# الباب الأول

## مدخل عام للفلسفة الإسلامية

# الفصل الأول

## العرب الأوائل
## وأثر القرآن فى تفكيرهم

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

---

اليونان « أساتذة الفكر الإنسانى ورواده » .

---

غير أن أساتذة الفكر الإنسانى « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية فى الدين متكاملة ، ولم يعرفوا نعمة « الوحى » . فكان التشاؤم ديدنهم ، وأمضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء الفردانية » فناء كاملا . فكان الدين اليونانى فى مجموعه دينا مختلا . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون فى قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فتصور أحياناً ، وكأنها قبيلة ضارية ، وأحيانا أخرى وكأنها قبيلة مستضعفة مستذلة مستجدية ، وهى قبيلة « إسرائيل » — وقد انبثق من هذه القبيلة أو هذا الفخذ « فكرة التوحيد » فى دينين أحدهما : « الدين الموسوى » والآخر « الدين المسيحى » وقد بنى الدين المسيحى ديناً موحداً ، حتى صبغه الرسل والآباء بالتثليث

متأثرين بنزعات يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم ينتجوا أبداً فلسفة ولا علما . وعاشوا حتى عصورنا هذه فى ضوء دينهم المغلق المحدود .

ولم يكن لباحث من باحثى الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة والفكر ستنتقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ، مشتتاً فى بوادى ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك فى متاهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم ، يتقطعهم شظف الحياة ، وجدب وجودهم القاسى ، هل كان لا شىء 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 طويلا . هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا الفخذ من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملا ، ولا يكتب لهم القدر فى صحائفه ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

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

كان أبناء إسماعيل يعيشون فى قلب الصحراء الكبرى حول بيتهم العتيق « أول بيت وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم ، دين إبراهيم ، دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك فى وادى مكة ، حيث تحيط بهم الجبال الشامخة الشماء — جبال فاران — وحيث أسكنهم بواد غير ذى زرع ، ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئنا ، وأن يجعل الله أفئدة من الناس تهوى إليهم ، وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حولوا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها الأصنام والتماثيل والدمى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها ، لأنها كانت لقريش خاصة — وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توتمية أو حيوية أو طبيعية ، فكانت أساف ونائلة رمزين للتوتم الجنسى ، كما كانت التماثيل الأخرى رموزاً ، كما قلت ، لشتى النزعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جدران الكعبة الصور المختلفة ، حتى صورة لإبراهيم وإسحاق وإسماعيل ، وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية فى أولاد إسماعيل ، وتشوف نحو شىء فى اللامحدود . . . فيما وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحيون حياة واقعية حسية ، كانوا فى باطنهم ينظرون إلى شىء أعلى ، أعلى من الواقع والحس والمادة .

وجاءتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب ، ومشيخة العرب من أولاد إسماعيل يهزون رءوسهم ولا يبدون حراكاً . وأسرعت اليهودية إليهم وهى تحمل التوراة المحرفة ، فأنكروها ، ووقفوا ينظرون إليها بازدراء . بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحنفاء » ، على ملة إبراهيم حنيفاً ، مختتنين ، متخذين الوحدانية ديناً لهم . ولكن مشيخة العرب نأوا فى فردوسهم الساكن ، وفى لياليهم الصافية فى قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلفى إلى الله — الذى عجزت الأديان المختلفة عن أن تردهم إليه ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء ، وألا يصيخوا السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصل حاضرهم بماضيهم السحيق .. كانوا يتشوفون إلى صوت « النبى 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 فى تاريخ البشرية ؛ فلأول مرة — من بين الكتب السماوية الأخرى — يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات وحروف إلهية » لم يكتب سطراً من سطوره « بشر » ولم يخط حرفاً من حروفه « إنسان » . وأعلن «الكتاب الإلهى» إعلانا لا محيص عنه أنه آخر وحى من السماء، إن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التى هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا فى سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده ، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد فى نفوسهم ، ويرسمون لأنفسهم فى ضوئه ، طريقاً جديداً لم يألفوه من قبل .

ونلاحظ أن التفكير العربى المتناثر وقتئذ والذى لم ينتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً ، بدأ يتجمع ويتركب ، 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 بنى 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 فى صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزيقا » وأن يضع قواعد السلوك الإنسانى « الأخلاق »[١]، وألا يترك جانبًا 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 تاريخًا أنزل للعبرة عن قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « ميتافيزيقى » وفيزيقى وإنسانى وأخلاقى وعملى ، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه .

كان لابد إذن لهؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية ، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد فى محيطه الواسع .

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

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

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقد أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، مقابلا لكل تفكير يونانى عن فكرة الله ، ومنكراً لتصور فكرة الله عندهم ، سواء أكان صانعًا أم محركًا أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : « أن الله خالق وأنه خلق من لا شىء أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . وكما أعلن بدء الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها ونحن لا نستقرئ هنا كل أفكار القرآن عن العلم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهبًا فلسفيًا شغل به العقل الإنسانى بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

---

(١) يقوم تلميذى فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم لجانب الأخلاق فى الإسلام فى دراسة جادة فى بحثه « مشكلة الحرية فى الإسلام » ونرجو أن يطبع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قدم المادة ، فقد أعلن حدوثها ، وحدوث العالم ، وهنا ينتقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : فقد خلق الله الأرض، موج الماء ، وأقام الجبال، وخلق هذا كله ليعد مكانا للإنسان . . وعرض للقوانين التى تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعى والعلية والسببية ، والتعاقب والتوالى ، وحقيقة كل هذه القوانين . وفتح للعقل الإنسانى المجال للنظر فى هذه القوانين وهل هى أبدية أم غير أبدية ، بديهية أو مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، والمثال الأكبر للقدرة التى لا تحد . والمذهب الإنسانى فى القرآن رائع أخاذ ، فعلى قمة الكون ظهر آدم الأول أو محمد الأول ، ظهر جميلا ، روح إلهى ، خلق من مادة الحياة . . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات فى الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورفعه فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه ألقى فيه إلقاء بالعلم ، وأثار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه الفضيلة والخطيئة ، وأنزله الكون الرحيب ، لكى يبنى ويخرب ، ويقيم ويهدم . وبدأ يطوره عقلا وجسما ، التطور عنده فى نطاق النوع لا فى 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 فى طوره الأخير ، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مسئولا عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكنة من سكناته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً أو شراً يره . . . » فوضع المسئولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، فى أقوى أساليب . وأنكر القرآن « صلب المسيح » كفداء للمجموع . . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبى أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة. وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما بيده ، والله بكليهما عالم ، بعلمه القديم الذى لا يحد . ووضع الثواب والعقاب فى عالم آخر ، غيبه عنا .

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

ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفى فى الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحى الفكر الإسلامى ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب

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

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العملى ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس — كما سنرى بعد — أخطر فكرة فى تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسطاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبى فى أعظم صوره . وفكرة القياس لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته ، وتحت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب — فقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى — بل وضع أيضاً فى العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد للقياس وشرائط للعلم . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل »[1] ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الواقعات لم تندرج فى النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس »[2] .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبى — وهو ما سنبحثه فى القسم الثانى من المقدمة .

---

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

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

# الفصل الثانى

## منهج البحث التجريبى
## فى العالم الإسلامى

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

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنسانى على أن وضع « مناهج البحث » فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، على أساس علمى 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 الإنسانى لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليونانى وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، ويتبع كلياتها وجزئياتها . إن مسألة المنهج لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا : إلى قسمين : المنهج : التلقائى ، والمنهج الإدراكى أو الواعى .

أما المنهج الأول - المنهج التلقائى La méthode spontanée - فيكاد يزاوله أغلب الناس فى أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة تقرر سير الطريق الذى يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف فى اللحظات التى يكونون فيها ، أى لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقلى » قبل الفعل . وهذا المنهج غير مدرك ، ولا شعورى « غير واع قبلا » ، وقد يؤدى هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه مناطقة بورت رويال إلى هذا فقرروا : « أن عقلا سليما يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، فى نطاق البحث الذى يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال »[1] .

(١) Logique dé dé Port Royal, Introduction. P.6 - 7

ومن المنهج التلقائى ينتقل الناس إلى المنهج الإدراكى أو التأملى La méthode réfléchie وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان فى تأمل ذاتى 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 الإدراكى يتكون حين يبحث الإنسان فى المنهج التلقائى محاولا استخلاص الصواب المنطق فيه . فهذا المنهج إذن « منهج واع ، وشعورى » أو مجموعة من النظم والقواعد التى لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشىء بمقتضاه ، ويؤدى السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن لليونان وحدهم مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أمم الشرق أيضاً — وقد وصلت إلى بحوث عميقة فى العلم التجريبى والعلم الرياضى — مناهج ومواقف نحو البحث العلمى . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أومفكرو وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبى أو الاستقرائى 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 العقلى القياسى وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر للسادة ، والتجربة للعبيد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوربية هوالمنهج التجريبى . . . إلخ . ولن نتتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكى نتبين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذى وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية ، والذى صبغ حضارتها وثقافتها معاً .

إن الباحثين فى « علم المناهج العامة » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبى أندريه لالاند André Lalande قسمها إلى الأنواع الأربعة الآتية :

١ — المنهج الاستدلالى . ٢ — المنهج الاستقرائى .

٣ — المنهج التكوينى أو الاستردادى ٤ — المنهج الجدلى :

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

بل « مبدعها » سار عليه علماؤها ومفكروها ، فأنتجو لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأه وتطوره ، جزئياته وكلياته ، وأفرد له كتابه العظيم Théories de l'induction et de l'experimentation وتلمس لالاند ، كما تامس غيره من مؤرخى العلم التجريبى ومؤرخى الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوربيين فحسب لدى روجر بيكون مثلا من أواخر رجال العصر الوسيط . أو زاباريلا Zrbaemlla أحد رجال عصر النهضة فى كتابه ( المنطق ١٥٧٨ ) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، فى القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون فى كتابه الآلة الجديدة Novum Organum ( ١٨٦٠ ) وفى هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبى منتظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبى واستخدامه . وفى القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبى أوجها لدى جون استيوارت مل فى كتابه A System of Logic وكان هذا الكتاب نقطة التحول فى تاريخ أوربا العلمى ، بل فى تاريخ البشرية كلها . فقد انتقلت أوربا حينئذ انتقالا كلياً إلى « التجريب العلمى » . وسيطر المنهج الاستقرائى سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة فى العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج — مع تعديلات خاصة — فى العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص فى علمى التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق فى نهاية الأمر فى أبحاث علم إنسانى بالمعنى الضيق لكلمة إنسانى ، وهو علم النفس . وقد تطور المنهج بعد جون استيوارت مل ، وهوجمت بعض عناصر منهجه أو عدلت — وحدث هذا حتى فى عصره — ولكنه بقى نقطة البدء الرائعة فى البحث التجريبى المعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنائه ، فظهر كلود برنارد ، وحلل المنهج التجريبى أبدع تحليل فى كتابه « مقدمة للطب التجريبى » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيليه وعدد كبير غيرهم من العلماء المحدثين والمعاصرين . ولكن بقى لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير فى تاريخ المنهج التجريبى .

ولكن المشكلة الهامة فى تاريخ الفكر الإنسانى — المشكلة التى يتصل بوضعها الصحيح تقويم الفكر الإسلامى فى ماضيه ، وصلته بحاضره — هذه المشكلة هى : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ فقد كان لهذا الفكر حضارة بلاشك ، وحضارة مسيطرة قروناً طوالا . ولم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مغلقاً يغلق دونه « منافذ » العناصر العقلية من ثقافات أو حضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلا شك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضارى يقرر تقريراً حاسماً ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

فما هو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذى سار عليه علماؤها ومفكروها ؟

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

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

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

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

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

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال ، هى أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائى كاملا . وقد نبه العالم التجريبى الأول — روجر بيكون — إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه .

ومما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبى — أندريه لالاند — قرأ كل ما كتبه روجر بيكون فى اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون مؤرخو الفلسفة الأوربيون ، ولكنه لم يعن — مجافاة لأبسط قواعد البحث العلمى وخرقاً لكل أمانة علمية — بتحقيق المسألة أدنى تحقيق .

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

إن أهم خصائص المنهج التجريبى الإسلامى أنه منهج « إدراكى » أو « تأملى » ، فقد أدرك مفكرو الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لابد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى ؛ حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا — الحملة العنيفة التى قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحاً بالغاً فى كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج ، فإنما عن تأمل تام ، وشعور حقيقى بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولاحية عابرة ، وإنما هو بناء منهجى كامل .

يبدأ المسلمون بمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسى . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله »[١] أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »[٢] . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة . وسيأخذ بهذه الفكرة جون استيوارت مل . وسيأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد ، فى منطق تجريبى[٣] . وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطاليسى ومحاولة نقضه من جميع وجوهه[٤] : من ناحية تكوينه[٥] من ناحية استناده على مذهب العلل[٦] واعتبار الجنس الحد المادية ، والفصل علته الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها[٧] . . . فكان المسلمون هنا إسميين حسيين ، 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 — ٨٣ .

(٢) النشار : مناهج البحث : ص ٧٥ — ٧٧ .

(٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .

(٤) السيوطى : صون المنطق ٢٠٨

(٥) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول 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 باتاً والقضية الكلية هى مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة ؛ لأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيا ، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهى ، وهذا يؤدى إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا فى 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 التى تجعل مقدمة فى 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 شىء 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 التى يعترف بها مفكرو الإسلام هى « القضية الجزئية » القضية التى لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التى هى ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضاً بهذا جون استيوارت مل فى العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائى متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهى الكلمة التى استخدمها أرسطو أيضاً ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الأرسطاليسى هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى 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 علمى دقيق .

وذهب آخرون إلى أن « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسطاليسى ، وقد خدعهم التشابه الظاهرى بين العمليتين الفكريتين ؛ فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة . وفى الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما ، وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامى والتمثيل الأرسطاليسى فهى أولا : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلا إلى اليقين ، بينما

التمثيل الأرسطاطاليسى يوصل فقط إلى الظن[١] . ثانيًا : 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 لعلة كذا»[٢] : ثانيهما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث – وتفسيره أن العلة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها ، أى « القطع بأن العلة ( علة الأصل ) موجودة فى الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول »[٣] ، فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

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

فإذا انتقلنا إلى العلية 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 حادثتين ، إحداهما بعد الأخرى . فاصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا ، بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً » ليس ضروريًا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر – مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء 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 »[٤] فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عندة ولا تدل على الحصول به وأنه لاعلة

( ١ ) النشار : مناهج البحث . ص ٨٥ .
( ٢ ) الزركشى : البحر المحيط . ج ٥ ص ١٢٥ .
( ٣ ) شرح المحلى على السبكى . ص ١٣٥ .
( ٤ ) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٠

سواه »[١] أى أن دليل العلية الوحيد هو « العادة » ليس إلا . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . وهنا يبحث المسلمون العليّة بطريقة علمية واضحة ، نراها بعد ذلك عند فيلسوف حسى كهيوم فى نفس الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وسنقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين فى تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق سنقدم صوراً منها ، مؤخرين بحث « موضوع القياس » بحثا شاملا إلى فرصة أخرى[٢] ، أما الصورة الأولى فهى :

١ — اطراد العلة : ينبغى أن تكون العلة مطردة — أى كلما وجدت العلة فى صورة من الصور ، وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكلما ظهرت ظهر[٣] . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم فى الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد ، الذى تشترك فيه كل الحالات ، علة أو معلولا للظاهرة التى نحن بصددها »[٤] .

٢ — أن تكون العلة منعكسة : أى كلما انتفت العلة ، انتفى الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدماً ، فكلما اختفى اختفت[٥] . وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف فى الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان فى كل شىء ما عدا شيئاً واحداً يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشىء هو العلة أو المعلول ، أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة »[٦] .

٣ — الدوران : دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً — وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي ، بوعى وتأمل فذين فى تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

---

( ١ ) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

( ٢ ) كتب تلميذى محمد سليمان داود بحثاً هاما عن « مشكلة القياس فى العالم الإسلامى » وسيظهر البحث قريباً .

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

( ٤ ) Mill Asystém of Logic P. 255.

( ٥ ) الطلمسانى مفتاح الوصول ص ١٠١ — ١٠٢ .

( ٦ ) القرافى : نفائس المحصول ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فنرى هذا النص الهام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »[١] وهذا النص الآخر « الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جدًّا تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »[٢]. وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع والتخلف عند مل The Joint Method of Ag entreem 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 شىء عدا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شىء عدا تغيب ذلك الأمر . فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين هو علة الظاهرة »[٣] .

٤ — تنقيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافًا فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقى . وحاصلة « الاجتهاد فى الحذف والتعيين » أو بمعنى أدق يقوم تنقيح المناط على عمليتين : الأولى هى الحذف والثانية هى التعيين ، أى أن على القائس حذف مالا 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 بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبى ، أقامه المسلمون منهجا كاملا . 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 الجوامع ص ٩٥ .

(٣) Mill : A systém p. 256

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

فإذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادى — فإننا نرى المسلمين أيضًا قد أقاموه على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية هى منهج البحث التاريخى الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم . كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخى ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا أيضًا توضيحًا أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمى صحيح ، دراسة بكراً فى العالم الإسلامى .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدلى — وجدنا أصوله أيضًا فى كتاب آداب البحث والمناظرة والجدل . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احتوته الكتب التى طال عليها الزمن ، وهى منسية مطوية .

• • •

هل وصل المنهج التجريبى الإسلامى إلى أوربا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت فى طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم العربى . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . ومما لا شك فيه أن علم العرب جميعًا قد وصل إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضًا معبراً آخر . وأقبل عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا فى حركة نقل التراث ، وبخاصة العلمى . ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربى وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج الإسلامى التجريبى ، وكان ينادى بأن معرفة العرب وعلمهم هى الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه . ومن الثابت أيضًا أن روجر بيكون نقل إلى إنجلترا أيضًا عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألهم روجر بيكون فرنسيس بيكون — أول تجريبى حقيقى فى العصور الحديثة . ثم وجد المنهج الإسلامى كاملا فى 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 التجريبى يسف إلى حد تضمين بعض أمثلته المنطقية تشهيراً بالرسول العربى فى كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ من كتب أتباع هذا النبى ، والمنهج

الذى يؤدى – هو وحده – إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيق . شعر أنه كان ناقلا أو منظماً فى لغته لمذهب سابق عليه ، فزاغ قلمه – يقطر حقداً – إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف . فنحن بناته الأولون وأساتذة الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

obeikandl.com

# الفصل الثالث

## لإبداع الإسلامى الفلسفى

هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج نتبين به الجانب الإسلامى الخالص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامية التى وصلتنا ، والتى تكون ميراث الأمة الإسلامية ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو للحضارة الإسلامية الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبغى أن نصل إليه سيحدد لنا معالم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامية الفلسفية .

إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامية قديمًا وحديثًا من الكثرة والاتساع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوربيين ، الفكر الإسلامى كل طرافة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق التام بين ما يسمى « فلسفة إسلامية » والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة . وحاولوا أن يردوا الأول إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أوالتنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحى فلسفتهم ، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناولهم لفلسفة اليونان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليونانى ، فلسفيًا كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى .

وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المرحوم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، يحاضر فى رؤية جديدة ، يحاول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامية فى الفلسفة . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تلتمس منشأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية ، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانية ، أو ما كانوا يدعونه بالفتنة اليونانية ، بدأ المسلمون يوفقون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الدخيلة الطارئة[١] .

وتقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم . وتفكير تنسيقى كان لهم فيه أيضًا حظ من الابتكار . ويعنينا كل العناية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة فى الفكر الإسلامى ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، والتى يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسى المميز للحضارة الإسلامية[٢] . . . هذا الطابع الذى تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين فى تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحى الفكر الإسلامى فهى : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت — كما قلنا — فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفى هذا مجافاة للبحث العلمى الذى أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا — الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وينبغى ، لكى نتبين الجانب الأصيل فى الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التى تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتى :

١ — الفلسفة الإسلامية : وهى فلسفة أرسطاطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانًا وبالأفلاطونية أحيانًا أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقى ، حاولوا فى ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا فى هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ — التصوف الإسلامى : وينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفى — وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليونانى ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرقى الغنوصى من هندى وفارسى ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . والقسم السنى ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السنى من التصوف علم الأخلاق فى الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

---

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

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ( دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ) ص ٢٣٧ وما بعدها .

٣ ــ علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمى الإسلام .

٤ ــ علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التى نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام . وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطقه ، مقابلا فى ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى « أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه » .

٥ ــ 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 التاريخى فى العالم الإسلامى كالمسعودى واليعقوبى ثم نضج عند الطبرى والغزالى وانتهى إلى ابن خلدون والماوردى ثم الغزالى ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأزرق ، خاض كل هؤلاء فى علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة فى هذا الموضوع .

٦ ــ فلسفة النحو : وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولى ولكنه وضع فى أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة بوجه عام ازدهرت فى العالم الإسلامى ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفى نابع من بنية اللغة .

## ١ ــ الإسلام والفلسفة الإسلامية المثالية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ، وتابعها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان عملهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام ــ وبمثلهم المعتزلة فى أول الأمر ــ مدى الهوة 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 طويلا لم تخمد جذوته . وحين تكون المذهب الأشعرى ممثلا للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظماء ــ كالباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما ــ متابعين شيخ المدرسة الأول بجدل الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالى تكفير « فلاسفة الإسلام » أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا وضعاً نهائياً ، ولم يترك للعقل مجالا للاجتهاد فى أكثر نواحيها ، وحدد معالمها تحديداً كاملا ،

ونهى أشد النهى عن تجاوز تلك المعالم، لأنها « لا معرفات » وتتسلسل إلى ما لا نهاية ونحاول اكتناه مالا يكتنه ، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق فى الوجود من حيث و وجود ، تحاول التفسير حيثما استطاعت . وقد كان الطابع الأساسى المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الموهبة النادرة فى النظر فى المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية . فماذا فعل تابعوهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الكندى والفارابى وابن سينا وأبو البركات البغدادى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة — على الصورة التى وصلته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً .. كان فقط صورة مختلطة ومختلة من المشائية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى .

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجدة والطرافة عند هؤلاء الفلاسفة ممن يدعون بفلاسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة لمذاهبهم : مميزات تجعل لهؤلاء الفلاسفة طابعاً خاصاً يبعد بمذهبهم 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 الهلينية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و « مراكز إسلامية » للفلسفة اليونانية القديمة فى عالم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفى ، وظنوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هى كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يعلل المسألة تعليلا خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة المفكر الفرنسى أرنست رينان ، وقد حاول رينان أن يعلل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفى فى ضوء تحليل ممتاز للعقلية السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . وملخص رأيه : أنه يرد كل قصور فى هذه العقلية إلى استعداد فطرى طبيعى لإنتاج أمر واحد فى دائرة واحدة ، وهذا الشىء المنتج هو التوحيد . ويرى رينان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة 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 فى صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هى فى نهاية الأمر غريزة خاصة فى الجنس هى « غريزة التوحيد » .. وقد دعته هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور فى قمته سيداً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يجعله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلت هذه الغريزة فى باطن هذا الجنس

تجلياً فطرياً ، أى انقدحت فى أعماقه على صورة إلهام فكرى ساحق طاغ . ويشبه هذا التجلى أو هذا الإلهام بالإلهام الذى أوجد الكلام فى الإنسانية كلها . والدين واللغة متشابهان فى أن كليهما ليسا وضعيين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأسامى للعقلية العامية ، بل هى تعود إلى مميز أعظم يبدو على أوضح شكل فى هذا العقل ، ونستطيع بواسطته أن نفسر تماماً قصور العقلية السامية — وبالتالى العقلية الإسلامية — عن الإبداع الفلسفى . أما هذا الطابع فهو : عدم التعقيد والتشابك الفكرى ، والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق ، هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تعبيراً كاملا ، وبقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامى يظهر فى كل مقوم من مقوماته غير كامل ، وذلك لبساطته » .. وفى فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذى كان يهيم فيه تفكير الآريين الدينى [1] ، وخطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هى الفلسفة الإسلامية الحقة ، وسنرى فيما بعد ، أنه سيتنبه إلى أن إبداع المسلمين الفلسفى إنما هو فى نطاق آخر ، ثم إن خطأه الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هى نتاج لجنس سامى ، ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائيين إنما هم من أصل آرى .

أتى بعد رينان عالم اجتماعى آخر هو لابيه Lapie وقد حاول فى كتابه « الحضارات التونسية » Les Civlisations Tunisiennes أن يضع تعبيرات عامة تمثل الروح الإسلامية ، وتمثل عدم إنتاجها فى الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودى فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضى ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفى عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضى هى التى تكفى لتعريفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعترفون بالماضى ، وينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز الدائرة الذى تتجه إليه جميع ميول الإسرائيلى . أما العربى فلا يشغل إلا بالماضى ، ولم يعد يأبه بأى تفسير عقلى أو فلسفى مما يحيط به . وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والدمن» ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة فى ذاتها . حقاً إن الجنس العربى يعيش فى كثير من حياته الفكرية على تراث الماضى ، ولكن اليهودى ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحيا على هذا الماضى حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شىء ، ولكن لم يستوعبه هو شىء ، غير أنه اختلف عن الجنس العربى بأن مقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضى ، وعدم الاكتراث بالحاضر أو المستقبل .

---

(١) Renan : Histoire générale des Laegues sémetiques

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

فاليهود عند جوتييه إذن لم يبدعوا فلسفة لسبب ديني : إن الدين قد أغلق منافذ فكرهم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك قصور 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 كثيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتنتقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلا . كل هذا جعل من العقلية 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 الموفقة 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 جوتييه أن يثبت فكرته بشواهد استمدها 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 خلاءاً 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 جوتييه نفس الخطأ الذي وقع فيه رينان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس

---

(١) Gauthier. Introduction à l'Jtude de la philosophie musulmane P. 1-17.
وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى .

العربى فقط ، ونحن نعلم أن الفارابى وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، آريان . ثم إن جوتييه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التى وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامى عامة ، لا تقوم على أساس علمى : إننا نتفق مع أرنست رينان فى 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 مادى أو فسيولوجى فى الجنس العربى أو فى الجنس السامى نفسه . لقد استطاع هذا الجنس فى محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسنرى رينان نفسه يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم فى علم الكلام فيقول « إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغى أن تلتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية» وسنرى أن هذه الطوائف الدينية — مستندة إلى القرآن والسنة — وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سنرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية فى كل ما خاض فيه اليونان ... فالله والجوهر والوجود والعلة والمعلول والحركة ، والخلاء والملاء ... إلخ لها مفهوماتها الإسلامية . وينبغى أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليونانى فى كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين» صدروا فى فلسفتهم عن القرآن والسنة وعبروا تعبيراً داخليا عن بنية المجتمع الإسلامى الذى عاشوا فيه ، وتمثلوه أو تمثلهم ،لم يبدع الأولون شيئاً ، كانوا شراحاً للفكر اليونانى . أشبه ما يكون بالشراح الإسكندريين المتأخرين . أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جوتييه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامى تنقصه موهبة التنسيق والتجميع فى البحث الفلسفى وغير الفلسفى . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنها فلسفة موفقة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب فى علم التوحيد ، وفى علم أصول الفقه ، وفى غيرهما من العلوم العقلية . وقد رأينا فى الفصل السابق حركة تركيب المنهج التجريبى ، 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 لتحتمل هذه الدراسات . وقد حدد القرآن وحددت السنة ميتافيزيقا المسلمين ، فما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبيه بالفلسفة فى نواح متعددة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقى من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر فى أحضان الكتاب والسنة فى صورة الزهد ، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعانى الرقيقة» فى القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأوا فيها « حقائق خفية» أعمق مما يرى الناس . وسادت نزعات القلق فى صدور الخلص من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا فى غمار الحياة . فلجأوا إلى هذه المعانى ، يعمقون فيها ، ويجدون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن — الذى وضع الميتافيزيقا كما وضع الشريعة — يصبح كتاب « تأمل خفى» فى رأى الكثير من مفكرى الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية فى عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون فى التصوف إلى بحث ميتافيزيقى تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أخذوا من الفيدا الهندى وأخذوا من الإشراقية الفارسية ، واستمدوا من الفيض الأفلوطينى ، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو ، ثم وجدوا مصدراً هاماً فى المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

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

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انتقالا من عقيدته الأصلية « لا إله إلا الله » إلى عقيدة التصوف الفلسفى « لا موجود فى الحقيقة إلا الله» وسياق كل عقيدة منهما ينتهى بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ؛ وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية الفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السنى سار فى طريقه . ينكر على التصوف الفلسفى أكثر عقائده وأخذه من مذاهب ناشزة . وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى فى العالم الإسلامى . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما ، ومثل التصوف السنى — المجتمع الإسلامى من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلى من ناحية — متمثلا من وجهة نظر الصوفية فى الفلاسفة والكلام ؛ والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلا فى الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متناسقة كاملة التناسق ، ويحدثنا عن أدق الحركات القلبية ، ويضع المذهب الذوقى فى الإسلام ، ويكتشف فكرة الضمير ، وهى فكرة لم تصل إليها أوربا إلا حديثاً على يد بتلر الأخلاقى الإنجليزى ، كما أن التصوف السنى إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع ساده التحلل الاجتماعى والاقتصادى .

## 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 الخالص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامى ، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البنيان نهائيًا . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . ومما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا فى وسط فلسنى وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة فى البلاد التى فتحوها ، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية . ولكن علم الكلام بقى فى جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلاميًا بحتاً . وبعد هذا شابته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية . ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموه مقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . ومما لا شك فيه أيضاً أن متكلمى الإسلام تكلموا فى الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفى هذا تنكب عن الفكرة العامة التى ينادى بها الإسلام . ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذى قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طبيعة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة فى كتابات المسلمين أنفسهم .

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

## ٤ – الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منهج الفقيه أو منطقه مقابلا لمنهج الفيلسوف ومنطقه . وقد كان علم الأصول علماً معنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا فى القسم الثانى من المقدمة . ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعى وتلاميذه فى صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملا فى صورة بارعة . وفى هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقيًا جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبى الذى عرفته أوربا بعد ذلك وسارت فى ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين عامة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين . واختلط العلمان – الفقه والكلام – فى العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدءون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدءون كتبهم ببحث فى مدارك العقول هو فى الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولى المنطقى . وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفى متكامل – نظرية فى المعرفة ، ونظرية فى المنهج ، وتطبيق لهذا المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقى وفيزيقى وأخلاقى .

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

لقد وضع الإسلام سواء فى القرآن أو فى الحديث نظرية عامة فى السياسة أو فى الإمامة أو فى الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا فى التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة مختلفة فى تصوير مذاهبها ، وكتب التاريخ ، كتبه بلا شك فلاسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً الخوض فى تفسير الظواهر الاجتماعية فنشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه الموضوعات فى العالم الحديث ، قدمها مستشرقون ، كما خاض فيها باحثون مسلمون والمشكلة فى هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامى أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية . لا يمكننا أبداً أن نفسر الماوردى ونظريته فى السياسة بدون أن نعرف الفقه وتطوره . الفقه سجل اجتماعى لحياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركى يصور الظواهر الاجتماعية التى أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للباحث فى الظواهر الذاتية وغير الذاتية ، تصور أعماق ما اعتلج فى 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 الغوص فى 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 الفقهى والكلامى للفكر الإسلامى.

وكان الفكر السياسى عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة سياسة يونانية وفارسية نقلها إلى العالم الإسلامى عبدالله بن المقفع ثم عدد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابى والفلاسفة من بعده . كان هناك إذن تياران فى علم السياسة تيار مسلم بحت ، وتيار إسلامى منسق موفق .

## ٦ – الإسلام وفلسفة النحو :

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

الجديدة حين هدأت الفتوح وتكلفها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولية هذه اللغة . وكان فى هذه اللغة تراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن اتضح فى صورته الكاملة على يد ابن الأنبارى فى القرن الخامس الهجرى ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفى أعماق اللغة ، وفى جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضى والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة القياس العقلى النحوى . وفى إيجاز كل مقولات العقل الإسلامى إنما ينبغى أن تستمد فى أعماق النحو واللغة ، بل العكس الأمر حتى لدى الصوفية ؛ فقد كتبوا فى أجرومية التصوف أو بمعنى آخر حاولوا 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 كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ولكن قام علماء فارس ، من الدين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين ، بدور بارز هام فى إقامة هذا الفكر وتدعيمه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو المقوم الأعظم هذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها فى كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك فى هذه الصيغة جميع الأجناس التى اعتنقته . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشزة ستأخذ صوراً معينة سنكشف عنها فى بحثنا للشيعة العالية . فستظهر الشيعة الغالية ، وسيظهر 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 — قصور العقل الإنسانى عن التوصل إلى « الشىء فى ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » . وهذا ما عبر عنه علماء السلف فى جملة مواضع مستندين فى هذا إلى أخبار عن النبى وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً ، وتدل دلالة واضحة على ما كان يعتلج فى نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث فى « ما بعد الطبيعة » أو فى البحث فى تلك المسائل التوقيفية التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، وتطلب عدم الخوض فيما خلفها ، طلب منا أن نبحث فى الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحث فى « الجوهر » الذى لا نصل إلى حقيقته ، أى أن نبحث فقط عن « الخصائص » ولا نبحث إطلاقاً عن « الماهية » .

٢ — إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية . وبرغم ما يبدو فى المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة فى عالم متشائم . والإسلام ينكر هيمان ذات مفكرة فى التفسير الوجودى ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضع من صورة عميقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية فى تأملها للوجود . وفى محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ . بينما الإسلام دين اجتماعى ينكر التوحد ، لأن فى هذا إخلالا قاسياً بوحدته العامة أو بنسيجه العضوى العام ككائن حى ، وتهديداً خطيراً لمذهبه الاجتماعى . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسنرى 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 فى مجامعهم وفى حلقاتهم ) وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملا ذاتياً لا يتفق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية واللغوية للمجتمع العربى وبالتالى 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 — فى ضوء القرآن — فى أدق المعانى الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبى . وسنحاول أن نفسر فى الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية والعوامل التى دعت إلى هذه النشأة .