

# الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

## الفصل الأول

العرب الأوائل

وأثر القرآن في تفكيرهم

لقد ظهرت « الفلسفة » - أول ما ظهرت - في اليونان ، كما انبثقت في هذه الأمة أيضاً أول « نظرية علمية » . ومن العجب أن الأمم جميعاً - قبل يونان ، لم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الأمة العجيبة الشأن ، التي عاشت متفرقة في آسيا الصغرى وفي بعض جزر البحر الأبيض ، ثم في يونان الكبرى . وما زال الباحثون في حيرة حول ظهور الفلسفة ، والعلم من حيث هو علم ، في تلك الأمة الآرية التي عاشت في الجزء الشمالي الشرقي من البحر الأبيض . هل كانت « غريزة عقلية » أم « حدساً عقلياً » أم تطورات متعددة في عقل هذا الشعب الغريب الأطوار أدت به إلى هذه « البطولة الفكرية » التي لم تعرفها الأمم من قبلهم ، ومن حولهم . وأياً ما كان الأمر ، فقد كان اليونان « أساتذة الفكر الإنساني ورواده » .

غير أن أساتذة الفكر الإنساني « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية في الدين متكاملة ، ولم يعرفوا نعمة « الوحي » . فكان التشاؤم ديدنهم ، وأمضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء الفردانية » فناء كاملاً . فكان الدين اليوناني في مجموعه ديناً مختلفاً . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون في قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فتصور أحياناً ، وكأنها قبيلة ضارية ، وأحياناً أخرى وكأنها قبيلة مستضعفة مستذلة مستجديبة ، وهي قبيلة « إسرائيل » - وقد انبثق من هذه القبيلة أو هذا الفخذ « فكرة التوحيد » في دينين أحدهما : « الدين الموسوي » والآخر « الدين مسيحي » وقد تبي الدين المسيحي ديناً مرحجاً ، حتى صبغه الرسل والآباء بالتثليث

متأثرين بتراث يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم يتنجسوا أبداً  
فلسفة ولا علماً . وعاشوا حتى عصورنا هذه في ضوء دينهم المغلق المحدود .

ولم يكن لباحث من باحثي الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة  
والفكر منتقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ،  
مشتتاً في بوادي ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك في متاهات الصحراء  
أمة صحراوية لا رابط بينهم ، بتقطعهم شظف الحياة ، وجذب وجودهم القاسي ، هل كان  
لا شيء هناك غير « واقعية حسية مادية » ، انبثقت من واقع حياتهم ، فصبغت هذه الحياة ،  
حتى بعد أن أشرق فيهم « دين جديد » وبقيت فيهم هذه « الواقعية الحسية » زمناً طويلاً .  
هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا النخذ من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملاً ،  
ولا يكتب لهم القدر في صحائفه ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

ومن العجب أن نرى أنه إذا كان أبناء يونان قد أنتجوا الفلسفة والعلم ، وحرروا من الدين ،  
وأنتج أبناء إسحاق الدين ، وحرروا من الفلسفة والعلم ، فإننا سنرى أبناء إسماعيل ، وقد انبثق  
منهم « الدين » في أكل صورة ، كما أنتجوا العلم من حيث هو علم ، وصبغوا به الحياة الإنسانية  
حتى عصورنا الحاضرة . وسرى كيف شاركوا الإنسان في مصيره ، في وجوده وعدمه ، وكيف  
ملكوا « الزمان » و « المكان » وكيف وضعوا أعمدة الحكمة الكبرى بفلسفتهم ، كما أنتجوا  
نظرية العلم التجريبي بعلمهم ومنهجهم .

كان أبناء إسماعيل يعيشون في قلب الصحراء الكبرى حول بيتهم العتيق « أول بيت  
وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم . دين إبراهيم . دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك في  
وادي مكة . حيث تحيط بهم الجبال الشامخة الشامخة - جبال فاران - وحيث أسكنهم بواد غير ذي  
زرع . ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئناً ، وأن يجعل الله أفئدة من الناس تهوى إليهم ،  
وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حووا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها  
الأصنام والآلهة والدمى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها . لأنها كانت لقريش خاصة -  
وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توثيقية أو حيوية أو طبيعية . فكانت  
أساف ونائلة رمزين للتوهم الجنسي . كما كانت الآلهة الأخرى رمزاً ، كما قلت ، لشيء  
الترعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جدران الكعبة الصور المختلفة ، حتى  
صورة إبراهيم وإسحاق وإسماعيل . وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية في أولاد إسماعيل ، وتشوف نحو شيء في اللا محدود  
. . . . فيا وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحجون حياة واقعية حسية ، كانوا  
في باطنهم ينظرون إلى شيء أعلى . أعلى من الواقع والحسن والمادة .

وجاءتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب ، ومشيخة العرب من أولاد إسماعيل يهزون وروسهم ولا ييدون حراكاً . وأصرعت اليهودية إليهم وهي تحمل التوراة المحرقة ، فأنكروها ، ووقفوا ينظرون إليها بازدراء . بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحنفاء » ، على ملة إبراهيم حنيفاً ، مختسرين ، متخذين الرحدانية ديناً لهم . ولكن مشيخة العرب نأوا في فردوسهم الساكن ، وفي ليالهم الصافية في قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلنى إلى الله - الذى عجزت الأديان المختلفة عن أن تردهم إليه ، وأن يكون حظهم من الفكر فنتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء ، وألا يصيخروا السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصل حاضرهم بماضيهم السحيق . كانوا يشوفون إلى صوت « النبي الأخير » . رسول من أنفسهم من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم من آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم ، ويردد لهم أناشيد السماء العذاب . . . وقد سمعوا الصوت أخيراً .

. . . كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم أعجب حادث في تاريخ البشرية ؛ فلأول مرة - من بين الكتب السماوية الأخرى - يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات وحروف إلهية » لم يكتب سطرأ من سطوره « بشر » ولم يخط حرفاً من حروفه « إنسان » . وأعلن « الكتاب الإلهي » إعلاناً لا يحصى عنه أنه آخر وحى من السماء ، إن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التي هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده ، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم ، ويرسمون لأنفسهم في ضوءه ، طريقاً جديداً لم يألوه من قبل .

ونلاحظ أن التفكير العربي المتناثر وقتئذ والذي لم يتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً ،

بدأ يتجمع ويتربك ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد .

ورأى القرآنيون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان الكتاب قد أعلن أنه قد أتى للناس جميعاً . فلم يخاطب العرب الضالين وحدهم ، كما خاطب العهد القديم اليهود من قبل ، أو كما خاطب العهد الجديد « خراف بني إسرائيل الضالة » . إذا كان لم يقل هذا وخاطب الناس جميعاً ، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية « الشريعة أو الفقه » ، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزيقا » وأن يضع قواعد السلوك الإنساني « الأخلاق » (١) ،  
 وألا يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل ، أو الدين والشريعة ، إلا وأن يملأ الفجوة ، وأن  
 يضع الصورة الكاملة .

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل للعبارة عن  
 قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « سينافيزيقي » وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعمل ، وضع الخطوط  
 الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه .  
 كان لا بد إذن لمؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمثوا إلى أحكامه  
 الكلية ، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع .

وبجانب هذا الأصل الأول ، وجد الأصل الثاني وهو « السنة » : ما صدر عن رسول الله  
 من قول أو فعل أو إشارة . فكان لا بد لهم أن يتلمسوا في هذا الأصل الثاني ، وهو لا يقل عن  
 الأصل الأول في حقيقته الإلهية ، مادة فكرهم وعملهم . وسار الأصولان متعاونين ، يرسمان الحياة  
 الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدها .

ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق  
 الوجود لكي يحددها في صورة نهائية . حقاً إنه طلب من المؤمنين به ألا يتجاوزوا حقائقه ، ولكن  
 حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها . وقد نادى القرآن  
 « بالحقائق التوقيفية » الحقائق التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ولم يحدث قط أن اخترق العقل ،  
 منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون ، سياج الحقائق التوقيفية . ووجه القرآن  
 العقل أيضاً إلى الحقائق التوقيفية ، الحقائق التي للعقل مجال التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل في  
 نطاقها ، فأبدع « العلم » وأقام « الحياة » كما سئرى بعد .

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقد  
 أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، مقابلاً لكل تفكير يوناني عن فكرة الله ، ومنكراً لتصور فكرة  
 الله عندهم ، سواء أكان صانعاً أم محركاً أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : أن  
 الله خالق وأنه خلق من لا شيء « أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . وكما أعلن  
 بدء الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سمرمية المادة وعدم فئانها ونحن لا نستقرئ هنا  
 كل أفكار القرآن عن العلم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به  
 العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

(١) يقوم تليدي فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم لجانب الأخلاق في الإسلام في دراسة  
 جادة في بحث « مشكلة الحرية في الإسلام » ونرجو أن يطلع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قدم المادة ، فقد أعلن حدوثها ، وحدوث العالم ، وهنا يتقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : فقد خلق الله الأرض ، موج الماء ، وأقام الجبال ، وخلق هذا كله ليعد مكانا للإنسان . . وعرض للقوانين التي تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعي والعلية والسببية ، والتعاقب والتوالي ، وحقيقة كل هذه القوانين . وفتح للعقل الإنساني المجال للنظر في هذه القوانين وهل هي أبدية أم غير أبدية ، بديهية أم مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، والمثال الأكبر للقدرة التي لا تحصى . والمذهب الإنساني في القرآن رائع أخاذ ، فعل قمة الكون ظهر آدم الأول أو محمد الأول ، ظهر جميلا ، روح إلهي ، خلق من مادة الحياة . . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات في الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورفع فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه أتى فيه إلقاء بالعلم ، وأثار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه الفضيلة والخطة ، وأنزله الكون الرحيب ، لكي يبني ويخرب ، ويقم ويهدم . وبدأ يطوره عقلاً وجمها ، التطور عنده في نطاق النوع لا في نطاق آخر ، فانتقل آدم أو محمد أو الإنسان من حالة إلى حالة ، ومن طور إلى طور ، ورسائل الله تترى حسب قانون التطور ، حتى اكتمل التطور بيد القرآن ، وثبتت الإنسانية المتطورة ، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم ، وهذا ما تطلبه القرآن .

واندفع القرآن إلى الإنسان يمجده في طوره الأخير ، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مشولاً عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكة من سكاته ، ومن يعمل مقال ذرة خيراً أو شراً يره . . . فوضع المسئولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، في أقوى أساليب .

وأنكر القرآن « صلب المسيح » ككفء للمجموع . . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبي أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة . وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما يده ، والله بكليةما عالم ، بعلمه القديم الذي لا يحد . ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر ، غيبه عنا .

كانت فلسفة القرآن التي ذكرنا صوراً منها تتردد في كيان المسلم ، وتعلن إليه حقائق الكون وحقائق الإنسان . ولم يحاول المسلم - في أوائل عهد القرآن أن يبحث وأن يتجاوز الحدود التي رسمت . . . رأى حقيقتين أمامه كما قلت : حقيقة توفيقية وحقيقة توفيقية . أما الأولى : فقد سار فيها وارتاض رياضة كبرى فأتتج العلم التجريبي . أما الثانية : فلم يستطع عليها صبراً . فبحث فيها أيضاً إما بمنهج متطابق معها ، وإما بمنهج مخالف ، فظهر العلم النظري .

ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفي في الإسلام قد حارل أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحي الفكر الإسلامي ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب نشأة الفكر - أول

الجبار يمد كل فكر إما بمخاتق مؤيدة لمذهبه ، أو بمخاتق تخالف مذهبه ، ولكنه كان دائماً مركز الدائرة .

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العملي ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس - كما سنرى بعد - أخطر فكرة في تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسططاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبي في أعظم صورته . وفكرة القياس لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته ، وتمت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - فقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى - بل وضع أيضاً في العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد للقياس وشرائط للعلم . . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل » (١) ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الوقعات لم تنلج في النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين . حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس » (٢) .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبي - وهو ما سنبحثه في القسم الثانى من المقدمة .

(١) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٥ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

## الفصل الثاني

### منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي

أقبل القرآنيون هؤلاء على الحياة ، لأن القرآن نفسه دعاهم إلى معاناتها - كما قلت . وكان  
أميز خصائص هؤلاء القرآنيين - قبل الإسلام - أنهم كانوا واقعيين حسيين . وكان القدر  
اختارهم لاكتشاف منهج جديد في الحياة ، وأن يضعوه نظرية كاملة ، وأن يطبقوه تطبيقاً  
علمياً وعملياً - رائعاً وأخاذاً .

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنساني على أن وضع « مناهج البحث » في مختلف فروع المعرفة  
الإنسانية ، على أساس علمي مستمد من الوقائع والخبرة ، إنما هو وليد العصور الإنسانية  
الحديثة . ولكن ليس معنى هذا إطلاقاً خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية على  
وجه العموم ، إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج  
متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليوناني وهو يحاول  
تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، ويتبع كلياتها  
وجزئياتها . إن مسألة المنهج لا تختص بجبل دون جبل أو بقرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل  
فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا : إلى قسمين :  
المنهج : التلقائي ، والمنهج الإدراكي أو الواعي .

أما المنهج الأول - المنهج التلقائي *La méthode spontanée* - فيكاد يزاوله أغلب  
الناس في أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة  
تقرر سير الطريق الذي يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف في اللحظات التي يكونون  
فيها ، أي لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقلي » قبل الفعل . وهذا المنهج غير مدرك ،  
ولا شعوري « غير واع قبلاً » ، وقد يؤدي هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه سائقة  
بورت رويال إلى هذا فقررنا : « أن عقلاً سليماً يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، في نطاق البحث  
الذي يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال » (١) .

ومن المنهج التفكّاني يتقل الناس إلى المنهج الإدراكي أو التأمل *La méthode réfléchie* وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتي لتفكيره كيف يسير ، ومتى يحلل ويفصل ويقسم ، وكيف ومتى يركب ويصل ويجمع ، وكيف ومتى يتخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج .

يستخلص الإنسان بهذا التأمل قواعد عامة ، يمكنه تطبيقها حين يفكر ، ويستطيع - بواسطتها - أن يتجنب الخطأ ، وأن يصل إلى الحقيقة . أو بمعنى أدق - إن المنهج الإدراكي يتكون حين يبحث الإنسان في المنهج التفكّاني عارلاً استخلاص الصواب المنطوق فيه . فهذا المنهج إذن « منهج راع ، وشعوري » أو مجموعة من النظم والقواعد التي لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشيء بمقتضاه ، ويؤدي السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن لليونان وحدهم مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أم الشرق أيضاً - وقد وصلت إلى بحوث عميقة في العلم التجريبي والعلم الرياضي - مناهج وواقف نحو البحث العلمي . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أو مفكرو وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الاستقرائي كمنهج .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة ، يوجد منهج ، فالمنهج المعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقلي القياسي وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر للسادة ، والتجربة للعبيد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوربية هو المنهج التجريبي . . . إلخ . ولن نتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكي نتبين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذي وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية ، والذي صيغ حضارتها وثقافتها معاً .

إن الباحثين في « علم المناهج العامة » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبي أندريه لالاند *André Lalande* قسمها إلى الأوزاع الأربعة الآتية :

- ١ - المنهج الاستدلالي .
- ٢ - المنهج الاستقرائي .
- ٣ - المنهج التكويني أو الاستردادي
- ٤ - المنهج الجدل :

والتقابل دائماً إنما يكون بين المنهجين الأول والثاني ، تتنازعهما الحضارات المختلفة ، وتأخذ بواحد منهما وتترك الآخر . أو يسيران جنباً إلى جنب في حضارة من الحضارات ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر . وقد كان المذهب الثاني هو طريق الحضارة الأوربية الحديثة ووسمها ،

بل « مبدعها » سار عليه علماءها ومفكروها ، فأتنجو لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأه وتطوره ، جزئياته ووكلياته ، وأفرد له كتابه العظيم Théories de l'induction et de l'experimentation وتلمس لالاند ، كما تلمس غيره من مؤرخي العلم التجريبي ومؤرخي الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوريبيين فحسب لدى روجر بيكون مثلاً من أواخر رجال العصر الوسيط . أو زابارلا Zrbaemilla أحد رجال عصر النهضة في كتابه ( المنطق ١٥٧٨ ) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، في القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون في كتابه الآلة الجديدة Novum Organum ( ١٨٦٠ ) وفي هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبي منظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبي واستخدامه . وفي القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبي أوجها لدى جون استيوارت مل في كتابه A System of Logic وكان هذا الكتاب نقطة التحول في تاريخ أوروبا العلمي ، بل في تاريخ البشرية كلها . فقد انتقلت أوروبا حينئذ انتقالاً كلياً إلى « التجريب العلمي » . وسيطر المنهج الاستقرائي سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة في العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج - مع تعديلات خاصة - في العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص في علمي التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق في نهاية الأمر في أبحاث علم إنساني بالمعنى الضيق لكلمة إنساني ، وهو علم النفس . وقد تطور المنهج بعد جون استيوارت مل ، وهورجت بعض عناصر منهجه أو عدلت - وحدث هذا حتى في عصره - ولكنه بقى نقطة البدء الرائعة في البحث التجريبي المعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنائه ، فظهر كلود برنارد ، وحلل المنهج التجريبي أبداع تحليل في كتابه « مقدمة للطب التجريبي » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيليه وعدد كبير غيرهم من العلماء المحدثين والمعاصرين . ولكن بقى لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير في تاريخ المنهج التجريبي .

ولكن المشكلة الهامة في تاريخ الفكر الإنساني - المشكلة التي يتصل بوضعها الصحيح تقوم الفكر الإسلامي في ماضيه ، وصلته بمحاضره - هذه المشكلة هي : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ فقد كان لهذا الفكر حضارة بلاشك ، وحضارة مسيطرة قروناً طويلاً . ولم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مغلقاً يغلن دونه « منافذ » العناصر العقلية من ثقافات أوحضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلاشك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضاري يقرر تقريراً حاسماً ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

لما هو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذي سار عليه علماءها ومفكروها ؟

أنكر مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث أن يكون للمسلمين مكانة مبدعة في نطاق علم مناهج البحث . وكل ما حظى به المسلمون - في كتب هؤلاء المؤرخين - هو فقرة أو فقرات

تشير إلى أنهم تابعوا المنهج القياسي في أبحاثهم ، أو بمعنى أدق تشير إلى أنهم اتخذوا المنطق الأرسطاليسي منهجاً لأبحاثهم . وقد رأى هؤلاء المؤرخون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليوناني ، وأنهم عاشوا مهبورين في ضوء هذا الفكر ، وكان المنطق هو « آلة » هذا الفكر ، فقبلوه قانوناً لا يرد ومنهجاً معصوم للحقائق . إذا ما طبق ، عصم الذهن من الزلل ، وأدى إلى الحقيقة في مختلف البحوث .

وسيطرت الفكرة سيطرة كاملة على جميع من تصدى لهذا الموضوع . بحيث نرى عالماً ممتازاً هو الدكتور إبراهيم بيوي مذكور يكتب كتابه الهام *L'organon d'Aristote dans le monde arabe* يقرر فيه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامي ، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين .

وظن الباحثون الأوروبيون أن مشكلة المنهج لدى المسلمين قد حلت نهائياً ، وأنه لم يعد ثمة مجال لأي بحث فيها ، ما دام قد تقرر بصورة نهائية على يد عالم عربي متمكن « أن هذا المنهج كان أرسطاليسياً ، إن في كلياته ، وإن في تفصيلاته » .

في هذه الأثناء ، وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر المنطق الأرسطاليسي البالغ في العالم الإسلامي ، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون في جامعة القاهرة . وكانت تتعمق دراسة الفكر الإسلامي في جميع مصادره الحقيقية ، وتحاول النفاذ - بمنهج تحليلي - إلى أعماقه . وما لبث أن صدر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وتقدم المسلمين للمنطق الأرسطاليسي » وقد أثبت فيه إثباتاً قاطعاً ، في ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكرى الإسلام للمنطق الأرسطاليسي ومحاربتهم له ؛ وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني واعتبروه منهجاً لأبحاثهم . ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال ، هي أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائي كاملاً . وقد نبه العالم التجريبي الأول - روجر بيكون - إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه .

وبما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبي - أندريه لالاند - قرأ كل ما كتبه روجر بيكون في اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون مؤرخو الفلسفة الأوروبيون ، ولكنه لم يعن - مجافاة لأبسط قواعد البحث العلمي وخرقاً لكل أمانة علمية - بتحقيق المسألة أدنى تحقيق .

وسنحاول نحن أن نعطي صورة موجزة جداً لهذا المنهج عند المسلمين ، ثم نحدد صلته بالفلاسفة التجريبيين من الإنجليز .

إن أهم خصائص المنهج التجريبي الإسلامي أنه منهج « إدراكي » أو « تأملي » ، فقد أدرك مفكرو الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لا بد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني ؛ حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا - الحلقة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحلقة العنيفة واضح وضحاً بالغا في كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج ، فلإنما عن تأمل تام ، شعور حقيقى بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة وملاحية عابرة ، وإنما هو بناء منهجى كامل .

يبدأ المسلمون بمبحث في الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسططاليسى . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرفة للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله »<sup>(١)</sup> أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »<sup>(٢)</sup> . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصفتها الخاصة . وسأخذ بهذه الفكرة جون استيوارت مل . وسأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد ، في منطق تجريبي<sup>(٣)</sup> . وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسططاليسى ومحاولة نقضه من جميع وجوهه<sup>(٤)</sup> : من ناحية تكوينه<sup>(٥)</sup> من ناحية استناده على مذهب العلل<sup>(٦)</sup> واعتبار الجنس الحد المادية ، والفصل عكس الصورة ، من إنكار للذاتيات المكون منها<sup>(٧)</sup> . . . فكان المسلمون هنا إسمين حسين ، تجريبيين ، قبل جون استيوارت مل وغيره .

فإذا انتقلنا إلى العنصر الثانى من المنطق الشكلى وهو « القضية » ، نجد المسلمين ينكرون

- (١) الزركشى : البحر المحيط - ج ١ ص ٨٥ ، التهانوى كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ، السيوطى : صون المنطق والكلام ، النشار : مناهج البحث ص ٧٥ - ٨٢ .
- (٢) النشار : مناهج البحث : ص ٧٥ - ٧٧ .
- (٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .
- (٤) السيوطى : صون المنطق ٢٠٨ .
- (٥) ابن تيمية : موافقة صريح العقول بصريح المنقول . ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .
- (٦) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢ - ٩٥ .
- (٧) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢ .

« القضية الكلية » إنكاراً باتناً والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست هذه القضية عند المسلمين أبة فائدة ؛ لأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديها ، كان العلم بديهيته أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية . وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية . « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً ، كما يعلم العين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً » فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي « القضية الجزئية » القضية التي لا يتحقق

فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو الشخصيات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التي هي ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضاً بهذا جون استينوارت مل في العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف :

فبينما القياس الأرسططاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى - لوجود - جامع بينهما - بواسطة تحقيق علمي دقيق .

وذهب آخرون إلى أن « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسططاليسي » ، وقد خدعهم التشابه الظاهري بين العمليتين الفكريتين ؛ فإنهما تدوان من طبيعة واحدة . وفي الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما ، وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسططاليسي فهي أولاً : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلاً إلى اليقين ، بينما

التمثيل الأرسططاليسي يوصل فقط إلى الظن<sup>(١)</sup>. ثانياً : أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية - أن لكل معلول علة-أى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذاه<sup>(٢)</sup>: ثانيهما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسيره أن العلة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهها ، أى « القطع بأن العلة ( علة الأصل ) موجودة فى الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم<sup>(٣)</sup> ، فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت من استقراءه العلمى عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمى يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسططاليسي ، بل مخالفاً للمنطق الأرسططاليسي تمام المخالفة .

فإذا انتقلنا إلى العلة الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل : هو ما تفرع عليه غيره ، أو ما عرف بنفسه . والفرع : هو عكس الأصل ، أى ما تفرع على غيره . والعلة : هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم : هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل .

وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو « علاقة ضرورية عقلية » بل على أنها تعاقب حادثين ، إحداهما بعد الأخرى . فاصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معاولا ، بدون وجود أية وابطة ضرورية بين الحادثين « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً »

ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر - مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحترق ولفاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف<sup>(٤)</sup> فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عندة ولا تدل على الحصول به وأنه لاعلة

(١) التشار : مناخ البحث . ص ٨٥ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط . ج ٥ ص ١٢٥ .

(٣) شرح المحلى على السبكي . ص ١٣٥ .

(٤) النزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٠ .

سواءه<sup>(١)</sup> أى أن دليل العلية الوحيد هو العادة « ليس إلا . . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تفك عنه . وهنا يبحث المسلمون العلية بطريقة علمية واضحة ، نراها بعد ذلك عند فيلسوف حمى كهيوم في نفس الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون استوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وستقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين في تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق ستقدم صوراً منها ، مؤخرين بحث « موضوع للقياس » بحثاً شاملاً إلى فرصة أخرى<sup>(٢)</sup> ، أما الصورة الأولى فهي :

١ - اطراد العلة : ينبغى أن تكون العلة مطردة - أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور . وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكلما ظهرت ظهرت<sup>(٣)</sup> . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم في الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نببحثها في أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد ، الذى تشترك فيه كل الحالات ، علة أو معلولاً للظاهرة التى نحن بصدددها »<sup>(٤)</sup> .

٢ - أن تكون العلة منعكسة : أى كلما انتفت العلة ، انتهى الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدماً ، فكلما اختفى اختفت<sup>(٥)</sup> . وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتهى المعول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئاً واحداً يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعول ، أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة »<sup>(٦)</sup> .

٣ - الدوران : دوران العلة مع المعول وجوداً وعدماً - وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي ، بوعى وتأمل فذيين في تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

(١) النزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) كتب تلميذى محمد سليمان دارد بحثاً هاماً عن « مشكلة اقياس في العالم الإسلامى » وسيظهر لبحث قريباً .

(٣) الشوكانى إرشاد الضمور إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣ .

(٤) Mill Asystem of Logic P. 255 .

(٥) التلمسانى مفتاح الوصول ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٦) القرانى : نقائس المعقول ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فزى هذا النص الهام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتضيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »<sup>(١)</sup> وهذا النص الآخر « الدورانات الدالة على عليا المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »<sup>(٢)</sup> . وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع والتخلف عند مل *The Joint Method of Agreement and Difference* وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها ، وإذا غابت غاب . يقول مل « إذا بحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة معينة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شئ عدا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تختلفان فى شئ عدا تعيب ذلك الأمر . فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين هو علة الظاهرة »<sup>(٣)</sup> .

٤ - تنقيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافاً فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي . وحاصلة « الاجتهاد فى الحذف والتعيين » أو بمعنى أدق يقرم تنقيح المناط على عمليتين : الأولى هى الحذف والثانية هى التعيين ، أى أن على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين وهى طريقة الحذف *La méthode d'élimination* وهذه الطريقة هى أن يكون لدينا عدد من الفروض فنضع قائمة لها . . . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحلها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبي ، أقامه المسلمون منهجاً كاملاً . وقد نشأ وتطور نشأة إسلامية ، يدعو إليه القرآن والسنة . ومن الفقه انتقل إلى العلم ، ومن القانون انتقل إلى التطبيق . وعرف المسلمون فيه كل ما عرفه المحدثون من فكرة القانون الطبيعى وأداهم هذا إلى أبحاث تجريبية .

وينبغى أن نوجه الأذهان إلى أهمية القيام ببحث شامل فى مبحث « القياس الأصولى » و « قياس الغائب على الشاهد » الكلامى ، ودراسة مسالك العلة وقوادحها ، دراسة مفصلة .

( ١ ) نفس المصدر ونفس الصحيفة .

( ٢ ) شرح الجلال المحلى على جمع المبرمات ص ٩٥ .

( ٣ ) Mill : A system p. 256

ثم دراسة كتب الطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية الإسلامية : فهناك وثائق مختلفة  
تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في كافة أبحاثهم .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادي - فإننا نرى المسلمين أيضاً قد أقاموه  
على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية  
هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم .  
كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا  
أيضاً توضيحاً أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمي صحيح ، دراسة بكرة  
في العالم الإسلامي .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدلي - وجدنا أصوله أيضاً في كتاب  
آداب البحث والمناظرة وإلخالد . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احتوته الكتب التي  
طال عليها الزمن ، وهي منسية مطوية .

• • •

هل وصل المنهج التجريبي الإسلامي إلى أوروبا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر  
الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت في طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم  
العربي . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . وما لاشك فيه أن علم العرب جميعاً قد وصل  
إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضاً معبراً آخر . وأقبل  
عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا في حركة نقل التراث ، وبخاصة  
العلمي . ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربي وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى  
إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج  
الإسلامي التجريبي ، وكان يتنادى بأن معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد للمعرفة الحقة  
لمعاصريه . ومن الثابت أيضاً أن روجر بيكون نقل إلى إنجلترا أيضاً عدداً كبيراً من الكتب العربية  
المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألمح روجر بيكون فرنسيس بيكون - أول تجريبي حقيقي في العصور الحديثة . ثم  
وجد المنهج الإسلامي كاملاً في كتابات جون استيوات مل . ولا شك أن منهجه هو منهج العرب .  
ولا شك أن الرجل شعر « بما فعل » . . . أنه أخذ علم المسلمين ، ونسبه إلى نفسه . ومن الغريب  
أن نجد هذا العالم التجريبي يسف إلى حد تضمنين بعض أمثله المنطقية تشهيراً بالرسول العربي  
في كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ . من كتب أتباع هذا النبي ، والمنهج

اللى يؤدى - هو وحده - إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلاً أو منتظماً فى لغته للمهب سابق عليه ، فراغ قلمه - بقطر حثداً - إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقين أو لم يعترف . فنحن بناتنا الأولون وأسائفة الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

## الفصل الثالث

### لإبداع الإسلامى الفلسفى

هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج نعين به الجانب الإسلامى الخاص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامىة التى وصلتنا ، والتى تكون ميراث الأمة الإسلامىة ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو للحضارة الإسلامىة الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبى أن نصل إليه سيحدد لنا معالم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامىة الفلسفية . إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامىة قديماً وحديثاً من الكثرة والانتساع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوربيين ، الفكر الإسلامى كل طرافة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامىة هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن مينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق التام بين ما يسمى « فلسفة إسلامىة » والفلسفة اليونانىة أو الهيلينىة القديمة . وحاولوا أن يردوا الأول إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحي فلسفتهم ، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناولهم لفلسفة اليرنان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامىة على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامىة بانتقال العلم اليونانى ، فلسفياً كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى . وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامىة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المحروم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، بإحضر فى رؤية جديدة ، يحاول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامىة فى الفلسفة . . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تلتس منسأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانىة ، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانىة ، أو ما كانوا يدعونها بالفتنة اليونانىة ، بدأ المسلمون بوقفون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الدخيلة الطارئة<sup>(١)</sup> .

وتقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم . وتفكير تنسّق كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار . ويعنينا كل العناية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، والتي يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسي المميز للحضارة الإسلامية<sup>(٢)</sup> . . . هذا الطابع الذي تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين في تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحي الفكر الإسلامي فهي : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت - كما قلنا - فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفي هذا عجاذة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا - الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وينبغي ، لكي نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتي :

١ - الفلسفة الإسلامية : وهي فلسفة أرسططاليسية مزروجة بالأفلاطونية المحدثة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسّق ، حاولوا في ضوءه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ - التصوف الإسلامي : وينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفي - وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرقي القنوصي من هندي وفارسي ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . والقسم السني ويستند على القرآن والسنة ، ويجادل أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السني من التصوف علم الأخلاق في الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية . ( مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ) .

(٢) عل سامي انتشار : سناجح البحث عند مفكري الإسلام ( دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧ )

ص ٢٢٧ وما بعدها .

٣- علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام .

٤- علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التي نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد الموصلة بداتها إلى استنباط الأحكام . وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطق ، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه .

٥- علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ : وقد تناول المسلمون هذا العلم سواء أكان علم اجتماع أو علم سياسة أو فلسفة سياسة أو فلسفة تاريخ ، بدأه بدون شك فلاسفة المنهج التاريخي في العالم الإسلامي كالمسعودي واليعقوبي ثم نضج عند الطبري والغازي وانتهى إلى ابن خلدون والملاوي ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأرق ، خاص كل هؤلاء في علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، ولطيفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة في هذا الموضوع .

٦- فلسفة النحو : وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصول ولكن وضع في أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة بوجه عام ازدهرت في العالم الإسلامي ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفي نابع من بنية اللغة .

## ١- الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي ، وتابعتها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان عملهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام - ويمثلهم المعتزلة في أول الأمر - مدى القوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام فسرعان ما بدأ النزاع بينهم وبين هؤلاء الفلاسفة ، ثم اتجه إلى الفلسفة اليونانية نفسها . وبقى النزاع بين الاثنين أمداً طويلاً لم تخمد جذوته . وحين تكون المذهب الأشعري ممثلاً للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظام - كالباتلاني وإمام الحرمين وغيرهما - متباينين شيخ المدرسة الأول يجادل الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالي تكفير فلاسفة الإسلام ، أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام قد انبى إلى وضع الميتافيزيقا وضعاً نهائياً ، ولم يترك للعقل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها ، وحدد معالمها تحديداً كاملاً ،

ونهى أشد النهى عن تجاوز تلك المعالم، لأنها « لا معرقات » وتتسلسل إلى ما لا نهاية ويحاول اكتناه ما لا يمكنه ، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث وجود ، تحاول التفسير حينها استطاعت . وقد كان الطابع الأساسى المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الموهبة النادرة في النظر في المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية . فإذا فعل تابعهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بذلك الفلسفة - على الصورة التي وصلته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً .. كان فقط صورة مختلطة ومختلة من المشائبة أو الأفلاطونية أو الأنطالونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى .

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجذوة والطرافة عند هؤلاء الفلاسفة ممن يدعون بفلسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة لمذاهبهم : مميزات تجعل هؤلاء الفلاسفة تابعاً خاصاً يبعد بمذاهبهم عن الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن تلك الأبحاث تؤيد تماماً التطابق الشديد بين ما يسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية ، مع وجود بعض اختلافات جزئية لا تغير من جوهر هذه الفلسفة الهيلينية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و« مراكز إسلامية » للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن للفلسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفيلسفى ، وظنوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هي كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يعلل المسألة تعليلاً خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة الفكر الفرنسى أرنست رينان ، وقد حاول رينان أن يعلل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفيلسفى في ضوء تحليل ممتاز للعقلية السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . وملخص رأيه : أنه يرد كل قصور في هذه العقلية إلى استعداد فطرى طبيعى لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة ، وهذا الشيء المنتج هو التوحيد . ويرى رينان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه للفكرة وحدها . وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل واستدلال منظم وانتقال عقلى من حالة إلى حالة أخرى ، وإنما انبثقت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هي في نهاية الأمر غريزة خاصة في الجنس هي « غريزة التوحيد » .. وقد دعت هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته سيداً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يجعله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلت هذه الغريزة في باطن هذا الجنس

تجلياً فطرياً ، أى انقلحت في أعماقه على صورة إلهام فكري ساحق طاغ . ويشبه هذا التجلي أو هذا الإلهام بالإلهام اللذي أوجد الكلام في الإنسانية كلها . والدين واللغة مشتاهان في أن كليهما إسا وضعين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأسامي للعقلية العامة ، بل هي تعود إلى ميمز أعظم يبدو على أوضح شكل في هذا العقل ، وتستطيع بواسطه أن نضمر تماماً قصور العقلية السامية - وبالتالي العقلية الإسلامية - عن الإبداع الفلسفي . أما هذا الطابع فهو : عدم التعقيد والتشابك الفكري . والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق . هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تعبيراً كاملاً . وبقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل . وذلك لبساطته » . وفي فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذي كان يهيم فيه تفكير الآريين الديني <sup>(١)</sup> ، وخطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هي الفلسفة الإسلامية الحققة ، وسرى فيما بعد ، أنه سئبه إلى أن إبداع المسلمين الفلسفي إنما هو في نطاق آخر ، ثم إن خطاه الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هي نتاج لجنس سامي . ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشاهير إنما هم من أصل آري .

أتى بعد رينان عالم اجتماعي آخر هو لاپيه Lapie وقد حاول في كتابه « الحضارات التونسية » Les Civilisations Tunisiennes أن يضع تعبيرات عامة تمثل الروح الإسلامية . وتمثل عدم إنتاجها في الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودي فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضي ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفي عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضي هي التي تكفي لتعريفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعرفون بالماضي ، وينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز الدائرة الذي تتجه إليه جميع ميول الإسرائيل . أما العربي فلا يشغل إلا بالماضي ، ولم يعد يأبه بأى تفسير عقلي أو فلسفي مما يحيط به . وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والدمن» ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة في ذاتها . حقاً إن الجنس العربي يعيش في كثير من حياته الفكرية على تراث الماضي ؛ ولكن اليهودي ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحمي على هذا الماضي حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شيء ، ولكن لم يستوعبه هو شيء ، غير أنه اختلف عن الجنس العربي بأن مقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضي ، وعدم الاكتراث بالحاضر أو المستقبل .

وحاول المستشرق الفرنسي جوتيه Gauthier ، أن يفسر عدم إبداع الإسلاميين الفلسفي ، فذهب إلى أن الجنس العربي إنما احتفظ بنقائه وعقليته الأصلية بحماية من وطنه . أما الجنس اليهودي فقد انطوى على نفسه ، لأن الدين هو الذي تطلب منه هذا . ويذهب جوتيه إلى أن للدين اليهودي ، وهو وحده من بين الأديان الثلاثة الكبيرة ، الدين المغلق . وهذا هو أهم اختلاف بين الشعبين الساميين الكبيرين<sup>(١)</sup> .

فاليهود عند جوتيه إذن لم يبدعوا فلسفة لسبب ذبني : إن الدين قد أغلق منافذ فكركم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك تصور العقل العربي عن الإبداع الفلسفي ، أتى بفكرة جديدة ، وتلك الفكرة هي أن عقلية الشعب العربي إنما تعود إلى ظروف البيئة المتقلبة المتغيرة . تلك البيئة التي تنتقل من الهدوء إلى العاصفة . من كتيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتنقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلاً . كل هذا جعل من العقيدة العربية عقلية صحراوية ، تنتقل من الضد إلى الضد ومن النقيض إلى النقيض ، من الرحمة إلى القسوة ، من السخاء إلى البخل .... إلخ . ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل ، وليست انتقالات للعاطفة . وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية : الانتقال من طرف إلى طرف وتقابل الأضداد في نظر العربي . ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموقفة المقارنة فيضمها في وحدة متناسقة . لم يجمع ، ولم يقارن ، ولم يركب ، بل الضد عنده مقابل الضد ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وأن تقارن ، وأن تركب ، وأن تصل بين الأضداد ، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة . فالفكر السامي فكر مفرق ، والفكر الآري فكر منسق .

وحاول جوتيه أن يثبت فكرته بشواهد استمدتها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل . فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة ، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأخذوا الفكرة اليونانية ووضعوا بين العالم والله ، أو بين الخالق والخلق ، وسائط متعددة ، فظهرت مشكلة العقول العشرة ، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقاً فكرة عدم الخلاء هذه ، بل تصوروا خلاءً مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة . وهاجم الفقهاء - وهم الممثلون للفكر الإسلامي الأصيل - فكرة العقول ، ونرى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين بن تيمية وغيره من المفكرين .

يخطئ جوتيه نفس الخطأ الذي وقع فيه رينان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس

(١) Gauthier. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane P. 1-17.

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى .

العربي فقط ، ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، آريان . ثم إن جونيه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامي عامة ، لا تقوم على أساس علمي : إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين لا « المسلمين » قبلوا الفلسفة اليونانية قبولا يكاد يكون تاما ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً . ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن عدم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه . لقد استطاع هذا الجنس في محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسرى رينان نفسه يعترف بعقوبة المسلمين وأصالتهم في علم الكلام فيقول « إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتبس لدى الطوائف الإسلامية الدينية؛ وسرى أن هذه الطوائف الدينية – مستندة إلى القرآن والسنة – وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان ... فالله والجوهر والوجود والعلة والمعلول والحركة ، والغلاء والملاء ... إلخ لها مفهوماتها الإسلامية . وينبغي أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين » صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة وعبروا تعبيراً داخلية عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه ، وتمثلوه أو تمثلهم ، لم يبدع الأواون شيئاً ، كانوا شراحاً للفكر اليوناني . أشبه ما يكون بالشراح الإسكندرانيين المتأخرين . أما الآخرون فكانوا للفلسفة الإسلامية على الحقيقة ، والمعبرين عن بنائهم الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جونيه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنفصه موجبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنها فلسفة موقفة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد ، وفي علم أصول الفقه ، وفي غيرها من العلوم العقلية . وقد رأينا في الفصل السابق حركة تركيب المنهج التجريبي ، حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأمم .

## ٢ - الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدواً كبيراً للفلسفة كما سبق أن ذكرنا ، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتفل هذه الدراسات . وقد حدد القرآن وحددت السنة ميتافيزيقا المسلمين ، فإما هو موقف الإسلام من التصوف – وهو شبهه بالفلسفة في نواحي متعددة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقي من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد ، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعاني الرقيقة » في القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأفها « حقائق خفية » أعمق مما يرى الناس . وصادت نزعات القلق في صدور الخلق من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا في عمار الحياة ، فلجأوا إلى هذه المعاني ، يعمقون فيها ، ويمجدون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن - الذي وضع المتأفزيقا كما وضع الشريعة - يصح كتاب « تأمل خفي » في رأي الكثير من مفكري الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتافيزيقي تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أخذوا من الفيدا الهندي وأخذوا من الإشرافية الفارسية ، واستمدوا من الفيض الأفلوطيني ، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو ، ثم وجدوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

أما عقيدة الحلول ، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق ، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ، ولذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول ، وما تؤديه من نقلة وحركة وتميز تستحيل عند المسلمين على الله ، ثم أنكر بعد - على الصوفية الحلولية - تلك الفكرة بعينها .

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انتقالاً من عقيدته الأصلية « لا إله إلا الله » إلى عقيدة التصوف الفلسفي « لا موجود في الحقيقة إلا الله » وسباق كل عقيدة منهما ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ، وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية والفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السني سار في طريقه . ينكر على التصوف الفلسفي أكثر عقائده وأخذ من مذاهب ناشئة . وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى في العالم الإسلامي . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما ، ومثل التصوف السني - المجتمع الإسلامي من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلي من ناحية - متمثلاً من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام ، والترف الاجتماعي والاقتصادي متمثلاً في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متناقضة كاملة التناقض ، ومحدثنا عن أدق الحركات القلبية ، ويضع المذهب الذوقي في الإسلام ، ويكتشف فكرة الضمير ، وهي فكرة لم تصل إليها أوروبا إلا حديثاً على يد بنظر الأخلاق الإنجليزي ، كما أن التصوف السني إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع سادته التحلل الاجتماعي والاقتصادي .

### ٣ - الإسلام وعلم الكلام :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين ، كما سبق تعريفه ، علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم - فيما أعتقد هو النتاج الحاصل للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي ، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البيان نهائياً . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . وما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها ، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية . ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلامياً بحتاً . وبعد هذا شابهت عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية . ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموه مقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . وما لا شك فيه أيضاً أن متكلمي الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفي هذا تنكب عن الفكرة العامة التي ينادى بها الإسلام . ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجواً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طبيعة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم .

وسرى في نطاق علم الكلام : المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود والحركة وللعلة يخالف اليونان ، ويسبقون به مفكرى أوربا المحدثين وفلاسفتها .

### ٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منهج الفقيه أو منطقته مقابلاً لمنهج الفيلسوف ومنطقه . وقد كان علم الأصول علماً معنئياً به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا في القسم الثاني من المقدمة . ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً في صورة بارعة . وفي هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوربا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين عامة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين . واختلط العلمان - الفقه والكلام - في العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدون كتبهم يبحث في مدارك العقول هو في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي . وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل - نظرية في المعرفة ، ونظرية في المنهج ، وتطبيق لهذا المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقي وفيزيقي وأخلاقي .

## ٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ :

لقد وضع الإسلام سواء في القرآن أو في الحديث نظرية عامة في السياسة أو في الإمامة أو في الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا في التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة مختلفة في تصوير مذاهبها ، وكتب التاريخ ، كتبه بلاشك فلاسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً الخوض في تفسير الظواهر الاجتماعية فنشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه الموضوعات في العالم الحديث ، قدمها مستشرقون ، كما خاص فيها باحثون مسلمون والمشكلة في هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامى أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية . لا يمكننا أبداً أن نقرأ الماوردي ونظريته في السياسة بدون أن نعرف الفقه وتطوره . الفقه سجل اجتماعي لحياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركي يصور الظواهر الاجتماعية التي أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للباحث في الظواهر الذاتية وغير الذاتية ، تصور أعماق ما اعتلج في فكر المسلمين ، كما يصور حياتهم الخارجية ، ويحتاج الباحث أيضاً إلى معرفة باللغة حتى يتمكن من النفاذ إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية . ومثال آخر هو مثال المقدمة الخلدونية لا يمكن فهمها أو النوص في أعماقها بدون معرفة مصادرها ولواحقها . من أين استمد ابن خلدون مادته ، إن من الواضح أنه أخذ هذه المادة من تاريخ المسلمين وغيره من الأمم . كما استند بعمق على البناء الفقهي والكلامي للفكر الإسلامى . وكان الفكر السياسي عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة مياسة يونانية وبارسية نقلها إلى العالم الإسلامى عبدالله بن المقفع ثم عدد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابي والفلاسفة من بعده . كان هناك إذن تياران في علم السياسة تيار مسلم بحث ، وتيار إسلامى منسق موفق .

## ٦ - الإسلام وفلسفة النحو :

إن ظهور النحو في العالم الإسلامى كان ظاهرة من أهم الظواهرات كان لا بد أن تبحث من وجهة نظر فكرية عقلية . لقد كانت اللغة من حيث هي لغة المعبر الأكبر عن الدولة الإسلامية

الجديدة حين هدأت الفروح وتكلفتها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام بولية هذه اللغة . وكان في هذه اللغة تراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن انضغ في صورته الكاملة على يد ابن الأنباري في القرن الخامس الهجري ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفي أعماق اللغة ، رقى جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة التماس العقلي النحوى . وفي إيجاز كل مقولات العقل الإسلامى إنما ينبغى أن تستمد في أعماق النحو واللغة ، بل انعكس الأمر حتى لدى الصوفية : فقد كتبوا في أجرومية التصوف أو بمعنى آخر <أولوا تطبيق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة .

### آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية :

أولاً : إن بعض مؤرخى الفلسفة ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقاً ، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين ، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالى ، حقاً نشأ كثيراً من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامى ، ولكن قام علماء فارس ، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين ، بدور بارز هام في إقامة هذا الفكر وتدعيمه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو المقوم الأعظم هذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها في كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك في هذه الصيغة جميع الأجناس التى اعتنقت . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشئة ستأخذ صوراً معينة سنكشف عنها في بحثنا للشيعفة العالية . فتظهر الشيعة العالية ، ويظهر التصوف الفلسفى وما فيه من عقائد تخالف جوهر الإسلام . ولكن إنما نحن نبحث عن فلسفة إسلامية وروح إسلامية خالصة .

ثالثاً : إن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما :

١ - تصور العقل الإنسانى عن التوصل إلى « الشيء في ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » . وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف ثبت هذا إثباتاً تاماً ، وتدلل دلالة واضحة على ما كان يعتلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في « ما بعد الطبيعة » أو في البحث في تلك المسائل التوقفية التى لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، وتطلب عدم الخوض فيما خلقها ، طلب منا أن نبحث في الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحت في « الجوهرة » الذي لا نصل إلى حقيقته ، أى أن نبحت فقط عن « الخصائص » ولا نبحت إطلاقاً عن « الماهية » .

٢- إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقورية الشخصية اليونانية أو عمل اللات اليونانية . وبرغم ما يبدو في المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة في عالم متشائم . والإسلام ينكر هيمن ذات مفكرة في التفسير الوجودى ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضع من صورة عميقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقورية الذاتية في تأملها للوجود . وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ . بينا الإسلام دين اجتماعى ينكر التوحد ، لأن في هذا إخلالاً قاسياً بوحده العامة أو بنسبته المضوى العام ككائن حتى ، وتهديداً خطيراً للمذهب الاجتماعى . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسرى المسلمين يبحثون تلك الفكرة بحثاً وافياً ، مع أنها لم تتحقق إطلاقاً ( إجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، وإجماعهم جميعهم ) وبالرغم من عدم تحققها فقد شغلت مكاناً ممتازاً في مجامعهم وفي حلقاتهم ) وعلى العموم نستطيع من هذا أن نسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملاً ذاتياً لا يتفق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية واللغوية للمجتمع العربى وبالتالي للمجتمع الإسلامى ، تختلف اختلافاً بيناً عن بقية المجتمع اليونانى ولغته . فكان لا بد من ظهور فكر فلسفى أصيل ينبع عن المجتمع الإسلامى .

• • •

والآن نرى أن « القرآن » قد ألهم المسلمين « ميتافيزيقاهم » ولم يرد شيئاً وراءها - ولكنهم

ما لبثوا أن خاضوا - في ضوء القرآن - في أدق المعانى الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبي . وسنحاول أن نفسر في الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية والعوامل التى دعت إلى هذه النشأة .