الفصل الخامس

التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية

سليمان الشواشي[1]

مقدمة

إنّ أزمة العالم العربي والإسلامي أزمة شاملة، خيمت عليه منذ قرون عدة، حتى المحاولات التي وقعت في تركيا، ومصر، وتونس من أجل النهوض، والتطور في بداية القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) باءت بالفشل. واستؤنفت محاولات الإصلاح بعد إقامة الحكم الوطني في الخمسينيات، والستينيات من القرن الماضي، ولكن هذه المحاولات لم تحقق نهوضاً، ولا تطوراً، بل عجزت عجزاً كلياً عن استيعاب الفكر المعاصر؛ فكر العالم الصناعي المتقدم، الذي يحتل اليوم قمة الحضارة العالمية، ويقود دفة الحياة الإنسانية اقتصادياً، وسياسياً، وإبداعياً.

ونتيجة لهذا الإخفاق، اتجه عدد من المفكرين، إلى دراسة أسباب هذا الفشل، وكان من بين هؤلاء الفيلسوف محمد إقبال، الذي هاله اندفاع المسلمين نحو الغرب، اقتباساً، وتقليداً، من غير إدراك لحقيقة الثقافة الغربية، وفلسفتها في تأسيس هذه الحضارة، فضلاً عن تجاهل البنية الثقافية للذات المقتبسة؛ إذ يقول:

(1) دكتوراه في العلوم الإسلامية، باحث بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: Slimenchaouachi@yahoo.fr

obeikandl.com

"إن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث، هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشلُّ تقدمنا، فنعجز عن بلوغ كنهها، وحقيقتها."[2]

كما بحث عدد من زعماء الإصلاح هذه المعضلة، أمثال الأستاذ الإمام محمد عبده، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، والشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، الذين أجمعوا على أن أكبر عائق حال دون الانعتاق من التخلف، هو غياب المنهج الثقافي الإسلامي في التعليم بصفة عامة، والجامعي بصفة خاصة؛ هذا المنهج الذي يقوم على التكامل المعرفي بين العلوم الدينية، والعلوم العصرية، فضلاً عن عدم الالتزام بالمذهب الإسلامي في المعرفة، الذي يهدف إلى إيجاد شخصية إسلامية متوازنة؛ فكراً، وعقيدةً، وسلوكاً، وقادرة على الإسهام في الحضارة الإنسانية.

ويترسَّم هذا البحث تجلية الرؤية الإسلامية للتكامل المعرفي، وبلورتها في الأذهان، لتكون خارطة طريق لإصلاح التعليم الجامعي، الذي بدوره سيمكننا من استيعاب الفكر المعاصر، والانخراط في حداثة حقيقية غير مزيفة.

وتتطلب مقاربة هذا الموضوع البحث في نظرية المعرفة،[3] من حيث طبيعتها، وإمكانيتها، ومصادرها، وحدودها، ومقارنة ذلك بما يمكن أن نسميه بالمذهب الإسلامي في المعرفة.[4]

---

(2) إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م، ص13.

(3) تعد نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة أحد المحاور الثلاثة، وهي الوجود، والمعرفة، والقيم. انظر:

- الطويل، توفيق. **أسس الفلسفة**، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1967م، ص232.

(4) وهو ما يعرف بمبحث النظر عند المتكلمين، وغالباً ما يفتتحون به كتبهم الكلامية، وكان الباقلاني (ت 403) أول من سلك هذا المسلك في كتابه "التمهيد: باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه". انظر:

- الباقلاني، أبو بكر. **التمهيد**، تحقيق: محمود الخضيري، وأبي ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1366هـ/1949م، ص34.

وسيحاول البحث مناقشة هذا بطرح الإشكاليات الآتية: مصادر المعرفة في المنهج الإسلامي، وحقيقة التكامل المعرفي بين العلوم، والعلاقة بين التكامل المعرفي، وأصول الثقافة الإسلامية.

أولاً: مصادر المعرفة في المنهج الإسلامي

يؤكد المنهج الإسلامي في المعرفة إمكانية المعرفة، وأن حقائق الأشياء موجودة وجوداً يقينياً، قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾، [فاطر:43].

وهذا ما توصل إليه علماء الكلام، في مباحثهم في باب "النظر"، ولا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة. يقول نجم الدين عمر النسفي (ت 537هـ -1142م): إن "حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافاً للسفسطائية."[5] ويفهم من قول النسفي أن الثبوت في حقائق الأشياء، معناه أن لها وجوداً موضوعياً ثابتاً، وأن الوصول إلى إدراكها، وتصورها، أمر ممكن، سواء أكانت محسوسة، أم معقولة، لاستعداد الإنسان الفطري لذلك، خلافاً لما ذهب إليه السفسطائيون الذين يرون أن الحقائق متغيرة، ولذا لا يمكن تصورها تصوراً واحداً، وإنما هي تتعدد بتعدد الأشخاص.

وإذا كانت حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحققاً، فما الوسيلة التي يتم بوساطتها الإدراك؟

لقد أجابت الفلسفة السائدة عند ظهور الإسلام، عن هذا السؤال بثلاثة أجوبة، وردت في ثلاثة مذاهب هي:

1 - المذهب الحسي

ترى طائفة من الفلاسفة اليونانيين، أن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية، ووسيلتها الحواس. وكان أول من ادّعى أن المعرفة مقصورة على الحواس، وأنها

(5) النسفي، نجم الدين. **العقائد النسفية**، شرح: التفتازاني، مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1335هـ، ص20.

ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، هو هرقليطس (heraclitus) (540–475ق.م).[6] وجاء من بعده ديمقريطس (democritus) (470–361ق.م) فزعم أن الفكر إن هو إلا حركة باطنية تحدثها الإحساسات في المخ، ومن ثم فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة.[7]

وقد قوبل هذا المذهب بالنقد، والاعتراض، ولا سيما من أفلاطون، الذي عدّ هذا الاتجاه أساس الشك في الفلسفة اليونانية، ومنطلقاً لنظرية بروتاغوراس زعيم السفسطائيين، الذي يبطل الحقيقة المطلقة، ويجعل بدلاً عنها، حقائق متعددة بتعدد الأشخاص.[8]

2 – المذهب العقلي

يغلب على الفكر الفلسفي اليوناني النزعة العقلية، بل إن معظم الفلاسفة اليونانيين كانوا مغالين في الاعتماد على العقل، بوصفه مصدراً وحيداً للمعرفة، فبارمنيديس (parmenides) مثلاً يرى "أن المعرفة نوعان: عقلية، وهي ثابتة كاملة، وظنية، وهي قائمة على ظواهر الحواس، والحكيم هو الذي يأخذ بالأولى، ويعول عليها كل التعويل، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها، ويحاربها بكل قواه."[9] ولما جاء أفلاطون، أفرط في الاعتماد على العقل، وعدّ أن العلم الحقيقي بالأشياء، لا يتأتى إلا بالتعقل المحض. ومفهوم التعقل عنده، هو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.[10] وبهذا التعقل، يتم تذكر الأشياء كما هي عليه في عالم المُثل. أما المحسوسات، فهي فقط مثيرات تدفع إلى هذا التعقل. ولهذا قال

(6) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار القلم، 1982م، ص70.

(7) المرجع السابق، ص40.

(8) المرجع السابق، ص47.

(9) المرجع السابق، ص28.

(10) المرجع السابق، ص69.

obeikandl.com

أفلاطون قولته المشهورة "العلم تذكر، والجهل نسيان."[11] فالمعرفة الحقيقية في الفلسفة اليونانية، هي المعرفة العقلية، وأما المعرفة الحسية، فهي مضللة، وخادعة، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، بأي حال من الأحوال.

3 - المذهب الباطني

يرى أصحاب هذا المذهب، أن العرفان الحق، لا يمكن الوصول إليه عن طريق الحواس، لأنها عرضة للخطأ، ولا عن طريق العقل، لأن للعقل نطاقاً لا يستطيع أن يتجاوزه، وإنما نصل إليه عن طريق العرفان الحدسي التجريبي، الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف.[12]

وقد شاع هذا المذهب في بلاد فارس، والهند، بوصفه محاولة لتفسير الشر، والنجاة منه. وكانت مسألة الشر الشغل الشاغل للأديان الشرقية. كما وجد هذا المذهب أتباعاً في بلاد اليونان؛ إذ عرف بمذهب العرفان (gonosticim) وكان أصحابه ينتمون إلى الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية (neo platonism). وبما أن هذا المصدر المعرفي يعتمد على التجربة الذاتية؛ أي الكشف، أو البصيرة الملهمة، فإن ذلك لن يتحقق إلا بصفاء الروح، والابتعاد عن الشهوات، وإضعاف الجانب المادي في الإنسان؛ لأن المادة أكبر عائق يحول دون إدراك الحقيقة.

هذه هي المذاهب التي كانت سائدة في الحياة الدينية والفكرية إبان ظهور الإسلام. ولكن، ما موقف الإسلام من ذلك؟ هل تابع أحد هذه المذاهب؟ أو حاول التوفيق بين هذا وذاك؟ أو اختط لنفسه منهجاً أصيلاً، ومستقلاً؟

يُدرك المتأمل في المذهب الإسلامي في نظرية المعرفة، أن الموقف الإسلامي من منابع المعرفة، مخالف لسائر المناهج التي كانت شائعة زمن ظهور الإسلام، فهو مخالف للمنهج الحسي، والمنهج العقلي، والمنهج الباطني. فقد اختط لنفسه

(11) المرجع السابق، ص70.

(12) المرجع السابق، ص244.

منهجاً مستقلاً، يقوم على أساس التكامل، بين كل من وسيلتي المعرفة: الحس، والعقل؛ أي إن كلاً منهما تساند الأخرى، وتعتمد عليها، من غير تعطيل، أو إقصاء. فعملية المعرفة في المنهج الإسلامي، هي مزج عجيب، وربط محكم، بين الحس، والعقل؛ إذ يقوم كل منهما بدور معين، وحسب شروط معينة، للوصول إلى الحقيقة، وفي ما يأتي شرح لهذا المنهج:

أ – دور الحواس

لقد تضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الحواس، بوصفها وسيلة من وسائل المعرفة، وأن لها أهمية كبرى في امداد العقل بالصور الحسية، للاستعانة بها في إدراك حقائق الأشياء. ويمكن تصنيف هذه الآيات حسب مضمونها على النحو الآتي:

– إن الحواس نعمة إلهية أنعم الله بها على الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾، [النحل: 78].

– الحث على استعمال الحواس، لفهم أسرار الخلق الإلهي، والقوانين التي تحكمه، سواء أكان هذا الخلق ذا حياة، أم غير ذي حياة، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾، [الأعراف:185].

– الإنسان مسؤول عن حواسه فيما يسنده إليها، حتى لا يختلط عندها المعلوم، والمظنون، والموهوم، (13) قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾، [الإسراء:36].

– شهادة الحواس على أصحابها يوم الحساب، قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾(14) [فصلت:20].

---

(13) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج15، ص101.

(14) انظر تفسير هذه الآية، المرجع السابق.

– لوم وتقريع أولئك الذين عطلوا حواسهم، وعدّهم في مستوى البهائم، فضلاً عن المصير الذي ينتظرهم في الدار الآخرة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾، [الأعراف: 179].

وهذا الاهتمام القرآني بالحواس، دليل واضح على مدى أهمية الحواس في الحصول على العلم الأولي، ليكون أساساً ضرورياً لكل معرفة ثانية، وهو ما لم نجده لا في الدعوات الدينية، ولا في المذاهب الفلسفية، التي كانت سائدة زمن ظهور الإسلام.

ب – دور العقل

يلاحظ المتأمل في القرآن الكريم، أن هناك آيات كثيرة تتحدث عن العقل بهذا اللفظ، أو بما يفيده، بل إن هذه الآيات تعلي من شأن العقل، وتعوّل في إدراك مبادئ العقيدة؛ ومن ثم، فدعوة القرآن الكريم إلى القراءة، والتفكير دليل على مكانة العقل، والعلم في الإسلام؛ إذ العقل آلة التفكير، والعلم ثمرة التفكير. ومن أجل ذلك، كان العقل أداة من أدوات المعرفة، فمن كان عنده عقل كان عنده علم، وإلا فمقابل ذلك الظن، والجهل.[15]

وهذا ما حدا بعلماء الكلام، إلى الاهتمام بمبحث النظر، وأن يفتتحوا به كتبهم، للوقوف على طبيعة المعرفة، وإمكانيتها، ومصادرها.

ويبدو أن المعتزلة، كانوا أكثر الفرق اهتماماً بهذا المبحث؛ لأنهم كانوا يعولون على النظر ويعدّون العقل مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة. ولذلك نجد القاضي عبد الجبار(ت 415) قد خصص المجلد الثاني عشر من كتاب "المغني في أصول الدين" للنظر والمعارف، كما تناول الموضوع نفسه، في مستهل كتابه "شرح الأصول الخمسة" فقال: "إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟

(15) الشماع، صالح. **مشكلات الفلسفة من حيث المعرفة والمنطق**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1960م، ص144.

فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى، لا يعرف بالضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن يعرف بالتفكر والنظر."[16] كما اهتم الجويني (419–478هـ) بمبحث النظر، على غرار أسلافه من الأشاعرة، وصدّر كتابه "الإرشاد" بهذا المبحث، فقال: " أول ما يجب على العاقل... القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم."[17]

ومن خلال هذين القولين يتبين لنا أن المعتزلة، والأشاعرة، قد اتفقوا على الحكم التكليفي للنظر، وهو الوجوب؛ أي إن النظر فعل كسائر الأفعال التي تصدر عن إرادة العبد، وقدرته، وهو بذلك يستحق الثواب، والعقاب[18] وهو ليس واجباً فقط، بل هو أول الواجبات. وبهذا الاعتبار فإن الدعوة الإسلامية، قد اتجهت مباشرة، إلى تناول الموضوع الأساس الذي بإدراكه، يستطيع الإنسان أن يتبين حقيقة الدعوة الإسلامية، فضلاً عن إدراك الفروق الواضحة بينها وبين غيرها من الدعوات الدينية، والمذاهب الفلسفية.

والموضوع الذي بادر الإسلام بطرحه لأول وهلة، هو موضوع (الوجود)،[19]بصورة شاملة، سواء فيما يرجع إلى الطبيعة، أو فيما يرجع إلى بعدها.[20] فقد دعا الإسلام الناس، إلى النظر في حقيقة وجود الكون، قبل أن ينظر

---

(16) القاضي، عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة. مكتبة وهبة، 1384هـ/1965م، ص39.

(17) الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، ومن معه، مصر: مطبعة السعادة، 369هـ/1950م، ص3.

(18) يعرف عبد الجبار الواجب بقوله: "هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه،" انظر تفصيل ذلك في:
- القاضي، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص39.

(19) الوجود أو الأنطولوجيا (ontologie) قسم من الفلسفة يبحث في الموجود في ذاته، مستقلاً عن أحواله، وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود (أرسطو). انظر:
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1982م، ج2، ص56.

(20) ابن عاشور، محمد الفاضل. **المحاضرات المغربيات**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1974م، ص166.

في حقيقة الوجود الإنساني؛ لأن النظر في الكون، سيؤدي حتماً إلى إدراك حقيقة الإنسان، وعلاقته بالكون، وخالق الكون، والغاية من وجوده، وما إلى ذلك من الإشكاليات. وهنا يأتي دور العقل، للإجابة عن هذه الإشكاليات، بهدي من الوحي، وإرشاد منه. وبهذا الاعتبار، فالعقل له دور أساسي في إدراك حقائق الأشياء، ويظهر هذا الدور في: أن العقل ملكة إدراك مستقلة عن الحواس، قائمة بذاتها، محصلة لنوع من المعارف، غير الذي تحصله الحواس. وأنّ وظيفة العقل في عملية المعرفة ذات مستويين: مستوى تنظيمي، يتم فيه تهيئة المادة الحسية للنظر فيها، والاستفادة منها، ومستوى استنتاجي يتم فيه الانتقال من تلك المادة إلى دلالتها المعنوية.

ت - تكامل الحس والعقل

من خلال تحليلنا لدور كل من الحس والعقل، في عملية المعرفة في المنهج الإسلامي، نستنتج أن هناك تلازماً، يكاد يكون مطرداً بين الحس والعقل، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم، في هذه الآية: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ [النحل:78]، وقوله عزّ وجل: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ [الإسراء:36]، فهذا التلازم في الذّكر يوحي بالتلازم في الدور الذي يؤديانه، ويتكاملان فيه.[21] وقد أوضح هذه الحقيقة كثير من علماء الكلام، ومن بينهم القاضي عبد الجبار؛ إذ يقول: "إن من الخطأ القول بأن الحواس تقضي على العقول أو العقول قاضية عليها، والصحيح أن يقال: إنه لولا العلم بما يدرك بالحواس، لما صح أن يعلم الناس سائر الأمور، ويعبّر عن ذلك بأن علوم الحواس أصل لعلوم العقل."[22]

(21) النجار، عبد المجيد. **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: مطبعة الجنوب، 1400هـ/1979م، ص140.

(22) القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: إبراهيم مدكور، وطه حسين، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م، ج12، ص57، 58.

وقد أولى الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، المذهب الإسلامي في نظرية المعرفة عناية بالغة، فكان يؤصل لهذا المذهب تأصيلاً فريداً؛ إذ كانت جُلّ محاضراته في مادة "المدخل الديني" بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تتمحور حول "المنهج الإسلامي الجديد في النظر وتحصيل المعارف". وقد أسعدني الحظ بأن كنت أحد المتلقين عنه لهذه المحاضرات، فهو يرى أن كلمة "النظر"، أصبح لها في الاستعمال القرآني مدلول خاص بها، وهو النظر إلى الأشياء نظراً حسياً، لا يقف عند معنى الإدراك الحسي، وإنما يتجه إلى جعل الإدراك الحسي طريقاً إلى الإدراك العقلي، وإلى جعل الإدراك العقلي متولداً من الإدراك الحسي، ومستنداً إليه.[23]

وبهذا الربط بين الحس والعقل، فإن دعوة القرآن الكريم ربطت بين الطبيعة، التي هي موضوع الإدراك الحسي، وما بعد الطبيعة، التي هي موضوع الإدراك العقلي، بصورة جعلت الحس ممتزجاً مع العقل، ثم جعلت الفكر الذي هو في معنى النظر طريقاً إلى تحصيل العقيدة، وجعلت العقيدة متحكمة في السلوك؛ إذ إنها مزجت مزجاً عجيباً بين هذه العناصر، التي كانت متنافرة في الدعوات الدينية، والمذاهب الفلسفية، وهي: الفكرة، والعقيدة، والسلوك،[24] فأصبحت في الدعوة الإسلامية متآلفة ومنسجمة، ومن ثم فقد عدّ هذا المزج أساساً للتربية العقلية، والتكوين الذهني في المنهج الإسلامي، الذي ربي عليه المسلمون، بدعوة القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.[25] وهو ما عدّ قاعدة صلبة، انبنى عليها التكامل المعرفي في مجالات العلوم كلها، فلولا الانسجام، والتآلف بين الفكرة والعقيدة والسلوك، لما حصل تكامل معرفي بين أصناف العلوم في الثقافة الإسلامية.

---

(23) ابن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، مرجع سابق، ص169.

(24) المرجع السابق، ص170.

(25) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ثانياً: التكامل المعرفي بين العلوم

إن طرح هذه الإشكالية، وتحليلها، يمكّننا من معرفة تاريخ العلوم في الثقافة الإسلامية، سواء أكانت حِكْمية أم شرعية، من حيث نشأتها، وتطورها، والباعث على تحصيلها، وهل ظل هذا التكامل قائماً طوال مسيرة الاشتغال بتلك العلوم، أو أنه طرأ عليه اختلال بسبب ما طرأ على نظرية المعرفة الإسلامية من تحريف واضطراب؟

لقد أجمع علماء الكلام على أن أول واجب على المكلف، هو النظر المؤدي إلى معرفة الله، ومن ثم فالنظر يتولد عنه العلم، بل إن العلم متوقف عليه، ومرتبط به، فهو يكثر بكثرته، ويقل بقلته. ولا يفهم من هذا أن العلم الناتج عن النظر هو العلم الإلهي فقط، وإنما مطلق العلم؛ لأن موضوع النظر -كما أوضحنا سابقاً- هو الطبيعة، وما بعد الطبيعة، أو هو حسب اصطلاح المتكلمين، الوجود بقسميه: الوجود الجائز، ويشمل كل ما هو موضوع للعلم الطبيعي، من: الجواهر، والأعراض، ونظريات الفلسفة الطبيعية الراجعة إلى الحياة، والحركة، والقوة، والهيولى، والصورة. والوجود الواجب، ويرجع إليه مبدأ الوجود الجائز، بإثبات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله التي منها صدور التكليف عنه بطريق الوحي.[26]

ومن ثم فالغاية من كل علم والحاجة إليه، هما اللتان تحددان تاريخ نشأته، وتطوره. ونعني بالغاية، الشيء الذي يقصد ذلك العلم لأجله، وهي أبداً متقدمة في النظر، متأخرة في الحصول، وهذا معنى قولهم: أول الفكرة آخر العمل.[27] فدعوة القرآن الكريم، إلى ترسيخ العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، وعدّها أصل الدين، وأساسه، هي التي دفعت بهم إلى أن يولوا المسائل العقدية العناية البالغة،

(26) ابن عاشور، محمد الفاضل. **ومضات فكر**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1982م، ص153.

(27) السنجاري المعروف بابن الأكفاني أبو عبدالله شمس الدين. **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، تحقيق: محمود فاخوري ومن معه، لبنان: مكتبة لبنان، 1998م، ص17.

وأن تحظى لديهم بالأولوية في النظر، والاستدلال، ولذلك كان علم الكلام، هو أول العلوم نشأة في الثقافة الإسلامية، لأن موضوعه شريف، وغايته فاضلة، والحاجة إليه مهمة.[28]

وقد أدرك عضد الدين الإيجي فائدة علم الكلام، وفضله على العلوم الشرعية؛ إذ عدّه الأساس الذي تبنى عليه العلوم، وإليه يؤول أخذها، واقتباسها، فهو رئيس العلوم على الإطلاق.[29]

وبناء على ذلك، فكل العلوم الدينية فروع من أصل واحد، هو علم الكلام؛ إذ لولا الاطمئنان إلى صحة العقيدة، ويقينيتها، لما توجه العلماء إلى دراسة الشريعة؛ لأنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً جازماً أن صحة الشريعة متوقفة على صحة العقيدة، ولذلك ما إن رأوا استقرار العقيدة، وتحصين المتكلمين لها من جميع الأخطار، حتى توجّه الفقهاء إلى استنباط الأحكام، وتوجّه الأصوليون إلى تنظيم قواعد الاجتهاد، وتوجّه المحدثون إلى ضبط السنة، وحمايتها من الوضع، والتدليس، وتوجّه المفسرون إلى المضي في فهم الخطاب القرآني.

فعلم الكلام -إذن- هو الذي ضمن نشأة العلوم الشرعية، ووجه إلى الإقبال على العلوم الإنسانية، والاهتمام بالعلوم اللغوية؛ لأن جميع هذه العلوم خادمة للدين، ومعززة لوجوده، وانتشاره. وقد صنف الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، العلوم من حيث نشأتها، بالنظر إلى القرآن الكريم، إلى ثلاثة أصناف: علوم نشأت من القرآن، وهي العلوم الدينية، كعلوم العقيدة، والشريعة، والآداب الشرعية. وعلوم نشأت للقرآن ولم تنشأ منه، وهي جميع العلوم اللغوية، فإنها نشأت كلها لأجل المحافظة على القرآن الكريم. وعلوم امتزجت بالقرآن امتزاجاً، لم تنشأ منه، ولم تنشأ له، ولكنها امتزجت به، وأصبحت مبينة لمقاصده، وذلك مثل العلوم

(28) المرجع السابق، ص7.

(29) الإيجي، عضد الدين. **المواقف**، القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت، ص 8.

الحكمية، والعلوم الرياضية، والعلوم الإنسانية.[30]

ونستنتج من تصنيف ابن عاشور لهذه العلوم، أن جميع هذه العلوم تتمحور حول محور واحد، هو القرآن، ومعنى ذلك أن نواة هذه العلوم نواة دينية، لتعطيها صبغة إسلامية خاصة، ولتعبّر في الآن نفسه عن الهوية الإسلامية. ويمكن أن نأخذ أنموذجاً على ذلك، فعلم الفلك مثلاً، كان يستخدم لدى الشعوب لرصد بعض الكواكب، والنجوم، ومعرفة حركاتها لربطها بحوادث العالم، من حيث الحظ، والمستقبل، والحرب، والسلم، والمطر... وكان يسمى بعلم التنجيم، فلما احتاج إليه المسلمون بباعث ديني، وهو معرفة ظهور هلال رمضان، وموسم الحج، وأوقات الصلاة بينوا فساد الاعتقاد في التنجيم، وخلّصوا هذا العلم مما شابه من خرافات، وأوهام، وتقدم على أيديهم تقدماً كبيراً.[31]

فالباعث الأساس لنشأة العلوم الإسلامية، هو باعث عقدي، وهو خدمة الدين، وإعلاء شأنه، وهو ما عمل المفكرون المسلمون على تحقيقه حين أدركوا أن العلم لا يتعلم لذاته، بل لخدمة الإنسان في تحقيق معنى وجوده الإنساني، وفي سعيه إلى الظفر بسعادة الدارين. ووفاء بهذا الغرض، رفض علماء الإسلام أن يقصد بالعلم غير غايته، كمن يتعلم علماً للمال، أو الجاه. فقد أقام علماء ما وراء النهر، مأتماً للعلم عندما بلغهم بناء المدارس ببغداد، في عهد نظام الملك، [32] وقالوا: كان يشتغل به أصحاب الهمم العالية، الذين يقصدون العلم لشرفه، فيأتون علماء

(30) "الكندي ونسبة التفاعل بينه وبين بغداد"، محاضرة ألقاها الشيخ الفاضل بمناسبة مرور اثني عشر قرناً على تأسيس هذه المدينة، نشرت بكتاب "ومضات فكر"، مرجع سابق، ص153.

(31) طوقان، قدري حافظ. **العلوم عند العرب**، بيروت: دار اقرأ، 1403هـ/1983م، ص64. انظر أيضاً:
- ابن خلدون. **المقدمة**، الفصل الخامس والعشرون (في إبطال صناعة النجوم...).

(32) أسس الوزير السلجوقي نظام الملك، المدارس النظامية بنيسابور سنة 448هـ، وببغداد سنة 457 ه للتخفيف من حدة الخلافات المذهبية، ومحاولة توحيد المسلمين حول مذهب الأشعري عقيدةً، ومذهب الشافعي فقهاً، انظر:
- ابن الجوزي، أبو الفرج. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت: دار الثقافة 1359ه، ج28، ص8، 238، حوادث سنة 457.

ينتفع بهم، وبعلمهم، وإذا صار من أجل الاكتساب، اتجه إليه الأخساء، وأهل المطامع، فيكون ذلك سبباً لارتفاعه، وهذا من أسباب هجران علوم الحكمة، وإن كانت شريفة لذاتها.[33]

وإذا كان الباعث الديني، هو العامل الرئيس في نشأة العلوم الإسلامية، فإن هناك عوامل أخرى، ساعدت على انتشار هذه العلوم، وازدهارها، ولا سيما في عهد المأمون (198-218هـ/813-833) الذي كان يعتقد أن سعادة الشعب الحقيقية، تتوقف على انتشار العلم، وبث الثقافة،[34] ولذلك شجع على طلب العلم، وقرَّب إليه العلماء، فكان بلاطه يعج بالعلماء، والشعراء، والأدباء، ورجال الطب، والفلاسفة. وكان يتفانى في إكرامهم، كما أنفق الأموال الطائلة، على جلب علوم الأوائل من (أثينا)، وترجمتها، ونشرها بين الناس، فكان عهده بحق، العصر الذهبي للعلوم الإسلامية.[35]

ثم إن الحضارة الإسلامية -على الرغم من أنها قامت على أساس الدين الإسلامي، واصطبغت بصبغته- اتسمت بطابعها الإنساني، وهذا ما جعل جميع الشعوب، والطوائف العائشة في ظلها، تسهم في هذه الحضارة، إبداعاً، وإبتكاراً، في شتى مجالات العلم والثقافة، فضلاً عما تميز به الإسلام من سماحة، وتقديس للعقل، وإعلاء من شأن العلم والعلماء. وهو ما تفطن إليه ابن خلدون حين قال: "إن حملة العلم في الإسلام، أكثرهم من العجم."[36]

ولو ألقينا نظرة، في الكتب التي اهتمت بتصنيف العلوم، لاندهشنا من كثرة هذه العلوم، والكتب المصنفة فيها. فهذا السنجاري المعروف بابن الأكفاني،

---

(33) السنجاري، **إرشاد القاصد**، مرجع سابق، ص7.

(34) أمير، علي سيد. **تاريخ العرب والتمدن الإسلامي**، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1938م، ص235.

(35) المرجع السابق، ص239.

(36) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، الفصل الخامس والثلاثون، ص543.

المتوفى سنة (749هـ)، ألف كتاباً عنوانه "إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد" ذكر فيه أنواع العلوم، ومنافعها، ومراتبها. وقد بلغت جملة ما فيه من العلوم ستين علماً، وذكر في خاتمة كلّ علم أنفس ما ألف فيه من الكتب. ولكن اللافت للنظر في هذا الكتاب، أن ترتيبً ابن الأكفاني للعلوم، لم يكن مصادفة، بل كان ينطلق من خلال الرؤية الإسلامية، التي تقوم على النظر، وموضوعه الوجود؛ أي الطبيعة وما بعد الطبيعة، والغاية من النظر هي المعرفة، "فالإنسان إنسان بالقوة مالم يعلم، ولا يجهل جهلاً مركباً، فإذا علم العلم، صار إنساناً بالفعل، عارفاً بربه، مستحقاً لجواره وقربه، وإذا جهل جهلاً مركباً، صار حيواناً ما، بل الحيوان خير منه."[37]

ومعنى ذلك، أن المعرفة التي يدعو إليها ابن الأكفاني، هي معرفة الله تعالى، وهي أسمى المعارف وأفضلها. وهذه المعرفة، ستقود حتماً إلى العلم بمفهومه الشامل، الذي يخدم الوجود الإنساني، ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

ويمكن أن نأخذ أنموذجاً من هذا الترتيب. يقول ابن الأكفاني: "والعلوم مع اشتراكها في الشرف تتفاوت فيه، فمنه ما هو بحسب الموضوع كالطب، فإن موضوعه بدن الإنسان، ولا خفاء بشرفه، ومنه ما هو بحسب الغاية، كعلم الأخلاق، فإن غايته معرفة الفضائل الإنسانية، ومنه ما هو بحسب الحاجة إليه، كالفقه فإن الحاجة إليه ماسة، ومنها ما هو بحسب وثاقة الحجج، كالعلوم الرياضية، فإنها برهانية يقينية، ومن العلوم ما يقوى شرفه باجتماع هذه الاعتبارات فيه، أو أكثرها، كالعلم الإلهي، فإن موضوعه شريف، وغايته فاضلة، والحاجة إليه مهمة."[38]

وقد تابع ابن الأكفاني في تصنيفه للعلوم كلٌّ من جاء بعده، أمثال طاش كبري زاده في كتابه "مفتاح السعادة"، وحاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون"، وإسماعيل البغدادي في "هدية العارفين".

---

(37) السنجاري، **إرشاد القاصد**، مرجع سابق، ص5.

(38) المرجع السابق، ص7.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل حافظت جميع العلوم في الثقافة الإسلامية على هذا التآلف، والانسجام بينها طوال مسيرتها، أم طرأ عليها بعض الاختلال والاضطراب؟

إن التاريخ في أي مجال من المجالات، لا يسير في خط مستقيم إلى ما لا نهاية، بل لا بدّ من أن تظهر في طريقه بعض العوائق، فتضطره إلى الانعراج في سيره، أو التوقف عن الحركة، وهذا ما حدث لمسيرة العلوم في الثقافة الإسلامية. فبعد أن نقل المسلمون الحكمة في عهد المأمون، ظهر فلاسفة كبار، أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، وانبهروا بالفكر الفلسفي اليوناني انبهاراً شديداً، حتى إنهم حكّموا الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي، وأخضعوا الدين للفلسفة، وعدّوا ذلك عملاً تنظيمياً، وعنصراً من عناصر السلوك المدني. وهذا ما ضمنه الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم"؛ إذ جعل علم الفقه، وعلم الكلام في العلم المدني؛[39] أي علم الأخلاق. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ترتيب الفارابي للعلوم، قد جاء وفقاً لترتيب عقلي معين، وهو الترتيب الفلسفي اليوناني، [40] ولذلك وضع علم الكلام، من جملة العلوم العملية، التي من شأنها أن تهذب السلوك الإنساني، وهذا تهميش لعلم الكلام، الذي يعد رأس العلوم، وأصلها في الثقافة الإسلامية.

ومن البدهي أن الفارابي لم يكن يعترف بالمذهب الإسلامي في المعرفة، وإنما كان مفتوناً بنظرية المعرفة في الفلسفة اليونانية، التي لها بالغ الأثر في إحداث التصور الذي يبنيه الفيلسوف لنفسه عن الإله، والوجود، والإنسان. وهذا يعد أول اختلال أصاب ظاهرة التآلف، والانسجام بين العلوم، والتكامل المعرفي؛ لأن منطلق الفارابي في تصنيفه للعلوم، لم يكن منطلقاً قرآنياً، وإنما كان منطلقاً فلسفياً محضاً.

(39) عثمان، أمين. **مقدمة إحصاء العلوم**، مصر: دار الفكر العربي، 1949م، ص8.

(40) المرجع السابق، ص 8.

ولكن أعظم اختلال، أصاب التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية، هو ما قام به الغزالي، من نقد مركز للفلسفة اليونانية، ولا سيما القسم المتعلق بالعلم الإلهي، ووسيلة إدراكه العقل المجرد، في كتابه "تهافت الفلاسفة".[41] فقد شكك الغزالي في قدرة العقل على المعرفة، بل تأكد له استحالة الوثوق بالعقل في المسائل الإلهية، وضرب أمثلة جديرة بالاعتبار، لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه.[42] كما شكك في الحواس، وأظهر إمكانية خطئها، وبذلك تمكن من دحض الفلسفة اليونانية، ونقضها، وإسكات صوتها طوال قرون عديدة.

وكان يهدف من عمله هذا حماية الدين الإسلامي من خطر الفلسفة اليونانية التي تتهدده، ولكنه بدلاً من أن يحدث فلسفة إسلامية نابعة من أصول الإسلام، ومسايرة لمنهجه المعرفي، أحدث منهجاً معرفياً غريباً عن الثقافة الإسلامية، ومناقضاً المذهب الإسلامي في المعرفة، وهو ما يعرف بالإلهام (inspiration)؛ أي العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض من غير استدلال، ولا نظر، بل بنور يقذفه الله في الصدر، [43]وسبيله صفاء الروح، وإضعاف الجانب المادي في الإنسان، "فالتصفية مبدأ، والإشراق غاية، وتطهير القلب سابق، وفيض نور العرفان لاحق."[44]

وبذلك لم تعد مصادر المعرفة في المنهج الإسلامي، هي الحس، والعقل، والوحي، وإنما صارت -حسب رؤية الغزالي- منحصرة في مصدرين اثنين، هما: الإلهام، والوحي، وبمقتضى إيمانه بمسلكه هذا، دعا المتكلمين والفقهاء جميعاً، إلى أن يسلّموا بسلطان التصوف، وأن يجعلوه الحقيقة العليا المطلوبة من

(41) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1972م.

(42) المرجع السابق، ص37 وما بعدها.

(43) الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا ومن معه، بيروت: دار الأندلس، 1983م، ص68.

(44) الطالبي، عمار. **آراء أبي بكر ابن العربي**، الجزائر: الشركة الوطنية للتوزيع، 1394هـ/1974م، ج1، ص98.

المعارف الدينية،[45] على الرغم من أن القشيري (ت465) قد تبرأ من أن يكون للصوفية نظريات خاصة بهم، تختلف مع نظريات المتكلمين، واجتهادات تختلف عن اجتهادات الفقهاء.[46] فالتصوف على طريقة القشيري، لا يصطدم مع علم الكلام، أو مع علم الفقه، إلا أن الغزالي جاء بنظرية في المعرفة، تختلف اختلافاً كلياً، عن نظرية المتكلمين والفقهاء، ولذلك لقيت دعوته معارضة شديدة من لدن المتكلمين، والفقهاء، والمحدثين، ولا سيما من علماء المالكية المغاربة، أمثال الإمام الطرطوشي، والإمام المازري،[47] وتلميذه، وصديقه أبي بكر ابن العربي، الذي نقده نقداً شديداً، ولكنه نقد موضوعي، ولا سيما في قضية المعرفة؛ إذ عدّ أبو بكر المنهج الصوفي الذي اختاره الغزالي قاصمة،[48] أنكى من قاصمة مَنْ أنكر الحقائق، وأن هذا الموقف لا يختلف في شيء عن موقف الأفلاطونية المحدثة، فيما تقول من الفيض، أو الصدور،[49] وحكم عليه في نهاية المطاف، بقوله: "شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر."[50] كما ردّ ابن عقيل، وابن الجوزي، وأبو محمد المقدسي، وابن الصلاح وحذّر من كلامه، ونقده أيضاً ابن تيمية، الذي أورد ما قاله النقاد في شأنه، وهو "أن كلامه يقدح في النبوة وأنه أمرضه كتاب الشفاء لابن سينا."[51]

---

(45) ابن عاشور، **ومضات فكر**، مرجع سابق، ص111.

(46) انظر: القشيري. **الرسالة القشيرية**، (اعتقادات الصوفية في مسائل الأصول)، بيروت: دار الفكر العربي، 1367هـ/1957م، ص3.

(47) انظر: النيفر، محمد الشاذلي. **المازري الفقيه والمتكلم**، تونس: دار بوسلامة للنشر، 1982م، ص66.

(48) ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**، مصر: دار الجيل، 1999م، ج2، ص30.

(49) الطالبي. **آراء أبي بكر ابن العربي**، مرجع سابق، ج1، ص98.

(50) المرجع السابق، ج1، ص113.

(51) ابن تيمية. **نقض المنطق**، تحقيق: حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 370هـ/1951م، ص56.

وعلى الرغم من معارضة المتكلمين، والفقهاء، والمحدثين، لمنهج الغزالي، وتنبيههم للمخاطر الناتجة عنه، ولا سيما على النظر، والاستدلال العقلي، الذي هو أساس تحصيل العلم، سواء أكان شرعياً أم إنسانياً، فإن دعوة الغزالي قد انتشرت في العالم الإسلامي انتشار النار في الهشيم؛ لأن النفوس كانت مهيئة لذلك، على مختلف الصعد: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، فضلاً عن كون صاحب هذه الدعوة، يعد في نظر جمهور المسلمين حجة الإسلام؛ لأنه أبطل الفلسفة، وأحيا علوم الدين، وهو إلى جانب ذلك كان متكلماً بارعاً، وفقيهاً مجتهداً، وزاهداً متألهاً، وهذا ما ساعده على أن يمنح الخاصة والعامة التأشيرة للارتماء في أحضان التصوف، والدخول في المنظومة العقدية، والسلوكية للمتصوفة.

ونتيجة لذلك صار الكشف، والإلهام، مقدماً على العقل، والبرهان، وصارت التجربة الذاتية، أكثر وثوقاً من التجربة العلمية، المبنية على الاستقراء، والاستنتاج. وصار الاعتقاد في الكرامات، والمخاريق أقوى وأشد من الاعتقاد في قدرات الإنسان العلمية والفكرية، فضلاً عما تميز به الجانب السلوكي عند المتصوفة، من جبرية، وتوكّل وقناعة وفقر وجوع وخوف وعزلة، وما إلى ذلك.[52]

فالمنحى الذي اتخذه الغزالي في قضية المعرفة، يعد –في نظري– نسفاً لنظرية المعرفة في الإسلام، وبالأحرى ضربة قاضية للتكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية. وهذا ما حدا بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، إلى عدّ التصوف سبباً من أسباب تأخر التعليم في العالم الإسلامي، ولا سيما بعد انتشار الطرائق الصوفية؛ إذ قل أن تجد مسلماً غير منتسب لطريقة منها، ونتيجة لذلك بث المتصوفة في نفوس المسلمين، الرضا بالموجود، واحتقار سائر العلوم، إلا علوم العرفان، كما عوّد المتصوفة النفوس على قبول ما لا يفهم، لأن كتب المتصوفة، عبارة عن رموز، وألغاز، ودعاوى لا دليل عليها.[53]

---

(52) انظر الصفات الخلقية التي يجب على أقطاب التصوف، ومريديهم التحلي بها في:
– القشيري، **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص189.

(53) ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967م، ص177.

وقد شعر فخر الدين الرازي (ت606)، بخطر هذا المنحى التصوفي، الذي سلكه الغزالي، فسعى إلى ترميم ما هدم في المذهب الإسلامي في المعرفة، المؤسس على المصادر المعرفية الثلاثة، الحس، والعقل، والوحي. فقد اهتم الرازي بعلم الكلام، اعتقاداً منه أنه طريق إلى عز الدنيا والآخرة، وأنه أشرف العلوم وأكملها.[54] كما اهتم بالفلسفة، والمباحث الحكمية، ولكن تناوله لها كان وفق المنهج الإسلامي؛ أي على الطريقة التي يسلكها الأشعري.[55] ولم تكن مؤلفاته في علم الكلام والفلسفة، لتحجب نبوغه في العلوم الرياضية، فقد كان الفخر الرازي، على اطلاع واسع في هذا المجال، ويظهر ذلك من خلال تفسيره للآيات المتصلة بهذه الموضوعات، حتى عدّه بعض المؤرخين، "أشهر رياضي أنبتته بلاد فارس."[56]

كما ألف كتاباً في الهندسة، مبيناً ضرورة تعلمها، للاستفادة منها في تحديد القبلة، فيقول: "الغائب عن القِبلة لا سبيل له إلى تحصيل اليقين، بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية، ولا سبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل واحد، إلا أن الفقهاء قالوا: بأن تعلمها مكروه أو محرم ولا أدري ما عذرهم في هذا."[57] ولم يقتصر اهتمام الرازي بالعلوم الرياضية فحسب، بل كان عالماً في الفلك، والمناظر؛ إذ ألف رسالة في علم الهيئة. ومن يطلع على تفسيره، يجد آراءه العلمية مبثوثة في ثنايا هذا التفسير.

ولكن اللافت للنظر، أن الفخر الرازي، كان عالماً في الطب، بل كان من أشهر أطباء عصره، فابن أبي أصيبعة يصفه "بأنه قوي النظر في صناعة الطب

(54) الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب: التفسير الكبير**، بيروت: دار احياء التراث، ط3، ج13، ص80.

(55) ابن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، مرجع سابق، ص176.

(56) طوقان، قدري حافظ. **تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات**، بيروت: دار الشروق، 1963م، ص378.

(57) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج4، ص118.

ومباحثها."[58] ويتحدث طاش كبري زاده عن كتب الرازي فيقول: "وكتب التشريح أكثر من أن تحصى ولا أنفع من تصنيف ابن سينا والإمام الرازي."[59] وإلى جانب ذلك، كان متبحراً في العلوم الشرعية، والعلوم اللغوية. وتظهر مكانته العلمية، في تفسيره الكبير الذي سماه "مفاتيح الغيب"، الذي قال عنه ابن خلكان: "فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام، والمعقولات، وعلم الأوائل."[60] كما نوه ابن خلدون برسوخ قدمه في الكلام، والفلسفة، والمنطق، [61] ولخّص له كتاب "المحصل".

ويتبين لنا مما تقدم، أن هذه الشخصية الفذة، عملت بكل طاقاتها الفكرية، على إعادة بناء المنهج الإسلامي في المعرفة، ولذلك عدّ الرازي الممثل الحقيقي لروح الفكرة الإسلامية، والتكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية في هذا القرن. ولكن محاولة الرازي هذه لم يكتب لها النجاح؛ لأن القرن الذي ظهر فيه، كان قرن انحطاط وانحدار. ومن سمات عصور الانحطاط، تعطيل العقل، وتحكيم الهوى، وتغييب المثل العليا، والقيم الإنسانية.

ثالثاً: العلاقة بين التكامل المعرفي، وأصول الثقافة الإسلامية

لقد اعتقد معظم حكام الدول العربية والإسلامية، منذ بداية القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي؛ أي من عهد محمد علي، أن سبب التأخر هو فقدان المعارف والعلوم، ولذلك اتجهوا إلى الغرب، ليقتبسوا هذه العلوم.

فمحمد علي مثلاً، بعد أن أعلن نفسه بوساطة علماء الأزهر، صاحب السلطان الشرعي سنة (1220هـ/1805م)، وجه همه إلى بناء دولة حديثة على نمط الدول الأوروبية؛ إذ تتسم بالقوة العسكرية، والنهضة الاقتصادية، ولتحقيق

(58) ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت: دار الثقافة، 1399هـ/1979م، ج3، ص34.

(59) فاش كبري زاده. **مفتاح السعادة**، مصر: دار الكتب الحديثة، 1968م، ج1، ص347.

(60) ابن خلكان. **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ج4، ص249.

(61) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص466.

هذه الغاية أدخل إصلاحات كثيرة أبرزها المتعلقة بالتعليم؛ إذ شيد المدارس العليا على الطريقة الأوروبية، وأوفد الطلاب إلى أوروبا، وحثهم على ترجمة المؤلفات التقنية.[62] كما اتخذ عدة إجراءات تخدم هذا الهدف، فهو أول من أرسى نظام تعيين شيخ الأزهر من الحاكم، وأول من عزل الأزهر بصفة رسمية عن مجال الحياة، وذلك بجعل الأزهر متخصصاً في علوم اللغة والدين، أما العلوم الحديثة، فهي من شأن المدارس العصرية التي أحدثها، وكان بهذا العمل، أول من أحدث هذا الفصل الكامل، بين علوم الدين والعلوم العصرية، ولعله لم يدرك أبعاد هذا الفصل، وخطورته شأنه شأن علماء الأزهر.[63]

وقد سارت تركيا، وتونس في الاتجاه نفسه، وكانوا جميعاً يعتقدون أن مسلكهم هذا سيحقق لهم نهضة علمية، وتطوراً اقتصادياً ملحوظاً، ولكنهم لم يجنوا إلا الخيبة والفشل، والسبب في ذلك يرجع-حسب رأي الشيخ الفاضل ابن عاشور- إلى تجاهلهم للمنهج الثقافي، الذي قامت عليه سيادتنا الفكرية، وحضارتنا الإسلامية؛ إذ لم يدُر بخَلد أحد منهم، أن هناك فرقاً كبيراً بين (العلم) و(الثقافة)، فإن كان (العلم) أو (المعرفة)، عبارة "عن إدراك الحقائق الذهنية المتعلقة بالمطالب النظرية، أو العلمية التي تتكون منها مواضيع العلوم، فإن الثقافة هي الملَكَة التي يحصل بها ذلك الإدراك، والأسلوب الذي يقع به الوصول إلى المعارف، وتحصيلها، وتأليف بعضها ببعض على نحو ينشأ من الشخصية القومية، ويرتبط بها، ويعود إليها."[64] ثم يواصل شرح هذا المنهج فيقول: فإن كانت العلوم مشاعة بين الناس، وليس لها وطن، فإن الثقافات تختلف باختلاف الشعوب،

---

(62) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، تعريب: كريم عزقول، لبنان: دار النهار للنشر، ص75. انظر أيضاً:

- بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تعريب: نبيه فارس ومن معه، بيروت: دار العلم للملايين، 1948م، ج4، ص9.

(63) فايد، زكرياء. **العلمانية: النشأة والأثر في الشرق والغرب**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م، ص104.

(64) ابن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، مرجع سابق، ص179.

والأوطان، فالثقافة الإسلامية مثلاً ناشئة من تعاليمه الخاصة، ومناهجه التربوية، التي كونت الأمة الإسلامية، سواء على صعيد الفرد، أو على صعيد المجتمع، في الاعتقاد، والفكر، والسلوك.

وبذلك كان منهج الثقافة الإسلامية مختلفاً، عن جميع المناهج الثقافية الأخرى، لما تميز به من خصوصيات، أو لما اعتمد عليه من أصول وهي: "الروح، والمادة، والوضع، والحركة."[65]

أما الروح فتتولد من النظر، وهو الفكر الذي نطلب به المعرفة، من حيث كونها أول واجب ديني فرض على المكلف، وبه تقع ملاحظة المظاهر الحسية للكون، ملاحظة تنتقل بالإدراك من المحسوسات إلى المجردات، وهذه المجردات هي الغاية المطلوبة للإدراك العقلي، وتنتهي إلى إثبات الخالق، وإرجاع مبدأ الكون، ومعاده إليه، والاقتناع باتباع أوامره، واجتناب نواهيه، التي يأتي بها الوحي من طريق النبوة. وأما المادة، فهي جميع العلوم والمعارف، التي يتوصل إليها الفكر الإنساني، سواء أكانت إسلامية خاصة أم إنسانية عامة. وأما الوضع، فهو الصلة، التي تربط بين جميع هذه العلوم؛ الإسلامية الخاصة، والإنسانية العامة، فيما بينها، مع التأكيد على الباعث على تحصيلها، وهو خدمة الحقيقة الدينية من جميع جهاتها، وبذلك يحصل بين العلوم كلها، صورة من التكامل الذاتي، يكون بها كل علم مستنداً إلى غيره. وأما الحركة، فهي عبارة عن الدوران المستمر، الذي تدور عليه العلوم كلها، بصورة تجعل حركة كل واحد منها مرتبطة بحركة سائرها، بحيث لو توقف واحد منها، وقفت الحركة الدائرة أجمعها، والدافع لهذه الحركة العلمية، هو المبدأ الإيماني الذي به طُلبت العلوم، وإليه تتجه نتائجها.[66] وإذا كان منهج الثقافة الإسلامية، قائماً على هذه المرتكزات، فهل كانت العلوم والمعارف التي اقتبسناها من الغرب، آخذة بهذا المنهج، وملتزمة بأصوله؟ أو أنها أعرضت عنه، واتبعت سبيلاً غير سبيله؟

---

(65) المرجع السابق، ص 179.

(66) المرجع السابق، ص 179.

إذا تتبعنا حركة استرجاع العلوم والمعارف من الغرب، سواء في القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، حتى بعد إقامة الحكم الوطني في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، تبين لنا أن عملية الاقتباس، كانت تسير على منهج غير الذي كانت عليه، ومعنى ذلك: أنها كانت تسير على غير منهجها الأصلي، الذي انطبعت به، وهو وجود صلة تربط بين جميع العلوم فيما بينها، وهذه الصلة هي المبدأ الإيماني الذي كان الباعث الأساسي لطلب العلوم، وبذلك لم يعد التكامل الذاتي قائماً فيما بينها، وهو ما أدى إلى انعدام التآلف، والانسجام بينها، وبين الشخصية الإسلامية، وصار التنافر بين العلوم الدينية، والعلوم الإنسانية السمة الملازمة لها. ونتيجة لذلك، أصبحت العلوم الدينية ضعيفة التأثير، في الفكر، والسلوك، فتراجعت قيمة العلوم الدينية، وتراجعت معها سلطة عالم الدين المعنوية، وهيبته في الحياة الاجتماعية.

أما العلوم العصرية، فقد فصلت عما كانت عليه، من الاتصال بالفكرة الدينية، فانحطت منزلتها من النفس المسلمة، وأصبح النظر إليها حسب غايتها العملية، وليس حسب غايتها الدينية، وبذلك لم تستطع أن تنفذ إلى روح المسلم أو تمتزج بعقيدته، وتبعاً لذلك لم يقو على تطويرها، والإبداع فيها، وهكذا فقد أصبح منهج الثقافة الإسلامية معطلاً؛ لأنه اختل فيه ثلاثة أصول من أصوله الأربعة، وهي: الروح، والوضع، والحركة، وأصبحت تلك العلوم، بموقعها الجديد من نفس المسلم، بعيدة كل البُعد عن شخصيته، وبيئته؛ لأن طلب هذه العلوم كان لضرورات العصر، كتنظيم الجيوش، وتكوين الأطباء، والمهندسين، وليس بباعث ديني، واعتبار حضاري.

وهكذا توزعت الشخصية الإسلامية بين خطين متوازيين لا يلتقيان أبداً؛ خط المعارف الدينية، وخط المعارف العصرية.

وكرد فعل على هذا الانفصام في مناهج التعليم، ظهرت فكرة الجمع بين العلوم الدينية، والعلوم العصرية، وتولدت من هذه الحالة إحدى دعوات المذهب

الإصلاحي الذي تزعمه الشيخ محمد عبده في مصر، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تونس؛ فقد تركزت دعوة كل منهما على تجديد منهج الثقافة الإسلامية، وذلك بالجمع بين العلوم الدينية والعلوم العصرية، في نظام تعليمي واحد، وكانت أول محاولة قام بها الشيخ محمد عبده، هي إدخال العلوم العصرية في مناهج التعليم الأزهري، وإدخال العلوم الدينية في مناهج التعليم العصري، كما أفصح عن ذلك في محاضرته بالجمعية الخلدونية.[67] وكان قبل ذلك، قد نبه في تقريره، الذي رفعه إلى مشيخة الإسلام في دار الخلافة العثمانية، إلى الخطر المحدق بالشباب الإسلامي، الذي يدرس في المدارس العسكرية، لأن المناهج التعليمية بهذه المدارس، لا تمتّ بصلة إلى روح الإسلام وعلومه، بل ذكر أن معظم المنتسبين إلى هذه المدارس، كان خلواً من الدين، وجهّالاً بعقائده، ومنكبّين على الشهوات وسفاسف الملذات.[68]

وكانت رؤيته نافذة، حيث وقع ما حذر منه، وهو الانقلاب الكمالي العلماني. ولكن محاولة الشيخ محمد عبده، وإن نجحت في إدخال العلوم العصرية إلى الأزهر، فإنها فشلت في إدخال العلوم الدينية إلى المدارس العصرية، وبذلك ظلت العلوم العصرية معزولة عن الشخصية الإسلامية، ووجد من يدعم هذه العزلة، وهو التيار العلماني الذي يعارض ربط الدين بالحياة، بل يعمل بكل قواه على استبعاد الإسلام عن جميع مجالات الحياة.

وسلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مسلك صفيّه الشيخ محمد عبده، فعندما تولى مشيخة الجامع الأعظم سنة 1945م؛ أي إدارة جامع الزيتونة، أدخل العلوم العصرية في مناهج التعليم الزيتوني، ولكن ما إن استقلت البلاد، حتى تم إغلاق جامع الزيتونة، ونُسف مشروع إصلاح التعليم المرتكز على منهج

(67) ألقى الشيخ محمد عبده عند زيارته إلى تونس سنة 1903م محاضرة عنوانها "العلم وطرق التعليم" على منبر الجمعية الخلدونية بتونس، وهذه المحاضرة مطبوعة ضمن كتيب عنوانه "الجمعية الخلدونية"، تونس: مطبعة الرائد التونسي، 1321هـ.

(68) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مصر: دار المنار، 1350 هـ، ج1، ص413.

الثقافة الإسلامية، بسبب التوجه العلماني الذي اختارته الدولة الوطنية، ولم يكن هذا التوجه خاصاً بتونس، وإنما كان اختيار عدد من البلدان العربية والإسلامية، ونتيجة لذلك؛ اختل التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية اختلالاً خطيراً، وحوّل الشخصية الإسلامية إلى شخصية مزدوجة، في تفكيرها وسلوكها، وهو ما أفقدها القدرة على الانعتاق من التخلف، وأداء دورها في الإسهام الحضاري، بل إن هذه الازدواجية، جعلتها تعيش في أزمة مستمرة في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، وهذا ما أدركه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، ببصيرته النافذة حين قال: "إن الشخصية الإسلامية إذا لم تستند إلى المنهج الإسلامي في المعرفة فستبقى شخصية غير متكاملة، وإذا بقيت كذلك، فإننا لا نستطيع أن نبلغ مصاف الآخر المتقدم، لأن الآخر يقف من المشكلات الفكرية، موقف المطمئن اعتقاداً، وفكراً، ونحن نقف منها موقف المتردد المفتون، الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته الفكرية، ما بلغه الآخرون، فهذه مشكلتنا التي ليست مشكلة الأمس، بل وليست مشكلة اليوم، ولكنها مشكلة الغد."(69)

خاتمة

أصبح لكلمة "النظر" مدلول خاص في الاستعمال القرآني، وهو النظر في الوجود؛ أي النظر في الطبيعة، وما بعد الطبيعة، ومعنى ذلك: أن العلم الذي يدعو إليه القرآن، هو العلم في مفهومه الشامل، ولا يقتصر على العلم الديني فقط، كما يتبادر إلى بعض الأذهان، أو ما شاع في عهود التخلف، فهذا العلم الشامل يخدم الوجود الإنساني، ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

والمذهب الإسلامي في المعرفة، قد أوجد تكاملاً معرفياً بين الحس والعقل، فالإدراك الحسي، طريق إلى الإدراك العقلي، والإدراك العقلي متولد من الإدراك الحسي. وهذا التكامل بين الحس، والعقل، هو الذي أوجد الانسجام والتآلف

(69) ابن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، مرجع سابق، ص180.

بين الفكرة، والعقيدة، والسلوك أو العمل، ومن ثمّ فلا تنافر، ولا قطيعة بين هذه العناصر الثلاثة، وإنما كل عنصر آخذ بزمام الآخر.

إن الباعث الرئيس إلى طلب العلوم في الإسلام، هو الباعث الديني. والغاية من كل علم، هي خدمة الدين، والذود عنه، وإعلاء شأنه، ومن ثمّ خدمة الفرد، والمجتمع، والعمل على توفر أسباب العزة، والمنعة للأمة الإسلامية، وانخراطها في قيادة دفة الحياة الإنسانية، اقتصادياً، وسياسياً، وإبداعياً. وقد لاحظنا أن المعارف تتفاوت في فضلها، ومراتب شرفها، بحسب الموضوع، والغاية، والوسيلة، وأعلى هذه المعارف فضلاً، هي معرفة الله تعالى، وأفعاله، ومخلوقاته، ولذلك يعد علم الكلام رأس العلوم كلها، بل بمنزلة الحكمة العليا، أو حكمة الحكم.

لم تكن مسيرة العلوم في الحضارة الإسلامية، على وتيرة واحدة في انسجامها، وتآلفها، ومنهجها، وغايتها، وإنما طرأت عليها عدة اختلالات، سواء أكان ذلك في الزمن الذي استعلت فيها الفلسفة على الدين، أم في الزمن الذي سيطر فيها الفكر السلفي، أم في الزمن الذي ساد فيها التصوف، وعلى الرغم من محاولة الفخر الرازي في إعادة بناء المنهج الإسلامي في المعرفة، إلا أن محاولته باءت بالفشل؛ لأن القرن الذي ظهر فيه كان قرن انحطاط وتأخر.

إن معظم حكام الدول العربية والإسلامية، سواء أولئك الذين مارسوا السلطة في بداية القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، أو الذين أسسوا الحكم الوطني في الخمسينيات، والستينيات من القرن الماضي، كانوا يعتقدون اعتقاداً جازماً، أن سبب التخلف هو فقدان العلوم والمعارف، ولذلك سعوا إلى اقتباس هذه العلوم من الغرب، ولكن عملية الاقتباس فشلت فشلاً ذريعاً، بل إن المشروع النهضوي قد انهار برمته، بسبب تجاهلهم للمذهب الإسلامي في المعرفة، وتغاضيهم عن التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية، فضلاً عن ارتمائهم في أحضان العلمانية العربية، التي هي جنين مشوه، ولد من رحم الاستبداد والدكتاتورية.

إن من أهم مقومات التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية، هو إتقان علوم لساننا العربي واستعمال اللغة العربية في التدريس، والتأليف، ولا سيما في العلوم الإنسانية، ولذلك فاستبعاد اللغة العربية عن تدريس العلوم العصرية في التعليم الجامعي، يعد سبباً من أسباب فشل اقتباس العلوم، واستيعابها، وتطويرها، فضلاً عن إضعاف اللغة العربية، وانحطاطها، وهذا ما حذر منه الشيخ محمد عبده حين قال: "إن في انحطاط لغتنا، انحطاطاً لنا، ولديننا، وعقائدنا، وأخلاقنا، وانحطاط ذلك مفسد لجميع أمورنا."[70]

(70) محاضرة الشيخ محمد عبده بالمدرسة الخلدونية بتونس.

obeikandl.com