. وفي سياق الأدب، كان هناك الكثير من الذكر العرضي للعلم، وكانت المادة في أعمال كتلك مألوفة جداً، فما من مبرر إذاً لدراسة أحادية.

لا تخفى الصبغة التعليمية في النقاش الأدبي للعلم في عمل أحادي بعنوان الحث على طلب العلم والاجتهاد في جمعه لأبي هلال العسكري⁽⁹⁵⁾. ويتميز هذا العمل بأصالة محتواه إلى حد ما، وباستعداد المؤلف لإبداء آرائه، والتعقيب على الأقوال والقصص التي يوردها. ويريد العسكري أن يبين أنه في حين يستلزم تحصيل العلم عملاً جاداً ومثابرة وتضحيات عظيمة، فإن ثماره المادية والروحية تجعله يستحق الجهد المطلوب. وهو ينسج الفكرتين الأساسيتين معاً بمهارة، مع تركيزه على ضرورة العمل الدؤوب بصورة رئيسة. والعلم يعني الكمال، أو كما عبّر المؤلف عن ذلك: «والكامل من الناس من عرف فضل العلم، ثم إن قدر عليه طلبه»، فتذوق حلاوة لذته التي لا تضاهى. وفي ما يتعلق بالثناء على العلم، يكتفي العسكري بذكر بعض الأقوال المألوفة، كحديث النبي الذي يؤكد جواز الحسد والملق في طلب العلم، أو قول علي بن أبي طالب المعروف بأن قيمة المرء ما يحسنه. ويعطي المؤلف فسحة صغيرة نسبياً للدلالة الدينية الخاصة للعلم، لكنه لا يهملها تماماً. غير أن تلك الدلالة تقحم نفسها على المؤلف في غمرة اهتمامه الكبير بالأدب واللغة بصورة عجيبة عندما يستشهد بقول مفاده أن طالب العلم

= [إسماعيل بن علي بن أحمد الزيدي البُستي]، أحد علماء الزيدية. يُنظر:

Sezgin, vol. I, p. 626. and S. M. Stern, in: *JRAS* (1961), p. 18.

(94) يُنظر: ابن قيم الجوزية، روضة المحيين، صفحة «ش»، 50 من مقدمة المحقق.

(95) يُنظر: أبو الهلال العسكري، الحث على طلب العلم. وتحتوي المخطوطة الخالية من أي تاريخ والتي تحمل الرقم 433، وهي من مخطوطات مجموعة عاشر أفندي وتعود إلى القرن الرابع عشر، على النص في الأوراق 31 أ - 49 أ، بينما نجد النص في الأوراق 50 أ - 65 ب من مخطوطات المجموعة الحميدية. وتحتوي المخطوطة الأخيرة على حاشية للتبويب في الورقة 26 أ مؤرخة في جمادى الأولى 1010هـ/1601م. ويبدو أن النص في مخطوطة الحميدية يمتد ليشمل الورقة 68 ب. وفي أي حال، تحتوي الأوراق 66 أ - 68 ب على جذاذات لمقالة أو مقالتين لم تحدّد هويتها حتى اليوم.

«ينبغي أن يؤخر درسه للأخبار والأشعار لوقت ملله»⁽⁹⁶⁾. وشأن العلم وعزه أعظم من شأن السلطان. ولهذا كان فضلاء السلاطين يجتهدون في طلب العلم.

يقدم العسكري أمثلة لما يحظى به العلماء من سمو قدر وارتفاع منزلة في المجتمع، وإن كانوا ذوي نسب وضيع أحياناً، لم يكن ليرتفع بهم فوق ما كان عليه آباؤهم من هوان. والأكثر من ذلك، والأكثر تشويقاً، هي النوادر والأقوال في العقبات التي لا بد من تذليلها في الطريق إلى العلم. ويذكر قولاً يحصي ستة أشياء لا يتم العلم من دونها، وهي: ذهن ثاقب، وزمان طويل، وكفاية، وعمل كثير، ومعلم حاذق، وشهوة. ويضيف من عنده الحاجة الأساسية إلى الطبيعة، أي الموهبة الطبيعية الموروثة، التي طالما ادعى اللغويون المسلمون ممن هم على شاكلة العسكري أنها ضرورية لمناحيهم الفكرية. وتذلل النفس في طلب العلم، كما يقول المؤلف مراراً وتكراراً، كما لا تدرك للعلم غاية. والمثابرة على الدرس تشحذ الذهن والقريحة. ونهمة طالب العلم لا تُقضى، كما يذكر في أحاديث تنسب إلى النبي. والسكون يعني الجهل التام، وفقاً لقول كثر الاستشهاد به: «لا يزال الرجل عالماً ما تعلم، فإذا ترك كان أجهل ما يكون». فلا بد لطالب العلم من الترحال، وحضور مجالس العلماء بانتظام. وفرصة تعلم شيء لم يعلمه المرء ينبغي أن تُنسى وطنه وأهله، وتهوّن عليه شظف العيش، كما تبين حكاية تُروى عن الأصمعي. وكان العلماء يمتنعون أحياناً عن أطيب الطعام، أو الطعام الذي يضر بملكة الحفظ، ويذاكرون الليل بطوله. ولم يلتفت الشافعي إلى جارية اشتراها له بعض أصحابه، وأرادت أن تضاجعه. وعندما سئل أبو حنيفة عما يورث الحفظ قال: «البزْر البزْر»، أي زيت المصباح. وكان هناك طالب علم فقير، أصبح في ما بعد عالماً معروفاً، وهو أبو حاتم السجستاني، لم يملك شراء زيت المصباح، فلجأ إلى سراج الحارس ليدرس ليلاً في الطريق. وكان العلماء يواصلون المذاكرة حتى في الحمام. وهم مستغرقون في عملهم حتى أنهم لا يدركون ما يدور حولهم، ويستقلون إضاعة الوقت في الأكل، ولا يهتمون إذا أرفعوا وهم يدرسون الليل بطوله. وفي الحالة الأخيرة، ثمة تحذير للقارئ: إنما تطلب العلم لنفسك، فإذا

Rosenthal, *A History*, p. 324.

(96) في ما يتعلق بالرأي أعلاه، يُنظر على سبيل المثال:

أتلقت نفسك فما ينفعك علمك. «تجاوز الاعتدال في طلب العلم ربما أدى إلى تضييعه».

يخصص العسكري، بوصفه عالمًا في اللغة، حظًا وافرًا من الشطر الثاني من رسالته في سوق الحجج لفضل حفظ العلم. ويرى أن حفظ العلم هو الأشد صعوبة، وهو في الوقت نفسه، الأنفع والأعظم جزاءً، فهو العلم الذي يسبح معك إذا ما غرقت سفينتك⁽⁹⁷⁾. ومن النوادر الجيدة التي يرويها لنا في هذا السياق، هي حكاية أبي عبيدة والأصمعي والخليفة هارون الرشيد؛ إذ سأل الخليفة العالمين أن يبين له أسماء أعضاء الخيل، فأحاله أبو عبيدة إلى كتابه في الخيل، أما الأصمعي فأثار إعجاب الخليفة إذ طلب فرسًا وعصا وأشار إلى كل عضو من أعضائها وسمّاه.

والعلم عند العسكري مرادف للأدب. وقد استخدم الكلمتين تارة وتارة، كما قال، على سبيل المثال، عندما نظم حديث النبي في الحسد في العلم شعراً:

لا أحسد المرء على درهمه وإنما أحسده على الأدب

كان علم اللغة جل اهتمامه. وتبين السطور القليلة التي خصصها للجهل وقلة شأن الجهلاء، أنه لم يكن يكثرث للعلم بمعناه العام. وفي الواقع، تميل الأعمال من هذا النوع إلى التركيز على علم بعينه، لا العلم بصورة عامة. وكان الكندي ألف كتابًا يكاد عنوانه يكون مماثلاً لكتاب العسكري، غير أن «الفلسفة» استبدلت فيه بـ «العلم»⁽⁹⁸⁾. وليس الغرض الثناء على فكرة العلم فحسب، بل التهيئة النفسية اللازمة في عملية التعليم، وتوفير الحافز لطالب العلم لتعلم المادة أو المواد التي ينبغي أن يتعلمها. ومن هذا الجانب، تدخل رسالة العسكري في أدبيات فن التعليم، وإن كانت تعالج مجالًا عامًا وواسعًا كتعليم الأدب.

(97) يُنسب هذا القول في التراث اليوناني إلى الفيلسوفين أنتيستينس أو أريستيبوس، يُنظر:

F. Rosenthal, in: *Orientalia*, N. S., XXVII (1958), p. 38.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 256,

(98) يُنظر:

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 358.

غير أن أدبيات فن التعليم مكرسة بالكامل لمسائل في العلم. وكما هي حال المنطق والأدب، لا يلزمها استخدام كلمة «علم» على الدوام للدلالة على اهتمامها بالعلم. فهي تبحث في الجوانب العملية المتعلقة باكتساب العلم ونشره. ولا حاجة لها بنقاش نظري في ماهية العلم. وهي تنطوي على العلم كله، بفروعه ومباحثه كافة. كما أن الأحوال الخلقية والنفسية اللازمة للتعلم وعملية التعليم تقع ضمن اختصاصها. وهذا يعني أن هناك عددًا هائلًا من الجوانب التي ينبغي معالجتها، مع أن الأعمال الفردية لا تعالج إلا جوانب معينة، وتنظر إلى العملية التعليمية على صعد مختلفة. وعلى الصعيد الأعلى للبحث العلمي، هناك الموسوعات التي تحاول تنظيم مجمل العلوم الإيجابية في عصرها، وتزويد طالب العلم بوصف موجز للخطوط العريضة لكل علم من العلوم الأساسية. وعلى الصعيد الاجتماعي الأعلى، هناك الأعمال التعليمية من أدب الوصايا الذي يعرف بمرايا الأمراء (fürstenspiegel) التي تحاول اصطفاء العلم الذي تحتاجه الطبقة العليا في المجتمع. وفي وجود هذين النوعين من الأدب، وانتشارهما الواسع، وإقبال الناس عليهما، شهادة أخرى على ما كان للعلم من شأن في المجتمع، وإن كانا لا يعرضان لأي مفاهيم نظرية مجردة إلا باقتضاب. ولهذا السبب، هما لا يستحقان اهتمامًا خاصًا هنا⁽⁹⁹⁾.

برز الاهتمام العظيم بالجانب الفني من التعليم بطريقتين مختلفتين؛ إذ ألفت أعمال كثيرة في التعلم والتعليم خدمة لنظام التعليم الديني الإسلامي، وكانت هناك

(99) نجد حديثاً عن هذه النوع الأدبي في الموسوعات، لدراسات تثقيفية، يُنظر:

M. Plessner: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam*, Philosophie und Geschichte 31 (Tübingen 1931), *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams*, Philosophie und Geschichte 82 (Tübingen 1966); *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson'*, Orient und Antike 5 (Heidelberg 1928).

G. Richter. *Zur Geschichte der*: لدينا عن الأعمال التي تشتمل على وصايا العلماء للملوك كتاب: *älter arabischen Fürstenspiegel*, Leipziger Semitistische Studien, N.F., 3 (Leipzig 1932).

وما زلنا نفتقر إلى دراسات وافية عن هذا الموضوع، وقد يكون استكمال عمل ريشتر مطلوبًا على نحو خاص.

ويرد عمل تحت عنوان كتاب زادن فروخ في تأديب أولاده في: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 315. ويقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 438، وهو عمل ينطوي في ما يبدو في أعمال الوصايا، كأدب العهد المذكور في الفصل نفسه من الفهرست.

تأملات فلسفية في السبل الأمثل للتعليم وكيفية بلوغها، أو في الأقل، مقاربتها. والنوع الأول أكثر أصالة في الإسلام. كما أنه كان الأسبق لدخول عالم الأدب المكتوب. وعلى الرغم من أنه استمر في التحرك على امتداد خطوط محددة، فإنه بقي الأكثر إنتاجًا على مر التاريخ الإسلامي.

دخل التصور الفلسفي للتعليم إلى الإسلام إبان حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية في خلال القرن التاسع، وربما السنوات الأولى من القرن العاشر. وخلد نفسه بانخراطه في أخلاق عامة، وبات يشكل جزءًا صغيرًا منها في ما بعد. ولعلنا نوجز من تاريخه القصير في عجالة هنا بقدر ما يهمنا.

فطن المسلمون إلى لمحة من المنهج العلماني من خلال كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين بن إسحاق. ويمكن تمييز أصداء تأثير هلنستي في محاولات متفرقة لاحقة، لاستبدال برنامج دراسي تروي أكثر كفاية، بالعادة السائدة من البدء بالقرآن، وكذلك اختتام التعليم به أحيانًا⁽¹⁰⁰⁾.

من الطبيعي أن تتركز مصطلحات النظرية الفلسفية للتعليم على الأدب والتأديب، إذ إنهما ترجمة للكلمة اليونانية paideia. فالأديب هنا هو الذي يملك paideia، وهو paideutos، أما افتقار المرء إلى الأدب فيجعله apaideutos. ولا يبدو أن أعمالاً أحادية في التعليم الفلسفي قد حُفظت. لكن ما من شك في أن رسالة قصيرة مثل وصية أفلاطون في تأديب الأحداث التي حفظها مسكويه⁽¹⁰¹⁾، والاقْتباسات المشروحة التي يُنسب جلها إلى أفلاطون، والتي تضمنها كتاب السعادة⁽¹⁰²⁾، تعكس بوضوح حقيقة أن

(100) يُنظر ما يرد عن حنين بن إسحاق كما ترجمه روزنتال في: F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich-Stuttgart 1965), p. 105, and Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal (New York 1958, 1067), vol. III, p. 303.

(101) يُنظر: مسكويه، جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1952)، ص 270-278، ويُنظر أيضًا: F. Rosenthal, in: *Orientalia, N. S.*, X (1941), pp. 383-395.

يقول مسكويه إنه ألف كتابه استنادًا إلى كتاب الحكمة الخالدة للملك أوشهنج، فعرضه مترجمًا. وفي البداية، وبعد أن يذكر بعض الغيبات، نجد في هذا الكتاب الذي جعله مسكويه أنموذجًا يُحتذى به، أقوالًا عن العلم (والعمل). ومن الواضح أن مصدرًا يونانيًا - إسلاميًا، وليس فارسيًا، غلب على المادة المعروضة.

Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah*, pp. 351-388.

(102) يُنظر:

أعمالاً أحادية كانت موجودة حقاً. وفضلاً عن القسم الذي يُعنى بتعليم الأطفال في كتاب إدارة الأسرة (*Oikonomikos*) لبرايسون (Bryson)، وهو من الفيثاغوريين الجدد الذي بين م. بلسنر⁽¹⁰³⁾ (M. Plessner) تأثيره في الجدل التربوي الإسلامي المتأخر في التعليم، تحوي هذه الأعمال جوهر الفكر الفلسفي كله في الجانب الفني من التعليم المعروف في الإسلام. أما أدب الرواية التربوية (*Bildungsroman*) من مرحلة لاحقة، والذي يحاول أن يبين كيف يمكن الإنسان أن يكتسب العلم الضروري كله في عالم الطبيعة والعقل والغيبات، بقدراته الفكرية، فليس في أي حال استمراراً متصلًا لمثل تلك النظريات التربوية اليونانية. فأصوله في مسألة العقل والنقل تعود إلى ما كان قد أصبح شأنًا إسلاميًا بحثًا. وهو يكرس موقع الصدارة للعلم، لكنه حتى عندما يتفضل بالإقرار بضرورة التنظيم الاجتماعي، فإن مبادئه تقتضي أن يكون ذلك بمعزل عن الحقائق التعليمية، الحاصلة منها والممكنة⁽¹⁰⁴⁾.

وفقاً لمسكويه، تُرجمت وصية أفلاطون في تأديب الأحداث على يد إسحاق ابن حنين. غير أن من الراجح أنها هي أيضاً العمل الذي يذكره الفهرست بالعنوان ذاته، على أنه من ترجمة المدعو أبو عمرو يوحنا بن يوسف الكاتب⁽¹⁰⁵⁾. وما من مسوغ لرفض القول بأن الرسالة بأكملها إنما هي ترجمة للأصل، وإن كان من الممكن أن تعديلات كانت قد أُدخلت عليها في صورتها التي نجدها عليها عند مسكويه. وفي أي حال، ما هي إلا تعديلات طفيفة في ما يبدو. وتقسم الرسالة إلى قسمين؛ يتناول أحدهما السلوك الخلقي القويم الذي يُتوقع من المعلمين. بينما يتناول الآخر المدارك التي من الخير لمن يصبو إلى التعلم، ويرجو أن يعد متعلماً، أن يتبعها. ومهمة التعليم الأساس هي بناء الشخصية، واكتساب الأخلاق الحميدة، وأنماط السلوك القويم. ويشار إلى أن الإطار الذي يمكن أن تؤتَى

Plessner, *Der Oikonomikos*.

(103) يُنظر:

(104) إضافة إلى العمل حي بن يقظان لابن طفيل (في اللاتينية: *Philosophus Autodidactus*)، لدينا

الآن أيضاً: Ibn al-Nafis, *Risalah al-Kamiliyah fi s-sirah an-nabawiyah*, ed. and trans. M. Meyerhof and J. Sel. ht. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* (Oxford 1968).

(الرسالة الكاملة في السنة النبوية لابن النفيس)، وهو عمل يُعنى في المقام الأول بفهم التاريخ.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 244.

(105) يُنظر:

ويقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 341.

العملية التعليمية فيه ثمارها، هو مجموعة من المعلمين والطلاب ذات نظام دقيق سلطوي وصارم، لكنه يتسم بالمساواة. ويجب أن يكرسوا أنفسهم جميعاً لحياة سامية بالفضيلة، وأن يصدقوا إيمانهم بحكمة كبير الفلاسفة؛ فهو الذي يبين لهم الطريق، بعد أن بلغ نفاذ البصيرة باختباره المستمر لنفسه، وبحثه الموصول عن الحكمة. ويجب أن يكون للطلاب الراغبين في دخول ملكوت العلم نقاء لا تشوبه شائبة، لأن مجتمع المتعلمين الذي يكاد يكون مقدساً، يقتضي أن يكونوا على أعلى درجات النزاهة الفكرية، وأن يظهروا الإخلاص والخضوع والتواضع في مسلكهم ونشاطهم كله. وفي ما يتصل بالمواد التعليمية، لا يُذكر سوى التدريب على فنون الحرب والموسيقى. ويوائم ذلك النظرة الأرستقراطية الصارمة لمجتمع العلماء. ومن الممكن أن يكون النص الأصلي احتوى معلومات أكثر عن منهاج الدراسة، والمواد التي يشتمل عليها، لكن ذلك بعيد الاحتمال. وربما كان مفهوماً لديهم أن العلوم المتخصصة، باستثناء بعض المهارات الأرستقراطية، ليست ضرورية أو مرغوباً فيها. وكان الهدف الحقيقي للتعليم التأمل الفلسفي، وقانون السلوك والأفعال التي تليق بالمفكرين المخلصين.

يناقش كتاب السعادة السياسات والأخلاق، وما ينبغي أن يكون لهما من شأن في بلوغ الغاية من الفلسفة، وهي نيل السعادة. وهو يتفق مع كتاب وصية أفلاطون بشأن التعليم كهدف منشود. غير أنه لا يهتم بالفئة العمرية المتقدمة التي يتناولها كتاب وصية أفلاطون فحسب، بل أيضاً بالأطفال في مراحل التعليم والتطور المبكرة، إذ ينبغي أن يبدأ التعليم في سني الطفولة الأولى. ولا بد من إرساء الأسس في مرحلة مبكرة. وهذه الأسس هي الاعتقاد الراسخ بأن الخير والسعادة في طاعة «السنن» و«الأكابر»، حتى إذا وجدوا سنة أو أمراً استبشروا استبشار من قد وجد خيراً. والتعليم كله عملية مستمرة. وهو السبيل إلى الحياة الفلسفية، أو السعادة، فهما الشيء ذاته.

يتخلل المادة المنسوبة إلى أفلاطون وشروحها، أقوال جملها لحكماء اليونان. ونجد تعريف الأدب، والمتأدب، والأديب⁽¹⁰⁶⁾ في بداية العمل، كما هو متوقع

(106) ليس المتأدب في أي حال الشخص الذي يقرأ بغية التعلُّم فحسب، لكنه قد يكون هو نفسه الأديب الذي وصل إلى مرحلة متقدمة من التعلُّم، أو من بات مؤهلاً لتعليم الآخرين وتأديبهم.

من عمل فلسفي يدين بالكثير من إلهامه إلى الأرسطية، من بين مصادر أخرى. وثمة قول بصيغة المتكلم، ربما كان لمؤلف كتاب السعادة، أو لعله لصاحب شرح الكتاب المجهول (؟)، يعرف الأدب على أنه الحكمة الإنسانية، وهي معرفة السيرة المؤدية إلى السعادة، معرفة عبادة ومشاهدة. والغرض من الأدب - ويُستشهد هنا بأفلاطون مرة أخرى - هو أن يصير الإنسان خيرًا، والخير هو الذي يضبط نفسه عن اللذات وعلى الأحزان، وعند الغم والفرح، وسائر العوارض والخواطر، فلا يطلق لها الحركة في شيء، ولا السكون عن شيء، إلا ما أطلقه الفكر بالعقل. والمتأدب في مرحلة متقدمة من التأدب هو «الناطق»، كما أن عدم الأدب هو عدم «النطق». ومن ليس بأديب، فهو الحالم في اليقظة (enhyponia egrêgorota)، ويذكر هذا هنا كأحد أقوال أفلاطون، بينما ينسبه الأثر اليوناني إلى أنتيستينس⁽¹⁰⁷⁾. وينبغي أن يؤخذ الأطفال بالأدب على قدر عقولهم. وابتداءً ينبغي أن يؤخذوا بالخداع والهزل ليتعلموا ويفهموا، وذلك بأن يصوّر لهم الجد في صورة الهزل. ويكون هذا، على سبيل المثال، بأن تُصاغ لهم أساطير حشوها الأدب وظاهرها الخيال⁽¹⁰⁸⁾. ومن جنس ذلك الأشعار التي تمدح الفضيلة والعفة (sôphrosynê)، لا المجون واللذة. وكما في كتاب وصية أفلاطون، تستلزم المرحلة الجديدة من التأديب النقاء ابتداءً، حتى عند صغار السن من الأطفال. فلا بد من النقاء من المستقذر والقبیح. وينبغي للقائد أو «السائس»، وهي لفظة ترد كثيرًا في وصية أفلاطون أيضًا، أن يُخرج من البلد كل قبیح، وأن يُطرّد كل من لا يمسك عن فعل الشر. وحب الحسن والنافع، وبغض الذميمة والضار، هي شروط النجاح. والحياة (تقابله في اليونانية aidôs)، ونبذ أقران السوء والكسل، هما من الخصال التي ينبغي غرسها عند صغار السن.

يلي ذلك وصف لعملية التأديب. والبداية مهمة، فالأمور بمبادئها. ولا بد من الأخذ بالتدريب «التعويد»، لاعتیاد العادات النافعة الحسنة من العمل الجاد والصبر، وحسن الطاعة للرؤساء، والامتناع عن المسكرات، ونبذ الاعتقاد بالصور والأوهام المفزعة، وهوان الموت في نفوسهم، وما إلى ذلك. وينبغي

Gnomologium Vaticanum, no. 3.

Plato, Republic 376E-377A.

(107) يُنظر:

(108) يُنظر:

أن يؤخذ بهذا التعويد برفق، فإن لم ينفع فبالعنف. وبعد فاصل قصير، تناقش فيه علاقة الحكام بالرعية، يوصف التعليم العالي، أي دراسة الفلسفة. وتحل كلمتا «معلم» و«متعلم» هنا محل مشتقات الجذر «أ د ب». ويذكر سن العشرين، على أنه سن تمام نشوء الأبدان وتطور العقول عند الشباب، بما يكفي للبدء بالتعليم العالي. غير أنه لا يزال عليهم أن يظهروا الاحترام لمعلميهم، كما يفعل الأطفال الأصغر سنًا. وإذا لم يكونوا راغبين، فلا ينبغي أن يُستكرهوا على التعلم، لأن ذلك لا يقود إلى النتائج التعليمية المتوخاة. وينبغي أن يستمر تدريب المعلمين على مدى سني عمرهم الخمسين الأولى؛ فبعد بلوغهم سن العشرين سنة، ينبغي أن يدرسوا العلوم المختلفة مدة عشر سنين، وأن يكتسبوا مهارة فن الجدل خلال خمس سنين أخرى، ثم يكون عليهم أن يتمهروا في ما تعلموه خمس عشرة سنة. عندئذ فقط يكونون مهئين للتعليم، إذا جعلوا الخير مثالاً لأنفسهم. وتشمل العلوم التي يحصيها المؤلف باسم أفلاطون، والتي ينبغي أن يؤخذ بتعلمها، علم العدد والمساحة والمكعبات والفلك والموسيقى والمنطق.

يعتمد ما يلي ذلك من نقاش في تعليم المرأة كثيرًا على «فيلسوفة» ذات ميول واضحة للفيثاغورية الجديدة. وعلى الرغم من أن اسم أفلاطون هو الذي يُذكر في كتاب وصية أفلاطون وكتاب السعادة بوجه عام، فإن الفيثاغورية الجديدة هي الأكثر تعلقًا بالتعليم، ونوادي التعليم الحصرية، حيث ينبغي أن نبحث عن الأصول اليونانية للمادة العربية. وأصول كتاب برايسون، إدارة الأسرة، في الفيثاغورية الجديدة هي أقل عرضة للشك. والسعادة عند برايسون هي الغاية المنشودة أيضًا. ولما كان عمله يعني بما يجري داخل البيت والأسرة، فإن القسم الخاص بالتأديب فيه يقتصر على الأطفال الصغار، ويغفل الخوض في التعليم العالي، الذي يكون خارج بيئة الأسرة في الأغلب. وفضلاً عن سلامة العنصر، والموهبة الطبيعية، فإن التدريب المستمر بهدف غرس العادات الحسنة هو الغرض الأساس من التأديب عند برايسون أيضًا. وتعد آداب المائدة وعادات النوم اللائقة مهمة. ويستحسن تجنب النشاط الجنسي. ومما يشتمل عليه التدريب التأديبي: غرس عادة إجلال الكبار، والجَلْد، والأذواق الأساسية، والترويح عن النفس باللعب بين الفينة والفينة.

دخلت المواد السالفة الذكر كلها إلى التيار العام للفكر الإسلامي من طريق الجهد الحثيث لفصيل المؤخرة الفلسفي، أي حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية التي ازدهرت في إيران القرن العاشر. وفي عمل آخر لمسكويه، وهو كتاب تهذيب الأخلاق، بنى المؤلف الفصل الخاص بتأديب الأطفال على كتاب برايسون، على حد قوله. ثم بات تخريج مسكويه أساسًا لمزاوالات لاحقة عظيمة الأثر لهذه المادة. فقد اشتمل عليها كتاب إحياء علوم الدين للغزالي⁽¹⁰⁹⁾، وكتاب الأخلاق الناصرية لنصير الدين الطوسي⁽¹¹⁰⁾ الذي صار دليلًا لجميع الأعمال اللاحقة. ويظهر النحو الذي صيغت عليه أفكار برايسون الفيثاغورية الجديدة بعض التغييرات الجديرة بالملاحظة، لكن المفهوم العام لم يتغير كثيرًا. ويرى مسكويه في عمل برايسون دليلًا موثوقًا لجميع السبل الخلقية والفكرية والعادات التي تقود إلى الإنسانية الحقيقية والسعادة. وقد كان في ذهن نصير الدين الطوسي دراسات أكثر عمقًا، واختيار حرفة أو مهنة استنادًا إلى التعليم الابتدائي. وليس ذلك بغريب على برايسون، لكن الفرق في النبرة الذي نجده بين عمل مسكويه وعمل نصير الدين الطوسي يعكس المنحى الذي سلكته الحضارة الإسلامية في السنين التي مضت بين زمنيهما. مع ذلك، تبقى النظرة الفلسفية للتأديب هي الحاسمة، حتى عند الطوسي. والأدب (paideia) رهن بأخلاق الفرد والمجتمع وبنيته بصورة رئيسة. وما يحتويه من العلم، هو جزء منه، لكنه أقل شأنًا.

في هذا الصدد، يختلف الأمر اختلافًا كبيرًا في الأدبيات التي تُعنى بالتعليم المتعلق بالدين، وتستقي إلهامها منه. فأصداء العلم، والثناء عليه، تردد هنا بقوة من البداية إلى النهاية. وقد أعد الفقهاء والمحدثون، وكذلك الصوفيون، أعمالًا أحادية في التعليم، كل من منظوره. وفي أذهانهم في الأقل، كانت أفكارهم تصلح للعلوم كافة. مرة أخرى، يشكل التعرف إلى أعمالهم التي لم تحفظ، من خلال عناوينها، عقبات يصعب تذليلها. وما من شك في أن كتاب العالم والمتعلم، لحفص بن سلم الفزاري (أبو مقاتل السمرقندي) (المتوفى في عام 208هـ/ 823-824م، وليس

(109) يُنظر: الغزالي، إحياء، ج 3، ص 62-64.

Plessner, *Der Oikonomikos*, pp. 77-100.

(110) يُنظر ترجمة الفصل في:

والترجمة الكاملة لعمل الطوسي لويكنز في: Nasir ad-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, Translated from the Persian by G. M. Wickens ([London 1964]), pp. 166-180.

في عام 258هـ/ (871-872م)⁽¹¹¹⁾، كان عملاً تعليمياً، كما كان عمل أبي حنيفة المشهور الذي حمل العنوان ذاته، هذا إذ لم يكن العملاقان في الحقيقة عملاً واحداً، فلربما كان الفزاري ناقلاً له وحسب. ولربما كان العنوان ذاته، إذ يظهر مرة أخرى ضمن أعمال الفقيه الشيعي البارز من القرن العاشر محمد بن مسعود العياشي، في قائمة يبدو أنها تحصي أعمالاً أحادية في مسائل معينة في الشريعة، يشير إلى عمل يعنى بأحكام التعليم، وإن لم يكن ذلك مؤكداً⁽¹¹²⁾. ويبدو أن من المستحيل التخمين بشأن محتوى كتاب العلم والتعليم الذي يذكره مؤلف كتاب البدء والتأريخ كعمل آخر من أعماله⁽¹¹³⁾. ولا يرجح أنه كان يُعنى بالجانب الفني من التعليم.

لحسن الحظ، ثمة شاهد للبداية المبكرة للأعمال الأحادية في التعليم في عالم الفقه المالكي⁽¹¹⁴⁾؛ فكتاب آداب المعلمين لمحمد بن سحنون (المولود في

(111) ذكر ابن حجر العسقلاني عنوان هذا الكتاب في: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (حيدر آباد 1329-1331)، ج 2، ص 323. أما عن المؤلف فيُنظر على سبيل المثال: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (حيدر آباد 1941-1953)، ج 1، ص 2، 174، 187، وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (حيدر آباد 1325-1327)، ج 2، ص 397-399. وفي ما يتعلق بدوره كناقل لعمل أبي حنيفة يُنظر: Sezgin, vol. I, p. 418.

GAL, Supplement, I, p. 704, and Sezgin, vol. I, p. 495.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 194,

يقابله: ابن النديم [طبعة القاهرة]، 275. وثمة كتاب شيعي يعود إلى القرن العاشر، موسوم بالعنوان كتاب أنس العالم وتأديب المتعلم للصفواني. يُنظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم، وأسماء المصنّفين، وأصحاب الأصول (النجف 1380هـ/ 1961م)، ص 159، 1. 4؛ و Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 197, I, 14.

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 278، والنجاشي، كتاب الرجال (مومباي 1317)، ص 248، 280 و 238.

(113) يُنظر: المطهّر المقدسي، كتاب البدء والتأريخ، ج 1، ص 19.

(114) لست على دراية، بكل أسف، بالعمل الإباضي الموسوم بالعنوان قصيدة أدب المعلم والمتعلم. وإن لم يكن العمل نظماً شعرياً تعليمياً على صيغة سؤال وجواب، وهي مسألة بعيدة الاحتمال في ضوء لفظة «أدب» الواردة في عنوان العمل، فإن نسبته إلى أفلح بن عبد الوهاب بن رستم الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع، تبدو مسألة مشكوك في صحتها. وإن صحَّ ذلك يكون هذا أقدم عمل تناول موضوع التعليم بحسب الشريعة، بل ويكون زيادة على ذلك قد صيغ على شكل نظم شعري، يُنظر:

J. Schacht, dans: *Revue Africaine*, C (1956), 395, no. 121, et Sezgin, vol. I, p. 586.

عام 202 هـ / 817 م والمتوفى في عام 256 هـ / 870 م) محفوظ⁽¹¹⁵⁾، وهو يستند فيه إلى مادة أبيه. وكان من آثاره ظهور رسائل مشابهة بين المالكية، ولربما كان هو ذاته استمرارًا للتقليد كان موجودًا آنذاك. غير أنه موجز جدًا، ولعل ذلك يشير إلى أنه كان بالفعل باكورة الأعمال الأحادية في التعليم الابتدائي، أو في الأقل، من ضمن الأعمال المبكرة في هذا المبحث. ويُقصد بالتعليم هنا دراسة القرآن في المقام الأول. ولهذا، تُذكر الأحاديث التي تشي على فضل تعليم القرآن في البداية. وتنتشر التفصيلات الفنية لتعليم القرآن في صفحات الرسالة كلها. وتشمل تلك التفصيلات أمورًا مثل كيفية مسح ألواح الأطفال الدارسين للقرآن، أو العمق الذي ينبغي الوصول بهم إليه في دراستهم. ويذكر إمكان تعليمهم موضوعات أخرى، كالحساب والشعر والنحو واللغة، بصورة عرضية. وتناقش واجبات المعلم تجاه من هم في عهده من الصبيان، ومنها العدل بينهم، والقصد في العقاب البدني، وتعليمهم واجبات المسلم الدينية، وأن يؤذن لهم في الأعياد، وألا يشتغل عنهم بشيء. ويبدو أن النقاش الأبرز الأخر لأمر تتعلق بالحالة المادية للمعلمين؛ فهم ملزمون بأشياء عدة، كتوفير حجرة الدرس الضرورية، والمعدات. وتناقش مسائل كأجر المعلم، وعطية الأعياد، وسبل الحصول على دخل إضافي، بشيء من التفصيل. وليس من الإجحاف القول بأن عمل ابن سحنون يعنى بالأحوال الاقتصادية للمعلمين أكثر من أي شيء آخر. ومن ناحية شرعية، تلك هي حقًا المسألة العملية الأهم التي ينبغي أن يُنظر فيها، وأن تُستنبط لها الأحكام الإرشادية.

ثم إن رسالة أحكام المعلمين والمتعلمين اللاحقة، وهي للفقير المالكي الكبير ابن أبي زياد (المولود في عام 316 هـ / 928 م والمتوفى في عام 386 هـ / 996 م)، لا تُعرف حتى الآن إلا من خلال اقتباس منها في مقدمة ابن خلدون⁽¹¹⁶⁾. ولا يمكن الجزم بأي شيء عن محتواها. غير أن أحد معاصري ابن

(115) حقق أحمد فؤاد الأهواني دراسة ابن سحنون ضمن تحقيقه لكتاب: القابسي، التربية في الإسلام، ط 2 (القاهرة 1955)، ص 351-367، وصدرت ترجمة فرنسية للعمل في: G. Lecomte, dans: *Revue des études islamiques*, XXI (1953), pp. 77-105.

(116) يُنظر: Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. I, p. 261; vol. III, p. 306. لا يذكر ابن فرحون العنوان في كتاب الديباج المذهب، ص 137، بينما يدرج العمل الموسوم =

أبي زياد، وهو علي بن محمد القابسي (المولود في عام 324هـ/ 936م والمتوفى في عام 403هـ/ 1012م) الذي يصغره سنًا، كتب أيضًا رسالة لا تزال محفوظة، وهي الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين⁽¹¹⁷⁾، وهي أطول كثيرًا من مصنف ابن سحنون. تبدأ الرسالة بفصل دخيل إلى حد ما، يناقش الإيمان والإسلام والاستقامة في الحياة الدينية. وفي ما عدا ذلك، ليس هناك فرق يُذكر بين العمليين. فالانطباع العام الذي يخرج به المرء من دراسة عمل القابسي، يؤيد افتراض أن الهموم الاقتصادية للمعلم كانت هي الأهم في أذهان فقهاء المالكية الأوائل عندما كتبوا أعمالهم.

لم تُحفظ أعمال أحادية من هذا النوع لفقهاء من مذاهب أخرى من القرون الأولى، وإن لم يكن هناك شك في وجود عدد منها. غير أن من الممكن أن مسائل عملية من هذا القبيل لم يكن لها البريق ذاته عند المذاهب الأخرى في ذلك الوقت، وقد لا يكون مرد نقص المعلومات، وافتقارنا إلى أسماء أعمال كتلك، هو محض قصور في المصادر، أو عدم كفاية المعارف. ولا يمكننا الحكم على محتوى كتاب رياضة المتعلم للزبير بن أحمد الزبيرى، من أوائل القرن العاشر، من عنوانه. ولا يرجح أنه كان عملاً في التعليم⁽¹¹⁸⁾. وبوجه عام، لا تصبح الشواهد لأعمال شرعية في التعليم متاحة إلا من حقبة متأخرة جدًا، وهي القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر. ولدينا منها رسائل قصيرة إلى حد ما، وذات نفع محدود، كرسالة اللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم لذكريا الأنصاري (المتوفى حوالي عام 1511-1521)، وهي لا تعدو كونها قائمة بالعلوم مع تعريف كل

= بالعنوان كتاب طلب العلم، والذي قد يكون العمل نفسه، وهي مسألة لا يمكن التحقق منها في أي حال. والقول إن ابن خلدون قصد في ذلك القابسي محتمل (Sezgin, vol. I, n. 1b) لكن من غير الممكن التأكد من صحة ذلك.

(117) يُنظر: التعليم على رأي القابسي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة 1364هـ/ 1945م)، ص 241-318، والقابسي، التربية في الإسلام، ط 2، ص 267-347. ووضع القابسي أيضًا كتاب رتب العلم، يُنظر: ابن فرحون المالكي، ص 201.

(118) يُنظر: السُّبكي، طبقات، ج 2، ص 224، ويُنظر أيضًا:

GAL, Supplement, I, p. 306, and Sezgin, vol. I, p. 495.

منها وبيان فوائده⁽¹¹⁹⁾، أو تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال لابن حجر الهيتمي (المتوفى في عام 974هـ/ 1567م)، التي تعنى بالتعليم الابتدائي، وهي في الحقيقة عبارة عن «فتوى» طويلة مثيرة للاهتمام في المسائل التعليمية والإدارية لدور الأيتام. وكنوع من المعلومات التمهيدية، يعرض المؤلف مقدمة تبحث في مسائل تعليم القرآن، وأحاديث تبين فضل ذلك، ومسألة الأجر على ذلك، واستخدام القرآن في التعاويذ السحرية، وخطر نظر المعلمين إلى المرد من الصبيان، وما إلى ذلك⁽¹²⁰⁾. ولا تقدم هذه الأعمال شيئاً يذكر لتوضيح مكانة العلم في الإسلام، وتلك هي أيضاً حال أدبيات التعليم الصوفية، ومثالها كتاب أدب العالم والمتعلم لأبي بكر الورّاق من القرن التاسع⁽¹²¹⁾؛ فهو يبين السلوك والممارسات الدينية والدينية اللائقة بإيجاز، ولا يربطه بالصوفية سوى مؤلفه. وكان الآباء هم الذين شعروا بعمق الحاجة إلى الأدب قبل العلم في عملية التعليم، وهم يشاهدون أولادهم يخرجون من بيوتهم ليكرسوا أنفسهم لدراسة العلوم بأنواعها. وفي قصة مؤثرة، نسمع عن أم مالك، على سبيل المثال، وهي تلبسه ثياب الدراسة، وتضع القلنسوة الطويلة على رأسه، ثم تلف العمامة فوقها، وترسله ناصحة له بأن يتعلم من أدب معلمه المنشود، ربيعة، قبل علمه⁽¹²²⁾.

أما علماء الحديث، كالخطيب البغدادي، فعملوا على سوية متطورة في مساعيهم التعليمية، وكانوا أكثر اهتماماً بمحتوى علمهم منهم بالتعليم الابتدائي له. غير أن العلاقة بين المعلم والطالب كانت جزءاً لا يتجزأ من عملية رواية

GAL. Supplement, II, p. 117.

(119) يُنظر:

استخدمت إحدى مخطوطات مجموعة جامعة برنستون. (Ms. 498 H, Catalogue 789) وفي ما يتعلق

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.

بالاسم الهيتمي يُنظر:

(يُنظر تحت «ابن حَجَر»).

GAL. Supplement, II, 527.

(120) يُنظر:

استخدمت إحدى مخطوطات مجموعة جامعة برنستون. (Ms. 499 H, Catalogue 789)

(121) يُنظر نسخة محمد بن زاهد الكوثري (القاهرة 1358هـ/ 1939م). يُنظر أيضاً:

Sergin, vol. I, p. 646.

وقد أدرجه الحكيم الترمذي ككتاب واحد بصورة متكررة.

(122) يُنظر: ابن فرحون المالكي، ص 20.

الأحاديث، ولأن الرواية الشفهية كأساس لهذه العملية لم تكن إلا ضرباً من الخيال في ذلك الوقت، فقد كان هناك تركيز كبير على أمور كأساليب الكتابة، وصناعة الكتب وأدب التعامل معها. ومن الكتب التي تعد دليلاً جيداً في تنظيم التعليم العالي في علم الحديث من القرن الثاني عشر، هو كتاب أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني⁽¹²³⁾. وغني عن القول أن الموضوع الأبرز لهذا العمل هو العلم، ويؤكد الكتاب هذه الحقيقة مراراً وتكراراً. وفي وقت لاحق من القرن نفسه، كان ما كتبه المؤلف اليهودي المغربي الأندلسي، ابن عقين، في التعليم مثيراً للاهتمام، وإن لم يكن في صورة عمل أحادي؛ فقد أدخل في كتابه طب النفوس فصلاً طويلاً في الموضوع⁽¹²⁴⁾. وكما هو متوقع من مؤلف غير مسلم يكتب بالعربية، فإننا نجد أنفسنا هنا أمام نظرة مختلفة. ولا يقتصر اختلاف تناول ابن عقين التعليم على حقيقة أنه لا يفتأ يجد علاقة بين آرائه فيه وبين الأدبيات الدينية اليهودية، ولو كان الأمر كذلك، لما كانت هناك حاجة إلى الانتباه لعمله هذا. فتناوله الموضوع يتميز بأسلوب أكثر منهجية وتشديداً على الأساسيات، وبمنظرة أشمل إلى التعليم كعملية واحدة من بدايتها إلى أعلى مراحلها. وهو يجمع بإيجاز بين أفضل ما في الفكر العملي للمتدين التقليدي، والأدبيات الفلسفية في التعليم. ولربما استقى إلهامه في هذا المجال من أفكار كانت متداولة في المناخ الفكري في الغرب الإسلامي. غير أن من الواضح أن مثله الأعلى كان نقاش الغزالي لواجبات الطلاب والمعلمين في فصل «كتاب العلم» من إحياء علوم الدين⁽¹²⁵⁾. ويتحدث ابن عقين عن المعلم، وعن المباحث التي تدرس، وعن الطالب، بهذا الترتيب. والشروط السبعة للمعلم

(123) كان أيضاً «مساعدًا لأستاذه».

(124) حقق الفصل وترجمه غودمان في: M. Gudemann, *Das jüdische Unterrichtswesen der spanisch-arabischen Periode*, text, 1-57, trans. 43-138 (Vienna 1873, Reprint Amsterdam 1968).

في ما يتعلق بهوية يوسف بن عقين بصورة مسهبة، يُنظر ما نشر حديثاً عنه في مقدمة تحقيق هالكين (A. S. Halkin) لكتاب ابن عقين في شروحه على الأناشيد، يُنظر:

Ibn 'Aqñin, *Commentary on Canticles* (Jerusalem 1964).

(125) نجد، بلا ريب، التصنيفات ذات العلاقة بالصفات الواجب توافرها في المعلمين والمتعلمين في فترة أ بكر. يُنظر على سبيل المثال ما استشهد به المرزباني في:

al-Marzubāni, *Nūr al-qabas*, ed. R. Sellheim, Bibliotheca Islamica 23a (Wiesbaden 1964), p. 128.

(نور القبس المختصر من المقتبس، في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء للمرزباني).

هي: 1. الإتقان التام لمبحثه؛ 2. حياة من العمل بالعلم؛ 3. أن لا يقبل أجرًا؛ 4. أن يعامل طلابه وكأنهم أبناءه؛ 5. يقين عميق بفضل العلم، وفضل العمل به، والرغبة في غرس هذا اليقين عند طلابه، ليقودهم بذلك إلى السعادة؛ 6. معاملة طلابه بالحسنى والصبر عليهم؛ 7. أن يستخدم منهاجًا متدرجًا يوائم القدرات العقلية ومراحل التطور عند الطلاب. والشروط التسعة للطالب هي: 1. نقاء السريرة؛ 2. الاستعداد لطرح الأسئلة، وروح ناقدة لا تقبل كل ما يلقن من غير تبصر، لكنه مع ذلك يقر بخبرة المعلم التي تفوق خبرته؛ 3. عدم الاهتمام بالأمور المادية والعائلية؛ 4. إتقان مبادئ مبحث ما في البداية، ثم يأخذ من تفصيلاته فقط بقدر ما يحتاج إلى مواجهة الشكوك واختلاف الآراء، وإن كان من الأفضل للطالب أن يتجنب ذلك كله في البداية، وأن يثق بمعلمه؛ 5. أن يألف اختلاف الآراء بأنواعه إلى حد ما، لأن الآراء المختلفة يوضح بعضها بعضًا (كما في تعاليم الفلسفة الأرسطية)؛ 6. التفكير الدائم بالعلاقة بين العلم والأعمال الفاضلة وموارد الرزق؛ 7. أن يكرس نفسه للعلم بتفانٍ، من غير أن تكون له دوافع خفية، ولا ينبغي أن يثنيه ببطء تقدمه في دراسته عن المضي في ذلك؛ 8. الاستعداد للبحث عن معلم جيد (يقابل ذلك الترحال طلبًا للعلم عند المسلمين)؛ 9. التوقير العظيم للمعلم إلى حد يكاد يصل إلى التقديس. وأخيرًا يعرض المنهاج للعلوم كافة، من اليهودية الدينية إلى مجموعة العلوم اليونانية - الإسلامية.

في الوقت نفسه تقريبًا، في نهايات القرن الثاني عشر، ألف فقيه حنفي، هو الزرنوجي الذي لا يُعرف الكثير عن حياته، عملاً بالصيغة المعهودة في العلم والتعليم⁽¹²⁶⁾. وهو عمل صغير انتشر انتشارًا واسعًا، وإن وجدته عالم من القرن

(126) استخدمتُ النسخة العربية للنص والتي أتمها كسباري (C. Caspari) في لايبزغ في عام 1838. وآخر الترجمات المعروفة لدي هي تلك التي أنجزها فون غرونباوم (G. E. von Grunbaum) وأبل (T. M. Abel) في نيويورك في عام 1947. ولد الزرنوجي في عام 550هـ/1155م تقريبًا بالنظر إلى شيوخه، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر إمام زاده محمد بن أبي بكر (491-573هـ/1098-1177م أو 1178م. يُنظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية [حيدر أباد 1332هـ/1913-1914م]، ج 2، ص 36، وحماد بن إبراهيم الصفار (493-576هـ/1100-1180م أو 1181م)، يُنظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ج 1، ص 224). ويُفترض أنه كان في نهاية العقد الثاني من عمره عندما درس مع إمام زاده. وفي ما يتعلق بالصفار فليس هناك ما يستدعي الافتراض أن الزرنوجي ولد قبل مدة طويلة من وفاته.

الرابع عشر عزيزاً، وفرح عندما تمكن من الحصول على نسخة منه⁽¹²⁷⁾. وقد نُسخ مراراً وتكراراً، ووضعت له شروح كثيرة. ولقناعة الزرنوجي بأن الله فضل بني آدم بالعلم والعمل على جميع العالم، ولإدراكه أن كثيراً من الطلاب الذين يجدون إلى العلم لا يصلون إلى منافعه وثمراته لأنهم يخطئون طريقه ويتركون شرائطه، كتب دليلاً موجزاً، مستنداً فيه إلى ما تعلمه هو نفسه من معلميه. فالعلم سمة خاصة بالإنسان، به فضل الله آدم على الملائكة. وهناك علوم كثيرة، بعضها نافع وبعضها ضار. وبطبيعة الحال، يظهر الزرنوجي ميلاً إلى الفقه، على أنه أنفع العلوم للمجتمع، فهو أجل العلوم عنده. والنية التي يُقبل بها الطالب على العلم مهمة وحاسمة هنا، بقدر أهميتها في أي عمل آخر. والعلم ينبغي أن يُطلب لوجه الله، فإن طلب العلم لأغراض دنيوية يؤدي بصاحبه إلى الهلاك. ولا بد للطالب من أن يحسن اختيار المعلم، وأن يصر على صحبة الأخيار. وعليه أن يعي قيمة طلب النصيحة. وبعض الخصال يحتاجها الطالب والمعلم. وينبغي أن يجعل الطلاب العلم والمعلمين والكتب إجلالاً عظيماً. والسعي في طلب العلم لا ينتهي، ولا بد من بذل جهد عظيم موصول في سبيله من المهد إلى اللحد⁽¹²⁸⁾. ويستلزم طلب العلم أيضاً تضحيات عظيمة، وتمارين شديدة للذاكرة، وقدّر كبير من الورع، وعدم اهتمام بأمور الدنيا والرفاه المادي على الإطلاق. غير أن الزرنوجي يعي الصعوبات المادية التي تواجه طلاب العلم وعياً تاماً، ويدرك الضرورة الحتمية لكسب لقمة العيش؛ بل إنه ليصرح بما للكفاية المادية من ميزة لطالب العلم الذي يريد أن يكرس نفسه لدراسته. ويخبر عن عالم سئل عما أدرك به مكانته العلمية، فأجاب «بأب غني». وبوجه عام، اجتمعت الأفكار التي عبر عنها رجال كالعسكري وعلماء الدين معاً وامتزجت في عمل الزرنوجي، وهو عمل ضئيل في حجمه وفي نظراته الفكرية، لكنه يلخص مكانة العلم في فكر المجتمع المسلم وممارساته تلخيصاً جيداً.

من أدبيات التعليم اللاحقة، لعلنا نكتفي بالنظر في أحدها؛ وهو تذكرة

(127) يُنظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضيئة، ج 1، ص 224.

(128) ثمة عبارة أخرى تقال عن العالم الجليل وهي: «مع المحبرة إلى المقبرة»، يُنظر: ابن الجوزي،

مناقب الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة 1349)، ص 31.

السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، لابن جماعة الشافعي (المتوفى في عام 733هـ/1333م)⁽¹²⁹⁾. وهو تلخيص منهجي لآراء في التعليم العالي للعلوم الدينية (علم الحديث بصورة رئيسة)، على غرار عمل الخطيب البغدادي والغزالي، وباستخدام كثير من مادتيهما في ما يبدو. ولا يأتي كتاب تذكرة السامع إلى ذكر التعليم الابتدائي إلا عرضياً، كذكره في معرض حث طلاب العلم على الجلوس بين يدي شيخهم كجلوس الصبيان بين يدي معلم القرآن⁽¹³⁰⁾. وبحلول عصر ابن جماعة، كان التعليم العالي قد أصبح ممأسساً بالكامل منذ وقت طويل، ويمارس في «المدرسة». واستلزم هذا فصلاً خاصاً في كيفية اختيار المدرسة الملائمة، مع النظر في إدارتها وطبيعة الحياة فيها⁽¹³¹⁾. كما استلزم الاعتماد على الكلمة المكتوبة في جميع مستويات التعليم فصلاً خاصاً في صناعة الكتب وآداب التعامل معها⁽¹³²⁾. ويرى ابن جماعة أن حسن الأدب مهم للعلماء بصورة خاصة، وأن أحق الناس به هم أهل العلم، فهو عنده التعليم في أوسع معانيه، بما فيها الأخلاق الحميدة والسلوك القويم، وآداب التعليم والتعلم⁽¹³³⁾. وكلماته التمهيدية في الثناء على العلم موجزة وتقليدية. وتتضمن التحذير المعهود من طلب العلم لإحراز مكاسب دنيوية، لا لوجه الله. ويفصل ابن جماعة بعناية الخصال التي ينبغي أن تكون للشيخ وللطلاب خصلة خصلة، وكذلك نهج الشيوخ في معاملة الطلاب وسلوكهم تجاههم، وسلوك الطلاب تجاه شيوخهم. والخصلتان الأساسيتان اللتان ينبغي أن تكونا للشيخ هما الوقار والخشوع. ولا بد من أن يلتزم الحشمة في لباسه، وما إلى ذلك، وفي كل ما يفعله أيضاً. غير أنه ينبغي أن يتحلى

(129) يُنظر: ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في العلم والمتعلم (طبعة حيدر آباد 1353). وللعلاقة بين كتاب ابن جماعة، تذكرة السامع وكتاب العَلْمُوي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد (دمشق 1349)، يُنظر: Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Analecta Orientalia 24 (Rome 1947), pp. 7 ff.

نلاحظ الجهد المتكلف بعض الشيء لاختيار مترادفات للفظي «معلم» و«طالب» في عنواني الكتابين.

(130) يُنظر: ابن جماعة، ص 97.

(131) يُنظر: المرجع نفسه، ص 193 وما يليها.

(132) يُنظر: المرجع نفسه، ص 163 وما يليها.

(133) يُنظر: المرجع نفسه، ص 1 وما يليها.

بالتواضع. وقبل كل شيء، ينبغي أن يكون مستعدًا دائمًا للتعلم ممن هم أصغر منه سنًا، وأقل منه منزلة، فقد «كان جماعة من السلف يستفيدون من طلبتهم ما ليس عندهم»⁽¹³⁴⁾. ومن واجبات الشيخ، الاشتغال بالتصنيف والجمع والتأليف⁽¹³⁵⁾. وعليه أن يتبع أسلوبًا ملائمًا من التدرج في التعليم. وينبغي أن يحاول التغلب على حياء الطلاب، وأن يمتحن تقدمهم بين الفينة والفينة⁽¹³⁶⁾، ويظهر اهتمامه بهم وبرعاية مصالحهم بوجه عام. وحق على الطلاب، كما على شيوخهم، الأخذ بالجد والورع. وينبغي أن يلزموا جانب اللياقة في جميع أحوالهم، ولا سيما في حلقة الدرس أو في حضرة شيوخهم. وينبغي أن يتخيروا الصحبة الصالحة. وفيما ينبغي تجنب العبث واللعب، لا بأس بشيء من التنزه والراحة من حين إلى آخر⁽¹³⁷⁾. وقبل كل شيء، ينبغي أن يعظموا حرمة شيوخهم، وأن يظهر ذلك في جميع أحوالهم. وإذا وقع في أنفسهم شك في صحة قول من أقوال شيخهم، ينبغي أن يتلطفوا بتنبهه إلى ذلك. وأهم الأمور للطلاب هي اكتساب عادات وأساليب الدرس الصحيحة، واختيار العلم الصحيح، والتزام دقائق آداب حلقة الدرس بحذافيرها⁽¹³⁸⁾.

تكمن أهمية كتاب تذكرة السامع في هذه التفصيلات، وفي الأقوال الحكيمة اللاذعة حول بعض جوانب عملية التعليم. ولا يمكن إظهار مادته الغنية إلا من خلال ترجمة كاملة⁽¹³⁹⁾. وفي ما يتعلق بتاريخ العلم، فإن من المثير للاهتمام، وإن لم يكن مستغربًا، أن ابن جماعة كان على قناعة تامة بأن عمله هو مفتاح العلم الوحيد الذي يستحق أن يسمى علمًا، وأنه هو الشيء الوحيد الذي يهتم الفرد والمجتمع. كما كان على يقين بصحة الأثر القائل «درجة العلم درجة وراثة

(134) يُنظر: المرجع نفسه، ص 29.

(135) يُنظر: المرجع نفسه، ص 39 وما يليها.

(136) يُنظر: المرجع نفسه، ص 52 وما يليها.

(137) يُنظر: المرجع نفسه، ص 82.

(138) يُنظر: المرجع نفسه، ص 112 وما يليها.

(139) لعدم توافر ترجمة كهذه استعنت بما كتبه الغزالي عن العلم في كتابه إحياء علوم الدين. وكما هي الحال دومًا، بات تناول الغزالي للموضوع أساسيًا للنقاشات اللاحقة. ولما كانت [النقاشات] قد ذُكرت سابقًا، وبات من اليسير الوصول إليها، فأحسب أنه لم يعد من الضروري أن نخصص لها مساحة أكبر هنا.

الأنبياء» و«العلماء ورثة الأنبياء»⁽¹⁴⁰⁾. وقد وُضعت الأسس لسبل التعليم الابتدائي وأهدافه، ولا حاجة إلى مزيد من النقاش الأدبي فيه. كما أن سبل التعليم العالي وأهدافه لم تعد موضع شك، غير أنها لا تزال موضع اهتمام العلماء، فهم مولعون بتكرار الخوض فيها بين الفينة والفينة. والتعليم كله، والعلم بدايته ونهايته، يضمن استمرار حضارة إسلامية بالحقيقة، ومجتمع إسلامي بالحقيقة.

رابعاً: مواد لتقويم العلم كقوة مجتمعية

لا شك في أن المؤلفين المسلمين آثروا إبراز ما للعلم من شأن إيجابي في المجتمع، وقللوا من أهمية العوامل السلبية، ثم نبذوها، لكنهم لم يهملوها تماماً. وضرورة العلم لأي تنظيم مجتمعي هي أمر بدهي، لكننا قد نتردد في الجزم بجدوى تعريفه أو الإيمان به على أنه القوة العليا في المجتمع، من غير تحفظات.

تلتصق هالة يوتوبية بفكرة أفلاطون المؤثرة بشأن الملك الفيلسوف، غير أن ثمة ما يدعو إلى الشك في أن عظم شأن العلم يمكن أن يؤدي إلى النظام الاجتماعي الأمثل تحت أي ظروف إنسانية. ولم يفلح تفكّر علماء المسلمين في هذا في تبديد تلك الحيرة. ولعل استعراضاً لجوانب يبدو أنها حاسمة في هذا الجدل، يعيننا في تحديد عمق التصورات التي وصلوا إليها في ما يتعلق بمكانة العلم الحقيقية أو المثالية من الكفاح المادي والفكري للإنسان لتنظيم حياته.

1- الموقف من الشك

قيل إن المقابلة بين علم الآلهة وعدمه هيمنت على النظرة اليونانية الدينية إلى العالم، بينما كانت المقابلة عند المسيحيين بين الإيمان والشك⁽¹⁴¹⁾. في الإسلام، تتزاحم هاتان النظرتان معاً، غير أن الشك حمل حتى ما لم يحمله الجهل من وصمة ذات دلالات دينية، لم يتحرر منها قط.

(140) يُنظر: ابن جماعة، ص 27، 48.

(141) يُنظر: H. Dörrie, *Emanation*, in: K. Flasch (ed.), *Parusia... Festgabe für Johannes Hirschberger* (Frankfurt a. M. 1965), p. 130.

ثمة كثير من الكلمات التي تعني الشك في العربية، لكن كلمة «شك» ذاتها باتت هي المصطلح المتداول. ويكثر استخدام كلمة «شبهة» أيضًا، فهي المصطلح الفقهي المفضل للشك والحيرة في الحكم بجواز قول أو فعل. ولا يصعب اشتقاق كلمة «شبهة» من الجذر «ش ب هـ» بمعناه الشائع، وهو التماثل أو التناظر؛ فتشابه جانبيين، أو احتمال إجابتين، هو الذي يؤدي إلى اللبس أو التردد بين شيئين، ومن ثم إلى لزوم جانب الشك⁽¹⁴²⁾. ومن السهل تأصيل كلمة أخرى، وهي «رَيْب»، من خلال نظيرات لها في لغات سامية أخرى، كالعبرية «ريف» مثلًا، بمعنى نزاع؛ فالانتقال من نزاع أو خصومة أو اضطراب، وما إلى ذلك، إلى الشك، يمكن تفسيره بسهولة (لا نزاع في الشيء = لا شك فيه). غير أنه ليستعصي علينا الوصول إلى تأصيل معقول لكلمة «شك»، يمكن أن يمنحنا تصورًا للأبعاد النفسية لموقف المسلمين من الشك. وقد اقترن الجذر العربي بالجذر العبري «س ك ك» [بالسين الشينية] (هل تساوي «س ك ك»؟ والتي تعني يغطي، أو ينسج معًا لعمل حجاب)، ومن ثم أن يكون الشيء معقدًا، أو أن يحترق المرء في شيء ما⁽¹⁴³⁾. ويعبر تركيب الجذور من حرف صفييري مع حرف كاف أو جيم مضعف، في اللغات السامية، عن معانٍ مادية أخرى يمكن الربط بينها وبين الشك. وأقرب نظير معنوي في العبرية هو كلمة «شجاجة» بمعنى خطأ، لكنها بعيدة عنها من جهة الصوت. ولا يُستبعد تعلق كلمة «شك» بالجذر «وشك»، إذ إن دلالاته تحوم حول مفهوم السرعة، فالشك يمكن أن يشبه العجلة، أو الاضطراب، أو التيه. ومن شأن

(142) يُنسب إلى علي بن أبي طالب مقولة لافتة بأن الشبهة سُميت بذلك لأنها تشبه الحقيقة، يُنظر: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص 97، وابن أبي حديد، ج 1، ص 481. وفي ما يتعلق بالاختلاف المزعوم بين «الشك» و«الارتباب»، يُنظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية في المعاجم العربية (القاهرة 1353)، ص 80.

(143) يُنظر: S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886), p. 90, n. 2. ودون اقتراح فرانكل باستحسان ممزوج بالتردد في الطبعة السادسة عشرة التي أنجزها بول (F. Buhl) لقاموس غزنيوس وعنوانه: Gesenius, *Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig 1915), p. 543a. ورفض كوهلر (L. Koehler) رأي فرانكل رفضًا قاطعًا في: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden 1951), p. 657a.

واستخدم فقهاء اللغة المسلمين الجذر نفسه مع معنى مختلف بعض الشيء؛ أي «نفذ إلى، مزج» لاشتقاق معنى لفظ «شك»، يُنظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 79: «وأصل الشك في العربية من قولك شككت الشيء إذا جمعته بشيء تدخله فيه، والشك هو اجتماع شيئين في الضمير».

هذا أن ينسجم مع الاشتقاق المقترح للجذر «علم». غير أن هناك الاحتمال الأكثر إغراءً بأن يكون «ش ك ك» جذر ثانوي متعلق بالجذر العبري «س ك ه»، بمعنى ينظر (إلى شيء مترقبًا أو متوجسًا)، أو السرياني «سكي» بمعنى يأمل، أو العربي «شكا». ومن شأن هذا أن يكون نظيرًا كاملاً للكلمة اليونانية skeptikos⁽¹⁴⁴⁾. غير أن ذلك ربما يكون من الكمال بحيث لا يقبل به اللغوي المتشكك.

كيفما أُشير إلى الشك، فإنه بات في الحضارة الإسلامية منبوذًا مدحورًا؛ فهو يمثل كل ما ينبغي اجتنابه كالطاعون. وما من مصير أسوأ من أن يُقذف المرء في بحر من الشبهات فيترك ليتخبط أو يغرق فيه. فكفى بالشك جهلاً⁽¹⁴⁵⁾. ولا يتصور أن النبي محمد كان يضمّر ذرة من الشك. ولهذا فعندما قال: «نحن أحق بالشك من إبراهيم»، إنما أراد أنه لما لم يكن لديه شك في نفسه، فإن إبراهيم كان أقل عرضة للشك منه⁽¹⁴⁶⁾. ويأتي هذا الحديث النبوي متعلقًا بما أشارت إليه الآية 260 من سورة البقرة، من شك إبراهيم في قدرة الله على إحياء الموتى. وبطبيعة الحال، أفلقت هذه الآية المفسرين كثيرًا. ويرى الزمخشري أن «علم الاستدلال» يجوز معه التشكيك بخلاف «العلم الضروري»⁽¹⁴⁷⁾. ويبين ابن حجر أن الشك، كما هو في علم المنطق، منفي عن الأنبياء، وأن هناك نوعًا آخر من الشك، وهو «الخواطر التي لا تثبت»، وقد يلوح هذا النوع من الشك لأنبياء مثل إبراهيم⁽¹⁴⁸⁾.

كانت زراعة الشك هي سلاح الملاحدة الأول في حربهم المستمرة على ثوابت الإسلام. فقد أضاف ابن المقفع مقدمة برزويه إلى كتاب كليله ودمنة ليعث الشك في الإسلام في نفوس ضعاف الإيمان، فيجعلهم فريسة سهلة لدعوة

(144) تُستخدم لفظة «ن ظ ر» للإشارة إلى أن مسألة ما هي موضع نقاش.

(145) «كفى بالشك جهلاً»، يُنظر: الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب (حيدر آباد

1381 هـ/1962 م)، ج 2، ص 167.

Wensinck [et al.], vol. III, pp. 166a1,

(146) يُنظر:

و يُنظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث (القاهرة 1322)، ج 2، ص 252، وابن منظور، لسان

العرب (بولاق 1300-1308)، ج 12، ص 337 (تحت لفظة شك).

(147) يُنظر: الزمخشري، الكشاف (بولاق 1318-1319)، ج 1، ص 282.

(148) يُنظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (القاهرة 1378 هـ/1959 م)، ص 221 وما يليها.

المانوية⁽¹⁴⁹⁾. ويروى أن صالح بن عبد القدوس، وهو أحد المتهمين بالمانوية (زنديق) حزن لوفاة ولده، لأنه فاته بوفاته قراءة كتاب الشكوك الذي كتبه صالح، والذي جعل القارئ يشك في كل شيء⁽¹⁵⁰⁾. ولربما ظن أبو بكر الرازي أنه يعزز الطبيعة الإيجابية لبحثه باستخدامه عنوان الشكوك في ما يتعلق ببروقلس أو جالينوس⁽¹⁵¹⁾. بيد أن تغيير عنوان تائية ابن الفارض، وهو صوفي مشير للجدل، من نظم السلوك إلى نظم الشكوك، كان وسيلة حاذقة لتوجيه ضربة نقدية قاصمة لها⁽¹⁵²⁾. وسواء أنشأ الشك من العبث أم من ضعف شيطاني متأصل، فهو عدو الإنسان المهلك، الذي يسلبه اليقين الذي إنما جعل الدين وأعدّ ليهبه إياه. وإذا ما طلب إنسان مضطرب منجياً من الزلل، كما فعل الغزالي في سيرته الذاتية الروحانية، فإنما يطلب الخلاص من الشكوك والشبهات المقلقة.

علم المنطق والفلسفة اليونانيان أتباعهما من المسلمين التفكير في الشك، وقبوله على أنه مرحلة حتمية، وإن كانت منكودة، من مراحل الحوار الجدلي. وقد رشح بعض المعلومات عن مدرسة فلسفية قديمة تبشر بالتشكيك إلى العصور الوسطى الإسلامية، في ما يعرف بالمانعة، وهي ترجمة، من خلال اللفظة السريانية «كالويه»، للكلمة اليونانية Ephektikoi وهي أحد الألفاظ التي كانت تطلق

al-Bīrūnī, *India*, ed. E. Sachau (London 1887), p. 76

(149) يُنظر:

(كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مردولة للبيروني)، وهو ما يقابله:

al-Bīrūnī: *India* (Hyderabad 1377H/1958AD), p. 123, and *India*, trans. E. Sachau (London 1910), vol. I, p. 159, and P. Kraus, in: *RSO*, XIV (1934), pp. 14 ff.

(150) يُنظر ما يذكر عن أبي هذيل العلاف في: ابن النديم الفهرست (الترجمة الفارسية)، 295،

وكذلك في جذادة هوتسما.

(151) يُنظر السيرة الذاتية للرازي التي كتبها البيروني في العمل الموسوم بالعنوان:

al-Bīrūnī, *Risālah*, ed. P. Kraus (Paris 1936)

(رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي لمحمد بن أحمد البيروني)، وفي ما يتعلق

بالعمل الذي وصلنا والمسمى: الشكوك على جالينوس، يُنظر: S. Pines, dans: *Actes du VIIe Congrès International d'Histoire des Sciences* (Paris 1953), pp. 480-487, et M. Mohaghegh, dans: *Majalle-i-Dānīshkade-i-Adabiyāt wa-'Ulūm-i-Insānī*, XV (1967), p. 10 of the Reprint.

يُنظر في أي حال: الكرمانلي، راحة العقل، ص 363 وما يليها.

(152) يُنظر: ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة 1370هـ/1951م)،

ص 62.

على المشككين، وجاء تعريفها على أنها «فرقة تصد الناس وتمنعهم من (اكتساب) العلم». وقد نوقش موقف هؤلاء من العلم بشيء من التجرد والإسهاب، غير أن النقاش في مذهب التشكيك لم يستخدم مصطلح «الشك» في حد ذاته، ولذلك لم يكن ثمة مساهمة في التحذير المتكرر من عبثية الشك وخبثه إلا بصورة غير مباشرة⁽¹⁵³⁾. وقد أُلصق المتكلمون⁽¹⁵⁴⁾ اسم «الفسطائية» بأتباع مذهب التشكيك في المعارف والعلوم. ولم يكن لمسألة الشك في حد ذاتها شأن هنا⁽¹⁵⁵⁾، غير أن

(153) يُنظر: أبو الفرج بن الطيب، شرح على كتاب التصنيفات لأرسطو، الورقتان 3 أ - ب، في المخطوطة 1 م من مخطوطات دار الحكمة في القاهرة. والنص هنا يسهب في التفاصيل بصورة تفوق سرد المختصر للمدارس الفلسفية اليونانية عند حنين بن إسحاق والفارابي والمذكور في: F. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1890-1892), text, 50, trans., 84, Cited in the subsequent literature, by Ṣa'īd al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Cheikho, 32 = 35 (Cairo, [n. d.]), trans. R. Blachère (Paris 1935), p. 74

(طبقات الأمم لابن صاعد الأندلسي)، و (A. Müller and) J. Lippert (Leipzig 1903)، و (al-Qifī ed.) pp. 25 f.

في ما يتعلق بحنين بن إسحاق يُنظر: K. Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen* (Leipzig 1921), pp. 37, 52.

وفي ما يتعلق بكتابات أولمبردس السريانية المنحولة يُنظر:

G. Furlani, in: *RSO*, VII (1916-1918), pp. 135 f., 139 f.,

حيث نجد ملاحظات مكتوبة بالسريانية تتميز بالإيجاز الشديد. وعن مذهب الشك في الإسلام يُنظر على وجه الخصوص: Horovitz, *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*, Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars... für das Jahr, 1914 (Breslau 1915). يُنظر أيضًا: ج. كريم، «حول الفلسفة الشكّية العربية»، في: صلاح الدين المنجد (محرر)، المتقى من دراسات المستشرقين (القاهرة 1955)، ص 209-224. ويشدد كريم على الأساس والتوجه الدينيين للفلسفة الشكّية عند المسلمين، مقارنة بالفلسفة الشكّية العلمانية الغربية.

(154) في ما يتصل بالفسطائين، نرى أن الفلاسفة المسلمين حذوا حذو علماء الكلام في آرائهم وليس العكس. في ما يتعلق بإدانة الفلاسفة المسلمين للفسطائين، يُنظر على سبيل المثال: الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين (القاهرة 1350هـ/1931م)، ص 23 وما يليها، حيث تناول الفارابي وجهات نظر الفسطائين بصورة سلبية تمامًا، وهذا ما فعله الكندي في كتاباته أيضًا، يُنظر: Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 256, 259.

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 358، 362.

(155) تُقسم الفسطائية بحسب عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (اسطنبول 1346هـ/1928م)، ص 6 وما يليها، إلى ثلاث فرق؛ فرقة أولى زعمت أن لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء، وثالثة زعمت أن الاعتقاد يخلق الحقيقة. أما الفرقة الوسطى فهي فرقة «أهل الشك» الذين قالوا إنهم لا يعلمون هل للعلوم والأشياء حقائق أم لا.

الاستنكار المذعور لموقف السفسطائية يسري كذلك على الخطر المهلك للشك. وقد قيل، على سبيل الجد، أن السفسطائية، الذين تُنسب إليهم تلك الآراء التي تعد مفرطة ومستحيلة، كانت من ابتكار المتكلمين للنيل من الإيمان الحقيقي البسيط بدين الإسلام، ويبدو أن بعض علماء الدين التقليديين هم الذين قالوا بذلك⁽¹⁵⁶⁾.

تفكّر المتكلمون في مسألة الشك على أنها أحد أضداد العلم، وكان في أذهانهم إذ ذاك الشك بوجود الله بصورة خاصة، فعرفوا مفهومه، وناقشوا أحكامه بدقتهم المعهودة. وإحدى الأفكار التي طُرحت في هذا السياق، هي إمكان وجوب تقبل الشكوك في ما يتعلق بالفروع الاجتهادية. غير أن رأي أبي هاشم الجبائي، وكذلك رأي أبي بكر الباقلاني، في ما يروى، أن الشك في الله واجب، لأن النظر في معرفة الله، الذي يبدأ بالشك عادة، واجب، ويُقبل هذا الرأي بشرط أن لا يكون مقدورًا ابتداءً. ومن جهة أخرى، لا يمتنع أن يكون مأمورًا بدوام الشك؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر، فهو حقًا واجب، لأن الإنسان مأمور بطلب العلم بالله (أي إنه لا يملك مثل هذا العلم ابتداءً، والشك هو الخطوة الأولى في طريق تحصيله)⁽¹⁵⁷⁾. لكن، وبصرف النظر عن هذا الاستدلال اللطيف، كان الاعتقاد السائد هو أن الشك في الله محض كفر بالضرورة⁽¹⁵⁸⁾.

لفترة وجيزة، كان هناك تعبير خجول عن تقدير إيجابي للفوائد الممكنة لمذهب التشكيك، وقوامه الشك، وكان لذلك بعض الآثار الباقية. والطبيعة المتشككة التي تُنسب إلى مشاهير من القرن الثامن، كابن المقفع وصالح بن عبد القدوس، كانت نتيجة محاولات حقيقية لتعزيز المعتقدات الإسلامية التقليدية بمناهج عقلانية ناقدة، أو استبدالها بها في أسوأ الأحوال. وحق للمعتزلة أن يفخروا، إذ يمكن القول إن من طبقاتهم من حمل لواء الشك بثقة، كما تبين عبارة

(156) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 44.

(157) يُنظر: الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، في الورقة 13 ب من المخطوطة 2165 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا. ويُنظر ما يرد عن أبي علي الجبائي في: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم الإياري (القاهرة 1380 هـ / 1961 م)، ج 12، ص 185، 501 وما يليها. وكما هو متوقع، يعرض كتاب المغني في كثير من مواضعه آراء متكلمي المعتزلة في موضوع الشك.

(158) يُنظر: إسحاق بن إبراهيم الكاتب، ص 102.

جديرة بالملاحظة من كتاب الحيوان للجاحظ⁽¹⁵⁹⁾. وفي ما يتصل بحاجة العلماء إلى الشك في كل الآثار المنقولة، والتثبت منها بالوسائل المختلفة المتاحة لهم، يتحدث الجاحظ عن صلاح نظرة العالم الناقدة، بصورة أعم، لمسألة المعرفة في حد ذاتها، مستشهدًا بآراء بعض معاصريه، ومنهم العالم الكبير النظام:

«وبعد هذا فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلّمًا. فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك ممّا يُحتاج إليه.

ثمّ اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم (أي العلماء). ولم يُجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف.

ولما قال ابن الجهم للمكي⁽¹⁶⁰⁾: أنا لا أكاد أشك، قال المكي: وأنا لا أكاد أوقن، ففخر عليه المكي بالشك في مواضع الشك، كما فخر عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين.

وقال أبو إسحاق (النظام): نازعتُ من الملحدين الشاك والجاحد⁽¹⁶¹⁾ فوجدت الشكأك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود. وقال أبو إسحاق: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك.

(159) يُنظر: الجاحظ، كتاب الحيوان (1323-1325)، ج 6، ص 10، ويقابلها: الجاحظ، كتاب الحيوان (1363هـ/1944م)، ج 6، 35-37، ويُنظر أيضًا:
Horowitz. *Der Einfluss der griechischen Skepsis*, 15, n. 30.

ليس في مبتدأ حديث الجاحظ في كتابه هذا ما يدينه، بل وجهة نظر تطري على من يخالف منهج الشك؛ إذ يقول: «جَنَّبَكِ اللهُ الشُّبُهَةَ».

(160) يبدو أن أبا الجهم هو نفسه ابن الجهم، وهو الاسم الذي عُرف به لاحقًا. واسمه محمد بن الجهم وهو أخو الشاعر المعروف، أما علي بن محمد المكي فيستشهد به الجاحظ مرارًا وتكرارًا كأحد أصدقائه في كتاب البخلاء، وفي أعماله الأخرى. يُنظر ترجمة كتاب:

C. Pellat. *Livre des avares* (Beirut; Paris 1951), p. 342.

(161) يشير هذا إلى وجود الله. وتُخرج قراءة أخرى («مع الشكأك والملحدين») الشكأك من طبقة الملحدين.

وقال ابن الجهم: ما أطمعني في أوبة المتحير لأن كل من اقتطعته عن اليقين الحيرة فضالته التبين⁽¹⁶²⁾، ومن وجد ضالته فرح بها...⁽¹⁶³⁾.

والعوام أقل شكوكًا من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن وحسن الظن بأسباب ذلك (أي الشك من عدمه)، وعلى مقادير الأغلب.

وسمع رجل، ممن قد نظر بعض النظر، تصويب العلماء لبعض الشك، فأجرى ذلك في جميع الأمور، حتى زعم أن الأمور كلها يعرف حقها وباطلها بالأغلب. وقد مات ولم يخلف عقبًا، ولا واحدًا يدين بدينه. فلو ذكرت اسمه مع هذه الحال لم أكن أسأت، ولكنني على حال أكره التنويه⁽¹⁶⁴⁾ بذكر من قد تحرم بحرمة الكلام، وشارك المتكلمين في اسم الصناعة، ولا سيما إن كان ممن يتحل تقديم الاستطاعة».

من الواضح أن الجاحظ، الذي نقل لنا هذا النقاش، وغيره ممن عاشوا في الحقبة ما بين أوائل القرن الثامن إلى منتصف القرن التاسع، كانوا يرون أن الشك يبين الطريق إلى فهم يُبنى على أسس قوية للحقائق العلمية، وكذلك الظواهر الدينية، وهي أول همهم. وثمة أصداء لموقف المعتزلة هذا في ما تقدم ذكره من نقاش المتكلمين المتأخرين في جواز الشك في ما يتعلق بوجود الله. وهؤلاء الرجال هم ممن يعدون الشك أداة للحياة الفكرية والنمو، مثلهم في ذلك مثل الحبر بن عزرا، بطل قصيدة روبرت براوننج (Robert Browning) الموسومة باسمه «Rabbi Ben Ezra»، إذ يهتف قائلاً: «بل خير لي أن أُجَلَّ الشك». ومن الإجحاف

(162) تبدو القراءة الأخرى «التيقن» أجود، لكن للفظة الأخرى الأصعب «التبين» أفضلية مستحقة. والفرق في الكتابة بين اللفظتين يسير جدًا في اللغة العربية.

(163) ليس ثمة صلة بين المقولتين الواردتين لاحقًا ومذهب الشك.

(164) قد يكون «اللوم» أيسر، لكن يبدو أن الجاحظ أراد أن يُظهر الأمر وكأنه يحجم هنا عن مدح شيء قد يراه الآخرون مستحقًا للوم.

أن يُحرموا الفضل والاستحسان لتبنيهم أكثر المناهج نجاعة نحو التطور الفكري. ومما يؤسف له أنهم اختاروا، إن كان لهم الخيرة من أمرهم، عالم الغيبات ميداناً لاختبار أفكارهم. وحقبة توسلهم بإيمانهم بالشك لبلوغ الإيمان الحقيقي بالدين، في حد ذاتها، كادت أن تمحو ذكرهم من التاريخ.

ثمة شاهد أطول أمداً لاعتراف خجول بنجاعة الشك، يُنسب إلى عالم يوناني يدعى إينوس، إذ سئل: «ما أكثر شكك؟ فقال: ذباً عن اليقين»⁽¹⁶⁵⁾. وترد هذه العبارة ضمن مجموعة من الأقوال التي يمكن أن يكون لها تعلق وثيق بمبادئ يونانية قديمة⁽¹⁶⁶⁾. إلا أن الأرجح، في غياب دليل قاطع، هو أن تكون الفكرة التي عبّر عنها إينوس مستوحاة من أدب الحكمة اليوناني. ولا ينتفي هذا الرأي بحقيقة ظهور هذه العبارة بصيغة السؤال والجواب ذاتها، مع استبدال كلمة «محاماة» بكلمة «ذب»، وهي مرادفة لها، في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، حيث تُنسب إلى راوية مسلم قديم هو رقة بن مصقلة (أو مسقلة) (المتوفى في عام 129 هـ/ 746-747 م)⁽¹⁶⁷⁾. وبالنظر إلى المصدر الذي تُسببت إليه هذه العبارة، وإلى السياق الذي وردت فيه، فمن المرجح أنها إنما فهمت بمعنى الحث على الشك، من باب الحذر، في ما يتعلق بقبول الأقوال التي تُروى على أنها أحاديث نبوية. ومعناها عند الراغب الأصفهاني أيضاً، أن من سداد الرأي عند العقلاء لزوم جانب الحذر في كل شيء⁽¹⁶⁸⁾. ويضم كتابه، محاضرات الأدباء، فصلاً موجزاً بعنوان «مدح الشك وسوء الظن ودمهما». ويحوي الفصل هذه العبارة في صورة بيت شعر لرجل يدعى أبو محمد الخازن⁽¹⁶⁹⁾:

(165) يُنظر: أبو سليمان المنطقي السجستاني، صوان الحكمة، في الورقة 52 أ من المخطوطة 1408 من مخطوطات مجموعة مراد ملاً، والورقة 57 ب من المخطوطة 494 من مخطوطات مجموعة بشير آغا، والورقة 39 ب من المخطوطة 3222 من مخطوطات مجموعة الفاتح، وجميعها في اسطنبول.

F. Rosenthal, *Das Fortleben*, p. 366, n. 36.

(166) يُنظر:

(167) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 139، وابن عبد ربه، العقد (1375 هـ/ 1956 م)،

ج 2، ص 216.

(168) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 12 وما يليها.

(169) هل هو نفسه أبو محمد الحزامي إحدى شخصيات كتاب البخلاء للدجاحظ؟ فيكون المقصود

بأبيات الشعر في هذه الحالة إظهار الفكاهة.

«وما شكّي وإن أكثرت إلا محاماة على الشيء اليقين»

كما يذكر الراغب الأصفهاني قولاً لا يسمي مصدره، وهو: «بوحشة الشك ينال أنس اليقين». ثم يمضي باقي الفصل في الحديث عن الحاجة إلى الشك قبل الشروع في أي شيء، أو قبل أن يضع المرء ثقته في أحد. وتقلل التفسيرات التي يقدمها العلماء المسلمون المتعاقبون من أهمية هذه العبارة عن الشك الذي يؤدي إلى اليقين. غير أنه يبدو أنها كانت في أصلها تأكيداً قوياً لقيمة الشك في البحث عن العلم، وقد يكون هناك من شعر بقوتها بين الفينة والفينة.

وكما قورن «الشك» بـ «اليقين» و«العلم»، قورن «الظن» بهما أيضاً. ولم يسد ما ورد في الآية 28 من سورة النجم من ازدراء للظن في العصور اللاحقة، كما لم يعمّم الرفض القاطع للظن في علم الحديث⁽¹⁷⁰⁾ ليسري على مجالات أخرى، بل كان يُعدّ بعض الظن مساوياً لليقين⁽¹⁷¹⁾. ويُنسب إلى بطليموس قوله: «الظن مفتاح اليقين»⁽¹⁷²⁾. كما ينسب إلى أفلاطون قوله: «الظنون مفاتيح اليقين، وفي تصور الأشياء في الخيال تمهيد لتجليها»⁽¹⁷³⁾. ثم يضاف قول آخر يُنسب أيضاً إلى أفلاطون: «إذا شككت في أمر فاتركه، واعمل بما لا تشك فيه»⁽¹⁷⁴⁾. وحسبك من العلم الارتباب باليقين، وفي الظن ما يكفي من الجلاء». وأحال شاعر هذا الأثر «الظن مفتاح اليقين» بيتاً من الشعر، ويبقى هذا الشاعر مجهولاً في أحد المصادر، بينما يسميه مصدر آخر على أنه سعيد بن حميد⁽¹⁷⁵⁾. ويقال إن الصيغة التي أخذ بها هذا الشاعر كانت «الظن السديد هو بداية اليقين». وتذكر صيغة «الظنون مفاتيح

A. J. Wensinck [et al.], vol. IV, pp. 87a30 ff.

(170) يُنظر:

(171) يُنظر الشعر الوارد في: إسحاق بن إبراهيم الكاتب، ص 92. ويُنظر أيضاً: القاضي عبد الجبار،

المغني، ج 11، ص 204 وغيرها كثير، حيث يتناول المؤلف مسألة «غلبة الظن في العلم».

(172) يُنظر: المبشر، ص 255.

Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah*, p. 420.

(173) يُنظر:

(174) يُنظر الحديث الشهير: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

(175) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 1، ص 35، وابن عبد البر، بهجة المجالس، ص 419.

Ibn an-Nadim [Leipzig ed.], 123,

في ما يتعلق بسعيد بن حميد الكاتب، يُنظر:

يقابله ابن النديم [طبعة القاهرة]، 179، وفي فهارس أعمال ككتاب العقد الفريد لابن عبد ربه،

وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني.

اليقين» على أنها قول شائع في كتاب عيون الأخبار⁽¹⁷⁶⁾، غير أنها نسبت أيضًا إلى أردشير⁽¹⁷⁷⁾. وينسب كتاب العقد الفريد إلى عمر بن الخطاب قوله: «من لم ينفعه ظنه لم ينفعه يقينه»⁽¹⁷⁸⁾. ويذكر كذلك القول «ظن العاقل كهانة»⁽¹⁷⁹⁾. ومع أن المؤلفين المسلمين كانوا يميلون إلى وضع الشك والظن في كفة واحدة، فإن ما بينهما من فرق في المعنى يكاد يساوي ما بين نظيريهما في اللغة الإنكليزية؛ فبينما ينطوي الشك على موقف أساس من شيء ما، يتضمن الظن منهجية علمية، ولا يوح بالكثير عن النظرة إلى العلم في أي مجتمع من المجتمعات⁽¹⁸⁰⁾. وينبغي أن نضيف هنا أن علم الحديث شجع الشخصية الناقدة الشكاكة في ما يتعلق بجوانبه الفنية، ثم امتد هذا الأسلوب ليشمل مجالات أخرى، كمنهجية علم التاريخ⁽¹⁸¹⁾. لكن، وبعد كل ما قيل، تبقى حقيقة أن الشك كان محظورًا كأداة للمعرفة، بل حتى كأسلوب حياة، في المجتمع الإسلامي. وكانت عبارة «لا شك» التي كثر استخدامها في العربية في العصور الوسطى، في أغلب الأحيان، تعني تأكيدًا قاطعًا بأن كل شيء على ما يرام، لا المواردية الحائرة التي تكاد تنطوي عليها دائمًا في استخدامنا لها في أيامنا هذه. ولربما أطرى عالم عالمًا آخر بقوله: «شكك أحب إليّ من يقيني»⁽¹⁸²⁾، ليدل على فهمه الأكيد لعلمه، الأمر الذي يجعل الشكوك تافهة إذا ما قورنت به. واستحوذ الشك على «أهل الهوى»، وهو الشيء الذي أوجدتهم أصلًا، وكانوا متفرقين على الدوام، ولم يكن لهم قوة التألف التي

(176) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 1، ص 35.

(177) يُنظر: إسحاق بن إبراهيم الكاتب، ص 91 وما يليها.

(178) يُنظر: ابن عبد ربه، العقد (1375 هـ / 1956 م)، ج 2، ص 242.

(179) يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 244، ويُنظر أيضًا: ابن عبد البر، بهجة المجالس، ج 1،

ص 419، والذي يورد لفظة «حكيم».

(180) في ما يتعلق بمقولة عن الفرق بين الشك والظن، يُنظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية،

ص 79.

Rosenthal, *A History*, pp. 201 ff.

(181) يُنظر الحديث عن الإيجي في:

(182) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 139، وابن عبد ربه، العقد (1375 هـ / 1956 م)،

ج 2، ص 217. ويقول ابن قتيبة في الموضوع المشار إليه: «... من يقين سبعة (علماء)»، فهل «سبعة» هنا خطأ وقع به المحقق أو الطابع، وينبغي قراءتها «شعبة» [شكك أحب إليّ من يقين شعبة]. يُنظر أيضًا: أبو نعيم الأصبهاني، ج 7، ص 212.

حافظت على وحدة المجتمع المسلم⁽¹⁸³⁾. ولم يعظم الشك إلا قليلون ظلوا في الأغلب صامتين، أو أنهم أكرهوا على الصمت. وبخلاف ما اعتقد زينوفانس في بداية الفلسفة اليونانية⁽¹⁸⁴⁾، فإن اليقين (to saphes) في ما يتعلق بالأمور الإلهية، وكل شيء آخر، قد وُجد حقاً عند المسلمين، وكان ظاهراً للناس. وساد اعتقاد محموم بأن العلم، الذي لا يتطرق إليه الشك، كان في متناول المؤمنين جميعاً. وما يعنيه هذا لتاريخ العلم في المجتمع المسلم غني عن البيان للراصد الغربي.

2- القيود على علم الفرد

لم يكن الشك في وجود العلم وقدرة الإنسان على اكتسابه والانتفاع به لأغراضه مقبولاً بوجه عام. غير أن الحد الذي كان يمكن الإنسان كفرد أن يبلغه من إتقانٍ للكلم الهائل من العلوم في العالم، هو شأن آخر. وساد في هذا الصدد شعور عام يتسم بشيء من التشاؤم الواقعي. وأحياناً، كان من ألم من العلماء بعلم ما، أو بعدد من العلوم، يرى نفسه محيطةً بها إحاطة تامة، أو يراه الناس كذلك. ولربما كان ذلك قريباً من الواقع، بالنظر إلى حدود تطور كثير من العلوم في العصور الوسطى. بيد أنه كان يُنظر إلى إنتاج العلم بوصفه عملية مستمرة، يترك فيها السلف للخلف الكثير مما ينبغي فعله⁽¹⁸⁵⁾، وقد أشار الجاحظ⁽¹⁸⁶⁾، ومن بعده ابن عبد البر⁽¹⁸⁷⁾، إلى أنه ليس أضر بالعلم والعلماء من انتشار ضد هذا الرأي، وهو قول القائل:

(183) يُنظر على سبيل المثال: ابن تيمية، نقض، ص 42 وما يليها. ويذكر «الهوى»، وهو العدو للدود للمنطق، كأحد أسباب الشك، كما يرد على سبيل المثال في:

Bahyá b. Pâqûdâ, *Hidâyah*, ed. by A. S. Yahuda (Leiden 1912), p. 232

(كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لبحي بن باقودا).

(184) يُنظر: Xenophanes, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3rd ed. (Berlin 1912), I, 64, B 34.

في ما يتعلق باستخدام القائلين بمذهب الشك لهذا المقطع يُنظر: Diogenes Laertius, IX, 72.

(185) «كم ترك الأول للآخر». وقد عبر السبكي عن رفضه لذلك في: السبكي، طبقات، ج 1،

ص 113. يُنظر أيضاً: Rosenthal, *The Technique and Approach*, p. 63b, and Rosenthal, in: *Osiris*, IX (1950), pp. 559 f.

(186) يُنظر: Yâqût, *Irshâd*, vol. IX, p. 58,

يقابلها: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج 16، ص 78.

(187) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (القاهرة [د.ت.])، ج 1، ص 99.

ما ترك الأول للآخر شيئاً. ولا يعلم العلم كله إلا الناس كلهم^(١٤٤)، وإن كان المسلمون يميلون عادة إلى استثناء النبي (وربما أئمة الشيعة)، ويعبرون عن مدحهم له ببيت من الشعر يقول إنه لا عجب أن جمع الله العالم كله في شخص رجل واحد. وكانت حدود علم الفرد واضحة في بعض صنوف العلم المتطورة، ومن ثم في العلم المستمر في النمو والتراكم بكليته، وتجلت الدلالة الاجتماعية لهذه الحقيقة. وفي حين أن الذكاء سمة بشرية قد تكون فاعلة عند كل إنسان، لربما كان رأي ابن حزم أن أغلب الناس أغبياء، وأن عدد العقلاء منهم قليل جداً^(١٤٥)، هو رأي الأغلبية. وكان العلاج هو التعليم، لكن من الواضح أن المجتمع ككل لم يكن مهياً لنشر التعليم بما يكفي لإبطال حقيقة ما لاحظته ابن حزم. فكما رأينا، كان لا بد للتعليم من أن يستمر على مدى عمر الفرد كله. فكمية العلم الهائلة، والتغير المستمر في عملية التعليم، يستلزمان أن لا تتوقف أبداً. وعندما أشار صوفي إلى أنه لا يُعقل لمحارب أن يمضي عمره في إعداد العدة للحرب، كما أنه لا يُعقل لعالم أن يمضي عمره في جمع العلم، إنما أراد أن يبين الحاجة إلى العمل^(١٤٦). ولم يرد بذلك أن البحث عن المزيد من العتاد الحربي، أو عن علم أفضل، ينبغي أن يتوقف أبداً، لكنه رأى أن من المحال أن ينتظر إنسان واحد إحاطته بالعلم كله قبل أن يبدأ بالعمل بما تعلم. وكانت أتعس لحظات حياة فيلسوف كأبي العباس اللوكرى، هي عندما يتس من زيادة علمه، لما بلغ به من الكبر والعجز^(١٤٧).

(188) يُنظر: أبو الحسن الماوردي، ص 42. ويرد في المهابهاراتا الهندية نص شعري يقول: «ليس هناك من يعلم كل شيء، ليس هناك من هو كليُّ العلم، ولا يمكن العلم كله أن يحتشد في إنسان واحد». يُنظر: L. Sternbach, in: *JOS*, LXXXIII (1963), p. 65a.

(189) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس (بيروت [1959])، ص 80. ويُنظر أيضاً القول المنسوب إلى بطليموس: «العلماء غرباء لكثرة الجهال» والوارد عند: Ibn al-Mu'tazz, *Adab*, ed. I. Y. Krachkovsky, Izbrann'e sochineniya VI (Moscow-Leningrad 1955-1960), p. 51

(كتاب الآداب لابن المعتز، تحقيق كراتشكوفسكي)

كما يرد القول في: أبو الحسن الماوردي، ص 23؛ المبشر، ص 252، وابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 120. ويتضمن الحديث الشريف «بدأ العلم غربياً، وسعود غربياً كما بدأ» نوعاً ما العكس نفسها. في ما يتعلق بالنظرة إلى العامة كأغلبية من الجهلة والحمقى، يُنظر: بدري محمد فهد، العامة ببغداد في القرن الخامس (بغداد 1387هـ/1967م).

(190) يُنظر ما استشهد به الخطيب البغدادي في كتابه: اقتضاء، ص 179، عن داود الطائي.

(191) يُنظر: البيهقي، تنمة صوان الحكمة، تحقيق محمد الشافعي (لاهور 1935)، ص 121.

كثيراً ما يلهج العلماء بدم «الجهل المركّب»، وهو أن لا يعلم الإنسان أنه لا يعلم. وقد شاع إقرار عام بعجز الإنسان عن حيازة العلم الشامل من خلال التكرار المستمر للحث على اعتراف المرء بجهله بأمر ما، إذا كان يجهله. فمقولة «لا أدري: نصف العلم» هي حديث نبوي، كما أننا نجدتها في أدب الحكمة اليوناني العربي⁽¹⁹²⁾. وكانت عبارة «لا أدري» هي أكثر ما يوصى به. ورؤي عن أرسطو قوله إنه كان مولعاً جداً باستخدامها، حتى أنه استخدمها أيضاً حين كان يملك العلم المنشود⁽¹⁹³⁾. ولا تخلو وسيلة تعليمية من تقديس استخدامها باستمرار⁽¹⁹⁴⁾. وأقل منها صراحة في الاعتراف بالشك أو الجهل هو قول «الله أعلم». وقد ورد الأمر بذلك في الحديث النبوي: «إن من العلم أن يقول الذي لا يعلم: الله أعلم»⁽¹⁹⁵⁾، وقلما نجد من يستنكر استخدام هذه الكلمات. ويروى أن عمر بن الخطاب فعل

Rosenthal. *The Technique and Approach*, p. 63a, n. 4.

(192) يُنظر:

ويُنظر أيضاً: حنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء، الورقة 14 ب من المخطوطة 651 من مجموعة المخطوطات العربية في مكتبة الدولة في ميونخ، والمبشر، ص 200. ويستشهد البيهقي في: البيهقي، تاريخ بيهق (طهران 1317)، ص 143 بحديث للرسول يقول فيه إن استعمال لا أدري ثلث العلم. وأخبر النبي المؤلف في أحد الأحلام أن من يقول «لا أعلم» وهو لا يعلم حقاً، فإنه أعلم الناس. يُنظر أيضاً: المبشر، ص 303. ومقولة «السؤال نصف العلم» مقولة مسلم بها ضمن مقولات لقمان الحكيم في الورقة 130 أ من مخطوطة كتاب: حنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة، والمبشر، ص 273.

(193) يُنظر: ابن هندو، الكلم الروحانية من الحكم اليونانية (القاهرة 1318 هـ/ 1900 م)، ص 77

وما يليها، ويُنظر أيضاً ما يُنسب إلى شخصية لم تُسمَّ في: المبشر، ص 334.

(194) نجد من ضمن الثقات الذين دفعوا بقوة إلى استخدام عبارة «لا أدري»، على سبيل المثال،

علي بن أبي طالب (يُنظر: أبو عبد الله محمد بن العباس الزبيدي، كتاب الأمالي، ص 141)، وعبد الله بن عمر، وأبي حنيفة الذي قال «لا أدري نصف العلم». يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة 1349 هـ/ 1931 م)، ج 13، ص 404. ووضع عدد من المسلمين الأوائل ومن ضمنهم النبي محمد وعبد الله بن عمر بصورة رئيسة الأساس للسلوك القويم نحو الاعتراف بقلّة العلم ببعض المسائل. يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 40-55. وكجزء من مادة هذا الموضوع كان التناول المفصل بصورة كبيرة يشير إلى عبد الله بن وهب وعمله الموسوم بالعنوان كتاب المجالس. ومن الواضح أن الرواية الأساسية لهذه الأحاديث كلها باتت ثابتة بصورة أو بأخرى مع بداية القرن الثامن (يستشهد برواية ابن وهب عن مالك في: تاريخ أبي زرعة الدمشقي في الورقة 63 ب من المخطوطة 4210 من مخطوطات مجموعة الفاتح).

(195) يُنظر: أبو خيثمة، الحديث 49 (عن عبد الله بن مسعود)، ويُنظر أيضاً الحديث 67. ويُنظر:

Wensinck [et al.], vol. IV, 317b38 f., 320b39 f., 337b49 ff.

ذلك، عندما غضب من نفر قالوا ذلك عند سؤاله لهم عن آية من القرآن، ورأى أنه كان ينبغي لهم أن يقولوا إما «نعلم» وإما «لا نعلم»⁽¹⁹⁶⁾. فلربما كان استخدام عبارة «الله أعلم» ملائمًا لأناس عاديين، وموضوعات عادية، لكن البحث عن العلم، وأهمية المسألة، جعلوا الإجابة بصريح العبارة أفضل في هذه الحالة.

بطبيعة الحال، لم يكن إحجام المرء عن الاعتراف بجهله، ووعظ العلماء المستمر لدحر هذه العادة، شأنًا إسلاميًا بحثًا؛ إذ عرفته الكنيسة السريانية، أقرب أسلاف الحضارة الإسلامية، ووصف أفرام العظيم هذه القضية بقوله: «بل إننا لنجد هذا الذي ذكرت عند الحكماء العظماء، فإن أحدهم ليقر قائلًا: 'لا أعلم'. وهذا هو علمهم العظيم؛ أن يعترفوا بأنهم لا يعلمون الشيء إذا لم يعلموه»⁽¹⁹⁷⁾. وفي الإسلام، حيث اكتسب العلم أهمية عظيمة لمكانة الفرد الاجتماعية، كان ادعاء العلم مع عدمه خطرًا جليلًا يتهدد النسيج الاجتماعي. وقد حذرت الأدبيات التعليمية من ذلك باستمرار، وكذلك فعل العلماء في أعمالهم الفكرية عن الاضمحلال المزعوم أو الحقيقي لتخصصاتهم. ونجد هذا التحذير في أبلغ صورته في تكرار عبارات عديدة ومتنوعة عن استخدام «لا أدري».

رَوَّجت الفلسفة باسم أفلاطون وأرسطو فكرة القصور العام في علم الإنسان. وترك ذلك انطباعًا عميقًا في وعي المسلمين، كما تبين مقاطع عدة في الأدبيات، حيث يُشار إلى ذلك بإحدى صورته، أو بكليتهما معًا: «ليس معي من فضيلة العلم إلا علمي بأنني لست أعلم»⁽¹⁹⁸⁾، وأيضًا: «لولا أن في قولي لا أعلم

1. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920, Reprint: يُنظر: (196) 1952), p. 73.

في إشارة إلى: تفسير الطبري، ج 3، ص 47، تفسير الآية 266 من سورة البقرة.

C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations*, text, II, 6, trans., p. III (London: يُنظر: (197) Oxford 1921)

(198) إضافة إلى أفلاطون، يُنسب هذا القول إلى أبقراط في موضع آخر (المبشر، ص 50). ونراه في أعمال أخرى يُنسب إلى شخصية لم تُسمَّ كما هي الحال، على سبيل المثال، في: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 126؛ أبو الحسن الماوردي، ص 44، والراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 23. ويستشهد المبشر، ص 177، بكلام لأفلاطون يقول فيه «لم أعلم فيها إلا أنني لا أعلم» طوال حياته، يُنظر:

Rosenthal, *The Technique and Approach*, 63a, n. 3.

تثبيتاً⁽¹⁹⁹⁾ أنني أعلم لقلت إني لا أعلم». وقد أجملت هذه الفكرة في الأثر اليوناني في أقوال ثلاثة يبدو أن لها أصولاً في كتاب دفاع سقراط 21D لأفلاطون، وهي على النحو الآتي: «قال عالم الطبيعيات هرقليطس إنه أصبح، منذ أن كان شاباً، أحكم رجل على الإطلاق، لأنه علم أنه لم يعلم شيئاً»⁽²⁰⁰⁾؛ و«قال ديمقريطس: 'لا أعلم إلا أنني لا أعلم'»⁽²⁰¹⁾؛ و«اعتقد سقراط أنه لم يعلم إلا تلك الحقيقة، بينما لم يعلم غيره حتى هذا القدر»⁽²⁰²⁾. والأثر العربي مزيج من هذه الأقوال الثلاثة. وتظهر صيغة ديمقريطس في العربية أيضاً على نحو يعزو فيه الحكيم علمه العظيم إلى «معرفتي بأن علمي قليل»⁽²⁰³⁾. ويأتينا ابن هندو بصيغة سقراط بصورة قريبة من الأصل، لكنها لا تخلو من شيء من الزخرف: «وقال سقراط: كنت أرى كثيراً في النوم أنني أعلم أهل زمني ولم أجدني أستحق هذه الصفة إلا بكثرة قولي لا أدري في ما أسأل عنه». ويأتي ابن هندو بصيغة أخرى أيضاً: «أوحى إليّ أنني أعلم أهل زمني، فعجبت إذ كنت أعلم أنني لست بهذه الصفة، والوحي لا يكذب. وإذا إني أستحق هذه الصفة بأني لا أعلم، وأعلم أنني لا أعلم، والناس لا يعلمون، ولا يعلمون أنهم لا يعلمون»⁽²⁰⁴⁾. ثم يستشهد ابن هندو ببيت من الشعر العربي:

(199) يتعلق التنوع الملحوظ في صوغ هذا القول بهذه اللفظة بشكل خاص؛ فترد «تثبيتاً» في صيغة منسوبة إلى أفلاطون في: المبشر، ص 167، والمختار من كلام الحكماء الأربعة، في الورقتين 33 أ - ب من المخطوطة 2460 من مخطوطات مجموعة آيا صوفيا في اسطنبول. وثمة اختلاف بسيط، بل لنقل خطأ، في الصيغة «تثبيتاً» الواردة في الورقة 56 ب من مخطوطة كتاب: حنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة. أما ابن قتيبة الدينوري فيورد لفظة «سبياً»، والتي ينبغي تصحيحها بلفظة «تثبيتاً». وفي حالة نسبة القول إلى سقراط فإن الكلمة المستخدمة هي «إخباراً»، كما هي الحال في: المبشر، ص 125، و *Ibn Abi Uṣaybi'ah, 'Uyūn al-anbā'*. ed. A. Müller (Cairo; Königsberg 1882-1884), vol. I, p. 49

(عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبغ). والقول هنا منسوب إلى أركيجينس، وفيه تستخدم لفظة «دليلاً»، يُنظر: المبشر، ص 302، ويُنظر أيضاً: Rosenthal, *Das Fortleben*, p. 179, no. 50.

وترد الصيغ الثلاث المختلفة في مواضع مختلفة من كتاب المبشر، ومن المنطقي الافتراض أنها تمثل الترجمات الثلاث المختلفة للقول نفسه، كما نُسبت إلى قائلها المختلفين.

(200) يُنظر: *Gnomologium Vaticanum*, no. 310, and Antonius Melissa, pp. 959 f.

(201) يُنظر: *Gnomologium Vaticanum*, no. 264.

(202) يُنظر: Antonius Melissa, pp. 959 f.

ونجد الجزء الأول عند Diogenes Laertius, II, 32 فقط.

(203) يُنظر: المبشر، ص 297، ويُنظر أيضاً: F. Rosenthal, *Das Fortleben*, p. 173, no. 5.

(204) يُنظر: ابن هندو، الكلم الروحانية، ص 86.

«وليس يدري المسكين أن ليس يدري»

ولا يُثني هذا البيت من الشعر على يأس الفيلسوف من تحصيل العلم الحقيقي، وإنما يذم «الجهل المركّب». وتلك هي الحال أيضًا في بيت آخر يذكره أسامة بن منقذ:

«جهلت ولم تعلم بأنك جاهل فمن لي بأن تدري بأنك لا تدري»

ويذكر ابن منقذ أيضًا قول سقراط وقد نُظم شعرًا:

«أليس عجيبًا بأني امرؤ شديد الجدال دقيق الكلم
يموت وما علمت نفسه سوى علمه أنه ما علم؟»⁽²⁰⁵⁾

ليس من الغريب أن تظهر هذه الفكرة اليونانية في عبارة يقال إنها من أصل فارسي، وهي كالآتي: «من العلم أن تعلم أنك لا تعلم»⁽²⁰⁶⁾. ومن جهة أخرى، ما كانت رواية هذا القول عن النبي لتستقيم، ولا يبدو أن أحدًا قد فعل ذلك. وفي الواقع، يبدو أنه كان هناك شيء من المعارضة لدلالاتها في ذلك الحين؛ فهي معدومة في كثير من الأعمال الأدبية التي كان يمكن أن تظهر فيها. وقد يكون سبب إهمالها هو ما لحق بها من الابتذال على مر السنين، وكذلك حقيقة قربها من الهلنستية. غير أن النفور مما تتضمنه من لطيف الشك كان هو على الأرجح ما جعلها مكروهة عند المسلمين. كذلك فإن حذف النصف الثاني من قول المعتزلة الذي أوردناه في بداية كتابنا هذا، عند بعض أولئك الذين أتوا إلى ذكره في قرون لاحقة، لا يمكن أن يُعزى إلى محض مصادفة، أو اعتبارات إنشائية. وفي حين كانت صعوبة العلم وضرورة التفاني التام والمستمر في سبيله حقائق مقبولة، كان من المستحسن طمس أي شكوك في أن العلم قد لا يطوع نفسه، حتى لأشد الطلب حماسه وأعظمه جهدًا. وفي مجتمع بات يقبل تفوق مفهوم العلم، لربما كان من الممكن أن يضم المرء شكوكًا في إمكان بلوغ العلم اليقيني التام، غير أن كثيرين أبوا الاعتراف بشكوكهم هذه لأنفسهم أو لغيرهم.

(205) يُنظر: أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر (القاهرة 1380 هـ / 1960 م)، ص 84.

(206) يُنظر: مسكويه، جاويدان خرد، ص 74.

3 - مثالب العلماء

ما فتئت الأدبيات التعليمية تكرر القول بما ينبغي للعلماء من لزوم الحشمة والتواضع. فقد عد الكبر والغرور الخطر الأول للعلم وآفته. وكان إبليس، عندما كان اسمه لا يزال عزازئيل، قبل أن يكون الشيطان، الأعلم والأقوى من بين الملائكة من جهة الحكم المستقل على الأمور. وهذا ما حمله على الاستعلاء⁽²⁰⁷⁾. وادعى نفر من الملائكة أنهم، في الأقل، أعلم من هذا المخلوق الجديد، أي آدم، إن لم يكونوا خيرًا منه، فهم خلُقوا قبله. وفيما هم يلهجون بإعجابهم بعلمهم، لحقت بهم نكسة شديدة، عندما علم الله آدم الأسماء كلها، فحاز علمًا أعظم من علمهم بكثير⁽²⁰⁸⁾. وتجلّى غرور العلم ثانية، وهذه المرة عند الجنس البشري الجديد؛ فقد قتل قابيل هايل حسدًا منه حين خصه آدم بالعلم. ولهذا، عهد آدم بكتاب وصيته إلى شيث - ومعه، في ما يبدو، جملة علمه الواسع وفحواه - وأمره أن يخفيه عن قابيل وذريته⁽²⁰⁹⁾. وهكذا كان الأمر على مر التاريخ. فإنما تكبر قارون لما بلغ من العلم، كما يروي لنا القرآن في الآية 78 من سورة القصص. وكان مسلكه أعظم إثمًا ومهلكةً إذ ادعى علمًا حقيقيًا لم يكن له منه شيء. وعندما قيل لعيسى: «طوبى لبطن حملك» أجاب بقوله: «طوبى لمن علمه الله كتابه، ولم يكن جبارًا»⁽²¹⁰⁾. وهناك حديث النبي محمد الذي يذم فيه أولئك الذين يتعلمون العلم ليباهوا به العلماء. وزيد فيه من مثالب العلماء ممارسة السفهاء بالعلم، وإمالة وجوه الناس به. وكان هذا الحديث جزءًا من حملة على ميل العلماء إلى التعلم للدنيا، الأمر الذي كان

(207) يُنظر: at-Ṭabarī. *Annales*, ed. M. J. de Goeje [et al.] (Leiden 1879-1901), vol. I, p. 83.

(208) يُنظر: *Ibid.*, vol. I, pp. 99 f.

(209) يُنظر: *Ibid.*, vol. I, pp. 159 f.

(210) يُنظر: ابن عبد البر، بهجة المجالس، ج 1، ص 438. والشاهد مأخوذ من الآية 27 وما يليها من الأصحاح الحادي عشر من إنجيل لوقا، وكان جواب السيد المسيح في ذلك الموضوع: «... الذين يسمعون كلام الله ويحفظونه»، وبطبيعة الحال، يختلف هذا، إلى حد ما، عما يرد في النص العربي المشار إليه أعلاه، والذي تردد فيه أصداء من الآية الأولى من المزمور الأول. وينبغي أن نأخذ في الاعتبار استخدام لفظة «جُبُور» [تعني «قوي» في العربية] العبرية في الآية الثانية من المزمور 112 والتي تحمل معنى إيجابيًا هناك، خلافًا للفظة العربية «جَبَّار» المستخدمة في النص العربي.

محل لوم مستمر. وفي تعداد الذهبي للكبائر، يذكر التعلم للدنيا بين كبيرتي
الرياء والخيانة⁽²¹¹⁾؛ إذ ينبغي تعلم العلم لذاته، لكن مما يؤسف له أن هذا المبدأ
لم يمارس يوماً على نطاق واسع.

«إني رأيت الناس في عصرنا لا يطلبون العلم للعلم
إلا مباحة لأصحابه وعدة للغشم والظلم»⁽²¹²⁾

والتعلم للدنيا يسلب العلماء حسن الجزاء في الآخرة. أما في الدنيا، فهو يُذهب
حلاوة العلم وبهاءه⁽²¹³⁾. وهو يقترن في تعداد الذهبي للكبائر مع ذنب لا يقل عنه
فبحاً، وهو «كتمان العلم» الذي يذهب بأي نفع اجتماعي للعلم. وفي حين ينبغي
ألا يوضع العلم عند غير أهله، أو عند من لا يمكنه فهمه، ينبغي أيضاً ألا يمسكه
من يسمي نفسه عالمًا عن هم أهل له⁽²¹⁴⁾ أثره منه، يبتغي بذلك رفعة شأنه في
الدنيا؛ فالعلم إنما يؤتي أكله بنقله ونشره. وكثيراً ما أُشير إلى أن نقل العلم إلى
الآخرين يزيد فيه. «وزكاة العلم التعليم لمن قصر علمه... وهي أوجب على العلم
الذي يزيده الإنفاق. وقد قيل العلم كالشعر كلما حلقتة كان أقوى لنمائه، فإن لم
تحلقه فإن له مقداراً محدوداً إن قص عاد إليه وإن ترك لم يزد عليه»⁽²¹⁵⁾. ومثل هذه
المثالب والطبائع الفاسدة هي التي يتسم بها «عالم السوء». وكثيراً ما نسمع عن
الأذى الذي يجلبه على نفسه، وقبل كل شيء، على المجتمع. ويبرز أذاه هذا عند
أهل العلوم الدنيوية أيضاً، غير أن صورة عالم السوء مستوحاة من الدين أساساً.

(211) يُنظر: الذهبي، كتاب الكبائر (القاهرة 1385هـ/1965م)، ص 140-143.

(212) يُنظر: الزمخشري، ربيع الأبرار، في الورقة 184 ب من المخطوطة L-5 من مخطوطات
جامعة بيل؛ ابن الجوزي، مناقب الإمام، ص 148، والإبشيهي، ج 1، ص 24. ويذكر الزمخشري بشرح
عبد الرحمن بن كعب بن مالك الأنصاري شاعرًا لهذه الأبيات، يُنظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب
الأغاني، ج 15، ص 27. ويُنظر: M. Shafi', *Analytical Indices to the Kitāh al-'ikd al-Farid* (Calcutta 1935),
vol. I, p. 204.

حيث يدرج شفيح الأبيات تحت اسم الشاعر بشر، وبدلاً من استخدام لفظة «العشم»، والتي تدو
أفضل خيار هنا، يستخدم ابن الجوزي لفظة «الخصم»، بينما يستخدم الإبشيهي لفظة «العشر».

(213) يُنظر: المبشر، ص 323، والتي يتحدث فيها عن العلم والحكمة.

(214) عن هذا الموضوع، يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ص 110 وما يليها.

(215) يُنظر: ابن الحسن بن بطلان، دعوة الأطباء [د. م. د. ت.].، ص 20.

وللعهد الجديد بصماته الواضحة، لما يظهر من استحسانٍ لأقوال في علماء السوء تُنسب إلى عيسى⁽²¹⁶⁾. وكان يتوقع من العلماء أن يتسموا بالصفات الحميدة التي تبيّنها منظومة الأخلاق الشرعية المقبولة بوجه عام. ومن نحو هذا ما روي عن عبد الله بن المبارك من قوله إن المتدينين من الرجال إلى قليل من الأدب أحوج منهم إلى كثير من العلم⁽²¹⁷⁾.

على المتعلمين أيضًا مراعاة قواعد السلوك السائدة في المجتمع. وكثيرًا ما كان «العالم الفاسق» موضع ذم المشتغلين بالتعليم. فهو أسوأ الرجال، وفقًا لقول يُنسب إلى عيسى⁽²¹⁸⁾. كما يحذر واصل بن عطاء من العابد الجاهل، ومن العالم الفاسق، فهما من أكثر الناس أذى؛ فالعالم الفاسق يترك الناس علمه لفسقه، فيقع الأذى بتركهم العلم، والعابد الجاهل يأخذ الناس بجهله لعبادته، فيقع الأذى بانتشار الجهل بين الناس. والتوسط بين هذا وذاك، على حد قول ابن عطاء، أنجي في العاقبة⁽²¹⁹⁾. وتُرجح كفة العلم هنا على كفة العبادة، كما في مواطن كثيرة. غير أن وجود الفسق، وهو سوء السلوك في أوسع معانيه، عند العلماء كان يعد أمرًا غريبًا. فالرجل التقي لا يكون فاسقًا إذا كان أهلاً لأن يقال له تقي بادئ ذي بدء. فأفعال العالم المرفوضة اجتماعيًا تبطل نفعه للمجتمع⁽²²⁰⁾.

يشير التكرار الدائم لهذا التحذير بوضوح إلى الاعتقاد بأن ما يحذر منه شائع بين الناس، ولربما كان كذلك. ففي التنديد الصارخ بـ «التعلم للدنيا» في حد ذاته، دليل كافٍ على أن كثيرًا من العلماء فعلوا ذلك. ويتناقض هذا التنديد مع الطرح الذي يتردد كثيرًا بأن العلم يجلب النجاح المادي الدنيوي. وكالعادة، ثمة أبيات تروي لنا القصة كلها:

(216) يُنظر على سبيل المثال: الخطيب البغدادي، اقتضاء، ص 195 وما يليها.

(217) يُنظر: أسامة بن منقذ، لهب الآداب (القاهرة 1354 هـ / 1935 م)، ص 231.

(218) يُنظر: Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah*, p. 149.

(219) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، البصائر، ج 1، ص 399، والغزالي، إحياء، ج 1، ص 52،

ويقابله: al-Ghazzālī, *Ihyā'*, p. 153.

(220) يُنظر: المبشر، ص 168، وفيها يذكر مقولة لأفلاطون: «الشقيُّ البخت من العلماء من

تُسقط فوائده في تبين ما أنكر منه».

«طلب العلوم مذلة وعناء
فأصبر على طلب العلوم فإنها
والسهو عنها كربة وبلاء
بعد المذلة رفعة وعلاء»⁽²²¹⁾

كان علماء الحديث هم الذين لهجوا بنبرة المنتصر المتفائلة، فمنذ القرن التاسع، كانوا على ثقة من حتمية استيلائهم على السلطة في نهاية المطاف، الأمر الذي حدث بالفعل، ونسبوا السلبية الانهزامية إلى خصومهم من المعتزلة. وقد رسم صالح جزرة (المتوفى في عام 293هـ/ 906م أو 294هـ) صورة لهذه الحال من خلال سجل شعري بين معتزلي يقول:

«إن القراءة والتفقه
والتشاغل بالعلوم

أصل المذلة والإضاعة
والمهانة والهموم»

وعالم من علماء الحديث يجيبه قائلاً:

«إن التشاغل بالدفاتر
والكتابة والدراسة

أصل التقية والتزهد
والرياسة والسياسة»⁽²²²⁾

يمكن إجلاء هذا التناقض الظاهر بسهولة. فالنجاح الدنيوي الذي يقترن بالعلم هو عاقبة طبيعية له، ومن صلب طبيعته بوصفه قوة فكرية روحانية تهيمن على المجتمع، وتتفوق حتمًا على الأمور المادية. ويكون ذلك إما بإهمال الأمور المادية، وإما باستغلالها لخدمتها. لكن، لتسخير هذه القوة لا بد للمرء من أن يسمو بنفسه فوق الاعتبارات المادية، وأن يزهد في أعراض هذه الدنيا وملذاتها. وبطبيعة الحال، كانت هذه النتيجة الحتمية تعد في كثير من الأحيان هي الهدف المنشود، واتخذت المكاسب المادية التي يأتي بها العلم غايةً حقيقةً مبتغاة. ولما كان هذا الفهم الخاطيء لطبيعة العلم ضارًا به كأداة تستقيم بها أمور المجتمع، كان

(221) يُنظر: البيهقي، تاريخ بيهق، ص 104. وقد نجد، على سبيل المثال، نظمًا شعريًا آخر يتناول موضوع المكافأة التي تعقب الدراسة العسيرة والتعليم الحسن في: Nizami's *Heft Peiker*, ed. H. Ritter and J. Rypka (Prague 1934), p. 38, and trans. C. E. Wilson (London 1924), p. 35.

(222) أي بلوغ السلطة السياسية والرياسة. يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 9، ص 323 وما يليها، وابن عساكر، تاريخ دمشق (دمشق 1329-1351)، ج 6، ص 381 وما يليها.

لا بد من تمحيصه. لهذا، لم يقتصر الاهتمام الدائم بمثالب العلماء على أولئك المشتغلين بالتعليم في الإسلام وحسب، بل اهتم بها كل مسلم مفكر. ومن ثم لم يكن هناك مفر من طول التذمر من خروج علماء هذا العصر أو ذاك عن جادة التفاني والإخلاص في العلم.

4- العلم بوصفه حياةً وغذاءً للنفس

فطن الناس إذاً إلى العيوب التي قد تلحق بالعلم والعلماء. لكنهم قالوا أكثر من ذلك بكثير تأييداً لتقويم إيجابي للعلم بوصفه قوة في المجتمع. فالعلم نافع، أو في الأقل، ينبغي أن يكون العلم المقبول كله نافعاً. وجل ذلك رهن بالنحو الذي يكون عليه تصور ذلك النفع⁽²²³⁾. وكما رأينا، كثيراً ما كانت تُدخّر صفة النفع لما لا يضمّنه إلا بعض صنوف العلم والعمل الديني من فوائد غيبية. ومن جهة أخرى، ترددت آراء تقول إن العلم كله نافع، وإنه ينبغي السعي لإنمائه. غير أنه لا يزال هناك شيء من التحيز ضد العلم النظري الذي لم يكن له نفع عملي عاجل. فقد «سئل سقراط لم صار ماء البحر مالِحاً؟ فقال للذي سأله: إن علمتي المنفعة التي تنالك من علم ذلك، أعلمتك السبب فيه»⁽²²⁴⁾. ورأى ديوجانس «غلاماً معه سراج فقال له: تعلم من أين تجيء هذه النار؟ فقال له الغلام: إن أخبرتني إلى أين تذهب، أخبرتك من أين تجيء، فأعياه وأفحمه، بعد أن لم يكن يقوى عليه أحد»⁽²²⁵⁾. وإنما أريد لهذه النوادر، التي لا شك في أنها يونانية الأصل، أن تكون طرائف ذات عمق ثقافي، لا تصوراً مدروساً لطبيعة العلم النافع. لكنها تظهر تردد الإنسان بوجه عام في تقبل عظمة العلم بكامل أبعادها. وقد استمر هذا النمط في الإسلام، وكان له ما كان من آثار سلبية. غير أن الإيمان الراسخ بأن حقيقة نفع العلم كانت معلومة، أبطل هذا النمط بوجه عام.

(223) يُنظر تعريف ابن سينا للنفع بمعنى «الخير الحقيقي» في: Rosenthal, *A History*, p. 61.

(224) يُنظر: المبشر، ص 113.

(225) يُنظر: ash-Shahrastānī, *Milal*, ed. W. Cureton (London 1842-1846).

ويقالها: ash-Shahrastānī, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, trans. by T. Haarbrücker (Halle 1850-1851), vol. 2, p. 192.

تظهر قدرة العلم على صيانة كل شيء في تشبيهه بغذاء للنفس. وهناك صيغ عدة لهذا التشبيه في الأثر اليوناني - العربي؛ «وكما أن البدن يزيد بالغذاء، ويشد بالرياضة، كذلك النفس تزيد بالتعلم وتقوى بالصبر على التعلم»⁽²²⁶⁾. ويُنسب هذا القول إلى ديوجانس في ما يبدو. ويُروى عن غيره، ولعله ثيوغنس، أنه كان بدّل في هذا المعنى إذ قال: «ليس العلم كالطعام الذي يكفي الاثنين أو الثلاثة، ولا يكفي الكثيرين. لكنه كالنور الذي يمكن أعيانًا كثيرة من الرؤية في الوقت نفسه»⁽²²⁷⁾. ويهيب بنا ديوجانس، وفي رواية أخرى باسيلوس، وهو أحد آباء الكنيسة، إلى اتخاذ التدابير اللازمة ضد العلم الضار كما نفع لحماية أنفسنا من الطعام الضار، لأن العلم طعام النفس⁽²²⁸⁾. ووفقًا لأفلاطون، فإن اللذة التي تشترك فيها النفس مع الجسد هي لذة الطعام والشراب، في حين أن لذتها اللاجسدية هي لذة العلم والحكمة⁽²²⁹⁾. وفي الأعمال المنحولة والمنسوبة إلى بليناس الحكيم، من طواعة، فإن برهان لاجسدية الروح هو حقيقة أنها لا تشترك في التغذية المادية. ووفقًا للرواقيين، في ما يروي لنا بليناس: «قال سقراط بأن النفس تأكل، لكن طعامها لاجسدي، فطعام النفس هو العلم»⁽²³⁰⁾. ويوصف العلم عند ابن بطلان أيضًا بأنه شيء يغذي العقل. فهو للعقل كالغذاء للجسد⁽²³¹⁾، إذ يكمل كل منهما الآخر، ولا

Abū l-Ḥasan b. Abī Dharr, *Kitāb as-Sa'ādah*, p. 170.

(226) يُنظر:

وينبغي عند ورودها أول مرة تصحيح لفظة «تعلم» بلفظة «علم».

(227) يُنظر: أبو سليمان المنطقي السجستاني، صوان الحكمة، في: الورقة 44 ب من المخطوطة

1408 من مخطوطات مجموعة مراد ملاً. ويُنظر أيضًا الترجمة السريانية لكتاب: Themistius, *Peri philias*,

E. Sacha (ed.), *Inedita Syriaca* (Halle 1870, reprint Hildesheim: Scharf, 1968), p. 49.

(228) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 2، ص 34، والمبشر، ص 283.

(229) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 2، ص 36.

(230) يُنظر: بليناس الحكيم، سر الخليفة وصنعة الطبيعة، الورقة 172 أ من المخطوطة 872 من

المجموعة الأولى من مخطوطات من مكتبة كوبرولو. ومن الغريب أن نجد ذكرًا للفلسفة الرواقية عند حديث بليناس عن عدم مادية الروح.

(231) يُنظر: ابن الحسن بن بطلان، ص 7. والأمر نفسه ينطبق على الأدب بحسب مسكويه، جاويدان

خرد، ص 268: «إذا تمّ العقل التحم به الأدب كالتحام الطعام بالجسد الصحيح». ويتحدث الطرطوشي في

كتابه: الطرطوشي، سراج الملوك، ص 201، عن حاجة العقل إلى الحكمة والأدب بصورة تفوق حاجة البدن

إلى الطعام والشراب. في ما يتعلق بمقولة أرسطو «الحكمة والعلم غذاء العقل»، يُنظر: الزمخشري، ربيع

الأبرار ونصوص الأخيار، في الورقة 185 ب من المخطوطة 1-5 من مخطوطات جامعة بيل.

بد من وجودهما معًا عند الإنسان. ويقول ابن تيمية: «وحصول العلم في القلب كحصول الطعام في الجسم؛ فالجسم يحس بالطعام والشراب وكذلك القلوب تحس بما يتنزل إليها من العلوم التي هي طعامها وشرابها»⁽²³²⁾. وفي التصور السائد، لم يزل يُنظر إلى العلم والكتب على أنها غذاء روعي حتى يومنا هذا.

تتضمن مساواة العلم بالحياة تقديرًا أبلغ لقيّمته. وكان للكلام في العقيدة أسبابه التي دفعته للخوض في العلاقة بين الحياة والعلم. وهناك الكثير مما يعبر عن هذه الفكرة في الموروث الشعبي. فقد حمل المفكرون الشرقيون القدماء تصورًا لفكرة الحكمة التي تعطي الحياة قبل الإسلام بزمن طويل، وتحدث اليونانيون عمن يفتقرون إلى التعليم على أنهم أيقاظ لكنهم موتى⁽²³³⁾. وبقيت التقاليد القديمة في الإسلام. ويُنسب إلى أرسطو قوله: «إن العلم حياة وإن الجهل موت»⁽²³⁴⁾. وتُصور طبيعة الجهل المضادة للحياة في الإسلام في أبيات كهذه:

«وفي الجهل قبل الموت موت لأهله فأجسامهم قبل القبور قبور

وإن امرأ لم يحيي بالعلم ميت فليس له حتى النشور نشور»⁽²³⁵⁾

فوفقًا للشاعر، العلم ينعش الناس ويطفئ ظمأهم، كالمطر يصيب الخشب فيحييه⁽²³⁶⁾. ومن بين الأشياء الكثيرة التي تُسند إلى العلم، نجد: «حياة الميت،

(232) يُنظر: ابن تيمية، نقض، ص 36. ويقول البيبانكي [علاء الدولة السمناني] في الورقة 53 ب من المخطوطة 1795 من مخطوطات مجموعة ولي الدين أفندي في اسطنبول «إن العلم للقلب كالماء للنبات وكالطعام للبدن».

Gnomologium Vaticanum, no. 55,

(233) يُنظر:

في حديث منسوب إلى أرسطو. ويستهل كيرمون السكندري نظمًا شعريًا له بالقول «من لا يفهمون حكمة ما ليسوا أحياء»، يُنظر: Stobaeus, III, 222.

(234) يُنظر: المبشر، ص 216، ويُنظر أيضًا: Liber de pomo; J. Kraemer, in: Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida (Rome 1956), vol. I, p. 502, n. 6.

(235) يُنظر: أبو الحسن الماوردي، ص 17، والذي يستشهد فيها بأبيات شعر لمعاصريه كهذه التي ذكرناها. ويقول السُّبكي في: السُّبكي، طبقات، ج 4، ص 27، إن قائلها هو رجل من البصرة، وإن أبا الحسن الماوردي أنشدها لمهدي بن علي الإسفراييني.

(236) كما ترد في: أبو حيان التوحيد، كتاب الإمتاع، ج 3، ص 175.

وحلي الحي، وكمال الإنسان»⁽²³⁷⁾. ويرى الزمخشري أن العلم حياة القلب من الجهل، ونور الأبصار في الظلمة⁽²³⁸⁾. ويستشهد أسامة بن منقذ بفيلسوف لا يذكر اسمه، يسمي الأدب، لا العلم، على أنه «حياة القلوب»⁽²³⁹⁾. ويتحدث المتصوف اليهودي، بَحْيَى بن باقودا، عن «العلم الذي هو حياة قلوبهم»⁽²⁴⁰⁾. فالحكمة والعلم هما غذاء القلب حقًا، وبهما تستقيم حياته، وهو يموت إذا حُرِمَ منهما مدة ثلاثة أيام⁽²⁴¹⁾. لكن، من زاوية أقرب إلى الاصطلاح الفلسفي، يحتاج ابن حزم ضد قول من يسميهم «أهل الشريعة» بأن العلم مضاد للموت. ويقول إن هذا كلام فاسد، لأن النفس بعد مفارقتها الجسد هي أثبت ما كانت قط علمًا، والجسد المركب لا يعلم شيئًا⁽²⁴²⁾.

الأغرب من ذلك هو ما يُنسب إلى الحكماء من أن «علم المرء هو ولده الخالد»⁽²⁴³⁾. وكان اقتران الخلود بالكتب أكثر شيوعًا، كما سوي أيضًا بينها وبين الذرية. وأشير كذلك إلى أن العلم يضمن الحياة الأبدية في أقوال مثل: «ما مات من أحياء علمًا» و«مات خزانة الأموال وهم أحياء، وعاش خزان العلم وهم أموات»⁽²⁴⁴⁾. ويظهر هذا القول الأخير في صيغة تُنسب إلى عليّ بن النحو

(237) يُنظر: أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق 1961)، ص 21، وأخلاق الوزيرين، تحقيق محمد تاويت الطنجي (دمشق 1385هـ/1965م)، ص 28.
(238) يُنظر: الزمخشري، ربيع الأبرار، في الورقة 182 ب من المخطوطة L-5 من مخطوطات جامعة بيل.

(239) يُنظر: أسامة بن منقذ، لباب الآداب، ص 234.

Bahyá b. Pâqûdá, p. 4.

(240) يُنظر:

(241) يُنظر: محمد بن إبراهيم بن أحمد البُستي، الرعاية بوصية المريدين في مكارم الأخلاق، في الورقة 4 من المخطوطة 765 من مخطوطات مجموعة خراجي أوغلو في بورصة. وتؤرخ المخطوطة بعام 587هـ/1191م، ومن المستبعد أن يكون المؤلف عاش قبل القرن الثاني عشر. وفي أي حال، باءت محاولتي في تحديد هويته بالفشل. ويبدأ العمل بفصل عن العلم يتضمن بعض الأقوال الشائعة عن الموضوع التي أوردتها هنا، ويُستكمل العمل بفصول عن الإسلام والإيمان والتوبة وما إلى ذلك.

(242) يُنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 72.

Ibn al-Mu'tazz, vol. 6, p. 65, and

(243) يُنظر:

ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 16.

Ibn al-Mu'tazz, vol. 6, p. 87.

(244) يُنظر:

الآتي: «مات خُزَّان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر»⁽²⁴⁵⁾. وفي صيغة أخرى للأثر الذي يقول إن الآباء يهبون أولادهم الحياة المادية، في حين يمنحهم معلموهم حياةً طيبةً، نجد عبارة «الحياة الباقية»⁽²⁴⁶⁾. وكان ينظر إلى العلم في الإسلام حقًا على أنه خالد، لكن ذلك يشير إلى بصائر دينية ليست من صنع الإنسان. ووفقًا للحديث النبوي، فإن الخطر الوحيد الذي يهدد حياة العلم الأبدية، والذي لا بد للعلم من التغلب عليه، هو موت العلماء؛ إذ يُعتقد أن فناءهم ينذر باليوم الآخر، وبنهاية المجتمع المسلم. وكيفما كان ذلك، كان العلم بوصفه «غذاء» أو «حياة» يعد شرطًا أساسيًا لاستمرار وجود الفرد، ومن ثم المجتمع.

5 - العلم وعلاقته بالمال والسلطة

أفضى التدبر في المكاسب المادية للمساعي الناجحة في تحصيل العلم، وبلوغ رتبة العالم ومكانته، بوجه عام، إلى الملاحظات الآتية: 1. إن هذه المساعي تتسم بالصعوبة، وتنطوي على قدر عظيم من المشقة والذل والحرمان. 2. لا بد من بذل هذه المساعي، بصرف النظر عن أي أمل في الوصول إلى المكاسب المادية. 3. إلا أنها تقود حقًا إلى مكاسب مادية تتمثل في هبة يصحبها رفعة شأن المرء في المجتمع، وشيء من الثراء. بيد أن 4. امتلاك العلم في حد ذاته، هو أعظم قيمة من أي مكاسب مادية يمكن أن تتهيأ للعالم.

كان شرف النسب يعد من أقل المزايا المادية. فقد كان بالتأكيد أقل كثيرًا من المكانة الفكرية الثابتة لأهل العلم:

| | |
|---------------------------|---------------------------------------|
| «العالم العاقل ابن نفسه | أغناه جنس علمه عن جنسه |
| كن ابن من شئت وكن كَيْسًا | فإنما المرء بفضل كيسه |
| كم بين من تكرمه لغيره | وبين من تكرمه لنفسه» ⁽²⁴⁷⁾ |

(245) يُنظر: ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 212.

(246) يُنظر: العَلَمُوي، ص 7، ويُنظر: F. Rosenthal, in: *Orientalia, N.S.*, XXVII (1958), p. 42.

(247) يُنظر جذاذة هوتسما المتعلقة بكتاب الفهرست، في حديث منسوب إلى القاضي أبو محمد

عبد الله بن أحمد بن زَبر، ويُنظر: ابن النديم، الفهرست (الترجمة الفارسية)، 320. وفي ما يتعلق بابن زَبر

يُنظر: Rosenthal, *A History*, p. 512, n. 2.

وفي هذه الأبيات أصداء لقول عليّ الشهير «قيمة كل امرئ ما يحسنه»⁽²⁴⁸⁾. ومن جهة أخرى، يضع الجهل من هيبة المرء، ويبطل مزايا النسب الشريف:

«العلم يرفع بالخشيس إلى العلا
والجهل يقعد بالفتى المنسوب»⁽²⁴⁹⁾

قلما اجتمع المتحدثون باسم المجتمع الإسلامي على رأي واحد كما اجتمعوا على هذا، وألحوا في التعبير عنه. ومن العبث القول بأن الإجلال العظيم لشرف النسب بقي في المجتمع المسلم بعد خروجه من جزيرة العرب، وبأن المفكرين إنما رفعوا أصواتهم في النيل منه لمواجهة ما رأوا من ميول خطيرة تهدد مصالحهم. فقد كان لشرف النسب مزاياه، لكنه ما كان لينافس المال، وحتماً ما كان لينافس العلم. وقد استطاع المسلمون أنفسهم أن يفرقوا بين الكفاية الاجتماعية من طريق النسب وبين السمة السائدة في الحضارة الفارسية قبل الإسلام، بحسب اعتقادهم، وهي الإصرار على جمود مرتبة الفرد كأساس للمجتمع المنظم تنظيمًا جيدًا، وعلى النسب كعامل حاسم في مكانته وقيّمته في المجتمع⁽²⁵⁰⁾. ومن جهتنا، نشير إلى أن التحول من الاعتقاد بتفوق النسب إلى التشديد على المناقب الشخصية في

(248) ثمة شواهد لا تحصى على هذه الفكرة. يُنظر على سبيل المثال: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 17، وابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 99. وغالبًا ما يُشار إلى نظم شعري ينسب إلى الخليل بن أحمد عن مقولة علي بن أبي طالب:
لا يكون السريُّ مثل الدني لا ولا ذو الذكاء مثل الغبي

.....
قيمة المرء كل ما يُحسن المرء قضاءً من الإمام علي.

(249) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 17، وابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 18. وخلافًا للرأي السائد، ينسب ابن الفوطي بيت الشعر في: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق مصطفى جواد (دمشق 1956)، ق 1، ج 4، ص 467، إلى عفيف الدين أبي بكر أحمد الأصفهاني، إلا إن كان يقصد بذلك الإشارة إلى نظمه للبيتين التاليين.

(250) يُنظر: أبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام، ص 160، والتي ترجمها روزنتال في: *Islamic Quarterly*, III (1956), p. 52.

من الطريف أن نرى في: مسكويه، جاويدان خرد، ص 42، مقارنة بين الشجاعة والعلم، وتبين من خلال هذه المقارنة تفوق العلم عليها. وينسب هذا الرأي إلى الملك الساساني قباد. وفي الحقيقة ربما نوقشت مسألة الصلة بين الشجاعة والاشتغال بالعلم في بلاد فارس قبل الإسلام، لكن انتصارها للعلم والبحث يشير الشكوك مرة أخرى حول نسبتها إلى الفارسية.

أما الرأي اليوناني عن شرف الأصل «eugeneia» فذو وجهين؛ فالمنبت الشريف ذو أهمية عظيمة، بل لا غنى عنه لعلو الشأن ورفعته، لكن امتلاك الفضائل كان العامل الحاسم في الموضوع.

أوروبا المسيحية كان بطيئًا حقًا؛ إذ لم يبدأ في النمو بقوة إلا بحلول القرن الخامس عشر⁽²⁵¹⁾، مدشناً بذلك العصر «الحديث» بما حمل من ازدهار للإنجازات البشرية لم يسبق له مثيل.

أثرت بقايا الشك والتردد، وهي أكبر بكثير، في موقف المسلمين من المال والممتلكات. وبعد العلم، كانت التجارة هي نابض الحركة الرئيس في المجتمع. وكانت سطوة المال مفهومة تمامًا عند العلماء. وظل فقرهم إزاء ثراء قطاع التجار وأصحاب العقارات هاجسًا يؤمنون به إيمانًا راسخًا، ويصرحون به باستمرار⁽²⁵²⁾. ولم يُظهر كثير منهم تقديرًا للنزعة التي تقول إن أهم مزايا العلم هي إعانة الفقير على القناعة بما عنده⁽²⁵³⁾. وكانت المرارة التي يشعر بها العالم، لقلّة ما يبوء به، من بين الكثير من الأمور المهمة التي صوّرها أبو حيان التوحيدي بكلماته في القرن العاشر أبلغ تصوير⁽²⁵⁴⁾. ومن عصور لاحقة، يمكننا أن نوثق ما لا شك أنه ما كانت عليه الحال دائمًا، وهو أن منشأ العلماء كان في الأغلب بيئة الطبقة الوسطى التي قام ازدهارها على النشاط التجاري (إلا إذا ولد أحدهم لعائلة راسخة في العلم، لكن حتى هؤلاء كان لهم عادة صلة بالتجارة)⁽²⁵⁵⁾. أما أولئك الذين تغلبوا على الفقر المدقع وغدوا علماء بارزين، فكانوا قلة قليلة، وإن كانت مذهلة. ومن الصعب الخوض في أي نوع من التعميم عن البيئة الاجتماعية للصوفيين المسلمين. ومهما كانت بيئتهم، فقد نبذوا المال بطبيعة الحال، وآثروا القيم الروحانية، من ناحية نظرية في الأقل.

(251) يُنظر: C. C. Williard, in: *Studies in the Renaissance*, XIV (1967), pp. 33-48.

(252) يُنظر على سبيل المثال بيت الشعر الذي نظمه أبو الحسن علي بن محمد البديهي، والذي أورده الراغب الأصفهاني في كتابه: *محاضرات الأدباء*، ج 1، ص 17:

أكثر المقتفين للعلم والأدباء في ذلة وملاق

يُنظر أيضًا بيت الشعر الذي يستشهد به روزنتال، والذي يشير إلى محبرة العلماء بكونها مخبأ للفقير،

يُنظر: Rosenthal, *A History*, p. 57.

(253) يُنظر: الراغب الأصفهاني، *محاضرات الأدباء*، ج 1، ص 17، في قول عن عمر بن عبد العزيز.

(254) يُنظر على سبيل المثال الشواهد من أعمال ابن حيان التوحيدي والتي جمعها ياقوت الحموي

في حديثه عن سيرة التوحيدي في كتابه *إرشاد الأريب*.

(255) يُنظر على سبيل المثال مقالة ابن حجر في: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

لم يكن بعض التقدير للمال يعد مضافاً للتعلم. وظلت أقوال تعبر عن هذا شائعة؛ «قيل لأفلاطون: لم لا تجتمع الحكمة والمال؟ قال: لعزة الكمال»^(٢٤٤). ويقصد بهذا القول تمجيد الحكمة في المقام الأول، لكنه يقر بأن لا غنى عن المال أيضاً لبلوغ الكمال. وكثيراً ما تروى حكاية مستمدة من قول لأفلاطون (الجمهورية 489B) عن ذهاب الحكماء إلى أبواب الأغنياء: «قيل لديوجانس ما بال الأغنياء لا يأتون أبواب العلماء، ويأتي العلماء أبواب الأغنياء؟ فقال: لمعرفة العلماء بقدر المال وجهل الأغنياء بفضل العلم»⁽²⁵⁷⁾. ويُنسب هذا القول أيضاً إلى الحكيم الفارسي بُزرجمهر، وقد قيل بما لا يقبل اللبس أنه يقدم برهاناً حاسماً على تفوق العلم على المال⁽²⁵⁸⁾. وأصله معروف في الأعمال اليونانية، غير أنه لا يظهر فيها بالصيغة العربية ذاتها، ولعل من النافع مقارنة الفروق. وفي صيغة يونانية، يجيب أريستيبوس سؤال ديونيسيوس له بقوله: «لأن الحكماء يعرفون ما يحتاجون إليه، أما الأغنياء فلا»⁽²⁵⁹⁾. وفي صيغة أخرى، يخبر إيبولوس سقراط أن وقوف العلماء، أو حتى نومهم على أبواب الأغنياء يثبت تفوق المال على الحكمة. وقد نبذ الأثر اليوناني هذه الصيغة، وهي على الأرجح الصيغة الأقدم لهذه الطرفة. أخيراً، تحولت تماماً في الأثر الإسلامي إلى صورتها النهائية التي يوعظ بها بتفوق العلم.

(256) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، البصائر، ج 4، ص 116 (نجدها في المخطوطة المصورة 9104 من مخطوطات القاهرة/ أدب = المخطوطة 3695 من مجموعة مخطوطات الفاتح)، ويُنظر أيضاً: أبو الحسن الماوردي، ص 17 (لقائل لم يُسمَّه)؛ المبشر، ص 132؛ البستان، الورقة 6 أ من المخطوطة 4811 من مجموعة المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية في باريس، واختيار الدين الحسيني، أساس الاقتباس (القسطنطينية [اسطنبول] 1298)، ص 48.

(257) يُنظر: المبشر، ص 80 [وفيها ينسب الحديث إلى ديوجانس الكلبي]، أما في ص 19 فينسب الحديث إلى هرمس [أي النبي إدريس]، وينسب ابن هندو الحديث إلى ديقوميس في: ابن هندو، الكلم الروحانية، ص 102. يُنظر أيضاً: ابن عبدربه، العقد (1375 هـ/ 1956 م)، ج 2، ص 213 وما يليها حيث تُنسب القصة إلى الخليل بن أحمد، وتُستبدل لفظة «الأغنياء» بلفظة «الملوك».

(258) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 122، ويُنظر أيضاً: أبو الحسن الماوردي، ص 17، وابن أبي حديد، ج 5، ص 361.

(259) يُنظر: Diogenes Laertius, II, 69; *Gnomologium Vaticanum*, no. 6.

يستخدم محقق كتاب *Gnomologium Vaticanum* شواهد أخرى، كما يستشهد بنص النسخة الأخرى، في ما يتعلق بها [أي النسخة الأخرى] يُنظر: Schenkl, *Florilegium Ariston*, in: *Wiener Studien*, XI (1889), p. 19, and Stobaeus, V, 744.

غير أن الحكاية احتفظت بشيء من فوحها القديم الذي يوحى ببعض التقدير للرخاء المادي وحسناته التي ينبغي أن يُعرف فضلها، حتى عند العلماء.

لا شك في وجود عدد غير قليل من الحانقين أو الساخرين، ممن رأوا أن المال هو الهدف الوحيد الذي يستحق عناء البشر، بل إنهم بلغوا بدعواهم حد القول إن الأعمال العلمية إنما كُتبت للاحتيال على تحصيله، كما في بيت شعر لعثمان بن خُمار تاش (المتوفى في عام 619 هـ/ 1222 م)⁽²⁶⁰⁾. غير أن ما كان جلياً عند أكثر الناس، وما طبعه المناخ الفكري العام والكتب التي كانوا يقرأونها في أذهانهم، هو أن «المال يفنى والعلم يبقى»⁽²⁶¹⁾؛ إذ لا يملك أحد أن يسلبك علمك، في حين يمكن أن يسلب مالك منك، وكثيراً ما يحدث ذلك⁽²⁶²⁾. والعلم كنز لا نفاد له⁽²⁶³⁾، في حين ينفد كل كنز غيره. ولا ينقص ما يملكه المرء من العلم بالإنفاق، بل إنه ليزكو به، ولا يسري مثل ذلك على الممتلكات المادية على الإطلاق⁽²⁶⁴⁾. فهو كنز السراج الذي لا ينقص القابس منه شيئاً⁽²⁶⁵⁾. وهو يمنح الحماية، فيما يحتاج المال إليها، و«العلم حاكم والمال محكوم عليه»⁽²⁶⁶⁾.

(260) يُنظر: ابن شاعر الكُتبي، فوات الوفيات (القاهرة 1951-1953)، ج 2، ص 62.

(261) يُنظر: المبشر، ص 18 (في قول منسوب إلى هرمس [أو النبي إدريس]).

(262) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 17.

(263) يُنظر الأبيات الشعرية المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي والتي تتناول هذا التأثير، وهي أبيات يستشهد بها العَلَمُوي في: العَلَمُوي، ص 6 وما يليها، والتي لا ترد، كما يظهر، في ديوان أبي الأسود الدؤلي. (264) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 120. ويُنظر: ابن عبدربه، العقد (1375 هـ/ 1956 م)،

ج 2، ص 212، و164، Q. Zurayq (Beirut 1966)، *Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq*, ed.

(تهذيب الأخلاق لمسكويه).

Ibn al-Mu'tazz, vol. 6, p. 58.

(265) يُنظر:

يُنظر أيضًا: ابن عبد ربه، العقد (1375 هـ/ 1956 م)، ج 2، ص 214 (في قول لسفيان بن عُيينة). ويضيف قول منسوب إلى أفلاطون في الورقتين 10 أ- ب من المخطوطة 3953 من مجموعة المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية في باريس، أن «شَحَّ صاحب العلم» في مشاركة غيره علمه يشبه نقص الحطب والذي سيؤدي في النهاية إلى انطفاء النار. وفي الورقة 60 أ من مخطوطة كتاب حُنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة، وفي: ابن هندو، الكلم الروحانية، ص 22، نجد قولاً آخر منسوب إلى أفلاطون بأن من فضيلة العلم أنك لا تستطيع أن يخدمك فيه أحد كما يخدمك في سائر الأشياء. ومن المسائل المتعلقة به أن تكون للمرء حرية استخدام أدواته وقدراته الخاصة. يُنظر أيضًا: المبشر، ص 132.

(266) يُنظر أعلاه الحديث عن وصية علي بن أبي طالب لكميل بن زياد النخعي في الهامش رقم

206 ص 177 من هذا الكتاب. ويُنظر أيضًا: أبو الحسن الماوردي، ص 21.

رأى أبو حيان التوحيدي أن تفوق العلم على المال أمر مفروغ منه، وعرف لم لا يجتمعان. ويروي في ذلك عن أفلاطون وعن شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني: «وقال أفلاطون: إن الله تعالى بقدر ما يعطي من الحكمة يمنع الرزق»⁽²⁶⁷⁾، قال أبو سليمان: لأن العلم والمال كضرتين قلما يجتمعان ويصطلحان، ولأن حظ الإنسان من المال إنما هو من قبيل النفس الشهوية والسبعية، وحظه من العلم إنما هو من قبيل النفس العاقلة، وهذان الحظان كالمتعاندين والضدين. قال: فيجب على الحصيف والمميز أن يعلم بأن العالم أشرف في سنخه وعنصره، وأوله وآخره، وسفره وحضره، وشهادته ومغيبه من ذي المال، فإذا وهب له العلم فلا يأس على المال الذي يجزئ منه اليسير، ولا يلهب نفسه على فوته حسرة وأسفاً، فالعلم مدبر، والمال مدبر، والعلم نفسي، والمال جسدي، والعلم أكثر خصوصية بالإنسان من المال، وآفات صاحب المال كثيرة وسريعة، لأنك لا ترى عالماً سرق علمه وترك فقيراً منه، وقد رأيت جماعة سُرقت أموالهم ونُهبت وأخذت، وبقي أصحابها محتاجين لا حيلة لهم، والعلم يزكو على الإنفاق، ويصحب صاحبه على الإملاق، ويهدي إلى القناعة، ويسبل الستر على الفاقة، وما هكذا المال»⁽²⁶⁸⁾.

في أي حال، العلم يعني المال، كما يشير على سبيل المثال قول ينسب إلى مصعب بن الزبير بحث فيه ولده على طلب العلم: «تعلم العلم، فإن يكن لك مال كان لك جمالاً وإن لم يكن لك مال كان لك مالاً»⁽²⁶⁹⁾. فالعلم يأتي معه برفعة للمرء في الدنيا، كما يصفه الخليفة عبد الملك لأبنائه: «يا بني تعلموا العلم فإن كنتم سادة فقتم، وإن كنتم وسطاً سدتم، وإن كنتم سوقة عشتم»⁽²⁷⁰⁾. وقد أدرك الناس أيضًا

(267) «من زيد في عقله نقص من رزقه»: هكذا قال سفيان بن عيينة، يُنظر: أبو نُعيم الأصبهاني،

ج 7، ص 271.

(268) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 2، ص 49 م. ويُنظر أيضًا:

Yâqût, *Irshâd*, vol. VI, p. 150.

يقابلها: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج 16، ص 231، حيث يتفق التوحيدي وابن ساسان أن «الجَدَّ» (الحظ) والعلم لا يتفقان إلا في ما ندر، وأن الجهد و«الكَدَّ» يتفقان مع العلم، بينما يتفق الحظ مع الجهل.

(269) يُنظر: أبو الحسن الماوردي، ص 16، والغزالي، إحياء، ج 1، ص 8، يقابله:

al-Ghazzâli, *Ihyâ'*, p. 17.

(270) يُنظر: أبو الحسن الماوردي، ص 16 وما يليها.

أن للمال سلطته، وأنه مع العلم يشكل توليفةً سحريةً تضمن الرئاسة في المجتمع الإنساني. وجاءت هذه الفكرة أيضًا من الحكمة الهلنستية، ووجدت في القول الآتي العبارة عنها: «اطلب في حياتك هذه العلم والمال، تملك بهما الناس، لأنك بين الخاصة والعامة، فالخاصة تعظمك لفضلك، والعامة تعظمك لمالك»⁽²⁷¹⁾.

من جهة أخرى، افتتن العلماء بفكرة أن العلم وحده يضمن السلطة السياسية، كما يضمن أيضًا ممارستها بصورة صحيحة⁽²⁷²⁾. وفي أقل تقدير، عُدَّ العلم أحد السبل الموصلة إلى السلطة السياسية. ووضعت الأفلاطونية، كما باتت تُعرف عند المسلمين في بداية العصر العباسي، الأساس لهذه الفكرة، وإن كان لها وجودها في الأجواء قبل القبول الرسمي للموروث الفلسفي اليوناني بمدة طويلة. وهناك قول قديم، في ما يبدو، يكثر الاستشهاد به، يرفع من شأن العلماء فوق مرتبة رجال الدولة، وهو ينسب إلى النحوي الذائع الصيت أبي الأسود الدؤلي من القرن السابع، وهو على النحو الآتي: «ليس شيء أعز من العلم. الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»⁽²⁷³⁾. وإذا لم يتسن للعلماء أنفسهم الإمساك

(271) يُنظر: حُنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة (في كلام منسوب إلى شخصية كتب اسمها على النحو إينسوس، والتي قد تكون تصحيفًا لاسم الفيلسوف اليوناني إيسوب؟)، في الورقة 140 أ من المخطوطة 651 من مجموعة المخطوطات العربية في مكتبة الدولة في ميونخ، وينسب ابن هندو في الكليم الروحانية، ص 24 القول إلى أفلاطون، وفي: المبشر، ص 139 ينسب القول إلى أفلاطون أيضًا، ثم ينسب في ص 277 إلى لقمان الحكيم، أما أبو حيان التوحيدي فينسب الكلام في: كتاب الإمتاع، ج 2، ص 48 وما يليها إلى الفيلسوف اليوناني ديوجانس الكلبي.

(272) تبدلت الفكرة؛ فكما سينقرض الجنس البشري من دون غريزة الجنس، كذلك حال العلم «سيضيع من دون حب الزعامة». وينسب هذا القول إلى المأمون في عمل محمود بن محمد المشار إليه سابقًا في هذا الكتاب.

(273) يُنظر على سبيل المثال: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 121؛ ابن عبد ربه، العقد (1375هـ/1956م)، ج 2، ص 215؛

أبو أحمد العسكري، المصون في الأدب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (الكويت 1960)، ص 137؛ الغزالي، إحياء، ج 1، ص 7، ويقابله:

ابن جماعة، ص 10، ويُنظر أيضًا: أبو هلال العسكري، الحث على طلب العلم، الورقة 55 ب من المخطوطة 1464 من مخطوطات المجموعة الحميدية.

وعلو مرتبة العلماء على الملوك باتت مسألة لا نقاش فيها بين العلماء؛ فكان أن بدأ أحد مؤلفي كتب الطبقات عمله بحمد الله الذي رفع طبقة العلماء فجعلها تعلق التيجان على رؤوس الملوك، يُنظر: السُّبكي، طبقات، ج 1، ص 13.

بزمَام السُلطة السِياسِية، فلا أقل من أن يكون للحكام علم. فهذا أرسطو يقول: «العلم زين الملوك»⁽²⁷⁴⁾. كما أن الحنكة السِياسِية اليونانية انتقلت إلى بلاد فارس في صورة قول ينسب إلى أنوشروان: «إذا أراد الله بالناس خيرًا جعل العلم في ملوكهم، والملك في علمائهم»⁽²⁷⁵⁾. ويظهر مفهوم الملك الفيلسوف في الأدب الإسلامي باسم ديوجانس: «قيل لديوجانس: متى تطيب الدنيا؟ قال: إذا تفلسف ملوكها، وملك فلاسفتها»⁽²⁷⁶⁾. ويخبرنا أبو حيان التوحيدي أن قول ديوجانس هذا كان له وقع سيئ عند الوزير الذي ذكر في حضرته. فببصيرته السِياسِية في طبيعة البشر، بوصفه سياسيًا واقعيًا، كانت له شكوكه في صحة هذا القول. واحتج لذلك بأن الفلسفة لا تصح إلا لمن رفض الدنيا وفرغ نفسه للدار الآخرة، فكيف يكون الملك رافضًا للدنيا وقاليًا لها، وهو محتاج إلى سياسة أهلها والقيام عليها باجتلاب مصالحها (لهم) ونفي مفسدها (عنهم)، وله أولياء يحتاج إلى تديبرهم وإقامة أبنيتهم والتوسعة عليهم ومؤاكلتهم ومشاربتهم ومداراتهم والإشراف على سرهم وعلانيتهم، والملك أتعب من الطبيب الذي يجمع معالجة كثيرة بضروب الأدوية المختلفة والأغذية المتباينة، هذا والطبيب فقير إلى تقديم النظر في نفسه وبدنه، ونفي الأمراض والأعراض عن ظاهره وباطنه، ومن كان هكذا ومن هو أكثر منه وأشد حاجة وعلاقة (مما وُصف آنفًا من قدر الملوك) كيف يستطيع أن يكون ملكًا وحكيماً (في الوقت ذاته)؟ ولعل قائلًا يظن هذا ممكنًا، ويكون الملك واعيًا في الحكمة بالدعوى، وقائمًا بالملك على طريق الأولى، وهذا إلى التياث

(274) يُنظر: المبشر، ص 193. ومن الأقوال الشائعة ما قيل عن كون العلم زينة لمن يملكها. يُنظر أيضًا: أبو هلال العسكري، الحث على طلب العلم، في الورقتان 47 ب - 48 أ من المخطوطة 433 من مجموعة مخطوطات عشر أفندي.

(275) يُنظر مقدمة الموسوعة الطبية الضخمة والموسومة ل: علي بن العباس المحوسي. كامل الصناعة الطبية (بولاق 1294)، ج 1، ص 3، وأبو الحسن الماوردي، ص 20، والذي يشهد ببعض علماء السلف كمصدر لمقولته. وأدرك العلماء بطبيعة الحال أن نصيحتهم للحكام بالنسبة إلى صحة العلماء تصب في مصلحتهم، يُنظر على سبيل المثال: مسكويه، جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)، ص 47، في وصية بزرجمهر لكسرى لما سأله ذلك، وفي الوصايا الأخرى كلها الموجهة إلى الملوك.

(276) يُنظر: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع، ج 2، ص 48 وما يليها. ويُنظر أيضًا: ابن هندو، لكلم الروحانية، ص 117: «سأل الإسكندر الفيلسوف اليوناني قراطس من يليق بالملك، فأجاب: إما لسوف يحكم، أو ملك يُعنى بالفلسفة».

الأمر واختلاله واختلاطه في الملك والفلسفة أقرب منه إلى إحكام الأصل وإثبات الفرع. قال: ولهذا لم نجد نحن في الإسلام من نظر في أمر الأمة على الزهد والتقوى وإيثار البر والهدى إلا عددًا قليلًا». وعند إشارته إلى المجوس، ينتقل المؤلف من الحديث عن الفلسفة إلى الحديث عن الدين، ويناقش العلاقة المثلى بين القيادة السياسية والشريعة الدينية كما يراها. ثم جاء ابن خلدون لاحقًا ليكمل الجدل في صلاح العلماء للقيادة السياسية من عدمه من منطلق دنيوي بحث⁽²⁷⁷⁾.

كانت الدلالات الدينية لكلمة «عالم» أيضًا وراء الرأي المضاد في تعاطي العلم مع السلطة السياسية، الذي كان أبعد ما يكون عن التصريح بتفوق العلماء على الملوك، بل كان يعد أي اتصال بين العلماء والحكام شيئًا مقيتًا لا يليق، في أي حال، بالعلماء أنفسهم وبمكانتهم. ويميل التعبير الأدبي عن هذا الرأي، والذي يُنسب إلى الفقيه الشامي الأوزاعي (المتوفى في عام 157هـ/ 774م) إلى الحزم، كي يكون له أبلغ الأثر: «ما شيء أبغض إلى الله تعالى من عالم يزور أميرًا»⁽²⁷⁸⁾. وهناك قول آخر يُنسب إلى سفيان الثوري: «في جهنم واد لا يسكنه إلا القراء الزوارون للملوك»⁽²⁷⁹⁾. ومن الأقوال الأخرى المتعلقة بهذا: «شرار الأمراء أبعدهم عن العلماء، وشرار العلماء أقربهم إلى الأمراء»⁽²⁸⁰⁾. و«إذا رأيت العالم يغشى الأمراء فهو لص»⁽²⁸¹⁾، لأن التحذير من اتصال العلماء بالحكام، كثيرًا ما كان يقترن بلعن شرور حب العلماء

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. III, pp. 308 f.

(277) يُنظر:

(278) يُنظر: العَلَمَوِي، ص 32 وما يليها، ويذكر سيزكين مقام الأوزاعي عند الملوك، والذي قد

Sezgin, vol. I, p. 517.

يكون متصلًا بهذا القول، في:

ويرد في الحديث ما يشبه هذه العبارة مع استبدال لفظة علماء بلفظة قراء [إن من أبغض القراء إلى

Wensinck [et al.], vol. I, p. 397b7.

الله الذين يزورون الأمراء]، يُنظر:

هذا الحديث يرد عند ابن رجب في: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 178، في باب ذم العلماء

الذين يسعون إلى مداخلة السلطان الظالم. وتقييد الحديث ليشير إلى السلطان الظالم فقط ذو أهمية كبيرة.

(279) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 165.

(280) يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 1، ص 18، والزمخشري، ربيع الأبرار، في

الورقة 187 ب من المخطوطة L-5 من مخطوطات جامعة ييل، وابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 185

وسواها، وأبو نُعَيْم الأصبهاني، ج 3، ص 243 وما يليها.

al-Ghazzālī, *Ihyā'*, p. 159.

(281) يُنظر: الغزالي، إحياء، ج 1، ص 54، يقابله:

يُنظر أيضًا: البهاء العاملي، الكشكول، ج 1، ص 180، وأبو نُعَيْم الأصبهاني، ج 3، ص 184.

للمال⁽²⁸²⁾. وقد عد الورعون والصوفيون أوساط الحكم كلها ملوثةً بالمال، وأي اتصال بالسلطة السياسية دنسًا. ولا شك في أن كثيرين عملوا باعتقادهم هذا، ومن حيث طلبوا النجاة لأرواحهم وأرواح أتباعهم، ساهموا في تقويض إدارة الحكم الناجعة، وإضعاف قوة النسيج الاجتماعي وحيويته. وفي حين كان معظم العلماء ينظرون إلى جوانب الحكم المادية البحتة بعين الشك والريبة، ويحذرون الأخطار الجلية التي تتهدد رجال السلطة على الدوام⁽²⁸³⁾، كانوا على قناعة بأن العلم - علمهم الخاص بهم بلا ريب - هو مفتاح الإدارة العادلة المرضية للمجتمع.

تقابل هذه القناعة قناعة أخرى لا تقل عنها أهمية بأن طلب العلم ونشره هو أفضل وأنجع الحوافز لنشوء تكتلات اجتماعية على صعيد فردي أو تشاركي أكثر تآلفًا. فقد كان العلم النشاط الجماعي الأول بلا منازع، الأمر الذي أدى إلى نشوء نواة ذات إمكانات عظيمة ومطلوبة للنمو، وربما سيادة المجتمع. غير أننا نجد من يعبر عن الرأي المضاد بأن العلم «مؤنس في الوحدة»، وما إلى ذلك⁽²⁸⁴⁾، ووسيلة للهروب، وملاذ للفرد من جور هذا العالم، يلوذ به متى شاء، ويتحصن بحصنه: «وقال بعض الحكماء لولده: عليك بالعلم فإن أدنى ما فيه أن صاحبه لا يبقى وحده»⁽²⁸⁵⁾، لأن العلم رفيقه على الدوام.

«طبت بالعزلة نفسا
واتخذت العلم أُنسا
وهجرت الناس واستحسننت
أن أنسى وأنسى»⁽²⁸⁶⁾

(282) يُنظر الفصل الذي كنا أشرنا إليه من كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر. أو الرسالة القصيرة لابن رجب في تعليقه على الحديث النبوي «ما ذئبان جائعان أرسلتا في غنم، بأفسدتها من حرص المرء على المال والشرف لدينه»، وأعيدت طباعة الرسالة في: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 167-183.

(283) في ما يتعلق بالأحاديث عن «طلب الرياسة»، يُنظر ما جمعه ابن عبد البر في: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 143 وما يليها.

(284) يُنظر: المبشر، ص 33. ولا يعني ذلك بالضرورة أن العالم لن يشعر بالوحدة نتاجًا، لأنه سيحدد دومًا صحبة روحية ملائمة.

(286) الشاعر هو أبو الفضل عبد الرحيم بن أحمد بن الإخوة الغدادي، ووردت الأبيات عد معاصره مؤرخ نيسابور عبد الغافر الفارسي (توفي في عام 529 هـ/ 1134-1135 م)، يُنظر R. N. Frye, *The Histories of Nishapur* (Cambridge, Mass., 1965), fol. 46b.

غير أن التعبير عن هذه النزعة كان في الأغلب يتعلق بالكتاب؛ أعز رفيق و صديق للإنسان⁽²⁸⁷⁾.

يستلزم طلب العلم التخلي عن لذة الصحبة، لكن هذا كان يُفهم في الأغلب بمعنى التخلي عن العلاقات الإنسانية العبثية التي لا طائل لها⁽²⁸⁸⁾. والأولى بالعلم بثه للآخرين، غير أنه اقتصر على نخبة من الناس، ليس لأن الجهلاء، وفقاً للأثر الشائع، يناصرون العلم وأهله العداً فحسب⁽²⁸⁹⁾، بل لأنهم أيضاً أكثر منهم بكثير، وسيكون هذا شأنهم أبداً. ولهذا ينجذب العلماء بعضهم إلى بعض، ولا يشعرون بالغرابة أينما حلوا⁽²⁹⁰⁾. ولا يعرف العلماء إلا علماء أمثالهم، لأن الجهلاء لا يدركون قيمة العلم، إذ لم ينلهم منه شيء قط⁽²⁹¹⁾. ولا يطيب للعلماء إلا صحبة

(287) تتحدث أبيات الشعر التي ترد في: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 2، ص 204، عن العلم كأفضل صاحب. ويُظهر السياق، بلا أدنى شك، أن الكتب هي المعنية بالأمر كما جرت العادة.

(288) يُنظر على سبيل المثال: ابن جماعة، ص 83 وما يليها، والعلموي، ص 61.

Rosenthal. *A History*, p. 348.

(289) يُنظر على سبيل المثال:

يرى الشافعي أن «العلم جهل عند أهل الجهل، كما أن الجهل جهل عند أهل العلم»، يُنظر: السبكي، طبقات، ج 1، ص 158، لكنه لا يرى العلم سوى ما كان متعلقاً بعلم الفقه بصورة رئيسة.

(290) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 121. وقيل إن العاقل لا يكون غريباً حيثما حلَّ،

يُنظر على سبيل المثال: ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، ص 23.

(291) نقرأ في الأصل اليوناني المنسوب إلى زينوفانس: «وعندما ذكر له إبيدوكليس أنه ليس

بالإمكان العثور على حكيم أجابه: 'محق هو في ذلك؛ فمن أراد أن يعرف حكيمًا فعليه أن يكون هو نفسه حكيمًا' يُنظر: Diogenes Laertius, IX, 20, and *Gnomologium Vaticanum*, no. 283,

حيث يكون إبيدوكليس هو مصدر القول، وللمزيد من المصادر يُنظر المرجع المذكور. أما الصيغة

العربية للقول نفسه فهي: «العالم يعرف الجاهل لأنه كان جاهلاً، والجاهل لا يعرف العالم لأنه لم يكن عالمًا». يُنظر على سبيل المثال الورقة 66 أ من كتاب حنين بن إسحاق، نوادر الفلاسفة (في حديث منسوب

Ibn al-Mu'tazz, vol. 6, p. 60,

إلى أرسطو)، و

والذي يستشهد به: أبو الحسن الماوردي، ص 17. يُنظر أيضًا: أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع،

ج 2، ص 44، وفيه يستخدم التوحيدي الظرف الذي يحكم العلاقة بين الطبيب والمريض كوسيلة للمقارنة.

ويُنظر أيضًا: المبشر، ص 190 (في قول منسوب إلى أرسطو).

ثمة تعميم آخر يمثل في حد ذاته إشكالية منطقية لما تُحل، إلا إن افتراضنا أن العلم غريزي أو فطري،

وهو القول بأن العلم يُعرف بالعلم، فيصبح من المستحيل للجاهل أن يعرف قيمة العلم، يُنظر: أبو الحسن

الماوردي، ص 17.

أقرانهم. وليس هناك ما يثير الشفقة أكثر من عالم اضطر إلى صحبة جاهل⁽²⁹²⁾. وتظهر هذه النظرة الشائعة أيضًا في حكاية طريفة عن أحد ملوك فارس، إذ أمر بسجن عالم أغضبه مع جاهل في حجرة واحدة، لأن ذاك كان أشد عقاب خطر بياله⁽²⁹³⁾. وهكذا، ونظرًا إلى طبيعة العلم في حد ذاته، كان لا بد للعلماء من الالتفاف بعضهم حول بعض في مدافعهم للعالم، لضمان استمرار العلم فيه، من خلال التواصل في ما بينهم، وقبل كل شيء، من خلال نقل العلم إلى غيرهم إن كانوا أهلاً له. فليس أمحل من علم لا ينقل⁽²⁹⁴⁾، وليس أهم للمجتمع ككل من تلك الحشود الصغيرة من معلمين وطلاب. وباختصار، ما من شيء أعظم قيمة أساسية للمجتمع من العلم.

(292) يُنظر على سبيل المثال الورقة 156 ب من مخطوطة كتاب: حنين بن إسحاق، نواذر الفلاسفة (في حديث منسوب إلى ديمقريطس)، ويُنظر الورقتان 157 أ - ب (في حديث منسوب إلى شخصية لم يُسمَّها [سقراط])، وأبو الحسن بن أبي ذر العامري، الإعلام، ص 179، والذي يتحدث عن العقلاء. يُنظر أيضًا: ابن عبد البر، بهجة المجالس، ج 1، ص 135، والمبشر، ص 102 (في قول منسوب إلى سقراط). وتتجلى الفكرة شعرًا بأبيي صورة:

لا شيء أخسر صفقة من عالم بعثت به الدنيا مع الجهال

يُنظر: ابن الفوطي، ق 1، ج 4، ص 383. ولحكاية مليئة بالتفاصيل تتعلق بشمامة بن أشرس، يُنظر:

ابن أبي حديد، ج 5، ص 318.

(293) يُنظر: ابن عبد البر، جامع بيان، ج 1، ص 135. ويستبدل ابن عبد البر في كتابه بهجة المجالس

لفظتي «عاقل» و«أحمق» بلفظتي «عالم» و«جاهل»، أما الماوردي فيذكر لفظتي «عاقل» و«جاهل» في:

أبو الحسن الماوردي، ص 11.

(294) يُنظر على سبيل المثال: ابن قتيبة الدينوري، عيون، ج 2، ص 126، أو: Ibn al-Mu'tazz, vol. 6, p. 60:

«من كنتم علمًا فكانه جاهل». للمزيد يُنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد (1375 هـ / 1956 م)، ج 2،

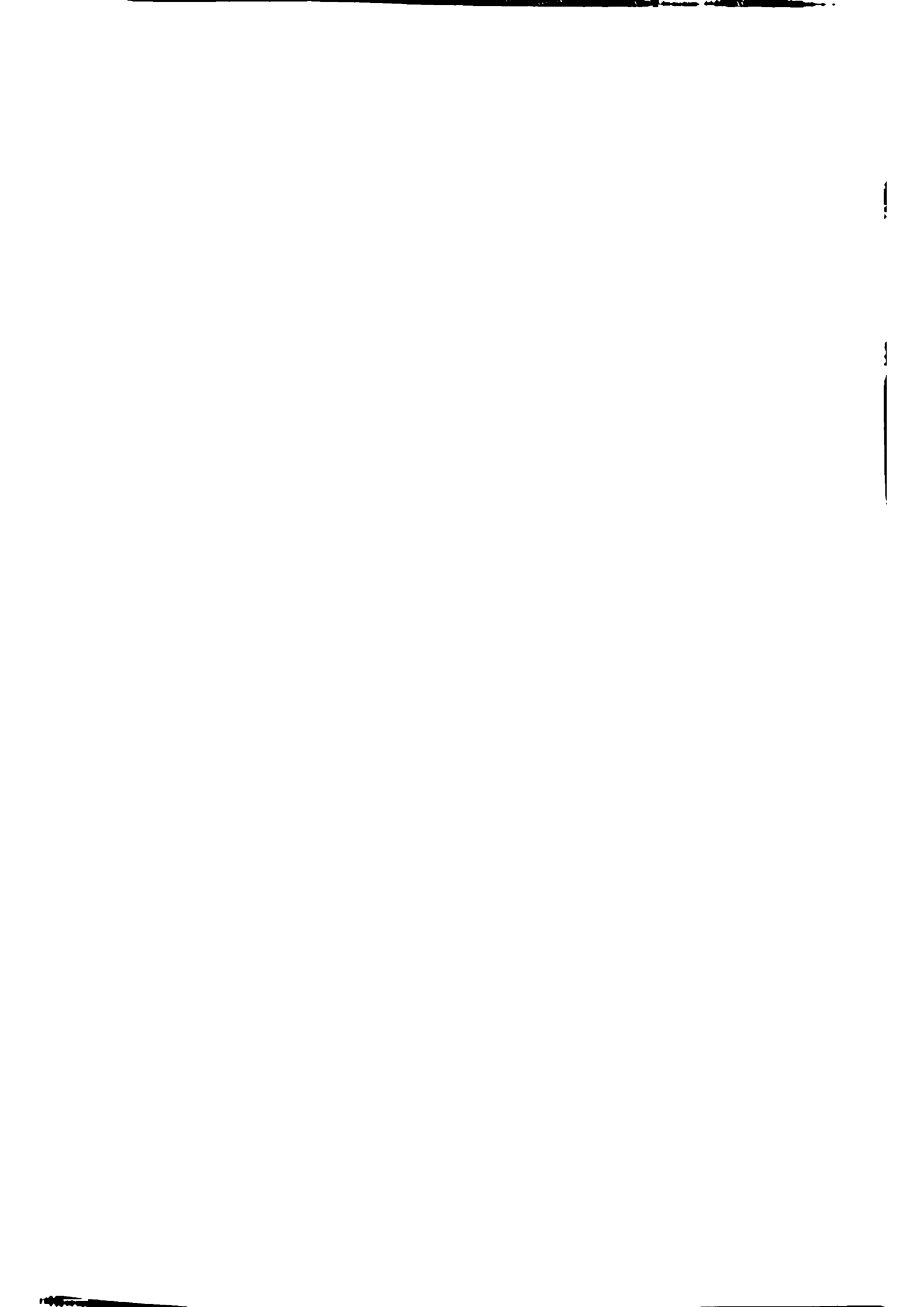
ص 275، والغزالي، إحياء، ج 1، ص 49، ويقابله:

al-Ghazzālī, *Ihyā'*, pp. 144 f.,

يُنظر أيضًا مواضع مختلفة من كتاب: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ويُنظر أيضًا: ابن عبد البر،

جامع بيان، ج 1، ص 3 وما يليها وص 122. وعبرت الشريعة الإسلامية عن واجب نقل العلم بصورة جلية

وموجزة: «زكاة العلم تعليمه». يُنظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ص 64 وما يليها.



خاتمة

يزعم عنوان هذا الكتاب أن العلم في الإسلام كانت له أهمية لا مثيل لها في الحضارات الأخرى. وأظن أن الصفحات السابقة أثبتت هيئته على جميع جوانب حياة المسلم الفكرية والروحية والاجتماعية. وتجلى العلم بالتأكيد بين طبقات المتعلمين، الذين أسسوا فيه لغيرهم نمطاً يتبعونه. وقيل إن العوام ما كانوا ليمتنعوا على الأثر النافذ لما أظهر قادتهم من تبجيل للعلم. والسؤال هو: هل من وسيلة لقياس مدى استجابتهم بصورة مباشرة؟ إن استعداد عامة الناس لاتباع شعارات ما يبدو طبيعياً في أوقات معينة من التاريخ، ويمكن تفسيره بسهولة. غير أن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، التكهن بشأن صمود شعارات ونجاحاتها على آمد طويلة من الزمن، أو على مدى حياة حضارات بأكملها، أو تفسير ذلك، ولا سيما إذا كانت تلك حضارات من الماضي؛ إذ إن أي وثائق، وإن بدت وافرة، لا تكون إلا صحائف مشتتة إلى أبعد الحدود.

وقد يكون ما يسمى بالأدب الشعبي، بجاذبيته المعروفة، عوناً لنا في هذا الصدد. فنظرته إلى العالم لا يحددها في الواقع قراؤه الكثيرون، وإنما هي صورة مهذبة ومبسطة لفكر عدد قليل نسبياً كانوا يمثلون النخبة المثقفة في وقت من الأوقات. وهو مسبار جيد للوجدان الشعبي. ولسوء الحظ، فإن ما يمكن أن يعد أدباً شعبياً واضح الملامح، ما هو إلا جزء صغير جداً من أدب الشعوب الإسلامية في العصور الوسطى. ويبدو أن «قصص الفتوحات» تنتمي إلى هذه الفئة. فهي تصور السلوك القويم للمجاهد المسلم من خلال روايات تاريخية خيالية، يوصف فيها المجاهد بأنه مستعد للموت طوعاً في سبيل إيمانه ودينه. وما كان ليخطر منه

أن يهب حياته في سبيل العلم. فالحرب المقدسة كانت تخاض بشعارات أكثر بساطة مما كان العلم ليأمل أو يخشى أن تكون. ومن جهة أخرى، فإن المواعظ المكتوبة التي تعرض قصصاً قديمة مزعومة عن اعتناق أناس للإسلام، بوصفهم أمثلة تحتذى للأجيال اللاحقة، لم تدخر جهداً في بيان أن تفوق المتحدثين باسم الإسلام في العلم والبصيرة كان ضرورياً لنجاحه المحتوم. وتبين «أسئلة» عبد الله بن سلام المعروفة هذه النقطة بوضوح. ولا شك في أن العامة كانوا يوعظون بالخطب، وعلى الرغم من أن الخطب التي دُوت كانت شكلاً مثيراً من أشكال الأدب، إلا أن استمرارها كمادة شعبية للقراءة هو محل شك كبير. وإذا ما بدا لنا أن شأن العلم في أدب المواعظ كان ضئيلاً، فإنما هو نتيجة طبيعية للتطلعات العامة للمواعظ الإسلامية كلها، إذ دأبت على التوجه نحو الآخرة، والإمعان في الإعراض عن الشرور المطبقة في هذه الدنيا. ولهذا كانت وصاياها كلها تستنكر متعلقات الدنيا. ولم يكن ثمة سبب جيد للحث على العلم، الذي ينطوي على الكثير من المظاهر الدنيوية المستحسنة، إضافة إلى قيمته الدينية. في المقابل، كان أدب القصص الخيالية ينظر إلى هذه الدنيا، ويعكس الحياة العادية بدقة مدهشة، بما فيها أمانى وعامة الناس وطموحاتهم وآمالهم. ولهذا، كان في عالم ألف ليلة وليلة البرجوازي المسالم مكاناً مصوناً للعلم والأدب، بوصفه جزءاً من حياة الإنسان الطيبة، يشعر المرء بأنه شيء لا يمكن عزله عن الرفاه المادي والروحي.

بيد أن الشواهد من الأدب الشعبي ليست قاطعة في مجملها. وعلينا أن ننكص إلى دعوى استحالة بقاء الاهتمام المستمر بالعلم، والاشتغال به في جميع مجالات النشاط الفكري، من غير أن ينتزع استجابة قوية وإيجابية من العامة. ولعلنا نضيف هنا أن أولئك الذين ما استطاعوا الاستجابة للنداءات الواضحة للمتحدثين باسمهم من المفكرين، لا يمكن أن يُعدّوا من بين المساهمين في تحديد القيم وأنماط السلوك الثقافية. وعلاوة على ذلك، كان امتلاك العلم أهم الشروط على الإطلاق لتولي السلطة السياسية الشرعية (كلمة «شرعية» هنا هي في إزاء ما يكون للجيش في كثير من الأحيان من شأن غير شرعي في ميدان السياسة). ويمكننا أن نفترض أن جميع أعضاء المجتمع اشتركوا في تبجيله، أو كرهه وازدرائه أحياناً، حتى أولئك الذين كانوا على أسفل درجات السلم الاجتماعي. وينبغي أن نعترف

بأن لا إحصاءات لدينا أو شواهد قاطعة، وأنه لا بد لنا من اللجوء إلى الاستدلال. غير أن لتلك الشواهد من الوزن ما يكفي لدعم القول بأن النمط الفكري الثابت للحضارة الإسلامية يمكن أن يعد ممثلًا للإسلام كله.

تبقى مسألة أخرى لا بد من التصدي لها؛ إذ ليس لنا أن ندعي وجود مكانة خاصة للعلم في الحضارة الإسلامية ما لم يغلب ظننا، في الأقل، بأن مجتمعات مشابهة في أماكن أخرى من العالم لم توليه المكانة الخاصة ذاتها، أو حتى مكانة تفوقها قوة. وغني عن القول إن الخوض في مقارنة بين الحضارات يثير الكثير من التساؤلات، وينطوي على أخطار جسيمة. وفي أي حال، لا بد لذلك من الاستناد إلى افتراضات لا يمكن إثباتها. وحين يتعلق الأمر بقيم إنسانية عامة، كالعلم، تصبح المتغيرات كثيرة جدًا وشديدة التشابك، حتى إن المقارنة في ما بينها، وتميز هذا من ذلك، ليبدو مهمة مستحيلة. والعلم هو أصل أي تقدم في المجتمعات الإنسانية. وما زعمنا هنا إلا أن التعبير اللفظي عن هذه الحقيقة تجلى في الإسلام، وتمحور حول كلمة «علم» ذاتها، لا أكثر من ذلك ولا أقل. وعلى ذلك، ينبغي أن نستبعد أي محاولات لتحديد أهمية العلم في حضارات أخرى، بالاستناد إلى قوة العوامل الفكرية الفاعلة فيها فحسب، لأنها تخرج عن نطاق بحثنا. وقد كان لوعينا طبيعة العلم الجوهرية، ولا يزال، أهمية بالغة لنمو الحضارة الغربية الحديثة. فحضارتنا صنو للعلم، وهي أيضًا حضارة ذات تنوع وآفاق لم يرها أحد من قبل. وستقع على الأجيال الآتية مهمة اكتشاف إن كان لمفهوم العلم في حد ذاته في عالمنا الحديث أثر أقوى وأبلغ من غيره من المفاهيم المجردة أم لا. وفي أي حال، لا يبدو من اللائق أو النافع أن نقارن ماضيًا لم يقلقله التقدم المذهل في التقنية والاتصالات، بحاضرٍ لم يكن له مثيل في التاريخ.

كانت الفلسفة اليونانية - الرومانية تكن احترامًا عميقًا للتفكير (phronein) لأنه، كما قال هرقليطس، أعظم الفضائل⁽¹⁾، وللعلم الخالص (theōria) لأنه أعذب ما يجتهد فيه الإنسان وأحسنه، كما رأى أرسطو⁽²⁾، ولا أقل من ذلك، معلمه أيضًا،

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3rd ed. (Berlin 1912), vol. I, p. 99.

(1) يُنظر:

Aristote, *Metaphysics*, 1072b24.

(2) يُنظر:

أو للمعرفة (epistémê) لأنها الفضيلة الوحيدة، كما صرح الرواقية⁽³⁾. غير أن أحدًا لا يزعم أن النظرة إلى العلم في العالم القديم ككل، أو في أي بقعة منه أو عصر من عصوره، قد استمدت إلهامها وعزيمتها من التفاني فيه دون غيره، كما كانت عليه حال المسلمين في العصور الوسطى. وعند اختلاط العلم بالأخلاق، حظيت الأخلاق دائمًا بقدر أكبر من الجاذبية في عقول القدماء وأحاسيسهم، وكانت أكثر سطوة عليهم. ولم يندمج حيز الدين بحيز العلم قط اندماجًا لا فصال له، كما حدث لاحقًا في الإسلام.

عندما آل الأمر إلى المسيحية بعد زوال العالمين اليوناني والروماني، وأنشأت المسيحية العصور الوسطى الغربية، تخلى مفهوم العلم عما كان له من مكانة خاصة في العالم القديم. وعمل الناس على إنماء العلم، وكانوا مولعين بالحكمة، لكن عقول العصور الوسطى لم يحركها أي سحر خاص بكلمة «علم»، أو اعتقاد بفضلها الديني والديني الذي لا يدانيه فضل. وقد نظر فيلسوف من الماضي القريب في العلم في بيئته الغربية، وقسمه كله على أقسام ثلاثة: العلم الفكري (Bildungswissen)، والعلم الروحاني (Erlösungswissen)، والعلم التطبيقي (Herrschaftswissen or Leistungswissen). ويغلب الظن أن هذا النوع الأخير، العلم التطبيقي، وهو سعي العلم لتطويع الطبيعة والمجتمع، لم يُستثمر في العالم القديم ولا في العصور الوسطى. وعلى ما كان عليه العلم الفكري والعلم الروحاني من قوة في ما مضى، فإن العلم الفكري، وهو الذي يُعنى بتهديب شخصية الفرد، يكاد يكون مهجورًا الآن، أما العلم الروحاني، وهو الرغبة في تعلم شؤون التدبير الإلهي في الدنيا ونيل الخلاص، فقليل إنه لم تعد له أهمية تذكر⁽⁴⁾. وإذا ما نظرنا إلى الإسلام على هذا النحو، نجد أن الغيبات والأخلاق وعلم الطبيعة لم يكن لها جميعًا الحضور ذاته، لكنها كانت كلها حاضرة وفاعلة. وقد كانت كلها تعد أجزاء من صفة إنسانية إلهية تسمى «العلم»، هيمنت على جميع المسائل الإنسانية والإلهية. ولم تنقل كلمة «علم» مثل هذه الأحاسيس إلى شعوب أوروبا المسيحية

(3) يُنظر: Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim (Leipzig 1923-1924), vol. III, p. 60. and M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1948-1949), vol. I, p. 125.

(4) يُنظر: M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig 1926), pp. 64 ff., 250.

ورد في: W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (Glencoe, Illinois, 1958), p. 117.

في عصورهم الوسطى، بصرف النظر عما أرادوا إنجازه من خلال نشاطهم
الفكري.

يمكننا مقارنة الإسلام، أو الإشارة إلى أوجه التباين بينه وبين حضارات
العالم القديم، أو الغرب المسيحي. غير أن هؤلاء الثلاثة هم فروع لشجرة واحدة.
فهم يشتركون في جذور «العلم» بصورة خاصة. ويمكن القول إن أي اختلافات
بادية في ما بينها لا تعكس إلا درجات مختلفة من اللون ذاته. والاختبار الحقيقي
لدعوانا بأن مفهوم العلم بلغ ما بلغ من تجليه الفريد في الإسلام، لا يكون إلا
بمقارنة الإسلام بحضارات الهند والصين. وتستلزم مثل هذه المقارنة مهارات
لغوية وتاريخية تفوق ما يحيط به هذا الكاتب بكثير. وفي الواقع، إن النجاح في
عمل كهذا، إن كان ممكناً أصلاً، لا يكون إلا بعد دراسة النظرة إلى «العلم» في
الهند والصين على نحو يشبه النهج الذي اتبعناه في عملنا هذا. ولم يفعل ذلك
أحد حتى الآن في حدود ما أعلم. غير أنها مسألة لا يمكن اجتنابها في سياقنا هذا،
ولعل نظرة سريعة من مراقب جاهل - وهو إلى ذلك، متحيز إلى أطروحتي - تأتي
بشيء من النفع، ولو بدعوى عدم ما هو خير منها.

حاولت الفلسفة الصينية⁽⁵⁾ أن تأتي بتعريفات رسمية مجردة للعلم، وإن لم
يحدث إلا في حالات نادرة في ما يبدو. فها نحن نسمع مفكراً صينياً يقول في
العلم إنه الشيء الذي يعلم به المرء، فيعلم الشيء يقيناً كما لو أن نوراً أضيء له⁽⁶⁾.
والعلم شيء فطري، لكنه يعتمد أيضاً على شهادة الحواس. وزاد كونفوشيوس
بقوله إن العلم هو قدرة المرء الفطرية على تمييز امتلاكه للعلم من عدمه. كما أنه
جاء بنقطة عددها علماء المسلمين مهمة أيضاً، وهي أن اقتران العقل بالعلم لازم

(5) أود أن أعبر عن عظيم امتناني لزميلي هانز فرانكل (Hans Frankel) وأرثر ف. رايت (Arthur F.

Wright) لما أسدياه من نصائح قيمة.

(6) يُنظر: (A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 2nd ed. (Hamburg 1964), pp 410 f

وللمزيد يُنظر عمليه الموسومين بالعنوانين: *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, 92, and *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 453.

Wing-tsit Chan, *Instructions for Practical Knowledge and*: يُنظر أيضاً: *Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming* (New York; London 1963), pp. 107 ff., 132 ff., 198, 218 f., etc.

بالضرورة، وأن عدم هذا أو ذلك يفضي إلى أحوال خطيرة أو عديمة النفع⁽⁷⁾. غير أن فكرة عدم إمكان فصل العلم عن العمل هيمنت على الفكر الصيني، ولا سيما الكونفوشيوسية الجديدة؛ فالصينيون يرون أن العمل هو أكبر همّ للفرد والمجتمع؛ إذ كان يُعد «أكثر أهمية، وأكثر جدارة بالثقة، وأسهل للفهم، أو أشد صعوبة، ولهذا فهو الهم الأكبر». وعبر بعضهم أحياناً عن الرأي المضاد؛ إذ قال مؤلف مقالة عن «العلم والعمل» عاش في القرن الثالث بعد الميلاد «إن حياة من التعلم وبلوغ الفهم الكامل (هي) أعظم قيمة من حياة من العمل وكمال السلوك»⁽⁸⁾. ومن الواضح أن هذا كان رأياً شاذاً.

هكذا، لم تجعل تعريفات كونفوشيوس التي ذكرناها آنفاً للعلم مكانة ذات أهمية خاصة. فقد كان العلم، في أحسن الأحوال، واحداً من بين عدد من العناصر المهمة التي تشكل الإنسان وعالمه. وصحيح أن التعلم كان بداية ونهاية النشاط الاجتماعي الصيني كله، لكن الدراسة أيضاً، مثلها في ذلك مثل العلم، كانت موجهة نحو العمل. ومنذ أيام الجاحظ، دل الأدب العربي على أن المهارة في الصناعة كانت هي سمة أهل الصين: «وبخلاف اليونانيين، فإن الصينيين يباشرون العمل، لأنهم فعلة، ولذلك هم لا يتساءلون عن علل أفعالهم»⁽⁹⁾. ومن الواضح أن هذا القول يُبسط الأمور إلى حد مضلل، غير أن هناك ما يؤكد إلى حد ما في

Forke, p. 129.

(7) يُنظر:

(8) أخذتُ العبارتين من كتاب: D. S. Nivison, *The Problem of «Knowledge» and «Action» in Chinese Thought since Wang Yang-ming*, in A. F. Wright (ed.), *Studies in Chinese Thought* (Chicago 1953), p. 114.

وليس للفيلسوف الصيني منسيوس نظرية تتعلق بالعلم، وكانت أفكاره برمتها تدور حول العمل،

I. A. Richards, *Mencius on the Mind* (New York 1932), p. 61.

يُنظر:

في ما يتعلق بوحدة حال العلم والعمل أو فضل العمل على العلم في التراث الكونفوشيوسي يُنظر: Wing-tsit Chan, pp. XXXV ff.

يستشهد نيفسون: Nivison, p. 135، بمفكر من القرن التاسع عشر يرى في العلم قيمة أعلى مقارنة بالعمل، أو كما يقول: «الدين وسيلة العلم». وهذا، بلا ريب، رأي حديث، ولا يمكن مقارنته بما ورد في التراث الإسلامي.

(9) يُنظر: F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, *Analecta Orientalia*

24 (Rome 1947), pp. 71 f.

تشديد الفكر الصيني على العمل بوصفه أكبر هموم الإنسان. ولم يكن هناك مفر للحضارة الصينية من مناقشة موضوع العلم. غير أنه لم يبلغ فيها أن يكون مفهومًا أساسيًا، بل إنه لم يبلغ أن يكون شعارًا ملهمًا واسع القبول أو بالغ الأثر، مع أن الصينيين اتخذوا على التعلم والتعليم أجرًا.

يبدو أن أحوال الهند كانت مختلفة تمامًا؛ فالعمل هنا يتوارى إلى الخلف. وتأتي المعرفة في الطليعة، في أكثر صورها تجردًا، كشغل شاغل للمفكرين الهنود. وأحيانًا، تظهر القراءة في مصادر ثانوية، قد تكون مضللة لاعتمادها على الترجمة، تقاربًا مع أفكار نجد تعبيرًا عنها في الإسلام أيضًا. ومنها، على سبيل المثال، نقاش في العلاقة بين العالم والعلم والمعلوم من أوجه عدة⁽¹⁰⁾. ونجد كذلك تمييزًا بين النافع وعديم النفع، كالجمال مثلًا⁽¹¹⁾، أو بين العلم الزائف والعلم الحقيقي، وما للشك من شأن في هذا الصدد⁽¹²⁾. وبلغ التنظير الهندي في مسألة العلم المجرد ما لم يبلغه علماء المسلمين قط، حتى في قرون متأخرة، وفي الجزء الشرقي من العالم الإسلامي، حيث كان التأثير الهندي ممكنًا دائمًا، وفي كثير من الأحيان، حقيقة واقعة. وكان من شأن اللغة السنسكريتية أن تضمّن هذا التنظير تنوعًا كبيرًا في الكلمات التي حُمّلت معاني محددة. ولم تغلب عليه كلمة واحدة بعينها. وفي

(10) يُنظر: Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Cambridge 1932), vol. I, pp. 382 f.

«يشتمل العلم على العالم، والمعلوم، والعلم في الوقت نفسه». ويقول في ص 146 من الجزء الثالث (أعيدت طباعته في كامبردج في عام 1952): «يستشعر الناس كلهم بالخبرة أن العلم يختلف عن الـ 'أنا'، العالم، والمعلوم».

(11) في ما يتصل بمصطلح «المعرفة الحقيقية» في السنسكريتية (vivekajñāna) يُنظر: D. H. H. Ingalls, *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*, no. 1604, and commentary, p. 574 (Cambridge, Mass., 1965, Harvard Oriental Series 44).

(12) يُنظر: Dasgupta, vol. I, p. 193, and vol. III, pp. 4 f., also vol. I, p. 332, n. 3.

في ما يتعلق بمفهوم الشك (saṃśaya) كجزء من الجهل (avidya) يُنظر أيضًا: Dharendra Mohan Datta, *Epistemological Methods in Indian Philosophy*, in: C. A. Moore (ed.), *The Indian Mind* (Honolulu 1967), pp. 118-136.

ترد فقرة مثيرة للانتباه عن العلم في: L. Hurvitz, *The Road to Buddhist Salvation as Described by Vasubhadra*, in: *JAOS*, LXXXVII (1967), p. 440.

تعيد هذه الفقرة، كما تُرجمت عن اللغة الصينية، إلى الأذهان قدرًا كبيرًا من آراء المسلمين عن العلم والتي تبدو في مفاهيمها أقرب إلى الفكر الصوفي.

هذا تكمن العبرة الأساسية في ما يتعلق بنا؛ فهو ينفي عملياً وجود أي منافس هندي حقيقي لكلمة «علم» العربية كمصطلح ثقافي فريد. ومهما بلغت الحضارة الهندية من انغماسها في العلم، فهي لم تمنح مصطلحاً واحداً هيمنة شاملة على صورتها الفكرية والاجتماعية برمتها.

ختاماً، قد يتساءل المرء: ماذا يعني لحضارة ما، بل لتاريخ البشرية، أن يكون العلم محور اهتمامها؟ فمن غير المستساغ أن تكون للإجابة من خلال كلمات مثل «جيد» أو «سيئ» أي قيمة على الإطلاق؛ فالجيد في أي مجتمع هو ما يعده المجتمع ذاته جيداً، والسيئ هو ما يرفضه. وإذا أطلقت حضارتان مختلفتان الأحكام ذاتها على قيمة أمور تقع في محور اهتمامهما، فهما، على الأرجح، ليستا مختلفتين حقاً. وإذا اختلفت أحكامهما، فهما يكن رأي أبناء إحداهما بأبناء الأخرى، فهو إنما يستند إلى قناعات مختلفة، وسيبدو بالتأكيد رأياً ذاتياً إلى حد بعيد. ولا شك في أن إصرار الحضارة الإسلامية على «العلم» في العصور الوسطى جعل لها إنتاجية عظيمة في مجالات البحث العلمي والعلوم الطبيعية، فقدمت للبشرية من خلال ذلك أكثر إسهاماتها ديمومة. كما أدى وجود العلم في محور الحضارة الإسلامية إلى جمودها، وجعلها عصية على أي شيء لا يقع في نطاق ما كان يعد في نظرها علماً سائغاً. ويمكننا أن نرى هنا حجم ما يمكن إنجازه من خلال انصهار قيم روحية وفكرية في مفهوم واحد سائد، بيد أن سيئات ذلك واضحة أيضاً. أخيراً، ليس من إجابة واحدة ممكنة، في ما يبدو، عن السؤال الذي طرحناه آنفاً، ولربما كان في طرحه كفاية. ومهما يكن، فإن لنا أن نرضى لما قمنا به من تحليل لقوة حشد هائلة، ربما كانت هي الأنجع في الإسلام في العصور الوسطى.

فهرس عام

- أ-
- ابن أدهم، إبراهيم: 217
- آباء الكنيسة المسيحية: 161، 173، 296، 371
- الآداب الدينية: 322
- آدم (النبي): 191، 237، 346، 366
- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي: 14، 79-80، 83، 92، 266-267، 274-275، 280، 284-285
- الإباضية: 138، 165
- الإبداع الفكري: 78، 149
- إبراهيم (النبي): 191، 351
- الإبشيهي، شهاب الدين محمد: 323-325
- أبقرات: 298، 310، 324
- إبليس: 189، 191، 253، 366
- ابن إبراهيم، عيسى بن يحيى: 240
- ابن أبي الأصبغ، أحمد بن محمد: 329
- ابن أبي خازم الأسدي، بشر: 35
- ابن أبي زياد: 341
- ابن أبي شيبة، أبو بكر: 112-113، 139، 302
- ابن أبي عاصم النبيل، أبو بكر أحمد بن عمرو: 128
- ابن إسحاق، حنين: 239-241، 250، 334-335
- ابن أشرس، ثمامة: 188
- ابن الأشرف، كعب: 52
- ابن باسيل، إسطفان: 241
- ابن باقودا، يحيى: 373
- ابن بطلان، المختار بن الحسن: 371
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم: 137-138، 140، 253، 372
- ابن جرير، سليمان: 161
- ابن جماعة، بدر الدين: 347-348
- ابن الجهم، محمد: 355-356
- ابن حبيب، عبد الملك: 328
- ابن حجر الهيثمي، شهاب الدين أبو العباس أحمد: 343
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: 82، 141-142، 157، 159، 166، 170، 173، 250، 281-282، 284، 361، 373

- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن علي: 322
- ابن حميد، سعيد: 358
- ابن حيان، جابر: 294
- ابن الخطيب، أبو علي: 179
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 382، 341، 13
- ابن خمارتاش، عثمان: 378
- ابن دينار، مالك: 310-309
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 149
- ابن الرقاع، عدي: 312
- ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق: 77، 86، 104، 210
- ابن سحنون، محمد: 340-342
- ابن سعيد الثقفي، إبراهيم بن محمد: 186
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم: 138-139
- ابن سلام، عبد الله: 388
- ابن سليمان، أحمد: 187
- ابن سليمان، عباد: 156، 159
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: 66، 81، 155، 275، 294
- ابن صبيح المرदार، عيسى: 188
- ابن الطيب، أبو الفرج: 136
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف: 92، 109، 239-240، 360
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد: 315-316، 321
- ابن عبد القدوس، صالح: 352، 354
- ابن عبد الكريم، محمد: 188
- ابن عربي، محيي الدين: 71، 82، 103، 136، 142، 153، 176، 180
- 206، 209-210، 213، 228-
307، 234، 230
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن:
263
- ابن عطاء، أبو العباس: 293
- ابن عطاء، أحمد: 180، 187
- ابن عطاء، واصل: 328، 368
- ابن عقنين، يوسف: 344
- ابن عياض، الفضيل: 64، 126
- ابن عيسى، علي: 329
- ابن الفارض، أبو حفص شرف الدين: 352
- ابن فضال، علي بن الحسن: 186
- ابن فورك، أبو بكر: 141، 166، 268،
270
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله:
303، 314-316، 321، 357
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين:
152، 290-291، 330
- ابن كرام السجستاني، محمد: 142
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد:
115، 127
- ابن المبارك، عبد الله: 368
- ابن مبشر الثقفي، جعفر: 188
- ابن مزين، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم: 328
- ابن مسعود، أبو عبد الرحمن عبد الله: 309
- ابن مصعب، عطاء: 312
- ابن مصقلة، رقبة: 357
- ابن معاذ، يحيى: 218
- ابن المقفع، أبو محمد عبد الله: 199،
351، 354

- ابن ملكا البغدادي، أبو البركات هبة الله: 176، 154
- أبو عبدة بن الجراح: 332
- أبو عثمان المغربي: 293
- ابن منبه، وهب: 322
- أبو علي الأنطاكي: 212، 140
- أبو علي الثقفي: 219
- ابن منقذ، أسامة: 373، 365
- أبو المظفر المسعاني: 344
- ابن المهدي، إبراهيم: 312
- أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: 303، 187
- 118-119، 126
- ابن هبة الله، ضياء الدين إسماعيل: 171
- الاجتهاد: 182، 279
- ابن هندو، أبو الفرج: 364
- الأجر الديني: 123
- ابن وهب، عبد الله: 110-108
- الأحدية: 153، 165، 179
- ابن يزدانيار، الحسين بن علي: 211
- الإحساس الروحي: 51
- ابن يوسف الكاتب، أبو عمرو يوحنا: 335
- الأحكام الإرشادية: 341
- الأبهرى، أثير الدين: 218
- الأحكام الشرعية: 230، 279، 283-
- أبو الأسود الدؤلي: 380
- 285
- أبو بشر متى بن يونس: 163
- الأخلاق: 209، 217، 301، 316، 319، 335-336، 347، 368، 390
- أبو بكر الصديق: 180، 232
- الأخلاق الفردية: 295، 339
- أبو تمام، حبيب بن أوس: 308
- الأخلاق المجتمعية: 295
- أبو جعفر الصيدلاني: 218
- إخوان الصفا: 143-145، 190
- أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان: 65
- الأدب الإسلامي: 381
- أبو الحسين الملطبي: 200
- أدب الحكمة اليوناني: 357، 362
- أبو حنيفة النعمان: 132، 142، 150، 187، 322، 331، 340
- الأدب الدنيوي: 302
- أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: 296، 379، 381
- أدب الرواية التربوية: 335
- الأدب الشعبي: 387-388
- أبو خيثمة، زهير بن حرب: 110-112
- الأدب العربي: 392
- أبو داؤد، أحمد: 327
- أدب القصص الخيالية: 388
- أبو داود، سليمان بن الأشعث: 121-
- أدب المقامات: 316
- 124، 126
- الأدب اليهودي: 60
- أبو الدرداء الأنصاري: 310
- الأدبيات الإسلامية: 74، 133، 254
- أبو طالب المكي: 135-136، 180، 224-227
- الأدبيات التربوية الإسلامية: 111

- الأدبيات التعليمية: 366، 363
الأدبيات الدينية: 189
الأدبيات الدينية اليهودية: 344
الأدبيات الشيعية: 181
الأدبيات العربية اليونانية الحكمية: 168
الأدبيات الفلسفية: 344
الأدبيات اليونانية: 255
الإدراك: 40، 54، 56، 88، 90، 153،
155، 180-181، 232، 270،
275
الإدراك الحسي: 93، 167، 223، 261،
268
الإدراك الديني: 187
الإدراك العقلي: 37، 54-56، 88، 150
الإدراك الفكري: 25، 34
الإدراك المعرفي: 61
أدرنة (تركيا): 9
الأدلة العقلية: 234
الأديان المثوية: 198
الإرادة: 165-166، 230، 233، 315
الإرادة الحرة: 51
أربري، أ. ج.: 169
أرسطو: 66، 83، 94، 100، 139، 176،
198، 238-240، 248-250،
256، 266، 277، 290-291،
324، 363، 372، 381، 389
الأرسطية: 101، 157، 174، 230، 240،
337، 345
أريستيبوس: 377
اليزنيقي، محمد بن قطب الدين: 154-
155
- الاستدلال المنطقي: 279، 281
الاستشراق الكلاسيكي: 15
اسطنبول: 9
الإسفراييني، أبو القاسم: 271
الإسكندر الأفروديسي: 88، 163
الإسكندري، عطاء الله: 179
إسماعيل (النبي): 191
الإسماعيلية (فرقة دينية): 145، 182،
189-190، 277
الإسماعيليون: 201
الأشاعرة: 82، 138، 142، 166، 259،
263، 281-282
الأشعري، أبو الحسن: 78، 84، 89،
140-141، 156، 165، 268،
270
الأشعرية: 265
الأصمعي، عبد الملك بن قريب: 331-
332
أصول الدين: 209
أصول الفقه: 110، 280-281، 283-
285
أعشى جلان: 36
الأعمال الأدبية: 301-302، 322، 365
الأعمال العلمية: 378
الأعمال اليونانية: 377
أغسطينوس: 61
الأفكار التحررية: 57
الأفكار الغنوصية: 53
أفلاطون: 198، 203، 240، 277، 299،
310، 324، 334-338، 349

- 358، 363-364، 371، 377، أوروبا المسيحية: 376، 390
379
الأفلاطونية: 380
الأفلاطونيون الجدد: 175، 182، 198
إكليمندس الإسكندري: 176
الألباني، محمد نصر الدين: 225
الالتزام الديني: 318
الإلحاد: 252
ألمانيا: 11
الإلهيات: 277-278
الألوهية: 185، 228
إلينوس: 357
الإمامة: 132، 147، 187، 278
الإمبراطورية الإسلامية: 257
أنتستينس: 337
الإنجيل: 173
الأندلس: 239
الأنصاري، زكريا: 342
الأنصاري، شمس الدين: 291
أنماط السلوك الثقافية: 388
الأنوار الصوفية: 205
أهل التشبيه: 163
أهل السنة والجماعة: 138-140، 143، 163، 176، 182، 209، 262
أهل الظاهر: 193
أهل الفهم والدراية: 192
أهل الكتاب: 122
أهل الكلام: 157، 192
أهل كورنثوس: 63، 136-137
- أولمان، ل.: 169
إيبولوس: 377
إيران: 275، 339
أيسلايتنر، يوجيف: 28
إيفاغريوس بونتيكوس: 50
الإيمان: 51-52، 55، 72، 78، 116، 124-125، 127، 130، 132-133، 146، 173، 182، 187، 193، 198-199، 202، 206-209، 213-214، 225، 268، 275، 278، 296-297، 342، 349، 351، 354، 357، 370
الإيمان العرفي: 145
الإيمان اللاهوتي: 121
-ب-
باريت، رودى: 169
باسيليوس: 371
الباطنية: 193
الباقلاني، أبو بكر: 78، 85، 140، 158، 166، 263-265، 268-269، 275، 281، 354
بالمر، إدوارد هنري: 169، 241
البحث العلمي: 238، 249، 266، 328، 333، 394
البحث العلمي الإسلامي: 230
البحوث الدنيوية: 73
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: 70، 115-116، 120-121، 127-128، 131، 133

- بدوي، عبد الرحمن: 101
- بديع الزمان الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين: 316
- البديهيّات: 276-277، 284
- البراذعي، أبو سعيد خلف بن سعيد: 131
- البرامكة: 312
- براونينغ، روبرت: 356
- برايسون: 335، 338-339
- برزويه: 351
- برلين: 11
- البرهان المنطقي: 283
- بروقلس: 100، 352
- البيزداوي: 79
- بزرجمهر: 306-308، 310، 377
- البيستي، أبو القاسم: 329
- البسطامي، أبو يزيد: 158، 179، 205-206
- 206، 210، 216، 219، 230
- بشار بن برد: 307
- البصري، الحسين بن علي: 188
- البصيرة: 206
- البصيرة الدينية: 199
- البصيرة الروحانية: 204
- البصيرة العقلية: 202
- بطرس (القديس): 191-192
- بطليموس: 277، 358
- البطليوسي، ابن السيد: 234
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: 265، 275
- بلاد الشام: 171، 228
- بلاد فارس: 381، 385
- بلاشير، ر.: 169
- البلاغة: 320، 324
- بلال بن أبي بردة: 309
- البلخي، أبو القاسم الكعبي: 256، 284
- بلسنر، م.: 335
- البلوي، عبد الله بن محمد: 186
- بليناس الحكيم: 100، 371
- بن عزرا (الحبر): 356
- بن ميمون، موسى: 133-134
- بنو آدم: 162، 185، 346
- بنو إسرائيل: 60، 122، 126
- بوذا: 73
- بورصة (تركيا): 9
- بولاك، إ.: 240
- بولس (الرسول): 63، 136-137
- البيت الحرام: 120
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: 171
- بيل، ر.: 169
- البيهقي، أبو بكر: 302
- ت-
- التأثير الأفلاطوني الجديد: 161
- التأثير الديني: 302، 314
- التاريخ الاجتماعي: 14
- التاريخ الاجتماعي الإسلامي: 12، 166
- تاريخ الأدب والفنون: 12
- التاريخ الإسلامي: 12-13، 148، 226، 253، 334
- التاريخ البشري: 197، 394
- التاريخ الديني: 292

- تاريخ العالم: 262
تاريخ العلم: 298، 348
تاريخ فقه اللغة العربية: 12
التأصيل النبوي: 111
التأمل: 217
التأمل الفلسفي: 336
التأويل: 172
التأويل الإسماعيلي: 187
التجربة الصوفية: 219
التدبير الإلهي: 260، 390
التدين: 252
التراث العربي القديم: 44
الترجمة الإنكليزية: 317
الترجمة العربية: 88، 163، 239
الترجمة اليونانية: 239
الترمذي، أبو عيسى: 64، 82، 124-
125، 127-128، 206-207،
222-224، 295
التروغبذي، أبو عبد الله: 218
التصوف: 57، 132، 174، 176، 207-
209، 213، 217، 224
التطرف الشيعي: 182، 200
التطور الفكري: 357
التعليم الإسلامي: 111، 333
التعليم الفلسفي: 334
تعليم المرأة: 118
التفتازاني، سعد الدين: 257
التفكير المنطقي: 251
التقاليد السامية القديمة: 298
التقاليد المسيحية الشرقية: 136
- التكاليف الدينية: 297
التميمي، إسماعيل بن محمد بن حميد:
190
التنشئة الصوفية: 215
التنظير الإسماعيلي الشيعي: 256
التنظير الصوفي: 71، 209، 227
التنظير الفقهي: 280
التنظير اللاهوتي: 62
التنظير المعرفي: 258
التنظير الهندي: 393
التنظير اليوناني: 174
التنظيم الاجتماعي: 335
التنوير الإلهي: 266
التهانوي، محمد علي: 80، 93، 255
التهذيب الخلفي: 112
التوحيد: 18، 192، 205-206، 209،
228
-ث-
ثابت بن قرة: 86، 240
ثامسطيوس: 84
الثقافة الإسلامية: 224
الثوابت الشيعية: 186
الثيوصوفية: 193
ثيوغنس: 371
-ج-
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 73،
188، 303، 327، 355-356،
360، 392
جالينوس: 240، 277، 324، 352
جامعة تكساس (أوستن) - الولايات
المتحدة الأمريكية): 9

- جامعة بيل (كونكتيكت - الولايات المتحدة الأمريكية): 9، 11
- الجاهلية: 57-61
- الجبائي، أبو هاشم: 354
- الجبائي، محمد بن عبد الوهاب بن سلام: 150، 156، 171، 174
- الجدال الفلسفي: 133
- الجدل التربوي الإسلامي: 335
- الجرجاني، عبد القاهر: 142، 152
- جزرة، صالح: 369
- الجزيرة العربية: 14، 25، 28-34، 37
- 40، 47، 50-53، 71، 301، 375
- جعفر الصادق: 129-130، 180، 185
- الجعفي، عمر: 185
- الجنيد، أبو القاسم: 214، 227، 234، 256
- الجهل البسيط: 273-275
- جهم بن صفوان: 137، 140
- الجهمية: 137-138، 158، 160-161، 163، 274
- الجواليقي، هشام بن سالم: 200
- الجويني (إمام الحرمين)، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: 79-80، 161، 164، 259، 265، 275
- ح-
- حاتم الأصم: 211
- الحرب المقدسة: 388
- الحرية: 45، 58، 162-163
- الحريري، محمد: 317
- الحس الإنساني: 62
- الحسيات: 276-277
- الحسين بن علي: 185
- الحضارة الإسلامية: 13-14، 18، 33، 39-40، 44، 57، 71-72، 134، 253، 267، 289، 323، 339، 349، 351، 363، 389، 394
- الحضارة الإنسانية: 252، 300
- حضارة البحر المتوسط: 35
- حضارة الصين: 391، 393
- الحضارة العليا: 149
- الحضارة الغربية الحديثة: 389
- الحضارة الفارسية: 375
- حضارة الهند: 391، 394
- الحضرة الإلهية: 231-232
- الحقائق الطبيعية: 262
- الحقائق العلمية: 356
- الحقيقة: 40، 47-51، 53، 154، 156-157، 175، 180، 191، 202، 210، 216، 218-219، 234، 299، 238
- الحقيقة الإلهية: 175، 219
- الحكمة: 61-66، 86-87، 107-109، 126، 129، 161، 197-198، 203، 206، 223، 305، 307، 315، 321، 336-337، 371، 373، 377، 379، 381، 390
- حكمة الله: 62-63، 66
- الحكمة الهلنستية: 380
- الحلاج، أبو عبد الله حسين بن منصور: 202، 210
- الحلواني، الحسن بن علي: 114
- الحلي، جمال الدين حسن: 262

- أحمدانيون: 329
- حمزة بن علي بن أحمد الزوزني: 190
- الحنفية: 141-142
- الحنكة السياسية اليونانية: 381
- الحواس: 171، 182، 202، 259-260، 263-265، 275، 284، 315، 391
- الحياة الأبدية: 373
- الحياة الإسلامية السياسية: 56
- الحياة الدنيا: 222، 318
- الحياة الدينية: 285، 342
- الحياة الدينية الإسلامية: 18، 57
- الحياة السياسية: 285
- الحياة الفكرية: 26، 43، 71، 132، 210
- الحياة الفكرية الإسلامية: 57
- الحياة الفلسفية: 336
- الحياة المادية: 374
- الحيوية الفكرية: 356
- ح-
- الخازن، أبو محمد: 357
- الخبر الصادق: 261
- الخراز، أبو سعيد: 155، 177، 210، 293، 237، 214
- الخزاز، عبد الله بن محمد: 329
- الخصومة الدينية: 238
- الخضر (النبي): 118-119، 324
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: 293، 297، 303، 343، 347
- الخلافة: 147
- الخلفاء الراشدون: 126
- الخليل بن أحمد: 309-310
- الخوارج: 138، 142، 165، 173
- الخواص، أبو عتبة عباد بن عباد: 114
- الخوراني، أبو مسلم: 304
- د-
- الداراني، أبو سليمان: 142-143
- الدارمي، الحافظ أبو سعيد عثمان: 113-114
- داود بن علي الظاهري: 115
- داود (النبي): 130
- الدراسات الآرامية: 11
- الدراسات الاستشراقية: 12
- الدراسات الإسلامية: 12، 19
- الدراسات التاريخية: 12
- الدراسات الثقافية: 12
- الدراسات السامية: 11-12، 14
- الدراسات الغربية الإسلامية: 14
- الدراسات القرآنية: 14
- الدراسات اليونانية العربية: 12، 14
- الدروز: 190، 193، 200
- الدولة العباسية: 302
- ديمقريطس: 364
- الدين: 18، 54، 57، 72، 82، 117، 120، 122-123، 125-126، 135، 142، 149، 185، 191، 193، 207، 227، 253-254، 257، 278، 294، 318-319، 323، 339، 352، 357، 367، 382
- الدين الحق: 54، 130

- ديونيسيوس: 377
-ذ-
- الذهبي، شمس الدين: 367
ذو النون المصري: 216، 207
-ر-
- الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا: 352
الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر: 80، 92، 171، 202-203، 284-285، 294
الرازي، يوسف: 65
الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: 64، 151، 172، 174، 319-358
الرسالة الإلهية: 55
الرهاوي، أيوب: 204
الرواجني، عباد بن يعقوب: 186
الرواقية: 249، 291، 390
الرواقيون: 88
الروح: 94، 177، 192
رودويل، ج. م.: 169
الروذباري، أحمد بن عطاء: 171
الرومان: 34
رويم، أبو محمد: 218، 293
رييه، أندريه دو: 169
-ز-
- الزبير، الزبير بن أحمد: 342
الزرادشتية: 200
الزرادشتيون: 73
الزرنوجي، برهان الدين: 345-346
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: 170، 318، 321-322، 324، 351، 373
الزندقة: 252
الزهد: 50، 65، 314، 382
زهير بن أبي سلمى: 36-37
زيد بن ثابت: 311
الزيدية: 182، 184، 187
زينو: 88
زينوفانس: 360
-س-
- سابق البربري: 237
سافاري، م.: 169
السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد: 331
السجستاني، أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر: 379
سحنون، أبو سعيد عبد السلام: 131
السراج، أبو نصر عبد الله: 205، 209، 224-225
سعديا (الحبر): 260-261
السفسطائية: 263، 268، 274، 277، 353-354
سفيان الثوري: 218، 208، 382
سقراط: 249، 364-365، 370-371، 377
السكاك، محمد بن الخليل: 186
السلطة السياسية: 380-383، 388
السلوك الإنساني: 316-317، 321
السلوك الخلقى: 335

- السلوك الديني القويم: 318
السلوك الفكري: 318
السلولي، الحسين بن مخارق: 115
السمرقندي، أبو الليث: 294
السمنية: 277
السنة النبوية: 280
السهروردي، يحيى بن حبش: 162، 203، 210، 227-228، 265-266، 275
السياري، أبو العباس: 211
السياسة الدنيوية: 322
سيل، جورج: 169
-ش-
شاخت، جوزف: 111، 279
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: 63، 110، 279، 292-293، 331
الشحام، يوسف بن عبد الله: 188
الشرق: 255
الشرق الأوسط الإسلامي: 9
الشريعة: 71، 186، 197، 280، 285، 323، 340، 382
الشريعة الإسلامية: 252، 300
الشريعة اليهودية: 134
الشمشاطي، علي بن محمد: 329
شمعون الصفا ينظر بطرس (القديس)
شمعون طيوته: 51
شيث (النبي): 366
شيشرون: 61
شيطان الطاق: 165، 185
الشيعة: 129، 137، 142، 156، 181-182، 184-185، 187، 190، 277، 299، 304، 361
الشيعة الاثني عشرية: 262
-ص-
الصابوني، أحمد بن محمود: 79، 97، 254
الصحابة: 186
الصفات الإلهية: 146-150، 161، 230، 274، 278
الصوفية: 14، 77، 90، 103، 142، 153-155، 171، 175-181، 204، 206-211، 213-215، 218-220، 222-225، 227-228، 230، 234، 265-266، 293، 299، 343
الصوفيون: 82، 102، 104، 132، 142، 176-178، 181، 202، 204، 206-210، 213، 215-220، 224-226، 234، 293، 297، 339، 376، 383
الصين: 130، 225، 391-392
الصينيون: 392-393
-ط-
طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى: 72
الطاطري، علي بن الحسن: 186
الطائفة الجارودية: 200
الطائفة الدرزية: 190
الطبراني، سليمان بن أحمد: 129
الطبرسي، أبو علي فضل بن حسن: 170
الطبري، علي بن ربن: 176
الطبري، محمد بن جرير: 135، 169-170
السلوك الديني القويم: 318
السلوك الفكري: 318
السلولي، الحسين بن مخارق: 115
السمرقندي، أبو الليث: 294
السمنية: 277
السنة النبوية: 280
السهروردي، يحيى بن حبش: 162، 203، 210، 227-228، 265-266، 275
السياري، أبو العباس: 211
السياسة الدنيوية: 322
سيل، جورج: 169
-ش-
شاخت، جوزف: 111، 279
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: 63، 110، 279، 292-293، 331
الشحام، يوسف بن عبد الله: 188
الشرق: 255
الشرق الأوسط الإسلامي: 9
الشريعة: 71، 186، 197، 280، 285، 323، 340، 382
الشريعة الإسلامية: 252، 300
الشريعة اليهودية: 134
الشمشاطي، علي بن محمد: 329
شمعون الصفا ينظر بطرس (القديس)
شمعون طيوته: 51
شيث (النبي): 366
شيشرون: 61
شيطان الطاق: 165، 185
الشيعة: 129، 137، 142، 156، 181-182، 184-185، 187، 190، 277، 299، 304، 361
الشيعة الاثني عشرية: 262
-ص-
الصابوني، أحمد بن محمود: 79، 97، 254
الصحابة: 186
الصفات الإلهية: 146-150، 161، 230، 274، 278
الصوفية: 14، 77، 90، 103، 142، 153-155، 171، 175-181، 204، 206-211، 213-215، 218-220، 222-225، 227-228، 230، 234، 265-266، 293، 299، 343
الصوفيون: 82، 102، 104، 132، 142، 176-178، 181، 202، 204، 206-210، 213، 215-220، 224-226، 234، 293، 297، 339، 376، 383
الصين: 130، 225، 391-392
الصينيون: 392-393
-ط-
طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى: 72
الطاطري، علي بن الحسن: 186
الطائفة الجارودية: 200
الطائفة الدرزية: 190
الطبراني، سليمان بن أحمد: 129
الطبرسي، أبو علي فضل بن حسن: 170
الطبري، علي بن ربن: 176
الطبري، محمد بن جرير: 135، 169-170

- عبد الله بن عباس: 111، 117-118،
120، 307، 309، 311
- عبد الله بن عمر: 313
- عبد الله بن عمرو بن العاص: 126
- عبد الملك بن مروان: 379
- العبودية: 222
- عثمان بن عفان: 117
- العرف الأدبي: 133
- العرف الثقافي: 133
- العرفان: 174
- عزرائيل: 366
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله:
151، 290، 330-332، 346
- عصر الترجمة: 250
- العصر الحديث: 216، 376
- العصر العباسي: 327، 380
- عصر ما قبل الإسلام: 14، 25، 33-35،
37-38، 40، 47، 51، 69، 107،
301، 326، 372، 375
- العصور الإسلامية: 38، 69، 73
- العصور القديمة: 174-175
- عصور ما قبل التاريخ: 34، 173
- العصور الوسطى الغربية: 390-391
- عضد الدين الأيوبي: 79، 165، 275،
277-278
- العطار، معمر بن عمرو: 157
- العقائد الإسلامية: 133، 256، 262،
266
- العقل البشري: 21، 147، 151، 173
- العقل السرمدى: 165
- الطبقات الاجتماعية: 289
- الطبيعة البشرية: 50
- الطبيعة الفطرية: 137، 143، 221
- طبيعة الله: 133
- الطبيعات: 265-266
- طرفة بن العبد: 36
- الطريقة العلمية الأرسطية: 222، 227
- الطوسي، نصير الدين: 339
- الطبية الإسماعيلية: 171
- ظ-
- الظواهر الدينية: 174، 356
- الظواهر اللغوية: 18
- ع-
- العالم الإسلامي: 20، 220، 275، 393
- عالم الربوبية: 176
- العالم الروماني: 390
- عالم الطبيعة: 321، 323، 335، 364
- عالم الملكوت: 223
- العالم الهلنستي: 149
- العالم اليوناني: 390
- عائشة بنت أبي بكر: 119-120
- العبادات: 133
- عبادة الأوثان: 133
- عبادة بن الصامت: 135
- عبد الجبار (القاضي)، أبو الحسن
عبد الجبار بن أحمد: 82، 97، 258-
259
- عبد الله بن أبي السرح: 115، 329
- عبد الله بن الزبير: 119

- العقل الكلي: 192، 200-201
العقلانيون: 261
العقيدة: 71
العقيدة الأرثوذكسية: 257
العقيدة الشيعية: 200
العقيدة المحمدية: 258
العقيدة اليهودية: 260
العقيقي، أحمد بن علي: 185
العلاف، أبو الهذيل: 173، 258
العلاقات الإنسانية: 384
علم الآلهة: 349
علم الاجتماع: 323
علم الأحوال الصوفية: 229
العلم الإلهامي: 299
العلم الإلهي: 53-54، 56-57، 80، 97، 135، 146، 148، 150-152، 154-156، 158-168، 170، 173، 181، 185، 230، 255، 262، 265-266، 268، 324
علم الإنسان: 53-57، 102، 166-167، 178، 182، 254، 262، 265، 363، 273
علم الأنوار: 203
علم الأئمة: 182، 184
العلم الباطن: 189، 192-193، 207، 221-222، 224-225، 311
العلم بالله: 142-143، 172، 174-175، 177-179، 208، 210، 211، 221-223، 231، 234، 259، 277، 354
العلم البدهي: 104، 191، 212، 265، 272
العلم البصري: 190
علم التاريخ الإسلامي: 12، 359
العلم التصديقي: 269
علم التصوف: 224
العلم التطبيقي: 390
العلم الثابت: 255، 313
علم الحديث: 114، 117، 123-124، 127، 230، 280، 293-294، 297، 344، 347، 358-359
علم الحس: 264
علم الحق: 260
علم الحقائق: 215، 293
علم الحقائق القلبي: 190
علم حقائق المعارف الصوفية: 220
العلم الحقيقي: 191، 193، 227-228، 253-254، 257، 268، 292، 314، 365، 393
علم الحلال والحرام: 221-223
علم الخلافة: 182
علم الخلفاء: 182
العلم الدنيوي: 55-56، 73-74، 132، 182، 192، 221، 260، 292-293، 367، 323، 295
العلم الديني: 55، 71، 73-74، 112، 118، 121-122، 125-126، 132، 182، 184-185، 192-193، 193، 207، 253، 292-293، 297، 302، 314، 320، 328، 347

- علم اللاهوت المسيحي: 135، 149-
238، 150
- علم اللاهوت اليهودي: 261
- العلم المتغير: 255
- العلم المجرد: 74، 132
- العلم المحدث: 265
- علم المحدثين الديني: 227
- علم المحدثين الفقهي: 207-208، 219
- العلم المطلق: 96
- العلم المكتسب: 104، 212
- العلم النافع: 370
- العلم النظري: 134، 266، 275، 283-
370، 284
- العلم الوهبي: 229
- العلم اليقيني التام: 365
- علماء الحديث: 110-111، 113، 115،
120، 130، 132، 257، 343،
369
- علماء الدين: 114، 204، 224، 297،
324، 327-328، 346، 354
- علماء الكلام المسلمون: 63، 82، 135،
150، 163، 230، 258، 260
- علماء المسلمين: 54، 82، 139، 149،
155، 168، 173، 238-239،
295، 349، 358، 391، 393
- علماء المنطق: 238
- العلوم الإنسانية: 11، 323
- العلوم التصورية: 273
- العلوم الصوفية: 215، 226، 228، 230،
297
- العلوم الطبيعية: 182، 394
- العلم الروحاني النوراني: 189، 390
- العلم الزائف: 257، 393
- علم السياسة: 321
- العلم الشامل: 362
- علم الشاهد: 260-261، 266
- العلم الشرعي: 279-280
- العلم الضروري: 147، 261، 264-
265، 274-275، 278، 281،
351، 335
- علم طب الحيوان: 192
- علم طب الطبيعة: 192
- علم الطبيعة: 192-193، 230، 233،
390
- علم طبيعة الفلك: 233
- علم الظاهر: 191-193، 221، 225
- العلم العادي: 211-212، 214
- العلم العقلي: 145، 229، 260
- العلم العملي: 134
- العلم الفكري: 299، 390
- العلم الفلسفي الحقيقي: 295
- العلم الكسبي: 229، 265، 274-275
- علم الكلام: 14، 57، 71، 77-78، 102،
132، 135، 137، 147، 155،
161، 167، 172، 186-187،
209، 215، 219، 238-239،
254-258، 260-263، 266-
268، 275-276، 278، 280-
281، 284-285، 320، 324
- علم الكيمياء الخفي: 294
- علم اللاهوت: 62، 133، 257، 260-
261

- علوم اللغة: 320، 332
العلوم اليونانية: 253
العلوم اليونانية - الإسلامية: 345
علي بن أبي طالب: 119-120، 132، 171، 182-184، 191-192، 227، 305، 313، 330، 373، 375
عمر بن الخطاب: 117-118، 309-362، 359، 310
عمر بن عبد العزيز: 309
العمل الديني: 370
العمل الفكري الإسلامي: 322
العمليات العقلية: 37، 83
عترة العباسي: 37
العهد الجديد: 59، 62، 368
العهد القديم: 30، 54، 197، 260
العياشي، محمد بن مسعود: 340
عيسى (المسيح): 56، 62، 111، 130، 161، 191-192، 213، 222-368، 311، 223
العيني، بدر الدين محمود بن أحمد: 87، 121
-غ-
الغرب: 61، 66
الغرب الإسلامي: 344
الغرب الحديث: 20
الغرب المسيحي: 391
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 80، 132-134، 141، 148، 175، 181، 202-203، 219، 224
- 227، 281، 283-284، 297، 299، 339، 344، 352
الغنوصية المسيحية: 50، 53، 297
الغنوصية الوثنية: 53
الغنوصية اليهودية: 53
الغنوصيون: 296
الغنوصيون المسيحيون: 51
غولدتسهير، إغناس: 57
الغيبات: 187، 209، 261، 265، 335، 390، 357
-ف-
الفاطميون القدماء: 192
الفرس القدماء: 203
الفرضيات الصوفية: 227
الفرق الإسلامية: 278
الفرق الشيعية: 181، 200، 203
الفزاري، حفص بن سلم: 339-340
الفضائل الأخلاقية: 221
الفضائل الدينية: 324
الفضيلة: 88، 107، 336-337، 390
الفقهاء: 135، 222-223، 225، 227، 238-239، 256، 278-281، 283-285، 293-294، 320، 322، 346
الفقهاء الإسلامي: 57، 110-111، 254، 278
الفقهاء الشافعي: 328
الفقهاء الشيعي: 131
فقه اللغة: 12، 77، 297
الفقه المالكي: 131، 340

- الفكر الإسلامي: 193، 209، 239، 256، 339
- فن التعليم: 320، 332-333
- فن السياسة: 315
- فن كتابة الرسائل: 304
- فنسك، أ.ي.: 256، 263، 265
- فنون الحرب والموسيقى: 336
- فيثاغورس: 168، 174
- الفيثاغوريون الجدد: 335، 338-339
- ق-
- القابسي، علي بن محمد: 342
- قابيل: 366
- قارون: 366
- القاهرة: 83
- القبس الإلهي: 175
- القدرية: 304
- القرآن: 25، 37، 40، 43، 45، 47-59، 61-64، 66، 69، 71-72، 107، 117-118، 123-125، 127، 130، 132، 135-136، 146-147، 149، 150، 156، 158، 168-169، 172-174، 187، 189-190، 199، 201-202، 213، 220-221، 223، 231، 237، 259، 266، 291، 297، 304، 319-320، 323، 334، 341، 343، 347، 363، 366
- القرامطة: 200
- القرايون: 261
- القرقساني، يعقوب: 161، 261
- القرميسيني، إبراهيم بن شيبان: 218
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: 129، 209، 214، 224
- الفكر الإسماعيلي: 189
- فكر التصوف الإسلامي: 198
- الفكر التوراتي: 197
- الفكر الشرعي: 280
- الفكر الصوفي: 179، 204، 207، 209، 214، 216، 228
- الفكر الصيني: 392-393
- الفكر الفقهي: 234
- الفكر الفلسفي: 82، 227، 335
- الفكر الفلسفي اليوناني: 71
- الفكر الكلامي: 234
- الفكر اللاهوتي المسيحي: 48، 61
- الفلاسفة: 193، 219، 238، 256، 268، 272، 275، 297، 336
- الفلاسفة السريان يون المسيحيون: 61
- الفلاسفة المسلمون: 66، 174
- الفلسفة: 14، 56، 65-66، 71، 73، 77، 86، 88، 136، 149، 155، 192، 223، 266، 275، 297، 332، 336، 338، 363، 381-382
- الفلسفة الصينية: 391
- الفلسفة الهلنستية: 190، 197، 238، 291، 297-298، 334، 365
- الفلسفة اليونانية: 139، 182، 229، 302، 352، 360، 380
- الفلسفة اليونانية - الرومانية: 389
- فلوطرخس: 88
- الفن: 88

- الكفاية الاجتماعية: 375
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحق: 179
- كلية الاتحاد العبرية (جامعة بنسلفانيا - سنسيناتا): 11
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق: 132-131
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: 332، 291، 65
- الكنيسة السريانية: 363
- كوتش، و: 86، 89، 241
- كونفوشيوس: 391-392
- الكونفوشيوسية الجديدة: 392
- ل-
- اللاأدرية: 277
- لايدن، كارل: 9
- اللايرتي، ديوجانس: 88، 370-371، 377، 381
- اللغات الأجنبية الرومانسية: 240
- اللغات الأوروبية: 169
- اللغات السامية: 25-28، 31-32، 63، 350
- اللغات الشرقية: 11
- اللغات الهندو - أوروبية: 27
- اللغة الآرامية: 12، 50
- اللغة الإثيوبية: 27-28
- اللغة الأكادية: 27
- اللغة الألمانية: 20
- اللغة الإنكليزية: 20، 28، 47، 69-70، 167، 169، 219، 359
- اللغة السريانية: 48، 50، 239-241
- قم (إيران): 185
- قمران: 52
- قنالي زاده، علي جلبي: 95
- قنبرة، إسماعيل بن محمد: 185
- القونوي، صدر الدين: 82، 206، 209، 266
- القيم الخلقية: 132
- القيم الدينية: 132
- القيم الدينية الإسلامية: 132
- القيم الروحانية: 376
- القيم الصوفية: 228
- القيم المادية: 317
- ك-
- الكاشاني، كمال الدين: 154
- الكافيجي، محيي الدين: 257
- كتاب الشريعة اليهودية (مشناه توراها): 133
- الكتاب المقدس: 26
- الكتابات الأدبية: 302-303، 325، 327
- الكتابات الدينية الإسلامية: 73، 145، 255
- الكتابات الدينية المندائية: 53، 73
- الكتابة الأدبية: 112
- الكتب المسيحية: 314
- الكتب اليهودية: 314
- كثير عزة (كثير بن عبد الرحمن بن الأسود): 70
- كراتشكوفسكي، إ.: 169
- كراوس، ب.: 240
- الكرماني، حميد الدين: 190
- كسرى أنوشروان: 136، 312، 381

- اللغة السنسكريتية: 393
اللغة العبرية: 26، 350
اللغة العربية: 11-12، 20، 26-28، 31-32، 48، 56، 58-59، 62-63، 70، 78، 86، 89، 101، 167، 189، 238-239، 249-250، 279، 285، 289، 324، 329، 334، 338-339، 344، 350، 359، 364، 377
اللغة الفرنسية: 20، 169
اللغة اللاتينية: 27، 34، 61، 69، 240
اللغة اليونانية: 27، 34، 61، 69، 239-240، 248-250، 334، 338-339
اللغويون المسلمون: 331
اللهجة العراقية: 32
اللوكري، أبو العباس: 361
م-
الماتريدي، أبو منصور: 141، 258-260، 262-263
الماتريدي: 141، 261
ماراتشي، لويجي: 169
مالك بن أنس: 107-110، 126، 131، 203
المالكية: 328، 341-342
المانوية: 200، 203، 352
المانويون: 73، 203
مانيسا (تركيا): 9
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: 318-319
المتصوفة: 103، 174-175، 214
المتصوفون: 78
المتطرفون: 185
المتكلمون: 145-147، 149، 152، 161، 165، 181، 209، 219، 256، 265، 278، 280، 304، 316، 322، 353-354، 356
المتكلمون الأشاعرة: 280
المتكلمون العقلانيون: 179
المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن: 326
مجاهد بن جبر: 120
المجاهد المسلم: 387
المجتمع الإنساني: 380، 389
المجتمع المسلم: 182، 209، 253، 285، 346، 349، 359-360، 374-375
مجموعة أورغانون الأرسطية: 254-255
المجوس: 382
المحاسبى، الحارث بن أسد بن عبد الله: 205، 217، 220-222، 224
المحبة الصوفية: 178
المحدثون: 108، 108، 208، 224، 279، 339
محمد (النبي): 40، 43، 45-47، 49-54، 56-61، 63، 69-71، 73، 111-114، 116-127، 132، 138، 143، 152، 163، 172، 183-184، 186، 191-192، 198، 204، 221-223، 225-226، 237-238، 256، 282، 297، 304-307، 313، 319
اللغة العربية: 11-12، 20، 26-28، 31-32، 48، 56، 58-59، 62-63، 70، 78، 86، 89، 101، 167، 189، 238-239، 249-250، 279، 285، 289، 324، 329، 334، 338-339، 344، 350، 359، 364، 377
اللغة الفرنسية: 20، 169
اللغة اللاتينية: 27، 34، 61، 69، 240
اللغة اليونانية: 27، 34، 61، 69، 239-240، 248-250، 334، 338-339
اللغويون المسلمون: 331
اللهجة العراقية: 32
اللوكري، أبو العباس: 361
م-
الماتريدي، أبو منصور: 141، 258-260، 262-263
الماتريدي: 141، 261
ماراتشي، لويجي: 169
مالك بن أنس: 107-110، 126، 131، 203
المالكية: 328، 341-342
المانوية: 200، 203، 352
المانويون: 73، 203
مانيسا (تركيا): 9
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: 318-319
المتصوفة: 103، 174-175، 214
المتصوفون: 78
المتطرفون: 185
المتكلمون: 145-147، 149، 152، 161، 165، 181، 209، 219، 256، 265، 278، 280، 304، 316، 322، 353-354، 356
المتكلمون الأشاعرة: 280
المتكلمون العقلانيون: 179
المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن: 326
مجاهد بن جبر: 120
المجاهد المسلم: 387
المجتمع الإنساني: 380، 389
المجتمع المسلم: 182، 209، 253، 285، 346، 349، 359-360، 374-375
مجموعة أورغانون الأرسطية: 254-255
المجوس: 382
المحاسبى، الحارث بن أسد بن عبد الله: 205، 217، 220-222، 224
المحبة الصوفية: 178
المحدثون: 108، 108، 208، 224، 279، 339
محمد (النبي): 40، 43، 45-47، 49-54، 56-61، 63، 69-71، 73، 111-114، 116-127، 132، 138، 143، 152، 163، 172، 183-184، 186، 191-192، 198، 204، 221-223، 225-226، 237-238، 256، 282، 297، 304-307، 313، 319

- المشرق الإسلامي: 228 - 330-332، 351، 361، 365-366
- مصعب بن الزبير: 379
- معاذ بن جبل: 226
- المعارف الإسلامية: 238
- معاوية بن أبي سفيان: 237
- المعتزلة: 78، 86، 97، 142، 151، 156، 160-162، 165، 170، 173، 179، 188-189، 258-259، 265، 268-269، 277، 280، 284، 304، 354، 356، 365، 369
- المعتقد الديني: 134، 209
- المعتقدات الإسلامية: 354
- المعرفة: 20-21، 85، 88، 98، 103، 114، 137-138، 140، 142-144، 155-158، 168، 173-174، 176-179، 181-182، 185-189، 205، 208، 211، 213-217، 221-223، 225-226، 228، 232، 234، 249، 258-259، 266، 268، 270، 281، 290، 296، 355، 359، 390، 393
- معرفة الإنسان بالله: 165، 168، 171-175، 177، 179-180، 259
- المعرفة الدينية: 190
- المعرفة الصوفية: 155
- معرفة الله: 172-173، 176، 181، 199، 251، 258-259، 277، 354
- معرفة النفس: 176
- المعهد الأميركي للبحوث (تركيا): 9
- مدرسة الاعتزال البغدادية: 151
- المدرسة الظاهرية: 115
- المذاهب الفقهية: 279
- المرزباني، أبو عبيد الله محمد: 316، 319
- المروزي، أبو بكر أحمد بن علي: 128
- المريسي، أبو عبد الرحمن بشر: 139، 158
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى: 328
- مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: 334-335، 339
- مسلم بن الحجاج: 121، 123
- المسلمون: 18، 37، 53، 64، 71، 74، 111-113، 116، 118، 129-130، 135-136، 138، 141، 145-150، 155، 161، 165-168، 175، 180، 185، 201، 208، 220، 225-227، 237-238، 250-252، 254، 261، 280، 285، 289، 291، 298، 300، 302، 314، 334، 345، 350، 352، 360-361، 363، 365، 375-376، 380، 390
- المسيحية: 51، 59، 61، 149، 173، 197، 296، 390
- المسيحية المشرقية: 50، 257
- مسيحيو السلف: 149
- المسيحيون: 51، 53، 124، 161، 175، 349
- مسيلمة الكذاب: 152

| | |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| المنطقيون المسلمون: 256 | المغرب: 228 |
| منظرو الصوفية: 208، 213 | المفاهيم اليهودية: 134 |
| المنهج الصوفي: 219 | المفسرون المسلمون: 169-170، 172، |
| المنهج العلماني: 334 | 205، 199 |
| المواعظ الإسلامية: 388 | مفكرو الإسماعيلية: 189 |
| المؤرخون المسلمون: 230 | المفكرون الشرقيون القدماء: 372 |
| موسى (النبي): 111، 118-119، 133، | المفكرون المسلمون: 80، 83، 135، |
| 324، 191 | 296، 219، 215، 208، 157 |
| الموسيقى: 338 | المفكرون الهنود: 393 |
| الموضوعات الأدبية: 316 | المقامات الصوفية: 204، 212-213 |
| المينيقي، شهاب الدين: 171 | المكاسب الدنيوية: 221، 223، 320 |
| -ن- | المكاسب المادية: 374 |
| النابغة الذبياني، زياد بن معاوية: 35 | مكة: 126، 185 |
| النبوة: 138 | المكي، إسماعيل بن محمد المخزومي: |
| النسائي، أحمد بن شعيب: 115، 127- | 185 |
| 128 | المكي، عمرو بن عثمان: 218 |
| النشاط الاجتماعي الصيني: 392 | الملاحظة: 277، 355 |
| النشاط البدني: 27، 46 | الممارسات الدنيوية: 343 |
| النشاط التجاري: 376 | الممارسات الدينية: 343 |
| النشاط التعليمي: 289 | الممارسات الدينية الإسلامية: 133، 135 |
| النشاط الجماعي: 383 | الممارسات الدينية الشكلية: 134 |
| النشاط العقلي: 25-28، 34، 154، 239، | الممارسات الصوفية: 215 |
| 279، 250 | ممارسة العبادات: 125 |
| النشاط العلمي: 77، 131-132، 238 | المنطق: 73، 132، 230، 238-239، |
| النشاط الفكري: 300، 388، 391 | 250-257، 265-266، 280- |
| النصوص الأوغاريتية: 28 | 282، 326، 333، 338، 351 |
| النطقاء: 191، 193 | المنطق الأرسطي: 136، 238 |
| النظام، أبو إسحاق: 355 | المنطق الإنساني: 255 |
| النظام الاجتماعي: 349 | المنطق العملي: 296 |
| النظام الديني: 46 | المنطق اليوناني: 135، 238، 258، 352 |

النظام الكوني: 200
 النظرة الجبرية: 166
 النظرة العلمانية: 319
 النظرة اليونانية الدينية: 349
 نظرية المعرفة: 82، 132، 135، 141،
 146، 157، 193، 229-230،
 238، 255-263، 265-268،
 275، 278، 280، 283

-و-

نهاية العالم: 121
 النوبختي، أبو إسحاق إبراهيم: 261
 النوبختي، أبو سهل إسماعيل بن علي: 186
 نوح (النبي): 189، 191
 النور الإلهي: 200، 202، 204-205
 نور العقل: 197
 نور العلم: 197، 205
 النور الكاشف: 206
 النور المحض: 206
 نور المعرفة: 207
 نور النفس: 204
 نور الهوية الإلهية: 206
 النوري، أبو الحسين: 217
 نولدكه، تيودور: 37
 النويري، شهاب الدين: 322-323
 النيسابوري، أبو حفص: 217
 نيقوماخوس الجرشني: 86، 89، 240

-ه-

هايبيل: 366
 هارون الرشيد: 191، 332
 هجيمة أم الدرداء: 177
 هرقليطس: 197، 364، 389

-ي-

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله
 بن عبد الله: 329
 اليقين: 86، 207، 209، 211-215،
 223، 225-226، 238، 260-

| | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| يوحنا الدمشقي: 86، 150، 203-204، | 262، 280، 282، 352، 355- |
| 257 | 360 |
| يوحنا الناسك: 50 | اليهود: 52، 60، 119، 124، 133- |
| يوربيدس: 295 | 134، 161، 260 |
| يوشع بن نون: 191 | اليهودية: 51، 53، 59، 61، 197، 296- |
| يوم القيامة: 163، 199 | 345، 297 |
| اليونانيون: 34، 198، 372، 393 | اليهودية العربية: 53 |

هذا الكتاب

يأتي هذا الكتاب استجابة للحاجة إلى كتابات عربية جادة عن الحضارة العربية الإسلامية لشهر التلاحق الثقافي والحضاري بين الإسلام والغرب، خصوصاً مع ازدياد المشاعر السلبية والتحامل الواسع ضد الإسلام والمسلمين بسبب جهل (أو تجاهل) كثيرين للدور الريادي للحضارة العربية الإسلامية في نهضة كثير من الحضارات والأمم والشعوب ويسعى إلى تقديم كنز من المعلومات والمعارف عن الإنجازات الرائدة للحضارة الإسلامية، في محاولة جادة لإنصافها وإعادة الحقائق التاريخية إلى عصرها الذهبي، حين قدمت إسهامات مشرقة في مجالات كثيرة: الفنون والآداب والثقافة والعلوم والتكنولوجيا.

يرى الكتاب أن العلم جزء لا يتجزأ من الإسلام: فـ «المعرفة هي الإسلام». حيث أعلنت الحضارة الإسلامية شأن العلم والتعلم وأدواته، وشددت عليه، بدءاً من أول آية ولفظ نزل في القرآن: «اقرأ»، وذكر القرآن العلم 750 مرة، علاوة على أنه يسلط الضوء على دور النصوص المركزية في القرآن والأحاديث النبوية في خلق ثقافة التعلم واحترام المعرفة، ويطل الأعمال اليونانية التي ترجمت إلى العربية واختير المصطلحات المستخدمة.



المؤلف

فرانز روزنتال (1914-2003)، مفكر أميركي من أصل ألماني. أستاذ الدراسات العربية والسامية في جامعة ييل، وباحث في الأدب العربي والإسلام. درس الأثر الكلاسيكي واللغات الشرقية في برلين، حيث حصل على الدكتوراه بأطروحة عن النقوش التدمرية (1935). قام بترجمة وتحقيق مقدمة ابن خلدون؛ تُرجم له عدد من مؤلفاته في دراسة الحضارة الإسلامية إلى العربية، منها: **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي: مفهوم الحرية في الإسلام: علم التأريخ عند المسلمين.**

المترجمان

يحيى القعقاع، مهندس أردني، حائز الماجستير في الحاسوب من جامعة اليرموك، المملكة الأردنية الهاشمية، والبيكالوريوس في الهندسة الكهربائية والإلكترونية من جامعة برادفورد، بريطانيا. له اهتمام خاص باللغات والترجمة، ولا سيما تلك المتعلقة بالتراث العربي والإسلامي.

إخلاص القنانوة، باحثة أردنية، حائزة الدكتوراه في اللغات السامية الشمالية الغربية من جامعة برلين الحرة، ألمانيا الاتحادية. لها عدد من الترجمات: **ما هي لفائف البحر الميت وما أهميتها؟** (ديفيد نويل فريدمان وبام كولكن)؛ **لفائف البحر الميت: بعد خمسين عامًا** (أيلين م. شولر)؛ **آثار قمران ومخطوطات البحر الميت** (جودي ماغنس)؛ كما شاركت في ترجمة كتاب **أحوال الزواج في قرية فلسطينية** (هيلما غرانكفست).

فلسفة وفكر

اقتصاد وتنمية

لسانيات

آداب وفنون

تاريخ

علم اجتماع وأنتروبولوجيا

أديان ودراسات إسلامية

علوم سياسية

وعلاقات دولية

