مساهمة الفكر العربي
في تحديد مناهج العلوم الإنسانية

الدكتور محمود محمد قاسم

منذ بدأت الفتوح الاسلامية تمتد شرقاً وغرباً لم تكن العلاقات بين العرب والمسلمين بصفة عامة ، وبين اوربا بالعلاقات الطيبة أو العادية . ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الصراع بين الحضارة العربية والحضارة الاوربية منذ العصر الوسيط حتى الآن ، فان مثل هذا الموضوع اكثر مساساً بالدراسة التاريخية منه بالناحية الفكرية . هذا الى ان ما يهمنا في هذا الصدد امر مختلف جداً . فنحن انما نريد ان نبين الاصول العربية للمنهج العلمي في الدراسات الانسانية ، فعلينا إذن ان نتجه قصداً الى نقطة محددة ، فراراً من المنهج التقليدي الذي يتسم للقضايا العامة ، وهي قضايا يشوبها نوع من الغموض بسبب هذا العموم نفسه . ومن ثم فلن نعرض لمساهمة العرب والمسلمين في إرساء قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية أو في استخدام المنهج الرياضي الذي انتهى عندهم الى اختراع الجبر . ذلك ان مهمة الحديث عن مثل هذه المساهمة هي حق للتجريبيين والرياضيين . اما فيما يتعلق بمقدار ما كشف عنه العرب من قواعد المنهج في الدراسات الانسانية فربما امكن ان نقدم شيئاً مفصلاً بعض الشيء ، وان كنا نعترف باننا لن نستطيع اعطاء كل التفاصيل التي امكننا العثور عليها .

ويكفي ان نعلم اولا ان العرب طبقوا قواعد منهجهم التجريبي على الدراسات الانسانية منذ عهد مبكر . ذلك ان الحركة الثقافية ، وان تشعبت جوانبها ، إلا أنها تكوّن كلا متجانساً ، بمعنى ان المنهج العلمي الذي يستخدم في العلوم الطبيعية يمكن ان تنعكس آثاره في مناهج العلوم الانسانية . وهـــذا ما يعلمه المعاصرون من أن علماء التاريخ والاجتماع والنفس في الغرب بدأوا يحاولون تطبيق قواعـد المنهج التجريبي على الدراسـات الانسانية ابتداء من القرن التاسع عشر . ومحاولة أوجست في الدراسات الاجتماعية محاولة معروفة ، ومثلها محاولة دوركايم رئيس المدرسة الفرنســـية في أوائل القرن العشرين [1] . وتنحصر المحاولتان في بيان ضرورة الاقلاع عن طريقة التأمل الباطني في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهي طريقة أسطوطاليسية في جوهرها لأنها تعتمد على تحليل بعض المعاني العامة أملاً في امكان تطبيق المنهج العلمي ، وهو المنهج الاستقرائي ، على الدراسات التاريخية . ونجد مثالاً لذلك عند « لانجلوا وسينيوس » في كتابهما القيم « مقدمة في الدراسات التاريخية » وما زال هذا الكتاب من المراجع الهامة في مناهج البحث في التاريخ .

فهل استطاع اصحاب الدراسات الانسانية من مفكري العرب والمسلمين ان يتحرروا من منطق أرسطو الذي فرض طريقة تحليل المعاني على مفكري اوربا حتى بداية القرن العشرين او أواخر القرن التاسع عشر ؟ وهل حجبت العبقرية اليونانية التي تتمثل في فلسفة افلاطون وارسطو ، العرب والمسلمين من ان يصقلوا منهجهم الخاص ؟ ان القول بأن المفكرين الاسلاميين عرباً كانوا ام اعاجم لم يخضعوا لتأثير ارسطو وافلاطون فيه كثير من المكابرة وتكذيب الواقع ، كما ان القول بأن هؤلاء المفكرين كانوا اتباعاً لأرسطو ولليونان بصورة عامة في الدراسات الانسانية فيه كثير من الاجحاف والميل الى تجريدهم من عبقريتهم

(١) ص ٦٤ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الخانجي المصرية ١٩٦٩ ص ٥٨ وقواعد المنهج في علم الاجتماع لأميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة النهضة ط ٢ ص ١٢١ والاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفن برسل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الجلبي .

الخاصة . فالحق ان كثيراً من فلاسفة المسلمين من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد تأثروا بالثقافة اليونانية واسهموا في نقلها الى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما تبع ذلك من قرون [1] ، اي حتى القرن السابع عشر او الثامن عشر . ولكن هذه المساهمة اشعرت بعض الباحثين بأن المفكرين العرب لم ينتجوا شيئاً له قيمته في الدراسات الانسانية ، بل دعت بعضهم الى نقد العقلية العربية ورميها بالقصور . وربما كان « ارنست رينان » هو صاحب هذه النظرية في العصر الحديث . فقد ذهب « رينان » في اواخر القرن التاسع عشر الى ان العقلية العربية لا ترتضي النظرة العلمية ، ثم اضطر الى التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية حتى يبرهن على ان العرب لم يسهموا في الثقافة الانسانية ، وعلى انهم اساؤا اليها ، لأنهم حرّفوا فلسفة ارسطو ثم نقلوها مشوهة الى العالم الغربي . فالعرب بصفة عامة لديه قوم بعيدون عن روح العلم ومناهجه ، وهم اكثر اهتماماً بالجزئيات واكثر ميلاً الى الخيال . هذا إلى انهم يتمسكون ببعض القيم الغيبية الخرافية . ومن الواجب ان نقرر انه وضعهم مع الاوربيين ، من هذه الناحية الاخيرة ، في سلسلة واحدة ، وذلك لما نعرفه من موقف « رينان » من الديانات بصفة عامة ، مسيحية كانت ام غير مسيحية . أما القيم الغيبية الخرافية لدى المسلمين فانه يريد بها ما أطلق عليه هو اسم جنون المتصوفة من الشرقيين [2] .

وفي اواخر القرن التاسع عشر ايضاً تصدى للرد على « رينان » كل من جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده . وقصة رد جمال الدين مشهورة . وقد نشرت في مجلة العروة الوثقى . وقد اعقبها لقاء بين الافغاني ورينان [3] . وفيما بعد رد الامام محمد عبده على

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني تأليف الدكتور محمود قاسم الانجلو المصرية ط ٢ ص ٤٩ سنة ١٩٦٩ .

(٢) ص ٩٦ ابن رشد والرشديون اللاتينيون ـ رينان .

(٣) ص ٥٩ الاسلام بين امسه وغده ـ د . محمود قاسم الانجلو المصرية .

بعض المستشرقين الذين زعموا ان الاسلام هو سبب تأخر المسلمين ، وكان رد الإمام في مجلة المنار . ومنذ ذلك الحين حرص المفكرون عندنا على تفنيد رأي رينان، فلا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة الاسلامية من البرهنة على خطأ القضية التي اثارها هذا المستشرق ، ونرى ان هذه الردود ما زالت تغلب عليها المسحة العاطفية ، كما انها تموج في ضباب الآراء والقضايا العامة التي تتصل بمسألة التفرقة بين العقليتين السامية والآرية . ونقول بعبارة اخرى إنهم يناقشون « رينان » على الاساس الذي ارتضاه هو ، اي بناء على طريقة تحليل المعاني العامة. ولذلك قد نجرؤ على القول بأن حصيلة هذه المناقشة كانت حصيلة ضئيلة ، اذ ما زال الاوربيون ينتقصون العقلية الاسلامية والعربية على نحو خاص ، كما ان بعض المسلمين ما زال يردد اقوال رينان في العصر الحاضر ، لذلك سنحاول ان نسلك مسلكاً مخالفاً لمن سبقونا لا رغبة في مجرد المخالفة ، وانما لمحاولة اظهار ناحية ايجابية في كلام « رينان » . وهذه الناحية الايجابية التي نشير اليها هي وصفه للعقلية العربية والاسلامية بأنها تهتم بالجزئيات وتركن الى الخيال . وفي اعتقادنا ان هذه الناحية الايجابية التي حاول المفكرون المسلمون المعاصرون انكارها تصلح ان تكون موضوعاً لدراسات تفصيلية دقيقة عند من يهمهم بيان الآثار العقلية للحضارة العربية في مناهج التفكير والانتاج العلمي الحديث في الغرب . اما نحن فسوف نلتزم ما حددناه لانفسنا من قبل ، لأنا نريد ان نبرهن على ان القضية التي اثارها « رينان » في معالجته لطبيعة العقلية العربية والاسلامية أبعد أن تكون ذماً او انتقاصاً ، بل هي في الواقع مدح في صيغة الذم ، حسب مصطلح البلاغيين.

فنحن نرحب بما يقوله رينان من أن التفكير العربي يهتم بالجزئيات ويفسح صدره للخيال . وإنما رحبنا بذلك لأن تلك هي العناصر الضرورية للمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء بل في الرياضة أيضاً . ذلك ان المنهج العلمي الحديث يقوم أساساً على جمع الملاحظات والتجارب في العلوم الطبيعية ، وتلك هي التي يسمونها مرحلة البحث ، ثم يحاول الربط بين هذه الملاحظات والتجارب بفكرة يتخيل الباحث أنها تفسر تلك

الوقائع التجريبية ، وتلك هي مرحلة الاختراع التي يقوم فيها الخيال بالوظيفة الرئيسية ثم تلى ذلك مرحلة ثالثة ، وهي محاولة التأكد من صدق هذه الفكرة الخيالية أو الفرض ، فاذا تبين صدقها أصبحت قانوناً أو حقيقة علمية ، وإلا وجب تعديلها أو تركها إذا ثبت أنها خاطئة ، ثم يتحتم البحث عن فرض آخر حتى ينتهي العالم الى الكشف عن القانون العلمي.(١) وهذه الخطوات غير معروفة في منهج أرسطو مما يفسر لنا كيف هوجم عند العرب أولا ثم عند الأوربيين فيما بعد ، كما يفسر لنا ذلك لماذا أخذ الاوربيون عن العرب مناهجهم الطبيعية ثم طوروا تطبيقها على الدراسات الإنسانية منذ عهد قريب .

ولكي نبرهن على صدق وجهة نظرنا الخاصة ينبغي لنا أن نعتمد على منهج آخر غير ذلك المنهج الذي ارتضاه « رينان » ، لقد كان منهجيه أرسطوطاليسيا ، إذ بدأ بتفرقة عنصرية بين العرب وبين غيرهم ثم بنى على هذه التفرقة العنصرية قضايا فرعية محاولا الاستشهاد على صدقها بما رآه في عصره هو من محاربة بعض المدارس الاسلامية في مصر وغيرها للعلوم الحديثة . وسوف يكون منهجنا منهجاً استقرائيا في أساسه فلن نبدأ مثله بتمجيد حضارتنا الاسلامية على اساس عنصري ، ولن نقف عند عصور التدهور وحدها بل سنلقي نظرة فاحصة على مسائل جزئية محددة وفي عصور متفاوته قد تكون عصور ازدهار أو عصور تدهور ، وسوف يتبين لنا بعد ذلك أن أصول المنهج العلمي الحديث هي أصول إسلامية وعربية وليست أصولا يونانية .فالعرب ، ومن شاركهم في عقيدتهم من الشعوب الأخرى سامية كانت أم آرية ، هم الذين وضعوا أصول البحث العلمي ومناهجه الدقيقة عند ما جمعوا ، كما قلنا ، بين عنصرين أساسيين في كل منهج علمي جدير بهذا الاسم وهما عنصر الحوادث أو الظواهر الجزئية وعنصر الخيال الذي يربط هذه العناصر ربطاً مبتكراً ، فيكون خلاقاً ومبدعاً ، بحيث يكون هو المنهج الذي يبرر من جانب خلافة الإنسان في الكوكب الأرضي . ويعرف المختصون في دراسة المناهج العلمية أن مقومات البحث العلمي كانت توجد في تفكير المسلمين والعرب ، وأن هؤلاء قد تركوها ليصطنعوا

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث . دكتور محمود قاسم ط ٥ ص ٤٨ دار المعارف بالقاهرة .

مناهج اليونان مما ادى إلى تدهورهم . وفي أيامنا هذه تعلو الاصوات تدعو العرب والمسلمين الى اقتباس مناهج البحث العلمي لدى الأوربيين والغربيين بصفة عامة . وانما علت هـذه الأصوات عندهم في الفترة الأخيرة بعد أن تـكشفت لهم الأخطار التي تحاصرهم في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كثير من التفاصيل الجزئية لتحديد مدى مساهمة المسلمين في ارساء قواعد المنهج العلمي ، فانا نجد هذا المنهج مطبقـــاً بالفعل في الدراسات الفقهية والنحوية والتاريخية بل في دراسة علم الـكلام والفرق وفي التصوف ايضاً . وحقيقة يجـد المختصون منا في دراسة المناهج العلمية متعة كبيرة في الـكشف عن عناصر هـذا المنهج العلمي لدى كثير من العرب والفرس والهنود المسلمين جميعاً ، كالغزالي والخليل بن احمد ، وابن حزم وابن رشد وأصحاب المذاهب الفقهية وابن خلدون وكثير من المتصوفة . لذلك ينبغي أن نقتصر على بعض نماذج متنوعة لبيان صدق ما نقول . فلنأخـذ ، كيفما اتفق ، فقيهاً ومؤرخاً ومتصوفاً ، كابن تيمية ، وابن خلدون ومحيي الدين بن عربي . وسنرى كيف يمكن الاهتداء بيسر بالغ إلى عناصر المنهج العلمي الحديث واضحة عندهم .

أما ابن تيمية فقد وجد في عصر من عصور التدهور والتمزق ، لـكنه يعكس العقلية العلمية عكساً واضحاً رغم تشدده مع خصومه من الفلاسفة وعلماء الـكلام . فقد هاجم ابن تيمية الفلسفة الاسلامية ذات الطابع الارسطوطاليسي والافلاطونيـة المحدثة لدى أمثال الفـارابي وابن سينا ، كما هـاجم الغزالي في كثير من المواطن . لـكنه كان يسلك مسلك الاستقراء في دراساته فيجمع العناصر الجزئية ثم يربطها ويتخيل حلولا . وقد هداه هذا المنهج الذي طبقه بالفعل في دراساته الـكلامية والدينية ، إلى معرفة أوجه النقص في المنهج اليوناني ونعني به منطق أرسطو . وقد الف كتاباً خاصاً في نقض منطق أرسطو ، واهتدى الى حقائق كبرى سنجدها فيما بعد عند « ديكارت » في القرن السابع عشر . فمثلا نجد ابن تيمية ينقض الفكرة التقليدية التي سادت في اوربا عصوراً طويلة وهي القائلة بان منطق

أرسطو هو الاداة أو المنهج العلمي الذي يجب تحصيله كشرط أساسي لكسب المعرفة في مختلف فروع الدراسة ، فيقول ان الحاذقين في العلوم الطبية والطبيعية لم يستعينوا بالمنطق « وابو الطب أبقراط له كلام مقبول من جميع الأطبـــاء . وقد وجدنا مصداق أقواله بالتجـارب ، ومع ذلك فهو لم يستعن بشيء من هذه الصناعة » ويعني بها صناعة المنطق الارسطو طاليسي . كذلك فطن إلى أن منطق أرسطو ليس في الحقيقـة الا تحصيل حاصل بمعنى أنه يمكن أن يستخدم على احسن تقدير في عرض المعـــلومات التي سبق لنا ان اكتسبناها بطريق آخر ، لا في الكشف عن الحقائق التي ما زلنا نجهلها . وهو يبين لنا على نحو لا لبس فيه أن صناعة المنطق لا يحتاج اليها لكي نعرف بها ما هو معروف لدينا بالفعل . كذلك هي صناعـة غـــير مجـدية في العلوم التي لا يمكن استخدام القياس الأرسطوطاليسي فيها . ولهذا كانت عديمة الفائدة في سائر العـــلوم بل ربما كانت مضرة بالناس لشغلهم عن العلوم والاعمال النافعة ، وهي تسد طريق العلم الصحيح امامهم . ثم قرر لنا ابن تيمية حقيقة علمية نلمسها في عصرنا الراهن عند ما يقول إن علماء الطب والحساب والنحو وحُذّاق سائر الفنون الاخرى لا يستعينون في مؤلفاتهم بالحدود المنطقية « الاّ من تكلف منهم ممن جاء بعد سيبويه من النحاة وبعض علماء الفقه والاصول والكلام » كذلك نجده يقول في نص آخر من كتاب نقض المنطق [1] « إن هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه لايعلم بمجرده شيء من العلوم الكلية الثابتة في الخارج » وفي موضع آخر يقرر لنا ابن تيمية ان الرياضة كحساب العدد وحساب المقدار الذهني والخارجي مستقلة عن المنطق واصطلاحاته ، واهلها لايلتفتون الى هذه الصناعة المنطقية . واكثر من ذلك فانه يقول في موطن ما « اما بعد .. فاني كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لايحتاج اليه الذكي ولا ينتفع به الغبي ، ولكن كنت احسب ان قضاياه صادقة لِما رأيته من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً » .

---

(١) نقض المنطق ص ٢٠٥ انظر نصوصاً اخرى في ١٦٨ ، ١٦٩

فاذا نحن انتقلنا الى ديكارت في القرن السابع عشر وجدناه لا يزيد شيئاً كثيراً عما قرره ابن تيمية في القرن الثالث عشر الميلادي فقد قال ديكارت ان القياس يستخدم بالاحرى لكي يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من أن يكشف لهم عن تلك التي يجهلونها ولذلك فمن واجب المفكرين ان يقلعوا عن استخدام القياس على النحو الذي كان يفعله اتباع أرسطو حتى القرن السابع عشر ويوصيهم بالاستعاضة عنه بالتحليل الرياضي [1]. ولم تتضح فكرة الغربيين تماماً إلا في خلال القرن التاسع عشر إذ نرى أوجست كونت يصف قياس أرسطو بأنه يستخدم بالاحرى في أن يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من الكشف لهم عن تلك الاشياء التي يجهلونها في حين ان الاستدلال الصحيح لا يكون بمثل الدقة والصرامة اللتين يوجد عليها ، في العلوم الرياضية ، وهي تلك العلوم التي تعوّد العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة وهي المدرسة التي يجب ان يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملي على حد سواء [2] . هذا هو ما يقوله أوجست كونت في القرن الماضي . اما في القرن الثالث عشر الذي كانت علوم العرب تغزو فيه الحضارة الاوربية فأنا نستمع الى روجر بيكون وهو يدعو معاصريه ألا يصبوا لعنائهم على الرياضة والملاحظات والتجارب ؟ لكن لماذا كانوا يصبون لعنائهم عليها ؟ لانها كانت مناهج عربية اسلامية . ومع ذلك ، فان رينان الذي ينقد عقلية العرب والمسلمين يصف روجر بيكون الذي كان ينادي نداءاً مستمراً بافساح الطريق أمام المنهج الجديد ، بأنه الامير الحقيقي للفكر الاوربي في القرن الثالث عشر [3] .

ومن الطريف أن نجد عند كلود برنارد صاحب مقال المنهج في القرن التاسع عشر نفس الفكرة التي وجدناها عند ابن تيمية والتي تقول ان دراسة منطق أرسطو قد تكون

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ـ الفصل الاول ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) ص ٧٨ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدوي ـ الانجلو المصرية ط ٢ .

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ الفصل الاول ص ٢٥ .

مضرة بالناس لأنها قد تقضي على استعداداتهم الجيدة ، أما كلود برنارد فيقول : « إن المنهج الفاسد الذي يعتمد على شهرة القدماء اكثر من اعتماده على التفكير والتجربة يقضي على ما قد يكون لدى الباحث من استعدادات جيدة »[1] .

اما فيما يتعلق بابن خلدون الذي عاش في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي واوائل القرن الخامس عشر فلن نعرض لفكرته المشهورة التي يعلمها الناس جميعاً ، وهي انه أول من اسس علم الاجتماع أو علم العمران على أساس المنهج الحديث ، ونعني به منهج الاستقراء لامنهج تحليل المعاني ؛ وإنما نريد ان نبين حقيقة هامة اهتدى اليها هذا المفكر قبل كلود برنارد بعدة قرون ، وهي ان هناك نوعين من الاستقراء احدهما فطري والآخر علمي لكن هذين النوعين ، وإن اختلفا في الدرجة ، الا انهما متحدان في الطبيعة ، باعتبار ان كلا منهما هو الطريق الى كسب المعلومات الجديدة التي لا يمكن الوصول اليها عن طريق المنهج اليوناني . ذلك ان ابن خلدون يحدثنا عن بعض المعاني التي يستخدمها المرء في التطبيق العملي دون ان يشعر بها لأنها من المعاني التي اكتسبها عن طريق الخبرة ، فيقول : « ان هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد (Idaes empirupes) ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها تستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريباً من الواقع فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك » وواضح ان هذا النص يحتوي على تحديد خطوات المنهج الاستقرائي الفطري ، حيث يجمع المرء الوقائع الجزئية عن طريق التجارب اليومية ثم يضع فروضاً تكاد تكون غير شعورية ثم يتحقق من صدقها او كذبها بالواقع .

وهذا هو ما عبر عنه كلود برنارد بلغة حديثة فقال : « ان هناك نوعاً من المعرفة أو الخبرة العملية غير الشعورية التي يكتسبها الانسان بمباشرته للأشياء . ومع ذلك فمن الضروري أن تكون المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة مصحوبة بتفكير تجريبي غامض يتم

(١) ١٠١ مقدمة لدراسة الطب التجريبي ترجمة الدكتور يوسف مراد .

بطريقة غير شعورية يقوم بها الانسان [1] دون ان يدري ، ويتخذها اساساً للمقارنة بين الظواهر لكي يصدر حكمه عليها » أي بالصدق او الكذب طبعاً .

وقد فرق ابن خلدون بين هذا الاستقراء الفطري او المعرفة التجريبية غير الشعورية ، وبين الاستقراء العلمي ، أي القائم على التفكير الشعوري للوصول الى غاية محدودة ، وذلك بأن ينتقل الباحث بطريقة شعورية من دراسة الامثلة الجزئية حتى يصل الى القاعدة مستخدماً في ذلك بعض الاساليب المحددة فقال : « ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض (الظواهر) بتلك الحقيقة (القانون) ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، أي حتى يصير إخضاع الظواهر للقانون علماً موضوعياً » . فالانسان جاهل بالطبع لكنه « عالم بالكسب لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية » [2] . وليست هذه الشروط سوى قواعد المنهج العلمي الذي طبقه ابن خلدون في مقدمته . فهل نستطيع ان نقارن هنا بين ابن خلدون وبين كلود برنارد ايضاً ؟ سوف نعجب أن هذا الاخير يقول بالانتقال من الاستقراء الفطري الى الاستقراء العلمي . فقد وصف هذا الاستقراء الاخير على نحو ما فعل ابن خلدون فقال « من الممكن ان تكتسب المعرفة العلمية بالتفكير التجريبي غير الشعوري ، لكن العالم يحوّل هذه الطريقة الغامضة المضطربة الفجة فيجعلها طريقة واضحة تعتمد على التفكير المنهجي المنظم ، وهو يرمي بهذه الطريقة الى غرض واضح محدّد ، وتلك هي الطريقة التجريبية التي تستخدم في العلوم التي تكتسب بها العلوم دائماً ، بناء على استدلال دقيق يقوم على اساس فكرة تنشأ بسبب الملاحظة وتستخدم التجربة في التحقق من صدقها » .

وهذه الفكرة التي تنشأ بسبب الظواهر هي الفرض . وليس الفرض الا وليد الخيال ، اذن لابد في المنهج العلمي من ملاحظات وتجارب جزئية ومن الخيال . فهل اهتدى مفكرو

(١) المصدر السابق .

(٢) قراءات فلسفية للدكتور علي النشار والدكتور محمد أبو ريان ص ٩٤ طبعة دار المعارف الاسكندرية

العرب الى وظيفة الخيال في العلم ؟ ان من عادة دارسي الأدب الشك في وجود هذا العنصر في التراث العربي الى حد أنهم ظنوا ان الرومانتيكية نتاج أوروبي لامعرفة للعرب به . لكن هذا موضوع آخر عالجناه في موطن آخر [1] اما الذي يهمنا هنا فهو ان نبين ان احد المتصوفة عندنا اهتدى الى حقائق لم يصل الى فكرتها أمثال نيوتن وهنري بوانكاريه الا بعد عدة قرون . أما هذا المتصوف الذي يحدثنا عن وظيفة الخيال في الكشف والاختراع فهو محيي الدين بن عربي الذي عاش في أواخر القرن الثاني عشر واوائل القرن الثالث عشر . وهكذا فقد حرصنا على ان نختار نماذجنا للبرهنة على فساد وجهة نظر رينان من عصور التدهور ، لامن عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية .

اما اذا أردنا ان نجد تحديداً دقيقاً للوظيفة التي يؤديها الخيال في المنهج العلمي فان نفعل افضل من أن نتجه الى محيي الدين بن عربي ، على الرغم من ان الفكرة السائدة عنه انه قمة في التصوف الاسلامي وانه بعيد عن تمجيد البحث العلمي ، ومع ذلك ، فانه خير من يصور لنا وظيفة الخيال في العلم عند المسلمين ، ذلك انه يبين طبيعة هذه الوظيفة على نحو ما سينتهي اليه كبار العلماء في العصر الحديث من أمثال نيوتن في الفلك ، وهنري بوانكاريه في الرياضة .. ومهما يكن من شيء ، فان الخيال عند ابن عربي له القدرة التامة لانه قد « حاز درجة الحس والمعنى ، فلطّف المحسوس وكشّف المعنى ، فكان له الاقتدار التام » . وحقيقة يصعد بنا الخيال من الظواهر المحسوسة الى فكرة عامة نسميها الفرض . وقد تكون هذه الفكرة غامضة أو واضحة ، لكنها هي الاساس الذي تتخذه نقطة بدء للاستدلال العقلي حتى نهبط مرة اخرى من الفرض الى الظواهر . وعند ما تكون هذه الفكرة الخيالية صادقة فان تطبيقها على الواقع يؤدي الى خلق ظواهر جديدة . وهذا ما يمكن التمثيل له بفرض وجود السائل الكهربائي في الاجسام . فقد كان في القرن الماضي فكرة خيالية .

---

(١) كتاب الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١٣ نشر معهد الدراسات العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٩

لكن هذه الفكرة ، لما كانت صادقة فانها تجسدت واصبحت حقيقة واقعية على نحو ما نراه اليوم من استخدام الكهرباء في الاضاءة والصناعة .

وهكذا نفهم قول المحدثين الذين يرون ان أي منهج علمي يخلو من الفروض ليس منهجاً علمياً بمعنى الكلمة ، وان قياس ارسطو لم يكن عقيماً وتحصيل حاصل ، إلا لأنه خلو من الخيال . ومن الطريف ان ابن عربي لايذكر اسم ارسطو كثيراً ، لكنه متى ذكره فانه يصف صاحبه بالجهل . وأيا كان الامر فان المحدثين يقررون ان الفروض هي التي تنشيء العلم حقيقة وتدعمه ، بل ذهب بعضهم الى قريب مما قاله ابن عربي . فقد قال « رينيه لوريس » وهو من أعلام العلوم الطبية في الوقت الحاضر : « ان قوانين الفكر واحدة في كل مكان ، ولا يستطيع الباحث انتاج شيء ما الا اذا خلع على بحثه جزءاً من نفسه [1] . وهذا الجزء الذي يقتطعه من نفسه في أثناء البحث هو الخيال الذي يزيد ثروة الكون » . أما ابن عربي فيرى ان الخيال عند الانسان يعد استمراراً للقدرة الإلهية إذ يقول « ليس للقدرة الالهية فيما أوجدته أعظم وجوداً من الخيال ، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي ... وذلك ان الخيال ، وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية » [2] .

ويشير ابن عربي الى تفاوت قوة الخيال عند البشر ، فان قليلاً من الناس من (يرزق) هذه القدرة الخيالية التي تكشف في لحظة من لحظات الحدس أو الذوق الصوفي عن إحدى الحقائق بصورة اجمالية ثم يبدأ في تفصيلها . وهو يفسر لنا أن هذا هو السبب في وجود الاضطراب والتفاوت في إنتاج العارفين او العلماء . وذلك لأنهم لم يرزقوا منحة الخيال أو علم النظرة على حد تعبير ابن عربي . أما عن نفسه فانه يخبرنا انه يعرف كيف يفصّل النظرة الخيالية التي تشرق في نفسه ، فيجمع لها تفاصيلها ويربطها ربطاً محكماً . وفيما بعد عبّر

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ٣٩ دار المعارف ١٩٦٨ .

(٢) الفتوحات ٣/٨٠ ، وكتاب الخيال ص ١ .

أحد علماء القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة نفسها فقال : ان الناس ليسوا على حد سواء في القدرة على الابتكار وعلى تخيل العلاقات بين الاشياء التي تبدو مستقلة بعضها عن بعض، فحظهم مختلف في هذه الناحية ، لانه يعتمد على اساسين هما المعرفة السابقة وحدّة الذهن وقدرته على الابتكار . اما حدة الذهن فهي هبة من الله و نتيجة لبعض الصفات النادرة ، واهمها الخيال الذى لايختلف في طبيعته عن العبقرية في الادب أو في السياسة أوفي الفن [1].

وقد وصف لنا ابن عربي منهجه الذي كشف له عن كثير من الحقائق فقال ، بعد وصفه لعلم النظرة أو الخيال : « وكل ما نأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا انما هو تفصيل لهذا الامر الكلي الذي تضمنته تلك النظرة ... وكلامنا مرتبط بعضه ببعض لأنه عين واحدة . وهذا تفصيلها[2]. وجدير بنا أن نشير إلى أن هذا هو ما قرره كلود برنارد بعد ذلك بنحو من ستة قرون . فانه يخبرنا أن الإنسان يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى تفسير هذه الظواهر . لكنه لا يصل الى هذا التفسير إلا إذا خطرت له فكرة خيالية تقوم على أساس من الحدس (أما ابن عربى فيقول : على اساس من الذوق) وهو وثبة في عالم المجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء . وتنحصر وظيفة المنهج العلمي في تفصيل هذه الفكرة الخيالية التي ولّدها الحدس كشعور غامض بحقائق الأشياء ، حتى تصبح تفسيراً علمياً مفصّلا يعتمد أكثر ما يعتمد على الدراسة التجريبية للظواهر [3].

وعلم النظرة عند ابن عربي هو العلم المفاجيء الذي يشرق في الخيال . وإنما سماه علم النظرة لأنه يشبه رؤية العين للاشياء دفعة واحدة رغم كثرتها وبعدها عنها . ويكون ذلك « في غير زمن مطول بل في عين زمان اللمحة » فليس هناك إذن « ترتيب زماني ولا امتداد .... كذلك اللحظة أوالرمية أو الضربة تتضمن العلوم التي أودع الله فيها . فاذا وقعت من الضارب أو الرامي أو الملاحظ أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة ، مثل ما أعطت اللحظة

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ١٣٨ .
(٢) كتاب « الخيال في مذهب محي الدين بن عربي » ص ٢٤
(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٦٢

بنور الشمس جميع ما في قوة تلك اللحظة من المبصرات وليس القصور من الضربة ... وإنما القصور من قلب المدرك »[1] .

فالكشف العلمي نوع من الإختراع أو الابداع وهو مرتبط بالحالة النفسيه والعقلية التي يوجد فيها الباحث ، ولا تخلو هذه الحالة من سمة وجدانية ، ويتم هـذا الكشف على هيئة نور مفاجيء يمكن التوسع في معرفة تفاصيل المنطقة التي يسطع عليها . وهـذا هو ما يقرره عالم فلكي مشهور ، وهو نيوتن عند ما قال في وصف هذه الحالة على نحو مافعل ابن عربي من قبل، فنيوتن يخبرنا عن كشوفه قائلا : « اذا كانت أبحاثي قد أدت إلى بعض النتائج المفيدة ، فذلك لأنها وليدة العمل والتفكير الوثيد . إني أجعل موضوع البحث نصب عينيّ دائما ، ثم أنتظر حتى تبدو الأشعة الأولى وتسطع شيئا فشيئاً حتى تنقلب ضوءا مفعماً كاملا ».[2] وهذا الوصف قريب من الوصف الذي وجدناه عند ابن عربي منذ قليل .

فهل يحق لنا بعد هذه المقارنة الموجزة بين ابن عربي وبين كلود برنارد ونيوتن وريفيه لوريش وهنري بوانكاريه من اقطاب العـــلم الحديث ، أن نقول : إن وصف المتصوف المسلم للذوق الخيالي لا يختلف في جوهره عن الحدس العقلي أو الخيالي العلمي الذي يطبقه الرياضيون من أصحاب الحدس ، كما يطبقه كبار علماء العصر الحـــديث في مختلف مجالات البحث ، سواء كان ذلك خاصاً بعلم الفلك أم بفروع العلوم الطبيعية ؟ وهل نستطيع أن نقرر بعد ذلك أن الخيال هو عنصر العبقرية في العلم والفن والأدب والسياسة والحيـــاة الروحية أيضاً ؟ وهل يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنفسر عقم المنهج اليوناني الذي اعتز به الغرب ، ورينان بصفة خاصة بأنه كان خلوا من عنصر الخيال ؟ وهل يحق لنا أن نطلب إلى العرب والمسلمين منذ الآن ألا يضيقوا صدراً بما قاله رينان عنهم من أن منهجهم يعتمد على الجزئيات وعلى الخيال ؟

لقد اردنا أن نبين أن العرب هم أصحاب المنهج العلمي الحديث وأن عناصره توجد كاملة

---

(١) كتاب الخيال ص ٦١ ، ٦٢ (٢) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٤٠

عندهم ، وأنهم طبقوه بالفعل في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الإنسانية . وقد حرصنا على اختيار نماذج التطبيق عندهم في عصور تدهور الحضارة الإسلامية حتى تبرز بوضوح أن المنهج العلمي الصحيح يوجد كامناً اليوم في طبيعتهم ، وأنه من اليسير أن يفكر العرب والمسلمون في تراثهم قبل أن يسارعوا إلى تصديق بعض القضايا العامة الغامضة التي يقررها بعض هؤلاء الذين يريدون أن يسدوا طريق الأمل أمام أي نهضة علمية في الشرق ، وذلك عند ما يحاولون إقناع العرب بأنهم لم يخلقوا للعمل ولا للعلم وإنما كتب لهم أن ينطلقوا في مجال الخيال والأحلام وأن يكتفوا بذكر أمجادهم دون أن يفكروا في استرداد منهجهم العلمي الذي ارتضته الحضارة الغربية ، بعد أن تحررت بشق الأنفس من المنهج اليوناني ومن منطق أرسطو بصفة خاصة .

محمود محمد قاسم

مراجع البحث

١ ـ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور ابراهيم سلامة الناشر الانجلو المصرية ط٢ سنة ١٩٦٩

٢ ـ قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم النهضة المصرية ط٢

٣ ـ الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفن برسل ترجمة الدكتور محمود قاسم مكتبة الجلبي

٤ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني تأليف الدكتور محمود قاسم ط٢ الانجلو المصرية سنة ١٩٦٩

٥ ـ ابن رشد والرشديون اللاتينيون النص الفرنسي

٦ ـ الاسلام بين امسه وغده للدكتور محمود قاسم الناشر الانجلو المصرية

٧ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الخامسة دار المعارف بالقاهرة تأليف الدكتور محمود قاسم

٨ ـ نقض المنطق لابن تيمية

٩ ـ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدري ط ٢ الانجلو المصريه

١٠ ـ مقدمة لدراسة الطب التجريبي لكلود برنارد ترجمة الدكتور يوسف مراد

١١ ـ الخيـــال في مذهب محي الدين بن عربي تأليف الدكتور محمود قاسم نشر معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٩

١٢ ـ الفتوحات المكيّة نشر دار الكتب المصرية