

المفكر المسلم والواقع^(١)

للدكتورة فؤيدة حسين محمود

أستاذة الفلسفة المساعدة بكلية البنات بجامعة عين شمس

يدعوني الى تناول هذا الموضوع أمران :

أحدهما : أن محاولة ابراز أصالة الفكر الاسلامي^(٢) التي تسير في طريقها قدما تقتضى بيان قيمة مفهوم « الواقع » في الفكر الفلسفي الاسلامي^(٣) اذ ما تميز به هذا الفكر من نظرة الى « الواقع » تجمله مخالفا في صميمه لما كانوا يريدونه اليه من فكر يوناني على وجه الخصوص .

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

(٢) لقد ظهرت دراسات قيمة في بيان اصالة الفكر الاسلامي ، في الفلسفة وغيرها من مجالات هذا التراث - انظر المقال بعنوان « في الفلسفة » وهو الفصل الثاني من كتاب « أثر العرب - والاسلام في النهضة الأوربية » - دراسة باشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع ليونسكو والهيئة العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ من ص ١٢٥ الى ١٩٥ بقلم دكتور ابراهيم بيومي مذكور .

(٣) ربما يحق لنا ان 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 - التعريفات للجرجاني - مادة حكمة / فلسفة) ثم اكتسب لدى مؤرخي الفكر الاسلامي وفلاسفته دلالة أعم - فصار يشمل جميع فنون المعرفة اسوة بما كان عليه اللفظ في مفهومه القديم في تاريخ الفلسفة وهو / المعرفة على العموم . فكان يضم الرياضيات والطبيعات والطب والكيمياء . وبلا حظ أنه كان للمفكر المسلم جهوده الخاصة في مجال العلوم التجريبية التي أضافها الى التراث الاسلامي . فكتاب الشفاء لابن سينا مثلا يعتبر أكبر موسوعة فلسفية علمية تمثل هذا المفهوم . واخيرا نجد تعبير « فلسفة اسلامية » يشير الى الجهود الفكرية في مجال الدراسات الكلامية والعقلية والصوفية . ونحن نعنى في هذا الموضع من المقال - الفكر الفلسفي الاسلامي بأوسع معانيه - وان كان البحث سيقترص - فيما بعد على « الكلام » و « الفلسفة » .

وثانيهما : وهو ما له مكان الصدارة والأريوية في دفعي الى الاسراع باخراج هذا المقال رغبتى في المساهمة - بجهد ضئيل جدا - في الاحتفاء بمناسبة انقضاء سبعين عاما من عمر دكتور ابراهيم بيومى المذكور المديد أطال الله في عمره وجعله دائما الحارس الأمين على ايراز أصالة الفكر الاسلامى .

والموضوع يتعرض للمفكر المسلم في أكثر مجالات الفكر الاسلامى قبولاً 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 واقعتها ، وانما يعنى أننى قصدت التبسيط باتخاذ هذا الواقع موضوعا للدراسة على أساس أن كثيرا منا 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 سجالي « الكلام » والفلسفة » قد جعل الكثيرين يظنون أن المفكر المسلم ، فيما يتعلق باتجاهه فى هذين المجالين : يونانى أرسططاليسى 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 فيلسونا - 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 في بسيع نواحيها الفكرية ، وغير الفكرية تشريعا يحقق النضوج الكامل لمن يجتهد .

فلقد كان الفكر اليونانى ، يمثل نضجا كبيرا لناحية من نواحي 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 مصدراى هذا التراث وهما : « القرآن المعجزة وسنة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم » لتكشف 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 مقدره 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 فوية حسين محمود .

ونكتفى بالاستشهاد بقوله تعالى :

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جسيما ، ثم استوى الى السماء ، فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم ٢٩ ، ٣٠ » .

« وخلق كل شىء 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 شىء غيره وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض ٥٠٠ » (٦) .

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

فالواقع الخارجى له وجوده الذى أراده الله له بمشيئته تعالى .

وقد اعتمدت العلوم الاسلامية هذا المفهوم اعتقادا كليا ، ولم تحد عنه . فعلموا القرآن وعلوم الحديث وكذلك العلوم التى تتعرض لنواحي 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 استقرار الموجودات فى وجودها الكلى العيني .

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

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

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

وليس أصح من منهج المفكر المسلم تجاه الواقع في دراسته لقوانينه التي تحكم جزئياته ، وهي سنة الله التي ليس لها تبديلا .

فإذا ما بدأنا بعلم الكلام ، وتقينا عما يشمله هذا العلم من تعبيرات دخيلة متعلقة بـ « الواقع » وجدنا تعريفا للعالم ينسب عادة في 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 في ظاهرها - كما ذكرنا - بالنقل عن مفاهيم الفكر اليوناني .

ولا حاجة بنا الى الوقوف وقفة تفصيلية ، عند مفاهيم الفكر اليوناني ، فيما يتعلق بالواقع الخارجي ويسكننا أن نلخص ما تميزت به^(٨) نظرة اليونانيين الى الواقع في أن قبول العالم الخارجي على ما هو عليه موقف في اعتبارهم ساذج فهم لم يتيقنوا أبدا أنه الموقف الوحيد الذي يضمن للانسان علاقة متسقة مع الوجود الخارجي . وقد فسروا الموجودات من خلال مقولات ذهنية بحتة فسطروا الموجود العيني الى جوهر وعرض ، وأعطوا لكل وجودا منفصلا عن الآخر فترتب على ذلك افتقاد الهوية ، أى هوية الموجود العيني كما يظهر للعين المجردة . انهم لا يعترفون بما تقدمه حواسنا من صورة عن العالم ، وتعالوا على المعرفة

(٧) يقول عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) عن العالم « أنه نوعان . . . وليس مكونا من قسمين وهذان النوعان هما الجواهر والأعراض - أصول الدين طبعه استنبول ١٩٢٨ ص ٣٣ وانظر ايضا « الارشاد الى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد » للجويني امام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨هـ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وزملائه القاهرة ١٩٥٠ ص ١٧ وكتاب « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني امام الحرمين بتحقيق د. فوقية حسين محمود المدار 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; «Substances» P. 1026 col 2 - 1031 col 1.

(٨) انظر ايضا تعليق ليون رويان (نفس المرجع) حيث يشير الى الفهم الذي يسود مفهوم الجوهر الاول والجوهر الثاني لدى أرسطو ، والخلف بين ما يسمى بالمادة والصورة . الخ . وبردنا المؤلف الى مصنقات 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 الوجود 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 الأسمى أو الحقيقة ، واتجه الفكر الارسطاليسى الى جعل الجواهر كلها
تتحرك شوقا الى محركها الأول^(٩) الذى تماثلة فى التدم .

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 ؟

يجب أن ثبت 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 متصددين للهجوم ،
بنفس سلاحهم وهو المفاهيم الفلسفية .

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

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

وكذلك كتاب :
La theorie du premier moteur : et l'evolution de la pensée d'Aristote :
Paris 1930 par R. Mugnier.

الإيمانية ، بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن المذاهب
(١٠) قال ابن خلدون : هو علم (يقصد علم الكلام) يتضمن الحجاج عن العقائد
السلف وأهل السنة » .

المقدمة : (طبعة ابراهيم حليم — مطبعة المعارف العمومية بالكحكيين بمصر) —
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 بالجواهر والعرض من أجل تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، 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 مثلاً لمكوناتها وحقيقتها ، هذا بالنسبة للمفكر اليونانى ، نجد الباحث فى الثانى ، يتخذ الجواهر والعرض وسيلة لغاياته دون أن يكون للقول بهما أية دلالة وجود حقيقى يفسر به الواقع .

الأمر الذى يجعل للجواهر والعرض فى الموقف الأول دلالة كونية ، مرتبطة تمام الارتباط بالوجود كوجود^(١١) ، برغم أنها لم يتعديا حد الذهن أو الوجود العقلى المنبثق من الذات العارفة .

أما الموقف الثانى ، فانه ينأى بالجواهر والعرض عن تفسير الوجود ويجعل منهما قسمين عقليين للوجود العينى ، مرتبطين ببعضهما على أساس أن هذه القسمة العقلية تعين مع التعريفات الموضوعية على اثبات حقيقة متعلقة بمجال البحث الذى هو الكلام ، أى بحقيقة دينية وهى نهى القدم عن العالم^(١٢) .

(١١) ان الميتافيزيقا او الفلسفة الاولى لدى ارسطو تعنى - كما نعلم - بدراسة « الموجود بما هو موجود » أى من أجل تفسير وجوده - وهذا ما نجده ميينا فيما قاله الدارسون من أمثال 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 :
— «Aristote vie et oeuvre» وما كتبه ليون ريان فى مقالة بعنوان
Revue de Synthèse, Oct. 1932. P.P 65 - 92.

(١٢) انظر ص ١٥٢ من كتاب « الجوينى ومذهبه فى حدوث العالم بقلم د . فوقية حسين محمود (اعلام العرب رقم ٤ . الدار المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٥) حيث تبين ان تقسيم الموجود العينى - الى جوهر و عرض ما هو الا اسلوب من بين الاساليب التى يتمكن المتكلم - عن طريقها - من اثبات الحدوث . وان هذه الاساليب تتعدد بتعدد الأصول الموضوعية لها أصلاً فمن هذه - الاساليب ما يعتمد على مفهوم الموجود العينى ، فى وجوده الكئلى ؛ دون قسمته الى جوهر

وهذا يعنى أن تعريف العالم بجواهر وأعراض له يذكره علماء الكلام من أجل تقديم نظرية في تفسير الوجود الخارجى ، أو الوجود عسوما على أنه مكون من جواهر وأعراض ، كما هو الأمر لدى ارسططاليس وسائر أهل الفلسفة اليونانية ، ممن يتبعون خطاه . وانما قيل كما سبق وأشرنا الى ذلك ليكون أساسا لنظرية في الجواهر والأعراض ، تجعل من هذين التعبيرين ، سلاحين لخدمة العقيدة ، وليس اهدميا^(١٢) لذلك كان استعمال المتكلمين لهذا التعريف على مستوى خاص جدا كما ذكرنا ومخالفا تماما للفكر اليونانى .

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

وقد تسئل هذا الموقف وهم فى بدايات الطريق :

أولا : فى تقديمهم تعريفا للعالم يشل رأى السلف^(١٣) قبل اثباتهم للتعريف الحاوى للفظى جوهر وعرض .

ثانيا : فى قولهم بـ « الشيء »^(١٤) قبل تناولهم للجواهر والعرض كسخرين للوجود العينى فى نسق اثبات الحدوث .

- وعرض وهذا ما نجده لدى الأشعري ، أبو الحسن ، المتوفى سنة ٣٢٤ هـ حيث اعتمد على مفاهيم مستقاة من القرآن الكريم . مفهوم تطور النطفة الى العنقة 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 بالجواهر 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 أهل السنة والجماعة للجوينى ص ٧٦ .

الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجوينى ص ١٧ .

(١٥) التمهيد للباقلانى طبعة القاهرة بتحقيق المحرم الدكتور محمود الحضرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو رينة ص ٤٠ . وفى طبعة الاب مكارنى ص ١٥ .
ويلاحظ ان البغدادى فى كتابه أصول الدين لم يتحدث عن « الشيء » كما فعل البقلانى والجوينى . واغلب الظن ان هذا يرجع الى ان البغدادى لم يقل عن =

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

وتبين من هذا التعريف أنه يشير الى نوعين من الوجود :

الله سبحانه وتعالى ، والعالم .

وهذه الاشارة لا تجمع بين الموجودين كمتساويين ، وانما تبرز تفرقة بينهما ، « ٥٥٥٥ هو كل ما سوى » وقد تبين السلف نوع هذه التفرقة . وأخذها عنهم الخلف ، وأثبتوها في هذا الموضوع فقالوا : « الموجودات نوعان : ما ليس 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 الذي ليس لوجوده أول ولا مفتتح ، والجواهر والأعراض تمثل الموجودات التي لها أول ومفتتح .

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

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

أما حديثهم عن « الشيء » فهو في عرف من مثل رأى أهل السنة والجساعة « الموجود » ، « فالموجود : هو الشيء » و « والشيء » هو الموجود ؛ وقد رفضوا القول بأنه « المعلوم » (١٦) .

= كل من الجوهر والعرض انه قسم من الموجود العيني ؛ وانما قال نوع كما ذكرنا . اى انه تفادى القول بالقسمة ، فلم يحتج الى التمهيد بالقول بـ « الشيء » . -
الشامل في اصول الدين للجويني امام الحرمين نسخة مصورة للمخطوط رقم ١٢٩٠ .
علم الكلام بدار الكتب المصرية لوحة ٢٣ - وقد نشر كلوفر جزءا من الشامل سنة ١٩٦٠ - ١٩٦١ كما نشر جزء من الشامل أيضا بتحقيق د. علي سامي النشار والأنسة سهير مختار والسيد/ فيصل عون مطبعة منشأة المعارف سنة ١٩٦٩ .
بالاسكندرية - البرهان في اصول الفقه للجويني مخطوط رقم ٧١٤ اصول فقه دار الكتب المصرية .

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

وهذا 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 إبراز أن العدم محض وليس « شيئا » لأنه لو كان شيئا لكان له وجود ، ولصار أثر القدرة الإلهية هو الحدوث ، وليس خلق « الشيء » ، ولاتفت بذلك صفة قدرة الله تعالى على إيجاد الموجودات . لأن قدرته سبحانه ، تكون في أن يوجد الأشياء من العدم المحض وليس من مادة أو من وجود سابق غير محدد مثل « الهيولي » لدى اليونانيين .

بهذا أكد المتكلمون ، وهم في بدايات الطريق ، معنيين مهيين للغاية في توكيد أصول الفكر الاسلامي تجاه أصول الفكر اليوناني وهما « الحدوث » وذلك بتقديم تعريف السلف « للعالم » على تعريف الخلف له ، و« العدم المحض » وذلك بتقديم تعريف « الشيء » على القول بالجواهر والعرض . فصار القول بالجواهر والعرض له دلالة خاصة تخلو كلية مما كان يميزها في الفكر اليوناني وهو القول بالمادة القديمة « الهيولي والصورة » .

هذا فيما يتعلق بما مهد به المتكلمون للقول بالجواهر والعرض .

أما أقوالهم في هذين اللفظين ، فقد جعلوا منها مفهومي 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 في مفهوم « الانتهاء »^(١٨) هذا بالنسبة للجواهر .

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

(١٨) الشامل في أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء (١) لوحة ٣٩

أما بالنسبة للعرض فدلالة « الأكوان » (١٩) لها قيمة خاصة في بيان حقيقة نظرتهم الواقعية ، ولتقف 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 الميزة له ، التي لا يكون له كيان بدونها : قبوله للعرض . بينما نجد تعريف اليونانيين يكتفى بإثبات أنه قابل لحمل الأعراض ، أى أن كيانه غير مرتبط بها ، فهو موجود أى الجوهر في 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 استحيل أن يوجد بغير العرض .

ويؤكد هذا من قبيل الأصوليين : ما صرحوا به فيما يتعلق بما سواه بالصفة النفسية للجوهر ، فقد اعتبروا أن قبوله للعرض صفة نفسية ، والصفة النفسية هى التي لا يمكن أن يتصور الجوهر بدونها .

ومفهوم الصفة النفسية لدى علماء الكلام منتشر ومعروف ، فنجد الإيجي (٢١) يقول عن الصفة النفسية : أنها الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد .

(١٩) التمهيد للباقلانى ص ٢٢ طبعة مكارثى - أصول الدين للبغدادي من ص ٢٨ الى ٥٦ - الشامل لأصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١ - الإرشاد للجوينى ص ١٠ وانظر أيضا المواقف للإيجي جزء ٥ المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

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

(٢١) المواقف للإيجي طبعة القاهرة ١٩٠٧ مجلد (٥) الموقف الثالث . ويلاحظ أن الإيجي يعتبر الصفة النفسية ممثلة أو هى التحيز .

كما قيل « هي ما لا يصح ارتفاعه عن الذات » (٢٢٢) .

واعتبر المعتزلة أنها « الصفة الثابتة للذات » (٢٢٣) ومن أبرز ما قيل عن الصفة النفسية ما ذكره الجويني امام الحرمين ، قال : « هي كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف » (٢٢٤) .

بهذا تبين 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 (٢٢٥) على هذا النحو أنه لم يعد للجوهر كيان مستقل يشل الوجود الحقيقي للأشياء ، وجودا يهدم الواقع الخارجي في 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 « الشيء » ، أى الموجود العيني الخارجى المحسوس .

وهناك تعريف آخر للجوهر ذكره أيضا الأصوليون ويبرز صفة نفسية أخرى ؛ هذا التعريف هو « الجوهر هو المتحيز أو الحيز » (٢٢٦) .

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

(٢٢٢) نفس المرجع السابق .

(٢٢٣) نفس المرجع السابق .

(٢٢٤) الارشاد للجويني امام الحرمين طبع القاهرة ص ٣٠ .

(٢٢٥) يلاحظ ان البغدادي فى كتابه أصول الدين « تد 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 للاتلاف ص ٣٨ وهذا امعان فى البعد عما هو عقلى .

(٢٢٦) التامل فى اصول الدين الجويني النسخة الخطية جزء ١ اوحة ٣٨ والارشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد للجويني طبعة القاهرة ص ١٠ .

وهذا يجعل امكان تصور حيز منفصل عن التحيز ، متعذر تماما . فالتحيز
والتحيز أمر واحد لأن الصفة النفسية كما ذكرنا ، هي :

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

كل هذه مفاهيم مميزة للمفكر المسلم الذي تحدث بأسهاب عن الجوهر وعن
العرض ، ولكن بخلفية فكرية اسلامية جعلته دائما في اطار الموقف الذي
لا ينصرف عن الموجود في كئلته العينية .

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

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

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

وهذا أمر له أهميته ، اذ يعنى أنه لا يمكن تصويره ، لأنه لا يجوز تصور
غير الأجسام - ويلاحظ أنهم يقصدون بالتصور هنا - : تشل الشيء في صورة
معينة محددة .

وقد وضع الجويني هذه الفكرة حين قال : « انما يصعب هذا السؤال على
الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد في ضمائرهم ورتبوا على تصويره ،

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

(٢٨) اصول الدين للبغدادي ص ٣٥ - الارشاد للجويني ص ٢١ وينظر ايضا
المواقف للابجي مجلد ٥ حيث يهتم الابجي ببيان دور الاعراض لدى بعض الاصوليين
في ابراز اختلاف الاجسام المرئية .

(٢٩) هناك صفات أخرى متعددة للجواهر تنتهي به كلها الى اثبات ارتباطه
بالعرض وحتى صفة بقاء الجوهر التي شغلت بالباحثين 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 » لتصير
الدين الطوسي مع تطبيق جلال الدين الديواني .

تصوير الاتصال به ، وليس يتصور في هواجس النفوس ، وفكر القلوب ؛
الا الأجسام» (٣٠) .

وهذا يبين ما لحقيقة « الشيء » العيني من أهمية دون حقيقة « الجوهر »
اليوناني .

ومن أبرز ما يؤكد هذه الخلفية القول « بالجوهر الفرد » (٣١) حيث نجد
إشارة 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 تثل اللاتناهي .
بمعنى أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه فلا بد أن يكون متاهيا من حيث
احتوائه على أجزاء فردة هي أساس تكوينه . فالمقصود بالتجزئة هنا التجزئة
في الواقع المحسوس وهذا يرغم أن القسمة الى جوهر وعرض قسمة عقلية
أصلا .

وواضح أن السبب في ذلك هو حرص المفكر المسلم على الإبقاء دائما على
انواق . فقد جعل خلفية الارتباط بينهما ، خلفية واقعية مما جعل القول بالتجزئة
الى ما لا نهاية - هنا - لا مكان له .

وجعل التجزئية في الواقع هي التي لا بد أن يعيها الناظر بصفة دائمة وتصير
فكرة «التناهي» هنا مبنية على الانقضاء الذي يدركه المرء في المسافات التي
يقطعها على أساس التماس الدائم بين القاطع والمقطوع .

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

(٢٠) الشامل في أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٣٧

(٢١) أصول الدين للبغدادي ص ٢٦ - الشامل في أصول الدين للجويني
النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٨ و ٤٣ - المواقف للإيجي الموقف الرابع - المقصد
الثالث في الجسم .

(٢٢) الشامل في أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٩

(٢٣) الشامل للجويني جزء ١ لوحة ٣٩ و ٤٠ و ٤١

فلا طفرة تنقضى في لا زمن . ولا انقضاء دون انتهاء في لا زمن وأكدوا
أن هناك زمن ينقضى مهما قصر (٣٤) .

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

فاذا ما انتقلنا الى « العرض » نجد أنه قيل فيه أنه « مالا يبقى وجوده » (٣٥) ،
وقيل « الذى يقوم بغيره » (٣٦) وقيل « العرض ما يقوم بالجواهر » (٣٧) وقيل
« هو الحادث الذى لا حيز له ويوجد بحيز ذات متحيزة » (٣٨) .

وهذه كلها تعريفات تؤكد قيامه بالجواهر وارتباطه به ، طبقا لما كان متوقعا
من مجرد النظر في حدود أو تعريفات الجواهر .

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

ومن أبرز ما قيل في 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 .

(٣٤) نفس المرجع السابق .

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

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

(٣٧) اصول الدين للبغدادى ص ٣٣ وينظر أيضا للمع للجوينى ص ٧٧

(٣٨) اصول الدين للبغدادى ص ٣٥ - 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 اصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٦٧

(٤٠) نفس المرجع السابق .

يزداد تأكيد فكرة الواقع الخارجي - واقع الموجود ، « الشيء » بالقول - « بالأكوان » والكون : لفظ اصطلاحوا على اطلاقه على بعض الاعراض امعانا في اثبات الواقع العيني وعرفوا الكون فقالوا « هو ما أوجب تخصص الجوهر بكان أو تقدير مكان - وأن ذلك يقع في وقت » (٤١) .

اذن ، فتخصص الجوهر بكان أمر مدرك ادراكا حسيا . فالجوهر يتخصص في مكان ما بحكم الترابط بالعرض أو بعرض التخصص في مكان وهو « الكون » وعند الاعراض هي : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، والمماس .

وتسمية هذه الاعراض بـ « الأكوان » دليل آخر على محافظة الأئمة على لواقعية لأن لفظ « كون » يقال في استعمال العرب ، ويطلق على من يختص ، بكان ما : فلان كائن بالدار مثلا .

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

فالقول بالأكوان من المواقف التي تؤكد وجهة نظر المفكر المسلم في مقابل مفاهيم اليونان التي لم تلتفت الى الواقع ، لأنها شدت منذ البداية الى قبة ما هو ذهني عقلي محض .

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

(٤١) يشير الباقلاني الى ان الاجسام الحادثة لا تكون الا مجتمعة ، او متفرقة ، او متماسة ، انظر التمهيد طبعة مكارثي ص ٣٢

- اصول الدين للبغدادي من ٢٨ الى ٥٦ وكذلك من ص ٤٢ الى ٤٥

- الشامل في اصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١

- الارشاد للجويني طبعة القاهرة ص ٤٠ انظر ايضا الايجي في المواقف

الموقف الخامس المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

هذا فيما يتعلق بالجواهر والعرض وما قيل فيهما دعما لحقيقة الشيء وليس حقيقة الموجود « المتعقل » ، الذى لولا تصدى الأئمة له لكان قد تمرب 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 :

- أولها : 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 - الجواهر عن العرض ، فصار ما لا يسبق الحادث حادث ، على نحو ما نجد ذلك مفصلا فى كتبهم .

غير أن هذه الأصول تحتوى فى غضوننها 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 وحدثه ، 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 وحدثه) 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

وفي هذا تبييه قوى الى ضرورة الاستغناء عن مفهوم « الهولوى » القديمة وتوكيد أن الله وحده هو الذى ينفرد بالقدم ثم رفض القول « بالكسوى » (٤٤) الذى قد ينتهى الى قبول مفهوم مادة قديمة أيضا بحيث يصير أثر القدرة هو « الحدوث » وليس « الشيء » .

لم يفت الأصوليين دعم قولهم ببراين وحجج عقلية مثل : أن القول بالكسوى يعنى التسليم بإمكان اجتماع الحركة والسكوى فى الجوهر ؟ وهذا مستحيل ، لأن الحركة والسكوى ضدان الخ .

وبهذا أكد الأصوليون مفهوم الواقعية من خلال مفاهيم كانت فى تراثى 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 الابدبيات العقلية . ويقولون فى ذلك « فالألوان المتعاورة على الذات ، والأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركان بحاسة اللمس كل هذه من الضروريات » (٤٦) .

أى : من ذلك النوع من العلم غير المقدر للإنسان - 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 - والإرشاد للجوينى صفحة ٧١ طبعة لوسيانى .

(٤٥) الشامل فى أصول الدين النسخة الخطية لوحة ٦٨ جزء ١ - والإرشاد 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 الجزئي تتم بالاستقراء، أي بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع ولا يكتفون بذلك بل يشيرون الى أن ما لا يمكن معرفته الآن في الجزئي ، كخاصية الجاذبية بالمغناطيس لبعض الأجسام يمكن معرفته فيما بعد . . . وذلك بعد أن تنهياً النفس لمعرفته وهذا التهيؤ قد يكون بالاستعانة بأساليب معاونة (٤٨) فكأنهم يرون أن معرفة الموجودات تقتضى نوعاً من الأخذ والرد مع الطبيعة ، التي لها كيان ووجود في ذاتها منفصلة عن الذات العارفة . وأن تبين الحقيقة يتم لديهم عن طريق مواجهة مباشرة بين الذات العارفة والواقع ، الواقع الذي يكشف عن نفسه ويثبت ذاته ، ولا يخرج منبثقا من الذات العارفة كما هو الأمر في الفكر اليوناني .

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

ويلاحظ أن الفكر المسلم - كمتكلم - قد اتبع منهاج استدلالياً، فقد وضع مسلماته المثلة في المفاهيم الاسلامية ، لينتهي الى نتائج تثبت هذه الأوليات ، بالحجج والبراهين العقلية وكان لمفهوم الواقع أثره الكبير في معاوخته على تثبيت ذلك - هذا فيما يتعلق بجهد « المتكلم » في مجال تراثه ، بالنسبة لمفهوم الواقع وهو يكشف عن قيمة هذا المفهوم في إبراز أصالة الفكر الاسلامي .

فاذا ما انتقلنا الى الفلاسفة نجد لهم جهداً مماثلاً يكشف عن أصالة الفكر الاسلامي من خلال تبين قيمة مفهوم « الواقع » .

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

(٤٧) الارشاد للجويني ص ١٢ - البرهان في اصول الفقه مخطوط لوحة ١٦

(٤٨) ثبت ان هذا التهيؤ يحدث فعلاً عن طريق تقدم الاستعانة بالآلات المعاونة

مثل المجهر للبصريات الخ .

(٤٩) التمهيد للباقلاني 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 في هذا المقال .

وقبل أن نترسل في تفصيل القول في بيان هذا الموقف لنا أن نسجل هنا أن الفيلسوف المسلم - وهو ابن البيته الفكرية الاسلامية ، بيته علوم القرآن والحديث - قد اعتاد موقفا من العالم الخارجى مستمدا من توجيهات « الكتاب الكريم » للعقل الانسانى ، يقوم على احترام حقيقة الموجودات الخارجية في ذاتها، لأنها من خلق الله عز وجل وايجاهه ، وبالتالي اذا كان المنهج الاستدلالى مستساغا في 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 في ذاتها ، أى : أن يكون استقراييا ، يهدف الى كشف حقيقة الموجودات عن طريق ما تقدمه له من واقع ، ترتبط جزئياته بعضها ببعض ، طبقا لسنة الله التى ليس لها تبديلا ، وهى ما سسمى فيما بعد بالقانون العلمى .

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

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

ويبدو أنه قد سمح لنفسه بالخوض فيما لا يستسيغه تكوينه الإصلى . من أجل المساهمة في عرض ما يعرف بالفلسفة لدى اليونان - وهو المعنى الضيق

للفلسفة - عرضا يعصم القارئ المسلم العادي من الانزلاق في متاهاتها التي تقوم على أصول مخالفة للإسلام . فيكون الفيلسوف المسلم بذلك قد ساهم بطريق غير مباشر في خدمة الدين .

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

ومن يطلع على أقوال الفارابي مثلا فيما يتعلق « بالموجودات الثواني » يشعر بأنه يتناولها كألفاظ ليس لها مدلول واقعي . فهو يتناولها على سبيل التأمل ، ومن أجل أن يبقيا 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 في الوقت نفسه من مساويء 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 - يستيعفه رغم خوضه فيه .

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

« القول في الموجود الأول »^(٥١) .

القول « في كيفية صدور جميع الموجودات عنه »^(٥٢) .

(٥٠) ها هو ذا الفارابي يؤكد في كتابه « الجمع بين رأبي الحكيمين » يقصد « افلاطون وأرسطو » هذا المعنى فيقول : « وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشآن لأوائها، وأصولها ومتممان لأواخرها، وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في سيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن أما هو الأصل المعتمد عليه بخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطق الألسن وشهدت العقول » . (الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ - على نفقة محمد أمين الخانكي مطبعة السعادة بالقاهرة) ص ١ بداخل الكتاب .

(٥١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي طبع بمعرفة حضرتي الشيخ فرج الله زكي الكردي والشيخ مصطفى القباني الدمشقي الطبعة الأولى مطبعة النيل بمصر صفحة ١ بداخل الكتاب .

(٥٢) نفس المرجع السابق ص ١٧

القول « في مراتب الموجودات » (٥٣) .

القول « في الموجودات الثواني » (٥٤) .

القول « في المادة والصورة » (٥٥) .

القول « في المقاسة بين المراتب والأجسام الهيولانية » (٥٦) .

القول « القول فيما فيه واليه تتحرك الأجسام الساوية ولأى شيء تتحرك » (٥٧) .

القول « في تعاقب الصور على الهيولى » (٥٨) .

وهذه كلها تعبيرات ، غير معادة في الفكر الاسلامي ، وكلها من التراث اليوناني .

ويلاحظ : أن أول ما استهل به هذا الفيلسوف المسلم مصنفه هذا هو « القول في 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 شيء .

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

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

غير أنه سرعان ما يؤكد بوضوح وقوة مفهومه اسلاميا أساسيا عن الموجود الأول فيقول : « فوجوده . . . أقدم وجود » (٦٢) .

(٥٣) نفس المرجع السابق ص ٤٠

(٥٤) نفس المرجع السابق ص ٢٦

(٥٥) نفس المرجع السابق ص ٢٨

(٥٦) نفس المرجع السابق ص ٢٨

(٥٧) نفس المرجع السابق ص ١ بداخل الكتاب .

(٥٨) نفس المرجع السابق ص ٢٣

(٥٩) نفس المرجع السابق ص ٢٧

(٦٠) نفس المرجع السابق ص ٤٠

(٦١) نفس المرجع السابق ص ٤٠

(٦٢) نفس المرجع السابق ص ٤٠

وهذا مفهوم ليس له وجود في الفكر اليوناني ، بل لا يجوز أن يرد فيه أصلاً طبقاً لأصول هذا التراث ، لأن الموجود الأول لا يمثل وجوداً منفرداً بالقدم فالهينولي لديهم قديمة بقدم موجدتها ...

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 في أن وحدته عين ذاته ، وفي 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 وجوهه عدم أصلاً » (٦٦) .

فالعدم اذن يستحيل أن يتحقق في 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 . وما يجب أن تثبته 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 ٢

(٦٥) نفس المرجع السابق صفحة ٨

(٦٦) نفس المرجع السابق صفحة ١ بداخل الكتاب .

(٦٧) نفس المرجع السابق .

ويؤكد مفهوم وجود موجودات حقيقية ، مستقلة في وجودها عن الذات العارفة . وبهذا يهدم نسق أرسطو الذي يجعل من المحسوسات معارف ظنية ، تستبعد امكانية اعتراف المفكر اليوناني بالموجود العيني في ذاته ، على النحو الذي يبدو فيه للحواس .

ثم من المعاني التي وردت أيضا لتأكيد وجود الواقع وجودا منفصلا عن الذات العارفة معنى « الصدور » وقد ورد التعبير عن ذلك على الوجه التالي :
« الأول هو الذي عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود ، الذي هو له ،
لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها ، لا بإرادة الانسان واجتهاده ... » (٦٨) .

هذا نص يعرفنا بأن الأول « هو الذي عنه وجد » أي هو الموجد .

وقد يرى البعض أن « الذي عنه وجد » قد لا يكون موجدا بالمعنى الاسلامي ، أي خالقا بشيئته سبحانه . ولكن اثبات أن اليجاد من العدم أصلا ، يؤكد هذا المعنى ؛ لأن الخلق من العدم - في مفهوم المفكر المسلم - هو الذي يثبت صفة القدرة لله تعالى .

ويزداد تأكيد هذه الصفة عندما يصرح بلزوم ذلك ضرورة ، حين يقول
« لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » (٦٩) .

ولما كان اثبات صفة اليجاد للسوجود الأول ، لا تكون الا بوجود موجودات ، وهو ما يعبر عنه - بلغة الأصوليين : « أن قدرة الله لا تثبت الا بسقودرات » كان نفى مفهوم الوجود بالقوة - بالمعنى الأرسطاليسي أمرا ضروريا .

لذلك نجد بين أن الوجود بالقوة الذي يعنيه ، لا يعدو أن يكون الوجود المتعلق ، الذي لم يتحقق بعد في الواقع الخارجي ، أي : 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 للوجودات المجسمة فيقول : « وما دامت مادته موجودة دون صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير ، فهو سيرير بالقوة ، وانما يصير سريرا بالفعل اذا حصلت صورته في مادته » (٧٠) .

فالوجود بالقوة هو الوجود المتعلق . كما ذكرنا : الوجود الجائز الوقوع ، الذي ليس له وجود في الحقيقة ، أو الواقع 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 في جوهره » (٧١) .

فقوله « ... ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود » يؤكد صفة أن كل ما في الوجود يتم بحساب . فالتسقط من الوجود ، مقدر بعلم الموجد « بحسب رتبة الموجد » 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 خلفيته الفكرية- الوجود العينى ، قد عرف أيضا الوجود المتعلق ، أى الذى لا يخرج عن حيز الوجود العقلى . وتحدث عنه بما يزيد من توكيد المفهوم الواقعى فحديثه عما ساءه «الموجودات الثوانى» يبين أنها عشر وأنها غير مجسمة ولا فى مادة (٧٢) .

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

ومما يؤكد أنها لا تعدو أن تكون متعلقة أنه لم يجعل لأى 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 ٣٢

وبهذا نجده قد تعرض لمفاهيم يونانية وأبقاها على مستوى العقلية في
نق تفسير الوجود العقلي ، دون أن يكون لها مضمون واقعي ، لأنها تخرج
عن متناول الحس وهذا ينتهي به الى نفى تحرك الموجودات شوقا للحرك
الأول . وقد قال في ذلك « . . . تحرك الأجسام المساوية من أيسر عرض » (٧٣)
وهذا التعبير له قيسته . وينفى أن يكون هذه الأجسام المساوية تسلسلا في
الوجود وصلة تحرك لغاية أولى هي المحرك الأول على نحو ما نجد ذلك لدى
اليونانيين .

وبهذا تبين أنه قد وفق بحق في تخلص هذه التعبيرات اليونانية من مفاهيمها
الأصلية وأضفى عليها مفاهيم أخرى تتفق والمعقيدة .

اذن فقد كان تناوله للمفاهيم اليونانية ليس من أجل الاستعانة بها للشرح
والتفسير ولكن من أجل هدمها والقضاء عليها وهي في مهدها بالنسبة للتراث
الاسلامي .

وفي مقابل هذه الموجودات الثواني المتعلقة ؛ التي نفى عنها الوجود الجسم ،
وهو الوجود الحقيقي ؛ نجده يتحدث عن « الموجودات التي لدينا » طبقا
لتعبيره (٧٤) .

وتبين الباحث أنه يعنى بـ « الموجودات التي لدينا » تلك التي تقع تحت
حواسنا ونلسها لمسا مباشرا ؛ لذلك فهي ذات وجود حقيقي واقعي . وأقواله فينا
يتعلق بتصنيفها ، تكشف عن اتجاهه الواضح نحو استقراء ما عليه في واقعها .
فيصرح بأن منها « ما هو طبيعي ؛ ومنها ما هو ارادي » ومنها ما هو مركب من
الائنين « (٧٥) .

وكأنه بهذا ينبه الى ضرورة مواجهة هذه الموجودات « . . . التي لدينا » ؛
مواجهة تقوم على الاعتراف بوجودها العيني في 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 بالجواهر 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 خلة 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 الأرسطائيسى الذى هو موجود غير مشكل ، أى : فى لا مادة ، ولكن يفصد به مفهوما يشل الوجود الحقيقى وهو المادة .

ويلاحظ أنه قد ذكر لفظ « هيولى » بعد لفظ « مادة » وكأنه بهذا يود أن يثبت مفهوم المادة بمعناها الإسلامى ، 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 المتعلق 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 الإسلامى وذلك امعانا منه فى تثبيت مفهوم المادة بمعناها الإسلامى فى عقول المسلمين .

(٧٦) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦

(٧٧ ، ٧٨) نفس المرجع السابق .

(٧٩) انظر فصل « القول فى المادة والصورة » نفس المرجع السابق

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 الوجود
العينى . ويتأكد هذا المعنى أكثر وأكثر عندما يصرح بأنه الصورة « . . .
لا لتوجد بها المادة ، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرها بالفعل وهذا يعنى »
أن الصورة هنا عبارة عن عملية تشكيل المادة المحسوسة فى وجود 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 « الكمال » فيبين أن المقصود
بـ« النقص » هو الشيء قبل تصنيعه والمقصود بالكمال هو الشيء «بعد تصنيعه»
أو ظهوره ووجوده دون أن يربط معنى الكمال بمحاولة كل موجود ناقص
للتشبه 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 معالمة المميزة له ، فى مقابل تراث
يونانى قام على فهم مبتور للواقع .

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

قامت على التأمل بصفة استدلالية منبثقة كلياً من المفاهيم الإسلامية للواقع ،
فهي نظرية تؤكد الوجود العيني في ذاته وليست نظرية تفسير هذا الوجود .

نكأن الفلاسفة المسلمين من خلال نظرتهم ، قد ساهموا في تأكيد مفاهيم
العقائد في مقابل ما يسكن أن ينال من هذه المفاهيم في الثقافات الدخيلة فكانوا
مدافعين عن العقيدة بالفلسفة .

ويستكنا أن نقول : ان الفيلسوف المسلم ، قياساً على موقف الفارابي ، كان
قد عرف كيف يفرق بين حقيقتين حقيقة التعرف على العالم الخارجي في كتله
العينية وهذا موقف على (بالمعنى الحديث) وحقيقة أن يكون فيلسوفاً
(بالمعنى الضيق) أى فيلسوفاً يونانياً على فن اليونانيين .

فالمفكرون المسلمون قد خاضوا في علوم اليونان على سبيل الترف الذهني ،
وليس عن اعتقاد في أن أساليب الفلسفة اليونانية تقود الى تكشف الواقع
العيني في جزئياته .

لذلك يحق لنا أن نقول أن المفكر المسلم - متكلماً كان أم فيلسوفاً - قد
تبين أن الفكر اليوناني ، على ما له من عظمة ودقة كبيرتين ، ليس له جدوى من
ناحية تفسير الواقع فهو يسخه ويقضى على حقيقته .

لذلك فهذا المفكر المسلم قد أقبل على التراث اليوناني وهو - في الوقت
نفسه - يلفظه بحكم طبيعة تكوينه ، أى طبيعة صقله الذهني الإسلامي وكان
« الواقع » في هذا كله هو الركيزة التي قامت عليها جهوده من أجل بيان أصالة
الفكر الإسلامي .

واقف كان لموقفه هذا الأثر كل الأثر في توجيه الأذهان الى قيمة استقراء
الواقع في عينيته .

ويصح أن نقول ان ما ظهر من نهضة علمية أوربية في العصر الحديث ما هو
الأثر من آثار هذا الموقف الواضح تجاد واقع الأشياء من قبل المفكر المسلم .