المفكر المسلم والواقع [1]

للدكتورة فوقية حسين محمود
أستاذة الفلسفة المساعدة بكلية البنات بجامعة عين شمس

يدعونى الى تناول هذا الموضوع أمران :

أحدهما : أن محاولة ابراز أصالة الفكر الاسلامى[2] التى تسير فى طريقها قدما تقتضى بيان قيمة مفهوم « الواقع » فى الفكر الفلسفى الاسلامى[3] اذ ما تميز به هذا الفكر من نظرة الى «الواقع» تجعله مخالفا فى صميمه لما كانوا يردونه اليه من فكر يونانى على وجه الخصوص .

---

(١) قدم هذا المقال هدية للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور أمين عام مجمع اللغة العربية فى القاهرة لادراجه ضمن الكتاب التذكارى الذى تقرر نشره تكريما له بمناسبة بلوغه السبعين من عمره الحافل بجليل الخدمات للعلم واللغة والدين تنفيذا للقرار الذى وضعه الأعضاء المجتمعون من جميع البلاد العربية فى « مؤتمر المصطلحات الفلسفية » المنعقد فى القاهرة أبريل ١٩٧١

(٢) لقد ظهرت دراسات قيمة فى بيان اصالة الفكر الاسلامى ، فى الفلسفة وغيرها من مجالات هذا التراث ـ انظر المقال بعنوان « فى الفلسفة » وهو الفصل الثانى من كتاب « أثر العرب ـ والاسلام فى النهضة الأوربية » ـ دراسة باشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع ليونسكو والهيئة العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ من ص ١٣٥ الى ١٩٥ بقلم دكتور ابراهيم بيومى مدكور .

(٣) ربما يحق لنا ن نقف عند تعبير « فلسفة اسلامية » فنقول : انه قد اكتسب على مر الزمن أكثر من مدلول : فكان يعنى قديما علم الفلسفة على فن اليونان وهو « العلم بالموجود بما هو موجود » (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ـ التعريفات للجرجانى ـ مادة حكمة / فلسفة) ثم اكتسب لدى مؤرخى الفكر الاسلامى وفلاسفته دلالة اعم ـ فصار يشمل جميع فنون المعرفة اسوة بما كان عليه اللفظ فى مفهومه القديم فى تاريخ الفلسفة وهو / المعرفة على العموم . فكان يضم الرياضيات والطبيعيات والطب والكيمياء . ويلاحظ أنه كان للمفكر المسلم جهوده الخاصة فى مجال العلوم التجريبية التى اضافها الى التراث الاسلامى . فكتاب الشفاء لابن سيناء مثلا يعتبر أكبر موسوعة فلسفية علمية تمثل هذا المفهوم . واخيرا نجد تعبير « فلسفة اسلامية » يشير الى الجهود الفكرية فى مجال الدراسات الكلامية والعقلية والصوفية . ونحن نعنى فى هذا الموضع من المقال ـ الفكر الفلسفى الاسلامى باوسع معانيه ـ وان كان البحث سيقتصر ـ فيما بعد على « الكلام » و « الفلسفة » .

وثانيهما : وهو ما له مكان الصدارة والأولوية فى دفعى الى الاسراع باخراج هذا المقال رغبتى فى المساهمة — بجهد ضئيل جدا — فى الاحتفاء بمناسبة انقضاء سبعين عاما من عمر دكتور ابراهيم بيومى مدكور المديد أطال الله فى عمره وجعله دائما الحارس الأمين على ابراز أصالة الفكر الاسلامى .

والموضوع يتعرض للمفكر المسلم فى أكثر مجالات الفكر الاسلامى قبولا للتعبيرات الدخيلة — وهى « الكلام » و « الفلسفة » .

وهذا يعنى أننا سنعرض لرأى المتكلمين ثم رأى من أطلق عليهم : فلاسفة المسلمين .

وأقصد بـ «الواقع» ذلك الوجود المستقل عن الذات العارفة ، أى الواقع الخارجى ، واقع الموجودات فى الطبيعة التى تحيط بالانسان . ولا يعنى تخصيص القول فى هذا « الواقع » الذى حددته دون غيره ، وهو الواقع الخارجى المادى ، أن أنماط الواقع الأخرى تقل عنه من حيث أهمية واقعيتها ، وانما يعنى أننى قصدت التبسيط باتخاذ هذا الواقع موضوعا للدراسة على أساس أن كثيرا مما سننتهى اليه بصدده يمثل أهم معالم موقف المفكر المسلم من أنماط الواقع الأخرى على اختلافها .

ويحق لنا أن نسجل : أن مجرد ظهور التعبيرات الدخيلة فى مجالى « الكلام . والفلسفة » قد جعل الكثيرين يظنون أن المفكر المسلم ، فيما يتعلق باتاجه فى هذين المجالين : يونانى أرسطاليسى فى مفاهيمه .

والهدف من هذا المقال : بيان ما يوجد من خلفية فكرية اسلامية وراء ما تبعثر هنا وهناك من بعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية دخيلة على الفكر الاسلامى بحيث يصير فى مقدورنا أن نقول ان التعبيرات اليونانية قد وردت فى تراثنا — فى حقيقة الأمر — كلباس لمفاهيم اسلامية أصيلة ، وأنها انتشرت على هذا النحو كأثر من آثار سماحة العقلية الاسلامية بالنسبة لما لا يتعارض مع العقائد(٤) ، وتلبية فى الوقت نفسه — لحاجة عقول الجموع الى ما هو جديد . وقد تمثل هذا الجديد فى هذه الثقافة الدخيلة اليونانية — على وجه الخصوص — التى كانت دون غيرها

---

(٤) لقد كان للمفكر المسلم — متكلما كان أم فيلسوفا — جهدا كبيرا فى تنقية التعبيرات اليونانية مما يتعارض مع العقائد على نحو ما سيتبين لنا ذلك فى هذا المقال .

على مستوى يناسب - الى حد كبير - ما وصلت اليه العقلية الاسلامية من درجة صقل عميق بحكم تكونها أصلا مع المفاهيم الاسلامية المنزلة : فالدين الحنيف قد اهتم بالتشريع لحياة الفرد فى جميع نواحيها الفكرية ، وغير الفكرية تشريعا يحقق النضوج الكامل لمن يجتهد .

فلقد كان الفكر اليونانى ، يمثل نضجا كبيرا لناحية من نواحى الفهم الانسانى وهى الناحية النظرية .

فأقبل عليها المفكر المسلم متمعنا ، ولكنه لم يفته قط ، أن هذا الفكر الدخيل يقوم على أسس مبتورة ، لأنه فكر لم يعبأ بربط النظر بالعمل مثلا ، ولم يبين بوضوح ما للموجودات من حقيقة مستقلة عن الذات العارفة(٥) .

لقد كان للمفكر المسلم - وقت لقائه بالتراث اليونانى ، من خلال الترجمات - علومه التى عرفها وترعرعت نفسه فى ظلها ، وهى « علوم القرآن والسنة » .

وقد حققت هذه العلوم ، لمن أقبل عليها ، مسلما كان أم غير مسلم ، عربيا كان أم عجميا قدرا من الصقل الذهنى الرفيع المتكامل لم يتوافر لأهل الثقافات الأخرى .

فاذا كانت هذه هى قوة هذه العلوم ، وهذا هو أثرها ، فلا يملك الباحث الا أن يدعو الى وقفة قصيرة عند مصدرى هذا التراث وهما : « القرآن المعجزة وسنة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم » لتتكشف فى جملتها معالم المفاهيم التى أراد الله سبحانه وتعالى أن تقود الانسان فى فكره وعمله على العموم ، وفى موقفه تجاه الواقع الخارجى ، موضوع مقالنا ، على وجه الخصوص .

ان تدبر آيات الذكر الحكيم ، وسنة الرسول الكريم ، تبين ثراء كبيرا يؤكد ببساطة ويسر ، أن الواقع الخارجى من خلق الخالق الأعلى ، سبحانه وتعالى ، وأن وجود هذا الواقع حقيقى يؤكد مقدرة الله عز وجل على الخلق والايجاد .

---

(٥) انظر مقال « دور المفكرين العرب والمسلمين فى التفكير الفلسفى » مجلة الرسالة . الأعداد ١٠٥٧ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ : بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

ونكتفى بالاستشهاد بقوله تعالى :

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا . ثم استوى الى السماء ، فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ٢٩ ، ٢ » .

« وخلق كل شيء فقدره تقديرا ٢ ٢٥ » .

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله ، فأنى يؤفكون ٦١ ٢٩ » .

وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

قال « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض ... »[٦] .

وهكذا يتبين من واقع آى الذكر الحكيم ، وقول الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم ، أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء ، وأنه قد قدر لكل موجود قدره — وأنه عز وعلا . كان ولم يكن شيء غيره .

فالواقع الخارجى له وجوده الذى أراده الله له بمشيئته تعالى .

وقد اعتمدت العلوم الاسلامية هذا المفهوم اعتمادا كليا ، ولم تحد عنه . فعلوم القرآن وعلوم الحديث وكذلك العلوم التى تتعرض لنواحى الحياة ، حياة الفرد والطبيعة : من كيمياء الى طب الى دراسة نباتات ، الخ . كل هذه واجهت الواقع الخارجى مواجهة المعترف بوجوده وجودا مستقلا ، وجودا يعرف بذاته ، وعلى العقل أن يواجهه ويتعرف على ما يقدمه من حقائق تجريبية تعتمد على استقراء الموجودات فى وجودها الكلى العينى .

وليس أبلغ من علوم التفسير التى تشرح الحقائق المنزلة مستعينة بواقع الحقائق الموجودة أو التى وجدت .

وليس أدق من علوم الفقه ، التى تكشف ببصيره المستنير بالنص المنزل ، ما يجب أن يكون فى أمور الناس .

---

(٦) البخارى — كتاب « بدء الخلق » جـ ٤ ص ١٢٩ طبعة كتاب الشعب عدد ٢ من المجلد الثانى . القاهرة ١٩٦٨ .

وليس أصح من منهج المفكر المسلم تجاه الواقع فى دراسته لقوانينه التى تحكم جزئياته ، وهى سنة الله التى ليس لها تبديلا .

فاذا ما بدأنا بعلم الكلام ، وتقبنا عما يشمله هذا العلم من تعبيرات دخيلة متعلقة بـ « الواقع » وجدنا تعريفا للعالم ينسب عادة فى كتب علماء الكلام الى الخلف وهو : « العالم جواهر وأعراض »[٧] ووجدنا كلاما كثيرا حول « الجوهر » و « العرض » وأصول ارتباطهما .

ومثل هذا التعريف للعالم ، ومثل هذه التقسيمات والأصول ، توحى فى ظاهرها — كما ذكرنا — بالنقل عن مفاهيم الفكر اليونانى .

ولا حاجة بنا الى الوقوف وقفة تفصيلية ، عند مفاهيم الفكر اليونانى ، فيما يتعلق بالواقع الخارجى ويمكننا أن نلخص ما تميزت به[٨] نظرة اليونانيين الى الواقع فى أن قبول العالم الخارجى على ما هو عليه موقف فى اعتبارهم سذاجة فهم لم يتبينوا أبدا أنه الموقف الوحيد الذى يضمن للانسان علاقة متسقة مع الوجود الخارجى . وقد فسروا الموجودات من خلال مقولات ذهنية بحتة فشطروا الموجود العينى الى جوهر وعرض ، وأعطوا لكل وجودا منفصلا عن الآخر فترتب على ذلك افتقاد الهوية ، أى هوية الموجود العينى كما يظهر للعين المجردة . انهم لا يعترفون بما تقدمه حواسنا من صورة عن العالم ، وتعالوا على المعرفة

---

(٧) يقول عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) عن العالم «انه نوعان ...» وليس مكونا من قسمين وهذان النوعان هما الجواهر والأعراض — أصول الدين طبعة استنبول ١٩٢٨ ص ٣٣ وانظر ايضا « الارشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد » للجوينى أمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وزميله القاهرة ١٩٥٠ ص ١٧ وكتاب « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجوينى أمام الحرمين بتحقيق د. فوقية حسين محمود الدار المصرية للتأليف والنشر — القاهرة سنة ١٩٦٥ .

Aristotle : De anima. 428 B.

- Aristotle : Fundamentals of the History of his development by werner jeager — Translated with the author's corrections and additions by : Richard Robinson, second edition P. 369 — 343.

-- The Philosophy of Aristotle (House University Library London 1952 P. 106.

Vocabulaire Technique de la Philosophie. Par Lalande 5em Edition Article; «Substance» P. 1026 col 2 — 1031 col 1.

(٨) انظر أيضا تعليق ليون روبان (نفس المرجع) حيث يشير الى الغموض الذى يسود مفهوم الجوهر الأول والجوهر الثانى لدى أرسطو ، والخلط بين ما يسمى بالمادة والصورة .. الخ . ويردنا المؤلف الى مصنفات أرسطو التالية

(Metaph., 2 — 6; 1034 B 31 et suiv. 11, 103 7 B 3, et suiv.)

الآتية عن طريقها ، ورأوا أن المقولات تعبر عن الأسس الأولى للعلم والوجود ، واتجهوا الى الجوهر وجعلوه معبرا عن ماهية الموجود فالجوهر هو التعبير عن الطبيعة الحقيقية أو العلمية للأشياء .

وهذا يعنى أن الفكر اليونانى يعطى أولوية ظاهرة للجوهر أو للوجود المعرفى على الوجود الخارجى فى ذاته ، فهو ميال بحكم ما قام عليه من أسس الى هدم الانطباعات الأولى عن الطبيعة الخارجية ليحل محلها فكرة ما سماه بالجوهر الأصلى أو الحقيقة ، واتجه الفكر الارسطاليسى الى جعل الجواهر كلها تتحرك شوقا الى محركها الأول[٩] الذى تماثله فى القدم .

فصار الواقع الخارجى غير مخلوق وغير موجود وجودا فى ذاته ، مستقلا عن الذات العارفة .

هذه هى أهم معالم نظرة اليونانيين الى الواقع ، وهى نظرة تقوم على أصول تخالف العقائد ، وتمثل فى الوقت نفسه اتجاها واضحا الى اعطاء أولوية للذات العارفة فى تفسير الوجود دون الواقع فى ذاته .

ماذا كان موقف المتكلمين من هذه المفاهيم الدخيلة ؟

ـ يجب أن نثبت أولا ، أن علماء الكلام لم يتجهوا الى هذه المفاهيم طواعية وانما تناولوها دفاعا عن الدين حيث كان المناوئون[١٠] قد أدخلوا مفاهيم الجوهر والعرض لهدم أركان العقيدة فقام أئمة المسلمين فى وجوههم متصدين للهجوم ، بنفس سلاحهم وهو المفاهيم الفلسفية .

---

(٩) انظر فصل نظرية « المحرك الأول » The theory of the Prim Mover ص ٣٤٢ من كتاب — Aristotle : Fundamontals of the history of his development. by Werner Jeager.

وانظر أيضا مقالا كتبه R. Jolivet فى مجلة Aristote et la notien de Creation: Revue des sciences Philes. et theol. Janvier et avril 1930 P.P. 550 et 209 — 235

وكذلك كتاب : La theorie du premier moterur : et l'evolution de la pensee d'aristote Paris 1930 par R. Muguier.

الايمانية ، بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن المذاهب

(١٠) قال ابن خلدون : هو علم (يقصد علم الكلام) يتضمن الحجاج عن العقائد السلف واهل السنة .... » .

المقدمة : (طبعة ابراهيم حليم ـ مطبعة المعارف العمومية بالكحكيين بمصر) ـ فصل علم الكلام ص ٥٤٥ طبعة قديمة .

الأمر الذى جعل تناول علماء الكلام لهذه المفاهيم الدخيلة ، ليس لتفسير الوجود ، ولكن لتثبيت العقائد عن طريق اثبات الحدوث للبرهنة على وجود صانع لهذا العالم هو الله سبحانه وتعالى .

وشتان ما بين موقف القول بالجوهر والعرض من أجل تفسير العالم تفسيرا عقليا ؛ وموقف القول بهما من أجل بناء نسق عقلى يقوم على مقومات تنتهى الى اثبات الحدوث .

اذ بينما يقف الباحث — فى الأول — موقف العالم الذى يهدف الى تكشف حقيقة الموجودات ، فيصير ماينتهى اليه ممثلا لمكوناتها وحقيقتها ، هذا بالنسبة للمفكر اليونانى ، نجد الباحث فى الثانى ، يتخذ الجوهر والعرض وسيلة لغايته دون أن يكون للقول بهما أية دلالة وجود حقيقى يفسر به الواقع .

الأمر الذى يجعل للجوهر والعرض فى الموقف الأول دلالة كونية ، مرتبطة تمام الارتباط بالوجود كوجود[١١] ، برغم أنهما لم يتعديا حد الذهن أو الوجود العقلى المنبثق من الذات العارفة .

أما الموقف الثانى ، فانه ينأى بالجوهر والعرض عن تفسير الوجود ويجعل منهما قسمين عقليين للموجود العينى ، مرتبطين ببعضهما على أساس أن هذه القسمة العقلية تعين مع التعريفات الموضوعة على اثبات حقيقة متعلقة بمجال البحث الذى هو الكلام ، أى بحقيقة دينية وهى نفى القدم عن العالم[١٢] .

---

(١١) ان الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لدى ارسطو تعنى — كما نعلم — بدراسة « الموجود بما هو موجود » أى من اجل تفسير وجوده — وهذا ما نجده مبينا فيما قاله الدارسون من امثال L. Keeler فى مقاله

— Aristotle on the Problem of error in Gregorianum April — June, 1932. P.P 241 -- 260.

وكذلك دراسات G.R.G. Mure باسم :

— Aristotle London 1932

وما كتبه ليون ريان فى مقالة بعنوان

— «Aristote vie et oeuvre» Revue de Synthese, Oct. 1932. P.P 65 — 92.

(١٢) انظر ص ١٥٢ من كتاب « الجوينى ومذهبة فى حدوث العالم بقلم د . فوقية حسين محمود (أعلام العرب رقم ٤٠ الدار المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٥) حيث تبين أن تقسيم الموجود العينى — الى جوهر وعرض ما هو الا اسلوب من بين الأساليب التى يتمكن المتكلم — عن طريقها — من اثبات الحدوث . وان هذه الأساليب تتعدد بتعدد الأصول الموضوعة لها أصلا فمن هذه — الأساليب ما يعتمد على مفهوم الموجود العينى ، فى وجوده الكلى ؛ دون قسمته الى جوهر =

وهذا يعنى أن تعريف العالم بجواهر وأعراض ، لم يذكره علماء الكلام من أجل تقديم نظرية فى تفسير الوجود الخارجى ، أو الوجود عموما على أنه مكون من جواهر وأعراض ، كما هو الأمر لدى ارسطاليس وسائر أهل الفلسفة اليونانية ، ممن يتبعون خطاه . وانما قيل كما سبق وأشرنا الى ذلك ليكون أساسا لنظرية فى الجواهر والأعراض ، تجعل من هذين التعبيرين ، سلاحين لخدمة العقيدة ، وليس لهدمها[١٣] لذلك كان استعمال المتكلمين لهذا التعريف على مستوى خاص جدا كما ذكرنا ومخالفا تماما للفكر اليونانى .

غير أنهم برغم عزوفهم عن موقف تفسير العالم ، واتجاههم الى تحديد موقفهم من استعمال « الجوهر » و « العرض » ، قد حرصوا منذ البداية ، على ابراز حقيقة موقفهم من العالم الخارجى ، كعالم له وجوده الخاص فى ذاته ، مستقلا عن الذات العارفة .

وقد تمثل هذا الموقف وهم فى بدايات الطريق :

أولا : فى تقديمهم تعريفا للعالم يمثل رأى السلف [١٤] قبل اثباتهم للتعريف الحاوى للفظى جوهر وعرض .

ثانيا : فى قولهم بـ « الشىء »[١٥] قبل تناولهم للجوهر والعرض كمتطرين للوجود العينى فى نسق اثبات الحدوث .

= وعرض وهذا ما نجده لدى الأشعرى ، أبو الحسن ، المتوفى سنة ٣٢٤ هـ حيث اعتمد على مفاهيم مستقاة من القرآن الكريم . مفهوم تطور النطفة الى العلقة الى آخره ، وكذلك لدى الجوينى نفسه فى أسلوبه الخاص فى اثبات الحدوث من ص ١٧١ الى ١٩٢ نفس المرجع وكذلك انظر كتاب العقيدة النظامية للجوينى امام الحرمين بتحقيق فضيلة الشيخ محمد زايد الكوثرى القاهرة سنة ١٩٤٨ م ص ١١

(١٣) ان القول بالجوهر والعرض فى الفكر اليونانى ينتهى الى اثبات القدم وهذا يخالف العقيدة الاسلامية . والقول بهما على نحو ما هما عليه فى هذا التراث — يهدم العقيدة الاسلامية .

(١٤) أصول الدين لعبد القاهر البغدادى ص ١١
لمع الأدلة فى قواعد اهل السنة والجماعة للجوينى ص ٧٦ .
الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجوينى ص ١٧ .

(١٥) التمهيد للباقلانى طبعة القاهرة بتحقيق المرحوم الدكتور محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٤٠ ، وفى طبعة الأب مكارثى ص ١٥ ، .
ويلاحظ أن البغدادى فى كتابه أصول الدين لم يتحدث عن « الشىء » كما فعل الباقلانى والجوينى . واغلب الظن أن هذا يرجع الى أن البغدادى لم يقل عن =

أما تعريف السلف للعالم فهو « العالم كل موجود سوى الله تعالى » .

وتتبين من هذا التعريف أنه يشير الى نوعين من الوجود :

الله سبحانه وتعالى ، والعالم .

وهذه الاشارة لا تجمع بين الموجودين كمتساويين ، وانما تبرز تفرقة بينهما ، « .... هو كل ما سوى » وقد تبين السلف نوع هذه التفرقة . وأخذها عنهم الخلف ، وأثبتوها فى هذا الموضع فقالوا : « الموجودات نوعان ماليس له أول ومفتتح ، وهو الله عز وجل ، وما له أول ومفتتح وهو العالم » .

وبذلك يصير ماهو — سوى الله تعالى — هو ما لوجوده أول ومفتتح . على خلاف الله تعالى الذى ليس لوجوده أول ولا مفتتح ، والجواهر والأعراض مثل الموجودات التى لها أول ومفتتح .

لذلك فهم يصرحون بأن التعريفين يتساويان من حيث الدلالة . فما هو « سوى الله تعالى » هو « الجواهر والأعراض » .

اذن ، فالمفهوم الاسلامى للعالم يقبع — منذ البداية — وراء القول بالجوهر والعرض ليقدم أساسا عقائديا متينا لأسلوب من أساليب اثبات الحدوث يعتمد على لفظين دخيلين على التراث .

أما حديثهم عن « الشىء » فهو فى عرف من مثل رأى أهل السنة والجماعة « الموجود » ، « فالموجود : هو الشىء » و « والشىء » هو الموجود ، وقد رفضوا القول بأنه « المعلوم » (١٦) .

= كل من الجوهر والعرض انه قسم من الموجود العينى ؛ وانما قال نوع كما ذكرنا . اى انه تفادى القول بالقسمة ، فلم يحتج الى التمهيد بالقول بـ « الشىء » — الشامل فى اصول الدين للجوينى أمام الحرمين نسخة مصورة للمخطوط رقم ١٢٩٠ علم الكلام بدار الكتب المصرية لوحة ٢٣ — وقد نشر كلوبفر جزءا من الشامل سنة ١٩٦٠ — ١٩٦١ كما نشر جزء من الشامل أيضا بتحقيق د. على سامى النشار والآنسة سهير مختار والسيد/فيصل عون مطبعة منشأة المعارف سنة ١٩٦٩ بالاسكندرية — البرهان فى اصول الفقة للجوينى مخطوط رقم ٧١٤ اصول فقه لدار الكتب المصرية .

(١٦) الشامل فى اصول الدين للجوينى مخطوط رقم ١٢٩٠ علم الكلام بدار الكتب لوحة ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٣٢

وهـذا الموقف — من قبل أهل السنة — يكشف عن حرصهم على تفادى أن يكون « الشيء هو المعدوم » وذلك لأن المعدوم يمكن أن يكون معلوما .

وبتعريف الشيء بأنه المعلوم ، يصير من الممكن أن يصبح المعدوم شيئا فأكدوا أن الشيء هو « الموجود » وليس « المعلوم » .

وهدفهم من هذا هو ابراز أن العدم محض وليس «شيئا» لأنه لو كان شيئا لكان له وجود ، ولصار أثر القدرة الالهية هو الحدوث ، وليس خلق « الشيء » ، ولانتفت بذلك صفة قدرة الله تعالى على ايجاد الموجودات . لأن قدرته سبحانه ، تكون فى أن يوجد الأشياء من العدم المحض وليس من مادة أو من وجود سابق غير محدد مثل « الهيولى » لدى اليونانيين .

بهذا أكد المتكلمون ، وهم فى بدايات الطريق ، معنيين مهمين للغاية فى توكيد أصول الفكر الاسلامى تجاه أصول الفكر اليونانى وهما « الحدوث » وذلك بتقديم تعريف السلف «للعالم» على تعريف الخلف له ، و«العدم المحض» وذلك بتقديم تعريف « الشيء » على القول بالجوهر والعرض . فصار القول بالجوهر والعرض له دلالة خاصة تخلو كلية مما كان يميزهما فى الفكر اليونانى وهو القول بالمادة القديمة « اليهولى والصورة » .

هذا فيما يتعلق بما مهد به المتكلمون للقول بالجوهر والعرض .

أما أقوالهم فى هذين اللفظين ، فقد جعلوا منهما مفهومين يتسقان تمام الاتساق مع أصولهم وما مهدوا به للقول بهما .

ومن أبرز ما يوضح حقيقة رأيهم فيهما — بعد تعريفهما — أقوالهم فيما سموه « بالصفة النفسية »[١٧] ورأيهم فى مفهوم « الانتهاء »[١٨] هذا بالنسبة للجوهر .

---

(١٧) المواقف للايجى طبعة القاهرة ١٩٠٧ مجلد (٥) الموقف الثالث .

(١٨) الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء (١) لوحة ٣٩

أما بالنسبة للعرض فدلالة « الأكوان »[١٩] لها قيمة خاصة فى بيان حقيقة نظرتهم الواقعية ، ولنقف أولا عند الجوهر ؟.

عرف بعض الأصوليين الجوهر بأنه « ما يقبل العرض »[٢٠] ولم يرددوا قول اليونانيين بأنه مجرد « الحامل للأعراض » .

ولا يخفى على الناظر ما لتعريف الأصوليين من معنى خاص يؤكد للقائل به ؛ أن من طبيعة الجوهر المميزة له ، التى لا يكون له كيان بدونها : قبوله للعرض . بينما نجد تعريف اليونانيين يكتفى باثبات أنه قابل لحمل الأعراض ، أى أن كيانه غير مرتبط بها ، فهو موجود أى الجوهر فى عرف اليونانيين سواء بالعرض أو بغيره . وهذا يعنى أن التعريف الأول يؤكد خاصية من خاصيات الجوهر وهى أنه لا يمكن أن يتصور خاليا من العرض ، أى يستحيل أن يوجد بغير العرض .

ويؤكد هذا من قِبَل الأصوليين : ماصرحوا به فيما يتعلق بما سموه بالصفة النفسية للجوهر ، فقد اعتبروا أن قبوله للعرض صفة نفسية ، والصفة النفسية هى التى لا يمكن أن يتصور الجوهر بدونها .

ومفهوم الصفة النفسية لدى علماء الكلام منتشر ومعروف ، فنجد الايجى[٢١] يقول عن الصفة النفسية : أنها الصفة التى تدل على الذات دون معنى زائد .

---

(١٩) التمهيد للباقلانى ص ٢٢ طبعة مكارثى — أصول الدين للبغدادى من ص ٣٨ الى ٥٦ — الشامل لأصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١ — الارشاد للجوينى ص ١٠ وانظر أيضا المواقف للايجى جزء ٥ المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

(٢٠) قال الباقلانى : « والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا » التمهيد ص ١٧ (طبعة مكارثى) . وقال البغدادى : « والجواهر كل ذى لون » أصول الدين ص ٣٣ وهو بهذا يصرح بانه ما يقبل العرض وانظر أيضا الشامل فى اصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٧ .

(٢١) المواقف للايجى طبعة القاهرة ١٩٠٧ مجلد (٥) الموقف الثالث . ويلاحظ أن الايجى يعتبر الصفة النفسية ممثلة او هى التحيز .

كما قيل « هى ما لا يصح ارتفاعه عن الذات »[٢٢] .

واعتبر المعتزلة أنها «الصفة الثابتة للذات»[٢٣] ومن أبرز ماقيل عن الصفة النفسية ما ذكره الجوينى امام الحرمين ، قال : « هى كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف »[٢٤] .

بهذا تتبين كيف أن الجوهر بحكم صفته النفسية هذه لا يمكن أن يتصور منفصلا عن العرض .

وهكذا أضفى الأصوليون على لفظ « جوهر » معنى خاصا مخالفا تماما لما كان له من مدلول لدى اليونانيين .

لقد أكد الأصوليون [٢٥] على هذا النحو أنه لم يعد للجوهر كيان مستقل يمثل الوجود الحقيقى للأشياء ، وجودا يهدم الواقع الخارجى فى واقعيته ؛ ويزيل ما له فعلا من عينية .

فالجوهر لدى الأصوليين ، ليس له أى وجود حقيقى فى ذاته ، لأن الوجود الحقيقى لديه ، لا يمكن أن يتحقق الا فيما سماه بـ « الشىء » ، أى الموجود العينى الخارجى المحسوس .

وهناك تعريف آخر للجوهر ذكره أيضا الأصوليون ويبرز صفة نفسية أخرى ؛ هذا التعريف هو « الجوهر هو المتحيز أو الحيز »[٢٦] .

ويتبين الناظر أنه بحكم مفهوم « الصفة النفسية » لدى هؤلاء الأصوليين — أصبح لا فرق بين الحيز والمتحيز . اذ « التحيز » هو الصفة النفسية الأخرى للجوهر .

---

(٢٢) نفس المرجع السابق .

(٢٣) نفس المرجع السابق .

(٢٤) الارشاد للجوينى امام الحرمين طبع القاهرة ص ٣٠

(٢٥) يلاحظ ان البغدادى فى كتابه أصول الدين « قد حرص حرصا كبيرا على عدم التركيز على معنى القسمة كما ذكرنا ونحدث عن نوعين ولذا نجده يتحدث عن الجوهر وكأنه هو نفسه الجسم اذ يعتبره قابلا للائتلاف ص ٣٨ وهذا امعان فى البعد عما هو عقلى .

(٢٦) الشامل فى اصول الدين الجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٨ والارشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد للجوينى طبعة القاهرة ص ١٠

وهذا يجعل امكان تصور حيز منفصل عن المتحيز ، متعذر تماما . فالحيز والمتحيز أمر واحد لأن الصفة النفسية كما ذكرنا ، هى :

« كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف »(٢٧) .

كل هذه مفاهيم مميزة للمفكر المسلم الذى تحدث باسهاب عن الجوهر وعن العرض ، ولكن بخلفية فكرية اسلامية جعلته دائما فى اطار الموقف الذى لا ينصرف عن الموجود فى كتلته العينية .

وقد ترتب على هذا خطوات أخرى متعددة ، جاءت كلها متفقة مع الخلفيه الفكرية الاسلامية للقول بالجوهر والعرض .

فمن صفات الجوهر المترتبة على القول بالصفات النفسية : القول بـ « التجانس »(٢٨) .

فالجواهر كلها متجانسة ، لأنها متماثلة فى صفات الأنفس ، اذ لا ينفرد جوهر عن جوهر بصفة قبول العرض أو صفة التحيز وبالتالى فلا شكل له(٢٩) .

وهذا أمر له أهميته ، اذ يعنى أنه لا يمكن تصوره ، لأنه لا يجوز تصور غير الأجسام ـ ويلاحظ أنهم يقصدون بالتصور هنا ـ : تمثل الشىء فى صورة معينة محددة .

وقد وضح الجوينى هذه الفكرة حين قال : « انما يصعب هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد فى ضمائرهم ورتبوا على تصويره ،

---

(٢٧) انظر هوامش ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ من هذا المقال .

(٢٨) اصول الدين للبغدادى ص ٣٥ ـ الارشاد للجوينى ص ٢١ وينظر ايضا المواقف للايجى مجلد ٥ حيث يهتم الايجى ببيان دور الاعراض لدى بعض الاصوليين فى ابراز اختلاف الاجسام المرئية .

(٢٩) هناك صفات اخرى متعددة للجوهر تنتهى به كلها الى اثبات ارتباطه بالعرض وحتى صفة بقاء الجوهر التى شغلت بال الباحثين من المسلمين فترة طويلة وكانت لهم فيها اقوال متعددة لا تختلف من حيث ابراز قيمة ارتباط الجوهر بالعرض انظر كتاب : دلالة الحائرين لابن ميمون وشرح على « تجريد الكلام » لنصير الدين الطوسى مع تعليق جلال الدين الديوانى .

تصوير الاتصال به ، وليس يتصور فى هواجس النفوس ، وفكر القلوب ؛ الا الأجسام »[٣٠] .

وهذا يبين ما لحقيقة « الشيء » العينى من أهمية دون حقيقة « الجوهر » اليونانى .

ومن أبرز ما يؤكد هذه الخلفية القول « بالجوهر الفرد » [٣١] حيث نجد اشارة واضحة الى ربط فكرة « الانتهاء » بـ « الانقضاء » [٣٢] .

ويتبين لنا أن الأصوليين قد أقاموا هذا الربط على أساس أنه لا توجد أية حالة مهما افترض فيها الفارض ، يمكن أن يحدث فيها الانقضاء مع تمثل اللاتناهى . بمعنى أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه فلابد أن يكون متناهيا من حيث احتوائه على أجزاء فردة هى أساس تكوينه . فالمقصود بالتجزئة هنا التجزئة فى الواقع المحسوس وهذا برغم أن القسمة الى جوهر وعرض قسمة عقلية أصلا .

وواضح أن السبب فى ذلك هو حرص المفكر المسلم على الابقاء دائما على الواقع . فقد جعل خلفية الارتباط بينهما ، خلفية واقعية مما جعل القول بالتجزئة الى ما لا نهاية — هنا — لا مكان له .

وجعل التجزئية فى الواقع هى التى لابد أن يعيها الناظر بصفة دائمة وتصير فكرة «التناهى» هنا مبنية على الانقضاء الذى يدركه المرء فى المسافات التى يقطعها على أساس التماس الدائم بين القاطع والمقطوع .

وهذه فكرة اهتم بها أئمة الأشاعرة بالذات ، وعلى أساسها رفضوا القول « بالطفرة »[٣٣] وبينوا أن تصور قطع المسافة دون أى نوع من الاتصال المستمر بين القاطع والمقطوع خروج عما يمكن أن — يتصوره العقل .

---

(٣٠) الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٣٧

(٣١) أصول الدين للبغدادى ص ٣٦ — الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٨ و ٤٣ — المواقف للايجى الموقف الرابع . المقصد الثالث فى الجسم .

(٣٢) الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٩

(٣٣) الشامل للجوينى جزء ١ لوحة ٣٩ و ٤٠ و ٤١

فلا طفرة تنقضى فى لا زمن . ولا انقضاء دون انتهاء فى لا زمن وأكدوا أن هناك زمن ينقضى مهما قصر[٢٤] .

اذن فالمفكر المسلم قد عرف كيف يفرض نفسه ويؤكد مفاهيمه فى مجال صعب على غيره اقتحامه وتغيير مدلولاته .

فاذا ما انتقلنا الى « العرض » نجد أنه قيل فيه أنه « مالا يبقى وجوده »[٢٥] ، وقيل « الذى يقوم بغيره »[٣٦] وقيل « العرض ما يقوم بالجوهر »[٣٧] وقيل « هو الحادث الذى لا حيز له ويوجد بحيز ذات متحيزة »[٣٨] .

وهذه كلها تعريفات تؤكد قيامه بالجوهر وارتباطه به ، طبقا لما كان متوقعا من مجرد النظر فى حدود أو تعريفات الجوهر .

غير أن المفكر المسلم لم يرض أن يترك شطرا « معقولا » من شطرى الموجود العينى دون أن يؤكد بصدده ، عينية الموجود الكتلى أصلا أو عينية الشىء .

ومن أبرز ما قيل فى ذلك : « ان من أهم ما تتعلق الاحاطة به أن يعلم أن ضروبا من الأعراض ، تثبت ذواتها اضطرارا ، ومحاولة الأدلة على اثباتها حيد عن التحقيق[٣٩] ثم القول « فالألوان المعتورة على الذات تدرك حسا وتعلم اضطرارا ...الخ »[٤٠] .

وواضح أن اثبات الأعراض بالادراك الحسى .

---

(٢٤) نفس المرجع السابق .

(٢٥) قال الباقلانى : « والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها » التمهيد ص ١٨ ينظر ايضا الشامل فى اصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٥٢ ولوحة ٥٧

(٢٦) وقال البغدادى : « والأعراض هى الصفات القائمة بالجواهر » أصول الدين صفحة ٣٣ ينظر ايضا الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٥٧

(٢٧) أصول الدين للبغدادى ص ٣٣ وينظر ايضا اللمع للجوينى ص ٧٧

(٢٨) أصول الدين للبغدادى ص ٣٥ ــ والشامل فى اصول الدين للجوينى (النسخة الخطية) جزء ١ لوحة ٧٢ ويلاحظ ان الايجى فى المواقف يرجع تعريف الجوينى جزء ٢ الموقف الأول فى العرض ص ٦

(٣٩) الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٦٧

(٤٠) نفس المرجع السابق .

ويزداد توكيد فكرة الواقع الخارجي ـ واقع الموجود ، « الشيء » بالقول ـ « بالأكوان » والكون : لفظ اصطلحوا على اطلاقه على بعض الاعراض امعانا فى اثبات الواقع العينى وعرفوا الكون فقالوا « هو ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ـ وأن ذلك يقع فى وقت »(٤١).

اذن . فتخصص الجوهر بمكان أمر مدرك ادراكا حسيا . فالجوهر يتخصص فى مكان ما بحكم الترابط بالعرض أو بعرض التخصص فى مكان وهو (الكون» وهذه الأعراض هى : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، والمماسة .

وتسمية هذه الأعراض بـ « الأكوان » دليل آخر على محافظة الأئمة على الواقعية لأن لفظ « كون » يقال فى استعمال العرب ، ويطلق على من يختص ، بمكان ما : فلان كائن بالدار مثلا .

وقد أطال الأصوليون الكلام فى الأكوان من أجل توجيه النظر الى قيمة ما هو كائن بالفعل وليس ما هو متعقل ومتخيل فى الأذهان .

فالقول بالأكوان من المواقف التى تؤكد وجهة نظر المفكر المسلم فى مقابل مفاهيم اليونان التى لم تلتفت الى الواقع ، لأنها شدت منذ البداية الى قيمة ما هو ذهنى عقلى محض .

وقد دعم علماء الكلام رأيهم فيما يتعلق بالعرض من أجل تثبيت وجهة نظرهم . فقالوا : ان الأعراض لا تحيز ، وهى تعترى الجواهر ، ولا تبقى أكثر من وقت واحد ، ولا تكون أبدا فى جوهرين ، والاعراض المتضادة لا تجتمع فى حيز واحد .. الخ .

---

(٤١) يشير الباقلانى الى أن الاجسام الحادثة لا تكون الا مجتمعة ، او متفرقة ، او متماسة ، انظر التمهيد طبعة مكارثى ص ٣٢

ـ اصول الدين للبغدادى من ٣٨ الى ٥٦ وكذلك من ص ٤٢ الى ٤٥

ـ الشامل فى اصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١

ـ الارشاد للجوينى طبعة القاهرة ص ٤٠ انظر ايضا الايجى فى المواقف ـ الموقف الخامس المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

هذا فيما يتعلق بالجوهر والعرض وما قيل فيهما دعما لحقيقة الشيء وليس حقيقة الموجود « المتعقل » ، الذى لولا تصدى الأئمة له لكان قد تسرب الى الفكر الاسلامى وأتى آثارا غير طيبة تمس العقيدة .

ولم يكتف المتكلم بتقديم التعريفات ، وبيان صفات كل شطر من شطرى الموجود العينى طبقا لما يراه واجبا لتوكيد واقعية الموجود ، بل قدم أصولا أربعة :

أولهـا : اثبات العرض .

وثانيها : اثبات حدوث العرض .

وثالثها : اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

ورابعها : اثبات استحالة حوادث لا أول لها(٤٢) .

هذه الأصول تهدف الى توكيد ربط شطرى الموجود العينى العقليين وذلك عن طريق اثبات أن ما لا يسبق الحادث حادث فقد أثبتوا العرض ثم أثبتوا حدوثه ، ثم أثبتوا استحالة انفصال — أو تعرى — الجوهر عن العرض ، فصار مالا يسبق الحادث حادث ، على نحو ما نجد ذلك مفصلا فى كتبهم .

غير أن هذه الأصول تحتوى فى غضونها على مفاهيم لها قيمتها من حيث بيان جهد الأصوليين فى هدم ما هو يونانى ، لبناء ما هو اسلامى ، وهو كل ما يؤكد الواقع فى واقعيته الخارجية وحدوثه ، كموجود مخلوق بقدرة الله سبحانه وتعالى .

ومن أهم المفاهيم فى الأصل الثانى : القول « باستحالة عدم القديم »(٤٣) والعدم هنا كما سبق وذكرنا ذلك : نفى محض .

---

(٤٢) نجد لدى الباقلانى حديثا مستفيضا عن (العرض وحدوثه) فى كتابه « التمهيد » من صفحة ١٨ الى ٢٢ (طبعة مكارثى) .
والشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٧
وانظر الارشاد للجوينى ص ٢٠

(٤٣) الشامل فى أصول الدين للجوينى (النسخة الخطية) لوحة ٧١ والارشاد للجوينى طبعة القاهرة ص ١٨

وفى هذا تنبيه قوى الى ضرورة الاستغناء عن مفهوم « الهيولى » القديمة وتوكيد أن الله وحده هو الذى ينفرد بالقدم ثم رفض القول « بالكمون »[٤٤] الذى قد ينتهى الى قبول مفهوم مادة قديمة أيضا بحيث يصير أثر القدرة هو « الحدوث » وليس « الشىء » .

لم يفت الأصوليين دعم قولهم ببراهين وحجج عقلية مثل : أن القول بالكمون يعنى التسليم بامكان اجتماع الحركة والسكون فى الجوهر ؟ وهذا مستحيل ، لأن الحركة والسكون ضدان الخ .

وبهذا أكد الأصوليون مفهوم الواقعية من خلال مفاهيم كانت فى تراثهم تؤكد حقيقة المعقول دون المحسوس .

ويساند أقوالهم فى « العالم » رأيهم أو المدركات أو مدارك العقول[٤٥] .

نجد الأصوليين وعلى رأسهم أهل السنة والجماعة يحرصون على الاعتراف بالمعرفة الحسية كمصدر للمعرفة ، ويرون أن درجة يقينها تماثل درجة يقين البديهيات العقلية . ويقولون فى ذلك « فالألوان المتعاورة على الذات ، والأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس كل هذه من الضروريات »[٤٦] .

أى : من ذلك النوع من العلم غير المقدور للانسان — الذى يجب أن يكون أساسا لما يحصل بعد ذلك من معرفة كسبية أو علم كسبى .

كما أنهم يهتمون باثبات « خبرة سابقة » أى يؤكدون أهمية الخبرة والتجربة فى تحقيق درجة الاتقان . وهذه « الخبرة » تقوم على احتكاك عينى بالمشكلة فيقولون :

---

(٤٤) الشامل فى أصول الدين (النسخة الخطية) لوحة ٢٤ جزء ٢ — والارشاد للجوينى صفحة ٧١ طبعة لوسيانى .

(٤٥) الشامل فى أصول الدين النسخة الخطية لوحة ٦٨ جزء ١ — والارشاد للجوينى طبعة القاهرة ص ١٢ و ١٣ — والبرهان فى أصول الفقه للجوينى (مخطوط) لوحة ١٧ و ١٨ و ١٩

(٤٦) نفس المرجع السابق .

« العلم لا يحصل — لا محالة — من غير تقدير فرض خبرة فيه » (٤٧) .

ويؤكدون أن معرفة الجزئى تتم بالاستقراء،أى بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع ولا يكتفون بذلك بل يشيرون الى أن ما لا يمكن معرفته الآن فى الجزئى ، كخاصية الجاذبية بالمغناطيس لبعض الأجسام يمكن معرفته فيما بعد . . وذلك بعد أن تتهيأ النفس لمعرفته وهذا التهيؤ قد يكون بالاستعانة بأساليب معاونة(٤٨) فكأنهم يرون أن معرفة الموجودات تقتضى نوعا من الأخذ والرد مع الطبيعة ، التى لها كيان ووجود فى ذاتها منفصلة عن الذات العارفة .

وأن تبين الحقيقة يتم لديهم عن طريق مواجهة مباشرة بين الذات العارفة والواقع ، الواقع الذى يكشف عن نفسه ويثبت ذاته ، ولا يخرج منبثقا من الذات العارفة كما هو الأمر فى الفكر اليونانى .

وأن المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، معرفة تمثل الحقيقة ، وليست معرفة ظنية كما هو الأمر لدى أهل التراث الدخيل . وليس أدل على اتجاههم الواقعى فى المعرفة من تعريفهم للعلم أصلا بـ « هو معرفة المعلوم على ما هو به »(٤٩) .

ويلاحظ أن المفكر المسلم — كمتكلم — قد انتهج منهجا استدلاليا،فقد وضع مسلماته الممثلة فى المفاهيم الاسلامية ، لينتهى الى نتائج تثبت هذه الأوليات ، بالحجج والبراهين العقلية وكان لمفهوم الواقع أثره الكبير فى معاونته على تثبيت ذلك — هذا فيما يتعلق بجهد « المتكلم » فى مجال تراثه ، بالنسبة لمفهوم الواقع وهو يكشف عن قيمة هذا المفهوم فى ابراز أصالة الفكر الاسلامى .

فاذا ما انتقلنا الى الفلاسفة نجد لهم جهدا مماثلا يكشف عن أصالة الفكر الاسلامى من خلال تبين قيمة مفهوم « الواقع » .

ويجب أن نذكر أولا أنهم لم يتناولوا لفظى « الجوهر » و « العرض » من أجل هدف يخدم بصفة مباشرة العقائد ، فقد كانت هذه مهمة أهل الكلام كما بينا ذلك فيما تقدم .

---

(٤٧) الارشاد للجوينى ص ١٢ — البرهان فى أصول الفقه مخطوط لوحة ١٦

(٤٨) نثبت ان هذا التهيوء يحدث فعلا عن طريق تقدم الاستعانة بالآلات المعاونة مثل المجهر للبصريات الخ .

(٤٩) التمهيد للباقلانى ص ١٢

وانما نجدهم قد تناولوا هذين اللفظين وغيرهما من أجل تفسير العالم أى تقديم تفسير للوجود ، كفلاسفة اليونان .

غير أنه لا يجب أن يفوتنا أن موقفهم تجاه هذه الألفاظ الدخيلة لا يختلف كثيرا عن موقف علماء الكلام من ناحية اثبات الخلفية الفكرية الاسلامية وراء هذه التعبيرات ، على نحو ما سيتبين لنا ذلك من خلال محاولة استقراء بعض النصوص فى هذا المقال .

وقبل أن نسترسل فى تفصيل القول فى بيان هذا الموقف لنا أن نسجل هنا أن الفيلسوف المسلم — وهو ابن البيئة الفكرية الاسلامية ، بيئة علوم القرآن والحديث — قد اعتاد موقفا من العالم الخارجى مستمدا من توجيهات « الكتاب الكريم » للعقل الانسانى ، يقوم على احترام حقيقة الموجودات الخارجية فى ذاتها، لأنها من خلق الله عز وجل وايجاده ، وبالتالى اذا كان المنهج الاستدلالى مستساغا فى علم الكلام ، فهو ليس كذلك بالنسبة للمفكر المسلم ، وهو يواجه موقف تفسير الوجود حيث يجب أن يكون المنهج هو القائم على التجربة من أجل تدبر الموجودات فى ذاتهـا ، أى : أن يكون استقرائيا ، يهـدف الى كشف حقيقة الموجودات عن طريق ما تقدمه له من واقع ، ترتبط جزئياته بعضها ببعض ، طبقا لسنة الله التى ليس لها تبديلا ، وهى ما سمى فيما بعد بالقانون العلمى .

لذلك علينا أن نتساءل ، اذا كان الفيلسوف المسلم لا يواجه التراث الدخيل وهو خلو من الصقل الذهنى الراسخ ، والوعى المتكامل المتين ، لما يجب أن تكون عليه دراسة حقيقة الموجودات من أجل أن يصل بصددها الى نتائج ايجابية تنتهى الى التعرف على الواقع لماذا لم يعزف عن أسلوب اليونان ، مرجحا أساليب القرآن ، فى تناوله لتفسير الواقع ؟ وهو الذى قدم للتراث الاسلامى الكثير من المجهود لدعم الفهم التجريبى للموجودات ؟

يبدو أن الفيلسوف المسلم الذى عرف جيدا قيمة التجربة ، قد عرف أيضا كيف يفرق بين أسلوبين فى مواجهة الموجود : أسلوب تجريبى اسلامى ، وأسلوب تأملى يونانى .

ويبدو أنه قد سمح لنفسه بالخوض فيما لا يستسيغه تكوينه الأصلى . من أجل المساهمة فى عرض ما يعرف بالفلسفة لدى اليونان — وهو المعنى الضيق

للفلسفة — عرضا يعصم القارىء المسلم العادى من الانزلاق فى متاهاتها التى تقوم على أصول مخالفة للاسلام . فيكون الفيلسوف المسلم بذلك قد ساهم بطريق غير مباشر فى خدمة الدين .

ويكون فى الوقت نفسه قد أثبت وجوده كمفكر لا يهاب صعاب الثقافات الدخيلة .

ومن يطلع على أقوال الفارابى مثلا فيما يتعلق « بالموجودات الثوانى » يشعر بأنه يتناولها كألفاظ ليس لها مدلول واقعى . فهو يتناولها على سبيل التأمل ، ومن أجل أن يبقيها على مستوى التأمل ، أو المداعبة الذهنية ان صح هذا التعبير . فالقول بها ليس من أجل تفسير الواقع ولكن لمجرد صياغة نظرية تفسير على أسلوب ليونان تخلو فى الوقت نفسه من مساوىء وخطورة المفاهيم المخالفة للعقائد . لذلك يمكننا أن نقول : ان ما نلاحظه من حرص الفيلسوف المسلم على توكيد نسبة الفلسفة الى أهلها[٥٠] يمثل نوعا من التبرؤ من الفلسفة ، أى : من أسلوب مواجهة للموجودات ، لا — يستسيغه رغم خوضه فيه .

فاذا ما استقرأنا بعض النصوص الفلسفية ولتكن للفارابى فى كتابه « أراء أهل المدينة الفاضلة » نجد أن المفكر المسلم — كفيلسوف — قد استبقى فى كتاباته قدرا أكبر من الألفاظ والتقسيمات اليونانية . فنجد مثلا المسائل التالية :

« القول فى الموجود الأول »[٥١] .

القول « فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه »[٥٢] .

---

(٥٠) ها هو ذا الفارابى يؤكد فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يقصد « أفلاطون وأرسطو » هذا المعنى فيقول : « وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشآن لأوائلها، وأصولها ومتممان لأواخرها، وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه بخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول » . (الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ — على نفقة محمد أمين الخانكى مطبعة السعادة بالقاهرة) ص ١ بداخل الكتاب .

(٥١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى طبع بمعرفة حضرتى الشيخ فرج الله زكى الكردى والشيخ مصطفى القبانى الدمشقى الطبعة الأولى مطبعة النيل بمصر صفحة ١ بداخل الكتاب .

(٥٢) نفس المرجع السابق ص ١٧

القول « فى مراتب الموجودات »[٥٣] .

القول « فى الموجودات الثوانى »[٥٤] .

القول « فى المادة والصورة »[٥٥] .

القول « فى المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية » [٥٦] .

القول « القول فيما فيه واليه تتحرك الأجسام السماوية ولأى شىء تتحرك » [٥٧] .

القول « فى تعاقب الصور على الهيولى » [٥٨] .

وهذه كلها تعبيرات ، غير معتادة فى الفكر الاسلامى ، وكلها من التراث اليونانى .

ويلاحظ : أن أول ما استهل به هذا الفيلسوف المسلم مصنفه هذا هو « القول فى الموجود الأول »[٥٩] . ولم يقل الله سبحانه وتعالى .

ويقول عن هذا الموجود الأول أنه « السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها . . . »[٦٠] ولم يقل : أنه الخالق لكل شىء .

ويواصل التعريف به فيقول : « . . . أنه برىء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه ، فليس يخلو من أن يكون فيه شىء من أنحاء النقص ثم يقول : وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها ووجوده أفضل الوجود »[٦١] .

اذن فهذا الفيلسوف المسلم قد استعان — وهو فى بدايات الحديث عن الله سبحانه وتعالى حديثا فلسفيا — بما يمكن الاستعانة به من تلك التعبيرات الدخيلة التى لا تتعارض مع أصول العقيدة .

غير أنه سرعان ما يؤكد بوضوح وقوة مفهوما اسلاميا أساسيا عن الموجود الأول فيقول : «فوجوده . . . أقدم وجود »[٦٢] .

---

(٥٣) نفس المرجع السابق ص ٤٠ (٥٤) نفس المرجع السابق ص ٢٣
(٥٥) نفس المرجع السابق ص ٢٦ (٥٦) نفس المرجع السابق ص ٢٧
(٥٧) نفس المرجع السابق ص ٣٨ (٥٨) نفس المرجع السابق ص ٤٠
(٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢) نفس المرجع السابق ص ١ بداخل الكتاب .

وهذا مفهوم ليس له وجود فى الفكر اليونانى ، بل لا يجوز أن يرد فيه أصلا طبقا لأصول هذا التراث ، لأن الموجود الأول لا يمثل وجودا منفردا بالقدم فالهيولى لديهم قديمة بقدم موجدها ...

ثم عاد وأكد معنى القدم لذات الموجود الأول ، دون غيره من الموجودات فقال : « ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده »[٦٣] .

ولم يكتف باثبات هذه الصفة الاسلامية عن ذات الله عز وجل ، بل نراه يؤكد صفات أخرى مثل «نفى الشريك عنه»[٦٤] و «القول فى أن وحدته عين ذاته ، وفى أنه تعالى عالم وحكيم ، وأنه حق وحى ... »[٦٥] الخ .

فهو اذن يتحدث عن الموجود الأول الأرسطاليسى بمفاهيم اسلامية ، ويحرص على بيان أنه وحده ينفرد بالقدم ، فلا يمكن أن « يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا »[٦٦] .

فالعدم اذن يستحيل أن يتحقق فى القديم . ويثبت أن العدم مرتبط بما من شأنه أن يوجد بعد أن لم يكن[٦٧] .

اذن : فقد فرق بين وجود قديم هو وجود الموجود الأول أو الله ، ووجود غير قديم وهو وجود من شأنه أن يوجد بعد ان لم يكن ، أى وجود مخلوق حادث .

ومما يجب أن نثبته هنا أن الحدوث لديه ، من العدم المحض لأنه يؤكد أنه يكون بعد أن لم يكن .

وهنا نقع على مفهوم اسلامى آخر يقى فعل الخلق من أن يكون احداثا ويجعله ايجادا من العدم .

وبهذا يثبت « القدم » لذات الموجد الأول وهو الله سبحانه وتعالى ويثبت له صفاته التى تجعله خالقا قادرا على الايجاد من العدم .

---

(٦٣) نفس المرجع السابق .
(٦٤) نفس المرجع السابق صفحة ٣
(٦٥) نفس المرجع السابق صفحة ٨
(٦٦) نفس المرجع السابق صفحة ١ بداخل الكتاب .
(٦٧) نفس المرجع السابق .

ويؤكد مفهوم وجود موجودات حقيقية ، مستقلة فى وجودها عن الذات العارفة . وبهذا يهدم نسق أرسطو الذى يجعل من المحسوسات معارف ظنية ؛ تستبعد امكانية اعتراف المفكر اليونانى بالموجود العينى فى ذاته ، على النحو الذى يبدو فيه للحواس .

ثم من المعانى التى وردت أيضا لتوكيد وجود الواقع وجودا منفصلا عن الذات العارفة معنى « الصدور » وقد ورد التعبير عن ذلك على الوجه التالى :

« الأول هو الذى عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود ، الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها ؛ لا بارادة الانسان واجتهاده ... » (٦٨) .

هذا نص يعرفنا بأن الأول « هو الذى عنه وجد » أى هو الموجد .

وقد يرى البعض أن « الذى عنه وجد » قد لا يكون موجدا بالمعنى الاسلامى ، أى خالقا بمشيئته سبحانه . ولكن اثبات أن الايجاد من العدم أصلا ، يؤكد هذا المعنى ؛ لأن الخلق من العدم ــ فى مفهوم المفكر المسلم ــ هو الذى يثبت صفة القدرة لله تعالى .

ويزداد توكيد هذه الصفة عندما يصرح بلزوم ذلك ضرورة ؛ حين يقول « ازم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات »(٦٩) .

ولما كان اثبات صفة الايجاد للموجود الأول ، لا تكون الا بوجود موجودات ، وهو ما يعبر عنه ــ بلغة الأصوليين : « أن قدرة الله لا تثبت الا بمقدورات » كان نفى مفهوم الوجود بالقوة ــ بالمعنى الأرسطاليسى أمرا ضروريا .

لذلك نجده يبين أن الوجود بالقوة الذى يعنيه ، لا يعدو أن يكون الوجود المتعقل ، الذى لم يتحقق بعد فى الواقع الخارجى ، أى : أن تحققه جائز . . . . فلا وجود حقيقيا الا لمادة مشكلة على نحو ما سيتبين ذلك فيما بعد .

---

(٦٨) نفس المرجع صفحة ١٧

(٦٩) نفس المرجع

ويلاحظ أنه يتحدث عن الوجود بالقوة بعد ذلك بالنسبة للموجودات المجسمة فيقول : « وما دامت مادته موجودة دون صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير ، فهو سرير بالقوة ، وانما يصير سريرا بالفعل اذا حصلت صورته فى مادته » (٧٠) .

فالوجود بالقوة هو الوجود المتعقل . كما ذكرنا ، الوجود الجائز الوقوع ، الذى ليس له وجود فى الحقيقة ، أو والواقع الخارجى .

ولم يقف عند هذا الحد ، بل أشار الى صفة تدبير الله للكون بقوله :

« ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه ، فهو عدل وعدالته فى جوهره » (٧١) .

فقوله « ... ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود » يؤكد صفة أن كل مافى الوجود يتم بحساب . فالقسط من الوجود ، مقدر بعلم الموجد « بحسب رتبة الموجود » فالموجد عدل ويقدر لكل موجود قدره من الوجود .

وحديثه عن هذه الصفة ، يزيد من بيان مفهوم الوجود المخلوق بتدبير الله ، ومشيئته تعالى ، أى : الوجود الواقعى العينى .

غير أن المفكر المسلم الذى يزكى بحكم ـ خلفيته الفكرية ـ الموجود العينى ، قد عرف أيضا الموجود المتعقل ، أى الذى لا يخرج عن حيز الوجود العقلى . وتحدث عنه بما يزيد من توكيد المفهوم الواقعى فحديثه عما سماه «الموجودات الثوانى » يبين أنها عشر وأنها غير مجسمة ولا فى مادة (٧٢) .

فهى اذن ، من تقسيمات العقل وليس لها الوجود الحقيقى العينى ، كما سبق وأشرنا الى ذلك .

ومما يؤكد أنها لا تعدو أن تكون متعلقة أنه لم يجعل لأىّ منها صلة تأثير وتأثر فيما بينها . فكل من الموجودات الثوانى متفرد بوجوده ، وليس له أى تأثير فيما حوله .

---

(٧٠) نفس المرجع صفحة ٢٦

(٧١) نفس المرجع صفحة ٢٠

(٧٢) نفس المرجع السابق صفحة ٢٨ و ٣٣

وبهذا نجده قد تعرض لمفاهيم يونانية وأبقاها على مستوى العقليات فى نسق تفسير الوجود العقلى ، دون أن يكون لها مضمون واقعى ، لأنها تخرج عن متناول الحس وهذا ينتهى به الى نفى تحرك الموجودات شوقا للمحرك الأول . وقد قال فى ذلك « . . . تحرك الأجسام السماوية من أيسر عرض »(٧٣)

وهذا التعبير له قيمته . وينفى أن يكون لهذه الأجسام السماوية تسلسلا فى الوجود وصلة تحرك لغاية أولى هى المحرك الأول على نحو ما نجد ذلك لدى اليونانيين .

وبهذا تتبين أنه قد وفق بحق فى تخليص هذه التعبيرات اليونانية من مفاهيمها الأصلية وأضفى عليها مفاهيم أخرى تتفق والعقيدة .

اذن فقد كان تناوله للمفاهيم اليونانية ليس من أجل الاستعانة بها للشرح والتفسير ولكن من أجل هدمها والقضاء عليها وهى فى مهدها بالنسبة للتراث الاسلامى .

وفى مقابل هذه الموجودات الثوانى المتعقلة ؛ التى نفى عنها الوجود المجسم ؛ وهو الوجود الحقيقى ؛ نجده يتحدث عن « الموجودات التى لدينا » طبقا لتعبيره(٧٤) .

ويتبين الباحث أنه يعنى بـ « الموجودات التى لدينا » تلك التى تقع تحت حواسنا ونلمسها لمسا مباشرا ؛ لذلك فهى ذات وجود حقيقى واقعى . وأقواله فيما يتعلق بتصنيفها ، تكشف عن اتجاهه الواضح نحو استقراء ما عليه فى واقعها . فيصرح بأن منها « ما هو طبيعى ، ومنها ما هو ارادى » ومنها ما هو مركب من الاثنين »(٧٥) .

وكأنه بهذا ينبه الى ضرورة مواجهة هذه الموجودات « .... التى لدينا » ؛ مواجهة تقوم على الاعتراف بوجودها العينى فى الواقع ؛ دون القسة الى جوهر

---

(٧٣) نفس المرجع السابق صفحة ٣٢
(٧٤) نفس المرجع السابق صفحة ٢٥
(٧٥) نفس المرجع السابق

وعرض ، أو الى هيولى وصورة ، على نحو ما فعل اليونانيون ، الذين نفوا بتقسيمهم هذا وما أضفوه من مفاهيم على هذه التقسيمات معنى الواقع الحقيقى المنفصل عن الذات العارفة .

لذلك نجد أن أقواله « بالهيولى والصورة »[٧٦] تقربه كثيرا من القول بالجوهر والعرض لدى الأصوليين . فهو يقسم الموجود الجسمانى الى هيولى وصورة[٧٧] ويتحدث عن أن كل موجود عينى مكون من شيئين : المادة والصورة . وهو يقول فى ذلك « وكل واحد من هذه (يقصد الموجودات الجسمانية) قوامه من شيئين : أحدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير ، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى . وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة »[٧٨] .

ويتبين الباحث من هذا النص أنه لم يذكر هذا المثال لبيان مفهوم الهيولى بالمعنى الأرسطاليسى الذى هو موجود غير مشكل ، أى : فى لا مادة ، ولكن يقصد به مفهوما يمثل الوجود الحقيقى وهو المادة .

ويلاحظ أنه قد ذكر لفظ « هيولى » بعد لفظ « مادة » وكأنه بهذا يود أن يثبت مفهوم المادة بمعناها الاسلامى ، لكى يكون للهيولى نفس المعنى وهى واردة فى كلامه معطوفة على سابقتها . فهو اذن يحرص على اثبات الوجود العينى المحسوس فى الواقع . ويضمّن هذا المفهوم العينى المحسوس للفظ « هيولى » اليونانى مخالفا فى ذلك أرسطو ، الذى ذكر مثالا على هذا النحو ، وكان هذا المثال لشرح فكرة الهيولى لديه بمعناها الذى يعطى الوجود للمفهوم المتعقل الذى لا شكل له دون الواقع المحسوس .

اذن ، فتعبير الهيولى لديه قد تخلص من مفهومه اليونانى واكتسب مفهوما اسلاميا هو المادة فى وجودها الواقعى . ويلاحظ أنه قد انصرف عن استعمال لفظ هيولى[٧٩] بكثرة رغم أنه قد أعطاه المفهوم الاسلامى وذلك امعانا منه فى تثبيت مفهوم المادة بمعناها الاسلامى فى عقول المسلمين .

---

(٧٦) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦

(٧٧ ، ٧٨) نفس المرجع السابق .

(٧٩) انظر فصل « القول فى المادة والصورة » نفس المرجع السابق صفحة ٢٦ و ٢٧

وبهذا يتضح أنه ليس لأى من هذين الشطرين وجود حقيقى فى ذاته . ويتأكد ذلك من قوله بصراحه « فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة ، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة ، فالمادة وجودها لأجل الصورة ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة »(٨٠) .

هذا النص يبين لنا أنه لا وجود لأى من الشطرين منفصلا عن الآخر . فهو يرفع الوجود عن كل شطر على حدة ، ويربط الشطرين معا فى مفهوم الموجود العينى . ويتأكد هذا المعنى أكثر وأكثر عندما يصرح بأنه الصـــورة « . . . لا لتوجد بها المادة . بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل وهذا يعنى » أن الصورة هنا عبارة عن عملية تشكيل المادة المحسوسة فى موجود مخصوص هو سرير أو غيره .

وهذا فهم يعطى وجودا حقيقيا عينيا للأشياء .

ولا يقف الفارابى عند هذه التعبيرات اليونانية من مادة وهيولى وصورة وانما نجده يتعرض لتعبيرات أخرى مثل « الـكمال » فيبين أن المقصـود بـ«النقص» هو الشىء قبل تصنيعه والمقصود بالكمال هو الشىء «بعد تصنيعه» أو ظهوره ووجوده دون أن يربط معنى الـكمال بمحاولة كل موجود ناقص التشبه بصورته الكاملة ، شوقا الى المحرك الأول كما فعل أرسطاليس .

فالفارابى كفيلسوف مسلم، عرف كيف يخلص الألفاظ اليونانية من مدلولاتها الأصلية من أجل أن يجعلها طوع المفاهيم الاسلامية ويتبين الباحث أن الواقع العينى المتمثل فى وجود الموجودات فى ذاتها ، من أبرز المفاهيم الاسلامية التى شغلت بال المفكر المسلم ، لتوكيد تراث ، له معالمه المميزة له ، فى مقابل تراث يونانى قام على فهم مبتور للواقع .

ويمكننا أن نقول : ان هذه التعبيرات والتقسيمات ، ذات المفهوم الاسلامى قد صارت مشلة لنظرية توكيد الواقع فى وجوده ، وليس تفسيراً لواقع فى حقيقته وجزئياته . ذلك أنها لم تقم على استقراء الواقع لاستجلائه فى جزئياته ، ولكن

---

(٨٠) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦

قامت على التأمل بصفة استدلالية منبثقة كلها من المفاهيم الاسلامية للواقع ؛ فهى نظرية توكيد الوجود العينى فى ذاته وليست نظرية تفسير هذا الوجود .

فكأن الفلاسفة المسلمين من خلال نظرتهم ، قد ساهموا فى توكيد مفاهيم العقائد فى مقابل ما يمكن أن ينال من هذه المفاهيم فى الثقافات الدخيلة فكانوا مدافعين عن العقيدة بالفلسفة .

ويمكننا أن نقول : ان الفيلسوف المسلم ، قياسا على موقف الفارابى ، كان قد عرف كيف يفرق بين حقيقتين حقيقة التعرف على العالم الخارجي فى كتلته العينية وهذا موقف علمى (بالمعنى الحديث) وحقيقة أن يكون فيلسوفا (بالمعنى الضيق) أى فيلسوفا يونانيا على فن اليونانيين .

فالمفكرون المسلمون قد خاضوا فى علوم اليونان على سبيل الترف الذهنى ، وليس عن اعتقاد فى أن أساليب الفلسفة اليونانية تقود الى تكشف الواقع العينى فى جزئياته .

لذلك يحق لنا أن نقول أن المفكر المسلم — متكلما كان أم فيلسوفا — قد تبين أن الفكر اليونانى ، على ما له من عظمة ودقة كبيرتين ، ليس له جدوى من ناحية تفسير الواقع فهو يمسخه ويقضى على حقيقته .

لذلك فهذا المفكر المسلم قد أقبل على التراث اليونانى وهو — فى الوقت نفسه — يلفظه بحكم طبيعة تكوينه ، أى طبيعة صقله الذهنى الاسلامى وكان « الواقع » فى هذا كله هو الركيزة التى قامت عليها جهوده من أجل بيان أصالة الفكر الاسلامى .

ولقد كان لموقفه هذا الأثر كل الأثر فى توجيه الأذهان الى قيمة استقراء الواقع فى عينيته .

ويصح أن نقول ان ما ظهر من نهضة علمية أوربية فى العصر الحديث ما هو الا أثر من آثار هذا الموقف الواضح تجاه واقع الأشياء من قبل المفكر المسلم .