

تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمنظومات
بجامعة الإسكندرية

أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش - بورسعيد - الأزهرية - ت ٤٨٣٠١٦٣

٢٨٧ ش - قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦

اهداءات ٢٠٠١

اسرة المرحوم/ا.ك.محمد علي ابوريان

أسلمة المعرفة
العلوم الإنسانية ومناهجها
من وجهة نظر إسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمنظومات
بجامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع الوسير - الأزاريطة - ت ١٦٣ - ٤٨٢

٢٨٧ شارع نبال السوس - العاطي - ت ١٤٦ - ٩٧٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن العلوم التي ازدهرت الحضارة الغربية بفضل تقدمها وإنجازات العلماء فيها منذ عصر النهضة، قد جعلت العالم كله يتجه في إعجاب وتقدير كبير للعلم الوضعي وقضاياها، ولقد تباهى علماء الغرب بأنهم إنما توصلوا إلى هذا القدر الغزير من العلم بعد أن انفصل العلم عن الدين، وظن العلماء أن الدين يكبل العالم بقضايا الإيمان التي لا مدخل لها في تجاربهم، وقد جاء إعلان الكنسية منذ عصر النهضة عن مروق هؤلاء العلماء، وضرورة إخضاع حياتهم للإضطهاد والتعذيب في محاكم التفتيش، وما عرف بديوان الفهرست حينذاك، جاء حافزاً لتكوين جبهة تحد من العلماء للدين ورجاله .

وقد اندفع علماء البلاد الإسلامية وراء هذا التيار المعارض للدين دون إمعان النظر في البحث عن أصول هذه النهضة العلمية التي انطلقت من عقابها بعد أن نقل الغرب كل ثمار المعرفة الإسلامية في عصور النهضة، سواء عن طريق الأندلس، أو عن طريق بغداد أو إبان الحروب الصليبية، وجنى الغرب كل ثمار العلم اليانعة من تراث الإسلام العظيم في هذا المجال .. وقد نسى هؤلاء المندفعون في طريق التقليد الأعمى للغرب، أن العلم المنقول عن الإسلام كان علماً شمولياً قائماً على ضبط المناهج مع ارتباطه بقاعدة الإيمان، فلقد كان مرتبطاً بالدين عند المسلمين في عصور النهضة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً .. وهذا هو سرُّ ازدهاره وتقدمه العظيم في تلك العصور الخوالي .

وهدفنا فى هذا الكتاب هو أن نبين بوضوح كيف أن الإسلام كدين سماوى كان أول الأديان التى تحض على طلب العلم والمعرفة، وعلى التفكير فى ظواهر الخلق وفى عجائب الكون .

وعلى ضوء ما سبق فإننا يجب أن نرسم أسلوب البحث فى هذا المؤلف بحيث نلقى الضوء فيه على معنى العلم بصفة عامة، ثم نتطرق إلى معنى العلم كما ورد فى القرآن وعند علماء الإسلام، ومنتقل إلى التعرف على منهج العلم الإسلامى الذى استفاد منه الغرب فيما بعد، ولكى تؤكد هذا فإننا سنعطى صورة متطورة لمنهج العلوم فى الغرب، ونعقد مقارنة بينها وبين خصائص العلم والمنهج عند المسلمين موضحين كيف أن المنهج فى العلوم الإنسانية عند الغرب قد تأدى بهم إلى أزمة كنتيجة لقصوره عن فهم حقيقة الإنسان الذى يرتبط فيه الجسد مع النفس، بينما يؤمن علماء المسلمين بهذا الوضع الذى ينبثق عن صنع الخالق للإنسان وإخراجه على هذه الصورة التى يتحد فيها العنصران أى عنصر النفس وعنصر الجسد معا.

وهكذا نجد أن محصلة بحثنا فى هذا الكتاب ستؤدى بنا إلى إظهار مدى شمولية المعرفة فى الإسلام، مقارنة بجزئية المعرفة فى العلم الغربى المعاصر، وأن نبين أسباب هذا التعارض بين العلم الإسلامى والعلم الغربى.

ونحن نؤكد هنا على أن معالجتنا لموضوع "أسلمة المعرفة" فى نطاق العلوم الإنسانية خاصة إنما يتم فى دائرة انطواء الفقه الإسلامى على كل ضروب المعرفة الإنسانية وكيف أنه يحتوى على سائر العلوم الإنسانية انطلاقاً من موضوعه ومجال بحثه بحيث يسمى "فقه العلوم الإنسانية" وسيكون المحرك وراء هذا التوسع فى فهمنا للفقه هو نفس المبدأ التى تطورت مباحث الفقه وأصوله بسببه وبتأثير منه وهو مبدأ الرأى أو القياس ، فعن طريق استخدام "مبدأ الرأى"

يمكن النظر إلى الفقه على أنه علم المستقبل الذي يشتمل بين دفتيه على سائر العلوم الإنسانية التي يكون منهجها مشتقاً من منهج أصول الفقه وهو الأصل في المنهج العلمي الحديث كما أثبت علماء المناهج المسلمين .

أما أسلوب البحث المقترح في هذا الكتاب، فهو يقتضى منا أولاً وقبل الدخول في تفصيلات ما نسميه بالعلم الإسلامي، أن نعطي فكرة واضحة عن معنى العلم ونشأته وخصائص الطريقة العلمية وصفات العالم وجملة المبادئ التي ينبغي أن تتوافر لدى القائم بالبحث العلمي، ثم أن نعرض بعد ذلك على بيان تصنيفات العلوم كما يراها الغرب - وكما يراها الإسلاميون .

ويتصل بدراستنا هذه عن العلم استعراض لأهم المناهج المستخدمة في مجال العلم المعاصر، وبذلك يفسح الطريق أمامنا للكلام عن العلم الإسلامي، فنعرض أولاً: لمفهوم العلم في القرآن الكريم، وما هو الدرس الذي ينبغي أن نحرض على استيعابه من آياته العظيمة في العلم والمعرفة، ثم نعطي بعد ذلك مثلاً لمدى فهم المسلمين للعلم ويدور هذا المثال حول موقف الغزالي من العلم، ثم نعقد بعد ذلك مقارنة بين منهج العلم الاستقرائي الغربي ومنهج العلم الإسلامي. وقد اتضح لنا من قبل كيف أن هذا المنهج مشتق أو مأخوذ من منهج البحث عند المسلمين في سائر العلوم الإسلامية.. وذلك بالرجوع إلى قواعد المنهج في أصول الفقه .

ولسنا نعنى بالعلم الإسلامي أنه علم ينفصل عن ركب العلم العالمي... بل هو فضلاً عن ارتباطه بالإيمان والعقيدة.. إلا أنه في نهاية الأمر يعبر عن مدى إسهام المسلمين في حركة العلم العالمية.. أو بمعنى آخر أننا نريد أن تكون هناك مدرسة إسلامية في العلم لها طابعها الخاص، وتسهم في إقامة صرح الحضارة

الإسلامية وتقدمها كما فعل من سبقنا من المسلمين فى إقامة حضارة الإسلام
وحضارة الغرب فيما بعد .

ويتطرق البحث بنا إلى التعريف بمعنى العلم الإسلامى وعقد مقارنة بين
هذا النسق من العلم والنسق الغربى المعاصر فى العلم .

وفى هذا المجال سنعرض لمعنى "أسلمة المعرفة" ولاسيما فى مجال العلوم
الإنسانية فنوضح كيف أنها مستمدة من نظرية فى الفروع أو فى الفقه ..
ونعطى الأمثلة على صحة هذا القول موضحين كيف أن النموذج الغربى للعلم
قد عطل ازدهار ونمو هذه الحركة العلمية الإسلامية بعد انبهار المسلمين بالغرب
وبتأج الحضارة الغربية وقد تمثل هذا فى الغزو الثقافى الذى كان شديد الوطأة
ليس على مظاهر الحياة الإسلامية فحسب، بل وعلى عقول المسلمين
ومناهجهم التربوية .. وغير ذلك من التيارات التى أغلقت المنافذ على تطور
الشعوب الإسلامية ورفيها وتقدمها، ومن بين أمثلة هذا الغزو الفكرى،
إنقضاى التيارات المادية والوجودية والبراهماتية على الفكر الإسلامى ..
وكذلك ما تلقاه المسلمون من فلسفة إسلامية زيفاء لايزالون يولونها عنايتهم
إلى عصرنا هذا .

وإننا كلما أمعنا فى الفصل بين الروح والجسد فى الإنسان، فإننا لن نخدم
قضايا الإنسان سواء فى ممارسته الجسدية أو النفسية الخالصة، وذلك الأمر قد
تنبه إليه دعاة المذهب النبوى الذى لا انفصال فيه بين الظاهر والباطن أو بين
الروح والجسد .

ونحن نحاول فى هذا البحث بين أوجه الإتفاق والإختلاف بين قضايا العلم
الغربى وقضايا العلم الإسلامى التى تقوم على إيمان عميق بدين الله وكتبه
ورسله ما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لا تجعل للدين مكاناً

فى مجال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامى الشمولى باعتبارہ جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتها المادية والعقلية على السواء.

وقد اقتضت هذه المعانى التى أشرنا إليها جملة أن نعرضها مفصلة فى هذا الكتاب الذى يستهدف الإسهام فى ميدان الجهود المبذولة للوصول إلى صيغة إسلامية للمعرفة الإنسانية بحيث لا تخرج عن مسار التقدم العلمى مع احتفاظها بروح الإسلام وطابعه الخالد .

وإذا صح لنا أن نعطى صورة واضحة للنظام الإسلامى المقترح فى تبنى قضايا العلم فإننا ننتقل إلى إيراد الدليل الواضح والدامغ على ضحالة المنهج الغربى فى مواجهة المنهج الإسلامى فى العلم .. وينحصر هذا الدليل فى ثورة العقل الغربى على المناهج العلمية الغربية وكيف أن طبيعتها تبشر بالإنفصام التام بين العلم والدين .. الأمر الذى تتضح معالمه فى أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة سواء فى العلم أو فى الفلسفة. وسيتضح لنا كيف أن هذه الأزمة ترجع تماماً إلى ضحالة المنهج العلمى الجزئى الذى ينظر إلى الإنسان كآلة محسوسة لا تقبل عن طريق العلم والفلسفة وجود ثنائية فى الإنسان بينما يعترف الإسلام بأن الإنسان روح وجسد، ولكل منهما مطالبه التى يجب أن يناهها بدون أن يطغى على الجانب الآخر، فلا يتجه الإنسان إلى الروحانية الخالصة ولا إلى المادية الحسية المفرطة ، بل ينبغى أن يكون بين ذلك قواما .

وسوف نحاول فى هذا البحث أيضاً بيان أوجه الإتفاق والاختلاف بين قضايا العلم الغربى وقضايا العلم الإسلامى التى تقوم على إيمان عميق بدين الله، وكتبه ورسله، وما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لا تجعل للدين

مكاناً في مجال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامي الشمولي باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتها المادية والعقلية. وقد اقتضت هذه المعانى التي أشرنا إليها مجملة أن نعرضها مفصلة في متن هذا الكتاب الذي يستهدف الإسهام في ميدان "أسلمة المعرفة" وذلك من حيث المنهج بصفه خاصة، وسيقتصر بحثنا هنا على منهج العلوم الإنسانية، ومحاولة "أسلمة" النظر فيها بعد أن ظهرت بوادر أزمة المنهج في مجال تلك العلوم في هذه الحقبة المعاصرة.

وتحقيقاً لهذا الهدف فقد قسمنا الكتاب إلى ثلاثة أبواب كالاتى:

١ - الباب الأول :

وهو بعنوان "العلم ومناهجه بين النظرية الإسلامية والنظرة الغربية" ويشتمل هذا الباب على ستة فصول، يدور أولها حول بيان العلم ونشأته حيث نتناول بالنقد بعض النظريات المادية في العلم كنظرية التولد الذاتى عند "باستير" وتلميذه (بوشتى) ونظرية التطور عند دارون مع بيان مدى تهافتها الناتج عن إغفالها للدور الإلهى فى الخلق وتجاهلها لما أوضحتها الأديان السماوية من أمر الكون والانسان، وهو ما ينطبق أيضاً على الفلسفة الماركسية التى جاءت كمحصلة لتلك المذاهب المادية البحتة التى أهملت شأن الإيمان والروح والقيم الإنسانية المعنوية، ولذلك اتسع لديها مجال الإحتمال والنسبية، وهو ما لانجده عند العالم المؤمن الذى تصح لديه الأمور من خلال إيمانه بالله وحتمية النظام الشمولى فى الكون .

ولكى نرسخ مفهوم الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الآخر كمجموعة متكاملة تؤدى فى النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر

الطبيعية بأسلوب شمولي لذلك فقد خصصنا الفصل الثاني لاستعراض التصنيفات المختلفة للعلوم عند اليونان فالإسلاميين ثم التصنيفات الغربية الحديثة، وبيان الأسس التي تقوم عليها تلك التصنيفات التي تؤدي إلى إظهار التخصص الدقيق الذي يؤدي إلى تقدم العلم .

وفي الفصل الثالث وهو بعنوان "بين العلم والفلسفة والدين" نتناول بالتمحيص المشكلات الأساسية التي يهتم بها الفكر الإنساني، وكيف أن النظرة العلمانية قد جعلت العلم يقف عند حد الوقائع والجزئيات المحسوسة، ولا يتخطاها إلى البحث في المشكلات الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تخضع لأي حل تجريبي. ولكن لما كان العلم لا يستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الدين، ومن ثم ظهرت بعض النظريات العلمية التي جعلت الدين يقف بسببها في مواجهة العلم، ومن أبرزها نظرية التطور التي ترفضها الأديان جميعاً بشكلها الحالي، مع ملاحظة أن الدين لا يمكن أن يشكل عائقاً في مواجهة قضايا العلم المعاصر، بل إنه يدعو إلى التزام المعايير الأخلاقية السليمة ويرفض أن تتحول الشعائر الدينية إلى مجرد طقوس حسية مفرغة من مفهومها الديني العقائدي أو الإنساني الروحاني، وهنا يأتي دور الفلسفة لتحاول التوفيق بين العلم والدين من خلال احتضانها للعلوم من ناحية، وانطواء مسائل اللاهوت على قدر كبير من قضايا الفلسفة ومشكلاتها من ناحية أخرى، فالفلسفة إذن هي بمثابة همزة الوصل بين العلم والدين .

وبعد ذلك يجيء الفصل الرابع لتناول "العلم ومناهجه في الإسلام" وذلك من خلال بيان معنى العلم في القرآن، وإيضاح المقصود بالعلم الإلهي المحيط كصفحة لله تعالى، ثم تناول بدايات ظهور المنهج العلمي وتطوره عند المسلمين بتوجيه من القرآن الكريم، وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة المحدثون في

الغرب ، مع إيضاح نظرة الإسلام الخاصة بشمولية العلم من خلال الإيمان بالله وانطواء الطبيعة على جانب من المعقولية والنظام المحكم المطرد بفعل التقدير الإلهي ، وقد أوردنا أيضاً في هذا الفصل نموذجاً للعلم من المنظور الإسلامي وما يجب أن يستحلى به كل من المعلم والمتعلم على السواء، وذلك من خلال كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي .

أما الفصل الخامس فقد خصصناه لاستعراض بعض النماذج من إسهامات المسلمين المنهجية في العلوم في عدة مجالات كالكيمياء والطبيعات والطب والصيدلة والفلك لنتهي بمناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبي عند المسلمين .

ويتهي الباب الأول بفصل سادس عن العلم وفلسفته كدراسة للمناهج العلمية المعاصرة، استعرضنا من خلالها بشئ من التفصيل مع وجهة نظر نقدية منهج الاستقراء من خلال أعمال رائده فرنسيس بيكون، ثم النسق الاستنباطي في الرياضيات والذي يقوم على مجموعة من البديهيات والمصادرات والتعريفات التي يُعد التسليم بها من الركائز الأساسية لقيام ذلك المنهج، كما تعرضنا بالتعريف للمذاهب المختلفة في الصلة بين المنطق والرياضة، وهناك أيضاً المنهج الإستردادي في التاريخ، وما يضمنه من تفسيرات مختلفة، وما يشمله من طرق عديدة لنقد الوثائق التاريخية من الناحية الظاهرية والباطنية .

وأخيراً نصل إلى المنهج المعاصر الذي يقوم على إنكار شمولية العلية والإطراد في القوانين العلمية، مع الأخذ بالفروض الصورية المصاغة من خلال توقعات قائمة على استنباطات رياضية، ويمكن التأكد من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب والملاحظات على ما يترتب عليها من نتائج .. وهذا ما أدى إلى تأخير دور الملاحظة والتجربة اللتان كانتا تأتيان سابقا قبل البدء في صياغة الفرض العلمي، كما أصبحت الكلمة الفاصلة ليست للقانون العلمي العام، بل

أصبحت تظهر من خلال التحقيق التجريبي الذي يتم إجراءه على الظواهر التي
تشارك مع بعضها في خصائص معينة يقوم المنهج المعاصر بتحديدتها واستغلالها
في بناء نظريات علمية جديدة.

٢ - الباب الثاني:

وهو بعنوان "الأسس اللاهوتية للعلوم الإنسانية في الفكر الغربي، وأزمة
مناهجها المعاصرة" ويحتوي على فصلين أولهما عن الأسس اللاهوتية للعلوم
الإنسانية في الفكر الغربي الحديث وبيان كيفية تغلغل اللاهوت المسيحي في
العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفي وذلك من خلال أعمال بعض
الفلاسفة المحدثين والمعاصرين وهم ديكرت وماليرانش، وبلير بسكال،
وليبتز، وجورج باركلي، وإيمانويل كنت، وسورين كيركجر أما ثانيهما فهو
عن أزمة المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة والتي بدأت تتضح معالمها مع بداية
الإنعاش إلى النزعة العقلية في أوروبا ثم ظهور المنهج الوضعي عند أوجست
كومت ومحاولة تطبيقه في العلوم الإنسانية ومن ثم ظهور العديد من الاتجاهات
والمذاهب المادية والتي فشلت في الوصول إلى أحكام أو نظريات صادقة، ومن
ثم بدأ العلماء في الاتجاه نحو المنهج الكيفي "أي منهج الفهم" في دراسة العلوم
الإنسانية، وهذا المنهج هو ما اتجه إليه المفكرون المسلمون منذ ما يربو على
أربعة عشر قرناً من الزمان.

٣ - الباب الثالث:

وهو بعنوان "العلوم الإنسانية من المنظور الإسلامي" حيث حاولنا فيه بيان
كيفية إقامة مدرسة للبحث في العلوم الإنسانية، ولهذا فقد قسمناه إلى سبعة
فصول يدور أولها حول بيان كيفية الاعتماد على الفقه الإسلامي كمصدر

للعلوم الإنسانية من خلال العودة إلى منهج الاجتهاد والذي اتبعه أعلام الفكر الإسلامي الأصيل الذين اعتمدوا على الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة كأصلين لاستمداد الأحكام والأسس التي تقوم عليها حياة الإنسان.

أما الفصول الخمسة التالية فقد تناولنا في كل منها علماً من العلوم الإنسانية وبيان كيفية إقامته واستمداده من أحكام الكتاب والسنة، استرشاداً بما أبدعه مفكروا الإسلام وفقهاء العظام، وذلك ابتداءً بفلسفة السياسة حيث بينا كيفية استناد نظرية الدولة إلى النص الإلهي والسنة في الأمر بالشورى والعدل والمساواة بين الناس، واضطلاع كل من الحاكم والمحكومين بما يُلقى عليه من مسؤوليات، كما تعرضنا أيضاً لكيفية بناء العلاقات الدولية السليمة من منظور إسلامي، وبذلك جمعت السياسة في الإسلام كلا الجانبين الداخلي والخارجي لبناء الدولة.

وفي مجال الإقتصاد بينا كيف بلغ التشريع الإسلامي فيه درجة عالية في جوانبه سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو تنموية، وكيف أنه جعل لرأس المال وظائف اجتماعية من خلال استخدامه في العمل ونفع المجتمع بأسره مع الإقرار بحق الفرد فيما يملكه، لكن بشرط عدم الإضرار بالآخرين فلا ضرر ولا ضرار ولهذا حرّم الإسلام الربا، كما حقق العدالة الاجتماعية من خلال قوانين الزكاة.

وفي ميدان علم الاجتماع تبين رفض الإسلام القاطع للنظريات المادية القائلة بالتطور وقوله بالخلق الإلهي، وكذلك اعتناء التشريع الإسلامي ببيان أحكام قيام الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى لإنشاء المجتمع الإنساني وقد شملت هذه الأحكام كافة ما يعرض للأسرة من أمور كالزواج والنسل والطلاق أو تعدد الزوجات وغيره من الأمور.

ويجئ بعد ذلك البحث بشئ من التفصيل فى مجال الأخلاق من المنظور الإسلامى وبيان كيف أنه تقوم على أساس الإيمان بالتوحيد والمسئولية القائمة على الضمير ، والإلتزام بمثل الدين وبالجزاء ، وبالفعل الأخلاقى مع إرتباطها ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد، والقيام على الإلتزام بحرية الشعائر الدينية فى حدود العقل والمنطق.

وفيما يختص بمجال فلسفة القانون والتشريع الإسلامى نبين كيف يمكن الإستناد إلى الشريعة كمنبع للقواني على اختلاف أنواعها تحقيقاً لمعنى الإستخلاف فى الأرض ، ذلك الإستخلاف الذى يقتضى أن ترتبط العقيدة بالتشريع ارتباطاً وثيقاً فالإسلام دين ودولة، كما تناولنا أيضاً بالتوضيح كيفية إقامة الحدود المختلفة فى الإسلام، وما هو منوط بأولى الأمر من القيام بالتعزيز.

ويجئ الفصل السابع الذى ينتهى به هذا الباب حيث نتناول فيه بإيجاز بعض العلوم الإنسانية الأخرى كعلم التاريخ وعلم النفس وعلم التربية وغيرها وكيفية البحث فيها من وجهة النظر الإسلامية .

وينتهى الكتاب بخاتمة أوجزنا فيها ما انتهينا إليه من آراء وتوجيهات من شأنها أن تمهد الطريق نحو إقامة مدرسة إسلامية فى مجال العلوم الإنسانية تشتق أسسها ومبادئها من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، مع التمييز بينها وبين المنهج الغربى العلمانى فى مجال المعرفة الإنسانية .

الباب الأول

العلم ومناهجه

بين

النظرة الإسلامية والنظرة الغربية

الفصل الاول

العلم ونشأته

إن الصورة المثلى التى انتهى إليها النسق العلمى فى القرن العشرين .. وفى عصر الذرة المنفتح على آفاق جديدة فى كل مجالات البحث العلمى وميادينه الواسعة .. سواء فى مجال أبحاث الكون والطبيعة أو فى نطاق العلوم الإنسانية .. فضلا عن التقدم التكنولوجى الهائل الذى نشهده فى عصرنا هذا، إنما تعدّ حصيلة تراكمات ضخمة عبر مسيرة الزمان منذ أن ألقى بالإنسان على سطح هذا الكوكب الذى خلقه الله وسوّاه .. لكى يصبح مستقراً للخلافة التى هى كلمة الله بعث بها الإنسان إلى الأرض لكى يعمرها بالهدى والايمان والخير على أساس من الدعوة الخالصة والعقل والإرادة الطيبة تارة وعن طريق الجهاد والحروب لدحر الباطل ودفع الشر تارة أخرى^(١) .

وتتمثل الأطوار الأولى -من حيث ارتكازها على الحكمة والعقل والإرادة الطيبة- فى مراحل نزول الوحى على الإنسان، بينما ينبثق الصراع فى أطوار غلبة الجهل وشطط الإرادة وعدم الاستجابة لدعوة الحق وتحكيم العقل السليم .. وعلى هذا فإن أى تقدم يحرزه العلم لا بد أن يكون فى أطوار يسودها النضج العقلى والإرادة السديدة .

وبذلك يكون أى تقدم قد أحرزه الإنسان بفضل الله وتوجيهه، إنما كان بسبب من العلم الذى استودعه الله فى عقل البشر كأسلوب أو إلهام أو تقليد

^(١) مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ... ﴾ طه/ ١٢٣ ،
﴿... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ... ﴾ البقرة/ ٢٥١ .

لمظاهر الطبيعة كى يستطيع الإنسان أن يشق طريقه فى غياهب المجهول من الأرض التى كُتب عليه أن يجعل منها سكناً له.. فقد كان الإنسان البدائى يعيش فى الكهوف ويصارع عوامل الطبيعة... ولم يكن قد تعلم بعد أى أسلوب فى العمل .. بل إن طريقة دفن الموتى قد تعلمها قاييل من الطير إذ رآه كيف يدفن موتاه فدفن أخاه بنفس الطريقة .

ونحن هنا لانسلم مطلقاً بتلك الأسطورة المادية التى اصطنعها "دارون" و"هربرت سبنسر" وأمثالهما من دعاة التطورية البيولوجية أو الآخرين من دعاة التولد الذاتى من أمثال "بوشتى" Pouchettis وأستاذه "باستير" Pasteur أو غيرهما من علماء معهد "بافلوف" فى الإتحاد السوفيتى.. هؤلاء الذين يدعون بأنه من الممكن إيجاد خلية حية عن طريق إعادة تركيب العناصر المكونة للخلية .. وقصارى ما استطاعوا تحقيقه هو رصد تكاثر الخلايا من خلية واحدة مقطعة من جسم طبيعى حى، توفرت لها كل الظروف الطبيعية الملائمة لهذا التكاثر . وهذا التكاثر فى اعداد الخلايا من الخلية الواحدة انما يتم كما يحدث فى الظروف الطبيعية عن طريق انقسام "الكروموزومات" وهى عبارة عن خيوط طويلة متحركة فى الخلية الواحدة.

ولكن هذا التكاثر فى عدد الخلايا لا يتولد عنه أى جسم نوعى .. أى زراع أو يد أو قدم .. أو غير ذلك . بل تكون الخلايا الناتجة عن هذا الانقسام فى شكل أعداد كمية تراكمية فحسب .

وهذا يعنى أن ثمة فرقاً كبيراً بين خلية حية تتكاثر وتكون خلية ابتداء من مواد وعناصر معدنية، ذلك أن الخلايا التى تتكاثر عن طريق الانقسام الحيوى إنما تدخل فى دائرة الكيمياء العضوية، أى أن عناصرها الأولية تكون عناصر حية منذ البداية . أما الخلايا التى يُراد خلقها صناعياً فإنها تدخل فى مجال

دراسة الكيمياء اللاعضوية .. أى الجمامدية. وقد فشل هذا الإتجاه الأخير .. أى انتصرت الفكرة القائلة بأنه لا بد من خالق للخلية الحية بينما بطلت فكرة التولد الذاتى .. أى إمكان إيجاد خلية حية من عناصر غير حية.

نقد نظرية دارون :

كذلك فإن الفروض التى ساقها "دارون" فى نشأة الكائنات الحية .. وكيف أنها قد نشأت وتطورت من "الأميبا" .. أى الدودة ذات الخلية الواحدة .. هذه النظرية قد فشل أصحابها فى معرفة هذه الدودة .. وهى كائن حى. فتركوا أمرها إلى الصدفة البحتة التى لا وزن لها ولا قيمة فى مجال البحث العلمى .. فالأبحاث العلمية إنما توجه إلى أساليب وموضوعات نملك بها بأيدينا فى معامل البحث .. ولا يمكن أن تخضع للاستدلال العقلى .. إلا إذا كانت من الأمور المجردة التى لا يمكن رؤيتها أو الإحساس بها كوجود الروح، والأمور الروحية جميعاً .. فإننا نستدل عليها بما نلاحظه من أثرها فى حياتنا وسلوكنا البشرى. وهذا طريق علمى صحيح من طريق الأدلة على وجود الحقائق ونحن نستخدمه فى الرياضيات فيما نسميه بالاستنباط الرياضى كما سنرى فى الفصل الخالص بمناهج البحث فى العلوم. ولكننا نواجه هنا أمراً لا يمكن أن نطبق عليه أدلة الاستدلال أو الاستنباط وهو مصدر "الأميبا" .. إذ لا بد لنا هنا من أن تقع حواسنا - كما قلنا - على هذا المصدر لنعاينه بأنفسنا، ومن ثم فإن التطورية الدارونية وقد فشلت فى إثبات هذا المصدر الهام "للأميبا" لا يمكن أن تكون فى مصاف النظريات التى يسلم بها العالم تسليماً يقينياً بدون حوار أو جدل مع منطقتها السليم .. إذ أنها فى غالب الأحيان إنما تقوم على فروض غير مثمرة.. أى لاتستطيع الأبحاث تحقيقها .. فضلاً عن أنهم إلى الآن مازالوا يبحثون عن الحلقة الوسطى بين القرودة العليا والإنسان الأول^(١) .

وهكذا نجد أن سقوط هذه النظرية الدارونية يجيء من أولها ومن آخرها فضلا عن تهاافتها فيما يختص بمسيرة التطور إذ أن أصحابها يقررون أن التحول فى الكائنات وخروج الثدييات من اللاثدييات ... ثم خروج الكائنات العليا الثديية أو تطور القرد إلى إنسان إنما يرجع إلى الحاجة والبيئة أى إلى ظروف مادية.. وهذا يعنى أن نشأة الأنواع وتطورها إنما يتم عن طريق الصدفة وحدها بلا خالق أو منظم . كما كان يعنى أيضا أن بعض الكائنات الحية تستمر فى الوجود على صورة أصولها الأولى عبر الزمان متخلفة عن سلم التطور، بينما تستمر فروعها فى التطور لتخرج منها كائنات حية فى مرتبة أعلى فى سلم الأحياء .

فى ضرورة الخلق الإلهى :

لكن الأديان السماوية كلها تجمع على أن الوجود كله بما فيه من وجود مادي وحيوى إنما هو من خلق الله وأن أصحاب نظرية التطور لا يعترفون أصلاً بوجود هذا الخالق سبحانه وتعالى .. ولذلك فقد تحدى القرآن الكافرين فى أن يخلقوا ذبابا فى قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضُربَ مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ... ﴾^(٢) وكذلك تحداهم فى أن يخلقوا إصبعاً فيه من البصمات ما يختلف فيها كل فرد عن الآخرين .. فالله وحده هو القادر على الخلق واعادته .. يقول تعالى : ﴿أيحسب الإنسان أن نجتمع عظامه .. بلى قادرين على أن نسوى بنانه﴾^(٣) .

وهكذا تبقى الحقيقة الدينية ثابتة الأركان قوية البنيان .. لا يمكن أن يزعمها "دارون" أو "سبنسر" أو غيرهما من القائلين بأن الإنسان الأول الذى أشارت الأديان بأنه طُرد من الجنة .. إنما نشأ فى نظرهم على سطح الأرض نشأة تطورية أخضعت لظروف البيئة ووطأة الحاجة .. بينما تثبت النصوص

الدينية - بعد النقد الموجه إلى موقف التطوريين - أن وجود الإنسان الأول فى صورة مكتملة وأن تأثير ظروف البيئة والزمان عليه كان عرضياً .. أى من ناحية الصفات الثانوية كاللون والطول والحجم .. الخ .

وعلى هذا النحو يمكن لنا أن نوجه نقدنا أيضاً إلى الماركسيين الذين يقفون نفس الموقف التطورى المادى .. فهم يذهبون إلى أن المخ الإنسانى الذى هو موضع ممارسة العقل لسائر الأنشطة المعنوية إن هو إلا حصيلة تطور المادة خلال ملايين السنين .

بينما يتمسك العقليون بموقفهم التاريخى ، إذ هم يرون أن العقل ذو طبيعة غير مادية وأن الإنسان مركب من جوهرين أساسيين هما المادة والروح .. ويأتى النص القرآنى ليؤكد هذه الحقيقة إذ يذكر الله عز وجل فى الذكر الحكيم أنه سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان مميزاً عن الحيوان ودليل هذا التمييز أن الله سبحانه قد استودعه أمانة كبرى . كما قال تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .. إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ (٤) .

- ومع العقل توجد الإرادة الحرة التى كانت هى السبب فى طرد آدم من الجنة حينما استخدمها الإنسان أول مرة فى مخالفة أوامر الحق تعالى ولهذا طرده من الجنة دار الخلود إلى الأرض .

وإذن فقد حمل الإنسان هذه الأمانة الكبرى - أى العقل - لكى يحقق معنى الخلافة فى الأرض .. وجاء العلم المتدرج كثمرة يانعة لهذه الأمانة أو العقل الإنسانى فكان الإنسان يحاول ويجرب فيصلب تارة ويخطئ تارة أخرى حتى تكونت لديه مجموعة من الخبرات العلمية على مر الزمان ضمن لنفسه

ولأفراد أسرته بها استمرار الحياة فى مواجهة عنفوان الطبيعة على سطح الأرض.

ومع هذا فلم تكن هذه الخبرات سوى عمل يتكرر ، ويحذقه البدائى دون أن يستطيع له تفسيراً عقلياً، بل قد يلجأ فى حالة غموض الظواهر إلى المعتقدات السحرية والأسطورية المبهمة، لكى يفسر ما يستغلق أمامه من رموز الطبيعة مما لا يستطيع له فهماً ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحيرة عند الإنسان منذ نشأته الأولى، وكيف أنه كان إذا سمع الرعد قال " هذا ربى " ، وإذا رأى البرق قال " هذا ربى " إلى أن اهتدى أخيراً إلى معرفة حقيقة الألوهية عن طريق الرسالات السماوية .

وقد كان قبل ذلك يلجأ - بعد أن يمس من معرفة الحقائق - إلى معبودات حيوانية أو جمادية ليعبدها ويتقى بها شر الطبيعة وغوائلها، فقد عبد التمساح والثعبان بل القطة والبقرة .. الخ . وعبد بعضهم الشمس أو القمر أو النجوم كافة، مما يدل على طفولة العقل الإنسانى وعجزه عن معرفة الله عز وجل ، وكما يدل على أنه على الرغم من أن الإنسان قد ولد على فطرة الإسلام، أى أن الإسلام دين الفطرة، إلا أن ظروف الطبيعة القاسية والموحشة كانت تقف حائلاً بين الإنسان واستكشاف مكونات نفسه، ، إذ كان يلجأ إلى السحرة والكهنة فى قبيلته لكى يشكّلوا له حتى نوازعه الداخلية فىكون بذلك مستعبداً بالطقوس الدينية فى قبيلته انسياقاً أو طلباً للأمن الذى يستحكم فى نفسية البدائى بتأثير رعبه وخوفه الشديد من الطبيعة ومن الأرواح الشريرة المجهولة التى تحوم حوله فى الحياة أو فى الآخرة بعد الموت .

وفى هذا المعنى نستطيع القول إنه على الرغم من أن الإنسان قد حصل على العقل وكان يدرج على أولى الخطوات فى مسيرة العلم ، ومحاولة معرفة

الحق طلباً للهداية الكاملة ، إلا أنه كان في حاجة ماسة عن طريق الرسائل السماوية لكي ينجلي عن الفطرة البشرية الوهم والخوف وغبار الطقوس البدائية فتندفع في مسيرة التوحيد كما يتجلى منذ إبراهيم عليه السلام إلى محمد عليه الصلاة والسلام .

وإذن فقد بنى الإنسان تراثه الحضارى القديم على أساس من الخبرة العلمية التى استخدمها لرفاهيته ولتأمين حاجاته الضرورية وتطورات هذه النزعة العملية فنشأ عنها العلم الذى يتجه إلى الواقع المحسوس ليمحصه ويفهمه مستهدفاً الكشف عن الظواهر أى يهدف الى المعرفة الخالصة فحسب وهذه المعرفة يجب أن تنبثق فى الأساس من المسلمة الأساسية وهى التسليم بمعقولية الطبيعة ، وذلك بتعقيل الواقع حتى يمكن لنا الكشف عن قوانينه ويلاحظ أننا لن نستطيع ذلك إلا إذا كنا نؤمن بوجود منطق للواقع يتطابق مع المنطق العقلى الموجود فى أذهاننا، وبذلك تستجيب الظواهر الطبيعية التى هى موضوع العلم لمنطقنا المحفور فى أذهاننا على ما سنرى فى بحثنا عن المنهج .

ولكن الناس يختلفون فى ميولهم وقدراتهم فمنهم من يستمر فى المجال التطبيقى للعلم حتى يصل إلى الذروة العلمية فى الانتفاع عملياً بالخبرة، وكذلك بتطبيق القوانين العلمية فى مجال الصناعة والإنتاج على وجه العموم، ومنهم من يكتفى بالاستمتاع الجمالى بظواهر الطبيعة ومخلوقاتهما ، وهؤلاء هم عشاق الفن وأصحاب الفنون الجميلة. ويبقى العلم المحض مقصوراً على الصفوة التى تستخدم العقل وأدوات الحس للبلوغ إلى اليقين المعرفى الخالص، وعن طريق هؤلاء تبلورت قضايا المعرفة وظهر النسق العلمى الخالص الذى بواسطته ظهرت حضارات عظيمة على وجه الأرض واستطاع الإنسان أن يهبط على القمر وأن يكتشف الكهرباء، وأن يدخل فى عصر الذرة ، وقد حدث كل هذا نتيجة

للاتجاه الفلسفى فى الكشف عن علل الأشياء وأسبابها فليس العلم كما يقول أرسطو هو مجرد خبرة نستمدّها وننتفع بها من الأشياء ، بل هو معرفة العلل وأسباب الظواهر، أى قانونها ووظائفها، فإذا عرفنا العلة فى كل شئ، توصلنا إلى كمال العلم والمعرفة، على الرغم من أننا سنرى أن ظهور فكرة الاحتمال ستقف بيننا وبين اليقين التام فى مجال العلم الغربى، ولن يربطنا بأمل للوصول إلى هذا اليقين إلا إذا ربطنا العلم بالإيمان الدينى كما هو الحال فيما نستهدفه من وضع العلوم كلها ولاسيما العلوم الإنسانية فى مظلة واحدة هى مظلة الإسلام .

السمات العامة للطريقة العلمية:

١- إن كل معرفة أو علم إنما يقوم على حب الاستطلاع، بالإضافة إلى التعجب من الجديد، والاندعاش من حصول أمر على غير المألوف ، فعندما نواجه أمراً جديداً ، فإن الدهشة لاتلبث أن تملكنا وتثير فى نفوسنا التعجب من حدوث أمر على نحو غير عادى، ولكن هذه الدهشة وهذا العجب ربما تحولا إلى ذهول وبلادة إذا وقف الأمر عند حدود هذه النظرة الأولية، وإذا لم تحفزنا المواجهة الجديدة إلى تركيز النظرة على كل ما هو جديد حتى يقوى فينا حب الاستطلاع، هذا الميل الذى يكاد يكون فطرياً لدى الإنسان، وهو الذى تقوم المعرفة والعلم على أساسه، ولكن هذا الميل يختلف من حيث الغاية والطبيعة بحسب الأفراد فقد يميل البعض إلى زيادة معارفه بطريقة سطحية دون تعمق، بينما يميل الآخرون إلى التعمق فى دراسة ما تعرضوا له من موضوعات بدقة وثبتت حتى يمكن لهم الكشف بأسلوب علمى عن قوانين الظواهر على ما سنرى بالتفصيل فيما بعد .

غير أن هذا النوع من حب الاستطلاع يختلف كثيراً عن نظائره الأخرى فقد تكون هناك وراء حب الاستطلاع مجرد دوافع نفعية أو عملية لتحقيق السعادة والنفع المباشر بقطع النظر عن إحراز تقدم فى مسيرة العلم أو المعرفة، أى أن النسق الأول من حب الاستطلاع إنما يتجه إلى تكوين حصيلة العلم الخالص بالكشف عن قوانين الظواهر بأساليب علمية خالصة أما النوع الثانى فقد يكتفى أصحابه باستخدام الخبرات العلمية فحسب دون التعمق للكشف عن قوانين الظواهر وتوجيه حصيلة هذه الخبرة إلى النفع العملى فحسب.

وثمة نوع ثالث من حب الاستطلاع، وهو يتجه إلى إرضاء الغرائز الشريرة والنوايا المنحرفة كالتلصص على الغير، والتجسس فى شئون الحرب والسياسة واستغلال حصيلة هذا الاستطلاع لكسب مزيد من المال أو لتحقيق السلطان.

٢ - إن تحقيق الاستجابة إلى حب الاستطلاع إنما يقوم على جمع أكبر عدد من الملاحظات الدقيقة عن الظواهر، وقد عبر "فرنسيس بيكون" ١٥٦١-١٦٢١م عن هذا الاتجاه حينما دعا العالم إلى ضرورة اقتناص وجمع الملاحظات الجديدة عن الظواهر التى تحيط بنا شريطة أن تكون ملاحظات دقيقة وصادرة عن رغبة صادقة فى تحرى الحقائق، ذلك أن أولى قواعد البحث العلمى هى الابتعاد عن الأحكام والتعميمات المتسارعة باستخدام الآلات الدقيقة، وكذلك التمسك بالدقة والتثبت فى عملية رصد الظواهر^(٥).

٣ - وثمة سمات خلقية ينبغى أن يتسم بها العالم القائم بالملاحظة، إذ ينبغى أن يكون مخلصاً ومثابراً، وأن يتمشى مع الواقع الذى هو موضوع الملاحظة

وأن يقف موقفاً سلبياً على قدر المستطاع أمام تدخل ميوله الشخصية بحيث لايسمح لهذه الميول بأن تفرض نوعاً من الاختبار أو المفاضلة بين الظواهر موضوع الملاحظة وقد كان الفلكي "كبلر" مثالا واضحاً فى أعماله على هذا الاتجاه، أما الشجاعة الخلقية فهى أمر يجب أن يتصف به الباحث العلمى ، فقد يواجه أثناء بحثه بصعوبات مفاجئة فإذا لم يكن متحلياً بهذه الشجاعة فقد يستبد به اليأس وينقطع عن البحث، ومن الأمثلة على ذلك ، أن العلماء فى معاهد "باستير" كانوا يواجهون أخطاراً مميتة عند عزل عينات من البكتيريا أو الميكروبات التى تسبب أمراضاً وبائية فتاكة مثل الكوليرا أو الطاعون، ومع ذلك فقد كانوا يستمرون فى العكوف على تجاربهم فى صبر وشجاعة مع ما كان يهددهم من المرض والموت.

ومن خصائص العلم التى قد لايراعونها جمهور العلماء اليوم مسألة التجرد التام من المنفعة، ذلك أن العالم لاينبغى أن ينظر من وراء ما يقوم به من عنت ومشقة إلى هدف نفعى سوى أن يصل إلى الكشف عن قوانين الظواهر وتحقيق نصر علمى فحسب، وأن أثنى ما يحصل عليه العالم هو هذه "الغبطة" أو "شهقة الحب" كما يقول أفلاطون والتى تعزى العالم حينما يتحقق له النصر العلمى ، فهذا الشعور الغامر والدافق الذى ينتشى له القلب والعقل هو الثمن الحقيقى الذى يتقاضاه العالم كثمرة لنجاحه، ولاشك أن أرشميدس حينما صاح وهو فى مسبحه قائلاً "ORECA" أى وجدتها وذلك عندما اكتشف قانون الأجسام الطافية. إنما كان يمر بهذه اللحظة من السعادة والغبطة الغامرة التى تتملك العالم حينما يتحقق له النصر العلمى فى ميدان علمى ما.

وهكذا نجد أن مهنة العلم سواء كان نظرياً أم عملياً تطبيقياً تعد من أكثر المهن تطلباً لإنكار الذات وغالباً ما يبدد العالم ثروته في سبيل تحقيق أهدافه العلمية، أما الذين يحققون الثراء من وراء العلم في عصرنا هذا فهم الذين يربطون أبحاثهم بالتكنولوجيا المعاصرة ، فيحصلون على ثمرتها ، وسرعان ما يظهر لديهم الثراء العريض.

٤ - كذلك فإنه لا بد في مجال العلم من استخدام الأسلوب النقدي، وذلك لأن الروح النقدية هي التي تتوافر معها النزعة الحيادية وتفضى إلى الحكم الصحيح إذ أنها تدفع إلى الحذر والتشكك قبل إصدار الحكم من حيث إن الشك المنهجي هو أسمى الفضائل العقلية كما يقول العلماء لكثرة اندفاع الناس إلى إصدار أحكام سريعة - بدون تثبيت - على كل ما يعرضون له، وبدون الرجوع إلى قواعد العلم وأحكامه الصحيحة، وبذلك تتكون لدى الإنسان مجموعة من الظنون والآراء الخاطئة عن الظواهر والموضوعات التي لم تخضع بعد للتجريب العلمى .

وهكذا نجد أن الروح النقدية التي تكمن وراء تعليق الحكم، إنما تعد أعظم انتصار يحققه العقل في مجال المعرفة حتى لا تتبدد معارفنا بسبب الأحكام المتسرعة .

ومن خصائص الروح النقدية أيضاً ضرورة التزام الموضوعية واستبعاد الأحكام والمواقف الشخصية ومؤثرات البيئة الاجتماعية وسائر الميول الفردية، إذ أن العالم الملتزم بالمنهج العلمى يجب أن يقف فى حزم فى مواجهة أمثال هذه الصفات والميول التي تتعارض مع الأسلوب العلمى الصحيح^(٦) .

٥ - ولما كان التخيل ينبغي أن يكمل الروح النقدية ، لهذا فإن العالم فى بحثه يحتاج إلى "الخيال" وهو خيال من نوع جديد يستند إلى حقائق الأشياء التى تمت ملاحظتها، فهو لا يضيف أمراً جديداً محسوساً إلى الوقائع التى تمت ملاحظتها ، وتلك التى تشير إلى وجود أجسام مادية متصلة، ولكن خياله يشخص به إلى تصور وجود نظام لذرات منفصلة داخل أشياء مادية متصلة ، وكيف أن لها تركيبها الخاص كذرات منفصلة، وتتجمع فى أعداد ضخمة ولها سرعتها الكبيرة فيما بينها من خلاء .

وهكذا نجد أن الخيال المعقول هو ضرب من تفكيرنا حول الملاحظات التى سبق لنا رصدها فتتخيل على سبيل الجدل ما يتعارض مع هذه الملاحظات ، وفى بعض الأحيان يكون الخيال حول أمور جديدة مستمدة من الملاحظات التى تم رصدها، وهذا الخيال القائم على الملاحظات القديمة، إنما يعتبر نوعاً من الفرض العلمى الذى نقوم بعد ذلك بإجراء البحوث أو جمع الملاحظات لمحاولة إجراء التحقيق العلمى إيجاباً أو سلباً عليه، وهو بهذا يُجسم الفروض بطريقة عملية بعد أن كانت فروضاً وضعها وتمثلها خيالياً عن طريق الفكر الرياضى فحسب، وكثير من النظريات العلمىة قد تتحقق فى دنيا الواقع بعد أن أمكن تحقيق الأصول العلمىة لها فى معامل الأبحاث ، وكان الأمر فى بدايته يتمثل فى فروض علمىة هى من الخيال الرياضى - وحصيلتها مستمدة من الفكر الرياضى .

ولا يجب أن ننسى أن هذا النوع من الخيال البناء والعلمى ، والقائم فى الغالب على الرياضيات ، إنما يختلف عن خيالننا العادى أو الأسطورى كأن تتخيل كائناً له رأس حصان وجسم إنسان .

٦ - ويجب كذلك أن يكون العالم على ثقافة واسعة ليس في ميدان بحثه فحسب بل يجب أن يكون ملماً بالكثير من الميادين الأخرى للثقافة، مع ضرورة التزامه بالحياد العلمي في كل ما يعرض له وتخليص النفس من المعلومات السابقة، إذ أن الثقافة الشاملة تفتح أمامه آفاقاً جديدة وتقلل من احتمال الخطأ .

٧ - ويقوم العلم على الإيمان بمبادئ معينة ينبغي التسليم بها رغم الشك المنهجي الذي يعتر مسيرتنا العلمية طلباً لمزيد من التمحيص والتثبت .. وينصب التسليم الأولي الراسخ على إيماننا بوجود نظام معقول منطقي تترابط الظواهر بمقتضاه - كما سبق أن ذكرنا - وهذه هي أيضاً مسلمة الاستقراء العلمي، ومن ثم فإن العلم على هذه الصورة يعتبر بمثابة نوع من الدين له عقائده الأساسية المعينة التي يقسم العالم بعين الولاء لها ولا احترامها.

ويؤرخ العلم كطريقة تلتزم هذه المبادئ مع مطلع العصر الحديث.. ولو أننا سنرى حين الكلام عن نظرة الإسلام للعلم أن هذه المسلمة اليقينية بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى القدرة الإلهية التي يتصف بها فعل الخلق الإلهي للوجود وأنحاءه .. والله سبحانه وتعالى هو عاقل ومعقول ومحيط علماً بكل ما يخلق من معقولات، أي من أمور يدركها العقل. وهكذا نرى كيف أن هذه المسلمة الأساسية للاستقراء والقائلة بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى واسع علم الله عز وجل ومعقوليته ومنطقيته الخالصة.. وبهذا ترسخ أقدام العلم في هذا الكون العظيم ويكون له ولأصحابه سلطان كبير هو الذي يسمح لهم بالنفاز من أقطار السموات والأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾^(٧) .

وبذلك أيضاً تصبح كل أنواع التخطيط العلمى لأى ناحية من نواحي النشاط فى الوجود قبساً من التنظيم العام لهذا الوجود الذى أبدع الله صنعه.. فكل أنواع التخطيط والتنظيم متداخلة بطريقة مركزية من أبسط الموجودات إلى الحضور الإلهى الشامخ بحيث ينبسط السلطان الإلهى والعقل الإلهى العظيم عليها، وإذا كانت هذه المسلمات العامة التى يلتزم بها العلماء تعتبر كالبديهيات بالنسبة للطريقة والأخلاق العلمية، فإننا يجب أن نعرض أيضاً للمبادئ الأساسية التى يقوم العلم على أساسها، ويضعها العالم نصب عينيه فى بحثه، سواء بالنسبة للإنسان أو الكون العظيم، وهذه المبادئ هى مبدأ الحتمية، ثم حساب الاحتمالات، ثم مبدأ النسبية، وسنعرض لها فى إيجاز لبيان آراء علماء المنهج منذ القرن التاسع عشر^(٨).

أ - مبدأ الحتمية :

وهو أول هذه المبادئ على الإطلاق ويصفه كلود برنارد الطبيب عالم المنهج الفرنسى المشهور فى القرن التاسع عشر فى كتابه (مدخل لدراسة الطب التجريبي) بقوله : إننا نجد لدى الجمادات والكائنات الحية أن شروط وجود أى ظاهرة تتعين بطريقة مطلقة. وهذا يعنى أنه إذا ارتفعت شروط وجود الظاهرة فإنه يمتنع حدوثها.. أما إذا وجدت هذه الشروط فإن الظاهرة لا بد من أن يتحقق وجودها.. وهو أيضاً يعنى بأنه إذا انقطعت العلة بطل المعلول.. وإذا اتفقت شروط المعلول فهذا يعنى أن العلة لم تكن موجودة.. فالطبيعة يحكمها هذا النظام العلى سواء كان نظاماً خارجياً أم حالاً داخل النسق.. ومجمل هذا النظام العلى نسميه بمبدأ الحتمية.. وهذا المبدأ هو الذى يمنعنا من التسليم بالخرافات أو بالمعجزات وغيرها .

ب - حساب الاحتمالات :

يختلف الاحتمال عن الصدفة .. فالصدفة إنما تعنى ارتفاع الغاية أو ارتفاع العلة .. فهي نتيجة تقابل مجموعات مستقلة من الظواهر تقابلاً عرضياً ولكن هذا التقابل العرضي يهدم مبدأ وحدة الكون ومعقوليته الذي يعد مسلمة أساسية لقيام مبدأ الحتمية وإمكان قيام ونجاح البحث العلمي .

فمثلاً يمكن حساب احتمال ظهور ورقة لعب معينة في يد أحد اللاعبين إذا عرفنا عدد الورق وعدد اللاعبين فتتوقع ظهور هذه الورقة عند أحدهم بطريقة احتمالية ظنية .. ومن ثم فإن الاحتمال يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية .. وقد أشار أرسطو إلى مبدأ الاحتمال والصدفة فجعل للصدفة قانوناً .. ولكنه قال إنه تقابل إرادات أو علل بالعرض .. كأن يذهب أحدهم إلى السوق صدفة فيظهر أمامه فجأة شخص عليه دين له فيقابله عرضاً ويتقاضى منه دينه ولم يكن في حساب أي منهما أن يتقابل مع الآخر في السوق بل لقد تعدد كل منهما أن يجتنب عن الآخر .. ومع هذه الرغبة في عدم التلاقى نجد في المقابل الآخر أن كلاً منهما قد ذهب إلى السوق بإرادته لأمر أو لأمر أخرى .. واذن فحركة كل منهما إلى السوق كانت مقصودة وقائمة على دفع عي. لهذا لا يمكن القول بأن الصدفة أو الاحتمال كان موجوداً في تصورهما حين حضرا إلى السوق .

ولما كان الوصول إلى القوانين العلمية اليقينية المطلقة متعذراً .. لهذا فإن قصارى ما نحصل عليه هو الحصول على صيغ من الأحكام التجريبية التي يمكن أن تثمر في التطبيق .. وأنه عن طريق الاحتمال يمكن لنا أن نلحق بالركب العلمي مادماً قد استبعدنا فكرة وجود قوانين حتمية ضرورية .. وكذلك فإننا نستطيع أن نضع مُعاملاً يمكن لنا أن نحسب درجة الاحتمال بواسطة كما فعل

كارنو .. فحساب الاحتمالات هذا سواء كان إيجاباً أو سلباً إنما ينجم عن التسليم بوجود احتمالات فى الطبيعة^(٩) .

جـ - مبدأ النسبية :

منذ كشف أينشتين عن مبدأ النسبية (العامة والخاصة) احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى العلم المعاصر.. ويذهب أصحاب هذا المبدأ إلى أن الضرورة التى تنص على العلاقة بين الحوادث هى ضرورة نسبية .. فالثمرة مثلاً قد تكون حمراء بالنسبة للنظر العادى .. وخضراء أو صفراء بالنسبة للمصاب بعمى الألوان .. وبذلك فإن تعيين الموضوع الخارجى يكون متعلقاً بالمدرک له .. أى بالإضافة إلى الشخص الحاس .. وقد أصبحت النسبة أو الإضافة من قواعد العلم الحديث .. كما أدى تطبيق مبدأ النسبية على بعض فروع العلم الطبيعى إلى كشف مثيرة .. فهى تصميم على استبعاد أو عزل تأثير الملاحظ وحواسه أو مركز ملاحظة الظواهر على موضوع الملاحظة.. أو على الأقل حساب درجة تدخل الملاحظ بدقة .

الفلسفة ودورها فى التفكير العلمى:

بعد أن أشرنا فى إيجاز إلى السمات العامة للتفكير العلمى ينبغى لنا أن نحدد الصلة بين العلم والفلسفة حتى يكتمل لدينا الإطار العام للبحث العلمى مع سائر الدراسات التى تساعد على إنمائه وتطوره .

يقول مؤرخو العلم إن القاعدة القائلة بأنه "إذا حضرت العلة حضر المعلول" تعتبر أساساً للاستدلال العلمى، إذ يمكن بواسطتها تبرير التوصل إلى نتائج صحيحة من عدد محدود من الملاحظات. ويعطينا برتراند رسل مبدأ آخر يقوم عليه المنهج العلمى وهو "إن القوانين البسيطة التى تنطبق على الوقائع التى

تم الكشف عنها إنما هي قوانين عامة تنطبق كذلك على وقائع أخرى يمكن الكشف عنها فيما بعد" وهذه مصادرة أساسية في المنهج العلمى تسمح بتطبيق القانون العلمى على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدأ إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أى معقولة .. فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها .. ومادامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولا تخيد عنها فإنها لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من الأمور إذا استطاعت تحقيقه بأشياء قليلة .

وهذا يعنى أن المناهج العلمية فى حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلية وبساطة الطبيعة ومعقوليتها وقانون أقل جهد. وقد نشأ عن ذلك وضع النظريات العلمية مما أدى إلى صعوبات منها :

١ - صعوبات تتعلق بطبيعة المفاهيم أو العناصر التفسيرية .. كالقول بالذرات والقوى والطاقة الجنسية (الليبدو) والجينات (وحدة المورثات) .
وتستخدم النظريات العلمية هذه المفاهيم وتعتبرها كمصادر صالحة لتفسير الظواهر التجريبية ولكن العلماء يقعون فى جدل حول هذه المفاهيم مما يدل على طبيعتها الفلسفية .

٢ - هناك صعوبات تواجهنا عند التأمل فى وضع النظريات العلمية .. وهى ناشئة عن تحديد المكانة المنطقية للقوانين التى تؤلف أساس كل نظرية، وترجع إلى عدم اطمئناننا إلى الفرض التفسيري أو المصادرة أو الفكرة القبليّة التى سلمنا بها قبل المضى فى طريق التجربة.

٣ - هناك صعوبات تتعلق بطبيعة النظريات العلمية واعتبارها فروضاً تفسيرية إذ لما كان من وظيفة النظريات العلمية أن تعمق فهمنا للطبيعة بما تقيمه

من روابط وعلاقات بين أعداد من الوقائع التجريبية فإنها إنما تعمل على تعزيز هذه الوقائع وإظهارها في صورة حقيقية متسقة. وهنا تنشأ صعوبة رئيسية في أنه كيف يمكن لهذه الروابط النظرية كالقوى الديناميكية ومثيلاتها تعزيز الظواهر التي تستند إلى أساس أقوى من ذلك وهو الملاحظة والتجربة .

٤ - هناك صعوبات أخرى تتعلق بإمكانية التحقيق العلمى للظواهر. وهل يمكن أن تخضع للدراسة العملية أو عن طريق الملاحظة في مجال الكون الفسيح وقد يمكن تخيل نماذج للظواهر الطبيعية أى لأسلوب حدوثها فى الطبيعة بحيث تشمل هذه النماذج المصنعة على كل الخصائص التى تحدث فى الطبيعة وكأننا ننقل هنا ما يحدث فى الملاحظة الطبيعية إلى مجال التجربة العملية وبذلك نستطيع أن نخضع هذه النماذج التجريبية البسيطة لأدوات القياس التى يمكن استخدامها فى العمل .. ويحتاج العالم فى تصنيفه لهذه النماذج العملية إلى قدر كبير من التكنولوجيا القائمة على الخيال العلمى.

وثمة صعوبات أخيرة انتهى إليها أساطين البحث التجريبي بعد أن اكتشفوا تدخل الاحتمال فى صياغة النظرية العلمية وذلك بعد أن استخدم العلماء الرياضة فى تفسير حلقات الكشف العلمى وحصيلته. بحيث أننا لايمكن أن نتحدث الآن فى نطاق البحوث الاستقرائية التجريبية عن قوانين عامة تنطبق على سائر الظواهر المماثلة. وقد استعاض فعلاً أصحاب الوضعية المنطقية عن قول العلماء بالنظرية التفسيرية للظواهر أى قولهم بالقانون بأن وضعوا قاعدة إمكان التحقق التجريبي كبديل للقول بالقانون .

الدين وحدود العلم^(١١) :

وإذا كانت الفلسفة تلعب دوراً كبيراً فى قيام العلم ونشأته ومناهجه واستمراره عبر التاريخ عن طريق الفروض المثمرة إلا أننا نجد أمراً خطيراً آخر واجه العلم وواكبه منذ نشأته الأولى ألا وهو الدين. ولقد لاحظنا أن التصورات الدينية البدائية الغامضة كانت دائماً جاهزة للملئ الفراغ الذى يتخلف العلم عن تناوله وبجته تجريبياً، وذلك حينما يعجز العلماء عن استخدام القوى التفسيرية العقلية والحسية لإلقاء ضوء على ظواهر البيئة الطبيعية والكون لكى تستمر الحياة عملياً على سطح الارض. ومن ثم قام هذا التعارض الأزلى بين العلم والأديان الوثنية. ويلاحظ أنه كلما اتسعت دائرة العلم عند الشعوب انحسرت حصيلة فهمنا للدين الوثنى. ولكن الأمر يختلف هنا فيما يتعلق بالأديان السماوية وأهمها الإسلام، ذلك لأن المفاهيم والتصورات التى توحى بها هذه الأديان هى كلمة الله إلى الناس عن طريق الرسل. ومن ثم فإن هذه التعاليم التى ترد من السماء لا يمكن أن تقف حجر عثرة فى مواجهة التقدم العلمى إلا إذا تحجر أصحابها ولم يتح لهم الفهم الصحيح لهذه التعاليم التى يرد بها الوحى، وبذلك يعجزون عن إدراك مقاصدها، ومن ثم فإنه لا يكون ثمة ارتباط أو تقارب أو تطابق بين هذه التعاليم وما وصل إليه العلماء والفلاسفة من تفسيرات شتى للكون فى جميع هذا الكون العظيم.^(١٢)

وقد وجدنا أن العلم فى الغرب قد واجهته صعوبات كثيرة بتأثير من رجال الدين ولاسيما فى القرون الوسطى المسيحية، بينما نجد فى مثل هذا الوقت أن العلم قد حقق ازدهاراً كبيراً فى العالم الإسلامى، وحظيت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل بعناية واضحة عند علماء الإسلام وفلاسفته، وعلى أن الدور الطليعى للعلم قد ظهر بصورة واضحة فى إقبال العلماء من القدماء

والمحدثين على إقامة البحث العلمي على أساس التجربة، أى استخدام المنهج التجريسي كضمان لصحة العلم وحتى لا تتحول قضايا العلم إلى تأملات ميتافيزيقية أو لاهوتية .

ولعلنا ندرك موقف ابن رشد بهذا^(١٣) فيما نحا إليه من محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على أساس مما ادعاه من موافقة الشريعة لمنهج الفلسفة فى كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) فإن شيخ الإسلام ابن تيمية قد جاء بما يحل هذه المشكلة ويحسمها كما يتجلى ذلك فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل) .

الفصل الثانى

تصنيف العلوم

لاشك أن من أهم المشكلات الأبيستمولوجية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب الفلسفى من العلم هى مسألة الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الآخر من حيث أنها فى مجموعها إنما تؤدى فى النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية والإنسانية بعامة أى بأسلوب شمولى. ومن هنا نجد أن كل عالم يبحث فى حدود جزئيات علمية لا بد أنه سيلتقى فى النهاية تحت مظلة شمولية العلم وهذا الأمر - أى وحدة المعرفة والعلم - قد اكتشفته الفلسفة منذ قيامها. ولذلك فإن الدراسات الفلسفية منذ قيامها عند اليونان كانت تتجه إلى وضع صورة لتصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً بسيطاً يظهر مدى ارتباط هذه العلوم ودراستها بالفلسفة بعامة. وقد تعقدت هذه التصنيفات وتشعبت كما سنرى.

وقد رأينا من المفيد أن نعطى صوراً أولية لهذه التصنيفات سواء منذ نشأتها عند اليونان.. أو فى تطورها عند العرب والمحدثين على السواء^(٤).

أولاً - تصنيف العلوم عند اليونان :

١ - تصنيف أفلاطون :

يعد تصنيف أفلاطون أقدم التعريفات المعروفة لنا تاريخياً، وإن كان هذا التصنيف يدور أساساً حول الفلسفة، فذلك لأنها حينذاك جامعة لكل العلوم،

وقد قسمها أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي :

القسم الأول :

سماه (الجدل) وهو يمثل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقا، وبذلك يختص هذا القسم بالنظر في الإنسان وفي طبيعة الوجود الانساني، وفي مسائل ما بعد الطبيعة كعالم المثل الإلهي والمعقولات على وجه العموم .

القسم الثاني :

ويشمل الفلسفة الطبيعية ، ويختص بالبحث في كافة العلوم التي تتخذ من الموجودات الطبيعية وموادها هدفا لها .

القسم الثالث :

وهو يختص بالبحث في الأخلاق باعتبارها العلم الذي يدرس السلوك الإنساني، ولا يقتصر مفهوم الأخلاق على أفعال الإنسان بل يشمل تنظيم الدولة والسياسة باعتبارها مشتقة أساساً من السلوك الإنساني.

٢ - تصنيف أرسطو :

أما أرسطو فيقسم الفلسفة إلى قسمين : قسم نظري وآخر عملي :

- القسم النظري : وهو ما أطلق عليه الشراح من أمثال الإسكندر الاقروديسي وسمبليقيوس وفيلون وثامسطيوس وغيرهم بالعلم النظري، ويعرفونه بأنه العلم الذي تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون النظر إلى أى منفعة.

- القسم العملي : وهو ما يطلق عليه العلم العملي ، ويختص بالعلوم التي تهدف إلى المنفعة العملية . وهناك تصنيف آخر لأرسطو يميز فيه بين ثلاث

مجموعات من العلوم، وفيه يضيف إلى القسمين الآخرين قسماً ثالثاً للعلوم
الشعرية، أى العلوم الخاصة بالإنتاج الفنى على اختلاف أنواعه .

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام هى :

أ - العلم الرياضى : ويبحث فى الوجود المحسوس من حيث هو مقدار وعدد
مجرد من المادة .

ب - العلم الطبيعى : ويبحث فى الوجود من حيث هو متحرك محسوس .

ج - ما بعد الطبيعة : وهو البحث فى الوجود من حيث هو وجود على
الإطلاق .

وإذا كان أرسطو لم يدخل المنطق ضمن تصنيفه للعلوم، فقد جاء ذلك
لأن موضوع المنطق ليس الوجود، بل هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن
موضوعات الفكر أى الموجودات، فهو بمثابة آلة العلم التى لا بد من دراستها
توطئة لدراسة موضوعات الفكر .

٣ - تصنيف الأبيقوريين :

وقد قام الأبيقوريون بعد أرسطو بتقسيم موضوعات الفلسفة إلى ثلاثة
أقسام هى : الأخلاق ، والمنطق، والعلم الطبيعى . وبذلك جعلوا المنطق قسماً
من أقسام الفلسفة وليس مجرد أداة للفكر كما فعل أرسطو، فالمنطق بحسب
مذهبهم هو نقد للمعرفة، ونظرية فى علامات الحقيقة، وفى الطريق إلى اليقين
والطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة الحقة، والأخلاق عند الأبيقوريين هى
محور الفلسفة يخدمها فى ذلك المنطق، وهو علم قوانين الفكر، ثم يأتى بعد هذا
العلم الطبيعى .

٤ - تصنيف الرواقين :

ويتفق الرواقيون مع الأبيقوريين فى تصنيفهم للفلسفة أو الحكمة - كما يطلقون عليها - إلى ثلاثة أقسام هى : العلم الطبيعى، والجدل (أى المنطق) والأخلاق. وهم يرون أن العلم الطبيعى يكشف لنا عن وحدة الوجود، والعقل هو أداة هذا العلم.

والعقل كذلك منبث ومتغلغل فى الطبيعة .. ويسميه الرواقيون "الله" ويرون أنه هو الذى يربط العلة بمعلولاتها فى الطبيعة.. ويربط بين جزئى القضية المنطقية الشرطية. والعقل كذلك هو الذى يطابق فى مجال الأخلاق بين أحكامه وأفعاله وبين قوانين الوجود حتى يسلك الإنسان وفقاً لمقتضى الطبيعة، ومعنى هذا أن المنطق هو صورة الطبيعة فى العقل. والأخلاق هى خضوع العقل للطبيعة.

ثانياً - تصنيف العلوم عند المسلمين:

لقد اهتم بموضوع تصنيف العلوم الكثيرون من مفكرى الإسلام منذ جابر بن حيان والكندى مروراً بالفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وابن النديم والخوارزمى وابن خلدون وغيرهم. وإذا كان معظمهم قد انطلق من الفلسفة ومطالبها فى اتجاه العلوم الجزئية خضوعاً للتوجيه القديم الذى رسخ منذ عهد أرسطو حتى الآن فى العالمين القديم والوسيط إلا أن المفكرين الإسلاميين قد اختلفوا عن أرسطو فى نقطتين إحداهما خاصة بالجانب التفصيلى أو التنظيمى ويتم فيه جعل المنطق فرعاً من فروع الفلسفة .. تليه الفلسفة النظرية التى تشمل على ثلاثة فروع هى : العلم الطبيعى والعلم الرياضى ثم العلم الإلهى.. وتتفرع من هذه العلوم الثلاثة سائر العلوم المعروفة فى كل عصر .

أما الاختلاف الآخر فهو اختلاف جوهرى يرجع إلى أفراد قسم خاص بالعلوم العقلية أى الشرعية المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن . وقد كان لهذه العلوم الإسلامية والعربية مقام الصدارة عند الإسلاميين بحيث شغلت أذهانهم طوال عصور ازدهارهم وانحطاطهم على السواء. ولكن لم يكن لها أبداً أى أثر فى تعطيل اتجاه المسلمين لتحصيل العلوم العقلية وممارسة تطبيقها.. بل والتجويد فيها فى شتى الميادين.. وذلك رغم تحذيرات بعض الفقهاء من الحنابلة الذين وقفوا موقفاً معارضاً لانتشار ما أسموه بالعلوم الدخيلة بين المسلمين .

ويجب ملاحظة أنه على الرغم من أن المسلمين قد سبق لهم الكشف عن المنهج العلمى القائم على الاستقراء.. وكانت جميع فروع العلم المعروفة فى العصر الإسلامى غير العلوم الشرعية والعربية موضع عناية المسلمين من حيث الانتقال بها ووضع كثير من المؤلفات القيمة فى موضوعاتها المختلفة، ومن أمثلة ذلك دراسات ابن خلدون فى علم العمران والتاريخ وأبحاث ابن سينا فى الطب .. والبيرونى فى الرياضيات وجابر بن حيان فى الكيمياء وابن الهيثم فى الطبيعة والفلك والبتانى والفرغانى ... إلخ . فكل هؤلاء العلماء كانوا ينطلقون من الفلسفة ومطالبها فى اتجاه علومهم الجزئية .

ومن أبرز العلماء المسلمين الذين قاموا بتصنيف للعلوم ما يلى :

١ - الفارابى :

يُعد الفارابى أبرز المفكرين الإسلاميين الذين عنوا بدراسة تصنيفات العلوم.. إذ أفرد لها كتاباً خاصاً هو كتاب "إحصاء العلوم" الذى يعد من أهم كتبه على الإطلاق.

ويقدم الفارابي في كتابه إحصاء العلوم خمسة فصول تتناول مختلف علوم عصره وذلك على النحو التالي :

الفصل الأول :

في علم اللسان وأجزائه .. وفيه يتناول علوم اللغة، ويذكر الفارابي أنه يشتمل على قسمين :

أ - حفظ الألفاظ التي عند الأمة، وهذا في العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المختلفة.

ب - علم اللغة وهو الخاص باستنباط قوانين الألفاظ والقواعد التي تتم بمقتضاها، وهو علم النحو .

الفصل الثاني :

وهو خاص بعلم المنطق .. وأجزائه. ويشتمل على : العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والشعر. ويجب هنا ملاحظة أن الفارابي قد خصص ذلك الفصل لعلم المنطق بعد أن فصله عن الفلسفة كما فعل أرسطو، ولكن لم يكن ذلك الفصل بدافع المتابعة لأرسطو. بل إن الفارابي قد أراد الرد على المهاجمين للمنطق في عصره بعد أن تغلب رأى النحويين الذين كانوا يدعون أن المنطق فضل كفاية، أي تزيد غير مطلوب لا يحتاج إليه من كان كامل القرينة وذلك في مناظرة وقعت عام ٣٢٠هـ في بغداد بين أبي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم .. وبين أبي بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٢٨هـ أستاذ الفارابي ، وذلك في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر آنذاك.

ويختتم الفارابي حوارَه مع أبي سعيد السيرافي بقوله: إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وأما علم المنطق فهو يعطى قوانين مشتركة تعم الأمم كلها .

الفصل الثالث:

وهو فى علوم التعاليم وهى تنقسم إلى سبعة أجزاء هى :

- ١ - علم العدد والحساب.
- ٢ - علم الهندسة ويقصد به هندسة إقليدس النظرية لا الهندسة التطبيقية.
- ٣ - علم المناظر .
- ٤ - علم النجوم أو علم الفلك : ويشير الفارابي إليه بأنه إما علم أحكام النجوم أو علم النجوم التعليمى .
- ٥ - علم الموسيقى ويقسمه إلى قسمين : علم الموسيقى العملية .. وعلم الموسيقى النظرية .
- ٦ - علم الأثقال .
- ٧ - علم الخيل أو علم الميكانيكا التطبيقى المعاصر أو علم قوانين الحركة.

ويلاحظ أن إشارة الفارابي إلى علوم النجوم وكيف أنه ينفصل إلى علمين أحدهما تعليمى والآخر علم أحكام النجوم .. هذه الإشارة تنطوى على دلالات كثيرة :

أ - علم أحكام النجوم هو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل أى هو العلم الذى يربط حياة الإنسان برصد الكواكب والأفلاك.

وهو أشبه بالرؤيا والزجر والعرافة.. بينما نجد أن علم النجوم التعليمى هو ما يعرف لدينا الآن بعلم الفلك .

ب - ولكن الفارابى يشير إلى موضوع جديد لهذا العلم فيقول: إن علم النجوم التعليمى يبحث فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاثة جمل :

أولها أشكال الأجسام السماوية والأرض وأوضاعها ومراتبها ومقادير أجرامها ونسبة أوضاع بعضها من بعض. وثانيها البحث عن حركات الأجسام السماوية وشكلها الكروى والكواكب وغير الكواكب ومكانها وبروجها وبالجملة كل ما يعرض لأجسام عالم السماء وحركاتها، وهذا هو المقصود بدراسة علم الفلك. وثالثها أنه علم النجوم التعليمى يبحث فى المعمور فى الأرض وغير المعمور منها وأقاليمها وكل ما يتعلق بدراسة الأرض ككوكب من الكواكب التى تدرس عنده فى علم النجوم... وفيما نسميه الآن بالجيغرافية الطبيعية .

الفصل الرابع :

وهو فى العلم الطبيعى وأجزائه .. وفى العلم الإلهى وأجزائه وبهذا نجد فى هذا الفصل موضوعين هما :

أ - العلم الطبيعى :

وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية .. وفى الأعراض التى قوامها هذه الأجسام.. ويعرف الأشياء التى عنها .. والتى بها .. والتى لها توجد هذه الأجسام.. والأعراض التى قوامها فيها . وهو يشتمل على ثمانية أجزاء يتابع الفارابى فيها أرسطو وهى :

- ١ - السماع الطبيعي .
 - ٢ - كتاب السماء والعالم . وهو كتاب عرف فى العصور الوسطى باسم "De Caelo" .
 - ٣ - الكون والفساد .
 - ٤، ٥ - الآثار العلوية .
 - ٦ - المعادن .
 - ٧ - النبات .
 - ٨ - الحيوان والنفس .
- ب - العلم الإلهى :**

وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - قسم يفحص فيه عن الموجودات بما هى موجودات أى عن المبادئ الأولى للفلسفة .
- ٢ - قسم يبحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية والجزئية .
- ٣ - قسم يبحث فى الموجودات المجردة.. أى فى الإنيآت الروحية التى ليست بأجسام ولا فى أجسام.

الفصل الخامس :

وهو فى العلم المدنى.. وفى علم الفقه وعلم الكلام: ويفحص هذا العلم فى أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان دون غيره من الكائنات الحية.. وهذا العلم يوضح ويفصل غايات

الأفعال أى أنه علم غائى.. وهو كذلك من العلوم العملية.. ويتفرغ إلى فرعين:
الأول : يشتمل على تعريف السعادة وعلى وجوه طلبها من حيث أن السعادة
الدنيوية والأخروية هى مطلب أساسى للإنسان .

الثانى : يشتمل على ترتيب الشيم والسير والأفعال .. أى أنماط السلوك
الإنسانى. ويلاحظ على ما يشتمل عليه العلم المدنى من مطالب أنها تشير فى
مجملها إلى العلوم العملية التى أشار إليها أرسطو دون أن يذكر الفارابى صراحة
أقسام هذه العلوم فى كتاب الإحصاء، ولكنه يشير إليها فى كتاب "التنبية على
سبيل السعادة" ويجملها فى كتاب (الإحصاء) فى هذا الفصل مضيفاً إليها علم
الفقه وعلم الكلام .

وهكذا يتبين من هذا التصنيف تميز الفارابى بالجدة والاصالة والاحاطة
بفروع العلم فى عصره.. واكتمال تصوراته عن محتوى هذه الفروع وميادين
بحثها . وكان الفارابى فى تصنيفه هذا قد وضع الخطوط العريضة لنشأة علم
الاخلاق بصورته المعاصرة وكذلك ما يعرف بعلم الشيم والعادات والتقاليد عند
الكتاب الانجليز والمسمى " Ethike " .

٢ - تصنيف العلوم عند ابن سينا :

يعرف ابن سينا الحكمة فى رسالة أقسام العلوم العقلية بأنها صناعة يستفيد
منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه .. وما عليه الواجب مما
ينبغى أن يكسبه فعلة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً
مضاهياً للعالم الموجود.. وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة... وذلك بحسب
الطاقة الإنسانية. وبذلك يجمع العلوم النظرية المجردة إلى جانب العلوم العملية
كما فعل أرسطو مع إضافة العلوم الشرعية إلى قسم العلوم العملية.

ويرى ابن سينا أن الغاية من القسم النظرى للعلوم حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التى لايتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود منها حصول رأى فحسب مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . أى أن العلوم النظرية تطلب لذاتها بدون نظر إلى منفعة عملية.. كما أنه يدخل علم التوحيد فى دائرة العلوم النظرية ويحدد مباحثه فى الكلام على وحدانية الله وذاته وصفاته وأفعاله وهى أمور كان من الممكن أن تكون موضوعات الفلسفة البحتة.. ولكنه يريد التأكيد على أن علم التوحيد الفلسفى إنما يشتمل على مبحث العقائد الإسلامية.. إذ أن جوهرها التوحيد، وهو مبحث نظرى من وجهة النظر الفلسفية.

أما القسم العملى من الحكمة فالغاية منه حصول صحة رأى يحصل بقدره الإنسان ليكسب ما فيه من خير. أى حصول رأى لأجل عمل.. وهذا ما ينطبق أيضاً على العلوم العملية عند أرسطو . أما اقسام الحكمة عند ابن سينا فهى:

١ - الحكمة النظرية :

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

أ - العلم الأسفل وهو العلم الطبيعى.. ويبحث فى أمور يتعلق وجودها بالمادة والحركة كالعناصر الأربعة وأجرام الأفلاك والاستحالة والتغير والحركة والكون والفساد.. كما تدخل فى دراسته النفس وقواها وأفعالها وسائر العلوم الطبيعية .. ويلاحظ أن ابن سينا لم يكن واضحاً فى تقسيمه كالفارابى مع أنه متأخر عنه .

ب - العلم الأوسط وهو العلم الرياضى . ويبحث فى أمور وجودها - وليس حدودها - متعلق بالمادة والحركة. كالتربيع والتدوير والعدد وخواصه..

وهو العلم الذى يشير إليه الإسلاميون باسم علم التعاليم كالحساب والهندسة.. ويلاحظ أنه لم يستفد من تجربة الفارابى فى إحصاء العلوم.

ج - العلم الأعلى ويسمى بالعلم الإلهى.. ويبحث فى أمور ليس وجودها.. وكذلك ليست حدودها مفتقرة إلى المادة والحركة وهى إما ذوات كذات الحق رب العالمين.. وهنا يدخل علم التوحيد بمباحثه المختلفة سواء أكانت فلسفية أم كلامية.. أو صفات مثل الكثرة والعلة والمعلول والكليات والجزئية وغيرها من المعانى التى تظل فى دائرة التجريد .

أقسام الحكمة العملية :

أ - الأخلاق :

ويربطها ابن سينا بالدين خلافاً لأرسطو.. إذ بها يعرف الإنسان كيف ينبغي أن تكون حياته الأولى والآخرة سعيدة.

ب - علم السياسة:

وفيه يعرف المرء أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة.. كما يدرس أشكال الحكم الصحيحة والفاصلة وعلة زوال وبقاء هذه النظم.. فيدرس حاجة النوع الإنسانى إلى النبوة.. ويفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الكاذبة.. وبذلك يربط علم السياسة أيضاً بالدين خلافاً لأرسطو.. ويجعل النبوة مطلباً طبيعياً للنوع الإنسانى .

ج - علم تدبير المنزل :

أو علم الاقتصاد.. وبه يعلم المرء كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وأولاده حتى يتمكن من تحقيق السعادة وهنا نرى ابن

سينا يلتزم بوجهة النظر اليونانية من حيث قيامها على تصور محدود للاقتصاد وهو ما يعرف باسم الاقتصاد العائلي .

ويجب أن يلاحظ هنا أنه إذا كان أرسطو واليونانيون بصفة عامة قد تكلموا عن تدبير المنزل. فإنهم كانوا يقصدون بذلك أن الوحدة السياسية المثلى هي المدينة لا الدولة.. وكانت هذه المدينة محدودة العدد وتتألف من بضع أسر كبيرة من اليونانيين الخالصاء دون العبيد والمهجنين. أما المجتمع الإسلامى فقد قام على أساس التسوية بين المسلمين جميعاً أحراراً كانوا أو عبيداً. عرباً كانوا أم عجماء.. ولذلك فإن وقوف ابن سينا عند التفسير الأرسطى لتدبير المنزل بالمعنى الضيق الذى أشرنا إليه إنما يبعده كثيراً عن صورة المجتمع الإسلامى فى عصره رغم أن جعله هذه العلوم السياسية من فروع الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية.

ومن الأمور الأخرى التى تابع ابن سينا فيها أرسطو إبعاده المنطق عن تصنيف العلوم ليجعله آله للعلم وليس قسماً من أقسام الفلسفة.

ولم يكتب ابن سينا بما أورده من أقسام العلوم العقلية.. بل نجده فى كتابه منطق المشرقيين يضيف علماً رابعاً إلى العلوم النظرية يسميه باسم (العلم الكلى) وهو يبحث فى أمور تخالط المادة، وقد لا تخالطها مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعلة والمعلول. ذلك لأنه رأى أن وضع هذه الأمور فى دائرة العلم الإلهى سيضفى عليها طابعاً مجرداً مع أنها قد تظهر فى الأمور المحسوسة. ولذلك فقد أخرجها من العلم الإلهى وجعلها علماً خاصاً يسمح لنا من خلاله بتناولها على الوجهين المجرد والمحسوس معاً.

ويذكر ابن سينا فى كتابه (منطق المشرقيين) إن العلوم العملية أربعة هى: علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة ثم الصناعة الشارعة أى علم

القانون. وهذا العلم يعد إضافة جديدة لتصنيف العلوم عنده... وهو يدخل فى دائرة العلم المدنى وفى دائرة علم الفقه... ولم تكن الصناعة الشارعة عند الفارابى بهذا القدر الذى أشار إليه ابن سينا.

ويبدو أن أساس التصنيف عند ابن سينا إنما يرجع إلى الغاية التى نقصدها من طلبنا للحكمة.. فإذا كانت الغاية علمية تفسيرية أى تطلب لذاتها لا لمنفعة عملية. فإن العلوم التى تبحث فيها هى العلوم العملية.. وهنا يتابع ابن سينا موقف الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم.

٣- إخوان الصفا:

يقسم إخوان الصفا أيضاً الفلسفة إلى نظرية وعملية وهم يدخلون القسم العملى كله فى دائرة الإلهيات. كما يضمون إلى علوم الفلسفة فروعاً لم يدخل فيها من سبقهم من الفلاسفة.. وذلك مثل السياسة النبوية وعلم الآخرة.

وفيما يختص بالمنطق نراهم تارة يخالفون أرسطو وابن سينا ويجعلونه قسماً من أقسام الفلسفة وليس آلة لها.. وتارة أخرى يجعلونه أداة الفيلسوف وميزان الفلسفة.

٤- تصنيف العلوم عند ابن خلدون:

أما ابن خلدون فيرى أن العلوم التى يخوض فيها البشر تحصيلًا وتعلِيمًا إنما تكون على صنفين:

١ - صنف طبيعى آلى يهتدى الإنسان إليه بفكره.

٢ - صنف نقلى يأخذه عن وضعه.

والصنف الأول يختص بالعلوم الحكمية التي يمكن أن يهتدى إليها الإنسان بطبيعة فكره وبمداركه البشرية .. ويخوض في موضوعاتها وأنحاء براهينها من حيث هو إنسان ذو فكر ليصل إلى تمييز الصواب من الخطأ فيها. أما الصنف الثاني فيدور حول العلوم النقلية الوضعية.. ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وهي كما يقول ابن خلدون "مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي".

ويحدد ابن خلدون دور العقل في العلوم النقلية، فيرى أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لا تتم آلياً، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلي الذي تندرج تحته الجزئيات، وهذا أمر نقلي، أي نتلقاه عن غيرنا بالتعليم، أما الجزء الثاني من عملية تكوين العلوم فإنها تتحدد في استخدام القياس لربط الجزئي بالكلي.

تصنيف العلوم الشرعية عند ابن خلدون

علم تعبير الرؤيا علم التصوف علم الكلام علم التوحيد علم الفقه علم القرآن علوم اللسان

١- علم اللغة

١- القراءات

٢- علم النحو

٢- في الرسم

٣- علم البيان

٣- التفسير

٤- علم الادب

١- علم النسخ والنسخ

٤- نظمته وثره).

٢- علم الاسانيد (الرؤاية)

٣- علم فريب الحديث

٤- علم تعريف القرانين

(أى تطبيق القواعد على الاحاديث).

٥- علم مصطلح الحديث

ويرى ابن خلدون أن العلوم النقلية جميعها تختص بالملة الإسلامية، وإن كانت كل ملة لا بد فيها من هذه العلوم فهي مشاركة لأي ملة في الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، ولكنه يعود فيستدرك قائلاً بأن علوم الشريعة الإسلامية على وجه الخصوص مباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، "وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور، فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن".

وهذا الكلام يعنى أنه ولو أن كل دين سابق على الإسلام كانت له شريعة وعلوم تتبعها إلا أنه لما جاء الإسلام فإن شريعته والعلوم المتعلقة بها والمتفرعة عنها تعد ناسخة لعلوم الأديان السابقة لكل الشعوب.

والأمر الذى لا شك فيه أن ابن خلدون يرى أن كل دين لا بد له من شريعة ومن علوم تكون على مستوى التصنيف الذى يسوقه فى مقدمته، ولكن الشريعة الإسلامية قد نسخت بجميعها الشرائع الأخرى، وهذا راجع إلى ما يعرفه المسلمون من التحريف الذى خضعت له التوراة والإنجيل وكتب الله المنزلة على رسوله، ومن ثم يجب الحذر فى تناولها والاكتفاء بعلوم الشريعة الإسلامية الخاتمة لملة إبراهيم الحنيفية .

ويجمل ابن خلدون كلامه عن تصنيفه للعلوم النقلية بإشارته إلى حقيقة تاريخية، وهى كساد هذه العلوم فى المغرب مع رواجها فى المشرق - فى عصره - ويربط هذا الكساد فى المغرب بتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم، أما ازدهار العلوم الشرعية فى المشرق فى عصره فيرجع إلى كثرة العمران والحضارة، ووجود الإعانة لطلب العلم من الأوقاف الإسلامية التى اتسعت بها أرزاق حملة العلم"، وهنا نجد أن ابن خلدون يربط ربطاً أساسياً بين

العلم والحضارة ، أى بين ازدهار العلوم وكثرة العمران، فلا يتقدم العلم إلا حينما تزدهر الحضارة وتكثر الصنائع.

العلوم العقلية وأقسامها عند ابن خلدون:

وإذا كانت العلوم الشرعية تختص بشعب أو بدين معين، فإن العلوم العقلية تعتبر طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، "فهى إذن غير مختصة بملة ، بل يوجه النظر فيها لأهل الملل كلها، ويسنون فى مدراكها ومباحثها وهى موجودة فى النوع الانسانى منذ كان عمران الخليفة" .

وتسمى العلوم العقلية عند ابن خلدون أيضاً باسم علوم الفلسفة والحكمة، وهى نفس التسمية التى أشار إليها الفارابى وابن سينا، وهى أيضاً علم العقل فى مقابل علوم النقل، ويشتمل على أربعة علوم هى :

١ - علم المنطق : وهو يعصم الذهن عن الخطأ عند اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يتلمسه الناظر فى الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق فى الكائنات بتمتهى فكره .

٢ - العلم الطبيعى : وهو يبحث فى المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعادن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التى تنبعث عنها الحركات وغير ذلك.

٣ - العلم الإلهى : وهو يبحث فى الأمور التى وراء الطبيعة من الروحانيات.

٤ - علم التعاليم : وهو العلم الناظر فى المقادير، ويشتمل على أربعة علوم فرعية هى علم الهندسة ، وعلم "الأريثماتيكا" أى علم الحساب أو العدد وعلم الموسيقى، وعلم الهيئة أو علم الفلك.

هذا هو مجمل عرض ابن خلدون للعلوم العقلية وهو يستطرد فى عرضها فيذكر أن هذه هى أصول العلوم الفلسفية، وبعد أن أوجدها فى أربعة علوم يعود فيذكر أنها سبعة، ذلك لأنه ذكر الفروع الأربعة لعلم التعاليم، وقدم لها بالمنطق، ثم ذكر بعدها الطبيعيات ثم الإلهيات ثم بين أن لكل علم من هذه العلوم فروعاً تتفرع عنه، فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأزياج (وهى قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها) ومن فروع النظر فى النجوم علم الأحكام النجومية .

ويلاحظ على تصنيف ابن خلدون أنه يميز أولاً بين الصنائع والعلوم ويفهم من هذا التمييز لأول وهلة أن العلوم تنطوى على مباحث عقلية، أما الصنائع فهى تطبيقات قد تستند إلى هذه العلوم أو لاتستند إليها، ولكننا نراه بعد أن تكلم فى باب الصنائع عن الطب والفلاحة وغيرها من جملة الصنائع التى أشار إليها، يعود فيدخل الطب والفلاحة أيضاً فى دائرة العلوم دون أن يقدم لنا تمييزاً واضحاً بين صناعة الطب وعلم الطب، بل إن التعريفات التى يضعها فى كلا الوضعين تكاد تكون متطابقة، وهكذا الأمر فيما يختص بالفلاحة كصناعة أو كعلم . وكذلك فليس هناك تمييز حاسم بين العلوم الشرعية النقلية، والعلوم العقلية بل نجد تداخلاً بين بعض أقسام هذه العلوم، إذ نجد فى علم الفقه فرعاً يسميه باسم علم الفرائض، أى حساب المواريث.. والفقه إنما يدخل تحت قسم

العلوم النقلية، ثم لانبث أن نراه يجعل علم الفرائض وعلم المعاملات من فروع علم الحساب أى من جملة علوم التعاليم .

وفيما يتعلق بمباحث العلم الطبيعي نجد أن ابن خلدون لا يستوعبها بأكملها، فهو مثلاً يفرد القول فى مباحث علم الكيمياء ويجعله قسماً من أقسام العلوم السحرية وينكر ثمرته، ويؤكد فساد هذا العلم وبطلانه، ويشير إلى أعظم من زاول هذه الصناعة من المسلمين وهو "جابر بن حيان" بأنه من السحرة الذين يضيفون إلى المعادن الخصائص السحرية للأعداد، ويتمكنون بذلك من تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، كما يدخل فى باب السحر صناعة النجوم التى تربط النجوم والأفلاك بالإنسان ومصيره ولايستبقى من علم الهيئة سوى رصد ودراسة حركات الكواكب والأفلاك بطريقة علمية لا أثر فيها للسحر أو التنجيم .

وفى دائرة العلوم العددية وعلم التعاليم يفرق ابن خلدون تفريقاً غير واضح بين الأريثماتيكا وصناعة الحساب. ويرجع ذلك التمييز إلى أنه خلط علم الحساب المجرد أى علم العدد بصناعة الحساب، أى بعلم المعدود، وكذلك نجده فى دائرة العلوم الهندسية يخلط بين صناعة المساحة وهى علم تطبيقى والهندسة العامة وهى علم نظرى، وكما يميز بطريقة غير حاسمة بين ما يسميه بالهندسة العامة وهندسة الأشكال الكروية والمخروطات، ثم أنه يجعل علم المناظر جزءاً من العلوم الهندسية التى هى فرع للتعاليم ، أى للعلوم العددية والواقع أن علم المناظرة ،"أى البصريات"، هو أقرب إلى العلم الطبيعى منه إلى علوم التعاليم، على الرغم من أن دراسة المناظر تحتاج إلى معاونة علوم العدد والهندسة ، وهذا يدل على عدم وضوح الفروق الدقيقة بين هذه العلوم عند ابن خلدون.

ويلاحظ ان ابن خلدون قد أقام تصنيفه للعلوم على أساس موضوعي، أي النظر إلى موضوعات العلوم. ولكنه خلط بين الفائدة العملية في بعض الصنائع والهدف النظري لبعض العلوم. وعلى هذا فإن أساس التصنيف لم يتعد التمييز بين علوم تبحث في موضوعات الشريعة، وعلوم تبحث في موضوعات الفلسفة والحكمة بالمعنى العام. ولم يكن ابن خلدون في تقسيماته للعلوم واضحاً كل الوضوح وملماً بفروع العلوم كلها وجزئياتها مثل الفارابي مع أنه من كبار المتأخرين الذين التفت عندهم نهايات الفنون والعلوم الإسلامية في القرن الثامن الهجري.

ثالثاً : تصنيفات العلوم عند المحدثين:

وإذا انتقلنا إلى العالم الغربي فسوف نجد أن الفلسفة كانت في عصورها الأولى هي العلم الجامع لكافة العلوم أو كما يقولون أم العلوم. ولكن مع اتساع دائرة المعرفة الإنسانية أخذ كل فرع من فروع شجرة الفلسفة في الاستقلال بنفسه كعلم مستقل له موضوعه الخاص ومنهجه المتبع، وكان لتطور تلك العلوم المستقلة أيضاً أثره على التغير الهائل في النظرة الفلسفية للعلم وللإنسان. على أننا نجمل فيما يلي أهم تصنيفات العلوم في العصر الحديث:

تصنيفات المحدثين:

يلاحظ على التصنيفات الحديثة أنها أخذت تتجه بالتدريج إلى التزام التجريبية والموضوعية ومن ثم فإن طائفة كبيرة من فروع الفلسفة أخذت طريقها إلى الانفصال التدريجي عن الفلسفة انسياقاً مع هذا الاتجاه التجريبي وسيكون علينا أن نستعرض هذه التصنيفات لنحدد في النهاية مجال البحث العلمي الحديث ومدى صلته بالفلسفة على وجه العموم.

١ - تصنيف بيكون :

وأول تصنيف يقابلنا فى العصر الحديث هو تصنيف فرنسيس بيكون، الذى حاول تصنيف الفلسفة بحسب قوانا العارفة.. وقد حصر هذه القوى فى ثلاث أقسام:

أ - علم التاريخ، ونحصله بالذاكرة، وله قسمان : التاريخ المدنى، والتاريخ الطبيعى .

ب - الشعر ونحصله بالمخيلة .

ج - الفلسفة ونحصلها بالعقل.

وتناول بيكون علوم العقل أى الفلسفة وقسمها إلى ثلاث أقسام :

القسم الأول وهو الفلسفة الإلهية، والقسم الثانى هو الفلسفة الطبيعية بالمعنى المحدود .. أى دراسة الأشياء المادية ثم الميكانيكا ثم السحر. أما القسم الثالث فهو الفلسفة الإنسانية.. ويتفرع إلى علم جسم الإنسان أى الفسيولوجيا والتشريح ثم إلى علم النفس ثم إلى علم العلاقات السياسية والاجتماعية.

ويلاحظ فى التصنيف العام للعلوم الفلسفية أن بيكون قد جعل من قوى الإنسان ومداركه أساساً لتصنيفه، أما فى علوم العقل فإنه أقام تصنيفها على أساس موضوعى بحسب موضوعات العلوم.

٢ - تصنيف ديكرت :

يضع ديكرت "فى تصنيفه" الميتافيزيقا على رأس سائر العلوم وكمقدمة لاغنى عنها لها.. وهى تبحث فى الوجود الإلهى وصفاته وأفعاله وفى المبادئ الأولية لمعرفتنا. ثم يتفرع منها العلم الطبيعى وهو يدرس مشكلات العالم

والإنسان . وهو يتفرع بدوره إلى ثلاث علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق.. وترجع إليها سائر العلوم الأخرى.

وعلى الرغم من أن التصنيف الديكارتي للعلوم يعتبر أكثر بساطة وإيجازاً من تصنيف بيكون، إلا أنهما يتفقان معاً في أساس التصنيف وفي الفكرة الموجهة له والقائلة بأن العلوم إنما تنشأ لخدمة الإنسان وتحقيق منفعة الرئيسية وتمكينه من السيطرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ على تصنيف ديكارت سيره من البسيط إلى المعقد.. فالأخلاق وهي نهاية العلوم تعتبر من أكثر العلوم تعقيداً إذ أنها تعتمد على ما سبقها من علوم .

٣ - تصنيف دلامبير D'Lambert :

يجعل دلامبير التمييز بين العقل والمادة أساساً لتصنيفه فيقسم العلوم إلى قسمين كبيرين: العلوم العقلية والعلوم الطبيعية . أما العلوم الطبيعية فلها فرعان:

- ١ - علوم المادة البحتة أى الجماد: وهي الرياضيات وعلم الطبيعة.

- ٢ - ثم علوم المادة الحية: وهي التاريخ الطبيعي والعلوم الطبية .

وكذلك تتفرع العلوم العقلية إلى فرعين : أولهما علم العقل فى ذاته .. أى الفلسفة بأقسامها. أما الثانى فهو علم العقل فى المجتمع ويتضمن علم طبقات الأمم والعلوم السياسية، ويستمر فى تقسيمه فيقسم كل علم جديد إلى علمين .. وهكذا حتى ينتهى بهذه القسمة الثنائية إلى مائة وثمانية وعشرين علماً. ولكنه لا يصل إلى هذا العدد إلا بوضع حدود تعسفية خيالية بين هذه العلوم لأن كثيراً منها لم يكن موجوداً على عهده.. فتقسيمه إذن مصطنع إلى حد كبير ..

٤ - تصنيف كريستيان وولف:

قسم كريستيان وولف الفلسفة إلى قسمين : نظرية وعملية والفلسفة النظرية هي التي تبحث في الله والنفس والعالم. ولها فروع هي العلم الإلهي وعلم النفس والعلم الطبيعي ويسميه بالكوسمولوجيا Cosmolgy. وتستند هذه العلوم الجزئية النظرية إلى علم عام هو الانطولوجيا أو مباحث الوجود.. وهو الذى يدرس المقولات أو المعقولات الكلية التى يستخدمها العقل .

أما فروع الفلسفة العملية فهي : الأخلاق والاقتصاد والسياسة. وتستند هذه الفلسفة إلى علم عام هو الفلسفة العملية العامة. أما المنطق فهو مقدمة للفلسفة النظرية والعملية وهو صورى بحت. ويفرق " وولف " بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية من حيث المنهج مع اتحاد موضوع البحث .

٥ - هيغل وفونددنت :

أما تصنيف كل من هيغل وفونددنت فإنه ينصب على تحديد العلم المطلق ومبادئ المعرفة وأصولها.. ويشير فونددنت Wundt بالذات إلى الأبيستمولوجيا أى العلم الذى يبحث فى أصل المعرفة من ناحية مادتها.. ثم يبحث عن المبادئ التى تقوم عليها المعرفة ... وهذا ما يسميه بنظرية المبادئ .. والبحث فى هذه المبادئ إما أن يكون بحثاً عاماً وهو علم ما بعد الطبيعة أو بحثاً خاصاً تدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل .

٦ - تصنيف أوجست كونت :

أرجع أوجست كونت الاضطراب الخلقى السائد فى عصره إلى — الاضطراب العقلى .. الذى يرجع مصدره إلى تخبط الناس فى تفكيرهم لتعدد مناهج التفكير ... فالناس يتبعون مناهج ثلاثة للتفكير:

التفكير اللاهوتى والتفكير الميتافيزيقى والتفكير الوضعى. فحاول كونت أن يوجه الإنسانية إلى التفكير الوضعى وبذلك يرتفع الاضطراب العقلى ويتم إصلاح المجتمع... وإذن فإصلاح المجتمع يتم فى نظره عن طريق شيوع التفكير العلمى الوضعى، ومن ثم فقانون الحالات الثلاثة متصل كل الإتصال بموقف أوجست كونت من تطور العلوم وتصنيفها.. بل إن أوجست كونت يستمد من تصنيفه للعلوم أساساً للبرهنة على صدق قانون الحالات الثلاثة .

ويلاحظ أن كونت لم يضع تصنيفاً جامعاً مانعاً للعلوم المتعارفة فى عصره إذ أنه اغفل عدداً كبيراً منها. فقد أهمل جميع الفنون والعلوم التطبيقية لأنه كان يستهدف تصنيف العلوم التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وقد أغفل كونت أيضاً العلوم التى تعالج المسائل الجزئية كعلم الجغرافيا وعلم المعادن وعلم الحيوان وعلم النبات.. ولم يدخل فى تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة أى تلك التى تستهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر فحسب، بقطع النظر عن الكائنات التى توجد فيها هذه الظواهر.

ويسمى كونت العلوم التى ذكرها فى تصنيفه (بالعلوم الأساسية) التى ترجع إليها سائر العلوم الجزئية الأخرى التى لم يذكرها فى تصنيفه.

أساس التصنيف :

إن أساس التصنيف عند كونت هو اتفاق هذه العلوم الأساسية فى المنهج الوضعى وابتعادها عن طلب الحقيقة المطلقة واتجاهها لدراسة الحقيقة النسبية . وهذه العلوم لا تختلف إلا من حيث موضوعات دراستها... أى من حيث طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم .

وتتدرج العلوم الاساسية فى تصنيف كونت حسب درجة العموم التى تتناقص شيئاً فشيئاً ودرجة التعقيد المتزايد تدريجياً فتأتى أولاً العلوم الرياضية لأنها تتناول أكثر الظواهر هموماً واقلها تركيباً واشدها تجريداً واكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية. ويلى الرياضيات علم الفلك ثم علم الطبيعة ثم علم الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة. وأخيراً علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع ، وهو أكثر العلوم تعقيداً كما يرى أوجست كونت .

هذا وقد رفض كونت إدخال علم النفس فى دائرة العلوم الوضعية وذلك انسياقاً مع المذهب الحسى الذى لايعترف بوجود النفس كجوهر روحى، ولذلك قسم أفعال الإنسان إلى : أفعال عضوية أو حيوية جعلها جزءاً من علم الحياة... وأفعال فكرية جعلها جزءاً من علم الاجتماع.

وإذا استعرضنا تصنيف أوجست كونت وجدنا أنه يبين الترتيب التاريخى لتقدم العلوم إلى الحالة الوضعية .

نقد سينسر :

انتقد سينسر تصنيف كونت.. وكان أهم اعتراض وجهه إلى التصنيف هو أن كونت جعل فيه الإنسان مركزاً للكون.. وبذلك ناقض نفسه.. لأن فهم الأشياء وتقويمها بحسب وجهة نظر الإنسان إنما يُعد مظهرًا من مظاهر التفكير اللاهوتى الذى يقول كونت نفسه أن الإنسانية تخلصت منه فى المرحلة الوضعية. ولكن كونت يرد على هذا الاعتراض قائلاً : إن تصنيفه يقبل الطابعين الإنسانى والوضعى.

تصنيف سبنسر:

قسم سبنسر العلوم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الاول : العلوم المجردة مثل المنطق والرياضة.

القسم الثانى: العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر الطبيعية وهى علم الحركة والطبيعة والكيمياء.

والقسم الثالث: العلوم المشخصة وهى علم الفلك وعلم طبقات الأرض وعلم الحياة وعلم النفس .

خاتمة :

وإذا كنا قد أطلنا البحث حول موضوع تصنيف العلوم، فذلك لأنه دراسة هامة تناولها مؤرخوا العالم منذ نشأته على أساس أن هذه التصنيفات إنما تعبر عن التمييز الذهني الواضح والحاسم بين مجالات بحث العلوم كل على حدة، لأنه كما لاحظنا فى مقدمة هذا البحث كيف أنه على الرغم من أن تقدم المعارف البشرية قد جاء فى الوقت الذى ازدهرت فيه حركة الجدل الشمولى الصاهد للمعرفة البشرية إلا أنه مع هذا لم يتحقق أى تقدم كبير فى المجال العلمى عند المسلمين أو غيرهم إلا بالتركيز على التخصص الدقيق فى مجال كل علم على حدة ، أى بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتى العلم الأساسيتين وهما "الشمولية" و"التخصصية" .. وهكذا قامت الحضارة الاسلامية ، والحضارة الغربية .

وسنحاول أيضاً فيما يلى من فصول، أن نثير موضوع التصنيفات الجديدة التى نرى أنها يجب أن تنبثق من نظرة إسلامية موحدة تحفظ على المعرفة

شمرليتها - كما سبق أن أشرنا - فى الوقت الذى يعمل علماء الإسلام فيه جاهدين على تقدم الحضارة الإنسانية فى نطاق التخصص الضيق للعلوم فى كنف الإسلام أو ما يسمى الآن بأسملة المعرفة. ولن نحاول فى الفصول الأخيرة أن نضع تصنيفاً جامعاً لكل العلوم المتعارفة من علوم تسخير وعلوم تدبير.. بل سنكتفى بالعلوم الإنسانية فحسب، وهى علوم التدبير، وسنحاول فى هذه العجالة السعى إلى تأسيس مناهجها بعد أن فشلت معظم المناهج الغربية فى تأصيلها اندفاعاً وراء النزعة الحسية التجريبية التى لاتعتنى بأهم عنصر فى الوجود الإنسانى وهو الروح.. ولذلك جاءت تصنيفات العلوم الإنسانية عند الغربيين باطلة ومضللة، لأنها إنما تنصب على ملمات الجسد وتغفل حيويته المتمثلة فى النفس ومواجهتها. لاسيما وأن الإسلام إنما يحضنا على اعتبار النفس كأمر جوهرى فى هذه الحياة وليس الجسد.. فالجسد فى نظر المسلمين بمثابة "مركب" أو "قميص" ترتديه وهو يأتمر بأمر النفس ويصبح ذلولا منقاداً لها. ولذلك يذكر الله عز وجل النفس فى مواضع عدة من القرآن الكريم.. يقول تعالى ﴿ ونفس وما سواها فأطمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاهها، وقد خاب من دساها﴾^(١٥)، وكان محور البحث عند المسلمين يدور حول النفس، وليس حول الجسد الذى هو بمثابة وسيلة تخضع لأمر الذات، ولا وجود له منفصلاً عن النفس.

الفصل الثالث

بين العلم والفلسفة والدين

يبدو أن المشكلات الأساسية التي يهتم بها الفكر الإنساني وتفرض قضاياها عليه إنما تنحصر في ثلاث :

أولاً : العلم وحدوده.

ثانياً : الدين .

ثالثاً : الفلسفة .

وقد دأب المفكرون على تركيز النظر والتأمل حول مدى العلاقة القائمة بين هذه الموضوعات الثلاث، ووما إذا كنا نكتفى بالنظر إلى كل منها في دائرة مستقلة عن غيرها من المشاكل الأخرى، أو أن هناك نوعاً من التداخل أو الترابط أو التلازم الذي تشكل معه صور الحياة العقلية والثقافية والروحية للمجتمع الإنساني، وعلى ضوء نتيجة هذا التساؤل يمكن أن نمضي في بحثنا هذا للتعرف على جوانب هذه المشكلات بصفة عامة، ثم على موقف الإسلام من الصلة بين العلم والدين والفلسفة من حيث أن لكل منهما دوره في تشكيل عقلية المسلم وبناء ثقافته العقلية والروحية معاً .

١ - العلم :

لقد اتضح لنا من الفصل السابق أن العلم قد انتهى أخيراً بعد محاولات شاقة وطويلة إلى تحديد منهجه على أساس من التجربة وتنظيم الوقائع المحسوسة واختبارها عن طريق الاستقراء أو الاستدلال بصفة عامة، لاستخلاص ما نسميه بالقانون العلمى، ولكن هذه المشكلات التى يتعرض لها العلم لا تخرج عن حدود عالمنا الحسى، لذلك فقد توقفت حدود العلم عند الوقائع والجزئيات البسيطة المحسوسة بعيداً عن المشكلات الميتافيزيقية التى لا يمكن أن تخضع لأى حل تجريبى علمى مثل البحث عن الألوهية أو النفس وماهيتها وماهية الحركة، وأصل القوة والحركة، وحرية الإرادة وفعل الخلق الإلهى ... الخ.

وعلى هذا النحو فإن التجربة العلمية مهما كان حظها من الدقة والنفاد إلا أنها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى أو الغايات الأخيرة للموجودات وكذلك فإن العلم لا يتناول بالتجربة الموجودات فى كلياتها وشموليتها، بل هو يكتفى بتلمس الصفات والسمات الجزئية الظاهرة لهذه الموجودات فحسب، ويرصدها عن طريق إحالتها إلى علاقات ونسب وقوانين وأقيسه حسية، ومن ثم فإنه لا يحفل بما فيها من وحدة أو ذاتية، أو فردية إلى غير ذلك، بل يكتفى بما يظهر عليها من عوامل الكم الذى نرصده بالمقاييس المختلفة .

وإذا كانت حدود العلوم جلية واضحة فى المرتبة النظرية أى فى مرحلة الوصف الواقعى والتجريبى لها، فهى تكون أكثر ظهوراً فى المرحلة العملية إذ أننا فيما يختص بالحياة العملية للإنسان نجده يستهدف غايات يسعى إلى تحقيقها وتكون الموجودات والوقائع المحسوسة بمثابة وسائل لتحقيق الغايات ومن هنا نكتسى هذه الوقائع من الناحية العملية بثوب نفعى لم يدركها، الأمر الذى يزيد فى معرفتنا بها بدرجة أكثر من معرفتنا بها فى الحالة العلمية النظرية البحتة

فحسب، ولهذا السبب أى لأن الاحتكاك النفعى بالوقائع قد يفيدنا أكثر من احتكاكنا الموضوعى أو العلمى التجريبي بها فإن العلم الذى يقوم على التجربة وحدها يبدو وكأنه محدود المجال فى أمورنا الحياتية، أى أن العلم القائم على التجربة لن يتطور ويصبح صالحاً أو مفيداً فى حياتنا العملية إلا إذا ارتبط بالعمل فى مجال التطبيق والتكنولوجيا.

ولعلنا نتناول قيمة العلم من ناحية أخرى، لأنه إذا كان العلم التجريبي الذى يقوم على التجربة وحدها يبدو محدود المجال، فهل يمكن أن يتقدم للعقل يقيناً مطلقاً صادقاً؟ إن هذا الموضوع قد أثار كثيراً من الجدل، فنحن نعرف أن العلم القديم الذى كان يرتبط بالفلسفة كان يقوم على تسليم دوجماتيقى بقبول قضاياها قبولاً مطلقاً واعتبارها قضايا يقينية لأنها مشتقة من المنطق العقلى ومن إيماننا بمعقولة الطبيعة. وقد ظل العلم على هذا النحو فترة طويلة إلى مطلع العصر الحديث، وتمسك بعض العلماء بأن ثمة أجزاء من العلم قد تكونت نهائياً وأنها أقامت بناءها على أساس من اليقين المطلق مثل الرياضيات قبل أن تعزّيها نظرية الاحتمال، بينما نجد أن أجزاء أخرى من العلم لازالت تسعى لكى تبلغ هذا الكمال المنطقى الذى يصل بها إلى ذروة اليقين العقلى.

ومع هذا فإنه حينما انفتح مجال الاحتمال على مصراعيه واستخدم الاستقراء بغير حدود، ورسم العلم طريقة فى اتجاه الموضوعية وطلب الكمال نجد أن العلماء قد تخلوا نهائياً عن القول بإمكان بلوغ الكمال فى تجاربهم العلمية الاستقرائية مع أنهم يتخذون الكمال كغاية يسعون لبلوغها ولا يستطيعون الوصول إليها لأن الكمال لا يمكن أن يتحقق فى أى بحث علمى حتى ولو كان قائماً على أساس رياضى متكامل.

وكذلك فإن العلماء المعاصرين لا يفكرون الآن فى أن يقدموا للعقل فى مجال أبحاثهم نسخاً تشبه الأشياء الخارجية أو بمعنى آخر نسخاً مطابقة تماماً لهذه الأشياء، ولكنهم يكتفون - كما سبق أن ذكرنا - بالكشف فى هذه الأشياء عن علاقات تتحقق بالتجربة من صحتها بشكل محسوس، ذلك أن العقل البشرى لا يستطيع أن يعمل إلا فكرياً، أى أنه يتعامل مع صور ومقولات ذهنية تكون هى كعوامل تنسيق معرفى أو قوالب للمعرفة وللإدراك ويتساءل البعض عن أصل هذه القوالب التى تتشكل بحسبها إدراكاتنا للعالم الخارجى وهنا نجد أن هذه المشكلة قد تتجاوز نطاق الوقائع العلمية التى تقابلنا فى التجربة.

وينبغى قبل البحث فى إمكان المعرفة العلمية أن نبحث فى المشروعية المنطقية التى ترتبط عن طريقها الوقائع الخارجية، وتستحيل فى الذهن أو فى الإدراك إلى قوالب أو صور كوقائع علمية مُدركة ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة ذلك أن العلم هو أيضاً لغة، وبفضل هذه اللغة يدرك العقل نسبياً أكبر عدد ممكن من الأشياء التى تقدم إليه فتصبح واضحة ومعروفة لديه .

وهكذا يتضح لنا كيف أن العلم بمعناه المعاصر والمعروف ليس أثراً تحدثه الأشياء فى عقل منفعل، بل هو مجموعة من العلاقات التى يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بواسطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب علينا إدراك أصلها الأول .

٢ - الدين :

ومثل هذا المذهب فى فهم العلم وقضاياها يجعل من الممكن التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة فتصبح مشكلات المعرفة العلمية موضوع اعتقاد وتسليم فى ذهن الإنسان كما هو الحال فى مشكلات الدين ومعرفة قضاياها،

وبذلك تنتفى الثنائية بين العلم والدين أى أن هذا الموقف يقضى على الثنائية التى يراها البعض قائمة بين العلم والدين فى مجال المعرفة العلمية والدينية.

ولكن العلم فى العصر الحديث يتعد بقضاياها عن مجال الدين فلا يدعى أن له سلطاناً على كل جوانب الوجود، بل يكتفى فقط بمد مظلمته على تلك الجوانب التى يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية ويعلق الحكم على مالا يمكن أن يقع تحت التجربة العلمية المحسوسة فلا يصدر عليها أى حكم بالقبول أو بالرفض.

ولا يعنى هذا أن العلم يستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الدين فلكل من المجالين احترامه سواء كان فى نطاق الفكر أو العمل وكذلك فإن مجموعة من الأفكار التى ينصب عليها البحث العلمى تهتم الأديان وتدخل فى نطاق اهتماماتها فى واقع المحسوس .

ومن أهم النظريات الحديثة التى نجد الدين يقف بمقتضاها فى مواجهة العلم، نظرية التطور، ونحن لانزال نتحسس طريقنا فى مجال هذه المقولة التى لازالت تعتبر فرضاً علمياً لا يرقى إلى مستوى القانون العلمى أو النظرية ، إذ أننا لا نعرف بطريقة علمية حاسمة معنى التطور وأصله وطبيعته ، بينما نشاهد بعض مظاهره العلمية ، ومضمونها أن الكائنات الحية تتغير وتتطور تحت تأثير البيئة والحاجة، وتوجد فى الوقت الحاضر مدرسة من رجال الدين واللاهوت فى الغرب تحاول التوفيق بين التاريخ الخارجى للدين وبين نظريات التطور، ولما كانت الحياة هى أسلوب تعايش فى بيئة معينة تواجه فيها الكائنات بعضها البعض الآخر، لهذا فإنه إذا تغيرت عوامل البيئة بشكل ملحوظ فلن يكون إذن أمام الكائن الحى إلا أحد أمرين: فإما أن يخضع لقانون التطور، وإما أن يتلاشى وينمحي من الوجود، ولما كان الدين يتخاطب مع البشر فى بيئات مختلفة فإنه

يختلف أن يخضع لمطالب هذا القانون، أى لمقولة التطور دون أى مساس لركائزه الجوهريّة، وإما أن يتلاشى وينمحي ويصبح أثراً بعد عين، فلا يكون إذن ديناً فعلاً إلا إذا قدم للناس -أى لعقولهم- معان ثابتة لا تخضع للتغير المستمر على الرغم من أن أصحاب هذا الدين لابد لهم أن يبذلوا كل الجهد حتى يمكنهم التوفيق بين ما يقدمونه من معان دينية ولغة العصر والبيئة التي تطوروا إليها، وعليه فإن الدين الذي يستمر في البقاء عبر تاريخ الإنسانية لابد من أن يشتمل على ناحيتين :

الناحية الأولى : وهي ناحية الثبات والناحية الثانية هي ناحية الحركة والتغير .
والناحية الأولى هي التي تتمثل فيها مجمل العقائد الثابتة والراسخة التي تشكل الإطار النظري والأساس العقائدي للعقيدة وأصولها الغير متغيرة .

أما الناحية الثانية: فهي تلك التي تتسم بالمرونة وقبولها لعوامل التطور بحيث لا تمس العقائد الثابتة وسرى أن الإسلام هو الدين الذي يصدق عليه هذا التقسيم فأصول الإسلام واعتقاداته ثابتة لا تتغير، أما فروعها التي يبحثها الفقه تقبل الاجتهاد بالرأى والقياس والمصالح المرسلّة وهذا هو الجزء الذي يظل منفتحاً على المستقبل وعلى روح العصور المتغيرة عبر الزمان من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها في الإسلام.

ونلاحظ أن الدين في مفهومه الشامل لا يمكن أن يختلف مع معطيات العلم الحديث أو بمعنى آخر فإن الدين لا يمكن أن يشكل عائقاً في مواجهة المسار السليم للعلم المعاصر ، ولعل ما يطلق عليه في الغرب المدرسة الدينية التقدمية التي قبلت العلم وأفكاره في نطاق لاهوتها الخاص تعد أكثر المدارس

اتصالاً بأفكار العلم وتقدمه وقضاياها^(١٦) على أن هناك مدرسة دينية أخرى تقف من العلم موقف المعارضة والنقد ويقول أصحابها: إن العلم ليس كل شيء بالنسبة للإنسان ويتساءلون عما يمكن أن تحققه اكتشافات العلم الحديثة من إشباع للمطالب الأخلاقية للطبيعة البشرية ويعتقدون أن علوم المستقبل مهما كان من نجاحها إلا أنها لن تنجح في تحقيق المطالب الأخلاقية للبشر لأن هذه المطالب تفوق العلم وقدراته^(١٦).

والحقيقة أن العلم رغم أنه يتجه إلى تحقيق انتصار في مجال الصدق واليقين إلا أن العلماء لهم دستورهم الأخلاقي الذي لا يمكن أن يشذ عن معايير الأخلاق العامة بين الناس.. وعلى الرغم من أنه فيما يدعى بعض رجال العلم من أن الدين مجموعة من التصورات التعسفية - لأنه لا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة الخارجية المحسوسة، أما بالنسبة للمبدأ الباطن للدين فمن الواضح أنه لا يمكن أن يخضع للتجربة الموضوعية التي هي وحدها الحقيقة الأساسية التي يعترف بها العلم - إلا أن العلم في صورته المعاصرة - رغم هذا كله يعتبر أكثر قبولاً لنمو الدين نمواً حراً من العلم الدوجماتيقي القديم.

.. ويلاحظ أن الدين يقوم على أصل جوهرى ثابت بشكل طبيعة تكوينه

(١٦) على أننا نقبل النتائج التي توصلت إليها هذه المدرسة الدينية التقدمية فهي شبيهة بما نسميه اليوم باليسار الإسلامى. إذ أن أصحابها يستنلون في قبولهم لمعنى التطور إلى التاريخ الخارجى أو الحسى للحركة الدينية أى في صورتها المحسوسة الظاهرة التى لا مجال فيها لديهم للمضمون الروحى الذى يرفضه تماماً أصحاب التطور ، وذلك بأن أصحاب نظرية التطور لا يقبلون فكرة الخالق كما سبق أن ذكرنا إذ يرجعون الخلق إلى نوع من الإيجاد الذاتى أى خلق المادة لنفسها من أثار المصادفة العمياء ولاشك فى فساد هذه الفكرة لهذا نجد أن الأديان السماوية بجملتها ولاسيما الإسلام ترفض أن تتحول الشعائر والمراسم الدينية فيها إلى طقوس حسية مفرغة من مفهومها الدينى العقائدى والروحى.

الأساسى وهو حقيقة الألوهية.. تلك الحقيقة التى ينكرها بعض العلماء ويغفلون الاستناد إليه فى أبحاثهم حتى يضمنوا استقلال العلم عن الدين احترازاً لتدخل أى منهما فى مباحث الآخر، ولكن سرعان ما هبّ فريق من العلماء المعاصرين فى محاولة جديدة لربط العلم بالدين فأصبحوا يحاولون تجلية الإعجاز العلمى فى القرآن، ولاسيما فى مجال علم الفلك^(١٧).. ولا زال هؤلاء العلماء جادين فى محاولتهم، وفى تقديم تفسير علمى لظواهر الكون، ومع هذا فلا يزال شاسعاً بين منهج علماء التفسير للقرآن، والمنهج العلمى الحديث، إذ بينا يستخدم علماء الدين منهج التسليم والتفويض لله عز وجل، فالعلماء فى مجال العلم البحت يتبعون منهج الاستقراء الذى يبدأ من نقطة الصفر فى المنطق أى من قوانين الفكر الأساسية وقانون العلية. وذلك بمعزل عن الألوهية وقضايا اللاهوت كما يزعم أصحاب النظرة المعادية للدين.

على أنه ينبغى أن ندرك من وجهة نظرنا أنه بجوار هذه النظرة العدائية للدين ومظاهره، نجد أن العلم يتجه فى الرقت نفسه من ناحية حدوده ومستقبل أبحاثه فى اتجاه الدين.. وفى ذلك الرد الكافى على موجة العداء غير المنطقي نحو الدين ونحو الإسلام بصفه خاصة .

كيف يتجه العلم إلى الدين ؟

على الرغم من أن جمهرة العلماء والفلاسفة فى العصر الحديث من أصحاب المذاهب المادية والطبيعية يرون أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين من حيث أن المسلمات الدينية محل اعتقاد وتسليم إيماني لا يلتزم صاحبه بالعقل وقضاياها، إلا أن هناك اتجاهات فى المدرسة العلمية أيضاً يرى أنه يمكن أن تسير حقائق العلم والعقل جنباً إلى جنب مع حقائق الإيمان، دون أن يظهر أى تعارض بين الطرفين، أو يطغى أحدهما على الآخر.. ويتساءل

أصحاب هذا الفريق عن الأثر السلبي الذى يزعمه المعارضون للدين من العلمانيين .. هذا الأثر السلبي يزعمون أنه قد يعوق انطلاق العلم وتقدمه، ومن ناحية أخرى هل يمكن أن تعرقل نظرتنا العلمية عقيدتنا فى الإيمان بالله ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن أن يقف العلم حجر عثرة فى طريق الإيمان بخلق الله لهذا الكون العظيم الصنع ؟

الحقيقة أننا نبحث الآن بشكل غير مباشر فى العلم لننفذ منه إلى الدين وقضاياها، وأن الجدل يقودنا إلى التعرف على الدلالة الدقيقة لحدود العلم.. ولاتشكل حدود العلم سلباً مطلقاً بحيث يمنعنا العلم حقاً عن أن نبحث عن أى شئ، أو أن نتصور أى شئ فيما وراءه إيجاباً مثل الوجود الإلهى وعالم الغيب.. إلخ.. إذ الواقع أن هذه الحدود ليست إلا سلباً نسبياً وليست عدماً مطلقاً بالنسبة لأصحاب العلم القائم على التجربة وهذا يعنى أنه ليست هناك شروط أساسية تمنع من انطلاق العقل وراء حدود معرفة العلم النسبية عن طريق استخدام الاستدلال العقلى، وليس الاستقراء العلمى المحسوس والسعى لإدراك جوهر الحقائق الميتافيزيقية التى بها يعمر الوجود وتقوم دعائم الدين .. وسنرى حين الكلام عن موقف الإسلام من العلم والفلسفة كيف أن بعض علماء المسلمين وفلاسفتهم قد ركزوا عنايتهم فى تناول الصلة بين العقل والنقل، ومحاولة التوفيق بين الدين والعلم والفلسفة وبيان مدى عدم تعارض الوحى مع العقل^(١٨) وفى هذا الرد على الذين يحاولون وضع ماجاء به الوحى بمعزل عن العلم وقضاياها .

٣ - الفلسفة :

لقد اتضح لنا كيف استحكمت القطيعة بين العلم والدين واتضحت معالمها وآفاقها مع بدايات عصر النهضة فى أوروبا بحيث أصبحت سمة العلم

الحديث هي الاستقلال التام عن الكنيسة وجهازها الكهنوتى، وقطع العلماء منذ القرن السادس عشر شوطاً بعيداً فى التحلل من الروابط التى تشدهم إلى الكنيسة على مستوى جميع المذاهب المسيحية الموجودة آنذاك ، وذلك هروباً من أزمة اضطهاد العلماء وإحراق كتبهم على يد محاكم التفتيش وسجل الفهرست الذى كانت ترصد فيه أسماء العلماء المطرودين من الكنيسة ومن عناية الرب من أمثال "جاليليو" وغيره من علماء عصر النهضة الأوربية. ومنذ تلك اللحظة والعلم يباعد بين قضاياها وقضايا الكنيسة.. ولم تكن هذه المباعدة بسبب نقص فى الدين أو مسلماته الميتافيزيقية إلى حد ما.. بل إنما يرجع الأمر فى هذا إلى قانون الحرمان الدينى الذى فرضته الجامعات الإكليريكية على كل من يسمح لنفسه بأن يصدر أفكاراً أو علوماً فى نطاق حرية الفكر الإنسانى على غير ما تعتقده الكنيسة.. وهكذا نجد أن رجال الدين كانوا هم السبب فى الانفصال التام الذى حدث بين العلم والدين فى مطالع عصر النهضة الأوربية الحديثة.. وقد حدث مثل هذا بالنسبة للإسلام فى عصور الظلام المتأخرة أى فى أواخر العصر المملوكى والتركى والعثمانى فى مصر وغيرها من البلاد العربية والإسلامية ، حدث أن انحسرت موجة العلوم، وعكف النظر على الجوامع والملخصات الغامضة، فى جو سيطرت عليه الأساطير والخزعبلات والعلوم السحرية والبدع التى باعدت بين حقائق الإسلام و العلم على مختلف صورته إلى أن ظهرت الصحوة السلفية الثانية التى تمثلت فى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب .. تلك الحركة التى بدأت بتخليص الدين من الخرافات ومتاهات التصوف الباطنى وتوجيه الاهتمام إلى عقيدة التوحيد أولاً وإلى إتباع ما ورد فى الكتاب والسنة ، وبذلك أعيد بيان معانى الإسلام على ضوء العودة إلى مصدره الأساسى وينابيعه الأولى فى عصر الرسول الكريم (ﷺ) وصحابه الكرام .

وقد ظهر أثر هذه الحركة المباركة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، وبرهن أصحابها وقادتها المعاصرون على أن الدين الصحيح - أى الإسلام فى جوهره الحقيقى - إنما يشجع على ممارسة العلم بكل صورته التجريبية والاستدلالية وغيرها.. وأنه لا حدود أمام العلم سوى ما ألزمتنا به الشارح من أسس عقديه وضوابط شرعية وأخلاقية لا يتصور أن تكون حجر عثرة فى وجه أى باحث يريد أن يخدم الحقيقة دون تعصب أو عناد يسد منافذ العقل والدين.

ونحن نعرف أن الفلسفة قد احتضنت العلوم فى العصرين القديم والوسيط فى أوروبا، ووجد العلماء أن اللاهوت ينطوى على قدر كبير من قضايا الفلسفة ومشكلاتها.. ولاسيما فى محاولات التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة ومطالب الوحي.. ولهذا فقد بدأ العلم يحاول الفكاك أيضا من أسر الفلسفة لأن العلماء أحسوا بأن الفلسفة الحديثة لازالت تدور فى فلك اللاهوت الموجه بطريقة معينة لخدمة أغراض رجال الدين وما يصدرونه من أوامر الطرد والحرمان فى مجامعهم "الإكليركية". مع أن الفلاسفة المحدثين حاولوا - كما يقررون هم أنفسهم وبقدر ما يسمح به عصرهم - أن يضعوا مناهج فلسفية متحررة من الدين واللاهوت مع بدايات عصر النهضة، ولاسيما عند "فرنسيس بيكون" و "ديكارت" .. ومع هذا فقد ظلت الفلسفة إلى مطلع القرن الثامن عشر متأثرة بقضايا الدين، فلم يستطع ديكارت أو تلامذته أن يعزلوا مذاهبهم عن الدين المسيحى.. بل إن فلسفة ديكارت نفسه وهى تستند فى بنيتها الأساسية إلى "الكوجيتو" .. إنما تستمد عناصر تماسكها من السند الميتافيزيقى الالهى التى تحفظ على الإنسان معرفته مخافة أن يكون فريسة شيطان ماكر خبيث .. بل إن ديكارتيًا معروفًا وهو "مالبرانش" نراه وقد تحول مذهبه إلى

(رؤيا في الله) أى إلى صميم التصوف المسيحى وقد كان "مالبرانش" راهباً
فيلسوفاً على ما سنرى فى الفصول التالية .

ولقد ظلت الفلسفة تشق طريقها جاهدة فى التحرر من سلطان الدين فى
أوروبا وظل العلم أيضاً فى طريقه للتحرر من الدين ومن الفلسفة فى أوروبا وفى
الأمريكتين، حتى مطلع القرن العشرين، حيث وجدنا أن مسيرة استقلال العلم
عن الدين والفلسفة قد كتب لها النجاح ولاسيما فيما يختص بالعلوم الطبيعية ،
بينما نجد أن مباحث الفلسفة ظلت تعاني من التآرجح بين رفض سلطان الدين،
وقبول قضاياها ، فوجدنا مذاهب تنكر للدين وتذهب مذهب التطوريين فى
القرن التاسع عشر، وهى فى الغالب مذاهب مادية كانت المادية التاريخية
والجدلية فى قمته .

أما المذاهب الروحية التى تبنت قضايا الدين، وعكف نظارها على تبرير
المسلمات الدينية بصورة أو بأخرى فهى مدرسة "إميل بوترو" وتلميذه
"برجسون" والفيلسوف الأمريكى "هونكج" وغيرهم من فلاسفة الاتجاه
الروحي، وثمة فريق ثالث يقف موقف اللامبالاة من قضايا الدين باعتبارها أموراً
لا تفرض نفسها عليه، أو أنه ليس مطالباً بأن يصدر أحكاماً عليها من حيث أن
أصحاب هذه المذاهب يفترضون أن القضية الأساسية التى ينحصر اهتمامهم فى
معالجتها فلسفياً هى قضية الحرية الإنسانية المساوقة للوجود الإنسانى، وهؤلاء
هم ملاحدة الوجوديين .

يبقى فريق رابع وهم الذين يقيسون الدين ومسلماته بحسب ما يسهم به
من منفعة فى مجال العمل والحياة الإنسانية أو بقدر ما يساعد على تحقيق النجاح
فى مجال الإنتاج والعمل ، ومنهم البراجمسيون والنفعيون على وجه العموم .

أما الفريق الخامس - فيما يختص بعلاقة الدين بالفلسفة - فهم أصحاب الفلسفة الدينية وهؤلاء بحكم نقطة انطلاقهم منساقون إلى تناول مشكلات اللاهوت والدين بصفة عامة بأسلوب فلسفى ، ومن بينهم هؤلاء أصحاب المدرسة التوماوية الجديدة فى أوربا .

وإذا كان هذا هو حظ الدين بالنسبة للعلم والفلسفة فى أوربا فإننا نجد الأمر يختلف من هذه الناحية اختلافاً جذرياً عن الوضع إبان ازدهار الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى فقد ظل هذا الثلاث " أى الدين والعلم والفلسفة" تحكمه روابط وعلاقات محددة .

فمن ناحية العلم نجد أن كل عالم مسلم كان يتجه إلى محراب علمه مسمىاً باسم الله، ولا يبدأ تجاربه أو كتاباته العلمية إلا وهو يؤمن بمسلمات أساسية على رأسها أن الله هو خالق هذا الكون وهو مدبره، وأن علم الله المحيط ينطوى على كل ذرة فى ملكوت السموات والأرض، وأن الله هو الذى يلهمه فى بحثه ويوجهه فىكون الصواب إذا التزم بالاستقامة فى بحثه، ويحدث الخطأ إذا حاد عن خط الاستقامة، ومال مع الهوى، وكذلك فإن العالم لا بد من أن يسلم تسليماً جازماً أنه يقتطع جزءاً من الموجود العام أو الخاص ليقوم بالبحث فى حقائق تكوينه ومعرفة صفاته وخصائصه معتقداً أن كل شئ من عند الله، وأن عليه أن يمضى فى خطوات البحث حتى تحقق الغاية المرجوة من هذا البحث بتوفيق من الله، والعلم على هذه الصورة يعتبر وليد الإيمان الصادق لأنه بدون هذا الإيمان لم يكن فى استطاعه العالم أن يقنص ثمرات بحثه التى تعتبر لبنه فى بنية العلم .

ويمكن لنا تفسير ما أشارت إليه الآية من سلطان إلى القدرة الإلهية وإلى مدى معرفة العلماء بالتدرج لحقائق هذه السلطة حتى يتمكنوا من النفوذ إلى

ملكوت السموات والأرض .

وقد تكررت مواقف الصلة بين العلم والأديان فى كتاب الله العزيز ومنها ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (٢٠) . . .

والمراد أن هؤلاء الذين وصفهم الله بالرسوخ فى العلم وبأنهم من أصحاب العقول ثابتون على امثال ماجاءهم عن الله من ترك اتباع المتشابه من الآيات والإيمان بالمحكم منها والمتشابه على السواء وتفويض علم المتشابه إلى الله، بخلاف الذين فى قلوبهم زيغ الذين يتبعون المتشابه اتقاء الفتن وابتغاء تأويله كما قال تعالى فى صدر الآية ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله...﴾ (٢١)

وفى هذا توجيه عظيم يدل على أن الراسخين فى العلم من المؤمنين حينما تقابلهم معضلة عسيرة الحل يتجهون إلى الله ويسلمون بمضمونها مادامت فى نص معصوم حتى قبل أن يصلوا إلى تفسيرها .. ولهذا فإن الله يصفهم بالرسوخ فى العلم.. ويقول الله تعالى فى هذا الموضوع : ﴿.. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (٢١) .

والأمر الذى لاشك فيه أن تعليق الحكم على ما يستعصى فهمه، أو حل معضلاته من الوقائع ، سيثير فى نفس العالم بالدين انفعالات وردوداً شتى ومنها التوتر النفسى، والشك، وربما عدم الثقة فى النفس.. ولكن المنهج الإسلامى وهو منهج تسليم الأمر لله حتى يلهمه الصواب فى بحثه ، هذا المنهج

٢١ سورة آل عمران آية ٧.

يريح النفس ويبعث فيها الطمأنينة والسلام الداخلى الضرورى لاستمرار البحث وصولاً إلى النتائج المرجوة .

وقد ظل العلم الإسلامى مرتبطاً بالدين إلى عصرنا هذا ومرّ بمراحل غربة وانتكاس وتأخر وظلام – كما سبق أن ذكرنا – ولكن أحداً لم يشك أبداً فى صلة العلم بالدين، وهكذا كان حظ العلم مع الدين فى الإسلام فى أعلى مرتبة .. وكان العلماء جميعاً على درجة كبيرة من التقوى والصلاح ، يؤدون التكاليف الشرعية ، وينأون بأنفسهم عن مزالق الكفر والضلال .. ولم يكن هذا حال الفقهاء والمتصدين للعلوم الشرعية فحسب .. بل كان أيضاً ينطبق على العلماء الباحثين فى سائر العلوم الأخرى كالفلك والطب والكيمياء وغيرها من العلوم.

وقد وجدنا أن المشكلة الرئيسية فيما يختص بالعلاقة بين الدين والفلسفة فى الإسلام هى فى مدى خضوع العقل الفلسفى للدين، أو محاولة إخضاع الدين للعقل الفلسفى وقد بلغ البحث فى هذه المسألة ذروته على عهد ابن رشد فى كتابيه "الكشف عن مناهج الأدلة" و "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال" .

انتهى رأى عند جمهرة المسلمين المشتغلين بالفلسفة إلى أن العقل يتطابق مع النقل من حيث إن العقل هو من صنع الله .. ولهذا فإنه بالفطرة سيدرك قضايا الدين التى هى موحاه من عند الله .. فالنقل أى الدين . "والعقل أى الفلسفة يتطابقان .. وإذا وجد أمر فى الفلسفة يخالف فى ظاهره حكم الدين فإنه ينبغى تأويله إذا كان ثمة مساع لذلك حتى يحدث التطابق بينهما .

جناية الفكر الفلسفى الملق على الفلسفة الإسلامية:

وإذا كنا بصدد الكلام عن العلاقة بين الدين والفلسفة فى هذا الموضوع من بحثنا فإننا يجب ألا ننسى أن الفكر الإسلامى الفلسفى الحقيقى لا ينبع من الفلسفة الإسلامية التى عرفت اصطلاحاً بأنها مشائية إسلامية بالعرض.. إذ أن تاريخ هذه الفلسفة يحمل عوامل التآمر والجريمة على الفكر الإسلامى البحت. ولا أريد أن أذهب مع بعض المستشرقين الذين يقولون بأن مدارس الفلسفة الإسلامية هى مدارس يونانية صغرى إذ أننى هنا أثير القضية من زاوية جديدة، وهى أن غزواً فكرياً قد حدث دون أن تسبقه مقدمات من نوعه.. أى فى صورة نفس النسق اليونانى الفلسفى منذ بدايته ومن منابعه الأصلية بعيداً عن التلقيح الذى لحق به فى مدرسة الإسكندرية القديمة .

ومن المعروف أن المسلمين على عهد المأمون قد طلبوا نقل الفلسفة اليونانية^(٢٢) حينما بلغ مستواهم العقلى والثقافى حداً استطاعوا معه أن يقتربوا من قضايا الفلسفة وقد تأكد وصول المسلمين إلى هذا المستوى الرفيع من الفكر بعد ترسيخ قواعد علم الكلام وجدله العميق حول الإنسان وحريته.. الخ، ولا سيما عند أصحاب الاعتزال ومن شايعهم وكذلك أيضاً بعد أن تطور الاشتغال بالاجتهاد وظهر القياس الأصولى وتطبيقاته وإقبال الفقهاء والمتكلمين بكثرة شديدة على ممارسة هذا النسق العقلى من المباحث الإسلامية والخوض فى مسائله فى طول البلاد الإسلامية وعرضها . وكان من كثرة الاشتغال بعلم الكلام وبالقياس الأصولى أن ظهرت بوادى الفكر الإسلامى التى تكوّن من جرائها ما يشبه المنهج الإسلامى الفلسفى المغاير تماماً لمنهج اليونان العقلى والذى يكون قد نشأ وتطور قبل أن يعرف المسلمون الفلسفة اليونانية. وكان من الممكن أن يستمر المسلمون فى نسقهم العقلى الإبتكارى هذا حتى يتمكنوا

من تكوين مذاهب خاصة بهم فى الفلسفة . ولاسيما وأن الجو العقلى كان مهيباً تماماً بما ورد فى القرآن الكريم من صور تركيبية وأخرى تفسيرية للوجود الإنسانى ونوازه. وللوجود الكونى وبنيته وحقيقة الخلق والتكوين .. الخ هذا بالإضافة إلى حث القرآن للعقل على التفكير فى ملكوت السموات والأرض .. كل هذه العوامل كانت كفيلاً بأن تنضج معها معالم فلسفة إسلامية كما أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه " ... وكما أشار بعض الكتاب المعاصرين إلى إمكان استخراج فلسفة قرآنية من آيات الذكر الحكيم .

ولكن المسلمين فاجأتهم هذه الفلسفة اليونانية وهم فى الطريق إلى تكوين فكر إسلامى مخلص .. فقضت على كل أمل فى صياغة هذا الفكر صياغة تامة مكتملة ... وأجهضت المسيرة العقلية الفلسفية البحتة فى الإسلام إلى أجل غير مسمى .. ومن يقرأ كتاب " الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو " للفارابى " يحس بعمق المأساة وضخامتها .. فهذا الفيلسوف الذى يعد من أذكى فلاسفة الإسلام وأكثرهم فهماً وتعمقاً نراه يقع فريسة لأمر التلفيق الفلسفى اليونانى الذى تم فى مدرسة الإسكندرية .. فقد عكف النظار من أهل الفلسفة فى الإسكندرية على وضع تاريخ ملفق لفلاسفة اليونان .. وكان أفلوطين نفسه يجمع فى تاسوعاته بين قدماء الفلاسفة على مستوى واحد .. فلا فرق عنده بين سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الرواق .. ويخلط بين نصوص أرسطو وغيرها بحيث وقع المؤرخون بعد ذلك فى حيرة شديدة وهم يقرأون التاسوعات فيجدون فيها عناصر فلسفات متعارضة .. وتشتد حركة الكتب المنحولة فتتخذ إلى صميم الحياة العقلية الإسلامية وتغشاها فتزبد من البلبلة الفكرية والغموض العقلى مثل التأثير الضخم الذى أحدثه كتاب "أولوجيا أرسطو طاليس" أو كتاب " الإيضاح فى الخير المحض " . هذه صورة

مصغره لمدى تأثير الفكر اليونانى الفلسفى الملق على العقلية الإسلامية والذى كان من نتائجه أن توقف المسلمون وعجزوا عن بناء فلسفة خاصة بهم تنبع من علمى أصول الفقه، وعلم الكلام لديهم ، خاصة لأن اتجاهات الفكر اليونانى ومقاييسه وقوالب صياغته منذ نشأته الأولى ظهرت فى جو من المادية والإلحاد عند الطبيعيين قبل سقراط، وكانت تشكل فى مجموعها قواعد وأسساً لفكر مغاير للفكر الإسلامى. ولهذا لم يستطع المسلمون أن يقيموا عليها فلسفة خاصة بهم لأن هذه القواعد التى قام عليها الفكر اليونانى فضلاً عن أنها غير مرشدة دينياً - كما سبقت الإشارة فهى بالإضافة إلى هذا تعج بأخطاء النقلة فى الإسكندرية .. بالإضافة إلى أنها تنطوى على أصول غريبة على العقلية الإسلامية .. هذه الأصول التى كان يرتبط فيها الكلام أو النص الفلسفى بالأسطورة الفلسفية فى غالب الأحيان .

هذه إذن هى صورة التأثير المدمر للتراث اليونانى على مبادرات الفكر الإسلامى التى كان يمكن أن ينطلق بلا قيود فى غيبة هذه العوائق الفكرية التى سبقت الإشارة إليها فلم تكن نظرية العقول العشرة عند كل من الكندي والفارابى وابن سينا .. وكذلك نظرية النفس وتفسير هؤلاء للطبيعة، لم تكن هذه كلها سوى تلفيقات من مدرسة الإسكندرية بل الغريب فى الأمر أن الأدلة على وجود الله .. وكذلك الأدلة على وجود النفس .. والتفسير الملائكى للوجود الروحانى ، أى أقسام الملائكة ومراتبهم الروحية والعقلية عند ابن سينا وغيره من الإسلاميين، تكاد تكون كلها مشتقة من فلاسفة الإسكندرية اليونانية الملققة إلى آخر عهد يامبليخوس . (٢٣)

ومع هذا فإننا يجب أن نعترف بأن ثمة علماء يونانياً خالصاً واضح المعالم قد أثرى الحياة العقلية عند المسلمين ألا وهو (المنطق) .. فقد انتقل المنطق خالصاً

مسلماً إلى العالم الإسلامي وعُرف فضل الفارابي وابن سينا في فهمه والإضافة إليه .. بحيث برع هؤلاء في مشكلاته وأضافوا إليها وحذفوا موضوعاتها .. وكان للمنطق أثره في مباحث النحو واللغة وفي وضع القواعد في هذين الميدانين كما يذكر أبو حيان التوحيدى في مقابساته. (٢٤)

وأيضاً ينبغي الإشارة إلى أنه حينما اتضحت الأمور فيما بعد ، وظهرت مدرسة أرسطية شبه مخلصّة عند ابن رشد .. ومدرسة أفلاطونية شبه مخلصّة عند الإشراقين بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض "أى القول بالعقول العشرة" - كان هذا إيذاناً باتجاه الفكر الفلسفى المسلم إلى الفهم شبه المخلص أو الأقرب إلى الصحة لقضايا الفلسفة اليونانية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن شخصية أبى البركات البغدادي التي كانت مغمورة في سجل المتكلمين الأشاعرة.. ولم تكن موضع أى دراسة فلسفية باعتبار أن الأشاعرة يرفضون الفلسفة .. ومن ثم فإنهم لم يحاولوا قراءة أو فهم كتاب "المعتبر فى الحكمة لأبى البركات" وقد ظهر لمؤلف هذه السطور خطورة هذا الوضع حينما تصدى مؤرخ الفلسفة الإسلامية اليهودى "Pains" وهو، أستاذ فى جامعة القدس العبرية لهذا الموضوع محاولاً التأريخ لحياة أبى البركات فى مجلة الدراسات اليهودية ، وقد أشار فيها إلى أن ذلك اليهودى - يقصد أى البركات - قد سخر من المسلمين وأعلن إسلامه وهو يضمّر اليهودية .. فتعجبت من قوله هذا ، ونذرت نفسى لمراجعة كتاب "المعتبر فى الحكمة" لأبى البركات الذى أهمله المسلمون مع صدره فى طبعة قشبية محققة، وعكفت على إمعان النظر فى قراءته.. وقد خرجت من هذه القراءة وقد هالنى الأمر ، فقد وجدت فى هذا الكتاب موقفاً فلسفياً عظيماً يجعل من أبى البركات مفكراً من طراز "إيما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً

من المفكرين لم ينتبه إلى خطورة هذا النص الفلسفى الإسلامى الفريد الذى لم يوضع فى المستوى اللائق به .. إذ كان أبو البركات هو أول من انتقد نظرية العقول العشرة عند فلاسفة الإسلام.. وبروح إسلامية وبخلفية أفلاطونية حقه، وذلك قبل أن يخوض الغزالي فى نقد الفلسفة فى تهافته، وكتبت عن "أبى البركات" لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولم يلبث جمهرة المتفلسفة وطلاب البحث أن تقاطروا على ينبوع الحكمة عند أبى البركات ليطلقوا فيه البحث والتأمل وهذا أمر عظيم الفائدة .. وقد نقلوا الكثير مما ذكرت وكنتم أرجوا ان تشيع الأخلاق العلمية بين كتابنا الذين جحدوا هذا الفضل لكاتب هذه السطور.. سواء من كان منهم من الزملاء أو من بين التلامذة .. فلم يشيروا حتى إلى اسم صاحب هذا الكشف الخطير "سأحهم الله" (٢٥)

الاتجاه العلمانى :

ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى اتجاه يستبعد الدين من مجال التربية والتعليم وشئون السياسة والإجتماع والإقتصاد وغير ذلك من الأمور العامة... هذا الاتجاه الذى نشأ واشتد فى أوروبا بعد الثورة الفرنسية بعد أن أحس الشوار فى فرنسا بأن الكنيسة كانت من العوامل الهامة المساندة للحكم الملكى والمتآمرة معه على الشعب . لهذا فقد صمموا على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن التعليم . وبعد أن كان ملك فرنسا خاضعاً لبابا روما من الناحية الدينية .. وكذلك فى مراسم تعيينه فى منصبه الملكى إذ كانت الملكيات فى أوروبا تستمد سلطتها الروحية عن طريق أمراء الكنيسة وهم الكاردينالات الذين كان يعينهم البابا كممثلين له فى كل مملكة مسيحية . هذا فضلاً عن الاستمداد غير المباشر للسلطة الدنيوية من بركات البابا وتوجيهاته .

وقد رأينا كيف اشتدت سلطة البابوية الدينية والديوية فى فرنسا عن طريق الكاردينال دى ريشليو Richehlieu الذى كان من عتاة رجال الكنيسة الذين أثروا فى مجريات الأحداث السياسية فى فرنسا وفى أوروبا بصفه عامة .
ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمبراطور شارلمان هو البداية فى فصل الدين عن الدولة . وكانت ولايته معاصرة لولاية الرشيد، الخليفة العباسى فى بغداد..
وقد أولاه البابا السلطة الزمنية واكتفى هو بالسلطة الروحية مع استمرار رعايته لسلطة شارلمان واستمرار النفوذ البابوى فى الدولة .. وقد سعى الإتجاه الخاص بفصل الدين عن الدولة بالإتجاه العلمانى .. وانصب على التربية والتعليم .. وكان بمثابة تيار قوى يلتحم مع التيار المواجه للدين والذى بدأ مع عصر النهضة ولم يكن يسمى بهذا الاسم .

وإذن فالتيار العلمانى هو أولاً دعوة إلى فصل السياسة عن الدين .. أى فصل الدين عن الدولة . وهو ثانياً دعوة إلى رفض نفوذ الكنيسة فى التربية والتعليم .. وكذلك استبعاد تدخل الدين فى العلم . فكأنهم ينادون بأن لاجمال له فى شئون السياسة وشئون البحث العلمى وشئون التربية والتعليم .

.. وهكذا نجد فرنسا – وهى أولى الدول فى استخدام هذا المصطلح – نجدها وقد استبعدت التعليم الدينى من كل مدارسها الرسمية بل وطردت جماعات القسس مثل الجزويت من مدارسهم وأغلقتها بحيث اضطروا إلى فتح مدارس لبعثاتهم خارج فرنسا وأنشأت فرنسا فى معظم بلاد العالم بعثات علمانية سميت باسم البعثة العلمانية الفرنسية وهى الاسم الذى تحمله مدارس اليسية اليوم فى مصر Mission Laïque Francaise وهذا هو المعنى الذى يُقصد من وراء كلمة Laïque^(٢٦) أى معزل عن الدين .

وإذا كان من الممكن أن يحدث هذا في أوروبا المسيحية فينفضل الدين عن الدولة لأن النصوص الدينية في المسيحية لاتعالج أمثال هذه القضايا الخاصة بشئون الدنيا .. فإننا نجد الأمر على العكس من ذلك في نطاق البلاد الإسلامية حيث أن النصوص القرآنية تلزم الحاكم أو الإمام المسلم بضرورة التحام الدين بالدولة وذلك بحسب شريعة منزلة لحسن تسيير شئون الدنيا في ظل أصول وقواعد إسلامية بحته .. فقد كفل الإسلام للمسلمين تغطية أمور معاشهم الدنيوية والأخروية عن طريق الشريعة المنزلة من عند الله . ولهذا فإن روح الإسلام وطابعه إنما يتطلبان أن نرسخ دعائم هذا المبدأ القائل بأن الإسلام دين ودولة .. فلاعلمانية في الإسلام ولاثرية حقه بدون الإسلام .. ولاعلم ولاسياسة بدون الدين .

وعلى هذا النحو لايمكن بأى حال من الأحوال أن نسمح بانتشار هذه الدعوى الخبيثة التي لاتنطبق على الإسلام وشريعته . ذلك الإسلام الذي جمع بحكم نصوصه بين الدين والدنيا، بعكس المسيحية التي تعد مركباً لعبور الدنيا بدون النظر في قضية استخلاف الإنسان فيها وشروط هذا الاستخلاف وحقوقه وواجباته .

فمن إذن هبطت علينا هذه الآراء التي لاترتبط بديننا ولا بمقومات حياتنا على أى صورة من الصورة .. إننى أعزو هذا الهجوم الشديد وبصفة خاصة على مؤسساتنا التعليمية التي تجعل الدين كمادة أساسية في مناهج الدراسة بها مما جعل هؤلاء ينظرون إلى الدين نظرة هامشية أو سطحية بحته ، وهذا ما جعلهم ينساقون وراء دعاوى مفكرى الغرب وما حاولوا القيام به من غزو فكرى تجاهنا ، وهذا الغزو الفكرى إنما يتمثل - فى ثلاثة تيارات :

التيار الأول :

وهو ذلك الافتتان العجيب من جانب المؤرخين المعاصرين للثورة الفرنسية وأحداثها، ومن ثم جعلوا منها مرشداً لنا في حياتنا المعاصرة .. فنقلوا تجربتها وأشادوا بخصائنها ومن بينها مذهب العلمانية .. ونسى هؤلاء أو تناسوا أنه بينما جلبت الكنيسة الويل والوبال على شعوب أوروبا واغتصبت الأملاك وجبت المكوس .. نجد أن حصيلة الإسلام بالنسبة للمسلمين – كما ذكرنا في موضع سابق – حصيلة مشرفة بالنسبة للشعوب الإسلامية .

لقد دافع الإسلام عن حقوق الإنسان وتحت لوائه صفوة الأبطال المسلمين في حروب شتى ضد الفرس والروم وأوروبا شقيها وغربيها والصلبيين والتتار والاستعمار الأوربي بكل شروره وويلاته .. فكيف إذن نقيس ظروفنا على ظروف أوروبا والواقع غير الواقع .. والدين غير الدين .. ومواقف علماء الإسلام المشرفة مختلفة كلياً عن مواقف رجال الدين المسيحي بالنسبة لأوروبا وتاريخها .

وهكذا يتضح لنا مصدر التيار العلماني الأول الذي ترسخت فكرته عند كبار مثقفينا منذ غزوة نابليون إلى الآن .. حيث يزداد حجمه عن طريق البعثات العلمية المتزايدة إلى أوروبا .

أما التيار الثاني :

فقد جاء بعد حركة إحياء الآداب العربية عن طريق المسيحيين في الشام . فقد كان هؤلاء مع بعض رفاقهم من المسلمين في بلاد الشام في صراع مرير مع الدولة العثمانية التي علقت لهم المشانق في دمشق وغيرها . لهذا انتشرت المعارضة السياسية في صورة إحياء للعروبة بدون الإسلام . ومؤدى ذلك إحياء

الشعر والتراث العربى وعدم التمسك بربط العروبة بالإسلام لأن القائمين على هذه الحركة كان معظمهم من الثائرين على الحكم الإسلامى فى الشام .. فلم يجدوا وسيلة يتجمعون بها مع العرب ضد الدولة العثمانية سوى إحياء العروبة فى صورة إحياء النصوص العربية التى كانت مدفونة فى دور حفظ المخطوطات .. وقد اهتموا كثيراً بآداب العصر الجاهلى .. وكان ذلك بتأثير من عتاة المستشرقين الأوائل الذين كانوا يقومون بدورين :الأول وهو تليفق صورة الحضارة الإسلامية والتشكيك فى قدرة المسلمين على العودة من جديد إلى إنشاء حضارة إسلامية جديدة مستمدة من القرآن والسنة وذلك حتى يستمر الاستعمار الغربى فى السيطرة على مقدرات الأمة الإسلامية .. وقد كانت كلها خاضعة لوطاة المستعمر الأوربى .

و كان هؤلاء المستشرقين من أمثال "رينان" و "جوتيه" .. فضلاً عن أنهم يتمسكون بالنزعة العنصرية البغيضة التى تقوم أساساً على التمييز العنصرى بين الأجناس واعتبار الشعوب الأخرى غير الأوربية شعوباً متخلفة مادياً وعقلياً ، فقد كانوا أيضاً وراء دعاوى التبشير المسيحى والانتصار للمسيحية ضد الإسلام، وهذا هو الدور الثانى القائم على توسيع سلطة المثقفين المسيحيين فى أفريقيا وآسيا ، ووصم الإسلام بالتخلف والعداء للعلم، وكانوا يظنون أنهم بذلك يحكمون الوثائق بتكبير المسلمين بقيد الجهل والتخلف الإقتصادى حتى تضيع إلى الأبد فرصة انطلاقهم الكبرى نحو غد إسلامى مشرق. ولكنهم كانوا يدبرون والله من ورائهم محيط .. فكذبت كل النتائج التى نعيشها اليوم وجهة نظرهم الخبيثة الرامية إلى تحلل المسلمين وضياعهم . وهكذا نجد أن وراء التمسكين بالنزعة العلمانية وجهة نظر خبيثة للقضاء على الإسلام وبث الشكوك فى نفوس معتنقيه سواء عن طريق حركة إحياء الآداب العربية فى

أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أو عن طريق إعادة تنظيم التعليم والحياة المدنية بواسطة الاستعمار الأوربي وبتأثير حركة الاستشراق .

أما التيار الثالث :

فهو تيار أخذ ينحسر اليوم ويثوب أصحابه إلى رشدهم بعد أن تأكد لديهم ضحالة المذهب ومعارضته للطبيعة الإنسانية السليمة.. وأعنى به المذهب الماركسى أو مذهب أصحاب اليسار الذين كانوا يرون أن "الدين أفيون الشعوب" وأنه لكي تنتصر قضية البروليتاريا في مواجهة "البرجوازيين" ينبغي أن يطرد الدين وعقائده من النافذه لأنه ليس له وجود إلا للدفاع عن ظلم أصحاب رؤوس الأموال ، وتبنى قضايا الظلم الإجتماعى والسيطرة الإقتصادية فضلاً عن أن معظم الأديان إنما تستند إلى دعاوى روحية وميتافيزيقية ولما كان دعاة الماركسية إنما يؤمنون فقط بوجود المادة والمحسوس، ويرفضون التسليم بوجود كائنات روحية ابتداء من الذات الإلهية وانتهاء بالروح الانسانى .. لهذا فهم يرفضون أساساً التسليم بوجود الأديان وحقائقها الروحية بقطع النظر عن أنهم يرون أن كل هذه الأمور الروحية هي من قبيل تشكيل "النظم الفوقية" التى يتولد عن المادة فى أزمان طويلة ، ومع هذا فهى تظل ذات أصل مادية مهما جاعوا بتبريرات لا أساس لها من الصحة ولا تتفق مع دعاوى الدين الصحيح .

وهكذا فإننا نشجب هنا أيضاً فكرة اليسار الإسلامى التى هي من قبيل التمويه على الفكر الإسلامى الخالص، ويستتر وراءها كثير من المفكرين الذى يشك فى أمر انتمائهم إلى الفكر الإسلامى الصحيح .

وقد انتهز اليسار الماركسى ، ومن لف لفه ، الفرصة فى دعوى العلمانية لكى يدافع أصحابه عنها دفاعاً مريباً. ذلك لأنها تشكل الركيزة الأساسية فى دعوتهم للشىوعية بعد الانتصار للبروليتاريا أى "الطبقة العاملة" . ولهذا فمن السهل عليهم تحويل عدائهم للدين لكى يصب فى قناة جديدة هى صورة العلمانية التى ينادى أصحابها من غير الماركسيين بضرورة الفصل بين الدين والدولة وبين العلم والدين.. وبين سائر الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية وبين الدين .. واعتباره مجموعة من الأساطير التى ابتدعها الإنسان من نفسه لنفسه قبل عصر الرضعية العلمية .. ومن ثم فإن الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية بعد أن خفت حدة دعائها تحت ضغط المد الإسلامى الجديد فى الأمة الإسلامية المعاصرة .

إن ما يجب أن تنتبه إليه أمر جديد وهو تدخل بعض الهيئات الدولية ومن بينها بعض منظمات اليونسكو للعمل على إحياء اللهجات والتراث الشعبى فيما يسمى بالفلكلور الشعبى ، واعتباره مادة تدخل فى صياغة برامج التعليم للصغار بما ينطوى عليه من أساطير وصور بعضها يمت إلى الوثنية برباط وثيق. هذا بالإضافة إلى أن الانتصار لهذا الاتجاه فى البلاد العربية ولاسيما فيما يختص باللهجات المحلية سيكون أثره بالغ الخطورة فى إضعاف الاتجاه العربى العام نحو ضرورة التعامل عن طريق اللغة الفصحى أى لغة القرآن الكريم .

وينتج عن هذا أيضاً أنه بدلاً من أن تحاول الشعوب الإسلامية الاسترشاد بلغة الإسلام وتعلم اللغة العربية فإنها ستجد نفسها فى حل من هذا بعد أن تتجه البلاد العربية إلى تبنى لغاتها الدراجة وتصبح اللغة العربية غريبة "والعياذ بالله" فى موطن القرآن الكريم .. وتكون "لا قدر الله " كالاتينية بالنسبة للغات القومية فى غرب أوربا من فرنسية وإيطالية وأسبانية ، وهذا أمر بدأ التخطيط له

المستشرقون منذ القرن التاسع عشر.. ويوشك أن ينفذ هذا المخطط إلى صميم حياتنا الثقافية عن طريق دعوى إحياء التراث الشعبي التي نعارضها أساساً في كل ميادينها بل نحذّر فقط من توسيع نطاق التعامل بالللهجات المحلية حتى لاتقع الكارثة وتعتبر هذه اللهجات لغات لها معاجمها كما حدث عند أمثال "سعيد عقل" في لبنان وكان وراء الحركة البارونية في لبنان والتي تقف في تعارض مرير مع الجبهات الإسلامية في هذه البلاد، على الرغم أن الموارنة هم أول من دعا إلى نهضة الآداب العربية كما ذكرنا كرد فعل للموجة الإسلامية العثمانية.

الفصل الرابع

العلم ومناهجه فى الإسلام

أولاً : العلم فى القرآن :

لقد اتضح لنا فى الفصل الأول كيف أن العلم الحديث وقضاياها عند الغربيين إنما ينشأ ويتطور فى انفصال تام عن الإيمان، وكيف أن علماء الغرب قد ابتعدوا كثيراً عن ذكر الله والإيمان به ورسالاته فى تناولهم لقضايا العلم سواء ما كان يتعلق منها بعلوم الإنسان - أى علوم التدبير - أو بعلوم الكون - أى علوم التسخير - وقد مضى البعض منهم شوطاً بعيداً فى تجاهل بديع صنع الله فى الكون، ولهذا فإن التمييز الأساسى بين العلم كما ذكره القرآن الكريم، والعلم عند دعائه فى الغرب من العلمانيين والمعارضين للدين، هو فى محاولة الفصل التام بين العلم والدين، أو العقل والنقل، أو المعرفة والتقوى.. الخ، ولكن جاء القرآن الكريم وجاءت آياته مفصلة محصية كل كبيرة وصغيرة فى هذا الكون بطريق الشمول والعموم وضرب الأمثلة وإيراد النماذج التى تنبه بصيرة الإنسان وحواسه إلى الإمساك بها كنقطة انطلاق فى مسار البحث فى هذا الكون العظيم لاكتشاف بدائع الصنع الإلهى وخوافيه على البشر تدريجياً وبسلطان العلم المستند إلى الإيمان بالله .

. ولعله يجب هنا المبادرة ببيان معنى العلم الإلهى المحيط، وهو من صفات الله عز وجل الذى يعلم مثقال ذرة فى السموات والأرض، وفى نفوس البشر

وحركاتهم وسكناتهم وتقلبهم في الأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿يعلم ما فى
 السموات والأرض ويعلم ما تسرون وما تعلنون . والله عليم بذات
 الصدور﴾^(٢٧) وهذا الضرب العظيم من العلم الإلهى الذى كشف عنه القرآن
 الكريم، وسماه بالعلم الغيبى .. فلا يعلم الغيب إلا الله - هذا العلم هو أساس
 انطلاقنا نحو علمنا البشرى، لأنه هو الذى يعد سنداً ضامناً لصحة العلم
 الإنسانى بما بثه الله تعالى فى الكون من نظام دقيق محكم الأطراف يشتمل على
 كل صغيرة وكبيرة فى مواضعها ، ويغشى الكون كله فى ترتيب عظيم ، فلا
 الشمس يمكن لها أن تسبق القمر، ولا الليل سابق النهار، ويكفى أن نكشف
 بعض جوانب هذا النظام الفلكى العظيم الذى ما يزال علماء الفلك المعاصرون
 يتعجبون من الظواهر التى سبق القرآن الكريم إلى الكشف عنها قبل أربعة عشر
 قرناً ، بينما مازالوا هم فى أوائل الطريق لإكمال أبحاثهم حولها، وقد أشارت
 مراجع كثيرة إلى تماسك النظم الكونية، ودقة الصنع الحيوانى والنباتى فى كل
 نواحي الكون والحياة، الأمر الذى يؤكد فى كل لحظة من لحظات حياتنا أن
 هذا الوجود كله من صنع الله، وأنه مبنى على حقائق مضبوطة منطقياً ورياضياً
 مصداقاً لقوله تعالى ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا
 بالحق...﴾^(٢٨)

وهكذا نرى كيف أن العلم الإلهى المحيط هو الركيزة الأساسية التى ينبثق
 عنها علمنا بهذا الوجود، وضمنان صحة هذا العلم البشرى إذا ما سار بالحق
 على منوال صنع الله الذى هو بالحق، أى باتباعه أساليب العقل الصحيحة من
 استدلال وبرهان وأمور تصدر عن العقل السليم الذى هو مدار عظمة الإنسان،
 والأمانة التى أودعها الله فى البشر .

وإننا إذا كنا نتناول بدايات المنهج العلمى وتطوره عند المسلمين وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة والمحدثون، فإننا يجب ألا نغفل الإشارة إلى واقعة مؤكدة وهى أن القرآن وأسلوبه ومنهجه وجهنا إلى عتاب المنهج العلمى الحديث وأشار فى حكمة بالغة إلى حقيقة هذا المنهج وذلك فى الآية الكريمة ﴿... إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢٩)... فهذه الآية وأمثالها إنما تدل على أن القرآن الكريم يقدم الحس على العقل والشعور فى طلب المعرفة.. وفى مدى مسئولية الإنسان عنها.. ولا شك أن السمع والبصر هما أولى أدوات المعرفة التى نتوجه عن طريقهما إلى موضوعات المعرفة ثم نقلها إلى العقل، أو تنتقل إلينا بطريق مباشر إلهامى أو حدسى.

وهذا هو الوضع الطبيعى فى نظرية المعرفة من الناحية الواقعية .. إذ أن عمليات التحليل والتركيب المعرفى تأخذ طريقها بعد القيام بالتجارب والمشاهدات والملاحظات الحسية.. وقد ورد فى القرآن الكريم ما يربو على ست وتسعين آية يتقدم فيها السمع على البصر.

١ - العلم والظن :

ولما كان لا بد من أن يرتبط العلم بالعمل .. فالعلم الذى لا ينفع الناس يكون مصيره إلى الضياع .. فلا مفر إذن من ربط العلم بالإيمان والتقوى، وليس معنى هذا أن المنفعة لا بد أن تكون عاجلة، إذ أن كثيراً من وقائع العلوم الأساسية التى يتوافر الباحث على إجرائها قد لا تظهر المصلحة فيها عاجلة، ولكنها تكون فى المستقبل أساساً لقيام المنافع التطبيقية استمداداً منها، ومن ثم فإن العلوم كلها بما فيها تلك التى تعمل على اكتشاف الظواهر الإنسانية والطبيعية تدخل فى مظلمة العلم بمفهومه الإسلامى، ومن ثم فإن تمسكنا بإبراز تلك الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان والتقوى إنما يرجع إلى أمرين :

الأمر الأول :

وقد أشرنا إليه من قبل، ومضمونه هو أن العلم الإنساني الذى يسعى إلى كشف المجهول من ظواهر الإنسان والطبيعة، تلك الظواهر المبتوثة فى الكون العريض، إنما يستمد وقائعه من وجود يعلمه الله بعلمه المحيط، فهو الذى خلق كل شئ بالحق، فلا بد من أن يكون العلم البشرى الموضوعى قائماً على الحق أيضاً حتى يتسنى لصاحبه الكشف عن مكنونه المنبثق من العلم الإلهى.

الأمر الثانى :

وهو أيضاً قد سبقت الإشارة إليه فى الفصل السابق، ويدور حول الصفات التى يجب أن يتخلق بها العلماء كما عددها الغربيون وأبرزها الصدق والموضوعية والابتعاد عن الهوى، وهى صفات يجب أن يتحلى بها العالم الغربى - على حد قوطم - وهنا نجد أن مقاييس الإيمان والتقوى هى أكثر شمولاً وأبعد عمقاً وأرسخ قبلاً من هذه المقاييس الإنسانية التى يستند إليها علماء الغرب فى تعدادهم لما ينبغى أن يكون عليه العالم من صفات، وما أروع أن يكون الأدب الربانى والخلق والدينى الإيمانى هو الذى يغلف أبحاث العلماء، ويدفعهم إلى التبريز فى هذا المجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسب قوله تعالى : ﴿... إنما يخشى الله من عباده العلماء...﴾ (٣٠).

٢ - العلم اليقينى (العلم بالحق) :

لقد أشرنا إشارة عابرة فى مقدمة هذا الكتاب إلى التمييز القرآنى العظيم بين العلم اليقينى وبين الظن.. وقد أشار الفلاسفة من قبل إلى أن العلم اليقينى هو القائم على الاستدلال والبرهان.. أى أنه هو العلم بالحق.. وهو العلم الموضوعى وهذا العلم اليقينى هو الذى يتوخاه العلماء من أبحاثهم .. أما الظن

فهو لا يغنى من الحق شيئاً إذ أنه أقرب إلى الجهل وإلى التشكيك فى المعرفة .. بل هو عائق يقف أمام بلوغ القوانين والوقائع العلمية حد الوضوح ومرتبة اليقين إذ يقول تعالى ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾^(٣١) وهو تعالى يقصد هؤلاء الذين يؤمنون بالرسالات السماوية .. والذين لم يؤتوا العلم اليقيني .. وفيهم يقول تعالى : ﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين ﴾^(٣٢) .. ويقول كذلك : ﴿ وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴾^(٣٣) .

وكذلك فهناك تمييز آخر بين العلم اليقيني وأهواء النفس حيث يقول تعالى : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك لذن لمن الظالمين ﴾^(٣٤) ويقول أيضاً : ﴿ بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم... ﴾^(٣٥)

٣ - العلم والعلماء :

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أشار إلى العلم فى مواضع شتى من القرآن الكريم كما فى قوله تعالى : ﴿ ... وما يعلم تأويله إلا الله . والراستخون فى العلم يقولون أئنا به كل من عند ربنا .. ﴾^(٣٦) كما يقول سبحانه : ﴿ لكن الراستخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك... ﴾^(٣٧)

وبهذا يشير الحق إلى الذين أوتوا العلم .. ويقرنهم بالذين آمنوا .. ويرفعهم درجات كما فى قوله تعالى : ﴿ ... يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .. ﴾^(٣٨) فالله سبحانه وتعالى لا يسوى بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون .. وفى هذا يقول سبحانه : ﴿ ... قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون... ﴾^(٣٩) .. كما ورد أيضاً قوله تعالى : ﴿ ... نرفع

درجات من نشاء .. وفوق كل ذى علمٍ عليمٌ ﴿٤٠﴾ .. وبهذا يبين الحق تعالى مدى ارتباط العلم بارتفاع المنزلة أى بالدرجات عند الحق تعالى .

٤ - العلم والحكمة :

وقد ربط الله سبحانه وتعالى العلم والكتاب بالحكمة .. حيث يقول فى كتابه العزيز : ﴿٤١﴾ .. ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴿٤١﴾ .. كما يقول تعالى : ﴿٤٢﴾ .. ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ﴿٤٢﴾

والحكمة هنا ليست هي الفلسفة أو النظر العقلى الخالص المجرد .. ولكن من بين معانيها النظر العقلى المرتبط بالتبصر فى شئون الدنيا والآخرة .. أى أن العقل هنا فى مدار الحكمة لا بد أن يرتبط بالسلوك العملى والله سبحانه وتعالى هو مصدر علمنا ومصدر حكمتنا أى أنه عز وجل هو الملهم الذى نستقى منه العلم عن طريق النظر فى مشاهد الكون العظيم الذى خلقه .. والحكمة من النظر فى النفوس الإنسانية وطبائعها وارتباطها بالعمل والسلوك فى هذا الكون .. وكيفية القيام بوظيفة الاستخلاف فى الأرض .

والحكيم بهذا المعنى وعلى حسب ما ذكرت الآيات البينات هو الذى أسبغ عليه الله خيراً كثيراً .. أى أنه هو الذى يمثل الذروة فى التقى والتبصر بشئون الدنيا والدين .

٥ - نظرة الإسلام إلى العلم الشمولى :

ويهمنا قبل أن نستطرد فى مباحث هذا الكتاب حول النظرة الإسلامية للعلم أن نوضح أمراً هاماً .. وهو أننا لما كنا نؤمن بأن العلم اليقيني يستمد جذوره وأصوله من علم الله المحيط .. فإننا يجب أن نؤمن مقدماً بأن الله سبحانه

وتعالى حينما ذكر في كتابه الكريم أنه أنجز صنع الكون وخلقته في ستة أيام ثم استوى على العرش: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...﴾ (٤٣)

يجب أن نفهم من هذا أن هذا الخلق العظيم ينطوي في كلياته وجزئياته على النظام والترتيب الدقيق كما ذكرنا مادام الخلق بالحق.. أى على أسس منطقية وعقلية ورياضية .. وأنه لذلك يقوم على أساس قانون العلية .. يقول تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ . مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (٤٤)

وإذا كان بعض القدرية يرون أن فى القول بالأسباب نوعاً من الشرك مع الله تعالى .. فإن العكس من ذلك هو الصحيح.. لأن القول بالأسباب التى ترجع فى نهاية أمرها إلى مسبب الأسباب وخالقها وهو الله.. هذا القول إنما يؤكد عظمة الله فى خلقه .. وهو أمر لا يحتاج إلى برهان أكثر من الكشف عن عقلانية هذا النظام الإلهى .. وهذه مسلمة أساسية فى العلم فلولا إيماننا بأن هناك وجوداً فى الخارج له نظام منطقى أى قائم على ارتباط العلة بالمعلول .. ويمكن للعقل الإنسانى الكشف عن هذا النظام بوسائله العلمية والمنطقية . ومن ثم يمكن أن يدرك بعض مظاهر الحكمة الإلهية المتجلية فى الخلق لما استطاع العلم الإنسانى أن يتقدم خطوة فى أى اتجاه.. إذ أن هذه المسلمة الأساسية للإستقراء هى التى تحفظ بصيرتنا العلمية .. وإلا كان العقل الإنسانى فى جانب.. والوجود فى جانب آخر بحيث يتعذر حدوث أى التقاء أو تطابق بينهما.. ولو كان الأمر على هذا النحو لما استطاع الإنسان أن يعبرش أو يتقدم.. وحتى فى ظل إيمانه بالأساطير فى العصور البدائية كما يقول الغربيون، إذ أن هذه الأساطير عندهم هى من وسائل التفسير البدائى الساذج.. أو التعليل

الذاتى من الانسان تجاه ظواهر الكون فهى إذن نوع من المسببات التى تفتقر إلى المنطق واليقين العقلى .

وهكذا نجد كيف أن هذه المسلمة الأساسية قد نجحت فى إقامة ربط وثيق بين العلم الإنسانى واستمداده من العلم الإلهى .. والتى تعبر عنها الآية الكريمة فى وضوح بين حيث يقول سبحانه وتعالى : ﴿ .. واتقوا الله ويعلمكم الله .. ﴾^(٤٥) فالعلم الإنسانى إذن مرتبط بالعلم الإلهى كما سبق أن ذكرنا .

ليس هناك شك إذن فى أن العلم القائم على الإيمان . والمرتبط بالدين إنما يحمى العقل من الوقوع فى السفسطة .. وفى مغبة الانفصام بين العقل الإنسانى والوجود الكونى ينتج عنه ضياع الإنسان .. وبطلان معنى الاستخلاف فى الأرض .

وهكذا نجد أيضا أن الإيمان بالله بالطريقة المثالية التى نجدها فى الإسلام إنما يكشف لنا عن إدراك تام وترسيخ أساسى لفكرة الحتمية فى الطبيعة والتى تنبع من معقولية الطبيعة التى أشرنا إليها .. ونجد على العكس من ذلك — كما ذكرنا فى الفصل الأول — أن العلم الغربى يسير بخطى واسعة نحو الإحتمال .. ولكن العلم الإسلامى فى الوقت الذى لاينكر فيه الإحتمال ، إلا أنه يعتبره موقفاً تتكشف معالمة باستمرار كلما تقدم البحث العلمى .

وإذا كان العالم الغربى قد استند فى كثير من الأحوال إلى مبدأ الاحتمال فى أبحاثه ..^(٤٦) ولم يؤمن بوجود حتمية فى الطبيعة .. كما لم يؤمن بوجود معقولية فيها .. خلقها الله على أكمل ترتيب .. فإننا نجد أن العالم الإسلامى يتميز بأنه يؤمن مقدما ومن وراء تسليمه المؤقت بنظرية الاحتمال يؤمن بأن الوجود كله قائم على الحق .. أى قائم على كمال الترتيب ودقة النظام .. وأنه لايمكن أن تشذ ظاهرة واحدة عن هذه المقولة (أى مقولة الحتمية فى الطبيعة) .

وهذا الإيمان بالاحتمية والمعقولية كفيلا بأن يحفظ على العالم قوة مسيرته العلمية .. ومضاء بجنه العلمى فى أحلك مراحل البحث .. فلا يركن إلى اليأس بل يجعله يصبر على البحث لأنه مؤمن بأنه مادام يستخدم الأساليب العلمية بالحق فإنه سيكشف عن الحق فى الإنسان أو فى الطبيعة .. وليس لدى العالم الحديث العلمانى أى قدر من هذا الشعور مهما قيل بأنه يصبر... وأن من مميزات البحث العلمى الدأب والصبر .. فقد تتراكم أمامه العوائق والعقبات فينقطع عن الاستمرار لأنه ليست له هداية من الله تهديه سواء السبيل .. وتوجهه إلى أن يقبس من نور الحقيقة العالمية فى هذا الكون المنظم العظيم الذى أبدع الله صنعه.

٦ - معقولية الطبيعة والفروض العلمية:

ولقد كان العلماء فى بداية العصر الحديث يؤمنون بالفروض العلمية المثمرة التى تقوم على خيال العالم .. وهى بالفعل نوع من الاستمرار لحصيلة العالم التاريخية... ولهذا فهى توضع موضع الاختبار على ما سنرى فى دراستنا للمناهج العلمية لكى نصل بعد تحقيقها سلباً وإيجاباً إلى ما كنا نسميه بالقانون العلمى .. هذا القانون الذى الذى أبطلت الرضية المنطقية فاعليته على ما سنرى .. وكذلك فإن نظرية الفروض العلمية المثمرة قد أغفلت أيضاً فى مناهة الرضية .. ولو أن بعض العلماء قد عادوا إلى الفروض مؤخرًا .

وإذا كان هذا هو حال العلم الغربى .. فإننا نجد أن الفروض أمر توفر له النظرة الإسلامية كل قبول وترحاب.. لأن الفرض هنا هو عبارة عن استقرار مبدئى عقلى لحقيقة الأمور قبل إقامة التجارب.. ونحن فى ظل نظام احتمية ومعقولية الطبيعة قد نستشف منها الفروض التى ترتبط منطقياً بما سبقها من حصيلة العلم التاريخية .

وهنا في نطاق النظرة الإسلامية تكون الفروض مسلماً بها .. وذات أثر في التقدم العلمي بعد أن توضع التجربة والبرهان.. ولاشك أن هذه ثمرة من ثمرات العلم الإسلامي القائم على التسليم بمبدأ العضوية المتساندة لخلق العالم وتزامله .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى المنهج العلمي الحديث فيما يربو على ست وستين آية يقرن فيها الحق تعالى بين السمع والبصر، فكأن القرآن الكريم بذلك قد أشار إلى التجربة العلمية والملاحظة والمشاهدة، وكلها أمور تقوم على الحس والمحسوس ، وهذه هي دعامة المنهج العلمي الحديث، وكأن القدماء يعولون على العقل أولاً، ويهملون المحسوسات، ولكن القرآن يدعم توجيه النظر إلى مذهب مختلف يتسم بالواقعية من حيث يبدأ النظر بالتجربة المسموعة وهي أولى متافذ العلم بالمحسوس قبل أن يعاين البصر أمر هذا المحسوس ، وقد قرن الله سبحانه وتعالى بداية اطلاع الإنسان على المعرفة الخارجية بآداتين حسيتين ظاهريتين هما السمع والبصر حيث تقع عليهما المسؤولية الأولى في نقل مادة المعرفة الخارجية ، ثم تأتي بعد ذلك القوى الداخلية من عقل أو إلهام أو قلب .

وهكذا نجد أن لاتعارض بين القرآن ومنطق المنهج العلمي الصحيح، ومع دليل الآثار في إثبات وجود الله الذي ينبغي تقديمه على الدليل الأنطولوجي، على غير ما يرى كل من القديس أوغسطين، والقديس أنسلم وديكارت وابن سينا وغيرهم، فمسئولية القلب والعقل في المعرفة تأتي في الدرجة الثانية بعد مسؤولية الحواس.. إذ الحواس هي الركائز الأولى للمعرفة، ويأتي العقل بعد ذلك ليقوم بعمليات الموازنة والتحليل والكشف عن العلل والأسباب والقوانين.. وهكذا لا يمكننا الكشف عن قوانين سير الواقع، إلا إذا احتكنا بهذا الواقع

وبظواهره وعانينا التجارب والملاحظة - هذه الظواهر فى واقعها الحى.. وقد ذكرنا أن هذا الأسلوب هو عكس سير الخط والمنهج العلمى عند القدماء.

ولابد أن نشير هنا إلى تفسير جديد لذكر الله عز وجل عن الخلق بالحق، إذ أنه خلق عضوى يقوم على تخطيط محكم متكامل على الرغم من خلقه فى ستة أيام.. ونحن نعلم أن اليوم عند الله سبحانه وتعالى يرد فى القرآن الكريم بأعداد مختلفة فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿... وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾^(٤٧) وكذلك هناك يوم آخر مقداره خمسون ألف سنة مما نعرفه لقوله تعالى ﴿... فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾^(٤٨) وقد ورد أيضاً فى موضع آخر تحديد هذه الأيام بأيام الأسبوع المعهودة، فلعل هذه مقاييس نسبية يبين بها الحق تعالى مقدار علمه وعظمته اللانهائية، ولم يكن من العسير عليه عز وجل أن يخلق العالم دفعة واحدة فى غاية الكمال ودقة النظام بل إن النص القرآنى أراد أن يعطى للبشر مفهوماً زمانياً يتفق مع عقليتهم المنطقية وينسجم مع قوله تعالى ﴿... ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوتٍ﴾^(٤٩) والمقصود هنا، أن الخلق بالحق لم يكن تراكمياً، وأن الزمان هنا أمر نسبي رمزي لكي تكتمل صورة الخلق إنسانياً فى الأذهان .

وإذن فهذا الكون هو الحيوان الكبير كما يسميه الفلاسفة أى أنه وجود عضوى متكامل نستطيع أن نحدسه فى نظرة شمولية عقلية واحدة، وكل شئ فيه بحساب ، وقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكلّ فى فلكٍ يسبحون﴾^(٥٠)

وهذا يعنى أن هناك ميزاناً دقيقاً فى الكون نفسه لا يسمح بالاحتمال بل بالدقة المطلقة للكون الشامل، أما الاحتمال - كما سنرى فيما بعد - فهو ينصب على أساليب البحث ، وليس على موضوعاته، أى الكون العظيم .

ومع هذه الأفكار المطلقة عن كمال الخلق فى الكون تبطل أكثر الأفكار الجيولوجية التى تمتلىء بها أبحاث ما قبل التاريخ أى الأزمنة الجيولوجية المختلفة التى ترك أمرها للصدفة البحتة، ولعوامل التغير الطبيعية بدون تدخل الله فى فعل هذا الكون العظيم وتطوره .

ثانياً: العلم عند الغزالي

لما كان المسلمون قد خاضوا فى سائر ميادين البحث العلمى سواء ما يتعلق منها بالعقائد أو بالفروع أو بعلوم التسخير أو بالفنون المختلفة التى برع فيها نظار العلم وأهل الفنون والصناعات التى عرفت وزاعت فى عصور الإسلام الزاهرة.. لهذا فإنه قد تكونت عند مفكرى الإسلام حصيلة منهجية كبيرة عن مفاهيم كبيرة عن مفاهيم العلوم المختلفة ومناهجها.. وقد سبقت الإشارة إلى قسم من هذه النظرة التى تنصب على تناول موضوع العلم فى ذاته وهى الخاصة بتصنيفات العلوم عند المسلمين .. وسنحاول فى هذه الفقرة أن نستكمل ما بدأنا به الكلام عن حقيقة العلم وأقسامه ولاسيما عند الغزالي. ذلك لأن الغزالي فى "إحيائه" قد جمع معظم ما قيل من آراء حول العلم ومنهجه إلى عصره .. وقد خصص جزءاً من "إحياء علوم الدين للكلام عن العلم وأقسامه وفضائله .. فضلاً عن اقتناع المسلمين بأرائه سواء فى العلم أو فى التربية .. هذا بالإضافة إلى أن منهجه فى العلم يُعد المقدمة أو المدخل الذى لاغنى عنه فى دراسة العلوم وجملة الصنائع فى الإسلام سواء كانت دينية أو غير دينية إلى نهاية عصره . وهذا هو السبب الذى من أجله أفردنا هذا الجزء المستقل من البحث لتناول موضوع العلم وتصنيفاته وتعريفاته ومناهجه عند الغزالي بصفة خاصة .

وقبل أن نخوض فى تعريفات الغزالى للعلم وهى كما ذكرنا تعبير عن آراء معظم علماء المسلمين فى هذا المجال ينبغى أن نشير فى بداية الأمر إلى أن للغزالى فى العلم منهجين وليس منهجاً واحداً محدوداً كما قد يتراء لأذهان بعض مؤرخى مذهبه .

أما المنهج الأول فهو يذهب فيه إلى القول بأن العلم ينصب على ظاهر الأشياء ويبدأ بالمحسوس عن طريق التجربة والاستقراء. ثم تخضع حصيلة هذه التجربة لاستنباط العقل فتنشأ المعارف والبراهين على صحة الأقوال والقضايا.

ويبقى المنهج الثانى وهو طريق العلم الباطن.. أى طريق الصوفية الذى يتلقى فيه الصوفية العلم عن طريق الذوق أو الإلهام الباطنى أو التنوير. وإذا كان الغزالى قد أشار إلى هذين النوعين من العلم فى إحياء علوم الدين أى إلى علم الظاهر وعلم الباطن^(٥١) "أى علوم التصوف إلا أنه خصص كتابه "المنقذ من الضلال" لكى يعضى فيه بتجربة علم الباطن .. فلم يلبث أن انخرط فى سلك الصوفية وهجر تدريس العلوم الشرعية وغيرها فى المدرسة النظامية وبدأت لديه مسيرة الشك.. فشك فى حاكم الحس.. وانتقل إلى حاكم العقل لكى يستبعده أيضاً وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه ديكرت فيما بعده من أنه ربما كان هناك شيطان ماكر يريه الحق باطلاً والباطل حقاً .. ولما كان طلبه هو أن يصل إلى اليقين العقلى وإلى أكثر العلوم يقيناً، لهذا فقد تناول بالهدم العلوم المتعارفة فى عصره وانتقد موضوعاتها وشك فى جدواها.. ولاح له أنه قد فشل فى بلوغ مرتبة اليقين المعرفى بالنسبة لعلوم عصره ولمدارج المعرفة وأدواتها المعروفة، غير الحدس والإلهام.. ومن ثم فقد تفرد لديه العلم الباطن على أنه العلم الوحيد الذى ينبغى على المسلمين والصوفية منهم بوجه خاص ومريديهم أن يطلبوه.

ولكن موقف الغزالي هذا من العلم كما سبق أن ذكرنا كان موقفاً متعثراً
وجزئياً .. لأنه قد آمن فيه بالعلم الباطن وحده .. وهذا نسق خاص من أنساق
العلم يختص به أهل العرفان من الصوفية وأصحاب الطرق. ويبقى كما قلنا
موقف الغزالي من العلم كما عرضه في إحياء علوم الدين .. ويُعتبر ما فيه من
آراء معبراً عن علوم الظاهر سواء في مجال الشريعة أو في غيرها من غير علوم
الحقيقة .

فما معنى العلم عند الغزالي وعند المسلمين بصفة عامة ؟

يقول الغزالي في كتاب العلم..^(٥٢) وهو من جملة أجزاء الإحياء .. بأن
العلم هو الغاية التي ينبغي الكشف عنها أولاً .. سواء كان هذا العلم موجهاً
للعادة أم لشئون الدنيا.. وكذلك أيضاً لكي يميز بين العلم النافع المنسوب إليه،
وبين العلم الضار الذي استعاذ منه النبي ﷺ في الحديث الشريف : " اللهم نعوذ
بك من علم لا ينتفع به " ^(٥٣) .

وأخيراً فإن الهدف الأول للغزالي هو معرفة العلوم الدينية والشرعية.. إلا
أنه كأهل عصره ممن هم على شاكلته يطلبون الحقيقة لذاتها.. " ولا ينجحون
بلامع السراب.. ولا يكتفون من العلم بالقشر دون اللب " .

مفهوم العلم في الإحياء :

ونجد الغزالي يربط بين تقسيمه للإحياء إلى أربعة أقسام هي : العبادات
والعادات والمهلكات والمنجميات .. وبين تقسيم العلم إلى علم للمكاشفة وعلم
للمعاملة .. ولما كان العلم الأول لا يتم إلا بالرموز والإيحاء.. ومن ثم لا سبيل
إلى تحريره في الكتب لأن أحداً من الأنبياء أو الأولياء لم يتحدث فيه ولم يسجل
عليه فيه ما يمكن أن ينقل إلينا عن طريق النظم والتأليف، إذ كل ما نطقوا به

يُعد من الشوارد المنبوذة واللمحات الغامضة .. لهذا بقي علم المعاملة .. وهو الذى يمكن فى مجاله التحرير والتدوين .. وهو المدار الذى يقوم عليه كتاب "الإحياء". وهذا العلم عند الغزالي ليس علماً نظرياً بحتاً إذ أن علم المعاملة بحسب رأى أهل العلم هو ما يطلب معه العمل به .

وينقسم علم المعاملة إلى ظاهر وباطن ..^(٥٤) ويتعلق الظاهر من هذا العلم بأعمال الجوارح أى الحواس .. على حسب ما جاء فى ربع العادات .. وكذلك يدخل فى علم الظاهر ما يتعلق بأحوال المسلم وهو ما تناوله أيضاً بالبحث فى هذا الجزء من الإحياء ..

تبقى علوم الباطن وهى علوم تتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس . والغزالي كما ذكرنا يفرد لها حيزاً كبيراً فى الإحياء ويجعلها إلى حوار علوم الظاهر .. وبينما يقبل الاثنين معا أى علوم الظاهر وعلوم الباطن فى الإحياء ، نجده يرفض تماماً علوم الظاهر ويشكك فيها حتى فى الرياضيات فى كتاب "المنقذ" ويكتفى بعلم الباطن وحده الذى هو منهج المعرفة الصوفية وصولاً إلى اليقين وتلمساً للطريق إلى الله .

.. وتنقسم علوم الباطن إلى أحوال وأخلاق مذمومة أثبتها فى ربع المهلكات .. وأحوال وأخلاق محمودة هى موضوع ربع المنجيات .. وهذه العلوم يستفيد منها الإنسان فى سلوكه الدنيوى والأخروى حيث هى سبيل النجاة فى الآخرة .

أما عن العلم وفضله ورفعة أهل العلم والتعلم فإن الغزالي يورد شواهد كثيرة من العقل والنقل على بيان فضل العلم وأهله ومنها آيات قرآنية .. وأحاديث نبوية .. وأهم هذه الأحاديث هو الذى يقول فيه الرسول الكريم ﷺ:

(العلماء ورثة الأنبياء)..^(٥٥) ذلك أن مرتبة العلم ترقى فى الشرف على مرتبة الشهادة .. ولا يرقى فوقها إلا النبوة .

ويورد الغزالي بعض الشواهد العقلية التى تؤكد على أن العلم فضيلة فى ذاته وأنه أصل السعادة فى الدنيا وفى الآخرة.. لدرجة أن أغبياء الترك وأجلاف العرب طباعهم مجبولة على توقير شيوخهم .. لاختصاص هؤلاء بمزيد من العلم مستفاد من التجربة .^(٥٦)

ويذكر الغزالي أنه لما كان العلم ينطوى فى ذاته على أرفع معانى الشرف والفضيلة، لهذا تنافست الفرق وأصحاب النظر فى نسبة العلم إليهم دون غيرهم. فالتكلمون يرون أن العلم فى مضمونه الحقيقى هو علم الكلام الذى اشتهروا به.. بينما يتصدى لهم الفقهاء فيؤثرون أن يكون علم الفقه هو العلم الأرواح الجامع لبيان فضل العلم وأهله .. وعلى هذا النحو يمضى أهل الحديث فيرون أن علم الحديث هو أول العلوم وأفضلها .. وكذلك يرى المفسرون لآيات الذكر أن علم تفسير القرآن هو العلم الأسمى .

ويستمر الغزالي فى معالجة موضوع المنافسة بين أهل العلم وأصحاب الفرق من حيث تمسك كل منهم بأنه هو صاحب العلم الأسمى فيقول إن المقصود بالعلم هو ذلك العلم بالأصول الخمسة الواجبة على كل مسلم (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج) وهى أركان الإسلام التى يجب أن يسبق العلم بها كل العلوم .. ثم ينبغى على كل مسلم بعد الإيمان بها العلم بكيفية العمل ابتداء منها والالتزام بها .

وهذا العلم الذى هو متواتر الوجوب على كل المسلمين .. هو المشار إليه فى الحديث النبوى الشريف: "طلب العلم فريضة على كل مسلم".^(٥٧)

وإذا كان الغزالي قد قصر العلم الواجب على المسلمين اتباعه بعلوم العقيدة فحسب.. إلا أن هناك أموراً نص عليها القرآن وهي تؤلف فيما بينها الشواهد والأدلة على إثبات وجود الله وترسيخ قدرة الخالق وعظيم مخلوقاته في نفوسنا.. وهي تستند إلى هذه الأوامر التي يدعونا الله فيها إلى التفكير في خلقه والتأمل في كونه العظيم.. يقول تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فارجع البصر هل ترى من فطورٍ . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾^(٥٨). وهذه الآيات تدفعنا إلى مزيد من النظر والعلم لمعرفة حقائق الكون وعجائب الفلك، وأسرار الطبيعة، وظواهرها . وكل هذه أمور تدخل في نطاق علوم التسيير التي هي على حد وصف الغزالي لا تكون علوماً منبثقة عن صلب العقائد الخمس.. ومع هذا فإن جملة من أهل النظر يرون أنه يجب طلب هذه العلوم التي تنير عقولنا بالكشف عن مخلوقات الله وخلق العظيم بوصفها من فروض الكفاية فهذه علوم يطالب المسلم بها لمساندة إيمانه القوي بما يتكشف له كل يوم من حقائق الصنع الإلهي في إبداع الكون .

ولعل طلب العلم في الأثر المشهور (أطلبوا العلم ولو في الصين)^(٥٩) لا يقصد به طلب العلوم الدينية فحسب، بل المطلوب من هذا هو الأمر بطلب مطلق العلم.. أي العلم بحقائق الكون في أبعد آفاق المعمور.. حتى ولو كان في الصين . وهذا يتفق مع حث الإسلام على العلم وطلب الاستزادة منه .

فكان المسلمون الأوائل قبل الغزالي قد فطنوا إلى أن ثمة علوماً من علوم الأوائل غير علوم العقيدة ينبغي توجيه النظر إليها تمسكاً برفعة وسمو العلم المنصب على حقائق الكون ومظاهره .

ويقسم الغزالي العلوم عدة تقسيمات في الإحياء فيقول إن العلوم تنقسم إلى علوم شرعية وأخرى دنيوية ... ولكل قسم منهما قسمان: علوم محمودة .. وأخرى غير محمودة .

أما العلوم الشرعية فإن مصدرها الوحي والنبوة وتعتبر كلها علوماً محمودة وقد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية فتكون في هذه الحالة علوماً مذمومة .

وتنقسم العلوم الشرعية المحمودة إلى أربعة أقسام: (٦٠)

١ - الأصول : وهي الكتاب والسنة والإجماع من حيث أنه يدل على السنة وأقوال الصحابة كشهود على الوحي والتنزيل .

٢ - الفروع : وهي ما يفهم من معاني الأصول السابقة عن طريق العقل وتكون على ضربين :

(أ) فقه : وهو ما ورد بكتب الفقهاء أو كما يطلق عليهم علماء الدنيا .

(ب) علم أحوال القلوب : وهو علم التصوف .

٣ - أما المقدمات التي لاغنى عنها لهذه العلوم سواء كانت أصولاً أو فروعاً .. فهي بمثابة الآلات التي تعين على الفهم كاللغة والنحو والكتابة. والغزالي يورد هذه العلوم في نطاق علوم الشرع رغم أنها ليست علوماً شرعية في ذاتها .. إلا أنه يجب الخوض فيها حين الكلام عن الشرع وإثباته وفهمه وتلويحه.

٤ - المتممات : وهي كعلم القراءات ومخارج الحروف وما يتعلق بمعاني الأصول كعلم التفسير وعلم أصول الفقه والعلم بالرجال وأسمائهم

وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم. ويلاحظ أن الغزالي لم يذكر علم المنطق كأداة من الأدوات الضرورية في الفهم كاللغة والنحو . وكذلك لم يتكلم عن الاجتهاد بالرأى أو القياس في الفروع وربما أرجع النظر في القياس إلى علم أصول الفقه .

أما العلوم الغير شرعية .. فمنها علوم محمودة ترتبط بأمر الدنيا وأحوالها مثل الطب والحساب وأصول الفلاحة والحياكة والسياسة.. الخ ومنها علوم مذمومة كالسحر والطلسمات والشعوذة.. ومنها ما هو مباح كالأشعار وتواريخ الأخبار .. أى الشعر وعلم التاريخ بصفة عامة.

وإذا كان الغزالي لم يذكر علم الكلام والفلسفة ضمن العلوم السابقة فذلك لأن ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة النافعة موجود في القرآن الكريم ، وما خرج عن ذلك فهو محاولة مذمومة ، ويعتبر من البدع .. لكن يستدرك الغزالي قائلاً إنه حينما ظهرت البدع في الإسلام، أصبح علم الكلام المدافع عن العقيدة من العلوم المأذونة أى من تلك العلوم المفروضة فرض كفاية. أما الفلسفة فهي في نظر الغزالي ليست علماً بذاتها.. وهي تشتمل على أربعة أجزاء :

أولها : الهندسة والحساب وهما من العلوم المباحة .

وثانيها: المنطق الذى يبحث عن الدليل وشروطه والحد وشروطه وهذان مبحثان يدخلان في علم الكلام .

وثالثها: الإلهيات: وهى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته، ويدخل هذا المبحث أيضاً في علم الكلام ولم ينفرد فيه الفلاسفة بنمط مستقل من العلم، ويرى الغزالي أن بعض الفلاسفة قد انفرد فيه بمذاهب بعضها كفر

وبعضها بدعة وقد فصل القول فى هذه المسائل فى كتابه تهافت
الفلاسفة .

ورابعها : الطبيعيات : ويرى الغزالي أن بعض ما ورد فى الطبيعيات عند
الفلاسفة مخالف للشرع لأنه ينكر الحدوث ويقول بقدوم العالم والحركة.

وعلى هذا النحو يذهب الغزالي إلى أن العلم الطبيعى لايعتبر علما يندرج
فى أقسام العلوم المقبولة ، وأما البعض الآخر من الطبيعيات فهى عبارة عن بحث
فى صفات الأجسام وخواصها وهذا من العلوم المباحة، ومن ثم فإنه بعد هذا
الحذف من موضوعات الفلسفة المعروفة لن يبق لها أى موضوع تبحث فيه
ولذلك قال الغزالي بإبطال الفلسفة وفساد متحليها .

ومن ناحية أخرى يربط الغزالي بحاجة المجتمع إليه، وعلى هذا النحو يرى
أن لكل علم حدا إذا بلغه وأوفى حاجة المجتمع فيه يكون قد وصل بهذا إلى حد
الكفاية الشرعية، أما التعمق فى البحث والنظر فى بعض العلوم كالطب
والحساب فهو من باب الفضيلة بينما يكون البحث فى علوم أخرى أمراً
مذموماً مثل علوم السحر والعرافة ، وغيرها وبذلك لا يذم العلم أو يمدح فى
ذاته بل يأتى الذم والمدح من حيث مدى تناول أهل العصر له وحاجتهم إليه
وكيفية ذلك التناول، أى من خلال طريق البحث فيه فإذا وجد العلم من أجل
الإضرار بالإنسان أصبح مذموماً أما إذا كان من أجل منفعته فإنه يكون محموداً.

وهكذا جعل الغزالي التبخر فى بعض العلوم العملية النافعة كالطب
والحساب من باب الفضيلة وهو أمر يقوم عليه رقى المجتمعات وسعادة البشر،
بمبىث يرتبط تقدم البشرية دائماً بوجود بعض العلماء الأفذاذ الذين أثروا
المباحث العلمية ووصلوا إلى اكتشافات علمية لامعة فى أحد فروع العلم التى
أشرنا إليها . وقد نبه القرأ الكريم على ذلك فى قوله تعالى ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ

والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض ، فانفذوا لاتنفذون إلا بسلاطان^(٦١) ويتضح إذن أن الاتجاه الغالب فى توصيف العلم عند الغزالي هو أقرب إلى ربطه بالعمل فلم يترك أى أثر يشير إلى أهمية ارتباط العمل بالعلم إلا وأورده وهو يستند فى ذلك إلى قول رسول الله ﷺ "لا يكون المرء عالماً، حتى يكون بعلمه عاملاً" (٦٢).

وكذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها حين قالت كان رسول الله ﷺ يحدثنا ونحدثه، فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه " ويشير هذا الحديث الأخير إلى مقدار انهماكه عليه الصلاة والسلام فى العمل بأركان الإسلام .

وإذا كان الفقهاء قد اهتموا بربط علوم الشريعة بالعمل كشواهد وأمثلة على القواعد الشرعية ، فإننا نجد أيضا الصوفية يتمسكون بربط النظر بالعمل فى علوم السلوك الروحى عندهم. (٦٣)

وهكذا نرى أن نظرة الغزالي إلى العلم تخضع فى مضمونها لمتطلبات العلوم الشرعية ، لأن علماء المسلمين بصفة عامة لا يقبلون أى علم لا يكون وراءه عمل فالعلم النظرى وحده لا يستحق أن تكون له صفة العلم، إذ العلم الكامل هو المرتبط بالمنفعة وبالعامل أى بالسلوك ، وهذا الاتجاه فى فهم العلم يتفق مع ماورد فى القرآن من تصوير للعلوم الدخيلة مثل الفلك والحساب ويقول القرآن ﴿يسألونك عن الأهلة ، قل هى مواقيت للناس والحج﴾ (٦٤) وهذه ليست إجابة علمية شافية تفصح عن دراسة علمية للسماء وأفلاكها ونجومها بقدر ما هى إجابة جزئية تعرف الأهلة بوظائفها التى من بينها الاستفادة منها فى مواقيت الصلاة والحج والصوم .. الخ .

وهكذا فإن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون معرفة كلية شاملة بل هي معرفة
نفعية وفرق ما بين العلم النظرى الخالص والعلم العملى القائم على المنفعة .
ويخطئ من يظن أن القرآن الكريم قد أوحى به لكى يكون دستوراً شاملاً للعلم
وللعلماء، إذ أن الله سبحانه وتعالى الذى من صفاته العلم المحيط إذا أراد أن
يخرج للناس سفيراً فى العلم الكامل بالكون فإنه سيكون كتاباً كاملاً توضع فيه
جميع التساؤلات عن العلم موضع التنفيذ بحيث يكف العقل بعد ذلك عن
الكشف والإبداع والتقدم فى مجال العلم ولكن الله سبحانه وتعالى استخلف
الإنسان على الأرض لكى ينظر ويتأمل ويعمل ويكشف بالتدرج موضع أقدامه
فتكون لديه بإلهام إلهى حصيلة علم متدرج يرتبط بقدراته التاريخية وبفهمه
المتطور عبر الزمان، ولهذا جاءت الآيات المتشابهة التى قد يعجز الإنسان فى
عصر من العصور عن الغوص فى معانيها الحقيقية ثم تنكشف له معانيها فى
عصور تالية حسب تقدم العلم والحضارة ويبقى القرآن كنصوص إلهية تحفزنا
على مزيد من النظر والتقدم فى مجال الكشف، وفى طريق العلم ، ولهذا فقد
جاء الذكر الحكيم مليئاً بالأمثلة والشواهد التى لاتعد أبواباً كاملة فى العلم ،
بقدر ما هى آيات تروى النفس وتحفزها على المزيد من التأمل .

آداب المتعلم والمعلم :

بقى أن نشير إلى باب هام من أبواب العلم عند الغزالي وهو أكثر اتصالاً
بعلوم التربية منه بالعلم ومناهج البحث فيه، ويعتبر ما أورده الغزالي بهذا الصدد
دستوراً صالحاً لأن يكون ميثاق شرف للمتعلمين والمعلمين فى كل زمان
ومكان وخاصة فى البلاد الإسلامية فلقد أورد الغزالي عشر جمل خاصة بالمتعلم
وآدابه على النحو التالى : (٦٥)

أ - آداب المتعلم :

١ - الوظيفة الأولى: للمتعلم تقديم طهارة النفس على رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف، إذ العلم عبادة القلب وصلاة السر وقربة الباطن إلى الله تعالى.

٢ - الوظيفة الثانية: أن يُقلل المتعلم من علاقته الدنيوية، ذلك أن العلائق شاغلة وصارفة له عن العلم، لأنه إذا توزعت الفكرة قصرت عن درك الحقائق، وقد قال الله تعالى ﴿ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ﴾ (٦٦)

٣ - الوظيفة الثالثة: ألا يتكبر المتعلم ولا يتأبى على المعلم، بل يلتقى إليه زمام أمره بالكلية ويدعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، وقد قال ﷺ "ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا في طلب العلم" (٦٧) وكذلك فإن العلم لا ينال إلا بالتواضع وإلقاء السمع، يقول الله تعالى ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ (٦٨) وكذلك فمن الآداب الواجب اتباعها بين المعلم والمتعلم ما ورد في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، إذ شرط عليه الخضر السكوت والتسليم حتى يعلم منه أمراً جديداً فقال الخضر: ﴿. فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيءٍ حتى أحدث لك منه ذكراً﴾ (٦٩)

٤ - الوظيفة الرابعة: ضرورة عدم الخوض في العلم في مبدأ الأمر في مسائل الخلاف بين الناس أي اختلاف الآراء في موضوع العلم سواء كان ذلك في علوم الدنيا أو علوم الآخرة، ومعنى هذا أن المعلم ينبغي عليه في بداية خوضه في علم ما أن يشرح للمتعلم أولاً الأصول والمبادئ العامة المتفق عليها في هذا العلم ثم يدرج - بعد أن يستقر العلم بمقدماته في ذهن

المتعلم - إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الناس في مسألة ذلك أنه إذا بدئ بالخلافات، فإن ذلك يدهش عقل الطالب ويحير ذهنه ويفتر رأيه ويئسه عن الإدراك والإطلاع وهذا طريق مذموم في العلم، وحتى إذا كان للمعلم رأى أو مذهب خاص في العلم فعليه - أي المعلم - أن يرجئ القول فيه إلى أن ترسخ في ذهن المتعلمين مبادئ هذا العلم المتفق عليها أولاً حتى ولو خالفت مذهبه .

٥ - الوظيفة الخامسة : أليدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعاً من أنواعه، إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته.. ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه، وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرف من البقية أي أخذ من كل علم طرفاً منه، فإن العلوم على حد قول الغزالي متعاونه وبعضها مرتبط ببعض، وهذه نظرة شمولية للعلم، ويذهب الغزالي إلى أن الناس أعداء ما جهلوا ، ولهذا فلا بد من أن يتزود المتعلم بأكبر قدر من العلوم المباحة .

٦ - الوظيفة السادسة: وهذه الوظيفة مرتبطة بسابقتها ، فيرى الغزالي أنه على المتعلم ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة، بل يراعى الترتيب ويبدأ بالأهم، فإن العصر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالباً فالخزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه .. فينصرف بصفة خاصة إلى استكمال أشرف العلوم وهو علم الآخرة ويعنى به علم المعاملة والمكاشفة فغاية المعاملة المكاشفة وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى، وهو في نهاية الأمر يقين وهو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهرّ بالمجاهدة باطنه، وعلى الجملة فإن أشرف العلوم وغايتها الخوف من الله عز وجل ، وهو بحر لا يدرك منتهى غوره، وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء .

٧ - الوظيفة السابعة : على المتعلم ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله، ذلك أن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى البعض الآخر، والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدرج قال الله تعالى ﴿الذين أتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته﴾^(٧٠) أى لا يجاوزون فنا حتى يحكموه علما وعملا.

وهذه الوظيفة للعلم إنما يقصد بها الغزالي ما نسميه بتصنيف العلوم، أى يجب أن نضع منهجاً لتصنيف العلوم، يبين مدى ارتباط بعضها ببعض الآخر والعلاقات الحالة فيما بينها على ضوء أساس التصنيف الذى ترتب وفقاً له كما سبقت الإشارة فى كلامنا عن تصنيف العلوم بعامة .

٨ - الوظيفة الثامنة : أن يعرف المتعلم السبب الذى به يدرك أشرف العلوم وأن ذلك يراد به شيخان أحدهما شرف الثمرة، والآخر وثاقة الدليل وقوته وذلك مثل علم الدين وعلم الطب، فثمررة العلم الأول هى الحياة الأبدية ، وثمررة الآخر هى الحياة الفانية، فيكون علم الدين إذن أشرف من علم الطب، وكذلك مثل علم الحساب وعلم النجوم، فإن علم الحساب أشرف من علم النجوم لوثاقة أدلته وقوتها، وأما نسبة الحساب إلى الطب فإنها تشير إلى أن الطب أشرف من الحساب باعتبار ثمرته، والحساب أشرف من الطب باعتبار أدلته ، ولما كانت ملاحظة الثمرة أولى ، لذلك كان الطب أشرف من الحساب من حيث الثمرة، وإن كان أكثره بالتخمين ، وهكذا يتبين لنا أن أشرف العلوم العلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالطريق الموصل إلى هذه العلوم فعلى المتعلم إذن ألا يرغب إلا فيه ، ولا يحرص إلا عليه .

٩ - الوظيفة التاسعة: أن يكون قصد المتعلم فى حياته تحلية الباطن وتجميله بالفضيلة وفى المآل البعيد القرب من الله سبحانه وتعالى والترقى إلى حوار الملائكة الأعلى من الملائكة والمقربين، وألا يقصد به الرياسة والمال والجاه، ومجارات السفهاء، ومباهاة الأقران، وعلم الآخرة هو لا محالة الأقرب إلى هذا المقصود ومع ذلك فلا ينبغي على المتعلم أن يحقر العلوم الأخرى كعلم الفتاوى وعلم النحو واللغة المتعلقين بالكتاب والسنة وغيرها مما ذكرناه فى المقدمات والتممات من ضروب العلوم التى هى فرض كفاية .

١٠ - الوظيفة العاشرة: أن يعلم المتعلم نسبة العلوم إلى المقصد كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم، والمهم على غيره، ومعنى المهم ما يهتك ولا يهتك إلا شأنك فى الدنيا والآخرة، فإذا لم يمكنك الجمع بين ملاذ الدنيا ونعيم الآخرة، كما نطق به القرآن وشهد له من نور البصائر ما يجرى مجرى العيان، فالأهم ما يبقى أبد الأبد، وعند ذلك تصير الدنيا منزلاً والبدن مركباً والاعمال سعياً إلى المقصد، ولا مقصد إلا لقاء الله تعالى فففيه النعيم كله، وإن كان لا يعرف لهذا العم قدره إلا الأقلون .

ب - آداب المعلم :

أما وظائف المرشد المعلم فهى ثمانية وظائف ، وقد وصف الله العلماء والمعلمين بأوصاف كثيرة فى القرآن ، يقول تعالى ﴿ .. يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات. ﴾^(٧١) ويقول أيضاً ﴿... إنما يخشى الله من عباده العلماء .. ﴾^(٧٢) ويرى الغزالي أن المشتغل بالتعليم إنما يتقلد أمراً عظيماً وخطراً جسيماً فليحفظ آدابه ووظائفه، وأولى هذه الوظائف للمعلم الشفقة على المتعلمين ، وأن يجريهم مجرى بيته يقول الرسول الكريم "إنما أنا لكم بمنزلة الوالد لولده"^(٧٣) وكذلك فى كل الصفات الدنيوية والأخروية فلا يجب أن

يكون العلم والتعليم لطلب الدنيا والرياسة، فإن ذلك يخرج عن موجب قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...﴾^(٧٤)

الوظيفة الثانية : أن يقتدى بصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام، فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاءً ولا شكوراً بل يعلم لوجه الله تعالى، ولا يرى لنفسه منه عليهم مصداقاً لقوله عز وجل ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِي عَلَى اللَّهِ..﴾^(٧٥) ومن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مدهاسه بوجهه لينظفه فجعل المخدم خادماً والخادم مخدوماً . وذلك هو الانتكاس على أم الرأس كما يقول الغزالي إذ أن المال وما فى الدنيا كلها هو خادم البدن والبدن مركب النفس ومطيتها والمخدوم هو العلم وبه شرف النفس.

الوظيفة الثالثة : ألا يدع المعلم من نصح المتعلم شيئاً ، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها، والتشاغل بعلم خفى قبل الفراغ من الجلى ، ثم ينبه على أن الغرض من طلب العلوم القرب إلى الله تعالى دون الرياسة والمباهاة والمنافسة .

الوظيفة الرابعة : وهى من دقائق صناعة التعليم: وهى ألا يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق إلا بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجراءة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار إذ قيل "لو منع الناس عن فت البعر لفتوه، وقالوا ما نهينا عنه إلا وفيه شئ" أى أن كل ممنوع مرغوب فيه، وينبهك على هذا أيضاً قصة آدم وحواء وما نهيا عنه.^(٧٦)

الوظيفة الخامسة: ينبغى على المعلم ألا يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه كمعلم اللغة ، إذ من عادته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه من عادته تقبيح

علم الحديث والتفسير، فهذه أمور من محض السماع ومن شأن العجائز ولا نظر للعقل فيها. وكذلك نجد معلم الكلام ينفر من الفقه، فهذه وغيرها أخلاق مذمومة للمعلمين يجب أن يتجنبوها حتى يوسعوا آفاق العلوم على المتعلم.

الوظيفة السادسة: أن يقتصر المعلم بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فيميل عنه وينفر منه، يقول الرسول الكريم "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم" (٧٧)، وكذلك فإنه على المعلم ألا يكتب علماً نافعاً عن المتعلم، وإلا جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار.

الوظيفة السابعة: إن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقى إليه الجلى اللائق به، فيكون إلقاء العلم على الصغير بقدر عقله وعلى العاقل بقدر ما يفهم وعلى الخواص بمستوى عقولهم، يقول الله عز وجل ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (٧٨)

الوظيفة الثامنة: أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعل، لأن العلم يُدرك بالبصائر، والعمل يدرك بالأبصار أكثر، فإذا خالف العمل العلم منع الرشد، وكل معلم يقول للناس لا تفعلوا شيئاً ما ثم يفعله هو كان ذلك مدعاة لأن يجرى الناس على تناول ما نهاهم عنه، واتهام المعلم بالكذب وفقدان ثقتهم به، قال الله تعالى ﴿أتأمرون الناس بالسير وتنسون أنفسكم...﴾ (٧٩)

ونجد في الرسالة الصغيرة المعنونة باسم "أيها الولد" نصائح أخرى للمعلمين والمتعلمين، ومنها مثلاً ألا تقسوا في إيذاء المتعلم كي لا يصبح عدواً لك، وكذلك عدم الإشارة إلى مواضع أعلى في العلم عما يدرسه تحفى بيان

حقيقتها، فإنك كمعلم ستهمك المتعلمون بأنك تعتمد عدم شرح كل ما تعرف لهم وتحجب عنهم فوائد العلوم لنفسك.... الخ".

هذه صورة من الصور التي يقدمها الغزالي للعلم وأقسامه وشرائطه وبيان ماهو شرعى من العلوم ومحمود، وما هو غير شرعى، وصلة العلوم بعضها ببعض الآخر، ومدى ارتباك العلم بالعمل ثم انتهى الغزالي من استعراضه هذا إلى إعطائنا منهجاً للتربية يستفيد منه كل من المعلم والمتعلم على السواء.

على أن تشعب أبحاث الغزالي فى مجال العلم والتربية، وازدواجية المنهج كما ذكرنا - لم يؤثر فى وضوح فهمه لقواعد المنهج العلمى وضوابطه التى عرفها المسلمون قبل عصره، ويمكن لنا أن نوجز نظرة الغزالي إلى قضية المنهج العلمى فيما يلى :-

أسس منهج البحث العلمى عند الغزالي :

هناك مناهج مختلفة اتبعها الغزالي واعتبرها موصلة للمعرفة، وهى المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى ، ومنهج القياس التمثيلى ويستعمل فى علم أصول الفقه، ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) ويستعمل فى الشرعيات. والمنهج السلوكى العملى الذى يتم بالمجاهدة وهو يودى إلى المعرفة الذوقية والكشفية.

١ - الاستنباط :

تناول الغزالي هذا المنهج فى كتبه وخاصة كتاب "معيار العلم" و "محك النظر" وفى مقدمة كتابه (المستصفى) ، وقسم الغزالي الاستنباط إلى :-

أ - استنباط مباشر

وهو استنباط قضية من قضية أخرى.

ب - استنباط غير مباشر

وهو استنباط لقضية من مقدمتين ويسمى القياس . وهذا القياس يختلف عن القياس الفقهي .

وتعريف الاستنباط على هذا النحو عن الغزالي هو نفسه المراد عند تعريف الاستدلال بصفة عامة في المنطق الصوري.

ويقول الغزالي إن القياس يؤدي إلى معرفة يقينيه ، ويعتبر القياس الأنموذج الأمثل للحصول على المعرفة. وفائدة الاستنباط عند الغزالي هو أنه يبنى عليه البرهان .

٢ - الاستقراء :

عرف الغزالي الاستقراء بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئ واحد. وقال إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئ على جزئ واحد . والاستقراء منه ما هو تام ، وما هو ناقص، يفيد الأول اليقين والثاني يفيد الظن .

٣ - قياس التمثيل :

هو أن يوجد حكم في جزئ معين واحد فينقل حكمه إلى جزئ آخر يشابهه بوجه ما. لكن مشكلة قياس التمثيل هي أنه ليس كل شبه يلزم عنه المساواه في الحكم فمثلاً : لا يوضح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشبه الخمر من حيث أنه (سائل مثلها) إذن عصير البرتقال حرام.

ففى قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئ إلى جزئ آخر لاشتراكهما فى وصف ما . ولكن يكون الحكم واجباً فى قياس التمثيل ينبغى أن يستند إلى دليل يسمح بالمماثلة وهذا الدليل هو أساس علة التشابه أو المماثلة .

٤ - التجربة :

يعرف الغزالي التجربة بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس باعتباره قياساً خفياً . والتجربة عبارة عن تكرار تلازم ظاهرتين مثلاً "النار والإحراق" .. وهذا التكرار يعرف بالحس فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لاشك فيه . والغزالي يعتقد متفقاً فى ذلك مع الفلاسفة أن المعرفة التى تبنى على التجربة معرفة يقينة . والأمر الغريب أن الغزالي يعتبر المعرفة الناتجة عن التجربة يقينية، ولكنه يعتبر المعرفة الناتجة عن الاستقراء ظنية، وليس هناك سبب حقيقى لهذه التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقى بين التجربة والاستقراء إلا أن يكون قصده من التجربة هو العمل التجريبي نفسه أى أن القيام بالتجربة العملية، وإجراء الملاحظات والمشاهدة وتسجيل النتائج استعداداً للوصول إلى القوانين أو النظريات التى هى الهدف من إجراء التجارب فيكون الاستقراء هو الإسم الكلى الدال على مجموع هذه العمليات ابتداء من الفروض، ومروراً بالتحقيق العلمى إيجاباً أو سلباً، ثم انتهاء بنتائج يقينية، وبهذا تكون الإشارة بالتجربة إلى هذا الأسلوب المنهجى فى العلم هى إشارة جزئية إلى المنهج التجريبي الذى عماده الاستقراء .

ثالثاً : تطور العلوم الطبيعية عند العرب :

لقد سبق أن استعرضنا العديد من المعانى الواردة فى آيات القرآن الكريم عن العلم.. ثم عرجنا إلى بيان رأى الغزالي فيه ومدى عنايته باستعراض الآداب

الواجب توافرها فى المعلم والمتعلم بوجه خاص.. وسنعرض فى هذا الموضوع لصورة مختصرة عن تطور العلوم المنهجية عند المسلمين خلال عصور الحضارة الإسلامية الزاهرة.. ذلك أنه لما كان جمهرة الباحثين قد أخرجوا الكثير من الدراسات حول نسبة المنهج العلمى المعاصر وصحة استمداده من مفكرى المسلمين وعلمائهم.. لهذا فنحن نعتبر أن هذا الرأى يعد من ركائز البحث التاريخى فى فلسفة العلوم ومناهجها ليس بصفة إسلامية فحسب، بل أيضاً بصفه إنسانية عامة.^(٨٠) ومن ثم فإنه يجدر بنا أن نضع وقائع هذه الدراسات المنهجية فى وضعها التاريخى السليم. وهذا يقتضى ذكر السابق قبل اللاحق.. فمضى فى تسجيل وقائع المنهج العلمى عند المسلمين قبل أن نخرج على وليده التاريخى وثمره تطوره المنهجى .. وهو منهج العلم الحديث والمعاصر.

ويقتضى الأمر منا أن نعرض هذه المشكلة التاريخية فى ثلاثة اتجاهات أو

تيارات :-

التيار الأول :

هو الصورة التاريخية لتطور العلوم الطبيعية وغيرها عند العرب والمسلمين وهو ما عالجناه فى الفصول الثلاثة الأولى.

التيار الثانى :

يتعلق بحقيقة المنهج العلمى عند العرب على ضوء إسهامات المسلمين فى صنع هذا المنهج وهو ما خصصنا له الفصل الرابع.

أما التيار الثالث :

فهو هذه الإسهامات .. وسنتهم بعرض نماذج منها فى صورها المختلفة من خلال تجارب العلماء الذين أسهموا فى تكوين المنهج ووضع قواعده وذلك

ما سنعالجه فى الفصل الخامس من هذا الباب .

ونحن نعرف أن اليونانيين اعتقدوا أن علم الطبيعة ليس سوى نظرية فى المادة من حيث أن الحركة هى الفعل الأساسى للطبيعة . ويضع أرسطو المفهوم المعروف الذى يقضى بأن كل حركة هى ظهور عن كمنون كما وصفها الإسلاميون أو أنها خروج من القوة إلى الفعل بتأثير شىء بالفعل ، أى أن الطبيعة كلها تنطوى على دوامة هائلة من المحركات والمتحركات إلى مالا نهاية، على أن الحركة استقلت الآت عن علم الطبيعة ، وأصبحت تدرس تحت اسم الميكانيكا والديناميكا اللتين ارتبطت مباحثهما بالحرارة، وكان العرب أكثر اقتراباً من هذا المفهوم الحديث لعلم الحركة .

ويذكر ابن خلدون فى مقدمته أن علم الطبيعة يبحث فى الأجسام من حيث الحركة والسكون، واقترب العرب أيضاً من علم الطبيعة الحديث فوضعوا أصول التجربة والملاحظة وأخذوا عن اليونان نظريات فى الطبيعة وفهموها جيداً وتوسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات أصبحت أساساً لبحوث علم الطبيعة الحديث، واهتم العرب بمباحث الطبيعة على وجه العموم، ومن بينهم بوجه خاص فلاسفة الإسلام .

ولقد قام العرب بمجهود مشكور فى مجال العلوم سواء كان منها ما يختص بعلوم التسخير ، أو ما يختص بعلوم التدبير، وقد اتسمت أبحاث العرب بالاستناد إلى التجارب ونفى الخرافات، وسعة الاطلاع واستخدام مبدأ الملاحظة فى البحث والتنقيب وأخيراً الاستناد إلى مبدأ الموازنة بين النتائج .

وكان ابن حزم من أهم من هاجموا الخرافات والأوهام التى كانت شائعة بين العامة ولاسيما تلك الدعوى التى كانوا يطلقونها بلا سند أو برهان ، وكيف أن الأفلاك والنجوم لها عقول تدبر بها وتسمع وترى، فأثبت ابن حزم

أن عوالم الكواكب والأفلاك لاتعقل أصلاً ، وأن حركاتها على وتيرة واحدة،
وأنها لاتشارك فى حياتنا ولاتأثير لها على أعمالنا، وقد وافقه فى رأيه هذا كل
من الجاحظ وابن خلدون.

وقد طلب العرب على عكس الغربيين العلم النافع من غير المسلمين ، فنقل
إليهم أبو الريحان البيرونى وغيره من خلال الرحلات علوم الهند والفرس
واليونان وذلك رغبة فى تحية العلم وتطوره .

ومن مآثر العرب فى مجال التجارب أنهم سبقوا جاليلو فى إثبات سرعة
سقوط الأجسام الخفيفة على عكس ما كان يراه أرسطو.

ومن أشهر تجارب الموازنة ما قام به ابن طفيل ت ٥٧١هـ من موازنة بين
أنواع الحيوان كله سبق بها داروين فى العصر الحديث. وقد أثبت ابن طفيل أن
الحياة الأولى نشأت نشوئاً طبيعياً تلقائياً وقطعت مراحل طويلة فى التطور مروراً
من أرقى النبات إلى أرقى الحيوانات، والقارئ لرسائل "إخوان الصفا" يحس
بأنهم كانوا على معرفة بمقولة التطور، وذلك حين كلامهم فى الرسائل عن
علوم الحياة، فالحياة فى نظرهم تخضع لتطور مستمر من النبات إلى الحيوان ثم
إلى الإنسان .

ودرس العرب الثقل النوعى للأجسام وتوصلوا إلى نسب حقيقية بين الوزن
والمادة، وكان البيرونى والخازن من أوائل الذين بحثوا فى هذا المجال . وقد
درسوا أيضاً الثقل النوعى للسوائل ، بالإضافة إلى الثقل النوعى للمعادن
والحجارة كما ذكرنا، وهذا مجال يحتاج إلى آلات معقدة لم تكن موجودة بين
أيديهم . وقد استخدم الرازى ميزاناً خاصاً سماه بالميزان الطبيعى، واختراع ابن
الهيثم آلة خاصة لمعرفة الوزن النوعى لأى سائل، وشرح كثير من علماء
المسلمين أسباب صعود مياه الفورات إلى أعلى ، وكيف تفور العين، وكيف

تصل مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات ، واستعمل بعض علماء العرب قانون
أرشميدس في معرفة نسبة الذهب إلى الفضة في سبيكة مخرجة عنهما .

ولابن الهيثم كتاب اسمه " ميزان الحكمة " سبق فيه "تورثيلي" في الكلام
عن ظاهرة الضغط الجوي ، وكذلك ظاهرة الجاذبية ، وشوا عن الجذب ، وإيجاد
العلاقة بين سرعة الجسم والمسافة التي يقطعها ، والزمن الذي يستغرقه ، وقال
إن قوى التثاقل تتجه دائماً نحو مركز الأرض ، ويكون بذلك قد وضع المقدمات
الضرورية لصياغة قانون الجاذبية عند نيوتن .

ولقد فسر العرب الأصمات ، فمنها الجهير والخفيف والحاد والغليظ ،
وقالوا عن الصدى ، أنه نتيجة انعكاس الهواء المتموج عندما يصدم جسداً عالياً ،
وعرف العرب كذلك الإبرة المغناطيسية ، أى البوصلة ، واستخدموا خواص
المغناطيس في تحديد القبلة ومعرفة الجهات في رحلاتهم البرية والبحرية ، وعن
طريقهم انتقلت البوصلة إلى أوروبا .

وكان لابن الهيثم والكندى وابن سينا أثرهم العميق في مجال البصريات ،
فوضع ابن سينا ما يسمى بقانون البصر . وقام ابن الهيثم بتفسير العين وتفسير
نظارية الضوء ، وأثبت خطأ من يعتقد أن الإبصار يكون بخروج شعاع من البصر
إلى المبصرات التي يلاحظها ، ثم لم يلبث أن انتقد هذه النظرية وأثبت أن شعاع
الجسم الملون من الشمس يدخل العين .

ويقول ابن الهيثم إن الأجسام التي تقبل الإضاءة هي الأجسام المصقولة غير
الشفافة ويلتصق بها في قعرها ذلك الأجسام الخفيفة غير المصقولة . أما الأجسام
الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة ، فهي لا تقبل الضوء . وقال تابعه ابن سينا
فيما ذكر .

وتكلم ابن الهيثم أيضاً عن صحة البصر وأخطائه ، وامتزاج الألوان، وكان ذلك كله فى القرن الرابع الهجرى ولا يزال لها أثرها العظيم إلى اليوم فى مجال البصريات، وقد نقلت معظم كتبه إلى العالم الأوروبى وحثتها علماء أوربا هى وكتب ابن سينا .

ولقد ذاعت آراء ابن الهيثم فى أوربا عند "فيتلو الألمانى" الذى ألف كتاباً أسماه "المنظر" يبحث فى الضوء وانتشاره ، وفى تركيب العين ، وفى خداع النظر وفى انعكاس النور وأنواع المرايا. وكان لهذا الكتاب أثره فى تقدم العلوم الطبيعية والفلكية فى أوربا ، فقد تأثر به "كبلر" الذى نظم حركات الأجرام السماوية على أساس علمى ، وخرج من هذا التنظيم بقوانين كبلر الثلاثة المعروفة .

أما أبو الريحان البيرونى فلم يكن فضله فى مجال الضوء فحسب، بل كان أيضاً فى مجال سرعة الصوت، فقد أثبت أن سرعة الضوء أعظم كثيراً من سرعة الصوت، هذا وسنحاول فى الفصل التالى إعطاء نماذج كاملة لبعض إسهامات المسلمين التجريبية والمنهجية فى العلوم .

الفصل الخامس

نماذج من إسهامات المسلمين

المنهجية فى العلوم

لقد كان الغرب مؤمناً إلى زمن ليس ببعيد بأن علماءه المحدثين هم الذين أنجزوا وضع المنهج العلمى وخطواته.. وأعنى به منهج الاستقراء التجريبي.. فلقد ذهب المناطقة إلى أنهم كشفوا عن أصول هذا المنهج فيما يعرف بالاستقراء التام عند أرسطو.. ذلك النوع من الاستقراء الذى لا يصلح كمنهج للكشف العلمى ، أى لتقدم العلوم.. وسرى كيف أن الغرب بدأ مزهواً بمنهج الكشف والاستقراء عند بيكون وبنظرياته المختلفة فى نقد مناهج الاستدلال العقلى.. وإقامة دعائم المعرفة الحسية التى هى من الدعامات الرئيسية للتجربة وقيام العلم التجريبي على وجه العموم .

ولقد رأينا كيف أن مسيرة المنهج التجريبي تستمر لتتبلور وتترابط حركاتها فى القرن التاسع عشر عند المناطقة الفرنسيين من أمثال كلود برنار، وميرسون، وبوانكاريه ، وباشلار من أساطين فلسفة العلم .

وتتبلور العناصر الرئيسية لتيار المنهج العلمى عند "جون استيوارت مل" الذى يعتبر ما قدمه بيكون وهيوم بالنسبة لمنهج العلم أصولاً لا يمكن الاستغناء عنها لديه .

ولكننا نرى فيما بعد كيف أنه قد قام فريق من الفلاسفة بنقد منهج الاستقراء التقليدي .. ونذكر بصفة خاصة أصحاب الوضعية المنطقية الذين ذهبوا إلى أنه لا يمكن لنا الوصول إلى نتائج حاسمة أو إلى قوانين ضرورية كنتيجة للاستقراء .. وذلك بسبب تدخل الاحتمال في هذه النتائج.. فكل ما نتطلع إلى إحرازه .. أو يمكن الوصول إليه يقتصر على صيغة يمكن أن تخضع للتحقيق التجريبي إذا وضعت في نفس الظروف المشابهة .

وإذا كنا نقدم هنا دراستنا في المناهج الغربية لمبحث في المناهج الإسلامية.. فإننا بذلك تتبع أسلوباً جديداً في عرض هذه الوقائع العلمية بعد أن استقرت أصالة المنهج الإسلامي وسبقه في الظهور على منهج العلم الغربي ولاسيما في الفترة المعاصرة الأخيرة .

ونكون بهذا متفقين على ترتيب الحدوث الزمني السابق وهو أن المنهج العلمي عند المسلمين يجب أن يؤرخ له قبل استعراض أي منهج للعلم عند الغربيين.. وعكس هذا المسار هو الذي اتبعناه في مسيرة البحث الذي أمكننا خلاله نحو نصف قرن مضى أن نكتشف الأصول الإسلامية لمنهج العلوم ومباحثها.

وسنعطي في هذه العجالة فكرة عامة عن نماذج مختارة توضح إلى أي حد أسهم المسلمون في العلم ومنهجه .. وذلك في مجال العلوم المختلفة:—

(١) في مجال الكيمياء :

وقبل الولوج إلى منهج جابر بن حيان العلمي نعرض على آرائه حول ماهية العلم الصحيح ، فهو يقول: "إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، ويجب أن

تعرف الباب من أوله إلى آخره، بجميع تنقيته وعلله، ثم تجرب ليكون في التجربة كمال العلم " .

ويقول أيضا عن صدق الاستقراء "إنا ثبت في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه، أو قيل لنا ، أو قرأناه، بعد أن امتحنناه وجربناه" .

ومن الملاحظ مما سبق أن ابن حيان يرى أن التجربة هي التي توصل إلى العلم الصحيح، كما أنه يشير إلى أمانة الباحث وصدقه وهو يجرب ، وهذا من صميم الروح العلمية. بالإضافة إلى ذلك يشير ابن حيان إلى أهمية التثبت من المعلومات وما يبذل في ذلك من جهد عظيم ، فهو يقول : " إتعب أولاً تعباً واحداً، واعلم فإنك لاتصل ، ثم تصل إلى ما تريد " .

أما خطوات المنهج العلمي عند ابن حيان فهي كالآتي: (٨١)

أ - دليل المجانسة (الأنموذج):

يسمى جابر بن حيان دليل "المجانسة" بالأنموذج ، لأنه يقوم على الاستدلال بنموذج جزئي على أنموذج جزئي آخر، أو الإستدلال بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي .

وقد تنبه جابر بن حيان هنا إلى قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، ونادى بتطبيقه في التجربة العلمية.. ولكن جابر بن حيان يرى أن صاحب الأنموذج لا ينبغي له أن يدعى يقينية تجربته أو استدلاله ، إلا إذا كان مستنداً إلى الكم وهو نفس ما ذهب إليه الفقهاء في عصره، مثل الإمام أبو حنيفة الذي ذهب إلى نفس الشيء .

ب - دلالة مجرى العادة :

العادة هي ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة ، وقد أقام المتكلمون والفقهاء قياسهم على فكرة العادة، بمعنى أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الأخرى ستعقبها أو ستقتزن بها. وهذا ما يقوم على مجرى العادة والمشاهدة.

وقد ذهب علماء الفقه إلى أن هذا الدليل ليس يقينياً، وتابعهم جابر بن حيان في ذلك حين ذهب إلى أن مجرى العادة دليل احتمالي لا يصل إلى يقين، لأن ما فوق العادة ممكن، كما حدث حين ألقى بسيدنا إبراهيم في النار ولم يحترق جسده. (٨٢)

وقد لاحظ الدكتور زكي نجيب محمود أن جابر بن حيان سبق رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة الذين أجمعوا منذ دافيد هيوم على احتمالية البراهين المستمدة من مجرى العادة. (٨٣)

ج - الاستدلال بالآثار :

إن ما يقصده جابر بن حيان بالآثار هو الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع أو الرواية .. وقد اعتبر ابن حيان ذلك شهادة ظنية قد تقبل أو لا تقبل، وأنكر على جالينوس استناده إلى أقوال الأجداد والآباء وعلى أقوال المنجمين فيما يتعلق بالسماء والكواكب.

ويمكن توضيح فكرة جابر بن حيان عن الآثار بفكرته عن اليقين، فهو يرى أن هناك أوائل وثوانى في العقل، والأوائل هي الأفكار التي لا يمكن الشك فيها ولا تطلب البرهنة عليها، أما الثوانى فيقام عليها الدليل.. والأوائل عند جابر بن

حيان هي الحدوس التي هي من فعل الأنبياء وخلفائهم من الأئمة ، ولهذا فإن الآثار طريق معرفي، إذا كانت عن طريق آل بيت النبي، وهنا تظهر النزعة الإسماعيلية عند جابر ابن حيان .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ، فتابع في أبحاثه المنهج التجريبي ، وتبين له العديد من حقائق هذا المنهج. وهذا ما جعل د. زكي نجيب محمود يقول إن جابر بن حيان قد اتبع في منهجه تلك الخطوات التي يتفق عليها معظم المشتغلين بالمنهج العلمي وهي: (٨٤)

أ - الفرض .

ب - الاستنباط.

ج - التحقيق التجريبي.

وسوف نعود مرة أخرى لتناول هذا المنهج بالتفصيل في نهاية هذا الفصل لأنه يُعتبر بصورته النموذجية عند "جابر بن حيان" مُمثلاً للصورة العامة للمنهج عند العلماء المسلمين .

(٢) في مجال الطبيعيات

منهج البحث العلمي عند الحسن بن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٠):

كان الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضى وطبيعى فى العصور الوسطى، وما زالت آرائه ونظرياته فى الرياضة والبصريات مكانها إلى اليوم، فما هو المنهج الذى سار عليه الحسن بن الهيثم ؟

إن الإجابة الحاسمة على هذا السؤال هي أن ابن الهيثم استخدم المنهج الاستقرائى (٨٥) فهو يقول فى بحث عن كيفية الإبصار: "نبتدى البحث باستقراء

الموجودات، ثم نترقى في البحث والمقاييس على الترتيب مع انتقاء المقدمات والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحها، استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر".

ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف^(٨٦) على هذا بأن ابن الهيثم جمع في هذا القول بين كل من الاستقراء والقياس.. وحدد الشرطي الأساسى فى البحث العلمى، وهو طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة.

كما يرى الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم فاق "فرنسيس بيكون" فى الأصالة والقدرة على فهم المنهج.. وقد استخدم ابن الهيثم المنهج الاستقرائى، فكان عليه أن يلجأ للتجربة، وقد سماها الاعتبار وسمى من يقوم بالتجربة المعتبر وأطلق على الإثبات والبرهنة بالتجربة اسم الإثبات بالاعتبار، وقد وردت لذلك أمثلة كثيرة فى كتاب ابن الهيثم : المناظر.

وكما استخدم ابن الهيثم الاستقراء، باستخدام التمثيل فى مواضع كثيرة من كتبه كما استخدم الاستنباط الرياضى.

ومن الملاحظ عندما نقرأ لابن الهيثم وهو يستعرض تجاربه أنه يستخدم تعبيرات أصول الفقه وطوائفه فهو يستعمل الاستقراء وقياس الشبه، ويستعمل كلمة المعنى كاستعمال "الشافعى" لها فى التعبير عن العلة. ويكتفى بخصائص الشئ كلها أو أكثرها ويستعمل ما يستقرئه من سنن الله فى خلقه وهى من وجوه الإقناع القرآنى الباهرة، فظواهر الطبيعة عند ابن الهيثم خاضعة لمبدأ الحتمية العلمية وهى قوانين يكشفها الاستقراء الكامل.

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن ابن الهيثم قد استمد أصول منهجه من منهج المتكلمين والأصوليين من قبله، فقد تكوّن المنهج عندهم، ثم انتقل إلى ابن الهيثم وغيره من علماء المسلمين .

(٣) الطب والصيدلة :

أ - الطب :

لقد شهد الطب ازدهاراً على يد المسلمين ، وقد تجلّى هذا الإزدهار لديهم في أمرين، الأمر الأول البيمارستانات أو دور الإستشفاء التي انتشرت في العالم الإسلامي، وفي مصر والشام على وجه الخصوص ، والأمر الثاني الأطباء أو النوابغ الطبية في العالم الإسلامي.

وقد لمعت في العالم الإسلامي أسماء معروفة لأطباء مسلمين كان لهم الدور الكبير في ازدهار الطب، كما كانوا غاية في الدقة لأنهم كانوا يعتمدون في ذلك على تطبيق المنهج العلمي الصحيح. ومن هؤلاء العلماء ما يلي :

١ - أبو بكر الرازي (٢٤٠-٣٢٠هـ) (٨٦٤-٩٢٥م):

لقد أطلق المؤرخون الغربيون على أبي بكر لقب جالينوس العرب. وقد بلغ الرازي مبلغاً عالياً في دراساته الفلسفية، كما أنه درس الكيمياء حتى انتصف عمره^(٨٧)

وقد تعلم الرازي الطب فكان له من الفلسفة والكيمياء خاصة مؤهلان لبلوغ أعلى الدرجات في الطب في جميع العصور .

وقد وضع لنا الرازي كتابين غاية في الأهمية وهما كتاب "الحاوي" وكتاب "المنصوري" لما لهما من أهمية قصوى فقد تعلمها أهل أوربا منذ القرن الثالث عشر للميلاد.

وقد برز في كتاب المنصوري اهتمام الرازي بتشريح الجسم، والتشريح هو طريق الاستقراء لأعضاء الجسم وأوصافها ووظائفها. وتجلت في كتاب "الحاوي" مشاهدات المؤلف وتجاربه في مختلف الأغراض على الحيوان والملاحظات السريرية للمرضى ولفعل الأدوية في الجسم يوماً بعد يوم.

ومن الملاحظ أن الرازي قد توصل إلى أثر الموسيقى في الشفاء، كما يعتبر أول من أجرى التجارب على القرود لتركيبها العضوي، ووضح رد فعلها للتجربة. بالإضافة إلى أنه أول من استعمل الخيوط المصنوعة من أمعاء الحيوانات في خياطة الجروح، إذ جرب تفاعلها الكيميائي مع الجسم وامتصاصه لها.

٢ - عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧هـ - ٦٢٩هـ) (٨٨) :

يُعد من الأطباء الذين لهم دورهم في استخدام المنهج العلمي في مجال الطب، فهو صاحب تجارب خالدة الأثر في الطب .

ومن الملاحظ أن البغدادي استطاع أن يصحح خطأ جالينوس والأطباء بعده، باستعمال المنهج الإسلامي، إذ قلب في البلاد، ونقب في القبور يستقرىء ويشاهد وينوع التجارب ويستنبط منها.

بالإضافة إلى ذلك فقد أمعن (البغدادي) الاستقصاء في الاستقراء حتى بلغ حد الإحاطة الموصلة في شأن الفك الأسفل .

٣ - ابن النفيس (٦٠٧هـ - ٦٨٧هـ): (٨٩)

أما ابن النفيس فإنه يعتبر من أشهر علماء الطب الذين لهم تأثير كبير على مجال الطب العالمى.

اشتغل ابن النفيس بالطب فى بیمارستان قلاوون، كما أدت أبحاثه فى صدر القلب وتجاويفه وشريانه إلى مخالفة علماء الطب جميعاً .

بالإضافة إلى ذلك يرجع الفضل لابن النفيس فى اكتشافه للدورة الدموية.

ب - الصيدلة :

يعتبر العرب هم المؤسسون الحقيقيون لمهنة الصيدلة التى رفعوها عن مستوى تجارة العطاره ، وهم الذين أنشأوا المدارس لتحضير "الأقرباذين" وأماكن بيعها وتصريفها وأخضعوا هذه الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش.

ويرجع السبب فى تقدم هذا العلم عند العرب إلى أنه كان تابعاً لعلم الكيمياء الذى نضجت مباحثه كثيراً على أيديهم ، فالعرب هم الذين اخترعوا الأشرطة والكحول والمستحلبات والخلاصات الطبية المختلفة، واستنبطوا كثيراً من العقاقير لاتزال على أسمائها كما وضعها العرب.

وقد ظهر كثير من العرب فى هذا المجال، كما كان لكل واحد من هؤلاء العلماء أسلوب خاص يتميز به ومنهم :

١ - ابن البيطار (٦٤٦هـ): (٩٠)

يعد ابن البيطار أعظم عالم نباتى ظهر فى القرون الوسطى، ومن أكثر العلماء المسلمين إنتاجاً .. درس النبات فى بلاد مختلفة، وكانت ملاحظاته الخاصة قيمة كبرى فى تقدم هذا العلم .

سافر ابن البيطار ، إلى بلاد اليونان وتجول في المغرب ومصر والشام رغبة في العلم وجمع الحشائش والنباتات. وكان ابن البيطار واقفاً على ما حوته كتب الذين سبقوه من علماء اليونان وكتب "الغافقى" و "الإدريسى" وفهما جيداً، ولم يترك صغيرة أو كبيرة فيها إلا وطبقها على النبات واستخلص منها الأدوية والعقاقير المتنوعة. ولم يقف الأمر عند حد النقل عن الغير فقط، بل وضع فيها ملاحظاته الخاصة .

ويعد كتاب ابن البيطار (الجامع) من أنفس الكتب النباتية، وصف فيه ابن البيطار أكثر من ١٤٠٠ أعقار نباتي وحيواني، بينها ثلاثمائة لم تكن معروفة عند أحد قبله . وقد رتب أسماء العقاقير على حروف المعجم، ذكراً أسماءها بسائر اللغات المتباينة بالإضافة إلى منابت الدواء، وقد أشار في هذا الكتاب إلى كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لاعتماد أكثر العلماء السابقين على النقل واعتماده هو على التجربة والمشاهدة .

ومن الملاحظ في كتاب الجامع لابن البيطار، هو ذلك الاستخدام للمنهج الأصولي بتأكيد اعتماده على المشاهدة والتجربة .

٢ - ابن وافد : (٩١)

اشتهر ابن وافد بعلم الأدوية المفردة، وكان لا يرى التداوى بالأدوية إذا أمكن التداوى بالأغذية ما كان قريباً منها، فإذا دعمت الضرورة للأدوية ، فكان لا يرى التداوى بمركبها ما أمكن التداوى بمفردها .

٤ - علم الفلك :

لم يعرف العرب قبل العصر العباسي شيئاً يذكر عن الفلك، اللهم إلا فيما يتعلق برصد الكواكب والنجوم الزاهرة وحركاتها وأحكامها ونظريات

الخسوف والكسوف وعلاقتها بمجوات العالم من حيث الحظ والمستقبل والحرب والسلام. وكانوا يسمون هذا العلم الذى يبحث فى مثل هذه الأمور علم التنجيم .

ومع أن الدين الإسلامى قد بين مسار الاعتقاد بالتنجيم وعلاقته بما يجرى على الأرض ، إلا أن ذلك لم يمنع الخلفاء ، ولا سيما العباسيين فى بادئ الأمر أن يعتنوا به ويستشيروا المنجمين فى كثير من أحوالهم الإدارية والسياسية.

ومما لاشك فيه أن علم الفلك قد تقدم تقدماً كبيراً فى العصر العباسى مثل غيره من فروع المعرفة، وقد كانت بعض مسائله مما يطالب بمعرفتها كأوقات الصلاة، ومواقع بعض البلدان المقدسة، ووقت ظهور هلال رمضان. بالإضافة إلى ذلك حب الناس لعلم التنجيم، كل هذه ساعدت على الاهتمام بالفلك والتعمق فيه تعمقاً أدى إلى الجمع بين مذاهب اليونان والهنود والفرس وإلى إضافات هامة لولاها لما أصبح علم الفلك على ما هو عليه .

وللعرب فضل على علم الفلك يتلخص فيما يلى :

١ - إن العرب نقلوا الكتب الفلكية عن اليونان والفرس والهنود وصححوها بعض أغلاطهم، وتوسعوا فيها، ولم يبق من أصول هذه الكتب إلا ترجماتها فى اللغة العربية، وهذا ما جعل الأوروبيون يأخذون هذا العلم عن العرب.

٢ - إضافات العرب واكتشافاتهم التى جعلت علم الفلك يتقدم تقدماً "كبيراً".

٣ - لقد جعل العرب علم الفلك استقرائياً وذلك بعدم وقوفهم عند حد النظريات.

٤ - تطهر علم الفلك بفضل العرب من أضرار التنجيم .

ومن علماء الفلك :

١ - المسعودى (٣٤٦هـ - ٩٥٦م):

عالم فلكى وجيولوجى ومؤرخ وجغرافى ، اجتهد فى العلوم الفلكية والكونية، وجاب الآفاق يؤرخ ويصف ويدون مشاهداته ويدلى بملاحظاته.

٢ - أبو الريحان البيرونى (٣٥١-٤٤٠هـ) (٩٦٥-١٠٤٨م):^(٩٢)

البيرونى عالم فلكى رياضى وكيمائى وطبيعى موسوعى المعرفة أديب فى اللغة يرى أن العلم عبادة، ويحرص على العلم بدقائق الفقه وفرائضه .

ألف البيرونى مائة وثمانين رسالة فى المعادن والهندسة والحساب والفلك ووضع كتابيه الشهيرين (مفتاح علم الهيئة) وتاريخ الهند (تحقيق ما للهند من مقولة...) .

أما منهج أبى الريحانى البيرونى العلمى فهو الاستقراء والاستنباط يشيد بهما فى قوله: "لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة" وقوله: "على شدة حرصى أن أتولى الاعتبار واختبارى له".

مناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبي عند المسلمين :

إن مشكلة المنهج هى مشكلة العلم فى صميم كيانه، وذلك لأن تمام شرط قيام العلم هو أن تكون هناك طريقة نظوى تحتها شتات الوقائع بهدف تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين، ومن ثم فإنه يمكن أن نفسر تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمى فى تحصيله، إذ أن تقدم البحث العلمى رهين بالمنهج، فما تقدم العلم فى يوم من الأيام إلا بمنهج متبع ، وما تأخر إلا بسبب غياب هذا المنهج.

وقد رأينا أننا فى كل مرحلة من مراحل البحث العلمى، إنما نبدأ دائماً بشئ له طبيعة النظرية، وذلك على فرض أن هذه الأشياء التى نبدأ بها بحثنا هى التى توجه مشاهداتنا على نحو معين، وتساعدنا على انتخاب وانتقاء ما قد يكون له أهمية فى نظرنا من بين عدد لا يحصى من الأمور المشاهدة.. وإذا صح ذلك فإنه يمكن أن نطبق منهج الحذف البيكونى "نسبة إلى فرنسيس بيكون"، فإذا ما وضعنا القوانين فإننا نقوم بتنظيمها لكى تدخل فى نطاق أعم، وذلك بأن تصبح مبادئ عامة تستنبط منها قوانين جديدة، وهذا النسق من المنهج العلمى لا يتردد فى الجزم بأننا قد وجدناه منهجاً أصيلاً لدى العلماء فى أبحاثهم العلمية.

ومن الأمثلة التى يمكن بها التدليل على صحة ما ذهبنا إليه الحسن بن الهيثم وطريقته فى البحث حيث يبدأ ببحثه فى الضوء من خلال وجود رأيين متعارضين بهدف إلى التأكد من صدق أحدهما، ومن ثم نلاحظ أن ابن الهيثم يبدأ بكل وضوح من "مشكلة معينة" وطبيعى أن يلى ذلك النظر فى التجربة واستقراء المشاهدات المتصلة بموضوع البحث .

والذى نخلص إليه من خلال هذه الأقوال المنهجية أنه قد وجد فى العرب من سار فى بحثه على الطريقة العلمية الحديثة كما أدركها العلماء المحدثون . فقد سلك ابن الهيثم فى بحثه طريقة للنظر فى المسائل العلمية يؤخذ فيها بالاستقراء ، ويعتمد فيها على التجربة ، ويؤدى فيها القياس دوراً فى استنباط النتائج التى تفضى إليها النظرية أو القانون .

وعلى ذلك فقوام المنهج العلمى عند العرب هو الاستقراء والقياس، ويمثل كل من الاستقراء والقياس مرحلتين فى البحث العلمى.

هذا وقد تنبه العلماء العرب إلى عقم المنهج اليونانى الذى كان القياس
الصورى أدواته، فقد كان ذلك المنهج يبدأ بمقومات عامة، وينتهى إلى نتائج
جزئية ، ومن ثم كان منهجاً لإقامة البرهان على حقيقة معلومة بدون أن يحاول
الكشف عن حقيقة جديدة، فلزم البحث عن أداة مغايرة تمكن من الكشف عن
الجديد ، وكان الاستقراء هو هذه الأداة.

ولنأخذ مثلاً آخر عن أصول المنهج العلمى عند العرب، وهو فى هذه المرة
مستمد من علم الكيمياء ، ذلك العلم الذى نبغ فيه العرب أكثر من غيرهم
بمراحل، بل إن اللغات الأجنبية قد استمدت اسم الكيمياء من اللفظة العربية،
ويقوم منهج الكيمياء عند العرب على استخراج علّة الشئ أو سببه، وذلك من
خلال تلمسه فيما قد يشبهه من الأشياء المجهولة، حتى إذا ما استيقن الباحث
من اشتراك كلا من المعلوم والمجهول فى علة واحدة، قاس الثانى على الأول فى
حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة، وتقوم فكرة القياس هذه على مبدأين اثنين
هما " مبدأ العلية" الذى ينص على أنه لكل معلول عله ولكل أثر مؤثراً . ومبدأ
أطراد الحوادث الذى يفترض مشابهة المستقبل للماضى والحاضر.

ومن أبرز العلماء فى مجال الكيمياء جابر بن حيان وهو الذى استخدم
منهج قياس الغائب على الشاهد فى كلامه عن المنهج التجريبي، وقد جعل هذا
القياس على ثلاثة أوجه كما أوضحنا من قبل ويمكن إيجازها فى الآتى:

١ - المجانسة:

يقوم دليل المجانسة أو ما يطلق عليه جابر بن حيان "الأنموذج" على
الاستدلال من حالة جزئية على حالة جزئية أخرى تكون من نفس جنسها أو
مشتركة معها فى نفس الظروف، وكذلك الاستدلال من عدة حالات أو أمثلة

جزئية على حكم كلى أو نظرية عامة. ويبين جابر بن حيان أن هذا النوع من الاستدلال ليست دلالة يقينية تماماً بل إنها ظنية أو احتمالية.. وهذه هى نفس النظرة المعاصرة للعلية واطراد الحوادث فى الطبيعة، والتي تقوم على الاستدلال الإستقرائى.

وإذا كان ذلك النوع من الاستدلال ليس يقينياً تماماً إلا أن درجة الاحتمال فيه تقل كلما ازداد عدد المرات التي نلاحظ فيها حدوث الظاهرة أو كما يقول جابر بن حيان بأنه كلما أجرينا التجارب على أكبر عدد من كميات الجوهر الخاضع للتجربة. وحين ذلك يحدث العلم الاضطرارى أى نصل إلى النتيجة الحاسمة أو القانون المنظم للظواهر. وقد فات جابر بن حيان أن يشير إلى أن هذا الأسلوب هو أسلوب الاستقراء التام الذى أشار إليه أرسطو قبل الإسلاميين كما أن أسلوب الاستقراء التام الذى أشار إليه أرسطو قبل الإسلاميين كما أن أسلوب الاستقراء الناقص الذى تكلم عنه جابر بن حيان يقوم على أساس من الاحتمال ولا يودى إلى العلم الاضطرارى اليقيني كما أثبت قبله علماء أصول الفقه ولا سيما فى مدرسة أبى حنيفة .

ويلاحظ أن بعض مؤرخى العلم الإسلامى ومناهجه ظنوا أن جابر بن حيان يستخدم لفظ (دربة) بمعنى تجربة. والحقيقة أنه يميز فى كتبه العلمية بين (الدربة) و(التجربة) .. فالدربة هى الخبرة الحاصلة من التدرب على الأمور العملية ولذلك ربطها جابر بن حيان بجملة الصنائع ثم نراه يذهب إلى أن الشخص الذى لديه دربة طويلة بأمر صنعة ما، هو الذى ينجح فى إقامة التجارب على جواهرها أو مجالها.

٢ - دليل مجرى العادة:

ويؤدى بنا القول بالاحتمالية فى حدوث الظواهر الطبيعية إلى البحث عن مصدر ذلك الاعتقاد وسبب الجزم به. ومن ثم اكتشف جابر بن حيان فكرة العادة .. ومؤداها أن الناس إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى وتكررت مثل تلك المشاهدة فإنهم إذا شاهدوا الحادثة الأولى سوف يحكمون بأن الحادثة الأخرى سوف تعقبها أو تقتزن بها. ولكن دون وجود علاقة منطقية بين الحادثتين.. وإنما يجئ ذلك الحكم بناء على مجرى العادة القائمة على المشاهدة والتجربة.

ولقد عرف متكلموا الإسلام أيضاً فكرة العادة، وأقروا بأنها الظاهرة التى تتحقق بتكرار المناسبات، أو على حد قول "التهانوى" فإن العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة، وكلما تكررت الحوادث وانتظمت فى الوقوع كلما قوى الاعتقاد فى تكرارها فى المستقبل على نفس المنوال بحكم تلك العادة، إلا أن جابر بن حيان يتفق مع الفقهاء والمتكلمين على اعتبار أن ذلك الدليل لا يرقى إلى مرتبة اليقين الكامل مهما لاقى من إجماع، وتلك أيضاً هى وجهة النظر المعاصرة فى العلوم، والتى نسبت إلى الفيلسوف "ديفيد هيوم" باعتبار أنه أبرز من تنبه إليها من الفلاسفة المحدثين، وكان يجب الإشارة إلى جهود المسلمين فى ذلك.

على أن دليل مجرى العادة إنما يعد مقدمة لاغنى عنها لإقامة الفروض العلمية، فنحن مثلاً كلما تكرر لدينا فى حياتنا العامة أن قطعة حديد تتمدد بالحرارة، وتكرر أيضاً تتمدد قطع حديد أخرى بالحرارة، فنعتاد على هذا الأمر ونقول إنه قد تكرر لدينا أن قطع الحديد التى رأيناها تتمدد بالحرارة، وهنا ينشأ

فى ذهن العالم التجريبي تساؤل : هل هناك علاقة بين الحرارة، وتمدد المعدن مادامت العادة تعطينا هذا الحدث؟ وما السبب فى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد؟ وهكذا نضع فرضاً علمياً مستنداً إلى العادة والتكرار كمؤثر وكدليل حسي مبدئى لنا، ولكنه يخرج بنا عن مجرد العادة والتكرار فى تفسير ارتباط المعلول بالعلة كما رآه "هيوم" أو الحسيين، فنحن نريد هنا أن نفحص فى طبائع الأشياء كما يقول المنهجيون الإسلاميون، وأن نتعمقها، وأن نفتت جزئياتها وندرس حركاتها والتغيرات التى تطرأ عليها وأسباب هذه التغيرات، ونحذف كل ماله علاقة بالظاهرة أو الواقعة موضوع البحث، أى أننا نقتصر فى هذا المثال على ارتباط الحرارة بتمدد الحديد أو انكماشه فحسب، بينما توجد ظواهر أخرى فى الحديد كلونه وصلابته وثقله.. الخ، فهذه جملة خصائص للحديد ينبغى استبعادها أو حذفها من دائرة اهتمامنا أثناء قيامنا بالفحص عن مدى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد، ويسمى ابن الهيثم هذا الأسلوب فى البحث بمبدأ "السير والتقسيم" وهو مبدأ مأخوذ من أصحاب أصول الفقه، وهو بعينه منهج الحذف البيكونى، إذ أننا نقوم بتقسيم الموضوع الذى نفحصه، ونبحث فى دوران العلة مع معلولها إما إيجاباً أو سلباً، أى عن طريق الاتفاق أو الاختلاف كما يرى "جون استيوارت مل"، ويكفيينا فى هذا المنهج دوران المعلول مع علته لكى نفهم أننا هنا بصدد الفحص التجريبي والمعملى عن ارتباط المعلول بعلمته، بينما تكون العادة هى التى لفتت نظرنا إلى هذه الظاهرة. ولهذا فإنه إذا لم نؤكد على منهج "السير والتقسيم" لاستخراج العلة من المعلول فلن يتقدم العلم ولن نحصل على الجديد فى مجال الظواهر الكونية والإنسانية.

ومما يضعف دلالة مجرى العادة هو عدم تكرار الأمثلة بالنسبة للظاهرة موضوع الاستقراء ولذلك فإنه يجب أن نسعى إلى جمع أكبر عدد من

الملاحظات لتكون موضوع فحص تجريبي يقلل من دائرة الاحتمال والظن في النتيجة كما يرى جابر بن حيان. وقد جاء فرنسيس بيكون بعد ذلك فأشار إلى ضرورة الالتزام بجمع أكبر عدد من الوقائع التي تصلح للتجريب .

وعلى أية حال فإنه مع وجود أساس للإرتباط العلى في الاستقراء ، إلا أن هذا الإطار في الظواهر وتكرار ارتباط المعلول بالعللة لن يصل بنا إلى إثبات علاقة يقينية بينهما تحكمها الضرورة العقلية العلية إذ أن علمنا يظل مع هذا في دائرة الاحتمال مادام يقتصر على الجزئيات. فالعادة في هذه الحالة تحدث ترجيحاً وليس تأكيداً يقينياً .

٣ - دليل الآثار :

ويقصد به الدليل الثقلي أو شهادة الغير أو السمع أو الرواية، ونرى جابر بن حيان حينما يتكلم عن شهادة الغير يعرج إلى الكلام عن الأوائل والثواني، وهو يتساءل عن مصدر الأوائل أى البديهيات، ولا يأخذ برأى أرسطو في البديهيات وكيف أنها لا يُرهن عليها، كما نراه يتكلم عن نوعين من العيان، أحدهما هو العيان العقلي المباشر الذي يدرك به العقل الأمور البديهية البسيطة التي لا تحتاج إلى دليل أو برهان، والآخر عيان حدسي إلهامي يقوم على حدوس ذات مصدر إلهي يـُـاوز للتجربة، وهذا النوع خاص بالأنبياء والأئمة الإسماعيلية وأئمة الشيعة على وجه العموم، ويرى جابر أن شهادتهم وسمعياتهم إنما يستند إلى يقين مطلق لا تشكيك فيه ولا نقض له .

وهذا الإتجاه عند "جابر بن حيان" يجب أن نضعه بين قوسين لخروجه عن دائرة العلم التجريبي التي لانسلم فيها بأى عيان عقلي سابق على التجربة مستمد من حدوث مطلقة معصومة من الخطأ وغير حسية.

أما بالنسبة للثواني أى تلك الوقائع التى تقع تحت طائلة الحس فإنه ينبغي إقامة الدليل التجريبي على صحتها حتى تتكشف الشكوك حولها. وهكذا نراه يُخضع الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع للتجربة الاستقرائية ولا يقبل من هذه الآثار غير ما ارتبط بعالم السماء أى بالمذهب الإسماعيلى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن الاستدلال بالآثار فى مجال المنهج الاستقرائى لا يمكن أن يكون طريقاً سليماً منهجياً إلا إذا أخضعنا هذه الآثار بكل أنواعها لمنهج التحقيق التجريبي، فمثلاً نحن نطبق هذا المنهج فى مجال العلوم التاريخية، وفى مجال الحديث النبوى، لأنه فيهما تنتقل إلينا عن طريق السماع روايات السابقين فنعرف أقوالهم وأخبارهم ، إلا أنه ينبغي أن نستخدم هنا أسلوب المنهج العلمى التاريخى، سواء كان من ناحية النقد الظاهر للمصادر، أو من ناحية النقد الباطن لها كما سترد الإشارة إليه.

وإذا انتقلنا إلى عالم منهجى آخر، وهو "أبو بكر الرازى" فى مجال الطب، فسوف نرى كيف يضع فرضاً يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة.. وذلك بعد أن شاهد بعض الأعراض والدلالات.. وهذا هو منهج الملاحظة والتجربة والدرية أى الخبرة فى مجال الطب الذى ذاع بين المحدثين.

أما ابن سينا فقد وضع سبعة شروط لكى تصح التجربة العلمية .. وهذه الشروط تتضمن القواعد الثلاث التى وضعها ملٌ لتحقيق الفروض وهى قاعدة الاتفاق والاختلاف التغير النسبى المقترن، وكذلك مجموعة القواعد التى سبق أن وضعها ليكون للقيام بالتجربة وسمائها بالقوائم الثلاث وهى تنطوى على مرحلتين:

أولهما مرحلة التجريب :

وهى مرحلة تنطوي على شروط التجربة السبعة التى وضعها ابن سينا
وهى عند بيكون تدخل تحت تنويع التجربة وسحبها على حالات جديدة.

أما المرحلة الثانية :

فهى مرحلة تجديد التجربة: وهى التى نصل بها إلى تفسير هذه الظواهر
أى ما نسميه "بالقانون العلمى" الذى ينتهى إلى الكشف عن علّة حضور
الظواهر أو غيابها وهى التى نسميها بالقانون " وهذا القانون يُوضع كما فعل
العرب كمقدمة كبرى فى القياس ليستنبط منه كل ما ينطبق عليه من جزئيات
فيما بعد. وقد استخدم العرب الاستقراء بهذه الصورة، والاستنباط أيضاً فى
أبحاثهم العلمية .

وهكذا نرى كيف أن العرب قد سبقوا العالم الغربى فى وضع أصول
المنهج العلمى الحديث، أما عن تطوره عند المعاصرين على يد أصحاب الوضعية
المنطقية كما سنرى فى الفصل القادم. فإنه أمر قد نتج عن اتساع دائرة
الاحتمال فى مجال العلم. هذا الاحتمال الذى أودى بفكرة القانون الكلى الذى
كان الاستقراءيون التقليديون يفسرون به سائر الظواهر العلمية موضوع
التجربة.

على أنه ينبغى علينا أن نؤكد هنا أن ثمة فروقاً أساسية بين النظرية العلمية
الإسلامية والنظرية العلمية عند الغرب .

إننا نعرف أن غاية العلم عند الإسلاميين والغربيين على السواء هى
الوصول إلى الكشف عن القوانين أو الخطوط العريضة التى ينتظم فيها هذا
الكون بكل ما فيه من ظواهر، بمعنى أن هدف العلماء فى كل اتجاهاتهم هى

الوصول لاسيما فى العلوم الكونية إلى معادلة رياضية موحدة مفسرة لجميع الظواهر ومعبرة عن وحدة تامة التركيب متداخلة الأطراف ومترابطة الأحداث والوقائع لهذا العالم. ويعتبر هذا الاتجاه هو المثل الأعلى الذى يتجه إليه العلم فى منهجه وأساليبه ، ولكننا فيما يختص بالعلم الإسلامى نجد أن العالم المسلم إنما يصور أولاً وقبل البدء فى البحث والتجربة عن أن ثمة خالقاً أوجد هذا الكون وأبدع صنعه أى أنه لابد من الإيمان بمسئلة أساسية وهى أن الله خلق هذا العالم الكامل المنظم الذى ينطوى على وحدة شاملة، وهذه هى المسئلة الأساسية فى الاستقراء ونعنى بها "معقولة الطبيعة"، وهى يؤمن بها أيضاً العالم الذى لا يؤمن بوجود خالق والعالم المؤمن بوجود خالق لهذا العالم على السواء.

وإذا كان العالم العلمانى يضع الشك نصب عينيه فى العالم الطبيعى حين يتناول جزئياته بالدراسة والبحث ، فإننا نجد العالم المسلم يؤمن إيماناً عميقاً بأن الله وراء معقولة الطبيعة، بمعنى أن منطق الكون إنما يقوم على أساس سنن الله التى بثها فيه، ولهذا فهو حين يتناول الجزئيات يكون عارفاً بأنه مقتطعة من "كل" نظمه العلم الإلهى .

وهكذا فإن العالم الطبيعى المسلم يكون مسلحاً بعمومية المعرفة وشموليتها أثناء مسيرته للبحث عن نظام سير الأحداث أو الوقائع الجزئية .

وهذا الشعور لدى العالم يكشف مالمديه فى عمق الإيمان بالكلى وراء هذا الجزئى، وأنه يكون لديه الإيمان بأنه سيكشف قطعاً فى يوم من الأيام عن هذا الكلى بعد أن يقطع مراحل مقدماته الجزئية ، أى بعد أن يمضى فى البحث العلمى بقوة وبمشابرة ، والله هو الضامن له بأن يصل إلى تحقيق غاياته فلا يضرب بعيداً فى متاهات الاحتمال يقول تعالى ﴿ يا معشر الجن والإنس إن

استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لاتنفذون إلا
بسلطان ﴿٩٣﴾ ويقول سبحانه ﴿واتقوا الله، ويعلمكم الله ..﴾ ﴿٩٤﴾

وبهذه الصورة نجد أنه مادام هناك سند إلهي واعتداد بمبدأ الحتمية في
الطبيعة وحفظ لنظام هذا الوجود، سنجد لهذا أن الاحتمال لا ينصب على
الظواهر نفسها موضوع البحث بل سينصب مؤقتاً على أساليب القياس
المستخدمة في البحث وعجز حواسنا أو ما ينقل إلينا من معلومات .. إلخ،
وكلما تقدم بنا العلم كلما انصلح مع هذا التقدم أى خطأ يختفى وراء
الاحتمال، أى أننا نقصد أن الاحتمال هنا فى منهج الاستقراء وفى نتائجه لن
يرتبط بوقائع الاستقراء أى بوقائع الملاحظة والتجربة أى بالطبيعة، بل سيرتبط
بأسلوب إدراكنا القياسى للطبيعة الذى يتقدم كلما أصلحنا أساليبنا فى البحث
وهذا يحدث دائماً كلما تقدم العلم .

والنتيجة الثانية التى تتبع من إيمان العالم المسلم بأن الله خلق العالم فى
وحدة منظمة شاملة قائمة على المعقولة أن تكون هناك علاقات حالة تترابط
عن طريقها كل أجزاء هذا الكون تحقيقاً لشموليته ولوحدته - فلن تكون هناك
ظواهر منعزلة عن ظواهر أخرى فى النوع أو الكيف بل كلها تعبر عن مظهر أو
مجلى واحد للكون الفسيح .

هذا هو الذى يميز بين التجربة العلمية الإسلامية والتجربة العلمية الغربية
من حيث أن التجريبتين تقومان على فكرة أساسية وهى غاية العلم ومثله الأعلى
أى الوصول إلى تصور نظرى منفرد لوحدة العالم وترباط أجزائه، إلا أننا نجد أنه
بينما يجعل الغربيون هذه الفكرة كحلم رياضى يسعون إليه وينتظرون تحقيقه
بعد أجيال لاحصر لها من التقدم العلمى، نجد أن هذه الفكرة - أى وحدة العالم
وكليته - هى عقيدة راسخة ومبدأ ثابت عند العلماء المسلمين، من حيث أنهم

إنما يبدأون به ويسلمون بفعاليتها كأثر من آثار الإيمان بالله وقدرته على خلق طبيعة واحدة منتظمة ، وقد أشرنا إلى تأثير هذا المعتقد على نفسية العالم وهو يبحث ، وكيف أنه يعتبر بمثابة مرشد يوجهه إلى استنباط القانون من الظواهر ثم يجرى الاستنباط على ظواهر أخرى تالية مشابهة كنتيجة أو سبب لهذا القانون، وهو في كل مراحل بحثه يؤمن بأن الله هو خالق هذا الكون ونظامه، وأن بحثه بين قوسين فقد بدأ من الكلى ليستخرج منه الجزئى ، وسيتهى إلى الكلى كما توحى إلينا فكرة الإيمان بالله تعالى .

ولا يحسب أحد العلمانيين أن تدخل الإيمان بالله على هذا النحو فى نطاق العلم سيتحول معه البحث العلمى إلى بحث فى اللاهوت، ذلك أن ما يجرى على البحث فى الطبيعة هو ما يجرى على الأفعال الأخرى السلوكية للإنسان، فالعالم المسلم يؤمن بالحرية، والله لا يضغط على حريته ولا على بحثه، فهو حر فى الماضى وفى أسلوب بحثه وطريقته، كما هو حر فى سلوكه، فكما لا يتدخل الله فى تحديد أنماط السلوك فإن الألوهية لا تتدخل فى سير البحث العلمى.

ويكون إذن الإيمان بخلق الله لهذا العالم أساساً منهجياً يمكن أن تضاف إليه مسلمات منهجية أولية قبلية كقوانين الفكر الثلاثة التى لا يمكن لأى بحث علمى أو فلسفى أن يبدأ بدونها ومع ذلك فهى لا تتدخل فى سياق البحث، إذ أن هذا مرهون بمجدية الباحث وأصالته ودرجة إسهامه فى العلم وأنشطته .

ولا ينبغى أن ننسى فى هذا المجال أن القرآن الكريم هو أول موجه للمنهج العلمى التجريبي فلقد حثنا على النظر الحسى أولاً وذلك فى قوله تعالى : ﴿إِن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾^(٩٥) ، فكأن القرآن الكريم يحل المشكلة الأساسية فى المنهج العلمى وهى التجربة والملاحظة الحسية بالسمع والبصر ثم بالقلب فى النهاية بعد أن يبرز الدليل الواقعى المادى على نجاح

التجربة، ومن ثم يسلم به العالم تسليماً يقينياً ويعتمد عليه في استنباط ما يترتب
على التجربة من نتائج وبراهين ينبغي فيها مراعاة الدقة والتحقيق القائم على
شعور العالم بمسئوليته عن الأمانة العلمية أمام الحق .

الفصل السادس

العلم وفلسفة العلم

"دراسة" للمناهج المعاصرة

إذا كان العلم يدور بصفة أساسية حول المعرفة اليقينية بالظواهر والمسائل الطبيعية، فإن فلسفة العلم، هي النسق المعرفى المترابط من المفاهيم والقوانين التى تشكل فى مجموعها المناهج التى تأخذ بها العلوم الطبيعية والفلسفية والإنسانية .. إلا أنها لا يمكن أن تكون بديلاً للعلم نفسه كما نشاهده فى الممارسة العلمية.. أى فى إطار البحث العلمى. ولما كانت المناهج هى الصورة المعرفية أو المرشدة، فإنها تكون بذلك الصورة الأساسية التى يمكن من خلالها تتبع مسيرة العلم، وكذلك يدخل فى فلسفة العلم خصائص التفكير العلمى — التى أشرنا إليها آنفاً — مثل التعميم والتكميم والقابلية للاختبار .. والثبات والصدق، والموضوعية، وقابلية هذه الظواهر للتحليل ثم مقولة اتصال البحث العلمى وخضوعه لمسلمات معينة مثل مبدأ الحتمية، ويضاف إلى ذلك الخيال العلمى الذى هو نوع من التخيل المبنى على أسس واقعية ومنطقية يلم بها العالم مسبقاً .. ومن ثم فهو غير خيال الفنان.

وأما لغة العلم وحقائقه فهى تتسم بتمام الموضوعية .. ومن ثم فإن فلسفة العلم إنما هى أقوال تطلق على العلم دون أن تكون جزءاً منه .. وتعتبر مناهج

البحث العلمى هى الجزء الأساسى فى فلسفة العلم ، لأنها إنما تنصب على وصف الخطوات التى يسلكها العالم فى بحثه .

كما يُعزى إلى المسلمين الكشف عن منهج البحث العلمى الاستقرائى على النحو الذى بيناه فيما سبق.. وكان أرسطو قد تكلم عن الاستقراء بنوعيه الناقص والتام، ولكن المسلمين قد اكتشفوا أصول المنطق الاستقرائى فى حدق ومهارة فى دراساتهم عن أصول الفقه وذلك قبل أن تصلهم كتابات أرسطو فى هذا الصدد .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن المنهج الذى كان سائداً عند اليونان والرومان فى العصور الوسطى هو منهج القياس .. أو ما يسمى جملةً بالمنطق الصورى.. وهو الذى ثار عليه مناطق عصر النهضة لعقمه وعدم جدواه فى الكشف عن قوانين الظواهر مما جعله منطقياً لعرض المعلومات التى سبقت معرفتها أكثر من كونه أداة لمعرفة الجديد من الظواهر، ومن ثم ظهرت المناهج الصورية الاستقرائية التجريبية فى مجال العلوم الطبيعية ، ثم المنهج الاستنباطى فى مجال العلوم الرياضية، كرد فعل على عقم المنهج الأرسطى القديم .

ولاشك أن المنهج الاستنباطى الرياضى إنما يعد تطويراً للمنطق الصورى القديم .. ولكننا نتساءل عن مدى قبول الدراسات الإنسانية للمنهجين الاستقرائى والرياضى .. وعلينا أن نبحت من ثم عن منهج ملائم لهذا النوع من الدراسات بحيث لا يكون استنباطياً أو استقرائياً.. لأنه قد ثبت إبان القرن التاسع عشر استحالة تطبيق المنهج الاستقرائى المطبق فى العلوم الطبيعية على الدراسات الإنسانية .. ولذلك ظهرت عدة مناهج منها المنهج الاستردادى فى التاريخ .. ومنهج التحليل النفسى فى ميدان علم النفس ومنهج التأمل الذاتى فى الفلسفة.. أى أن علماء هذه الدراسات قد اضطروا إلى استخدام أكثر من منهج واحد

هروباً من استخدامنا لمنهج العلوم الطبيعية فى مجال الدراسات الإنسانية إذ أن استخدام المنهج التجريبي فى مجال العلوم الإنسانية ستصبح معه الظواهر الإنسانية مجرد وحدات كمية تخضع للقياس الكمي والتعميم .

ولقد جاء منهج "دوركايم" فى علم الاجتماع^(٩٦) لكى يستخدم نفس شروط المنهج التجريبي والطريقة الاحصائية فى دراسة الظواهر الاجتماعية.. وهو الأمر الذى تحولت معه الدراسات الاجتماعية إلى دراسات كمية لا يستطيع الباحث أن ينفذ إلى مضمونها إلا عن طريق التفسير أو الفهم الذى يستند إلى مواقف ذاتية، فيتجاوز بذلك حصيلة القياس الكمي للظواهر .. وقد كان على المدرسة الألمانية أن تبدأ بمبادرة جديدة .. إذ تقدمت بمنهج "الفهم" كمنهج أصيل فى الدراسات الإنسانية فى مقابل منهج العلوم الطبيعية .. ورأى أتباع هذه المدرسة أننا مهما أدخلنا من تعديلات على منهج العلوم الطبيعية فستظل غير ملائمة للدراسات الإنسانية ، إذ بينما ينصب منهج الاستقراء على الكم، نجد أن منهج الفهم فى العلوم الإنسانية ينصب على داخل الظاهرة البشرية ويغوص فى أعماقها ، وهذه الخبرة ترتبط مباشرة بالتعاطف ، وبالمعاني وبالتعبيرات التى تتعلق بالظواهر الإنسانية، وبينما نجد أن الظواهر الطبيعية تدرك بالحواس ، نجد الظواهر الإنسانية تدرك بالاستبطان الذاتى والفهم، ولا تخضع للتجريب الحسى الظاهرى ، وقد استقر هذا المنهج الكيفى الذاتى، وظهرت معالمه وخطوطه العريضة بوضوح عند "بول ريكمان" الذى يضرب لنا مثلاً يوضح فيه الفرق بين استخدام المنهج الاستقرائى التجريبي، واستخدام منهج الفهم، فيقول إن ملاحظة السرعة بين أجسام تتحرك بسرعات مختلفة ، يمكن قياسها عن طريق المقاييس المختلفة للسرعة وإثباتها بدقة، وهذه تجربة خارجية لا تنفذ خلال الذات، وليست فى حاجة إلى تعاطف إنسانى معها كواقعة

خارجية لاتنفذ خلال الذات، وليست فى حاجة إلى تعاطف إنسانى معها كواقعة خارجية، بينما نجد أنه إذا حدث أن قتل مجموعة من المتعصبين زنجياً ، فإن هذه الواقعة تحتاج إلى دراسة من نوع خاص تدخل فيها عوامل نفسية وسوسولوجية وثقافية لايمكن قياسها كمياً، لأن لها طابعاً كيفياً متميزاً بالإضافة إلى طابعها الكمى الذى يخضع للدراسة الكمية المادية.^(٩٧)

وكذلك الأمر فى المجالات الأخرى للعلم، فلا يمكن مثلاً تطبيق المنهج الاستنباطى إلا فى مجال المنطق والعلوم الرياضية ، ولايمكن تطبيق المنهج الاستقرائى البحث ، إلا فى مجال العلوم الطبيعية ، ولذلك فسوف نعرض فيما يلى لجملة من هذه المناهج بدءاً بالمنهج الاستنباطى ، وانتهاء بإلقاء الضوء على حقيقة المنهج الإستردادى فى علم التاريخ وفلسفته .

على أنه لما كانت الغاية من هذا البحث هى إعطاء صورة عامة عن فشل تطبيق المنهج التجريبي فى مجال العلوم الإنسانية، لهذا فإن استعراضنا لمناهج البحث الأخرى الاستقرائية والاستنباطية إنما يجرى بهدف الرد على مزاعم التمسكين بفاعلية المنهج التجريبي فى مجال العلوم الإنسانية ، وهؤلاء هم أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية .

أولاً : منهج الاستقراء:

لقد أشرنا إلى أن الاستقراء " Induction " بصفة عامة ينقسم إلى : استقراء تام، واستقراء ناقص .. والاستقراء الناقص يمثل منهج البحث فى العلوم التجريبية ، وهو الذى نصل عن طريقه إلى الكشف عن القوانين العلمية .

ويسمى هذا الاستقراء "بالاستقراء الناقص " ، لأنه لايشترط إحصاء كل الأمثلة الجزئية للظاهرة لكى نصل إلى القانون الخاص بها، وإنما يقتصر الباحث

على عدد منها، باعتبار أن ما ينطبق على هذا العدد ينطبق على غيره من الأمثلة.. وهذا النوع من الاستقراء، هو الذى عُرف منذ بيكون وجاليليو ثم تطور عند جون ستوريات ميل ، ليصبح الاستدلال مؤلفاً من عدد من المقدمات التى تعبر عن سير الظاهرة فى الواقع ، والتى يصح منها الانتقال إلى النتيجة المفسرة لسير الظاهرة أو الواقعة ، فتكون هذه النتيجة هى بمثابة (صيغة القانون) الذى نستهدفه بتطبيق المنهج الاستقرائى .

وإذا كان بيكون قد ابتداء بفتح الأبواب أمام هذا المنهج العلمى الجديد، فإن مسيرة هذا المنهج قد تخللتها اتجاهات عديدة فى المرحلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، منها الاستدلال الرياضى عند جاليليو ، واتجاه هيوم الذى يرى أن الاستقراء ليس استدلالاً منطقياً بالمعنى الدقيق.

ويقع الاستقراء فى ثلاث مراحل هى : الملاحظة والتجربة – فرض الفروض – تحقيق الفروض ..^(٩٨) وسوف نتناول هذه المراحل فيما يلى بشئ من التفصيل :

١ – الملاحظة والتجربة :

الملاحظة عملية تنصب على الظواهر التى لا نستطيع أن ندخلها فى نطاق الدراسة العملية كما هو الحال فى علم الفلك أو الجيولوجيا . والعنصر المحرك للملاحظة فى المنهج الاستقرائى، هو عنصر (العيان الحسى المباشر) إذ تلعب المشاهدات الحسية دوراً أساسياً فى الاكتشافات العلمية ، إذ أن اكتشافات جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام، كانت قد بدأت من ملاحظة السرعة كلما اقترب الجسم من الارض، ونفس الأمر نجده فى اكتشافات تورشيللى الخاصة

بالضغط الجوى، واكتشافات كلود برنارد لدور العصارة البنكرياسية فى هضم
الدهون من ملاحظاته على أراتبه المشهورة. (٩٩)

أما التجربة فهى ما يقوم به كل عالم فى مجال بحثه، كالكيمائى حين
يستخدم التيار الكهربى لفصل الأكسجين عن الهيدروجين فى الماء.. وعلى
الرغم من أنه لا يوجد حد فاصل بين الملاحظة والتجربة، (١٠٠) إلا أنه فى مجال
العلم تعتبر التجربة أكثر أهمية من الملاحظة، لأنها تفيدنا فى الكشف عن
القوانين التى لا تسمح بها الملاحظة البحثية، هذه الملاحظة التى قد تضطر
للإنتظار كثيراً حتى تتكرر الظاهرة فى الطبيعة.

وإذا كان مجهود العالم - فيما يختص بالملاحظة - ينحصر فى مجرد تسجيل
ما يشاهده، فإنه فى مجال التجربة تتحكم فى الظاهرة ونخضعها للدراسة
المعملية مما ينجم عنه ملاحظة أكثر دقة.

وهناك شروط علمية ينبغى أن تخضع لها الملاحظة والتجربة كخطوة فى
المنهج الاستقرائى، وذلك مثل استخدام الحواس بدقة، والاستعانة بالآلات
والمقاييس، والابتعاد عن إدخال عنصر الذاتية حين نسجل الظاهرة.. وهذا
الشرط الأخير هو ما يعرف بالموضوعية.

٢ - فرض الفروض :

إذا كان الهدف من الملاحظة والتجربة، هو التوصل إلى قانون عام يفسر
مجموعة من الظواهر أو الوقائع، فإن ذلك يحتم على العالم أن يضع فرضاً علمياً
لتفسير هذه المجموعة من الملاحظات والتجارب التى جمعها.

وقد تنشأ الفروض من مجرد الصدفة (١٠١)، فكثيراً ما يقع الانسان على
ظواهر تهديه إلى وضع الفرض، دون أن يكون قد قصد ذلك فعلاً.. ومن

ناحية أخرى، فإن وضع الفروض يدعو أحياناً إلى إجراء كثير من التجارب،
والتعديل فى التجربة والتنويع فى ظروفها المختلفة .

والحقيقة فإن الدوافع إلى الفرض العلمى إنما تقوم على اهتمام العالم
وانشغاله الدائم بتفسير الظواهر ، والمثال على ذلك أن معظم الاكتشافات
العلمية قامت على مشاهدة كبار العلماء لظواهر عادة ما يمر بها الإنسان العادى
دون أدنى انتباه .. فظاهرة سقوط الأجسام مثلاً ، ظاهرة مشاهدة فى كل
دقيقة وعند كل إنسان ، ومع ذلك لم يصل أحد قبل نيوتن إلى وضع قانون
الجاذبية .

وللفرض شروط يجب مراعاتها عند وضع الفرض العلمى، فلا بد أن يبدأ
الفرض من واقعة معينة تتم ملاحظتها بالفعل، وهذا يعنى أن الفروض العلمية
لا تبدأ من تخيلات .. ويجب أن يكون الفرض قابلاً للتحقيق منه فى الواقع
وخالياً من التناقض.

وفى الفرق بين الفروض العلمية وغير العلمية ، يعدد أصحاب المناهج أنواع
الفروض فيذكرون : الفرض الأسطورى – الفرض الدينى – الفرض التاريخى –
الفرض الفلسفى .. ويأتى بعد ذلك (الفرض العلمى) الذى يحدد ستانلى
جيفونز ثلاثة شروط له :

(١) أن يسمح باستخراج نتائج يمكن اختبارها بالخبرة الحسية .

(٢) الا يتعارض مع القوانين الطبيعية التى سلمنا بصدقها فى الماضى .

(٣) أن تتفق النتائج المستنبطة منه مع الواقع. (١٠٢)

وتجدر الإشارة أخيراً، إلى أن الفرض الخاطئ لا ينبغي أن نرفضه تماماً، بل يجب علينا تطويره وتعديله حتى يتفق مع سير الظاهرة أو الواقعة حتى يمكن الاستفادة منه في التوصل إلى القانون المفسر لطبيعة الظاهرة .

ولا يفوتنا في هذا المقام، أن نشير إلى هذه الحركة التي قام بها بعض العلماء متكرين للفروض استناداً إلى قول نيوتن: *Hypotjeses non Fingo* . (أنا لا أكون فروضاً) مما جعل الكثير من العلماء ينظرون إلى الفروض بعين الحذر .. ولكن مناقشة هذا الموقف تكشف عن تفسير خاطئ لعبارة نيوتن، الذي كان قوله متضمناً في سياق رده على الديكارتيه أرجعوا نظريته في الجاذبية إلى فرض يتشابه مع فروض رجال العصور الوسطى، وهي الفروض التي تتصل بالخواص السرية للأشياء. (١٠٣)

٣ - تحقيق الفروض :

تشبه عملية (تحقيق الفروض) عملية (التجريب) في معناها الدقيق وينبغي أن تلتزم (بالروح العلمية) التي يجب أن تسود خطوات البحث العلمي .. فالتجربة تظهر الروابط التي تجمع بين الفرض وبين سير الظواهر، والروح العلمية تقتضى التنويع المستمر في الظروف المحيطة بالظاهرة حتى يتيقن الباحث من إثبات صحة الرابطة بين الفرض والواقعة المراد بحثها.. وبالتالي تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً .

الاستقراء عند فرنسيس بيكون: (١٠٤)

كان بيكون من أوائل من حاولوا وضع صياغة مكتملة لمنهج البحث في العلوم التجريبية . وكان ذلك في صورة المنهج الاستقرائي الذي نادى به بيكون في الوقت الذي كان الوسط العلمي فيه يمجج بأفكار مرتبطة بالميتافيزيقا

واللاهوت إبان العصور الوسطى، وعلى الجملة كان المنهج القياسى مازال يشيع فى كثير من الأوساط العلمية .

وإذا كان يكون قد اهتم بالفروق بين الظواهر... ولم يفتن إلى ضرورة القياس الكمى... فقد جاء جاليليو ليعارض وليكشف عن الاستدلال الرياضى ويعتبره ذا فاعلية أكبر من الملاحظة والتجربة.. ولم يكن الاستقراء عند يكون هدفاً بل كان وسيلة.. إذ كان الهدف هو استثمار المعرفة العلمية أو الفلسفة فى رفع مستوى الناس المادى، فضلاً عن القيمة العلمية النظرية، فيكون علينا إذن فى نظر يكون فهم الواقع للسيطرة عليه لتحقيق مجتمع أفضل وبذلك تكون للعلم قيمة عملية فحسب .

وقد وضع يكون كتابه (الأورجانون الجديد) أى (المنطق الجديد) وهو الجزء الثانى من كتابه (الإحياء العظيم) الذى كان يطمح أن يكون مشروعاً علمياً متكاملًا، ولكنه لم يكمله. وقد وضع يكون فى "الأورجانون الجديد" نظريته فى الاستقراء وأفصح فيه عن ثورته العارمة على منطق أرسطو القياسى الذى كان يجعل فيه علم الطبيعة علماً فلسفياً .

وإذن فإن يكون قد انتقد "المنطق الارسطى" كما أشار إلى بعض الأخطاء العامة التى يقع فيها العقل البشرى وتعوقه عن التفكير السليم. وهذا هو الجانب السلبى. أما الجانب الايجابى فهو منهجه الاستقرائى .

أما من الناحية الأولى فإنه يرى أن القياس الأرسطى عقيم، لأنه استدلالى صورى ننتقل فيه من مقدمات إلى نتائج عامة يراعى فيها الصحة الصورية فحسب بغض النظر عن محتواها المادى الواقعى .

وكذلك فإن القياس الأرسطى يبدأ حركته الاستدلالية من أفكار جزئية محسوسة يُسبغ عليها شكل الأفكار العامة التي تكون بمثابة مقدمات للقياس يفترض صدقها ، بينما تكون هذه المقدمات مجرد أفكار شائعة كاذبة تضر أكثر مما تنفع ، وأخيراً فإن نتيجة القياس الأرسطى عقيمة لأنها تكون متضمنة في المقدمات ولا تحوى معرفة جديدة.

أما فيما يتعلق بجانب الأخطاء التي يقع فيها الجنس البشرى تلقائياً بطبيعته ولا يمكن التخلص منها تماماً وهي نظريته في الأصنام الأربعة فهي: (١٠٥)

١ - أصنام القبيلة **Idols of the tribe** :

وهي أوهام عامة لدى الجنس البشرى مغروزة في طبيعة الإنسان.. ومن الأمثلة على ذلك محاولتنا وضع نظام نظري تعسفى للعالم قبل أن نتأكد عن طريق الملاحظة المباشرة من وجود مثل هذا النظام في الطبيعة وذلك بحسب رأى بيكون فنقول مثلاً إن الطبيعة منظمة تنظيمياً معقولاً على أساس من المنطق والعقل، ومن ثم نسلّم بمبدأ الحتمية .

ومن الأصنام التي تتعلق بالجنس البشرى عامة ميلنا الطبيعي إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير.. وتسرعنا في إصدار الأحكام على عدد قليل من الوقائع واتجاهنا إلى تصديق ما يتفق مع هوانا.. ورفض ما يخالف هذا الهوى دون أى تحقيق علمى بهذا الصدد .

٢ - أصنام الكهف **Idols of the cave** :

وهي ذات طبيعة فردية، إذ أنها تتعلق بخبرات كل فرد من الأفراد على حدة.. وتختلف باختلاف الأفراد حسب البيئة والتعليم والعادات والوراثة .. فبعضنا مثلاً يبالغ في إظهار أوجه التشابه بين الأشياء .. وعلى العكس من ذلك

نجد البعض الآخر يبالغ فى إظهار أوجه الاختلاف بينها . ثم هناك قسم منا يميل إلى كل ما هو قديم، وقسم آخر يعشق الجديد الطريف من الأشياء.. وهكذا.

٣ - أصنام السوق **Idols of the market** :

ويقصد بالسوق هنا مكان اجتماع الناس وتبادلهم الحديث فى معاملاتهم وهم فى العادة يستخدمون اللغة فى هذا الحديث، ولما كانت ألفاظ اللغة المستعملة مبهمه وغير دقيقة ، فإنها تكون مصدراً لكثير من الأخطاء. وستكون النتيجة أن يعنى الناس فى الجدل وأن تزداد حدة اختلافاتهم ومنازعاتهم بسبب غموض هذه الألفاظ المستخدمة التى فى الإمكان تعريفها وتحديدتها.. فبعضها بمثابة إشارات إلى تراث الماضى وإلى نظرياته كفكرة المحرك الأول وعنصر النار والحظ. وأخيراً فإن أحاديثنا مليئة بمثل هذه الألفاظ التى كثيراً ما تؤدى إلى الخطأ والاضطراب والغموض.

٤ - أصنام المسرح **Idols of the theater** :

أما أوهام المسرح فقد ورثها الإنسان فى العصر الحديث عن مذاهب الفلاسفة القدماء الذين يفسرون الطبيعة حسب تصوراتهم ومعتقداتهم ، وقبل أن يقوموا بملاحظة ظواهرها .. وهم يستدلون من تجارب قليلة.. ويعتمدون على الخيال لاستكمال صورة الظاهرة .. وبهذا يسمح البعض لمجال الخيال أو اللاهوت بالتدخل فى مذهبه .. بينما الدين مصدره الوحي لا العقل .. فلا يجب أن تهتم الفلسفة باللاهوت بالضرورة. غير أنه لا يخفى علينا أن يكون كان يرى أن بعض المعتقدات مثل (وجود الله) يمكن البرهنة على صحتها فلسفياً .

أما العلم عنده فيجب فصله عن الدين وعدم إقامة العلم الطبيعي على أساس من النصوص الدينية ، وبهذا نجح بيكون في فصل الفلسفة والعلم عن الدين وقضاياها .

هذه هي إذن الأصنام التي يعتبرها بيكون من الأسباب الرئيسية للخطأ، وهو لا يرى أن اللغة في حد ذاتها هي مصدر هذه الأخطاء .. ولكن استعمالها الخاطئ هو الذي يؤدي إلى الغموض والالتباس . وعلى العموم ليس للغة بديلاً سوى المنطق الرمزي وأساليب الاستدلال الرياضي .

ثانياً : الجزء الإيجابي من منهج بيكون :

إذا كان بيكون قد اكتفى في الجزء الأول من منهجه ببيان أخطاء الماضي وأسبابها فإنه يحاول في هذا الجزء الثاني من كتابه أن يعرض منهجه الاستقرائي الجديد الذي أراد أن ينسخ به منطق أرسطو القديم القائم على القياس .

تناول بيكون الأشياء الخارجية التي هي موضوعات الحس، ورأى أنها معقدة في تركيبها. ولكننا بتحليلها ننتهي إلى الكشف فيها عن الطبائع البسيطة التي تتركب منها .. ولا يمكن أن ندرك تركيبها الكامل وكيفياتها المستمدة من ماهياتها .. إلا بعد الكشف عن هذه الطبائع البسيطة التي هي الحرارة والبرودة والكثافة والوزن واللون والصوت والرائحة وغيرها من صفات الأشياء التي تكون موضوعاً للإحساس ، أما التنظيم أو الترتيب الكامل لهذه الأشياء فهو مثل نمو النبات ونشأته من البذور، وكذلك مثل نمو الجنين واكتماله، وغيره مما يمكن ملاحظته في الطبيعة .. ولكي ندرك حقيقة هذه الوقائع البسيطة التي أشار إليها بيكون يجب أن نكشف أولاً عن صورها .

لقد أشار مؤرخو الفلسفة إلى أن قول بيكون بوجود صور بسيطة للطبيعة إنما يدل على أنه كان لا يزال متأثراً بأرسطو .. ولكن بيكون يقول فى بعض نصوصه إن الصورة هى نوع من القانون للشئ .. أو هى وصف للعملية الكامنة أو للأسلوب الكامن المنظم لأى شئ من الأشياء .. وبهذا القول يكون بيكون قد عرف الصورة تعريفاً يقربها مما تواضع عليه المحدثون الذين يرفضون التسليم بأن الصورة هى علة الشئ .. ويرون أنها قانون أو وصف للظاهرة فحسب.

والذى يهمنى فى هذا الموضوع هو أن نشير إلى ناحية هامة فيما يختص بالمنهج وهى أن بيكون قد نجح إلى حد ما فى وضع قواعد منهجه الاستقرائى الذى يمكن عن طريقه اكتشاف صور هذه الطبائع البسيطة التى نتحدث عنها. فما هى إذن قواعد هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى يبسط القول فيه فى الجزء الثانى من المنطق الجديد ؟

يعطينا بيكون مثال "الحرارة" لإيضاح قواعد منهجه وخطواته التى تتم من خلال ثلاثة جداول :

أولها : جدول يسميه جدول حضور الظاهرة **Table of Presence** :

وهذا الجدول يضع فيه مجموعة من الحالات التى تظهر فيها الحرارة .. وهذه الأشياء إما أن يكون قد لاحظها بنفسه أو سمع بها أو قرأ عنها . ومعنى هذا أن الأشياء التى نسجلها فى هذا الجدول تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة .. وسيطلق جون استيوارت مل فى القرن التاسع عشر اسماً آخر على جدول الحضور هذا .. وهو (طريقة الاتفاق **Method of Agreement**) التى تقول :

" All instances in which a phenomenon occurs agree, in only one circumstance which when found , we call its cause"

" حينما يتفق وقوع أمر أو صفة واحدة في عدد من حالات وقوع الظاهرة الواحدة ، فإن هذا الأمر الواحد هو الذى نكتشف فيه علة حدوث الظاهرة".

ثانياً : جدول الغياب Table of Absence

وفى هذه الحالة الثانية يضع بيكون جدولاً لحالات غياب الظاهرة Presence Negative ويتخذ ظاهرة الحرارة مثلاً فيضمن هذا الجدول حالات ترجع إلى ظواهر الجدول السالف ولا توجد بها الحرارة .. وإذن فأى صفة توجد فى هذا الجدول وتوجد أيضاً فى الجدول الأول لا تكون صورة للحرارة . أى أن هذا الجدول يتضمن الصور التى لا ترتبط بالحرارة .. وإذن فالصور المرتبطة بالحرارة تغيب عنها. ومعنى ذلك أن الظاهرة هنا وهى الحرارة غير موجودة ويسمى مل هذه الطريقة بطريقة الاختلاف Method of difference .

وفى المرحلة الثالثة يضع بيكون جدولاً يسميه جدول الدرجات Table of degree ويقارن فيه بين الحالات التى تزداد فيها درجة الحرارة ليرى هل هناك أى ظرف من الظروف يتغير طردياً أو عكسياً مع درجة الحرارة .. وهذا هو ما يسمى عند مل بطريقة التلازم فى التغير Method of concomitant Variations ثم يقارن الجداول الثلاثة بعضها ببعض الآخر ليصل إلى ما يسميه بالقطاف الأول First Vintage لصورة الحرارة نوع من الحرارة وبذلك يكتشف فى هذا الجدول - الذى هو جدول التلازم عند مل - أن الحرارة نوع من الحركة .. فإذا حضرت ظاهرة الحركة حضرت ظاهرة الحرارة .. وإذا ارتفعت الأولى ارتفعت الثانية ، فهناك إذن تلازم طردى بين الظاهرتين ، ومن

ثم فإن كمية الحرارة الموجودة في أى حالة من الحالات المشار إليها في جدول الدرجات .. تتناسب طردياً مع كمية الحركة الموجودة فيها .

هذه الجداول الثلاثة التي وضعها بيكون لتكون أدواته في ميدان الكشف العلمي يطبقها على عدد كبير من الملاحظات والتجارب . ويلاحظ أنه قد تمسك بمبدأ الملاحظة والتجربة ورأى أن العلم لا يمكن أن يتقدم إلا بجمع طائفة كبيرة من هذه الملاحظات والتجارب. ولكن العلم الحديث أثبت من ناحية أخرى أن عدداً كبيراً من الفروض العلمية القائمة على التخيل قبل الملاحظة والتجربة كان لها تأثيرها الكبير على حركة التقدم العلمي ومدى خصوبتها. ولعل السبب في موقف بيكون السلبي من الفروض يرجع إلى أنه لم يستخدم الاستدلال الرياضى الذى لم يكشف عنه في منهجه الجديد .

ثانياً : النسق الاستنباطى فى الرياضيات :

يعتبر العلم الرياضى فى جملته نسقاً استنباطياً ، فالرياضة تبدأ دوماً بمجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات لتنتهى باستنباط نظريات مترتبة على مجموعة المقدمات السابقة .

وكان إقليدس قد قدم نسقه الاستنباطى الذى يجعله البعض أول نسق رياضى يستنبط نتائجاً صحيحة من مسلمات مفروضة، وإن كان "رايشنباخ" يحاول أن يذهب بأصول النسق الهندسى الاستنباطى إلى مرحلة تاريخية أسبق من إقليدس حين يجعل الأصل التاريخى للهندسة راجعاً إلى قدماء المصريين الذين اضطرتهم ظروف فيضان نهر النيل إلى وضع قياسات هندسية لتمييز حدود أراضيهم الزراعية التى كانت تضيع معالمها كل عام ، وقد كان هذا الاتجاه الهندسى عملياً بحثاً كما يذكر المؤرخون ،^(١٠٦) ثم ظهر البرهان الاستنباطى فى

وقت متأخر على يد "فيثاغورس" الذي تفسر نظريته المشهورة كشوف المصريين على أساس أن مجموع مربعي العددين "٣، ٤" مساويان لمربع العدد "٥" وقد استطاع فيثاغورس بذلك إيجاد الأسس النظرية العامة لتلك الحالة والتي تقوم عليها هذه الحالة ، وهي كون المثلث الذي تمثله هو مثلث قائم الزاوية، وهذا الجانب النظري هو الذي يميز طبيعة الدور الذي أسهم به اليونانيون في الهندسة وفي الفكر بعامة ، ففي الهندسة اكتشفوا إمكان بنائها على هيئة نسق استنباطي، ولذلك يعود "رايشنباخ" ليضيف قائلاً "وسوف يظل بناء الهندسة في صورة نسق للبديهيات يرتبط إلى الأبد باسم إقليدس ، حيث كان عرضه المنظم المنطقي للهندسة هو موضوع كل برنامج دراسي هندسي، فاستمر حتى عهد قريب يدرس كما هو بدون أن يتطرق إليه الشك أو التمحيص". (١٠٧)

وهكذا جاءت الهندسة عند قدماء المصريين مؤسسة على الأمور الخاصة بالحياة العملية ، أما اليونانيون فقد تمثل إسهامهم الحقيقي في إقامتها على أسس بديهية تصورية تطبق في كل المجالات باتساق الاستنباط، واستخراج البراهين من المقدمات استخراجاً منهجياً، وهو نفس الأساس الذي انطلق منه المنطق الصوري القديم ، ولهذا فإن البحث من أجل تطوير المنطق القديم قد أدى إلى ظهور العديد من أنواع المنطق الأخرى، وهي كلها تقوم على أسس المنهج الاستنباطي الذي يتخذ شكلاً رياضياً يقوم على الاستناد إلى ثلاثة أمور جوهرية هي: (١٠٨)

١ - البديهيات :

وهي حقائق عامة بينة بذاتها، ولا تحتاج إلى البرهنة عليها، فهي تتسم بأنها واضحة بطريق مباشر للنفس بلا واسطة ولا برهان منطقي، كما أنها تعرف

بصورة أولية سابقة على التجريب ، وهي تمثل قواعد صورية عامة تتفق عليها كل الأذهان .

٢ - المصادر :

وهي مسائل بسيطة ، يختص بها كل علم من العلوم على حده، ويقبلها المتخصصون فيه دون طلب برهان عليها لأنها تشكل الأسس التي ينطلق منها هذا العلم، ولكنها ليست لها عمومية البديهيات .

٣ - التعريفات :

وهي كالمصادر تتعلق بتصورات معينة يختص بها كل علم على حدة، ويميز العلماء بين نوعين من التعريف، النوع الأول ، هو التعريف الرياضي، وهو تعريف قبلي ونهائي وثابت وكلي، ومن أمثله تعريف محيط الدائرة بأنه الخط المتكون بواسطة نقطة تتحرك على مسافة متساوية من نقطة ثابتة تسمى المركز، أما النوع الثاني فهو التعريف التجريبي، وهو الذي تتكون عناصره من خلال الملاحظة والتجربة العلمية، فمثلاً تعريف الذرة لم يتكون دفعة واحدة، بل ظهر بالتدريج من خلال الاكتشافات المختلفة، وكذلك فالتعريف التجريبي ليس نهائياً ، بل إنه يمكن أن يتعدل كلما دلت التجارب على خصائص جديدة لم تكن معلومة من قبل .

وعلى هذا النحو نتبين أن البديهيات والمصادر والتعريفات يتم قبولها معاً بدون أدلة على صحتها، أو طلب برهان لإثبات صدقها، لأنها بمثابة الوسائل أو المبادئ التي تبدأ منها البرهنة على الموضوعات المطروحة أمام الباحث، ولقد كان إقليدس هو أول من أقام نسقاً استنباطياً - كما سبقت الإشارة - وقد بناه على عدة مجموعات من البديهيات والمصادر والتعريفات.

ولكى يقوم عالم ما باستخدام ذلك المنهج الاستنباطى، فإنه عليه أولاً القيام باختيار حدود ما يريد من موضوعات المعرفة، وما يرتبط بها من بديهيات أو مصادرات وترتيبها بطريقة تصاعدية أو تنازلية تمكنه من استخلاص النتائج التى تساعده فى حل ما يتناوله من معضلات.

ويجب فى هذا المنهج مراعاة الشروط الأساسية للفكر المنطقى وأبرزها: (١٠٩)

١- شرط عدم التناقض، وذلك لكى يتوافق الاكسيوماتيكي أو البديهى الصورى مع مقدماته، ولكن كثيراً ما يحدث كما يقول "ويلدر" " أن تتعدد القضايا والنظريات وتتداخل بحيث يصعب أن نتأكد مما إذا كان النسق الذى أمامنا متناقضاً أم لا .. وهنا يجب علينا الاستعانة بتحديد معانى الحدود بدقة، ومراعاة قانون الثالث المرفوع حتى يستقيم النسق .. وإلا تنوعت استنباطاتنا وأصبح الكشف عن التناقض بينها أمراً صعباً"

٢- وكذلك فمن الشروط التى يجب مراعاتها فى النسق الاستنباطى شرط الإستقلال وهو يساعد على توازن النسق، بحيث لا تتكرر البديهيات أو المسلمات التى تشكل مقدماته.. وعلينا أيضاً مراعاة عدم الغموض وكفاية تلك المقدمات بطريقة متوازنة لاتزيد أو تقل عن الحاجة.

٣- وهنا نصل إلى الشرط الثالث الذى يجب الأخذ به وهو شرط الإشباع الذى يقضى بأن تكون الحدود الغير معرفة والبديهيات كافية بحيث تسمح لنا بإجراء كل عمليات الاستنباط فى النسق .

ولقد جاء النسق الاستنباطى - كما سبق الإشارة إليه - كنتيجة اتفاق وترابط بين المنطق والرياضة .. وهو الأمر الذى أدى إلى ظهور "المنطق

الرياضى " الذى سيطر ولا يزال على دوائر الفكر الرياضى والمنطقى .. وفيه لاتمايز الرياضة عن المنطق ولا يتباين المنطق من الرياضة .. وقد اتخذ البحث فيه عدة صور أو مذاهب حسب اختلاف النظرة إلى العلاقة بين المنطق والرياضة .. وقد اتفق المفكرون على تصنيفها فى خمسة مذاهب هى : (١١٠)

أ- مذهب التشابه الظاهرى وهو الذى ينظر إلى العلاقة بين المنطق والرياضة من الناحية الشكلية الخارجية ليجد أنهما متفقان فى ثلاثة أمور أساسية هى الرمزية والصورية والميكانيكية أو الآلية فى الإستنباط .

ب- مذهب جبر المنطق وهو الاتجاه الذى يعبر عن المنطق بصورة جبرية تكاد تقضى على المنطق وتجعل منه أحد فروع الرياضة .. ولقد كان لينتز هو أول من أشار إلى هذا الاتجاه، إلا أن أبحاثه لم تلق اهتماماً حتى أوضحها مؤخراً جورج بول .

ج- المذهب اللوجستيقى : وهو عكس الاتجاه السابق، إذ أنه يرد الرياضة ذاتها إلى أصول منطقية .. ويجعلها أحد فروعها بعد أن اتخذ المنطق صورته الرمزية .. ولقد وصل هذا المذهب إلى ذروته على يد "برتراند رسل" و"الفريد نورث هوبتهد" فى كتابهما "برنكييا ماتيماتيكيا" أو "مبادئ الرياضيات" .

د- المذهب الاكسيوماتيكى : وهو لم يرد أحد العلمين (المنطق والرياضة) إلى الآخر بل ردهما معا متوازيين إلى أصول اكسيوماتيكية أو بديهية صورية بجثة يشتقان منها معاً .. وقد تزعم هذا الاتجاه الرياضى الألمانى "ديفيد هيلبرت" .

هـ- المذهب الحدسي : ويستخدمه بعض الرياضيين المعاصرين الذين يرون أن الرياضيات تقوم على أساس إدراك الأعداد الأولية بالحدس المباشر ومحاولة التوليد الذاتي لبعضها من بعض .. ومن ثم لاتعتمد على اللغة وهم يختلفون عن المذهب الأكسيوماتيكي في أنهم يعولون على الحدس بالأعداد أي الحدس في الزمان وليس الحدس المكاني أو الهندسي .

وهكذا نجد أن النسق الاستنباطي هو نسق رياضي صوري لا يصلح لدراسة العلوم الإنسانية في مرحلة البيانات الأولية، لأنه يعتمد على الآلية والدقة الصورية فحسب .. بينما تحتاج العلوم الإنسانية إلى الإحساس والشعور في المقام الأول حتى يتضح الفهم وتمثل الحقائق في الذهن .

ولقد احتل الاستدلال الرياضي مكانة عليا في المنهج العلمي المعاصر.. فبينما كان قدماء الاستقرائيين مثل "فرنسيس بيكون" يرفضون أن يجعلوا للاستقراء أساساً رياضياً ، نجد العالم الفذ "نيوتن" يرى أن الملاحظة والتجربة والاستدلال الرياضي لازمان معاً في البحث الاستقرائي، وأنه لاقيمة للإستدلال الرياضي إلا إذا كانت الوقائع الجزئية تؤيد النتائج الرياضية الصورية .

ولعله بناء على ذلك تبرز أولوية مرحلة الفروض التصورية وتضمينها خلال الاستدلال الرياضي لنحصل على فرض علمي على درجة عالية من احتمال الصدق بعد أن نخضعه لخطوات التحقيق الاستقرائي لأنه نابع أساساً من خلال تحويل الكيفيات المعطاه بالاستقراء إلى تصورات كمية تزيد من دقتها ودالاتها العلمية ، ولهذا جاء الاهتمام بالملاحظة والتجربة وإعطائها الأولوية في مجال الاستقراء .

ولقد جاء المنهج العلمي المعاصر نابعاً من نظرة جاليليو ونيوتن .. غير أن أصحابه قد أنكروا أولوية الملاحظة والتجربة .. وذلك نتيجة لظهور أسس

لاتنطوى على وقائع محسوسة لاسيما فى نظريات الذرة والنسبية والكوانتم ..
فهى تبحث فى مجالات لا يمكن إدراكها بالحواس وحدها .. ولاتعرف قواها
المادية إلا عن طريق الصياغة الرياضية الصورية .. كما أن صياغتها لاتتوقف
على التحقيق التجريبي وحده .

وهكذا أخذ الاستدلال الرياضى أو المنهج المسمى بالمنهج الفرضى
الاستنباطى مكانته كمنهج أصيل فى العلم المعاصر .. وهو منهج تمتد جذوره
إلى عالم الفلك "جاليليو" الذى كان أول من نادى باللغة الرياضية كأداة كشف
فى العلوم التجريبية .. ورأى أنه منهج ينطوى على قوة وصدق وإحكام أكثر
مما فى الخبرة والاستدلال. إلا أن معاصريه لم يدركوا أهمية ما يرمى إليه
جاليليو، ولذلك لم يلتفت إلى هذا المنهج "فرنسيس بيكون" ولم يهتم به "جون
استيوارت مل" الذى قام برد الاستدلال الرياضى إلى الاستقراء .. لأنه رأى أن
المبادئ الرياضية ليس لها أساس قبلى .. إذ هى ليست سوى تجريد وتعميم
صادر عن ملاحظات جزئية حسية .

ومن أهم ما يتميز به النسق الاستنباطى الرياضى هو إمكان تكامل العلوم
المتقاربة من خلاله ، لأن الرياضيين الذين يعملون فى فروع مختلفة يمكن أن
يكمل عمل أحدهم عمل الآخر ، لأنه يمكن أن يحكمهم جميعاً نسق واحد
ينطلق منه العلماء إلى كافة العلوم الأخرى عن طريق توحيد التعريفات
والمصادر فى معظم فروع العلم .

ثالثاً : المنهج الاستردادي في التاريخ : "منهج البحث التاريخي" (١١١):

١ - موضوع التاريخ :

يبحث التاريخ في الوقائع التي حدثت عبر مسيرة البشرية مرة واحدة منذ بزوغ الوعي الإنساني وإلى الأبد، ومن ثم فقد اختلفت التعريفات حول مفهومه، ويمكن إبراز أهمها فيما يلي :

أ - يقتصر معجم "لاروس" على تعريف المنهج التاريخي بأنه معرفة الماضي، بينما يرى البعض أنه عبارة عن وصل الحوادث أو الحقائق الماضية وكتابتها بعد تمحيصها بروح الباحث الناقد .

ب - يعرفه "هومر هوكت" بأنه السجل المكتوب للماضي أو للأحداث الماضية، ومن الجلي أنه يركز في هذا الميدان على البحث الأركيولوجي .

ج - يكاد معظم الباحثين يجمعون على أنه البحث في أحوال وظروف وأمور البشرية في الماضي ، وهنا يثور التساؤل : هل يعد التاريخ علماً أم فناً .

لقد اختلفت الإجابة حول هذا الأمر ، إذ نجد طائفة من الباحثين يرون، أن لفظ العلم لا ينطبق إلا على العلوم الطبيعية التجريبية ، والتي يمكن أن تنطوي على قوانين ونظريات ثابتة، ولذلك يخرجون التاريخ باعتبار أن مادته غير ثابتة، وغير قابلة للتحديد، أو استخلاص النظرية العامة المسيرة لقوانينها، كما أنه ليس من المستطاع أن نعاين وقائع التاريخ معاينة مباشرة، فكل واقعة تاريخية هي واقعة قائمة بذاتها، وليس في الإمكان أن نتصور ظروفها أخرى يتكرر فيها وقوعها. تمثل هذه الصورة التي وقعت عليها تماماً، كما أنه لا يمكن لنا أن نصل في نهاية بحثنا إلى تعميمات كلية أو قوانين علمية تكون بمثابة نظريات عامة تنطبق على العديد من الوقائع، وهذا عكس مفهوم العلوم بلاشك .

أما الطائفة المقابلة للمجموعة السابقة فيرون أن التاريخ علماً مستوفياً لشروط العلم وقواعده من حيث أنه مجموعة من المعلومات المنظمة التي يستخدمها الباحث في تحصيلها منهجاً معيناً مستهدفاً الوصول إلى نتائج تاريخية يقينية من خلال البحث القائم حول استخراج الوقائع التي تثبت صدق الفروض التي يحاول البرهنة عليها، كما أن هناك من يذهبون أيضاً إلى التأكيد على عملية التاريخ من حيث استعماله لبعض الوسائل الفنية في التعبير عن حقائقه، وفي عرضها ونقدها وتحليلها سواء أكانت هذه الوسائل أدبية لغوية، أم ناتجة عن التقدم التكنولوجي.

وكذلك يرد بعض علماء التاريخ المتمسكين بالنزعة العلمية للتاريخ على القائلين بأن التاريخ ليس علماً بأنه يعتبر أحد العلوم الوصفية التقريرية. إذ أنه يصف الوقائع الماضية في مجتمع معين أو شريحة محددة من الزمان، ولا يقصد بذلك الوصف وصفاً مادياً قائماً على الحواس، ولكنه قد يكون وصفاً نفسياً يعرف بالشعور.

٢ - طبيعة التاريخ :

وكذلك هناك عدة مذاهب فلسفية يحاول أصحابها تفسير طبيعة الوقائع التاريخية، وفهم الأسباب التي تكمن من ورائها وذلك على النحو التالي:

أ - التفسير الديني الأسطوري :

يقوم هذا التفسير على أن هناك قوى خفية تسيطر على مجرى التاريخ وتحركه كما تريد، وهذا التصور هو ماتراه الملاحم اليونانية القديمة وبخاصة قصيدتي الإلياذة والأوديسا لهوميروس، وكذلك عند مفكرى العصور الوسطى في الغرب المسيحي حيث ساد هذا التصور، ومثال

ذلك تفسير القديس أوغسطين للتاريخ القديم بإرجاعه الكوارث والمصائب التي تحمل بالإنسان في هذه الحياة إلى خطيئة آدم الأولى .

ب - التفسير الميتافيزيقي الروحي :

وهو يرجع أصلا إلى الفيلسوف الألماني هيجل الذي قسم التاريخ إلى ثلاثة أنواع هي :

(١) التاريخ الأصلي: وهو سرد الوقائع التي يثبتها المؤرخ من خلال معايشته للأحداث ، أو مما يسمعه من الآخرين، ولكن بعدما يحمل هذه الأحداث بتصوره العقلي الذاتي لمغزاها وأسبابها.

(٢) التاريخ النظري : وهو التاريخ الذي يتجاوز العصر الذي يعيش فيه المؤرخ فيقوم بالتأريخ لعصر آخر من خلال الوثائق المكتوبة أو الوقائع المروية .

(٣) التاريخ الفلسفي : وهو عبارة عن دراسة التاريخ من خلال الفكر ، على اعتبار أن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وأن الفكر هو جوهر ذلك الإنسان صانع التاريخ.

ج- التفسير المادي للتاريخ :

يرجع هذا النوع من التفسير إلى كارل ماركس ، وأستاذه فيورباخ، وقد تأثرا فيه بالنظرية الطبيعية القائلة بأن الأحداث التاريخية كلها يمكن إرجاعها إلى أسباب طبيعية ، وعند ماركس أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في فهم أحداث التاريخ وبدونه لا يكون لهذه الأحداث أى معنى معقول، ويعد تطور الوضع الاقتصادي هو العامل الفعال الذي يكون من نتيجته تجدد وتغير العناصر الأخرى في المجتمع، وبالتالي تحدث

الظواهر الممثلة لتاريخ البشرية، فالعامل الإقتصادي إذن هو الذي يسبب ويحدث وقائع التاريخ .. ولقد اتفق مع ماركس في إنكار التفسير الغيبي أو الميتافيزيقي للتاريخ مفكرون آخرون نذكر منهم "أوجست كومت" مؤسس المذهب الوضعي، ولكن ظهرت أيضا تفسيرات مناقضة تماماً لهذا التفسير، ومنها التفسير الروحي عند "دورنجر" وأمثاله في القرن التاسع عشر كرد فعل على تلك النزعات المادية.

د - التفسير الوضعي للتاريخ :

ويرجع هذا التفسير إلى "أوجست كومت" الذي أصبح التاريخ عنده علماً، والذي أصبح قانونه الأساسي هو قانون المراحل أو الحالات الثلاث وهي: (١١٢)

"الحالة اللاهوتية" وهي تمثل مرحلة طفولة الإنسانية ففيها كان الإنسان يفسر الظواهر بإرجاعها إلى إرادة الآلهة أو لأسباب خارقة للطبيعة أو لقوى خفية، وهو لم يقصد بكلمة "لاهوتى" التعرض للإلهيات أو العقائد ، بل كان شديد الإقتناع بوظيفة الدين فى المجتمع، ويرجو أن تتطور العقيدة حتى تنتهى إلى الديانة الوضعية "أو ديانة الإنسانية" فالمقصود بهذه المرحلة إذن هو قصور العقل الإنسانى عن إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ومن ثم القيام بردها إلى قوى خفية تسيطر على العالم، وقد مرت هذه المرحلة بثلاثة أطوار هى طور الرمز أو "الطوطم" وطور تعدد الآلهة ، وطور وحدة الإله .

"الحالة الميتافيزيقية" وهي مرحلة انتقال بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية وتمثل طور الشباب، وفيها لم يغير العقل كثيراً من طرق تفكيره

ولكنه اتجه للبحث عن العلة الأولى للظواهر التي تقع تحت حسه، ولكنه أصبح يتخيل تلك العلة الأولى كقوى وخواص أولية كافية داخل الأشياء ذاتها ، واللجوء إلى بعض الفروض المجردة فى تفسير الأشياء، مثال ذلك فرض "الأثير" فى تفسير الظواهر الضوئية أو الكهربائية وفرض "المبدأ الحيوى" فى علم وظائف الأعضاء.

" الحالة الوضعية أو العلمية" وتمثل اكتمال ونضج التفكير الإنسانى، حيث بدأ العقل يوجه همه إلى اكتشاف القوانين التى تسير عليها الظواهر مستعيناً بوسائل تجمع بين الملاحظة والتجربة للبحث عن العلاقات الثابتة التى تنظم الظواهر فى تعاقبها وتوافقها وبذلك فبعد أن كان الإنسان يضيع وقته هباء فى التأملات التى لاتؤدى إلى شئ أصبح يلاحظ ويجرب ويقوم بجمع الإحصاءات الدقيقة التى تترتب عليها نتائج يقينية، ويلاحظ أن أوجست كونت قد استمد هذا القانون من "فيكو".

هـ- التفسير البيولوجى للتاريخ :

وهذا النوع من التفسير يرجع إلى "اشبنجلر" الذى انتقد جميع التفسيرات السابقة، وصاغ نظريته التى يشبه فيها حضارات التاريخ بالكائن العضوى، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان نمط الحياة واحداً بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد عليها. ومن خلال ذلك نستطيع التعرف على أى حضارة ما .. وأن نتنبأ بما سيحدث للحضارة التالية.

ولقد كان مؤلف اشبنجلر الرئيسى "انهيار الغرب" هو الكتاب الذى فصل فيه فلسفته فى التاريخ وتنبأ بانهاية الحضارة الغربية التى وصلت

إلى مرحلة شيخوختها ، كما يبين فيه أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى من المراحل التي تتألف منها الحضارة يتم وفقاً لمبدأ آلى وبدون أى اعتبار لنشاط الأشخاص الذين يعيشون فى داخل هذه الحضارة.

وبعد أن عرضنا للمذاهب الفلسفية المختلفة فى تفسير التاريخ، فإنه يجدر بنا استعراض خطوات ذلك المنهج الاستردادى والتي تتمثل فى:

أ - اختيار موضوع الدراسة : ولاتتوقف تلك الخطوة على المؤرخ وحده، بل تشترك فيها جميع المناهج العلمية.. ومن العوامل التي تؤثر فى اختيار موضوع البحث مدى توفر المصادر والوثائق المطلوبة للبحث ، وأهمية ذلك البحث، ودرجة جدته وأصالته والفترة الزمنية التي يحتاج إليها .

ب - جمع الأصول والوثائق : وتنقسم الأصول والمصادر الخاصة بواقعة ما إلى مصادر أولية وهي عبارة عن الآثار المادية والوثائق المكتوبة، وأخرى ثانوية وهي التي تحتوي على معلومات منقولة عن المصادر الأولية.. وقد تكون منقولة للمرة الثانية أو الثالثة .. إلخ .

ج - نقد المصادر والوثائق التاريخية: تنقسم المصادر والوثائق التاريخية إلى نوعين، النوع الأول هو الآثار أو الأشياء المصنوعة، وهي آثار من السهل الكشف عن مؤثرها الحقيقي فالأهرام مثلاً أو المعابد من السهل أن نجد صلتها بمنشئها ، والنوع الثانى هو الآثار الكتابية التي قد تكون رواية عيانية أو وصفاً لحادث تاريخى، وهنا يصعب الوصول إلى بيان صحة وقائعها التاريخية لأنه يختلط بالآثار المتخلفة فى نفسية الكاتب عن حدث من الأحداث ، فالإنسان بطبيعته يخضع لعوامل عديدة للتحريف أو التزييف أو الوقوع فى الخطأ ،

ولذلك يجب فى البداية التحقق من معنى وصدق المادة التى تحتوىها الوثيقة، وذلك عن طريق نوعين من النقد :

النوع الأول:

النقد الخارجى أو الظاهرى، وهو محاولة جمع أكبر عدد من الوثائق ، والمقارنة بينها لاختيار أكثرها صدقاً أو اقتراباً من المؤلف أو من الأحداث مع تصحيح لغتها وبياناتها كلما أمكن ذلك.

النوع الثانى:

النقد الباطنى، وهو ما نسميه بالنقد الداخلى *Internal criticism* وهو أكثر المناهج التاريخية والفلسفية أصالة، إذ عن طريقه نختبر صحة النصوص من خلال دراسة عدم تناقض ما تحتويه مع الموضوع الذى تعالجه، فإذا وجد هذا التناقض عن طريق النقد الباطنى، فإنه يثبت عدم صدق هذا النص أو عدم صحته كما يدخل فى النقد الباطن أيضاً التحليل اللغوى للوثيقة من أجل بيان معناها العام .

ومن خلال ذلك ينبغى على الباحث فى التاريخ أن يتساءل دائماً: ما معنى هذا النص، وما مدى إيمان صاحبه به، وهل كان محققاً فى إيمانه به وبهذا يصل إلى تحديد تام لصحة الوثائق ومعرفة أكثرها أصالة وخلواً من الإضافات الزائدة، وهذا ما يسمى بنقد الاستعادة أى محاولة استعادة الصورة الأصلية التى كانت عليها الوثيقة مع التخلص من الأخطاء التى تكون قد لحقت بها من خلال تكرار نسخها على مر الزمان.

وكذلك فمن الأمور الهامة فى نقد المصادر بين صلة الراوى بالحادث أو الواقعة التاريخية التى يرويها، فلا نتلقى الأخبار اعتباطاً، بل لابد من الإشارة إلى المصدر الذى صدرت عنه، وهذا ما يسمى بنقد المصدر، وهو يرتكز على معرفة مصدر الوثيقة ومعرفة مؤلفها وتاريخها، ويمكن التأكد من ذلك بمساعدة معرفة الخطوط والصور اللغوية وأنواع العبارات والمجازات ومنحنيات التعبير وهو ما يستخدم بصفة خاصة فى نقد الشعر الجاهلى.

وعلى هذا فإنه يمكن إجمالى مهمة المؤرخ بنقد الوثائق فى الخطوات التالية:

أولاً : استخراج المعلومات المعيرة عن الوثائق، سواء أكانت متعلقة بأفراد وأشياء مادية أو كانت متعلقة بأعمال إنسانية .

ثانياً : أن يصنف المعلومات التى تقدمها الوثائق ويقوم بربطها بعضها ببعض الآخر بحيث تندرج الوقائع المتشابهة تحت حادثة معينة، ولا يختلط بعضها ببعض الآخر.

ثالثاً : أن ينظم الوقائع داخل إطار عام تلتئم فيه الوقائع الجزئية تحت الكل المكون لها، وبذلك تكون صورة واضحة للعصر التاريخى أو للتاريخ العام الذى يبحث فيه المؤرخ.

رابعاً : يجب أن يحاول المؤرخ ملئ الثغرات التى تظهر بين تسلسل سير الأحداث حتى يطرده سير التاريخ، ويكون متصل الأجزاء .

خامساً: يجب على الباحث أن يضع الصيغ العامة التى يسجل فيها الحقائق التاريخية واحدة واحدة، حتى تصبح واضحة ومعقولة وقابلة لأن تدون فى صورة تاريخية عامة لا تقتصر على المؤلف وحده.

د - استعادة صورة وتخطيط الوقائع:

وهو يعنى جمع أكبر عدد ممكن من الوثائق التاريخية وفحصها وتحليلها ليثبت من مدى صحتها ويقينها، ثم ترتيبها بحيث تظهر صورة الواقعة التاريخية من خلالها، وهذا العمل يرتبط تماماً بالمرحلة السابقة ويظهر من خلالها.

هـ - التركيب التاريخي :

وفيه يقوم المؤرخ أو الباحث بترتيب الوقائع التي استعادها من خلال المراحل السابقة بحيث تأخذ الصورة التاريخية المعبرة عن الفترة التي يبحثها فيها، وهنا يقف دور المؤرخين الوضعيين من علماء التاريخ لأنهم لا يحاولون أن يتعمقوا وراء الظواهر التاريخية لتفسيرها أو فلسفتها للكشف عن المبدأ أو القاعدة التي تتطور على أساسها وحدات الزمان التاريخية فيحدث التاريخ بصوره المختلفة .

معنى فلسفة التاريخ ونظرياته :

لقد جرى جمهرة المؤرخين على وضع تصوراتهم كأفكار للتفسير التاريخي أو للإجابة على السؤال الذي يواجه كل فلاسفة التاريخ، وهو عن السبب الذي من أجله تتدافع الأحداث التاريخية وتنساب على نحو ما، فأصحاب النظرية الإلهية في التاريخ يرجعون الأمر إلى الله سبحانه وتعالى في دفع الأحداث التاريخية كسبب رئيسي ، وبالإضافة إلى ذلك فهناك أسباب ثانوية إقليمية أو محلية أو ذات صورة شخصية تتعلق بظهور بطولات معينة في التاريخ.

ولقد اختلفت المدارس التاريخية في تفسيرها للتاريخ فمنها من ترى أن المحرك الأساسي في التاريخ هم الأبطال مثل رمسيس أو تحتمس أو قيصر

وكسرى أو الإسكندر الأكبر أو صلاح الدين الأيوبي أو نابليون... الخ، ومنها من ترى أن هناك حتمية فى التابع التاريخي، وأن التاريخ يخضع لنظام علّي ترابطي يفرز أبطالاً يتكلمون باسمه، فليس البطل هو الذى يخلق الحدث التاريخي، بل على العكس من ذلك يقولون بأن الأحداث التاريخية وتسلسلها العلّي الحتمى هو الذى تتمخص عنه البطولات التاريخية .

ويتزعم المدرسة الأولى فى العصر الحديث "توماس كارليل" فى كتابه الأبطال وعادة البطولة، بينما يتزعم المدرسة الثانية العديد من المؤرخين من أمثال ابن خلدون فى نظريته عن العصبية، وتوينبى فى نظريته "التحدى والاستجابة" "Stimulus and response" .

وهناك أيضاً النزعة اللاتاريخية التى ترى أن التاريخ لايشكل وقائع مستمرة ومترابطة بل يشكل مراحل مختلفة، كل مرحلة منها تختلف عن الأخرى من حيث نمطها الفكرى والمعرفى، وبذلك تكتسب الأحداث والوقائع فيها معانٍ ورموز مختلفة تماماً عن مثيلاتها فى المراحل الأخرى، فالتاريخ على حسب رأى هؤلاء لايعيد نفسه، والأحداث لا تتكرر، ومن أهم أصحاب هذه المدرسة رواد المدرسة الهيكلية والبنويين بعامه، إذ نجد هيجل وكروتشه وغيرهما يرون أن التاريخ هو تعبير عن المطلق، ولما كان المطلق لازمانياً، لهذا فإن أحداث التاريخ لايمكن أن تتسلسل، أو يكون لها صبغة الماضى والحاضر والمستقبل، مادام الزمان غير منفتح ومتحرك طبقاً لهذه الثلاثية الزمانية التى تفترض وجود التابع والتكرار، ومعنى هذا أن لكل حادث تاريخي استقلاله وجدته النوعية، فلا يمكن أن نقول مثلاً إن أحداً من الأبطال يشبه بطلاً آخر، أو أن بطلاً ما عاد إلى التاريخ وهزم الأعداء فى صورة مماثلة لبطل آخر.

أما البنيويين فهم يفصلون فصلاً تاماً بين حقب التاريخ، ويقولون إن لكل عصر أو حقبة علومها وفنونها ولغتها التي تنفصل تماماً عن غيرها، ومن ثم يمتنع النقل أو التكرار بين الحقب الزمانية المختلفة .

وبهذا كانت البنيوية هي آخر مذهب يتصدى للنزعة التاريخية فيهما، ويجعل كل حقبة من الزمان تتفوق على نفسها، فليس هناك قبل أو بعد أو تسلسل في دائرة ما نسميه بالزمان.

رابعاً : المنهج العلمى المعاصر

يرفض أصحاب المنهج العلمى المعاصر -نتيجة لما حدث من تطورات فى العلم خلال القرون الثلاثة الاخيرة - أن يكون مبدأ العلية وحده هو القاعدة الأساسية فى منهج الاستقراء التجريبي ، ومن ثم أخذ العلم الطبيعى يتجه إلى الاستعاضة عن القوانين العلية بالقوانين التى تعبر عن علاقات بين مجموعتين من الظواهر أو خصائص المواد الطبيعية بصورة رياضية، ويمكن أن تعد قوانين جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام مثلاً لذلك المنهج الجديد حيث اكتشف جاليليو أن الأجسام الساقطة يتناسب حجمها ووزنها طردياً مع الزمن الذى يستغرقه الجسم فى أثناء سقوطه ، ولهذا فإنه يمكن تحديد سرعة وزمن السقوط بدقة فى أية لحظة معينة، كما يمكن أيضاً تحديد المسافة التى يقطعها الجسم الساقط بعد فترة محددة من الزمن.

وكذلك فليس قانون الجاذبية فى نظر نيوتن سوى علاقة وظيفية تربط الأجرام السماوية بعضها ببعض على نحو تتعادل معه قوة الجذب بينها، ويحتفظ عالم السماء بما فيه من نجوم وكواكب كل فى مداره أو فى موقعه .. ويمكن أن

نضرب لذلك مثلاً أيضاً بقانون الضغط الجوى من خلال العلاقة بين ارتفاع الضغط وانخفاضه، وارتفاع الزئبق أو انخفاضه فى البارومتر.

ومما يجدر ملاحظته هنا أن دعاء المنهج العلمى المعاصر لاينكرون مبدأ العلية إنكاراً تاماً، ولكنهم ينكرون أن يخضع كل قانون علمى لتفسير على فحسب ، إذ أن هناك عدداً كبيراً من القوانين لا تخضع للتفسير العلى، مثال ذلك النتيجة التى توصل إليها علم الأحياء ، وهى أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية، وقد ثبت لديهم هذا بعد ملاحظات عديدة فى مجال الثدييات دون أن يكرسوا تلك الأبحاث عن أى نوع من العلة.

وكذلك فالقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، وهو القانون القائل بأن الحرارة تنتقل من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل، وأنه لو لم يستمد الجسم حرارته دوماً من مصدر آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقض تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة فى فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من جسم آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقض تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة فى فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من جسم آخر أكثر حرارة ، ومن ثم فإن حرارة الشمس تتناقض تدريجياً. وهذا ما قد يؤدى إلى تناقض الحياة على كوكب الأرض والتأثير فى مجموعة الكواكب التى تؤلف المجموعة الشمسية. (١١٣)

وقد توصل العلماء إلى هذا القانون دون البحث عن العلة، وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة للقانون الذى يحدد سرعة الضوء فهو ليس قانون على، كما أن تفتيت الذرة فى أواخر القرن التاسع عشر قد بين أن بعض الذرات لها خاصية

النشاط الإشعاعى بمعنى أنها تقذف بجزئياتها تلقائياً، مما تنجم عنه ظواهر معينة لا يمكن فهمها وفقاً لقانون العلية، إذ لاتتخذ هذه الظواهر نمطاً منتظماً فى الحدوث.

وهكذا وجد المنهج العلمى المعاصر أن يبدأ بفرض صورى تتم صياغته مقدماً بناء على تقدم العلم قبله، أى أنه يبدأ بإحضار جزئيات الظواهر لفحص علمى دقيق من كل ناحية أى إجراء التجارب على الظواهر إن إيجاباً أو سلباً، ومن ثم يمكن من خلاله استخراج نتائج معينة يكون من المتوقع أن يؤدى إليها هذا الفرض ليأتى دور التحقيق من هذه النتائج عن طريق الملاحظة والتجربة.

وهكذا تأخر دور الملاحظة والتجربة ولم تعد لهما الأولوية فى خطوات المنهج العلمى بل أصبحت الملاحظة والتجربة هما الخطوة الأخيرة التى يتأكد خلالها العالم من صدق فرضه الصورى.

والفرض الصورى فى المنهج المعاصر لايعنى الرجوع إلى التصورات الميتافيزيقية أو التخيلات المجردة للعالم، بل إنه يشير إلى كائنات موجودة بالفعل فى الواقع لكنها لايمكن أن تخضع للإدراك الحسى الذى يتحكم فيه قانون العلية، وباختصار نجد أن الفرض العلمى الذى سندفع به فى طريق التحقيق العلمى سيكون موضوع خيال علمى يرتبط بكل تاريخ العلم السابق عليه ساعة القيام بالتجربة، ومن الأمور التى يمكن استخدام الفروض الصورية فيها هو تفسير بعض القوانين التى تفتقر إلى إمكان التحقيق منها عن طريق الخبرة الحسية، أو محاولة التوفيق والربط بين القوانين التى تبدو غير مترابطة فتكون مهمة العالم هنا، هى إيجاد الرابطة التى تربط قانوناً معيناً بقانون آخر .. ومن أمثلة ذلك ما قام به "كلارك ماكسويل" من الربط بين القوانين المتعلقة بخواص الغازات فهى

قوانين جاءت نتيجة بحث استقرائي واستدلالي دقيق، لكنها كانت محتاجة إلى تفسير، فأمكن "ماكسويل" القيام بتفسيرها في ضوء افتراض وجود الذرة.

وبهذا الفرض الصوري تتحدد النتائج التي تطابق الواقع فيما بعد، وإن كان هذا الفرض نفسه هو من وحى القوانين السابقة التي قطع العلماء ييقينها.

ولقد تعددت النظريات المعاصرة في فلسفة العلوم وفتحت مجالاً منهجياً لدخول آراء العديد من العلماء، فقدم "كارل بوبر" نظريته في منطق الكشف العلمي والتي فرق في الجانب الاستقرائي منها بين العلم واللاعلم، وحمل حملة شديدة على الموقف الذاتي في العلوم التجريبية وهو ما يعرف "بنزعة بوبر" المضادة للذاتية.^(١١٤) كما نجد "هانسون" وقد تناول النظرية العلمية من المنظور السيكلوجي، لتحديد نموذج الملاحظة^(١١٥)

وأخيراً يأتي "توماس كون" ليقدّم تصوره عن بناء الثورات العلمية، وكيف يأتي العلم الجديد برؤية خاصة يحل بها المشكلات العلمية الأساسية في النموذج العلمي السائد من قبل.^(١١٦)

وخلاصة هذا القول أن الكلمة الأخيرة في المنهج العلمي المعاصر — كما سبق أن كررنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب — هذه الكلمة ليست القانون العلمي العام الذي كان يعتبر حصيلة أو ثمرة منهج الاستقراء التقليدي، بل لقد أصبحت الثمرة الآن هي ما نسميه إمكان التحقيق التجريبي، وكل ما يصل إليه العلم هو صيغ نضعها أمامنا وننتظر أن نضعها أمامنا كمرشد لنا يُظهر لنا أن مجموعة معينة من الظواهر تتفق فيما بينها بخصائص معينة ويكون سلوكها العلمي الحركي واحد. فهذه الظواهر أو الوقائع يمكن أن تكون متطابقة وتخضع لنفس التحقيق التجريبي في نفس الوقت وبنفس الكم.

هوامش الباب الأول

(١) لمزيد من التفاصيل راجع للمؤلف : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر "الماركسية ورد الإسلام عليها" ، درا المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ .

(٢) سورة الحج آية : ٧٣ .

(٣) سورة القيامة آية : ٣ ، ٤ .

(٤) سورة الأحزاب آية : ٧٢ . ويرى بعض المفسرين أن كلمة التوحيد هى المقصودة بالأمانة، ولما كان العقل السليم هو الذى يستطيع الإنسان أن يحصل به هذا المعنى، لهذا فنحن نقول مباشرة بأن الإمامة فى النص القرآنى إنما يعنى بها العقل الذى نتحصل به على التوحيد وهو الذى فضل به الله الإنسان على سائر الخلق.

(٥) يمكن الإمام بمزيد من التفصيلات حول الملاحظة العلمية عند "فرنسيس بيكون" من كتابه الشهير "الأورجانون الجديد" وستتناول منهجه بالتفصيل فيما بعد .

(٦) د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١٨ : ١٠).

(٧) سورة الرحمن آية : ٣٣ .

(٨) راجع ، محمود أمين العالم: الضرورة والاحتمال فى الفيزياء المعاصرة، دار الثقافة ، القاهرة .

Stebbing.S : A,modern introduction to logic, london, 1958, (٩)
P.P 342: 370.

Russel, B.: our knowledge of the external world, george (١٠)
Allen and unwin LTD, 1939, P.210:225.

(١١) إميل بوترو: العلم والفلسفة والدين، مكتبة النهضة العربية - القاهرة ص
ص ١٨٧-٢١٥.

(١٢) عبد الحلیم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف،
القاهرة ١٩٨٤ ص ص ٢٩ : ٣٥.

(١٣) راجع للمؤلف: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٦، ص ٦٥ وما بعدها.

وأيضاً راجع لابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الإتصال، القاهرة ١٨٩٥.

(١٤) اعتمدنا على المراجع الآتية في عرضنا لتصنيف العلوم:

- الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق وتعليق ونشر د/ عثمان أمين، القاهرة

- مقدمة ابن خلدون ص ص ٢٣٤ : ٣٢٨.

- د. محمد علي أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، بحث

نشر بمجلة عالم الفكر، المجلة التاسع العدد الأول ١٩٧٨ م.

- بول موى: المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، د. محمود قاسم

مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ م.

(١٥) سورة الشمس: ٩ : ١٠.

(١٦) د. عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص ص ٨٥ : ١٣٠.

(١٧) راجع كتاب التفسير العلمي للقرآن الكريم لمصطفى محمود، وعبد الرزاق نوفل .

(١٨) راجع ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، القاهرة ١٨٩٥ م .

(١٩) سورة الرحمن آية : ٣٣ .

(٢٠) سورة آل عمران آية : ٧ .

(٢١) سورة الاسراء آية : ٨٥ .

(٢٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦، ص ص ٦٩ : ٧٧.

(٢٣) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢٤) راجع للمؤلف : الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابي، بحث نشر بأعمال مؤتمر سيويه بشيراز.

(٢٥) راجع للمؤلف : نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٦٤ م.

(٢٦) هو تعليم لا ينطوي على أي نوع من التربية الدينية، بل إن أصحاب هذه النزعة يعولون على العلم الذي لا يستند أو يرتبط بالدين بأي صورة من الصور، ولفظ علماني Laique مشتق من اللاتينية Laicus ومن اليونانية Laikas، ومعنى اللفظ أمر يخص الشعب ولا يخص الإكليروس الديني أي

رجال الدين، فيقال قضاء علماني، شخص علماني، ومدرسة علمانية والمقصود أنه قضاء وضعي لايقوم على الشريعة أو الدين، وشخص متحرر من الدين، ومدرسة عامة تقوم الدراسة فيها على أساس غير ديني .

(٢١) سورة التغابن، آية : ٤ .

(٢٨) سورة الحجر، آية : ٨٥ .

(٢٩) سورة الإسراء، آية : ٣٦ .

(٣٠) سورة فاطر، آية : ٢٨ .

(٣١) سورة النجم، آية : ٢٣ .

(٣٢) سورة التكاثر، آية : ٥ .

(٣٣) سورة النجم، آية : ٢٨ .

(٣٤) سورة البقرة، آية : ١٤٥ .

(٣٥) سورة الروم، آية : ٢٩ .

(٣٦) سورة آل عمران، آية : ٧ .

(٣٧) سورة النساء، آية : ١٦٢ .

(٣٨) سورة المجادلة، آية : ١١ .

(٣٩) سورة الزمر، آية : ٩ .

(٤٠) سورة يوسف، آية : ٧٦ .

(٤١) سورة البقرة ، آية : ١٥١ .

- (٤٢) سورة البقرة، آية : ٢٦٩ .
- (٤٣) سورة الأعراف، آية : ٥٤ .
- (٤٤) سورة الروم، آية : ٨ .
- (٤٥) سورة البقرة، آية : ٢٨٢ .
- (٤٦) نجون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت، ١٩٦٥م ص ص ١٠٧ : ١٣١ .
- (٤٧) سورة الحج، آية : ٤٧ .
- (٤٨) سورة المعارج، آية : ٤ .
- (٤٩) سورة الملك، آية : ٣ .
- (٥٠) سورة يس، آية : ٤٠ .
- (٥١) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ج١ ص ص ٢٢ : ٣٤ .
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٣٥ وما بعدها .
- (٥٣) أخرجه ابن ماجه فى الدعاء ٣ ، وابن حنبل فى المسند ٢٩٤/٦ .
- (٥٤) الغزالي : إحياء علوم الدين ج١، ص ٣٨ وما بعدها .
- (٥٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب العلم ١٦) وأبو داود وابن ماجه المقدمة ١٧، والدارمى فى السنن وابن حنبل فى المسند ١٩٦ / ٥ وهو صحيح متفق عليه .
- (٥٦) الغزالي : إحياء علوم الدين ج١ ص ١٣ .

(٥٧) رواه الدارمي في المقدمة ١٧، وذكره الغزالي في الإحياء، وقال العراقي
(رواه ابن ماجه من حديث أنس)

(٥٨) سورة الملك : آية ٣ : ٤ .

(٥٩) اخرج ابن عدى والبيهقي في المدخل والشعب (شُعب الإيمان) من
حديث أنس وقال البيهقي متنه مشهور وسنده ضعيف.

(٦٠) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٣٥، وما بعدها، ويلاحظ أن
الغزالي آثر أن يذكر المنطق كعلم من علوم القدماء، أي كعلم مرتبط
بالفلسفة، إذ انه عند أرسطو بمثابة اداة للعلم، ومقدمة لاغنى عنها.

(٦١) سورة الرحمن، آية : ٣٣ .

(٦٢) اخرج ابن حبان والبيهقي موقوفاً، وذكره الغزالي في الإحياء ١/٥٩ .

(٦٣) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس
المرسي وشيخه أبي الحسن، تحقيق د/ عبد الحلیم محمود، مطبعة حسان
القاهرة ١٩٧٤م ص ٣١٥ .

(٦٤) سورة البقرة، آية ١٨٩ .

(٦٥) نظر باب العلم في إحياء علوم الدين للغزالي.

(٦٦) سورة الأحزاب، آية : ٤ .

(٦٧) أخرجه ابن عدى من حديث معاذ وأبي إمامه بإسنادين ضعيفين.

(٦٨) سورة ق، آية : ٣٧ .

(٦٩) سورة الكهف، آية : ٧٠ .

- (٧٠) سورة البقرة، آية : ١٢١ .
- (٧١) سورة المجادلة، آية : ١١ .
- (٧٢) سورة فاطر، آية : ٢٨ .
- (٧٣) الحديث أخرجه ابن ماجه فى باب الطهارة ١٦ ، وابن حنبل فى السند ٢٤٧/٢ وأبو داود فى الطهارة ٤ والنسائى فى الطهارة ٣٥ .
- (٧٤) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .
- (٧٥) سورة هود، آية : ٢٩ .
- (٧٦) الغزالى : إحياء علوم الدين، ج٣ ص ١٨ .
- (٧٧) ذكره الغزالى فى الإحياء ج١ / ٥٧ وقال العراقى رأيناه فى جزء من حديث أبى بكر بن الشيخير من حديث عمر، وعند أبى داود من حديث عائشة .
- (٧٨) سورة البقرة، آية : ٢٨٦ .
- (٧٩) سورة البقرة، آية : ٤٤ .
- (٨٠) د. جلال عبد الحميد موسى : المنهج العلمى عند العرب، بحث للدكتوراه تحت إشرافنا، طبع دار العلم للملايين، بيروت، ص ٣٥ وما بعدها .
- (٨١) عبد الحلیم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر — مرجع سابق — ص ٣٠ - ١٣٢ .

- (٨٢) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى - دار المعارف ١٩٦٥ ص ٣٦١ : ٣٧١ .
- (٨٣) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ . ص ٤٥ وما بعدها .
- (٨٤) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - مرجع سابق ص ٣٦٥ وما بعدها .
- (٨٥) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ وما بعدها .
- (٨٦) راجع : مصطفى نظيف : الحسن بن هيثم بحوثه وكشوفه البصرية ، القاهرة ١٩٤٢ ، ج١ ص ٣٠ وما بعدها .
- (٨٧) د. عمر فروخ : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، ط٤ ، بيروت ، ١٩٨٥ م ص ١١٩ : ١٢٠ .
- (٨٨) د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب ، ص ١٦٥ وما بعدها .
- (٨٩) بول غليونجى : ابن النفيس - سلسلة أعلام العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٣٥ وما بعدها .
- (٩٠) عبد الحلیم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ .
- (٩١) هو الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن وافد الأندلسى ، ولد عام ٣٨٠هـ وتوفى عام ٤٦٠هـ ، وكان قد اشتهر بعلم الأدوية المفردة راجع :

- د. عمر فروخ : عبقرية العرب، ص ١٢٥.

- طبقات الأطباء، ٤٩/٢.

(٩٢) عبد الحلیم الجندي : القرآن والمنهج العلمی ، ص ص ١٤٨ : ١٤٧.

(٩٣) سورة الرحمن ، آية : ٣٣.

(٩٤) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ .

(٩٥) سورة الإسراء، آية : ٣٦.

(٩٦) راجع : إميل دوركايم : قواعد المنهج فی علم الاجتماع، ترجمة د. محمود

قاسم ومراجعة د. السيد محمد بدوی، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة

١٩٦١م ص ٥٢ وما بعدها .

(٩٧) بول ريكمان : منهج جديد للدراسات الإنسانية - ترجمة وتقديم وتعليق

د. علی عبد المعطی، د. محمد علی محمد ط ١ بيروت ١٩٧٩، ص ١٨٥

وما بعدها.

(٩٨) د. عبد الرحمن بدوی : مناهج البحث العلمی - مرجع سابق - ص ٤٥

وما بعدها .

(٩٩) د. حسن عبد الحمید ، د. محمد مهران : فی فلسفة العلوم ومناهج

البحث مرجع سابق - ص ٢١٧ وما بعدها .

(١٠٠) د. محمود فهمی زيدان: الاستقراء والمنهج العلمی، دار المعرفة الجامعية

١٩٨٨، ص ص ٤٥، ٤٦.

(١٠١) د. عبد الرحمن بدوی : مناهج البحث العلمی - مرجع سابق ١٤٦ وما

بعدها .

(١٠٢) د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى - مرجع سابق - ص ٥١، ٥٢.

(١٠٣) راجع :د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، ص ١٣٠ وما بعدها د. محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى ص ٥٢ : ٥٧.

(١٠٤) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ط ١ دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ط ١ ١٩٦٩ ، ص ص ٣٨، ٣٩.

وراجع أيضا :د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ص ٥٩ : ٧١.

(١٠٥) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة - مرجع سابق - ص ص ٤٥ : ٣٩.

(١٠٦) هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت د.ت ص ص ١١٦، ١١٧.

(١٠٧) المرجع السابق ، ص ١١٧.

(١٠٨) د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، ص ٩٦ وما بعدها.

(١٠٩) د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة فى علم المناهج، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥م، ص ص ٢٧٣ : ٢٧٥.

(١١٠) المرجع السابق: ص ١٣٣ : ١٥١.

(١١١) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث ص ص ٢٥٣ : ٣٠٣.

(١١٢) د. السيد محمد بدوى : مبادئ علم الاجتماع، ط ٢ - دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ص ١١٠ : ١١٥.

(١١٣) د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ص ١٣٥:

.١٥٦

(١١٤) راجع لكارل بوبر : منطق الكشف العلمى – ترجمة د. ماهر عبد

القادر، دار النهضة العربية – بيروت .

(١١٥) د. ماهر عبد القادر : دراسات فى فلسفة العلوم – درا المعرفة الجامعية،

الإسكندرية، ١٩٨٩م ص ص ١٩٧ : ٢٠٩.

(١١٦) راجع لتوماس كون : تركيب الثورات العلمية – ترجمة د. ماهر عبد

القادر ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت .

الباب الثانى

العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة

مع

دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية

الفصل الأول

الأسس الالهوتية للعلوم الانسانية

فى الفكر الغربى الحديث

لما كان هدف هذه الدراسة هو الوصول إلى صياغة منهج إسلامى للعلوم الإنسانية .. لهذا فقد بدأنا ببحثنا باستعراض أوجه النظر فى نشأة العلم ومفهومه العام واستعرضنا مجمل تصنيفات العلوم فى تاريخ العلم مع الاهتمام بتصنيف العلوم عند المسلمين .. ثم انتقلنا إلى إعطاء فكرة عن صلة العلم بالفلسفة والدين باعتبار أن الفلسفة كانت تمثل جماع العلوم الكونية والإنسانية .. وتطرقنا فى الفصل الثالث إلى استخلاص بعض النتائج حول مفهوم العلم فى القرآن ثم مفهوم العلم عند الإسلاميين وأعطينا بعض النماذج المنهجية لإسهامات المسلمين فى هذه العلوم .. وانهينا فى هذه الدراسة إلى بيان فضل المسلمين على حضارة الغرب الحديثة من حيث أنهم كانوا آباء منهج الاستقراء العلمى الذى يعتبر أساساً لتقدم العلم ومباحثه فى الأزمنة الحديثة وعقد مقارنة بين المنهج الإسلامى ومنهج البحث الغربى التجريبي سواء فى العلوم التجريبية أو فى العلوم الإنسانية.. ويبنى الفصل الرابع ليعطى لنا جملة الاتجاهات العلمية عن تطور المنهج فى الغرب الحديث وقد آثرنا هنا التركيز على المنهج فى العلوم الإنسانية من حيث إن كان منهج العلوم الطبيعية قد نجح فى استكشاف آفاق المجهول فى مجال الكون بكل ظواهره .. نجد أن هذا المنهج لم يصمد أمام

تيارات النظر المعاصر .. لأن هذا المنهج لايفترض أصحابه أساساً أن للإنسان روحاً وجسداً .. ومن ثم فقد شعر الغربيون أنفسهم بضحالة هذا المنهج فى مجال العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعنى نقد المنهج الاستقرائى بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق فى مجال العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعنى نقد المنهج الاستقرائى بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق فى مجال غير علوم الإنسان .. هذه العلوم التى مدارها الفكر والسلوك .. أى أحوال الإنسان النفسية والعقلية التى يدخل فى مجالها الفلسفة^(١) أيضاً من ناحية نظرية المعرفة .. ثم على النفس والأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد .. الخ.

ولما كان الغرب يعنى علينا ارتباط العلوم الإنسانية لدينا بالدين ومفاهيمه، فإننا سنوضح فى هذا الفصل كيف أن الغرب قد استند إلى اللاهوت المسيحى فى مباحثه الفلسفية الحديثة من حيث أن ديكارت كان يرى أيضاً أن الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقيا هى جزع شجرة المعرفة .. فلقد كانت الفلسفة تنطوى على معظم العلوم الإنسانية المعروفة ولهذا عولنا على أن نجعل منها موضوعاً لدراستنا فى هذا الفصل من حيث أنها تحوى العلوم الإنسانية .. وكيف أنها تقوم على أساس ثنائية تفترض وجود المادة والروح معاً.. ثم محاولة تذليل العقبات عن طريق المشيئة الإلهية أو الأرواح الحيوانية أو الغدة الصنوبرية على ما سنرى عند الفلاسفة .. أو حتى إلغاء الجانب الجسدى المادى .. والاكتفاء بالروح .. وقد وجدنا أن هذا كله سيتم فى إطار من اللاهوت المسيحى.

وسنحاول فى الفصول التالية أن نبين أولاً مدى قيام المعرفة الفلسفية عند الغرب على أسس لاهوتية وذلك فى الفصل الذى نحن بصدده. أما فى الفصل الذى يليه فإننا سنوضح كيف أن منهج الاستقراء التقليدى قد انتهى فى مجال الدراسات الإنسانية إلى أزمة كان من الضرورى أن تقع لاستخدام العلماء الإنسانيين لمناهج كمية فى دراسة أحوال كيفية تسند إلى النفس الإنسانية كما ذكرنا .

وسنعرض بعد هذا لكيفية الخروج من هذه الأزمة فيما يختص بمفهوم المسلمين للعلوم الإنسانية .. حيث سنحاول فى الفصل الأخير الكشف عما تنطوى عليه الشريعة الإسلامية من قواعد قابلة لما قد يجد من قضايا وتطورات لإقامة العلوم الإنسانية على مستوى إسلامى ... وذلك ما يهتم به العالم الإسلامى المثقف اليوم .. وهو الاتجاه الحثيث نحو أسلمة المعرفة الإنسانية" .. وسيكون هذا البحث الأخير نوعاً من التصنيف الجديد للعلوم الإنسانية يستند إلى الشريعة الإسلامية وينبثق منها .. وهو يستمد جذوره من التصنيفات العلمية الإسلامية التى سبق الإشارة إليها عند ابن خلدون وغيره من العلماء المسلمين .

العلوم الإنسانية فى الغرب الحديث وبنيتها اللاهوتية :

سنحاول فى هذا الموضوع الاستدلال على أن الغرب المسيحى كان ولا يزال منذ مطلع حضارته الحديثة إلى أواخر القرن الثامن عشر يستلهم معظم أفكاره عن العلوم الإنسانية وبنيتها من خلال اللاهوت المسيحى ، وقد استمرت النزعة اللاهوتية فيما بعد على ما سنرى بالتفصيل فى هذا الفصل إلى القرن العشرين.

ولا يعنى تتبعنا لتغلغل اللاهوت المسيحى فى العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفى .. أننا ننتقد وجود أسس لاهوتية لهذه العلوم فى الغرب

المسيحي ، بل على العكس من ذلك فإننا نرى أن هذا أمر طبيعي جداً ، لاسيما ونحن ننادى بأسلمة المعرفة الإنسانية - والقياس مع الفارق - إذ أن الإسلام يتيح الحرية الكاملة في مجال العلم بينما تضرب الكنيسة بيد من حديد على كل علم يخرج عن ولايتها، أو عن سلطانها ، كما كان الحال في محاكم التفتيش وسجل الفهرس، وقد ظل الخوف من رجال الدين المسيحي مسيطراً على المناخ الفكري في أوروبا إلى قيام الثورة الفرنسية.

وإذا كنا قد تتبعنا عبر الباب الأول المفاهيم المختلفة للعلم وصلتها بالدين، مع عرض بعض النماذج من إسهامات المسلمين في العلوم المختلفة بغية إظهار دورهم في بناء صرح الفكر والعلم للبشرية جمعاء، فإن الذي نريد التأكيد عليه في هذا البحث هو أننا ينبغي أن نواجه في صورة حاسمة أصحاب نزعة التغريب من المسلمين المعاصرين الذين ينقلون كل شيء عن حضارة الغرب وهم غافلين عن أنه لما كان الحامل الأساسي للعلوم الإنسانية في الغرب - ألا وهو الفلسفة - مرتبطاً في بنيته الأساسية باللاهوت المسيحي، وبكل ما علق بالعقلية الأوروبية من مناقشات حول القضايا المسيحية - كما سنرى - فإنه ينبغي على هؤلاء الذين يدعون أنهم ذو نزعة علمانية ، ينبغي عليهم أن يتنبهوا إلى هذه النقطة الخطيرة، وهي أنهم في الوقت الذي يقفون فيه في تحدٍ ظاهر ضد تراث الإسلام والعرب ، الذي يؤمن أصحابه بالإسلام عقيدة وسلوكاً، نراهم يقعون في شباك التيار المسيحي، الذي يلتحم تماماً بالفكر الغربي منذ مطلعته ، ويتعصبون له كتراث أساسي للحضارة الغربية ، بدلاً من أن يكشفوا الزيف عنه ويجردوه من العناصر الدينية، مستفيدين فقط من النواحي العلمية الموجودة فيه، والتي قد تفيدنا في قيام الحضارة لدينا ، دون أن تنتقص من تراثنا

القومى أو تقضى عليه فتكون صوراً مكررة وناقصة مستعدين لثقافة الغرب المسيحية وحضارته وعنفران غزوه الفكرى .

وحيثما حاولت العلوم الإنسانية فى الغرب بعد الثورة الفرنسية أن تتنكر للدين صراحة، وأن تدير ظهرها لكل ما هو روحى بتأثير اشتداد المد الفلسفى المادى، الذى تمثل فى القرن التاسع عشر فى اشتداد حركة المنهج التجريى المتزمت، أخذت العلوم الإنسانية منذ هذه الفترة تخضع للقياس الكمى، وهنا بدأت تظهر بالتدريج بوادر أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، تلك التى كان يمكن تلافيها لو ارتبطت هذه العلوم بفكر يقوم على أساس روحى .

وسرى أن الفكر المادى سيشكل فى الفترة المعاصرة عملية طرد ضخمة لكل الاتجاهات الروحية بصفة عامة، والمرتبطة منها بالدين بصفة خاصة، وسيكون هذا الموضوع - أى أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة - هو موضوع القسم الثانى من البحث .

وعلى هذا فسوف نقوم بداية باستعراض بعض المواقف الفلسفية القائمة على اللاهوت المسيحى منذ ديكارت إلى كير كجارد، لكى نؤكد تماماً أن الصلة وثيقة بين الدين المسيحى ولاهوته، وحضارة الغرب وفكره المسيحى، وإن دعوى العلمانية لم تعد تصمد أمام هذا التيار الدينى الذى سيظل مرتبطاً بالحضارة الغربية حتى مطلع القرن العشرين .

والحقيقة أن الكنيسة قد سيطرت على العلم فى القرون الوسطى، وكانت المشكلة التى عاناها رجال الفكر فى تلك القرون، هى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين الروحى والفكر، أى بين الإيمان والعقل .

ولم يكن عصر النهضة قد آذن بظهور اتجاه ملح إلى التخلص من سلطة الكنيسة على العقل والعلم، وتمثل هذا في القرن السابع عشر، حيث بدأت المناهج العلمية الجديدة في الظهور على يد بيكون وديكارت .

ولكن الغريب في الأمر أن المد الديني ظل يواصل انتشاره من خلال الفكر الفلسفي مع محاولة الفلاسفة الظهور بمظهر الانتماء للعقل وللعقلانية برغم تغلغل اللاهوت المسيحي في بنية مذاهبهم التي كانت تشتمل على خلاصة العلوم المعروفة.

١ - ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)

يرمز ديكارت إلى الفلسفة بشجرة جذعها الميتافيزيقا، وفروعها العلوم المختلفة ومن بينها العلم الطبيعي، وتستند الميتافيزيقا إلى دعامة أساسية هي فكرة وجود إله كامل حافظ للفكر وللعالم، وحامٍ له من الشيطان الماكر الخبيث.

وكذلك نجد أن الأدلة الديكارتية على وجود الله، لا تخرج عن فلك الأدلة التي ساقها فلاسفة العصور الوسطى، ولا سيما القديس أنسلم.

وقد حاول ديكارت أيضاً الاستدلال على وجود الله من وجود المخلوقات وهو دليل الآثار (الاستدلال بخلقه على وجوده كما يقول الإسلاميون) ، وأوضح ديكارت كيف أن الله غاية أو قصد وحكمة عليا من صنع هذه المخلوقات وتشبيدها ، فالكون كله إنما يكشف عن وجود فاعل أو صانع، وهو الله .

ولكن يبدو أن هذا الدليل لم يكن هو الدليل المفضل عند ديكارت، فقد رأى أن وجود الله الثابت المحقق هو الذي يجب أن يستدل به على وجود مخلوقاته ، فهو سبحانه وتعالى الدال على خلقه، فليس من المعقول أن يكون

المحسوس المتغير هو الأعلى، بل ينبغي أن يكون الأسمى وجوداً هو الموجود الثابت المحقق أى الله وهو الحقيقة المطلقة التى يتعين الإيمان بوجودها قبل المضى فى أى بحث ميتافيزيقى.^(٢)

وهكذا تصبح الفلسفة خاضعة للإيمان، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الفكر الفلسفى الحديث إنما يبدأ من الإيمان، وينتهى إلى المعرفة عن طريق اصطناع بناءات ذات مسحة عقلية كما سبق وأن ذكرنا.

وبهذا فإن التصورية الديكارتية لا تخرج - بكل ما أعلنت عنه - عن المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية التى سادت فى عهد آباء الكنيسة.

ونحن إذا تناولنا الكوجيتو الديكارتى بالدراسة النقدية، فس نجد أنه يفصح عن أساس وبنية لاهوتية محضة تُرد اليقين وحفظ الوجود إلى سند إلهى محض، فأنا أفكر وحدها لا تكفى لإثبات وجود الذات المفكرة لأنها محتاجة إلى مساندة الله لهذا الوجود .

وكما يقول ديكارت ، لعل هناك شيطاناً ماكرأ يعبث بنا، ويرينا الحق باطلاً والباطل حقاً، فلولا التدخل الإلهى لكى يخلصنا من الشك - الذى يكاد يكون مطلقاً بدون هذا التدخل - لما أمكن لنا معرفة ذواتنا ، وهنا تظهر آثار الفعل الإلهى فى الحفاظ على المخلوقات التى تستظل بنعمته الإلهية.

وكذلك يظهر بوضوح الرد المسيحى الخالص على الثنائية الثانوية التى جعلت الشر (الشيطان) صورة مساوقة للخير أى للإله الحق، فبرى ديكارت أن الله هو الذى يقهر الشيطان الماكر الخبيث ويردعه ويحفظ معرفتنا ووجودنا من آثاره المضللة .

وهكذا يتحول الشك إلى شك منهجي، ربما أفادنا في تطهير نفوسنا في معارفها السابقة، وربما كان المسيح الذى يقوم بدور الكلمة، أى العقل فى تطهير الإنسان من الخطيئة الأصلية التى تمت بإيحاء من الشيطان الماكر الخبيث.

ولعلنا نلاحظ أمراً آخر بالغ الخطورة فى المنهج الديكارتي، إذ ما قيمة الجلاء والوضوح كعلل لليقين بالنسبة للأفكار، إذا كانت هذه الأفكار نفسها إنما تمنح صفة اليقين بتأثير من السند الإلهي وتدخل الله فى عملية المعرفة؟

وهكذا نجد كيف أن اللاهوت المسيحي يتدخل فى كل المواضع التى يحاول فيها ديكارت أن يظهر بالمظهر العقلانى الكامل.

ويبدو أن تيار اللاهوت المسيحي قد اندفع بشكل عارم فى تيارات الفكر الحديث بداية من "ديكارت" إلى "كبركجار" و "جيريل مارسيل" فى الفترة المعاصرة .

وسيتضح لنا أبعاد هذا التأثير الدينى المسيحي عند مالبرانش أحد صغار الديكارتيين بطريقة أكثر رسوخاً، حيث أنه من المعروف دائماً أن الكثير من الآراء التى يتعمد الفيلسوف تحويرها أو إخفاءها إنما تظهر بوضوح عند تلامذته، وهذا ما حدث بالنسبة لمالبرانش، إذ انصبت فيه كل الآراء اللاهوتية الكامنة فى المذهب الديكارتي الأم .

٢ - مالبرانش (١٦٣٨م - ١٧١٥م):

وإذا انتقلنا إلى صورة أخرى للفلسفة عند مطالع العصر الحديث، لكى نتبع آثار الفكر المسيحي فى بنيتها، فإننا نجد هذه الصورة عند مالبرانش.

يُعد مالبرانش من أوائل صغار الديكارتيين، وعلى الرغم من تأثره بديكارت فى اتجاه مذهبه إلى حظيرة اللاهوت المسيحي، إلا أنه قد يفوق أستاذه

فى المبالغة فى هذا الإتجاه، بل وقد يختلف عنه فى بعض المواقف الهامة من هذه الناحية، وأهمها نظريته فى العلل المناسبة.

لقد استمد مالبرانش ميتافيزيقاه من اللاهوت المسيحى، وهو أقرب إلى الأوغسطينية من أستاذه ديكارت، إذ أن فلسفته مستمدة فى أغلب مواضعها من الكتاب المقدس فهو يعالج موضوعات الخطيئة والخلاص والعناية والنعمة والحفظ الإلهى .. الخ.⁽³⁾

ويظهر أثر اللاهوت فى الصياغة المبكرة لهذا المذهب بدرجة أكبر مما نجده عند ديكارت ، ولو أن الفيلسوفين يحاولان معالجة نفس المشاكل الدينية بأسلوب عقلانى فى الظاهر، ونقلى فى الباطن، وتنحصر هذه الموضوعات فى دائرة المباحث الإلهية كالذات والصفات والفعل الإلهى، ثم الخلق وكمال النظام والترتيب فى العالم كأثر من آثار العناية الإلهية، ثم الإنسان من حيث معرفته وأخلاقه وكيف أن اللاهوت هو الضامن للمعرفة واليقين الإنسانى.

وتظهر جدة مذهب مالبرانش فى معالجته لمشكلة العلية والمعرفة وصلة النفس بالبدن، فقد حاول تخطى الثنائية الديكارتية بأن أرجع الحل إلى التدخل الإلهى المباشر عن طريق ما يسمى بالعلل المناسبة. فمالبرانش ينفى وجود علل ضرورية طبيعية فى الكون ، فهذا العالم كله لا أثر فيه للعلية الكاملة — كما يقول مالبرانش وكما سبقه الأشاعرة إلى القول بها — فالله يتدخل فى الجزئيات بضرب من العلية المباشرة ، فهو الذى يجمع بين الروح والجسد والمكان والفكر ، والمادة والعقل ... الخ.

والله عند مالبرانش ليس خالقاً فحسب ، بل هو الذى أحاط بكل شئ وجوداً وعلماً ، فهو ينطوى فى ذاته على الموجودات جميعاً فى صورة "معانى" وليس ثمة موضوع للمعرفة تتجه إليه النفس سوى هذه المعانى التى ترد على

العارف تفضلاً من الله، فليس على النفس - في حال المعرفة - إلا أن تتوجه إلى الله في موقف انتباه عميق لطلب المعاني، أي معرفة ما تريد إدراكه، والانتباه هو صلاة النفس الأبدية في طلبها للمعاني، ومن ثم تكون المعرفة عند مالبرانش حدسية صوفية، أو هي تأمل لمعاني الموجودات الكامنة في الذات الإلهية، وإسباغ النعمة الإلهية على العارف هو الذي يحقق الإتصال بالذات الإلهية المنطوية على المعاني أي على سائر الموجودات .

وهكذا نجد كيف أن فلسفة مالبرانش تؤكد كل مذهبنا إليه في بداية بحثنا، من أن البعد الديني قد ظل مسيطراً على الفكر الغربي على امتداد فترة طويلة من العصر الحديث، وكيف أن بعض مذاهب هذا الفكر - كمذهب مالبرانش - إنما تتضح بنيتها وإطاره العام من خلال علاقته باللاهوت المسيحي وقضاياها .

٣ - بليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) :

إذا كان بسكال يختلف عن ديكارت، في أنه كان أكثر ميلاً إلى العلم وإلى التجربة منه إلى الاستدلال، والاستناد إلى النظر أولاً، إلا أننا نجد أنه بعد اتصاله برجال الدين أخذ يقرأ في الكتب الدينية، وانتهى إلى الإيمان بأن المسيحية تقتضينا أن نحيا لله وحده، واعتبر كوالده أن العقيدة موضوع إيمان وغير قابلة للبحث بالعقل .

واستناداً إلى هذا القول فقد ابتعد بسكال عن الشك، واقترب من اللاهوت ولم ينصرف عنه كما يذهب بعض المؤرخين ، ولقد عمد بسكال إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية، وكان تأثيره من هذه الناحية كبيراً في أسرته.

وقد تمثلت هذه الفترة من حياته فيما جمعه من "خواطر" فى كتابه المسمى بهذا الإسم، والذي يعتبر رغم تنوع موضوعاته بمثابة دعوة كبرى إلى الدين، فهو فى هذا الكتاب يميز بين العقل والقلب، بين الروح الهندسى وروح الدقة.

وكذلك فقد أخذ بسكال على عاتقه اقناع الذين احجموا عن قبول الدين، بضرورة اعتناق المسيحية، وهو لا يقيم الأدلة، أو يقدم البراهين الميتافيزيقية على وجود الله، ويرى ان معرفتنا بالله إنما ترتبط بكونه إله محبة وعزاء (خاطرة رقم ٥٥٦) ويتألف منهجه فى الدعوة إلى الله من ثلاث مراحل هى كالآتى: (٤)

أولاً: يبين أن المسيحية ترضى جميع حاجات النفس، وأنها ليست معارضة للعقل وهذه المرحلة الأولى.

ثانياً: أما المرحلة الثانية ففيها يعمل الداعية — أى بسكال — على تحجيب المسيحية إلى النفس حتى تميل إليها بالعقل وتعتنقها، بحيث يتجه الإنسان بنفسه إلى طلب الله بدلاً من أن يفرض الله على الإنسان.

ثالثاً: وفى المرحلة الثالثة من منهج الدعوة إلى المسيحية عند بسكال، فإنه يقوم ببيان حقيقة هذا الدين عن طريق الدلائل المحسوسة مثل النبوة والمعجزات حيث أن النفس قد أصبحت مهياً لقبول ذلك بعد المرحتين السابقتين.

ويتابع بسكال مذهبه فى الانتصار للمسيحية، فيرى أن الإنسان فيه قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، ومع ذلك فهو يتجه إلى موضوعات دنيوية حقيرة وبعيدة عن هذه القيم الفاضلة، وهو إذا كان يعلم أنه وجد لغايات أسمى، وأن خيره الأعظم إنما يكمن فى الله، فستهدأ نفسه، وسيرى أن السعادة فيما يقدمه له الدين من عطاء.

ويرى بسكال أن كل شر وحقارة إنما ترجع إلى الطبيعة ، أما الخيرات والفضائل فهي راجعة كلها إلى النعمة الإلهية ، ولكن هذه النعمة الإلهية تشخص في ظهور المخلص "أى المسح" وهذا الظهور ضرورى لإصلاح سقطة آدم الطبيعية أى الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى كيف أن تدخل المسيح سيظهر البشر من الخطيئة ، وأن الإنجيل هو الذى يقدم هذا التوفيق، وقد نجح لأنه صادر عن الله، ولم يكن هذا النجاح ليتحقق للإنسان إلا لكونه ذا أصل إلهي، أى أنه من صنع الله.

وعلى هذا النحو فإن تحليل بسكال للوجود الإنسانى قد كشف عن مأساة هى مصدر شقاء الإنسان، هذه المأساة تتمثل فى خطيئة آدم التى أفسدت الطبيعة أو هى رمز للطبيعة الفاسدة، والتى تتمثل فى حالة الخلق، وحالة الخطيئة، وهما وجهتان متلازمتان.

ويستمر بسكال فى توجيه النظر إلى ضرورة ان يعتنق البشر المسيحية وأنه لايمكن للكافر أن يعرض عن التفكير فى شقائه وهو صائر حتماً إلى الموت، ولائراه يفضل حياة الكفر على حياة الإيمان التى تبشر بخلود النفس، وينتقل بسكال لهذا الموضوع من الخواطر (خاطرة رقم ٢٣٣) لكى يعرض لنا رهانه المشهور.^(٥)

وهكذا يمضى بنا منهج بسكال متأثراً بمنهج القديس أوغسطين، ومنهج ديكرت أيضاً ، والذى يمضى به من القلق إلى الايمان.

ولقد ذهب بسكال إلى أبعد مما ذهب إليه اللاهوتيون فى الاعتماد على الايمان حيث يرى، أن دلائل الروحى لاتدل على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للإيمان فحسب، بل أضاف إلى ذلك أن

الإيمان هو وسيلتنا لقبول تلك الحقائق الدينية الطبيعية مثل وجود الله، وخلود النفس .

وكان بسكال يرى أن جميع الأجسام لا تتساوى مع أدنى الأرواح، فالروح تعلم ذاتها، أما الجسم فإنه لا يعلم شيئاً، وكذلك جميع الأجسام والأرواح لا تتساوى أدنى حركة من حركات المحبة، ومن ثم فهناك ثلاث مراتب للوجود هي الجسم والروح ومحبة الله، وتعتبر محبة الله هي أسمى هدف في الوجود (خاطرة رقم ٧٩٣)، وهذا هو لب المسيحية وقوامها .

يتضح لنا مما سبق أن "بسكال" العالم الكبير الذي عرف في القرن السابع عشر بأنه من أكبر العلماء التجريبيين، الذين أسهموا منذ صباهم في الحركة العلمية وابتكروا مبتكرات حديثة في مجال العلم والرياضة ومنها ابتكاره للآلة الحاسبة لأول مرة نرى كيف أنه اتجه بكل خواطره، وبعنفوان منهجه الديكارتي إلى تبني قضية المسيحية والدعوة لها بكل ما أوتي من قوة الحجة والبيان.

وهذا هو واحد من كبار روافد المعرفة في حضارة الغرب الحديثة التي قامت في أحضان المسيحية، ونقلت إلينا لكي تكون عند دعاة التغريب بمثابة عامل أساسي في تكوين بنيتنا الحضارية المعاصرة ، بدلاً من أن نجعل تراثنا الإسلامي، وعقائدنا هي المرشد الأساسي لنا في توجيه عقولنا فنلتمس من الغرب منجزاته العلمية والتكنولوجية البحتة ونغربلها من حواملها المسيحية اللاصقة بها التصاق الأجناف بالعيون .

٤ - جوتفريد فيلهم لينتزر (١٦٤٦ / ١٧١٦) :

يُجد عند لينتزر أن الله هو خالق "المونادات" التي هي وحدات وجودية لامتياز، ومستقلة ، وكل منها يمثل الوجود ككل، والله هو العلة الوحيدة

لوجودها وهي تصدر عنه بفعل خلق مستمر ، وهو الحافظ لها باستمرار الخلق .
ويتدخل الفعل الإلهي في حل الثنائية الفلسفية التي عجز "ديكارت" عن حلها، وأعنى بها الثنائية بين النفس والجسم، أو الروح والمادة، إذ أنه يقول بوجود نوع من سبق التناسق، أو التناسق الأزلي بحيث يحدث الأمر النفسى موازياً لحدوث الأمر الجسمي، وموافقاً له في لحظة معينة.^(١)

ومن ثم فإن "الموناد الأعظم" أي الله هو الذي يتدخل ليتحقق التناسق منذ الأزل بين معارفنا النفسية، وآثارها الجسمية، وهكذا نرى كيف حل "ليبنز" — مشكلة الإتحاد بين النفس والجسم وتفاعلهما.

وبعد ذلك يمضى بنا "ليبنز" موعلاً في طريق المسيحية البحتة، فيرى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وأن الله ليس علة للشر، كما أن الخطيئة تستحق العقاب، كما يرى أيضاً أن الشرور جميعها ليست من الخطورة بحيث تضاهي الخير في هذا العالم، ومن ثم فانه ينبغي التغلب عليها بالخبرة والعقل.

وإذا كان الخير والتناسق والنظام يظهر في مملكة الطبيعة، فلا بد أن يظهر بصورة أعظم في مدينة الله أو في مملكة النعمة التي تنطوي على الأرواح العاقلة الأخلاقية ، لأنها مملكة الله أو مملكة الأب الذي هو خالق الطبيعة، ومدبر قوانينها .

وعلى هذا النحو فكلما ازددنا معرفة وكمالاً بخير الآخرين وكمالهم، أحببناهم، وهذه المحبة نجد موضوعها الأقصى في الله الفائق الكمال، ومن ثم فإننا نحقق بذلك خيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكمالهم نكمل أنفسنا، وهذه هي حقيقة المسيحية فالله محبة.

ومن جملة ما سبق، نرى أن "ليبتز" على الرغم من محاولته استخدام العقل فى الاستدلال على حقيقة مذهبه، إلا أنه قد أخضع مسار المذهب وبنيته تماماً لتيار اللاهوت المسيحى .

٥ - جورج باركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣):

سار باركلى على نفس الدرب الذى سلكه من سبقه من الديكارتيين، ولاسيما نيقولا مالبرانش من ارتمائهم فى أحضان الدين المسيحى، وقيام الفلسفة على أساس من اللاهوت المسيحى، وكان باركلى بالفعل رجل دين مثله مثل مالبرانش وهو يجعل من الله محور مذهبه فى الوجود والمعرفة واليقين، وينكر وجود المادة ويرى أن اللامادية هى المذهب الحق وأنه لا يوجد سوى الأرواح. فالموضوعات المباشرة للفكر بعد إنكار المادة هى المعانى دون الأشياء. واللامادية عنده لا تخيل الأشياء إلى معان وإنما تخيل المعانى إلى أشياء . أما ما يدركه اللمس والبصر وبينهما تقارن تجريبى، فما هى سوى علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. على أنه يتدارك اتجاه مذهبه إلى الشك فى وجود المحسوسات التى يبرهن عليها الصديق الإلهى فإنكار المادة لاتعنى إنكار الأشياء ، ونحن نميز الإحساس من الصورة والوجود من التخيل، وذلك إنما يرجع إلى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، وكذلك فإن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور وهى حينما تتسلسل فى نظام نشعر بأنها ليست من صنعنا وإنها خارجة عنا، والشئ الخارجى إنما يتكون من مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة وتبدو فى اتلاف دائماً، وكذلك فإنها تعرض علينا علاقات بين مجموعات من الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فىنا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات أخرى، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائماً.^(٧)

وهكذا يبرر باركلى قيام العلم الطبيعي الذى هو عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات لظواهر أخرى تسمى عللاً. ونحن نتساءل كيف يتم هذا الائتلاف لتكوين الأشياء المحسوسة، وكذلك ما يسمى بالعلاقات بين مجاميع المحسوسات ولا يمكن أن يكون ثمة جوهرًا محسوس مادي هو الشيء ليؤثر فى جوهر آخر روى هو النفس، فيستحيل وجود تفاعل بينهما، ولن تكون علة الائتلاف سوى روح خارجية عنا وهى ليست أمراً آخر غير الله، فهو الذى يجمع بين المحسوس والروحي، والعقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، وهو الذى يسمح باستمرار الأشياء فى الوجود، وهو الذى يصنع العلاقات بينها فيكون الغذاء مُغذياً والنوم مريحاً... الخ، فليس ثمة ترابط ضرورى بين معانينا بل نحن نلاحظ القواين الموضوعية فى الطبيعة وهى ليست علة مغايرة لله، بل هى اللغة التى يخاطبنا بها الله.

وهكذا ترى كيف أن باركلى يذهب إلى أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة بل يعرفها بوساطة مالمديه عنها من معان. وهذا مذهب مسيحي يعتبر فرعاً من الأفلاطونية المسيحية فالله هو الفاعل الأوحى، والعالم هو رمز ولغة وتجلى لذاته، وترى باركلى فى النهاية يؤمن بالنظرية الأفلاطونية الجديدة فى الاقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث .

على أننا يجب أن نشير إلى أن اللامادية عند باركلى لم تكن تسمح له بقبول المحسوسات وقيام المعرفة الحسية، مهما طابق بين المعانى والأشياء - فى اعتباره أن الأفكار أو المعانى هى أشياء - وأنه كان يتعين عليه الشك فى وجود المحسوسات إلا أنه يعود فيلوذ بالصدق الإلهى، لأن الله قد أشار إلى الوجود المحسوس على أنه وجود حقيقى، ومعنى هذا أنه يقدم الإيمان بالمحسوس على أنه فى موضع قبول دينى، ولما كانت عقيدة التجسد المسيحية وهى عقيدة سرية،

إنما تستند إلى مناولة روحية تستجيب للتصديق الإلهي، فإننا نرى هنا بالإضافة إلى قبول فكرة الثالوث نرى أيضاً احتواء مذهب باركلي على جذور فكرة التجسد والمناولة الروحية والنعمة الإلهية. فليست الموجودات الحسية سوى رموز أو علامات تعتبر في نفس الوقت معان وأشياء مادام باركلي قد نظر إلى الأشياء باعتبارها معان.

٦ - إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤):

إذا كنا نعتبر أن موجة اللاهوت السافر قد أخذت في الانحسار، بعد نهاية القرن السابع عشر، لتصبح وراء ستار، ولاسيما وقد ظهرت موجة المفكرين الأحرار وحركات التحرر من الدين في القرن الثامن عشر، مع زيوع الرومانسية وحركتها في الفكر والفن والأدب، إلا أننا مع هذا نلمح استمرار التيار اللاهوتي وراء مذاهب الكثيرين من الفلاسفة وأهمهم "إيمانويل كانط".

لقد كانت المشكلة الكبرى عند كانط هي محاولة الخروج بموقف فلسفي متميز لا يلتزم تماماً بأى من المذهبين، العقلي والحسي، وهدما رغم أنه وجد في "هيوم" ما أثار نقده الشديد على النزعة الدوجماتيقية "Dogmatism" في الفكر الديكارتى، وعند أساطين المذاهب الفلسفية القديمة، لذلك نراه يقيم نسقاً يرفض فيه الميتافيزيقا التي آمن بها ديكارت، ويحاول صياغة موضوع المعرفة بتدخل من الذات العارفة لتعطي بصمتها الشارطة في بنية موضوعات المعرفة الأساسية، وقد كان كانط في نقد العقل النظري مثلاً للفيلسوف الناقد الذي يحتفظ بقوة وسلاسة منطق استدلالاته بحيث تأدى عن طريق هذا النقد إلى رفض الوجود الجوهرى السابق للألوهية وللنفس وللعالم وهذه هي دعائم العقيدة والدين ولقد انتقد كانط كل الأدلة على وجود الله والنفس والعالم ورأى أنها كلها مشوبة بالبطلان.^(٨)

وإذا كان كانط قد وقف عند هذا الحد فكان يمكن أن لا يكون موضع هجوم أو نقد مادام المذهب الفلسفى الذى يقدمه فى نقد العقل النظرى متماسكاً ولا يشوبه أى تناقض ذاتى .

ولكننا نجد مسار الفكر الكانطى يتغير فجأة ، ويصادر كل ماجاء فى نقد العقل النظرى، وذلك لكى يفتح صفحة جديدة واتجاهاً مضاداً يخدم فيه الدين فى كتابه نقد العقل العملى، فوجد أنه متناقض مع نفسه . بمعنى أن مذهبه فى نقد العقل النظرى يتناقض مع ما يعتنقه من آراء حول الدين فهو مسيحي بروتستانتى تقوى مواظب على أداء الطقوس والمراسم الدينية، فكيف له أن يضحى بدينه من أجل الفلسفة؟ لهذا نراه يقبل عن طريق العمل ما سبق أن رفضه عن طريق النظر، وهو يقبل الإيمان بوجود الله، وبوجود النفس ، ووجود هذا العالم، والعالم الأخرى. فالعقل العملى إذن قد قبل مساندة الدين والأخلاق للمسلمات الأساسية التى سبق وأن رفضها عن طريق النظر.

وعلى هذا النحو يمكن أن يعد كانط مقدمة لاغنى عنها للبرجماتية ، إلا أن إيمانه العميق بالمسلمات الدينية جعله يضحى بخطه النظرى الأولى من أجل إقامة دعائم الدين وهذا ما لا نجد له مثيلاً عند البرجمانيين.

وهكذا نجد أن فيلسوفاً كبيراً مثل كانط يعد من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر وله تأثيره الكبير فى الفكر الفلسفى، كيف أنه انحاز إلى جانب التيار المسيحي الايمانى وكأنه قذف بيناء فلسفته النقدية فى الهواء فى سبيل إرساء قواعد الدين، كما يعد هذا أيضاً مثلاً صارخاً على أن الحضارة الغربية الحديثة، إنما ترجع فى أصولها الفكرية إلى المسيحية ولاسيما فى الفلسفة والمعارف الانسانية.

٧ - سورين كيركجارد ١٨١٣ - ١٨٥٠ :

لعلنا نقدم كيركجارد كصورة معاصرة للفيلسوف الثائر على بيئته^(٩)، لأنها تزعم أنها مسيحية ، فى حين أنهم لا يعلمون بتعاليم المسيح، ولهذا أراد أن يشق طريقاً فلسفياً يرسى به قواعد الدين والأخلاق المسيحية كى تقبلها النفوس.

ويرى كيركجارد أن النظر العقلى لايسفر إلا عن مفارقات، ولهذا فلم يرد أن يجعل من نفسه فيلسوفاً، بل كان يعبر عما يريد به بقوله "أن أفهم مصيرى أنا، وأن أكون على بينة مما يريد الله منى أن أفعله، وأن اكتشف الفكرة التى أكرس لها مجاى ومماتى ولن يمكن أن تُقدم لى الفلسفة العزاء أو الإيمان فى هذا الصدد" ويُعد هذا تحقيقاً لقول السيد المسيح، ماذا ينفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه.

وحينما يوجه كيركجارد النظر إلى الإيمان فإنه بذلك يعيد الثقة فى الكتاب المقدس ، ويسلم بالخطيئة الأولى، ولهذا فغاية الفلسفة عنده هى أن تجعل الخلاص من الخطيئة الأولى ممكناً بعد التطهر ومن ثم فقد اتجهت أدلته على وجود الله وتنزل المسيح إلى دفاع عن التعاليم المسيحية. وهكذا تقوم الفلسفة الوجودية المسيحية عنده على منهج ذاتى بالنسبة للفرد، وعلى منهج موضوعى بالنسبة للآخرين.

وتتدرج الذات عند كيركجارد فى مدارج ثلاث فتبدأ بالمدرج الحسى ومنه إلى المدرج الأخلاقى ثم إلى المدرج الدينى.

وفى المدرج الأخلاقى يرى كيركجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق قد تمهد السبيل للخلاص ، ولكنها لايمكن أن تؤسس الخلاص نفسه، إذ أن

الأخلاق تهتم بالقيم والآوامر والوصايا الأخلاقية، ولكنها لا تهتم بالخطيئة وكيفية الخلاص منها.

وثمة فارق بين الأخلاق والخطيئة، فالأولى – أى الأخلاق – يمكن تعريف قوانينها، أما الخطيئة فهي علم موجه ضد الحقيقة المتعالية، أى الله، ولهذا فإن الخلاص من الخطيئة لا يتم إلا بصعوبة بالغة، وهو يحتاج إلى قوة متعالية لها علاقة مع المطلق.

ولكى يتم هذا الخلاص، يرى كيركجارد أنه على الإنسان أن يقفز بين يدي الله حتى يضع خطيئته أمام الله الذى هو الأبدية، فتقلب الخطيئة إلى إثم، وبهذه القفزة ينتقل الإنسان من المدرج الأخلاقى إلى المدرج الدينى، وفى هذا المدرج يشعر الفرد بأنه ليس مسؤولاً فقط تجاه ذاته وتجاه الإنسانية، بل هو مسؤول أولاً وقبل كل شئ أمام الله، ويعتبر فى هذا الوضع كمدنّب يلتمس غفران الله، وكىئاس يرغب فى الخلاص، وكقلق ينشد راحة النفس.

ولكن الخلاص الذى يتمثل فى المدرج الدينى لا يتم بفعل الذات، إنما يتم بفعل المسيح، وهذه هى المفارقة المطلقة، وهى تتألف من مقولتين متضادتين تتحدان فى تصور المفارقة، والمفارقة الأساسية تشمل فى تجسد الله فى شخص المسيح.

وتنطوى المفارقة المسيحية على لحظتين: –

اللحظة الأولى هى لحظة التجسد، وهى التى يصبح فيها الله إنساناً، وهى بهذا تنم عن اجتماع الأبدية بالزمان أو اللاهوت بالناسوت.

أما اللحظة الثانية فهى لحظة محاكاة السيد المسيح، وهى تعبر عن اجتماع المخلوقات البشرية بالسيد المسيح من أجل الخلاص الأبدى، وهذا هو معنى

المفارقة المطلقة فى المسيحية ، إذ أن المسيح نفسه هو الذى يجمع بين الناسوت واللاهوت كما أنه بوصفه متصلاً بالمطلق – أى الآب – فهو الذى يضمن قفزة الخلاص غير المعقولة إلى الحضرة الإلهية.

وهكذا ينزل المسيح على الأرض لكى يخلص البشر ، ليس من الخطيئة فحسب كما قد يفهم من تعاليم المسيحية ، بل إنه هو المخلص من القلق الوجودى واليأس وسائر أنواع الخوف التى تعانىها الذات فى موقف الاختيار فى المدرج الأخلاقى، لأننا نرى كيف أن المرء لا يقف عند حد هذا المدرج، بل سرعان ما يندفع استجابة لنداء المسيح إلى المدرج الدينى، فالخلاص إذن ليس أُخروبياً فحسب، بل هو خلاص – وجودى مما تعانىه الذات من أحوال شعورية مصابجة لفعل الاختيار .

وهكذا نرى كيف أن فيلسوفاً معاصراً مثل كيركجور يفرق إلى قمة رأسه فى اللاهوت المسيحى، بل ويحاول الربط بين الوجودية وعقيدة التجسد والخلص المسيحى.

ولأنود الاستطراد فى عرض مواقف الوجودية المؤمنة كما نجدتها عند جبريل مارسيل مثلاً، ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من شيوع المنهج التجريبي فى القرن التاسع عشر فى مجال العلوم الإنسانية، وذيوع الفلسفة المادية، إلا أننا نجد التيار الدينى المسيحى يستمر فى مساندة الفكر الأوربى على نحو ما نجدته فى الفلسفة الروحية البحتة عند إميل بوترو وبرجسون.

ونخلص من هذا العرض السريع إلى إثبات أن الحضارة الغربية وهى تتمثل تماماً فى الفلسفة أى فى اتجاهاتها الفكرية، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم الدين المسيحى .

ونكرر القول الذى ذهبنا إليه فى مقدمة هذا البحث، من أنه على الذين يريدون نقل هذه الحضارة إلى العالم الإسلامى - من أصحاب نزعة التغريب - أن يتنبهوا إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه ينبغى عليهم أن يكتفوا بنقل العناصر الضرورية أو الإيجابية فى الفكر العربى بعد نزع تركيبته المسيحية الضاربة فى أعماقه .

ولقد فطن المثقفون المسلمون فى هذا القرن إلى تلك المؤامرة الخطيرة التى حيك أطرافها بعض المستشرقين، ودهاقين المفكرين من دعاة الاستعمار الغربى فى القرن التاسع عشر، ومؤداهما أن العرب والمسلمين ، ليست لهم عقلية تصلح للفلسفة أو للعلم، وأنهم محرمون من ملكات الإبداع وقدراته ، ولهذا فإن عليهم أن يخضعوا للقيادة وارشاد الفكر الغربى التبشيرية بالمسيحية، وأن يظلوا مستعبدين للغرب فكراً ومادياً، دون أى أمل فى صحوة مقبلة .

وهذا هو الغزو الفكرى الذى انكشف عنه الغطاء بعد أن عرف الشرق الإسلامى كيف أنه كان المقدمة التى لاغنى عنها لحركات السيطرة الاستعمارية، استنزاف ثروات الشعوب الإسلامية وإخضاعها لحركات التبشير المسيحى التى بدأت تنحسر الآن عن العالم الإسلامى بفضل وعى مثقفيه المسلمين .

ولو كان الأمر بيد أصحاب نزعة التغريب الذين يزعمون أنهم علمانيون لقضى الأمر وتلاشت الشخصية الإسلامية والعربية من أقطار إسلامية متعددة فى أرجاء المعمورة ونحن نشهد الآن صراعاً كبيراً فى أفريقيا وفى إندونيسيا، حيث تتحكم قوى غربية بثقافتها المسيحية كقوى طاردة للوجود الإسلامى فى هذه البلاد تحت ستار عمليات العلمانية والتغريب .

ونختتم هذا الفصل بقولنا : هل استطاعت قوى الغرب المسيحية أن تضيع معالم الشخصية الصينية أو اليابانية، سواء من حيث العادات والتقاليد أو من حيث الاتجاهات الروحية والدينية، والقياس مع الفارق طبعاً بين أديان الشرق الوثنية ودين الإسلام الذي أرسل للناس كافة كدين سماوي تمثل في كتاب هو القرآن وسنة مطهرة هي سنة النبي الكريم ﷺ.

إن الجواب على هذا التساؤل إنما يتحقق بمدى عزمنا على الوقوف في جدية وحزم أمام بعض تيارات الثقافة الغربية المضللة المعادية للإسلام على أن يكون صمودنا في هذا المجال موازياً تماماً لتمسكنا بحركة التقدم الحضارى التى لن تتم فى شقها المادى إلا بالأخذ عن الغرب فى تخير وحذر وذكاء كما فعل اليابانيون أو الصينيون .

الفصل الثانى

أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة

لقد اتضح لنا من دراستنا فى الفصل السابق، كيف أن الفلسفة والعلوم الإنسانية قد ظلت مرتبطة بالعناصر اللاهوتية حتى بدايات الفترة المعاصرة، وأن ارتباطها باللاهوت لم يساعد على تقدمها فى المجال التجريبي، ولهذا فسئرى كيف أن أصحاب هذه العلوم سيذنون قصارى جهدهم من أجل الفصل الحاسم بين هذه العلوم، وبين الأصل الدينى أو الميتافيزيقى محاولين تطبيق المنهج التجريبي كما هو متبع فى العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، أى دراستها دراسة كمية، مهملين الثنائية المفترضة فى الإنسان كروح وجسد، وإن كل ما يتعلق بها لا يخضع للقياس الكمي التجريبي، فمضوا أشواطاً بعيدة فى هذا الاتجاه حتى تآزم الموقف وظهر لهم عقم هذه المحاولات التجريبية .

ولكننا اذا رجعنا إلى التجربة الإسلامية فى العصور الإسلامية الزاهرة فسنجد أنها كانت أكثر أصالة ، لاستنادها إلى البعد الدينى وهو الايمان بوجود خالق للإنسان، منه المبدأ، واليه المعاد، وأن كل ما يجرى على الإنسان وفى داخله من آثار هو بفعل الخالق الاوحد ، وهنا نجد ان المسلمين ، وقد طبقوا المنهج التجريبي ، وكانوا أول من اكتشفوه، استطاعوا أن ينجحوا فى طريق التقدم العلمى مع إيمانهم بوجود الخالق.

و لم يمنع الارتباط بين الدين الاسلامى وقواعده، وبين البحث العلمى من تقدم هذه الابحاث، ومن ازدهار العلم الإسلامى، الأمر الذى لم يتنبه إليه دعاة التغريب .

وعلىنا إذن أن نتابع خط سير العلوم الإنسانية المعاصرة بعد أن غشاها المنهج التجريبي الكمي حتى نتلمس من خلالها تلك الأزمة التى تعانيها مناهجها المعاصرة، وسيتضح منها ضرورة العودة إلى التلاحم بين المنهجين "الكمي والكيفي" وتلازمهما فى عملية التفسير العلمى كنتيجة لتدخل الذات أو النفس أو العقل أو الروح الانسانى.

١ - ظهور النزعة العقلية فى أوربا:

لقد ظلت العلوم الإنسانية منذ مطلع العصر الحديث تخضع للمنهج العقلى، وتستمد أصولها من طبيعة العقل أو النفس، على الرغم من وجود محاولات فى المدارس الحسية — لاسيما فى إنجلترا — للابتعاد بهذه المناهج عن الفلسفة الروحية، ونظريات الفطرة، إلا انها لم تنتكر فى معظمها لفكرة وجود الله، وكيف انه هو الأصل والمنبع والخالق للإنسان وسلوكه ومعاشه على سطح الأرض كما سبق ان أوضحنا فى القسم الأول من هذا البحث.

وعلى سبيل المثال فقد ظل علم النفس يخضع للاتجاهات المدرسية العقلية حتى القرن التاسع عشر حين ظهرت المدرسة السلوكية، وكان ذلك بتأثير النزعة المادية الخالصة التى سيطرت على هذا القرن، والتى نجمت عن الثورة الصناعية الكبرى وغلبة الحضارة المادية فى اوربا، واتساع أفق المعرفة كنتيجة للكشوف الجغرافية، والاستعمار، وما صاحب ذلك كله من تعرف على أديان

وأخلاق وعادات، وحضارات شعوب أخرى تقوم على قيم تختلف عن قيم الحضارة الغربية التي احتضنتها المسيحية.

لقد وجد الغرب أنه شتان ما بين حضارات الصين والهند وحضارات الآشوريين والمصريين القدماء ثم الحضارة الإسلامية في عنفوانها إبان حكم الرشيد المعاصر لحكم تشارلمان في أوروبا، كما وجدوا أنه شتان ما بين صبغة هذه الحضارات الإنسانية الكبرى، والبنية الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة وإلى الشك في النظرة السابقة على القرن التاسع عشر فيما يختص بالعلوم الإنسانية، وكيف أنها لم تعد ذات قيم مطلقة ومن ثم فقد تدخلت النزعة النسبية في سائر العلوم الإنسانية.

وكان من نتيجة ذبوع المنهج التجريبي واكتمال عناصره — لاسيما في فرنسا وإنجلترا — أن ظهرت محاولات كثيرة لإخضاع العلوم الإنسانية لقواعد المنهج التجريبي، وقطع الصلة بينها وبين كل ما يتعلق بالروح أو بالروح الإنساني.

٢ — أوجست كونت والمنهج الوضعي التجريبي:

يعد مذهب أوجست كونت^(١٠) الوضعي، من أكثر المحاولات المنهجية اعتماداً على الحواس، وهو يرى أن العلوم الإنسانية وآخرها وأكثرها تعقيداً هو علم الاجتماع إنما تستخدم في أساليب بحثها المنهج الوضعي القائم على ملاحظة الظواهر المحسوسة بالنسبة للإنسان، وتخضع هذه العلوم الإنسانية في مجملها للمنهج التجريبي، كما تخضع له العلوم الطبيعية تماماً.

ويعزى إلى "أوجست كونت" فضل الصياغة المحكمة لهذا المذهب الوضعى الذى تنكر لكل ما هو غير حسى رغم أنه قد عاد فى آخريات أيامه إلى الكلام عن دين الإنسانية ، ونصب من نفسه كاهناً أعظم لهذا الدين.

وهكذا نجد أوجست كونت يقع فى التناقض لغلوه الشديد وتزمته فى هذا الاتجاه الحسى الوضعى الذى سيكون له أثره على سائر العلوم الإنسانية فيما بعد.

٣ - الاخلاق والمنهج الوصفى:

لقد ظهرت محاولات لاضفاء الصبغة العلمية التجريبية على كل من علم التاريخ وعلم الأخلاق بعد أن قطع علم النفس شوطاً بعيداً فى الاتجاه السلوكى مستبعداً المنهج التأملى " Introspection " ومسلماً قياده إلى المنهج التجريبي بكل ما عرف عنه من تزمت ودقة كمية، كما وجدنا ذلك عند "فخنر" فى القرن التاسع عشر ، وعند "ديما Dumas" ^(١١) فى النصف الأول من القرن العشرين.

أما فى مجال علم الأخلاق فقد ظهرت النزعة التقريرية الوصفية عند "ليفى بريل" ^(١٢) "ألبرت بايه Albert Bayet" فى كتابه علم الأخلاق والعادات الخلقية.

وقد انحصرت دراسة الأخلاق تطبيقاً للمنهج الوضعى التجريبي فى رصد وتسجيل الظواهر الأخلاقية، دون محاولة لإخضاعها للقيم الأخلاقية، ومعنى هذا اعتبار هذه الظواهر الأخلاقية كوقائع أو كأشياء مثل الأشياء الطبيعية التى تخضع لأحكام الحقيقة بالصدق أو بالكذب، ومن ثم فإن الأخلاق كدراسة وضعية تجريبية ستفقد قيمتها تماماً لأنها وقد انتفت عنها الصفة المعيارية وهى

أساس قيمها، فلن يكون لها أى أثر فى تقويم السلوك الإنسانى وتوجيهه نحو الفضيلة.

والأمر الذى لاشك فيه أن قيام الأخلاق على هذه الصورة التقريرية البحتة سوف ينتفى معها القول بوجود نفس لها الصفة الأخلاقية للسلوك، وستختفى فى هذا المجال كل معانى الضمير والوجدان والحافز الأخلاقى والواجب والإرادة الحرة والتميز بين الرذيلة والفضيلة، وكذلك استناد الجزاء الأخلاقى إلى النفس، وخوفها من الله لأنه هو الذى يجزى على النية، فهو يعلم السر وما خفى من الأمور.

وهكذا تفشل جميع الأساليب الوضعية فى دراسة نوايا الأفعال الأخلاقية ومضامينها الباطنة الأمر الذى يجعل الحكم عليها هباءً إذا لم يكن لدينا إيمان عميق باستناد الوجود الإنسانى إلى الخلق الإلهى، فتستند الأخلاق إلى مصدر إلهى يكون أساساً قوياً ووطيداً لتعديل السلوك الأخلاقى وتوجيهه الوجهة الصالحة السوية وقد جاء هذا كله كنتيجة للتزمت التجريبي، وإهمال وجود النفس أو الروح، وكذلك عدم التسليم بوجود العقل الأكبر المنظم لهذا الكون وهو العقل الإلهى.

٤ - ماركس ومشكلة النظم الفوقية (١٨١٨ - ١٨٨٣م):

تخطى الماركسية (وهى لا تخرج عن المذاهب الحسية المعاصرة) حينما تحاول إن تسخرج النظم الفوقية، ومنها المعانى الروحية والأخلاقية وغيرها، من النظم التحتية أى من المادة، عن طريق الصدفة البحتة، وهنا نتساءل بدورنا عما إذا كان من الممكن أن يتولد أى نظام من الصدفة، لاسيما ونحن نرى تعقد

التكيب فى الموجودات الحية وتناسقه، وفى اكتمال صنع الإنسان ومبلغ دقة تكوينه التشريحي والبيولوجى.

ولم يكن كارل ماركس وحيد عصره فى هذا الاتجاه المادى، بل لقد كان وليد نزعة مادية غلبت على القرن التاسع عشر، وتمثلت فى نظريات التطور عند إرنست هيكىل، ودارون، وهربرت سبنسر، والتولد الذاتى عند باستير ومدرسته، والتصور المادى للدين فى نشأته وتطور أشكاله عند فيورباخ.

ولقد ظهرت الماركسية لكى تسهم فى هذا التيار المادى الخطير، ويزعم أصحابها أنهم إنما يصدرون عن علم جديد هو المادية الجدلية فى مجال الطبيعة والمادية التاريخية فى مجال العلوم الإنسانية.

وإذا كان لهذا الاتجاه المادى أثره فى مجال العلوم الطبيعية من حيث توجيه الاهتمام إلى بلوغ تقدم كبير فى مجال الكشف والبحوث فى الكتلة والصوت والضوء، وفى الفلك وعالم الفضاء، إلا أن هذا المنهج قد أظهر قصوره الواضح فى مجال العلوم الإنسانية. وذلك بعجزه عن تقديم تفسيرات مقنعة للظواهر الإنسانية كمعنى الاختيار الأخلاقى أو حرية الإنسان فى سلوكه، والتى بمقتضاها يكون المرء خاضعاً للتكليف وللثواب والعقاب، كما أجمل القرآن الكريم الإشارة إليه بقوله تعالى: —

﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾ (١٣)

﴿وكل إنسان أئتمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾ (١٤)

﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (١٥)

﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (١٦)

﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ (١٧)

أما المذاهب المادية فى الأخلاق والتى تقوم على أصول تجريبية ، فإنها لاتستطيع تبرير أو تفسير مثل تلك الظواهر والأفعال ، لأن الإنسان فيها لابد وأن - يخضع لنوع من الحتمية الطبيعية ، وهذا ما تفعله به المادية الجدلية عند "كارل ماركس" فلا يمكن لنا معه ان نبرر عملية الحرية الأخلاقية أو الفعل الأخلاقى الحر الذى هو مدار الأخلاق الإنسانية، وبهذا يصبح أى فعل أخلاقى حر فى نطاق الحتمية المادية بمثابة شرخ فى جدار الوجود.

٥ - التاريخ والمنهج الوصفى:

وإذا انتقلنا إلى الدراسات التاريخية العلمية فإننا نلاحظ كيف أنه بتطبيق المنهج التجريبي الوصفى فى مجال العلوم الإنسانية، سيصبح علم التاريخ مجرد تسجيل للأحداث الإنسانية، وبذلك لن يعلمنا التاريخ شيئاً ما، فالوقائع التاريخية قائمة بذاتها، فلا يمكن ان نتنبأ بالمستقبل من الماضى.

وقد أغلقت هذه النظرة العلمية للتاريخ الباب نهائياً فى مواجهة نظريات التطور والتقدم ، والتأثر التاريخى، والتنبؤ واعتبار التاريخ يمر فى دورات كما يرى "ابن خلدون" و "سوروكن" و "باريتو" و "شبنجلر" ، وغيرهم من المعاصرين ، وهكذا استبعدت النزعة التاريخية من علم التاريخ وكل النظريات القائمة على اللاهوت، وتدخّل القدر الالهى فى صنع التاريخ ... الخ.

ولكن هذا الموقف العلمى قد جرد التاريخ من أهم أدوات التفسير التاريخى التى تعتمد على التأثير والتأثر وهى قوام النزعة التاريخية التى سيمضى علم التاريخ "كعلم تجريبى" فى محاولة القضاء عليها. بمنهج المدرسة التقريرية الوصفية المعاصرة.

وعلى الجملة فلقد فشلت هذه المحاولات الوصفية فى علم التاريخ، حتى عند مدرسة توينبى المعاصرة، وغيرها من المدارس التى يرى أصحابها أن الأحداث التاريخية تخضع لميكانيزم التحدى والاستجابة، فى إطار طابع كيفى يخرج بالتسلسل التاريخى عن دائرة الآلية المحضة، أو التابع الآلى الذى ينجم عن دراسة التاريخ دراسة تجريبية.

وألحق أن دراسة التاريخ فى هذه الفترة المعاصرة قد أصبحت دراسة معقدة، تتداخل فيها جميع ألوان الأنشطة الحضارية من سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية ودينية وحرية وصناعية .. الخ.

فالتاريخ اذن يحمل أوجه الحضارة كلها فى فترة معينة من الزمان، ولا يمكن إهمال تأثير السابق فى اللاحق فى هذه الدراسات، وكذلك لا يمكن إهمال تدخل العنصر المعنوى فى أى تاريخ للحضارة، الأمر الذى لابد من أن تخرج الدراسات التاريخية معه من نطاق المنهج الوصفى التجريبي، ولاسيما حينما يحاول المؤرخ بعد جمع المادة التاريخية أن يقيم تركيباً أو نموذجاً للحياة فى عصر ما عن طريق التفسير العقلى الذى يرفضه المنهج التجريبي.

٦ - اتجاه الوضعية المنطقية :

لم تكن الوضعية المنطقية، وهى وليدة القرن التاسع عشر، سوى تيار يستمد جذوره من مختلف الاتجاهات المادية والحسية النافية لوجود أى عامل روحى أو معنوى كالنفس أو الروح أو القيم أو الألوهية، وذلك بتأثير سيطرة المذهب التجريبي على الأفق الفكرى والعلمى لهذا العصر.

وقد أمعن الوضعيون المنطقيون فى التمسك بالشيئية المحسوسة كأساس وحيد للمعرفة، وتنصب الحقيقة عندهم على الوقائع المحسوسة وحدها، وليس

على المعانى أو الأفكار أو المشاعر التى هى موضوع إدراك العقل أو النفس .
ويظهر هذا الإتجاه أيضاً فى مدرسة التحليل المنطقى منذ "كارناب" (١٨) إلى
"فتجنشتين" (١٩) حيث يرى أصحابها أن اللغة ذات مدلول حسى فحسب وأنها
لا تصلح للتعبير عن المعانى المجردة، فمثلاً ترفض الوضعية المنطقية كل الألفاظ
الدالة على معان أو مدلولات روحية وغير حسية مثل الأنا والنفس والله...
الخ. فهم يرون أن هذه الألفاظ لا معنى لها، وأنها لغو فارغ، لأنه لا وجود
لمدلولاتها فى نطاق ما هو محسوس.

وهكذا استبعدت الوضعية المنطقية العلوم الإنسانية التى تستخدم أمثال
هذه الألفاظ ذات المدلولات غير الحسية، واكتفى أصحاب هذه المدرسة بما
يصلح من وقائع السلوك الإنسانى لأن يكون موضوع دراسة وصفية حسية أى
كمية. وبهذا يرفض الوضعيون المنطقيون استخدام الأساليب الكيفية فى نطاق
الدراسات الإنسانية .

وهكذا نرى كيف أن أصحاب الوضعية المنطقية قد رفضوا تدخل أى
عامل أخلاقى فى سير الوقائع المادية أو الطبيعية. كما أغلقوا الباب نهائياً فى
منهجهم أمام قبول مفهومات الذات أو الإله أو أى عامل أخلاقى أو معنى.
ومع هذا فالعجيب فى الأمر أن فيلسوفاً مثل "فتجنشتين" تلميذ "رسل"
يشير فى كتابه "رسالة فى المنطق" Tractatus أنه بعد أن يصعد فى سلم اللغة
إلى ذروة المحسوس ، فإنه يلقى بالسلم الذى صعد به بعيداً عنه لأنه سيواجه عالماً
لا يستطيع التعبير عنه باللغة، ولكن عجزنا عن التعبير عنه لايعنى أنه غير موجود،
وربما استطعنا التعبير عنه بوسائل أخرى غير اللغة.

ومن ثم فإننا نرى كيف أن فتجنشتين لا يزعم إنكار وجود ماهو غير محسوس كما يدعى معظم أصحاب الوضعية المنطقية رغم تمسكه بأن اللغة لاتعبر مطلقاً عما هو غير محسوس، إذ أنها قد وضعت أصلاً للتعبير عن المحسوسات وبذلك تعجز عن الإشارة إلى ماهو معنوى أو لامدرك بالحس.

وقد اسهم هذا الاتجاه منذ مطلعاه بالاضافة إلى الاتجاه الوضعى عند دوركايم فى نشأة الكثير من الدراسات التى تقوم على أساس تجريبي فى مجال العلوم الإنسانية، وكان من بين هذه الاتجاهات التى صاحبها ظهور الوضعية المنطقية وتطورها، نشأة علم الاجتماع الكبير عند دوركايم فى فرنسا، وداو، وماكيفر، وأجبرن وغيرهم فى أمريكا.

٧ - الاتجاه الحسى فى علم الاجتماع (دوركايم وعلم الاجتماع الكبير):

وإذا انتقلنا إلى مجال علم الاجتماع عند "دوركايم"^(٢٠) فإننا نجد اتجاهها يهمل كل مضامين الروح ويحيل الأمر كله إلى وقائع اجتماعية ذات طابع كمى إحصائى، ولكن "دوركايم" ينتهى إلى الإيحاء بأن علم الاجتماع محتاج فى آخر الأمر إلى الفلسفة كأداة لتفسير الظواهر الاجتماعية أو فهمها فهماً حقيقياً مادام علم الاجتماع محتاجاً إلى التنظير، ويظهر هذا بوضوح فى كتابه (الفلسفة وعلم الاجتماع) ولكن اتجاهه إلى النزعة التجريبية الواضحة التى نجدها فى كتابه (قواعد المنهج فى علم الاجتماع) يعطينا فكرة عن تمسكه بقواعد المنهج التجريبي الذى ينتهى فيه الدين عنده إلى مجرد شعائر ورسوم وطقوس حسية مجردة من الإيمان ومشاعر الوجدان كما نرى فى كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) .

ومع هذا فإن علم الاجتماع الكبير (Macro- Sociologie) الذى بدأ عند دوركايم ثم عند (داو Dow) هذا العلم الذى يدعى أصحابه أنه يمكنهم تفسير مجتمعات بأسرها، وبمحاولة عن طريق المسح الاجتماعى من جميع النواحي، قد أثبت فشله فى هذا الإتجاه، فتأزم الموقف، ومن ثم وجدوا أن علم الاجتماع لم يصل إلى وضع أى نظرية اجتماعية عامة، كمحصلة لأبحاثهم، وظلت النظريات الاجتماعية فى دائرة الفروض الفلسفية أو فيما يسمى بالفلسفة الاجتماعية كذلك النظريات التى أشرنا إليها عند "فيكو" و "سوروكن" و "باريتو" و "ماكس فيبر".

وهكذا فشل علم الاجتماع فى مجال التنظير الاجتماعى وحاول علماء الاجتماع وعلماء النفس استخدام الطريقة الوظيفية لكى تصل بهم إلى فهم قريب وحقيقى لمضمون الظواهر الاجتماعية، وذلك بالتعرف على وظائف وأدوار هذه الظواهر فى مجال المجتمع.

وعندما ظهر علم النفس الوظيفى عند "كلاباريد"، ظهرت النزعة الوظيفية أيضا فى مجال علم الاجتماع، ولكن هذا التحول عن دراسة المجتمعات الكبيرة فى مجال علم الاجتماع كان له أثره فى توجيه النظر إلى المجتمعات الصغيرة - (Micro Sociology) والاهتمام بموضوعات متواضعة محدودة فى مجال البحث الاجتماعى .

ومع هذا فقد ظهرت صعوبة هذا الإتجاه عندما ظل باحثاً اجتماعياً مثل "شارلى بوث" لمدة عشرين عاما ومعها أعداد كبيرة جداً من الباحثين لكى ينجز مسحاً اجتماعياً لمدينة لندن، إلا أنه عجز عن إكمال هذا البحث بعد هذه المدة الطويلة، وصدرت منه جزء غير مكتملة^(٢١).

وكان على علماء الاجتماع — بعد هذه الأزمات المتلاحقة في مجال البحث الاجتماعي — أن يختاروا مجموعات صغيرة أكثر تواضعاً من المدن والقرى والأحياء فالتجّهوا إلى دراسة النوادي والمصانع والمؤسسات الصغيرة ومع هذا لم يفلح الأسلوب التجريبي في التعرف على حقيقة هذه الظواهر أو هذه المؤسسات الاجتماعية المحدودة.

٨ - الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع:

لقد أسهم الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع في عملية الانتقال كما ذكرنا من علم الاجتماع الكبير إلى علم الاجتماع الصغير ، وكان "مالينوفسكي Malinowski" هو أول من أشار إلى المنهج الوظيفي في مقال له عن الأنثروبولوجيا في دائرة المعارف البريطانية بملحق الطبعة الثالثة عشر.

وقد ذهب مالينوفسكي إلى أن الوظيفية هي المذهب الحق لتفسير الظواهر في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعن طريقها يمكن تفسير الدور الذي تلعبه الوحدات أو الأجزاء في نطاق نظام الثقافة ككل، وكذلك العلاقة التي تربط هذه الأجزاء الأخرى في نظام ما ككل.

وعلى سبيل المثال فالسحر مثلاً له دوره في أي نظام في المجتمع كعلاج للصرعات النفسية ، أو عدم التكيف مثلاً، وهذه الوظيفة الحيوية تدفع الإنسان إلى التجاوز والارتفاع عن وضعه الحيوي عن طريق ما يتواجد في الثقافة من أنماط عقلية وإنسانية، وبهذا تعد الأسطورة أيضاً لها وظيفة لاغنى عنها في تقوية أو اصر التقاليد التي تعتمد عليها الحياة الثقافية في مجتمع ما، إلا أن مالينوفسكي قد غفل عن مراعاة ان هذا العامل الوظيفي لا يمكن أن يطبق في مجتمع كبير قد تصادم فيه الأيديولوجيات، ومن ثم تتعارض الوظائف، ولهذا نراه يعود فيربط

بين الوظيفة والحاجات الحيوية لمجتمع ما، فما الوظائف سوى حاجات المجتمع التي يتعين إشباعها.

ويأتى بعده راد كليف براون Rad Cliffe Brown فى كتابه Structure and Function in Primitive Society فيتبع أسلوباً متأثر فيه بعلم الحياة أكثر من مالمينوفسكى، حيث ربط بين الوظيفة بالبنية الاجتماعية وتكلم عن التكوين العضوى للمجتمع، حيث يرى أن كل جزء فيه إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكل الاجتماعى تشبيهاً بالكائن العضوى الحيوى.

لكن "راد كليف براون" يرى أن هذا المنهج الوظيفى لا يمكن أن يطبق إلا فى الجماعات البدائية الصغيرة التى يمكن حصر أفرادها.

ولقد هوجمت نظرية "براون" من حيث أنها تساند التقاليد الاجتماعية القديمة وتقول بأن لها دالة وظيفية بارزة فى المجتمع وهى التى تعمل على بقائه واستمراره ومن ثم فقد اختلفت الآراء حول الغاية من التحليل الوظيفى هل هى الوصف أو التفسير؟

فبينما يرى البعض أنهما شئ واحد، بمعنى أن وصف الجزء يساعدنا فى تفسير الوظيفة على أن لها نزعة غائية تنجم عن نشاط هذا الجزء أو ذاك فى المجتمع، ويذهب البعض الآخر إلى أن وظيفة الجزء قد لا تكون هى الهدف أو القصد النهائى لأى نظام، ومثال ذلك مايراه "ماكس فيبر" من أن هناك صلة وثيقة بين الأخلاق الكالفينية (البروتستانتية المسيحية) وبين السعى فى طريق الرأسمالية، أو بمعنى آخر أن الدين البروتستانتى هو وراء قيام الرأسمالية، كما ذهب من قبل "تونى Tawny" إلى أن المسيحية لها دور كبير فى قيام الرأسمالية فى كتابه (المسيحية وظهور الرأسمالية) فإذا كان "ماكس فيبر" يقول ذلك فهو يعنى أن هناك عاملاً وظيفياً فى المسيحية البروتستانتية هو الذى أدى إلى ظهور

الرأسمالية ، فهل يعنى هذا أن البروتستنتيه موجهة بكل قصدها إلى الرأسمالية وبما أن هذا غير صحيح فيتبين أن الوظيفة الجزئية للبروتستنتيه لا ترتبط بينيتها الكلية، بل هى تأثير فرعى من الأخلاق البروتستنتيه قد لا ينسجم مع النظام الكلى لها.

وهكذا نجد أن الوظيفة لا يمكن — فى بعض الحالات — أن يعبر الجزء المجتمعى أو النظام فيها عن الغاية الكلية التى ينشدها النظام أو المجتمع ككل، وربما تصدق هذه الصلة الحتمية بين وظيفة الجزء وغاية الكل فى النظام الماركسى الحتمى فحسب.

وعلى أية حال فإن أصحاب النظرية الوظيفية يرون فى النهاية أن كل ما يقال عن شئ ما أن له وظيفة "Function" فى حفظ وقيام وتماسك المجتمع إنما يرتبط أساساً بالغاية التى يستهدفها هذا المجتمع ككل مركب على الرغم من وجود انتقادات كثيرة على هذا الرأى واتجاه أصحاب النزعة الوظيفية إلى الاهتمام بالموضوعات الصغرى فى نطاق علم الاجتماع كالجتماعات البدائية الصغيرة المحدودة العدد كما يرى راد كليف براون.

٩ - الاتجاه السوسيومتري فى علم الاجتماع:

ولما كانت أزمة المنهج قد ارتبطت تماماً باستحالة تطبيق المناهج التجريبية على المجتمعات الكبيرة فى مجال علم الاجتماع، الأمر الذى تأدى بعلماء الاجتماع إلى تماشى البحوث الواسعة عن المجتمع بأسره ، والانتهاء إلى موضوعات محدودة — كما سبق أن ذكرنا — لم يكن فى وسع علماء الاجتماع أن يتخلوا عن المنهج التجريبي وقواعده حتى حينما انتهوا إلى موضوعات محدودة، أى إلى علم الاجتماع الصغير ومن ثم ظهرت مدرسة (القياس الاجتماعى School of Sociometry) فى اوربا عند "جورفيتش Gurvitch"

وفي أمريكا عند " مورينو Moreno" وكان الهدف من قيامها عند جورفيتش على الأقل هو محاولة القيام بأبحاث تجريبية في مجال مفاهيم علم المعرفة، وأيضاً في مشكلة العلاقات الإنسانية المعقدة التي تشكل نسيجاً يكون هو اساس قياس أى جماعة ما.

ولقد اتخذ المنهج السوسيومتري ، مقياساً أو رموزاً يسجل بها الإجابات عن الأسئلة التي يتوجه بها الباحث السوسيومتري ، ويحاول الباحث وضع أسئلة في هذا الاختبار يكشف بها عن الرغبات والميول عند الأفراد تجاه بعضهم البعض الآخر في جماعة أو ناد ما، بحيث ينتهي هذا البحث بمعرفة من هم الأكثر تفضيلاً أو الأكثر شعبية في الجماعة والذين يود معظم الأعضاء أن يرتبطوا بهم كأفراد في هذه الجماعة ، وبالعكس من الأعضاء الذين تعزلهم رغبات الجماعة... الخ.

وهذه الأبحاث انما تكشف عن الارتباك بين البنية الاساسية للجماعة، وتأثير هذه البنية عليها وعلى أفراد الجماعة وأنشطتهم، وكيف ترتبط شبكة العلاقات في الجماعة ببنية الجماعة نفسها.

لكن على الرغم من هذه المحاولة لتطبيق المنهج التجريبي على الجماعة الصغيرة إلا أن أصحابها شعروا أن عملية التفسير تفترض التسليم بوجود نمط معين لهذه الجماعة أو نموذج اجتماعي معين يكون وراء التركيب الاجتماعي لها وشبكة علاقات أفرادها الاجتماعية، الأمر الذي لا يمكن أن يكون موضع دراسة تجريبية ، بل هو أمر مرتبط بالفلسفة الاجتماعية التي تخرج بنا عن نطاق القياس السوسيومتري المحض.

وهكذا خرج الباحثون في هذا المجال بضرورة أن يتدخل الباحث كعضو في هذه الجماعة لكي يكون له دور اجتماعي فيها، فيرصد انطباعاته النفسية

عن التأثيرات الصادرة عن أعضاء الجماعة الآخرين على ذاته، وكذلك تأثيره هو عليهم، أى أن أصحاب هذه المدرسة يرون هنا أنهم أمام أزمة جديدة فى تطبيق المنهج التجريبي وأنهم يعولون على تدخل الذات فى عملية التفسير.

وهذا الاتجاه يتعد بنا عن المناهج الكمية ويربطنا بالمناهج الكيفية الشعورية. وأيضاً فإننا نلاحظ أن السوسيومترية نفسها قد عجز أصحابها عن إعطائنا أى تفسير واضح لشبكة العلاقات المعقدة فى أى جماعة ما.

وبذلك نرى كيف أن هذا التيار الممثل لمحاولات أصحاب علم الاجتماع الصغير فى التمسك بالقياس التجريبي قد فشلت هى أيضاً لأن أصحابها شعروا بأنه لا بد من تدخل الباحث كوحدة أساسية فى تركيب الجماعة لكى يرصد هو سائر الانطباعات على ذاته - كما أوضحنا - ومعنى هذا أننا أمام تدخل لمنهج آخر غير منهج القياس التجريبي حتى تتم عملية التفسير الاجتماعى بطريقة تامة.

وسيكون على أصحاب الانثروبولوجيا الاجتماعية مثل "ليفى ستروس وميشيل فوكوه"، "والكان والتوسير" أن يقيموا آراءهم فى البحث الاجتماعى على أساس الملاحظ المشارك مع اعتبار وجود باطن معقول للظواهر الاجتماعية. كما سنرى.

١٠ - الفلسفة ونقد النزعة التجريبية :

وقد أسهمت الفلسفة بالفعل فى توجيه النقد الشديد إلى هذه الاتجاهات التجريبية المتزمتة فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية وأوضحت بما لا مزيد عليه من الحجج ضحالة موقف المادية التجريبية وضعف مواقفها فيما يختص بعلوم الإنسان بصفة خاصة.

وقد تمثل هذا النقد - كما ألمحنا من قبل - فى عدة مواقف نجتزئ منها موقف كل من "إميل بوترو" و "برجسون" ، ثم موقف البنائية المعاصرة.

أ - الاتجاه الحدسى عند برجسون:

لقد كان برجسون على حق حينما وجه نقداً عنيفاً إلى علم النفس التجريبي المعاصر فى كتابه المعطيات المباشرة للشعور مبيناً كيف أن اصحاب النزعة التجريبية فى مجال علم النفس - الذى كان يسميه بعلم النفس الفسيولوجى المتأثر بالسلوكية - قد وقفوا عاجزين عن تفسير هذه الظواهر النفسية ، وقصارى ما يقدمون هو وصف عددى أو كمى مادى لهذه الظواهر، بينما نجد أنها ظواهر كيفية ولائمتدة ، وهى ذات شدة ومن ثم فلا يمكن أن تخضع للقياس الكمى المادى.

وينطبق هذا النقد أيضاً على سائر العلوم الإنسانية التى قامت بتطبيق المنهج التجريبي الكمى على ظواهر إنسانية ذات طابع كفى، ومن هنا ظهرت أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، إذ أن الطريقة الإحصائية المستخدمة فى الغالب الأعم فى البحث الاجتماعى إنما تعطى لنا حصيلة إحصائية كمية لاهياة فيها ونحن الذين ننفت فيها الحياة عن طريق التفسير، وما التفسير إلا تدخل عقولنا بكل ثقافتنا وخبرتنا العلمية والتاريخية لكى نعطى الصورة التركيبية التى يكتسى بها هيكل المعلومات الإحصائية لكى تصبح الصورة واضحة إلى حد ما.

لقد اتضح لنا مما سبق كيف أن النزعة التجريبية المتزمتة فى القرن التاسع عشر كان من نتائجها ظهور الوضعية عند "أوجست كونت" متأثرة بروح العصر الذى ظهر فيه ماركس وداروين ولامارك وباستير الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى الظهور وبهذا قام المنهج العلمى التجريبي على إيمان حاسم بأن كل

ماهر غير ماضى لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمى بل ولا يعترف بوجوده، ولقد أغرى بريق المنهج التجريى جمهرة العلماء الاجتماعيين فتسابق كل منهم لكى ينشئ علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيقية والفلكية من حيث المنهج.

ولكن ظهر لعلماء الاجتماع فى بداية القرن العشرين أن ما انتهوا إليه لا يمثل سوى أرقاماً احصائية فشلت فى إعطاء المضمون الحقيقى للظواهر الاجتماعية، أو الإفصاح عن محتوى الظاهرة الكيفى، ومن هذا المنطلق برز نقد برجسون لأصحاب المناهج التجريبية المطابقة فى مجال العلوم الإنسانية.

ب - موقف البنائية المعاصرة:

ومن هذا المنطلق أيضاً كانت محاولة الأنثروبولوجيا البنائية هى الأخرى ثورة على الأسلوب التجريى البحث فى دراسة الظواهر الاجتماعية، فهى تصطنع أسلوباً جديداً للالتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفى فى منتصف الطريق، ومن ثم برز ليفى ستروس باعتباره واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعلم المنهج التجريى الصارم وبعدم نجاحه فى دراسة الظواهر الاجتماعية.

لقد حاول ليفى ستروس أن يكشف عن "البناءات بطريفة استنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها ليست سوى النسق أو القانون الذى يكمن وراء الظواهر المرئية، إلا أنه استحق هجوم "سارتر" عليه لأنه اجترأ على تجميد الوقائع الزمانية، وأبطل التاريخية التطورية فى سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء، وقبل بمبدأ الحتمية فى الطبيعة والإنسان على السواء.

ولقد اسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة فى نشأة منطق بنائى جديد يختلف عن المنطق الصورى كما وجهت الأنظار إلى تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما مما يؤذن بتحول خطير فى المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من المبادئ الدوجماتيقية الجامدة.

ويحتل علم اللغة البنائى مكان الصدارة بالنسبة لجميع الأبحاث البنيوية فموضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى بنائها التحتى اللاشعورى، أو هو نسق الرموز الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين معنى الدال والمدلول، على اعتبار أن الأصوات تدل على تصورات.

ولقد كان من نتيجة اهتمام البنيويين بعلم اللغة أن توصلوا إلى اثبات وجود فكر لاشعورى وراء الأنساق بتعدى الفرد، لأن هذا الفكر هو الذى يمدّه بوسيلة التفاهم اللافردية وهى اللغة، وكذلك اكتشف البنيويون أن ثمة واقعاً روحياً يشمل جميع الأفراد كمصدر لوحدتهم، هذا بالاضافة إلى أن هذا الواقع الروحى إنما يستند إلى بنية معقولة لنسق فينومينولوجى ليس ثمرة لإنتاج فكرى لأى فرد من أفراد الجماعة.

هذا بالاضافة إلى أن بنية الموضوع أو تركيبه تكون هى المبدأ الأساسى لتفسير الظواهر، ولا يمكن أن يتطابق موضوع الدراسة البنيوية مع الواقع الحسى، فالتحليل البنيوى إنما ينصب على الدراسة الحالة للموضوع مستقلاً عن الظروف والملابسات الحسية الخاصة به مع عدم تدخل الشعور، بل يكون هدف الباحث هو استنباط المعقولة الذاتية الحالة فى الموضوع.

ويشير "ميشيل فوكوه" الفيلسوف البنيوى المعاصر إلى أن البنيوية هى الضمير المتيقظ والقلق فى هيكل المعرفة الحديثة، وهى تتضح بسمات المجتمع الأوروبى المعاصر، وترد إليه فى صورته الفلسفية الخاصة كمجتمع للقهر والجبر

والاغتراب وهى ليست أيديولوجية تدافع عن مصالح الطبقة البرجوازية، وقد قامت على أنقاض الوجودية من حيث حلت مفاهيم "البناء" و"الدال" و"المدلول" محل "الحرية" و"الذات"، و"الموجود لذاته" و"الشعور.. الخ عند الوجوديين .

وليست البنيوية كذلك فلسفة خاصة، بل هى طريقة أو منهج أو منطق خاص للثوابت يحاول أصحابه سد النقص فى مناهج العلوم الإنسانية التجريبية بإدخال وسائل جديدة تكشف عن التركيب الداخلى الثابت للموضوع بمنأى عن الذات المفردة أو الشعور الخاص أو التغير، مع توخى الإنكار التام للاتصال أو الاستمرار التاريخى فقد اتضح لدعاة البنيوية "ليفى ستروس، وميشيل فوكو، ولاكان" أن لكل حقبة زمانية بنيتها الأساسية التى يحكمها قانونها الخاص، بحيث تنبثق منه سائر الوظائف والعادات والتقاليد والنظم الاجتماعية التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببنية "المقال" أى بالمرحلة الزمانية المعينة كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن المذهب البنائى قد سار فى نفس الاتجاه الذى يوجه أصحابه نقدا صارما إلى دعاة المنهج التجريبي فى الدراسات الإنسانية، وإذا كان برجسون قد اكتفى بأن وجه نقده إلى الأسلوب الكمي فى معالجة الحالات النفسية، وكذلك ما ظهر لديه من دفاع شديد عن الاتجاه الروحى فى الفلسفة فإننا نرى هنا كيف أن البنائية قد اعترفت بما يسمى بباطن المجتمعات وأن هذا الباطن لا يمكن ان يدرس عن طريق المناهج الكمية التجريبية بل يحتاج إلى الملاحظ المشارك أى الذى يتدخل فى صميم التنظيم الاجتماعى لكى يسجل انطباعه عنه، فتكون محصلة هذا البحث هو الكشف عن البناءات التى هى النسيج والتركيب الثابت والحقيقى لجوانية المجتمعات وباطنها الحى .

وإذن فقد أضاف البنيويون إلى نقدهم للمنهج التجريبي ما استحدثوه من وسيلة أو منهج جديد يصلح للدراسة الكيفية للظواهر الاجتماعية.

١١- المنهج الكيفي في دراسة العلوم الإنسانية (منهج الفهم)

بعد ان تتبعنا مسار المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية منذ القرن التاسع عشر، واستعرضنا المدارس المختلفة التي تأثرت بالنزعة التجريبية سواء في علم النفس أو في الأخلاق، أو التاريخ، أو الاجتماع أو في الفلسفة، وكذلك بعد أن استبانت لنا أوجه النقد الفلسفية لهذا الاتجاه الكمي الذي يتعارض مع طبيعة الدراسات الإنسانية التي يفترض فيها ثنائية الموضوع بين النفس والجسد من حيث ان هذا هو التركيب الإنساني الحقيقي الواقعي .

لهذا فنحن ننتهي من هذا البحث بعد أن بلورنا الاتجاهات المؤيدة للنزعة التجريبية والاتجاهات المعارضة لها إلى إثبات أن أزمة خطيرة تكاد تعتصر منهج الدراسات الإنسانية باعتراف الدارسين في هذا المجال الذين شعروا بأنه لا يمكن الخروج من هذه الأزمة أو المأزق إلا بادخال المنهج الكيفي أو منهج الفهم كوسيلة جديدة في دراسة العلوم الإنسانية.

وهكذا نعود إلى تدخل الطريقة الفلسفية الكيفية في فهم وتفسير الإنسان وسلوكه الحيوي ، فما هي حقيقة هذا المنهج الجديد .

لقد أخذ هذا المنهج طريقة ببطء كرد فعل لتزمت المناهج التجريبية، ومحاولة أصحابها تطبيق قواعدها على العلوم الإنسانية.

ونحن نعرف أنه إلى جوار المنهج التجريبي الاستقرائي، والذي اكتشفه أرسطو، وظل مستمراً في التطور عند المسلمين، كما نراه مثلاً عند الحسن بن الهيثم^(٢٢) ثم انتهى إلى "فرنسيس بيكون" و"جون استيوارت مل" من أتباع

الوضعية المنطقية، وبلغ الذروة عند فلاسفة المنهج فى القرن التاسع عشر، ثم تسلمه الوضعيون المنطقيون منذ "كارناب" إلى "رسل" وتكلموا فيه عن مسلمة الاستقراء واستبعاد الفروض ، وتدخّل الاحتمالات ، واستحالة التنبؤ فى مجال التاريخ ، وتعذر الوصول إلى قوانين تامة مفسرة للطبيعة .. الخ، حتى وصل المنهج إلى ما يسمى بإمكان التحقق التجريبي عند (اير Eyer) وأتباع المدرسة الوضعية المنطقية المتأخرين.

وعلى الرغم من تعصب اصحاب هذا المنهج وتمسكهم بضرورة تطبيقه حرفياً على العلوم الإنسانية بعد أن نجح فى مجال العلوم الطبيعية ، نجد أن تطبيقاته فى الدراسات الإنسانية قد أظهرت فشلاً ذريعاً فى تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية .

وهناك منهج آخر مخصص للعلوم الرياضية وهو المنهج الاستنباطي، وقد عرف منذ أفلاطون وإقليدس إلى هاملتون ودى مورجان وجورج بول وفريجه.... الخ.

وإذا كنا نتقل فى الاستقراء من الجزئى إلى الكلى، فاننا فى الاستنباط نعكس الطريقة بالانتقال من الكلى إلى الجزئى استناداً إلى بديهيات ومصادرات وتعريفات يسلم بها العقل تسليماً بدون أى تجربة ويستنبط منها كل قضاياها كما هو الحال فى جميع فروع الرياضيات .

وقد ظلت العلون الإنسانية فى حالة عدم استقرار من حيث المنهج، فتارة يستخدم البعض المنهج الاستردادى فى التاريخ أو منهج التحليل النفسى فى علم النفس أو منهج الملاحظة المشاركة فى الأنثروبولوجيا ، أو منهج المثالية العقلية باعتبار أن ثمة أنماطاً عقلية أو مثالية وراء الظواهر الإنسانية التاريخية - كما هو الحال فى الفلسفة ، وهناك أيضاً منهج التحليل السوسيو مترى ومنهج التحليل

البنائي ومنهج تحليل المضمون، وكذلك المنهج الكمي التجريبي الذي يعتمد على علم الإحصاء .

وقد أدى استخدام هذه المناهج المختلفة في الدراسات الإنسانية إلى شيوع الفوضى والبلبلة الفكرية في أبحاثها حيث تمسك علماء المناهج أنه لا يمكن أن يوجد منهج آخر للعلوم الإنسانية غير المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، ولكن ثمة محاولة جزئية معاصرة ظهرت عند المدرسة الألمانية ، ولاسيما عند ديلتاي Dilttay وريكو، وماكس فيبر ، وتبلورت أخيراً عند بول ريكرمان في كتابه " Understanding and human studies "

ويقوم هذا البحث عند بول ريكرمان على اعتبار منهج الفهم، هو المنهج الكيفي الذاتي ينبغي أن يستخدم في الدراسات الإنسانية .

ويعد الفهم كمنهج أصيل في الدراسات الإنسانية عند اصحاب هذا التيار وهو بمثابة تعاطف كيفي خالص يقوم على الخبرة البشرية، وفحص محتواها مرتطبا بالمعاني التي تكمن وراء الظواهر والتعريفات ، ولا يمكن معرفتها إلا عن طريق الاستبطان الذاتي ، فبينما يهتم المنهج التجريبي بالظواهر الخارجية التي تخضع للإدراك الحسي فحسب، نجد أن هذا المنهج ينصب على العلوم والدراسات الإنسانية مثل الفلسف، والتاريخ، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية والفيلولوجيا ، وعلم القانون ، والدين المقارن ، وعلوم الادارة، والاعلام وما يشتق منها من دراسات كعلم الاتصال وعلم التنظيم ... الخ.

وهذه العلوم من حيث أنها تبحث في الإنسان كروح وجسد، تعتمد في وقائعها على الأفكار، والمشاعر والنوايا التي تبدو مظاهرها الفيزيائية في السلوك الإنساني العملي .

وقد عرف بول ريكمان الفهم بأنه العملية المعرفية المتميزة التي تستهدف استيعاب المحتويات العقلية الكامنة في كل تعبير، وبعد هذا الفهم لباب المنهج الكيفي حيث تتمكن من خلاله من فهم الآخرين، وذلك طبقاً لشروط معرفية (أبستمولوجية) ثلاث هي :

أولاً : الألفة بالطبيعة الإنسانية، فمن حيث أن البشر من طبيعة إنسانية واحدة فإنه يمكن لكل منهم فهم الآخر ومعرفة حقيقة شعوره وأفكاره .

ثانياً : معرفة الخلفية الثقافية ، فهناك قواعد واصطلاحات وتعبيرات تحكم الجماعة أو المجتمع، وتسمى بالخلفية الثقافية، ولا بد للفرد أن يكون على علم بالخلفية الثقافية لأي مجتمع حتى يستطيع فهمه، كما أنه لا يمكن معرفة الجملة بدون معرفة قواعدها وتركيباتها، وتلك القواعد والتركيبات لانفهمها بدون معرفة علم اللغة.

ثالثاً : فهم السياقات المحددة التي تظهر فيها التعبيرات ، وهي ترتبط بما قبلها فنحن لانعرف مضمون الكلمة إلا من خلال الجملة المرتبطة بها، ولاتعرف حقيقة الجملة أو العبارة إلا من خلال الفقرة التي تدخل تحتها وكذلك لا يمكن معرفة الفقرة إلا من خلال موضوعها أو الكتاب الذي تدخل فيه وهكذا فلا يمكن فهم الكتاب إلا من خلال العرف الأدبي والثقافي العام لمجتمع ما.

وهكذا نرى أن ريكمان يشير هنا فكرة مجال الانتشار Universe of discour التي سبق أن أشار إليها جون استيوارت مل أو السياق Contexts الذي يفرض نفسه كلون خاص يتلون به كل بحث في الدراسات الإنسانية في بلد متخذاً طابعاً يرتبط بالوعي الثقافي العام فيها .

وترتكز موضوعات البحث حول التعبيرات التي يمكن فهمها على نحو أعمق من خلال سياقاتها، هذه السياقات التي تختلف من علم إلى آخر بحسب الموضوع والوظيفة والبعد التاريخي أو التصنيفي أو الوجودي، وقد يرتبط التعبير بأكثر من سياق.

كما ينصب الفهم على الكشف عن المضمون الذي يختفي وراء هذه السياقات ولا يدرك إلا عن طريق العقل أو الاحتكاك الوجداني المباشر مثل فهمنا لرموز الاشارات المعبرة عن الألم أو المعبرة عن السلام والتحية، وكذلك إشارات المرور أو الإيماءات ، أو ما ينطوي عليه الشعر أو المقال من رموز ومعان خفية لاندرکها إلا عن طريق الفهم وتحليل المضمون.

ويتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز لمختلف المناهج الفكرية أنه لكي تحقق الدراسات الإنسانية هيكلًا رئيسًا من المعرفة الموضوعية فإنه يجب عليها أن ترتبط الفهم بالعمليات العقلية المختلفة، والتي تؤلف في مجموعها المنهج العلمي إلا أن هذا المنهج يواجه بصعوبات كبيرة في العلوم الإنسانية حيث يستحيل إجراء التجارب والوصول إلى الضبط الصوري المتحقق في النظريات العلمية.

ومن ثم فإن استخدام الفهم يقدم تعويضا عن هذا القصور، حيث يمكننا الفهم من معرفة الارتباطات القائمة بن حوادث الدائرة الإنسانية، ذلك الفهم الذي لا يستطيعه العلوم الطبيعية لاقتصارها على الملاحظة والتعميم ، ففي مجال العلوم الطبيعية لا يمكن أن نسأل لماذا تسقط الأجسام وفقا لقانون الجاذبية بينما يمكن السؤال في العلوم الإنسانية عن لماذا ينتحر الناس أو لماذا يلعبون القمار؟ ومن خلال الفهم وحده نجد الاجابة على أسئلتنا .

وعلى هذا النحو فالفهم ليس فقط عملية معرفية لا يمكن تحاشيها بل هو منهج كفي يمكننا من معرفة وقائع الدراسات الإنسانية وتفسيرها.

ولقد ثبت - كما بينا آنفاً - أن اعتماد العلوم الإنسانية كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس على الصور الإحصائية للمعطيات غير مجد على الإطلاق في تفسير هذه الظواهر، ولقد برهنت السيدة /بربارا ووتون B. Wooton على ذلك ببحث تناولت فيه ما يسمى بجريمة (السرققة المصحوبة بالعنف) وبالأخص في حالة طفل صغير دفع آخر من على (دراجته) واستولى منه على عشرة شلنات، وقد برهنت على أنه يمكن بسهولة استخلاص عدة نتائج من هذه الظاهرة من خلال الإحصاءات كعمل الأم خارج البيت وانتظام عملها أو غير ذلك إلا أن الإحصاءات لن تدع هذه الحالة تتحدث عن نفسها، وهكذا فإذا أهملنا "الفهم" فإننا سنصل إلى نتائج مضللة، وهنا تظهر الحاجة العريضة إلى الفهم الذي سيلعب دوراً كبيراً في عملية التفسير في سائر أنواع الدراسات الإنسانية بعد أن أثبت المنهج التجريبي فشله في التصدي لهذه الظواهر الإنسانية.

١٢ - خاتمة :

ويمكن عند هذا الحد أن نقول أننا على أبواب انفراج أزمة العلوم الإنسانية وأنها نخطو الخطوة الأولى في هذا المجال، ولا يمكننا أن نضع كل الثقة في هذا التيار الكيفي الجديد إلا إذا انتهى أصحابه إلى الاستناد إلى المقولة الروحية الكبرى التي ينبغي أن تحتضن سائر العلوم الإنسانية على الأقل وكذلك العلوم الطبيعية وهي فكرة وجود إله خالق للطبيعة وللإنسان يصدر عنه كل ما هو معقول أو منطقي أو علمي في هذا الوجود الكبير .

وإذا لم نستطع أن نحقق هذا الأمل في مجال الدراسات الإنسانية بعامة فلنكنف بتوجيه الأنظار إلى ضرورة تحقيقه في مجال الدراسات الإنسانية عند

المسلمين تطبيقاً لمبدأ أسلمة المعرفة، وإحياء لعصر ازدهار العلم الإسلامى فى فترة التنوير الإسلامية التى بلغت ذروتها فى عصر المأمون العباسى.

وهذا هو لباب موقف التحديث الذى ننادى به فى مواجهة موقف التغريب الذى يتنكر لأصالة الحضارة الإسلامية ويسلم قيادها تماماً إلى ثقافة الغرب سواء فى صورتها اللاهوتية أو العلمانية والله الموفق سواء السبيل.

هوامش الباب الثاني

(١) راجع للمؤلف : الفلسفة ومباحثها ط٤ دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٩، ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة ط٦ ١٩٧٩، ص٥٨ : ٨٧.

(٣) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ، ص٩٥ وما بعدها.

(٤) Wright,W.R: A History of Modern Philosophy Vol1
Newyork 1942, P.231:250.

(٥) Pascal, B: Les Pensees Emile Faguet, Paris 1943 Netson
Editeurs PP: 210: 260.

(٦) د.علي عبد المعطى محمد : لينتز "فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة
الجامعية ١٩٨٠م، ص ص ١٩٦ : ٢٣٣.

(٧) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة مرجع سابق ، ص ص ١٦٢ : ١٧٧.
د. محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ص ١٢٢ وما بعدها.

(٨) Bouteroux, Emil: La Philosophie de kant,U.S.A, 1963
Kant, Emmanwil : The critique of Pure Reason, London
1934.

Rass, D : Kant's Ethical theory, oxford,1939.

(٩) د. علي عبد المعطى محمد . سورين كير كجارد "مؤسس الوجودية
المسيحية دار المعرفة الجامعية ، ص ص ٢٥٥ : ٣٢٤.

د. إمام عبد الفتاح : سورين كيركجور : رائد الوجودية، حياته وأعماله
ج ١ نشرة دار التنوير ج ٢ ص ١٣٥ وما بعدها .

Comte: Auguste 1798- 1357. (١٠)

Dumas : Traite de Psychologie exprimentale. (١١)

Livy- Bruhl, lucien (1957- 1939) (١٢)

(١٣) سورة الشمس آية : ٧ : ٨ .

(١٤) سورة الإسراء آية : ١٣ .

(١٥) سورة المدثر آية : ٣٨ .

(١٦) سورة البقرة آية : ٢٨٦ .

(١٧) سورة الزلزلة آية : ٧ ، ٨ .

Carnap, Rudoif, 1891. (١٨)

Wittgenstein, ludwing (1889- 1951) (١٩)

Durkhiem, Emkle 1858- 1917 (٢٠)

Charles Booth: Asocial Survey of the city of london (٢١)

(٢٢) د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب ص ٢١٨ وما بعدها .

الباب الثالث

العلوم الإنسانية من منظور إسلامي

"أسلمة العلوم الإنسانية"

الفصل الأول

الفقه الإسلامى كمصدر للعلوم الإنسانية

لقد اتضحت لنا من الفصول السابقة حقيقتان رئيستان :

الحقيقة الأولى :

أن الغرب برغم نقده لصلة العلم والفلسفة باللاهوت فى بداية عصر النهضة ، إلا أن أثر اللاهوت كان واضحاً فى مجال الفلسفة بصفة خاصة إلى عصرنا هذا .

الحقيقة الثانية:

هى أن المنهج التجريبي الإسلامى الأصل – كما أثبتنا – وإن كان قد نجح فى الكشف عن ظواهر الطبيعة، إلا أنه قد أخفق فى دراسة الإنسان – أى فى جملة ما نسميه بالعلوم الإنسانية – وارتدت دعاويه حول هذه العلوم إلى دعاوى وأحكام فلسفية لامت إلى منهج الاستقراء التجريبي الحسى بسبب قريب أو بعيد .. ولهذا انتهت مناهج بحث العلوم الإنسانية إلى ضرورة التركيز على دراسة باطنة للظواهر وعدم الاكتفاء بقشرتها الخارجية التى تتعهدا مناهج البحث التجريبي .. وكان من أثر ذلك أن قام أصحاب منهج الفهم فى ألمانيا يدافعون عن هذا الاتجاه، ثم جاءت البنيوية لتكرسه فى مجال الدراسات الأثرولوجية بصفة خاصة.

وينبغي هنا أن نشير إلى وجهة نظر الإسلام فيما يختص بأسلوب تناول العلوم الإنسانية إسلامياً من حيث أنها علوم تدبير في مقابل العلوم الطبيعية الكونية التي هي علوم تسخير.

فعلوم التدبير أي (العلوم الإنسانية) هي التي تدرس الإنسان وسلوكه في حياته الدنيا .. سواء بوصفه فرداً بعينه أو بوصفه عضواً في جماعة. إذ تنصب هذه الدراسة على أحوال الإنسان من جميع النواحي العملية والثقافية انطلاقاً من قوله عز وجل ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... ﴾^(١) وكذلك استناداً إلى أن الإسلام عقيدة وشريعة أي "نظام" يجمع بين الدنيا والآخرة ، وأن البلاد الإسلامية إذا أرادت حقاً أن تكتسى بطابع الإسلام ينبغي لها أن تقيم دستورها على أسس من التشريع الإسلامي .. والأمر الذي لا شك فيه أن القرآن والسنة هما الأساسان الجوهريان اللذان ينبغي أن يبنى عليهما أي نظام إسلامي .. ويصبح المصدران الآخران من مصادر الأحكام الشرعية وأعنى بهما الإجماع والقياس .. أو الاجتهاد بالرأى في خدمة هذا النظام سواء في مجال النظر أو العمل أي في كل ما يتعلق بسلوك الإنسان سواء في أحكام المعاملات وغيرها وأحكام من السلوك الدنيوي انطلاقاً من قاعدة الخير .

ونحن نجد أن الباحثين في العلوم الإسلامية يقسمون العلوم الشرعية إلى عدة أقسام منها علوم القرآن، ثم علوم الحديث، ثم علوم الفقه بالإضافة إلى علم التوحيد وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا.^(٢)

وإذا تناولنا علوم الفقه بصفتها العلوم الأقرب إلى نشاط الإنسان في الدنيا والآخرة واستبعدنا صلة علم الفقه بالعبادات وجدنا أن دائرة المعاملات ترتبط عن كثب بالنشاط الإنساني ومدى إسهام الإنسان فيه. ولهذا فإننا سنعمل في هذا الفصل على استخراج سائر العلوم الإنسانية المتعارفة من مظلة شجرة

واحدة جذرها العقيدة وجذعها الفقه .. وهى قطعاً ستثمر كافة العلوم الإنسانية من خلال هذه المظلة الفقهية الوارفة .

ولكن هذا المأخذ الفقهي يضاف إليه أسانيد من العلوم الإسلامية الأخرى ولاسيما من العلوم القرآنية ومن علم الحديث وكذلك من علم التوحيد وعلم الكلام .

فمن ناحية الحديث هناك الأحاديث والتوجيهات الإنسانية والاجتماعية والنفسية التى صدرت عن رسول الله ﷺ فى شئون الحياة والمجتمع وإمامة المسلمين ، وفى قسمة الغنائم وفى القضاء والمعاهدات والفصل فى الخصومات .. وإقامة دعائم الدولة الإسلامية .. ومعاملة الأعداء وأهل الذمة والرعايا المسلمين بصفة عامة .

وكل هذه الخبرات والمواقف المحمدية كان لها تأثيرها الذى لايجحد فى توجيه العلوم الإنسانية وجهة دينية أى إسلامية .. بحيث أصبحت من أهم مصادر العلوم الإنسانية فى الإسلام. ويعترف المشتغلون بهذه العلوم من المسلمين بأن الفقه هو أصلها وينبوعها الأول ومبعث انطلاقتها – كما سبق أن رأينا عند ابن خلدون فى تصنيفه للعلوم الإنسانية .

على أننا نتساءل بدورنا هل يتسع الفقه وحده ليصبح وعاء يجمع بين دفتيه مختلف هذه العلوم؟ الواقع أنه بالاضافة الى ما سبق اثباته من أن العلوم الإنسانية تدخل من حيث التصنيف الشكلى فى مجال الفقه .. نجد أن الفهم العميق للإسلام وروحه من ناحية أنه دين ودنيا يلزمنا بربط عجلة الدنيا بالدين .. وتوجيه نظر المسلم إلى أهمية سلوكه فى هذه الدنيا لأنه وثيق الارتباط بحياته فى الآخرة ، وإلا بطل معنى الثواب والعقاب الأخرى.

وكذلك فإن تطور الفقه كعلم من علوم الفروع أثبت أنه علم يستوعب كل سلوك الإنسان من سياسة وأخلاق واقتصاد وتعليم .. الخ ، بينما نجد أن علوم التوحيد والكلام ومباحث الفلسفة إنما ترتبط بالعقيدة .. لأن موضوعاتها هي صلب العقائد والنظر فيها كلامياً وجدلياً وعقلياً . وسيتضح لنا هذا من تعريفنا للفقه وأصوله .

١ - الفقه ومعناه :

إذا كنا نريد أن نستخلص العلوم التي تدور حول دراسة الإنسان وإشباع حاجاته والتي تتعلق بمعرفة كيانه ونفسه ومعاملاته في شئون الدنيا ينبغي علينا أن نبين العلاقة بين هذه العلوم والفقه على المستوى الذي يراه أصحاب الشريعة. ومعنى الفقه اصطلاحاً هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .. ويقول الإمام أبو حنيفة بأن الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها.. ويقول الأمدى : إن لفظ فقه في اللغة يعنى الفهم^(٣) . وهذا هو الأسلوب الذي اتجه إليه العلم في هذه الحقبة المعاصرة .. كما اتضح لنا في الفصل السابق.

ولقد اصطلاح العلماء على تعريف الفقه بأنه ذلك العلم الذي تستخلص فيه الأحكام الشرعية "من جهة جملتها وكليتها وليس عن طريق النظر والاستدلال"^(٤) .. ويدخل الفقه على هذا النحو في تنظيم جميع أحوال المسلمين بما تتضمنه من معاملات وأحكام.. وهذه هي الوظائف التي يناط بها علوم التدبير .. وهي في مجملها علوم سلوكية لها وجهان.. وجه نظري يشتمل على قواعدها وأصولها، ووجه تطبيقي نصل عن طريقه إلى تحقيق السعادة والكمال في طريقنا إلى الآخرة. أما الجزء النظري فهو أصول الفقه بينما يعتبر

الفقه بكل ما ينطوى عليه من معاملات وغيرها هو القسم التطبيقي الذي أشرنا إليه.

وإذا كانت دائرة علم الفقه تتسع لكل ما ذكرنا فهو من ثم لن يقتصر البحث فيه على الأمور المعنوية المتعلقة بالنفس فحسب - على حد تعريف بعض الفقهاء - بل سيتضمن كل الأمور المعنوية والحسية المرتبطة بروح الإنسان وجسده .. وذلك تمكينا للإنسان من تحقيق السعادة في الدارين.

٢ - مذاهب الفقه :

أ - المذاهب الفقهية :

إن مدار بحثنا هذا في موضوع الفقه إنما ينصب على مبدأ أساسى يمكن لنا تخريج العلوم الإنسانية عن طريقه تأسيساً على الكتاب والسنة. وهذا المبدأ هو أهم المبادئ التى يفتح عليها العقل فى كل مبحث إسلامى .. وهو مبدأ الرأى أو الاجتهاد الذى يدخل فى بحث علم أصول الفقه وهذا مبحث لم يدخل من الفلسفة وللمتكلمين فيه طريقة عنى بها الناس .. وكذلك نجد ابن خلدون يدخل علم الخلافات وعلم الجدل فى علم أصول الفقه ..^(٥) وهما علمان لا ينكر أحد صلتهم بالمنطق فيما بعد، فكأن ابن خلدون يقرب بين علم أصول الفقه والمنطق والفلسفة .. ويعتبر الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين فى رعاية القرآن وبسبب من السنة واستخدام العقل قبل أن تحدث الفلسفة اليونانية تأثيراتها فى المحيط العقلى عند المسلمين .

وقد تطور البحث فى الرأى واصبحت له صورة مكتملة هى صورة القياس الفقهى، وقد نشأت نظرية القياس الفقهى نشأة إسلامية بحتة بدءاً بالرسول

الكريم ﷺ وصحابته حتى أصبحت نسقاً متكاملأً له أصوله وقواعده المرعية قبل أن تتأثر بالمنطق اليوناني على ما يرى بعض المستشرقين أو تتأثر بالتيار المسيحي الديني أو اليهودي كما يزعم البعض الآخر من أمثال "فون كرىمر" و"كارادي فر" و"جولد تسيهر" .. وقد ذهب بعضهم وهو "جولد تسيهر" بالذات إلى أننا لو عثرنا على نصوص من كتابات الفقيه الأوزاعي الذي عاش في بيروت مع الرعيل الأول لفقهاء المسلمين بعد زوال الحكم الروماني عن بيروت لثبت أن هذا الفقيه قد تأثر بأحكام وقوانين مدرسة بيروت الفقهية الرومانية.. وتعد كتابات هذا الفقيه في نظره هي المصدر الأول الذي اشتق منه المسلمون مبادئ أصول الفقه (٦) .

والأمر الذي لاشك فيه أن هذا زعم يقوم على افتراض لا أساس له من الصحة مادام "جولد تسيهر" أو غيره لم يعثر بعد على أى نص من نصوص الأوزاعي يثبت به صحة رأيه . والحق أن الأوزاعي يعد من فقهاء أهل الحديث.

ولا يتصور تأثر فقهاء هذه المدرسة بالقانون الروماني على فرض علمهم به، ولم يثبت أن الأوزاعي قد اطلع على هذه القوانين على الرغم من أن مقامه كان في بيروت التي كانت المدارس القانونية الرومانية انتهى أثرها في هذه المنطقة قبل الأوزاعي بزمن طويل

وكذلك فإن مما لامرية فيه أن الدراسات التاريخية الموضوعية والمرأة عن الهوى، قد أثبتت أن طريقة أصول استنباط الأحكام الشرعية قد تكونت وتبلورت في عهد الدولة العباسية، وإن كانت طلائع النزوع إليها قد ظهرت في زمن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين والدولة الاموية - وإن المذاهب الفقهية نشأت مع تكوين الفقه واستقرار أصوله .. وظهر الخلاف بينها كنتيجة لكثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض .. والأخذ ببعض الأحاديث دون

بعضها الآخر، وكذلك مدى التوسع مثلاً في استعمال العقل، فكان أهل العراق مثلاً - وهم أهل الرأي - يتوسعون في استعمال العقل، فكان أهل العراق مثلاً - وهم أهل الرأي - يتوسعون في استعمال العقل والقياس، وإمامهم الذى بقى مذهبه إلى اليوم هو أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠هـ - ٧٩٧م الذى نشأ وأسس مذهبه بالكوفة وتوفى ببغداد .. وقد دوّن مذهبه أصحابه وتفرغ جماعة منهم لدراسته والبحث فى مسائله وأصوله العامة فخالقوه فى بعض هذه المسائل .. واشتهر من بينهم "أبو يوسف" و "محمد بن الحسن" و "الحسن بن زياد" الخ. وأما المسائل التى خالفوه فيها فقد كانت قليلة ولهذا فإن المعارضين والموافقين له من أصحابه كانوا يدخلون فى دائرة مذهبه ... ولقد قسم أرباب مذهب أبى حنيفة الفقه إلى ثلاث طبقات هى: الطبقة الأولى: مسائل الأصول . الطبقة الثانية: مسائل النواذر وغيرها. الطبقة الثالثة: الفتاوى والواقعات. (٧)

وأما أهل الحجاز فهم أهل الحديث لوفرة حظهم منه وقد ترتب على ذلك الحد فى استعمال الرأي مع اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع.. وإمامهم الذى التفوا حوله وظهر المذهب باسمه هو مالك بن أنس .. إمام دار الهجرة وأجلّ علمائها .. وهو تلميذ للإمام جعفر الصادق، وربيعة الرأي، وكان مولد "الإمام مالك" بالمدينة سنة ٩٣هـ، وفيها نشأ وظل حتى سنة ١٧٩هـ أى ٧٩٥م وقد تميز بجمع الحديث حتى صار سيد فقهاء الحجاز. (٨)

وحينما قابل الخليفة المنصور الإمام مالك أثناء الحج، أشار عليه بأن يدون ما ثبت صحته عنده من مسائل العلم فى كتاب فألف كتابه (الموطأ) فى الحديث والفقه .. وبنى الإمام مالك مذهبه على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وهناك فريق متوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي، وإمامه هو محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ - ٨٢٠م .. وكان مولده بغزة ووفاته بمصر .. حفظ القرآن بمكة .. وبها تعلم اللغة والشعر وفنون الأدب وعلوم القرآن .. وكان موضع إعجاب شيوخه لفظته وذكائه وشدة فهمه. تلقى العلم عن "سفيان بن عيينه" ومسلم بن خالد الزنجي" . وكان الشافعي في مبتدأ أمره يُعد من أتباع مالك لأنه أخذ عنه مذهبه في الموطأ، وكان يقوم بتدريسه على طلابه من علماء الأمصار في المدينة.^(٩)

ولما رحل الشافعي إلى العراق وقرأ الفقه الأوسط للإمام أبي حنيفة وتعزّف على مذهبه وأصحابه ورأى في العراق أحداثاً وقضايا لم يقابلها في الحجاز، قام بتأليف مذهبه وخالف في مسائله مذهب أستاذه الإمام مالك .. ويذكر ابن خلدون أن الإمام الشافعي رحل إلى العراق من بعد مالك ولقى أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق .. وخالف مالكا رحمه الله في كثير من مذهبه .. ولما جاء الشافعي مصر واستقر بها دون مذهبه الجديد ، ورجع عن بعض الأحكام التي كانت له في مذهبه القديم متأثراً بما رآه في مصر من نظم وعادات خاصة .. فقد وجد بمصر بعض المسائل الخاصة بحياة المصريين .. وكانت محتاجة إلى الفتيا .. فقام بهذا الأمر وانتشر مذهبه بمصر ودون العديد من الكتب بها، ومنها كتابه "الجديد" ، وكان يدرس مسائله في مسجد عمرو بن العاص، كما ألف كتاب "الأمم" و"الأمالي الكبرى" . والإملاء الصغير، و"كتاب الرسالة" وغيرها من الكتب، ووضع بمصر علم أصول الفقه، وتلقى عن الكثير من العلماء ، وقد ظلّ مذهب الشافعي ينتشر بمصر حتى جاء الفاطميون فأبطلوا العمل بالمذاهب الأربعة ، وأحلّوا محلها المذاهب الشيعية .^(١٠)

وبعد أن استقرت المذاهب الثلاثة السابقة نشأ بين أتباع أبي حنيفة مذهب رابع كنتيجة لشدة الإفراط في احترام الفقه المأخوذ من النصوص ، وهو مذهب أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٧١هـ / ٨٨٣م، كما كان داود هو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة، وترك ما سوى ذلك من الرأى والقياس، وقد كُتِبَ البقاء للمذاهب الأربعة الأساسية وهى مذهب أبى حنيفة، ومذهب مالك ، ومذهب الشافعى، ومذهب أحمد بن حنبل حتى اليوم، كما أنها سيطرت على ما سواها من مذاهب أهل السنة الأخرى.

ب - أصول الفقه :

عُرف علم أصول الفقه بأنه مجموعة القواعد التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أى أنه العلم الذى يقدم للفقهاء المنهج والطرائق التى يحتاج إليها فى إعداد وتفسير القواعد الشرعية، فمكان أصول الفقه هو المكان الذى يشغله المنطق ومناهج البحث بالنسبة للفلسفة، أى أنه ينطوى على نظرية تجمع بين القياس والإستقراء، وهو ما يسمى بالإستنباط الشرعى.^(١١)

ولقد أيدّ الشيخ مصطفى عبد الرازق - المفكر المصرى المعاصر، رأى ابن خلدون - الذى أشرنا إليه - فى حقيقة قيام وتوصيف علم أصول الفقه، فهما يريان أن علم أصول الفقه هو أقرب المناهج إلى علم الجدل ومنهج المتكلمين والمناطقة ومناهج الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ولهذا رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه إذا أردنا أن ندرس النشأة الحقيقية للفلسفة الإسلامية، فإنه ينبغى أن نتوفر على البحث فى قيام الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا للبحث العلمى له أصوله وقواعده.^(١٢)

وإذا كانت وظيفة الأصولى هى البحث عن القواعد الكلية، وعن الأدلة الإجمالية من حيث فائدتها فى الدلالة على الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، فإننا نجد أن الفقيه هو الذى يتوفر على ترصد الأدلة التفصيلية باستخدام هذه القواعد الأصولية حتى يستطيع استنباط الأحكام الشرعية العملية فكأن الأصولى هو الذى يتولى وضع القواعد والأصول، أى منهج البحث وقواعده، أما الفقيه فهو الذى يتولى تطبيق تلك القواعد والأصول على الوقائع.

جـ - الفقه كمصدر جامع للعلوم الإنسانية:

ولما كانت صلة أصول الفقه ذاته هى صلة وثيقة كما تبين مما أوضحناه سابقاً، فإنه من السهل أن تستمد العلوم الإنسانية منهاجها من أصول الفقه، أما مادتها فإنها يمكنها الحصول عليها عن طريق هذه المناهج سواء بالإستقراء أو الإستنباط أو بوضعها فى صورة العلم الكامل، أى فى صورة القياس بعد معرفة الوقائع المراد استنباط قوانين حدوثها .

وقد تيسر لنا هذا المنهج بعد أن اتضح لنا من خلال صفحات الكتاب السابقة كيف أن المنهج العلمى الحديث ترجع أصوله إلى منهج الأصوليين وأنها إذا طبقنا هذا المنهج الآن على العلوم الإنسانية، فكأننا من ناحية نسير على طريقة القدماء فى تطبيق المنهج الأصولى على الوقائع التى ترد علينا فى مجال دراسة الفقه، ومن ناحية أخرى فإننا نكون قد طبقنا أيضاً منهج البحث الحديث على وقائع العلوم الإنسانية مادام هذا المنهج الحديث مستمداً من منهج الأصوليين.

أما المادة نفسها، وهى موضوع الدراسة والبحث فى مجال العلوم الإنسانية فإنها هى بعينها التى كان يبحثها الفقيه المسلم قبل أن تتخذ مسمياتها المعاصرة

فمثلاً كان الفقيه مختصاً بدراسة الاستخلاف فى الأرض، أى الدولة ورئاستها ونظامها والحجابه والوزارة والقضاء ونظام الشرطة والحسبة والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، والمعاهدات ، ودار الحرب، ودار السلم، والجهاد بصفة عامة لرد الغزاة... الخ، وهذه كلها أمور تدخل فى نطاق علم السياسة وفلسفة السياسة المعاصرة، فإذا نحن قلنا بأنها تدخل فى نطاق الفقه بصورته المعاصرة، فإنما نعنى بذلك أمرين:

الأمر الأول :

هو أن القائم بتدبير شئون السياسة فيها سواء أكان رئيساً أو غير ذلك، وكل ما يحدث فى داخل الدولة من وقائع داخلية أو خارجية، فإنه يكون مرتبباً بالدرجة الأولى بالإيمان بالله ووحدانته وخلقه لهذا العالم ، ومدى التزامه بأحكام الشريعة، وحرص على تطبيقها .

الأمر الثانى :

أن كل هذه النظم والتي تسمى نظاماً سياسية وإن كانت تخضع لمنطق العقل والبرهان، وتترابط فيما بينها منهجياً وعقلياً، وبالإضافة إلى الهدف العلمى المقصود مباشرة، فإن غايتها أن تكون عملية بحيث تؤدى إلى تحقيق السعادة الدنيوية ، مع كونها فى كل صورها وحالاتها تكون موجهة أيضاً لتحقيق السعادة الأخروية دون تفريق بين السعادة ، ويتحول الصواب والخطأ فى هذه الحالة إلى معيار آخر هو معيار الحلال والحرام الذى يستند إلى حكم الله والنصوص الشرعية دون أن يكون ثمة أى تعارض بين العقل والنقل من حيث أن الله خلق العقل فىنا وقد أودعه إدراك عدم التعارض هذا بين مفاهيم العقل المنطقية والوحى الالهى .

على أن هناك سمة غالبية ينفرد بها علم السياسة الإسلامى، أو علم السياسة إذا اشتق من مجموعة العلوم الإنسانية المنبثقة من الشريعة الإسلامية، هذه الميزة الرئيسية هى أن الذين يساهمون فى بناء النظام السياسى فى ظل المفهوم الإسلامى سيلتزمون أولاً وأخيراً بالنيات المطهرة وبالضمير الذى لا يخشى قانوناً ولا يلتزم إلا بالصلة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، ولهذا فإن المنفذين للنظام السياسى سوف يلتزمون بهذا الوازع الإلهى فى عملهم وليس بسلطة القانون الظاهر الضاغطة، ويكون تصرفهم إذن سواء فى السياسة أو فى الاقتصاد، أو فى الاجتماع أو فى القانون نفسه أى فى التشريع نفسه وصياغته، تكون تصرفاتهم خاضعة لخشية الله وليس لسلطة القانون فحسب، وكأن كل هذه العلوم تكون فى تطبيقاتها العملية مرتبطة بالضمير الأخلاقى. فلن يكون هناك إذن فى ظل العلوم الإنسانية - بوصفها فروعاً للفقهاء - أى انحراف يخرج بها فى التطبيق عن حيز العدالة والأخلاق والمصالح المرسله، وقبل ذلك كله كانت شريعة الله المستمدة من الكتاب والسنة.. وآراء المجتهدين هى الأساس فى التطبيق، ومن ثم فإنه سوف يستبعد أى مذهب مكيافلى أو براجماسى فى السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو "أى منهج" ليبرالى يعتدى على حاجات الضعفاء والفقراء أو يجرد الشعب من حقه فى أن يحكم نفسه بنفسه.. الخ من النظريات والمبادئ والقواعد العملية المضللة.

وإذن فالفقهاء بوصفهم مصدراً لذلك ينطوى على سائر العلوم السلوكية الإنسانية وقد كان هذا هو مساره وحقيقته فى الموضوعات الإنسانية نفسها قبل أن تنشأ هذه العلوم وتستقل موضوعاتها بالتدرج فتنشأ علم سياسة وعلم اقتصاد وعلم أخلاق وعلم اجتماع وعلم نفس وعلم قانون وعلم تربية وعلوم إدارة وعلوم عسكرية ... الخ.

وإذن فإن نظريتنا هذه التي تنادى بأسلمة معرفتنا للعلوم الإنسانية إنما تقوم على أساس وطيء وبرهنة حقة من حيث أن الموضوعات المعالجة والمنهج هو بعينه بعد نشأة المسميات المعاصرة لهذه الدراسات الإنسانية.

ولا يغبين عن البال أن فقه العلوم الإنسانية، كما نسميه اليوم لا ينطوي فحسب على مشكلات محدودة لنظام الأسرة والطلاق والزواج والمواريث وأحوال السوق والربا ونظام الإمامة أو الخلافة وأحوال النفس والسلوك الأخلاقي الفردي والاجتماعي .. الخ، بل تدخل فيه كل الموضوعات التي هي موضع نظر العلوم الإنسانية في عصرنا هذا لأن ثمة موضوعات كدراسة الشخصية مثلاً أو غير ذلك في علم النفس والشخصية والطباع وهي أمور تتعلق بالسلوك كانت تتوفر عليها دراسات سحرية في الماضي يصبح من الضروري الآن أن تكون في مجال دراسة علم النفس وغيره من العلوم، ونحن نعرف أن الفقيه المشرع يجب أن يستفيد من جميع الأسس التي تقوم عليها الأحكام الشرعية وأولها نص الكتاب وسنة رسول الله وأحاديثه الواجبة التطبيق إذ هي تفسر وتحل كثيراً من المشكلات التي يحتاج إليها المسلم في حياته الدنيوية والأخروية. بل إن منهجاً كاملاً للحديث وهو منهج الرواية ونقد الأسانيد سينتقل إلى الغرب كما أوضح علماءنا المعاصرين، وسيكون هو بعينه المنهج النقدي التاريخي المعاصر وسنحاول في الفقرات التالية الكلام عن بعض العلوم الإنسانية كعلوم إسلامية نابعة من الفقه وأصوله كمنهج ولسنا نعنى بذلك هنا أننا نقصد بالعلم الإسلامي أنه ينطبق فقط أو يكون مساره في نطاق المسلمين فحسب بل إننا نريد أن نوضح أن العلم بمعناه العام سواء كان يبحث في الغرب أو في الشرق لابد من تناوله بهذا الأسلوب المنهجي الجديد، فإن هذا سيكون أفضل بالنسبة للدارسين ولوقائع العلم نفسه، فتكسى النتائج بطابع

المقدمات اليقينية ، ويتناقص الشك والاحتمال تدريجياً بتأثير هذه النظرة الإيمانية التي تقوم على الحدس أو الإلهام وكأننا نحول المنهج هنا إلى مجموعة حدوس عقلية وإلهامية تستند هذه العلوم إليها في قيامها وأولها علم السياسة أو فلسفة السياسة .

وإذا كنا نتأسى بالمصدرين الهامين لبحثنا في مجال العلوم الإنسانية وهما الكتاب والسنة فإن هذا لا يمنعنا من الانتفاع بالعلوم الإنسانية عند العلماء المسلمين بالمصادر الأخرى واستخدام الاجتهاد بالرأى بهذا الصدد مادامت الضوابط مرتبطة كل الارتباط بالفقه الإسلامى وأصوله، وقد ذكرنا فى استعراضنا العام لمناهج البحث فى العلوم الإنسانية أنه ينبغي ترصد المنهج العام للبحث فى هذه العلوم، ذلك المنهج الذى يخضع له كل من الباحث الغربى والباحث الإسلامى على السواء، بحيث يشكل البحث فى أى ميدان أو دراسة حول الإنسان موقفاً لمدرسة إسلامية متميزة للاجتماع والاقتصاد أو السياسة أو الأخلاق، وهذا ما يعطينا الجديد كنتيجة للبحث العلمى الخالص مما يساعد على تقدم المعرفة الإنسانية فى هذا المجال.

أما الشرط الأساسى الذى يُضفى على هذه المباحث صيغتها الإسلامية فهو أن أصحابها يبدأون المسيرة فى البحث — سواء أكان تجريبياً أم استنبطانياً أم تحليلياً — بالإيمان بالله ، ولاشك أن استنادهم إلى الآيات والأحاديث إنما يساعدهم فى الاستدلال على صحة ما توصلوا إليه عن طريق البحث الخالص، مما يشير إلى أن ما يكتشفه العقل الصريح والبحث الجاد يتطابق غالباً مع نصوص الكتاب والسنة ويؤكد ضرورة الاسترشاد بهذين المصدرين المطهرين لبلوغ الرسوخ فى العلم ومعطاته باعتباره هبة من الله، فكلما اتقى الإنسان ربه علمه ما لم يعلم، وهذا هو معنى العلم الإسلامى، أو مدارس البحث الإسلامية.

الفصل الثانى

فلسفة السياسة فى الإسلام

١ - مفهوم الدولة فى الإسلام :

لقد اتضح لنا كيف أن الفلسفة السياسية فى الإسلام إنما تستمد أصولها من الفقه الإسلامى ومباحثه وذلك انطلاقاً من موضوع الإمامة أو الخلافة أو ما تسميه النصوص بالاستخلاف تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..﴾^(١٣) فتصبح نظرية الإمامة هى الركن الأساسى فى نظرية الدولة عند المسلمين .. ذلك أن شروط قيام الدولة قد تحققت فى دولة الرسول ﷺ الأولى فى المدينة^(١٤) ، فقد كانت شخصية الرئيس ممثلة فى شخص رسول الله ﷺ .. أما الشعب فقد كان مؤلفاً من جماعات من الأنصار والمهاجرين، بالإضافة إلى يهود المدينة كأقلية. وأما الأرض فقد كانت ممثلة فى المدينة كإقليم أو كوطن محدد لم يلبث أن اتسعت دائرته بعد الفتح الإسلامى .. وهكذا نجد أن الشروط الثلاثة التى تقوم على أساسها الدولة وهى رئيس الدولة والشعب والإقليم أو الأرض قد تحققت فى دولة المسلمين الأولى على عهد الرسول ﷺ .

٢ - دستور الدولة الإسلامية :

والنظر فى القوانين التى تحكم هذه الدولة الأولى فى الإسلام ذات السيادة على إقليمها إنما يقودنا إلى الكلام عن أسس التشريع الإسلامى. فقد استند هذا

التشريع إلى دعامين أولهما ما ورد في القرآن مجملاً من أحكام سياسية وكذلك ما جاء في سنة الرسول ﷺ من قواعد وسنن أدت إلى قيام سلطات الدولة الإسلامية. هذا بالإضافة إلى الأساس الثالث من أسس الأحكام الشرعية وهو الإجماع الذي استخدمته الدولة الإسلامية فيما بعد .

٣ - شروط الاستخلاف :

لقد كان قيام الدولة الإسلامية الأولى بزعامة رسول الله ﷺ أمراً لم يتم عليه خلاف من حيث أنه قد نزل عليه الوحي مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً .. ﴾^(١٥) وأنه عليه الصلاة والسلام مرسل من عند الله إلى الناس كافة. ولهذا لم يكن ثمة خلاف حول إمامة المسلمين أو الخلافة .

ولقد ظهر الخلاف بعد وفاة رسول الله ﷺ إذ اختلف المسلمون فيمن يخلف رسول الله ﷺ من الصحابة على رئاسة الدولة وانتهى رأى المجتمعين في السقيفة إلى اختيار أبي بكر الصديق رفيق رسول الله ﷺ وأول صحابته ، ثم تلاه عمر فعثمان، ولكن فريقاً من أهل البيت لم يرض عن هذا الاتجاه وتمثل هذا في قيام جماعة من المسلمين بعد مقتل علي بن أبي طالب يزعمون أن آل البيت أحق بالخلافة من غيرهم من المسلمين وظهرت طوائف وآراء كثيرة حول شروط الخلافة .. ولكن أهم التيارات التي ظهرت في هذا المجال هي :

أ - تفسير أهل السنة والجماعة لشروط الخلافة بأنها تقوم على البيعة، أى مبايعة المسلمين للخليفة وهو رجل يطلب الخير والسلام للمجتمع الإسلامى ويلتزم بتحقيق شرع الله وأن يكون على تقوى بقطع النظر عن الجاه

والنسب، وعلى الجملة ينبغي أن يتصف الخليفة بالعقل الصائب، وأن يكون حراً، فضلاً عن صفات الشجاعة، والنجدة والكفاية والعلم والاجتهاد والورع وسلامة الخلقة .. إلخ. ولكن فريقاً من علماء السياسة المسلمين كابن الربيع والماوردي والفارابي ونظام الملك الطوسي وأبو حامد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون يرتبون شروطاً خاصة وتوصيفاً معيناً للإمام كالقرشية أو أن يكون من كافة العرب أو من غير العرب حسب اختلاف المواقف .

وينفرد الماوردي في تفصيل كيفية اختيار رئيس الدولة بموجب رأى أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة أى على أساس نوع من العقد الاجتماعى الذى أشار إليه كل من توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو فيما بعد..^(١٦) وقد توسع أبو حامد الغزالي فى الكلام عن الخليفة وشروط الاستخلاف.. ففى ضرورة الإمامة يرى الغزالي أنها أمر ضرورى لحفظ الدين.. إذ بدونها يطل الدين والدنيا معا... فالسلطة فى رأيه مطلوبة ومؤيدة بإجماع الأمة.. لأنه لولاها لثار القتال بين الناس واضطرب الأمن .. واشتد الصراع . ولهذا قيل إن الدين أس أى أساس .. والسلطان حارس. وما لا أساس له فمهدوم .. وما لا حارس له فضائع .. وعلى هذا فإنه يجب نصب الإمام .. إذ لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع .

ولما كان أمر الدين معقوداً لصاحب الشرع النبى محمد ﷺ قطعاً... ولهذا كان الإمام بالضرورة خليفة للنبي ولا يتنصب أمر الدين إلا بتحقيق الأمن على حاجات الإنسان الضرورية .

ويفرق الغزالي بين الخلافة والحكومة. فالخليفة يأتي على رأس الدولة ..
بينما الحكومة تتكون من هيئة الوزراء الذين يخدمهم الخليفة لتنفيذ أوامره ..
فإذا كان الخليفة يمثل الهيئة التشريعية فإن الحكومة هي بمثابة أداة التنفيذ .

ولكن الذى يتطلب النقد من مواقف الناظرين فى هذا الموضوع هو ما رآه
باحث معاصر وهو الأستاذ/ على عبد الرازق الذى رأى فى كتابه (الإسلام
وأصول الحكم) أن الإمامة تعنى سياسة الدنيا بالدين أى خضوع أمور الدنيا
للدين. وفى نظره أنه لما كان الإسلام عقيدة فردية روحية لا صلة لها بالدنيا أو
بالسياسة أو بالإجماع (بحسب وجهة نظره 119) . لهذا فإنه ينبغى أن تفصل
رئاسة الدولة فى الإسلام عن الدين نفسه وتصبح دنيوية علمانية . ويقول إن
الحاكم الإسلامى لا يصدر فى أحكامه عن الدين بل عن القانون الوضعى المطبق
فى المجتمع . ولهذا فهو يقر بضرورة فصل الدين عن الدنيا . ومن ثم فهو يرفض
الخلافة الإسلامية رفضاً تاماً^(١٧). وقد أغفل الشيخ على عبد الرازق أمراً هاماً
وهو أن الإسلام دين ودولة وهذه من خصائص العقيدة الإسلامية التى فصلت
القول فى تطبيق الشريعة الالهية على البشر من سكان هذا المعمور.. ونصت
على استخلاف الإنسان فى الأرض وربطت بين الدنيا والآخرة.. وميزت
الخليفة أو الإمام بالورع والتقوى، فأقرب الناس إلى تسولى الخلافة هو أكثرهم
تقوى عند الله .

ويرى أبو الاعلى المودودى أن الحاكمة فى الدولة هى الله من حيث أن
التشريع كله يرجع إليه سبحانه وتعالى .. وأن الدولة الإسلامية لاتستمر إلا
بتحقيق التشريع السماوى مهما تغيرت ظروفها وأصولها . وهى دولة ديمقراطية
فى نظر أبى الاعلى المودودى لأنها تقبل الاجتهاد من قبل علماء المسلمين وهى
ثيوقراطية لأن أصول الحكم فيها من عند الله وغاية الدولة عنده مستمدة من

شريعة الله. ولهذا فتكون الغاية هي تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع بكل صورها. (١٨)

ولكن تطور الأحداث في الدولة الإسلامية منذ انقضاء عهد الراشدين قد أدى إلى الإنقسام الخطير الذي حدث في الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني. وقد صاحبتة أمور عصفت بمبدأ البيعة عند أهل السنة والجماعة. وقد بدأ معاوية نفسه بالسير في هذا الاتجاه وسلك على منهج الخلفاء من بعده فعملوا على تثبيت مبدأ الوراثة كحق مكتسب في استمرار الأسرة الحاكمة في إدارة شئون البلاد الإسلامية ولكنهم احتفظوا بالشكل حتى يبرثوا أنفسهم أمام جموع الأمة الإسلامية فكان معاوية يحاول أخذ البيعة لابنه قبل وفاته .. أى وفاة معاوية .. إما بالذهب أو بالمنصب أو بالقوة .. حتى تصبح خلافة يزيد لها صفة شرعية فيما بعد سواء بالنسبة له أو لمن يليه في سلسلة الخلافة الأموية الذين اتبعوا هم أيضاً تقليد معاوية في التوصية بالخلافة . واختلف بعض الخلفاء بمبايعة أهل الحل والعقد بعد التنصيب، وهذا أمر شكلي بحت تفوح منه رائحة القسر والإلزام .

ب - ولكن فريقاً من المسلمين ممن تشيعوا لعلی، كانوا يرون رأياً آخر وهو أن الخلافة يجب أن تستمر في آل البيت وأن تنحصر في أولاد "علی" من نسل فاطمة، وهم الذين يشكلون سلسلة الإمامة الإسلامية نسباً ووراثه، وأن ينص كل واحد منهم على الذى يليه ويعينه .. وألا يكون من حق أى خارج عن سلسلة آل البيت من على بن أبى طالب أن يكون إماماً أو خليفة على المسلمين .

وهكذا تظهر معالم نظام التوريث الملكى في فقه الشيعة بالنسبة للإمام .. بينما يمثل فقه الإمامة عند أهل السنة - كما ظهر في بداية الأمر عند

الخلفاء الراشدين – فقهاً جمهورياً .. لأنه يقوم أصلاً على المبايعة دون النظر بصفة خاصة إلى العرقية أو غير ذلك إلا لما فيه مصلحة الأمة .

٤ – الأصول العامة للفلسفة السياسية في الإسلام :

وإذا كنا قد عالجنا في بداية هذا الفصل أصول الفلسفة السياسية في الإسلام وأثبتنا كيف تستند نظرية الدولة إلى نصوص الكتاب والسنة.. وبيننا كيف أن الحكم لله في النهاية امتثالاً لقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ .. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون .. ﴾^(١٩) وأشرنا إلى الخلاف حول البيعة بين السنة والشيعة .. فإننا ينبغي أن نتنبه في بحثنا هذا إلى جملة من المبادئ السياسية التي تقوم عليها الفلسفة السياسية في الإسلام ومن بينها فكرة الشورى مصداقاً لقوله تعالى : ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم .. ﴾^(٢٠) وقوله تعالى : ﴿ .. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر .. ﴾^(٢١)

أ – الشورى :

ومبدأ الشورى مشتق من مبدأ الاجماع الذي يعبر أصلاً عن أصول الأحكام الشرعية في الإسلام وعليه تقوم الديمقراطية. وبذلك تصبح الشورى من المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي في الإسلام.. ويرى المفكرون أنها ينبغي أن يكون الأسلوب المميز للحكم في الإسلام^(٢٢)، ولكن أحداً من المسلمين ولاسيما بعض رجال الصدر الأول لم يكن يطبق هذا المبدأ، ولم يكن يحكم مثلهم بما أنزل الله، أي بتطبيق شريعة الله في الأرض.

ب – العدل :

والعدل أمر اساسي في الإسلام فقد تكررت كلمة العدل في القرآن

الكريم ثمانية وعشرين مرة.. والنص القرآني يدعو الحكام والأفراد للحكم على أساس العدل الذى هو أساس الملك فيقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ .. ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى.. ﴾^(٢٣) ويقول أيضاً : ﴿ .. وإذ قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . وبعهد الله أوفوا . ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾^(٢٤) ويقول كذلك : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . يعظكم لعلكم تذكرون ﴾^(٢٥) .

والعدل هنا يؤخذ بمعناه الواسع فهو يعنى العدالة فى تطبيق القوانين والعدالة فى الخصومات بين الناس والعدل الاجتماعى .

جـ - المساواة :

وينبثق من معنى العدالة مبدأ المساواة .. وهو من أهم المبادئ الإسلامية فقد جاءت المساواة فى الإسلام بصورة مطلقة وهى من أهم الأسس التى تقوم عليها الدولة الإسلامية. يقول الرسول ﷺ فى الدعوة إلى المساواة فى حجة الوداع : " أيها الناس : إن ربكم واحد وأباكم واحد .. ألا لافضل لعربى على عجمى .. ولا لعجمى على عربى .. ولا لأسود على أحمر .. ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى" ^(٢٦)

وقد هاجم بعض المستشرقين الإسلام فى موقفه من الرق قائلين إنه لما كان الإسلام ينادى بالمساواة وينبذ الرق واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلماذا لم يبلغ القرآن الرق أصلاً ؟. والحقيقة أن العصر كله منذ القدم إلى بزوغ الإسلام كان يموج بالتسليم بالاسترقاق وبيع العبيد فى الأسواق أى أن هذا النظام كان مرتبطاً أشد الارتباط بالنظام الاقتصادى والاجتماعى لحياة البشر ولم يبلغ إلا

فى العصر الحديث بعد إعلان حقوق الإنسان فى الولايات المتحدة الأمريكية.. ومع ذلك ظل التعامل بالرق مستتراً فى بعض البلاد إلى أوائل القرن العشرين . فكيف يمكن للإسلام أن يلغى فى ذلك الوقت إلغاء تاماً ذلك النظام الذى كان يقوم عليه اقتصاد العالم .

ومع هذا فإن الله تعالى قد أمر المسلمين بالرفق بهؤلاء الضعاف والمعذبين فى الأرض.. وحث المسلمين على تحريرهم كلما أمكن حتى يمكن لهذا النظام أن يتقلص شيئاً فشيئاً .

وعلى العموم فقد فتح الإسلام باب التحرير للعبيد ورفض استرقاق المسلمين، وحث ولى الأمر على أن يبادل عليهم فى الحرب بالرقيق من أسرى الأعداء الموجودين فى غنائم المسلمين من غيرهم .

د - مسؤولية الحاكم والمحكومين :

الحاكم مسئول عن إقامة الدين والتمكين لشرع الله فى الأرض وإذا لم يستقم وجب شرعاً عزله مادام قد قام على أساس من البيعة . وقد وضع عمر بن الخطاب أساساً لهذا العزل فقال: "ان وجدتم فى عوجاً فقومونى" . ومعنى ذلك أن الرعية لهم الحق فى تخطئة الحاكم إذا حاد عن الصواب وظلم الشعب وسخره لأغراضه الشخصية ونهب قوته وأمواله وهذا أمر لم يحدث فى غالب الأمور فى نطاق الخلافة عند المسلمين . ولهذا فالمبادئ السياسية فى الإسلام لا تختلف كثيراً فى مجال التطبيق عن أسسها النظرية .

أما مسؤولية المحكومين فإنها ترجع إلى أنه من حق كل فرد أن يعبر بحرية عن كلمة الحق، وأن يوجه نقده لإصلاح الأحوال فى المجتمع الإسلامى . وأن يطيع الحاكم مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرسول وأولى الأمر منكم. فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر... ﴿٢٧﴾ . ولكن هذه الطاعة مشروطة بألا تكون فيها معصية لله ورسوله وللشريعة الإسلامية بصفة عامة تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد فهم المتأخرون من المسلمين الآية الواردة في الطاعة فهماً غير صحيح .. إذ ليس عليهم حرج في أن يرفضوا طاعة الحاكم في أمر فيه خطيئة أو معصية للتشريع الإلهي، بل لقد أمروا على العكس من ذلك أن يقاوموا ما استطاعوا هذه الأوامر المنافية للدين ولشرع الله.

هـ - العلاقات الدولية في الإسلام :

تقوم الدولة الإسلامية على السلام وحسن الجوار والمعاملة الطيبة واحترام الحقوق والمواثيق الدولية ونبذ الحرب والعدوان إلا في حالة الدفاع عن زمام الأمة الإسلامية ورد الاعتداء الموجه إليها .. وقد جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى : ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه .. ﴾ (٢٨) . ومعنى ذلك أن تحافظ عليه ويكون أمانة في عنقك حتى يغادر حدود الدولة الإسلامية إلى مكان يأمن فيه على نفسه .

ومن الواجب شرعاً أن يتكاتف المسلمون في الدفاع عن حدود الأمة الإسلامية وحماية المستضعفين من المسلمين الذين لا يستطيعون رد العدوان (٢٩) ، وتقليم أظافر البغاة والمهاجمين للإسلام والذين يثيرون الفتن من أعداء الإسلام رغبة في هدم بناء الدولة الإسلامية .. يقول الله عز وجل : ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا . إن الله لا يحب المعتدين ﴾ (٣٠)

وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها تقوم على البر والعدل في المعاملة استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم

يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم. إن الله يحب المقسطين ﴿٣١﴾
وهذه الآية تعنى أننا يجب أن نتبع سياسة حسن الجوار واحترام المعاهدات بين
دولة الإسلام والدول التي لاتعتدى عليها. فالإسلام لا يبغي بالحرب إلا إحقاق
الحق.. فليس من أغراضه إحراز نصر وسيطرة على الآخرين. يقول الله عز
وجل: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا
بالمعروف ونهوا عن المنكر. والله عاقبة الأمور﴾ (٣٢) .. فاذا وقعت الحرب
للدفاع عن الأمة الإسلامية فإن قوات المواجهة من العدو هي التي تكون هدفا
للقوات الإسلامية الضاربة وليس جموع الشعب المسلم الأعزل، فقد كان النبي
ﷺ إذا عين أميراً على جيش أو على سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله وبمن
معه من المسلمين خيراً ثم قال: ﴿اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من
كفر، ولاتغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً﴾ (٣٣).

ويجدد بنا ونحن بصدد معالجة موضوع الحرب والسلام في الإسلام أن نرد
على دعاوى بعض المستشرقين الذين يرون أن الإسلام ينطوى على ميول
عدوانية .. فقد اتضح لنا مما سبق أن عرضناه بإيجاز موقف المسلمين من الحرب
وكيف أن الإسلام لا يعتدى.. وأن الله أمرنا بعدم الاعتداء، وأن الحروب
الإسلامية كانت في مجملها رداً للإعتداء ودفاعاً عن غمار الأمة الإسلامية ولهذا
فإن الإسلام انتشر في كل مكان وفي أوروبا بالذات من غربها وشرقها ،
وأصبح المثل يضرب بروح الإسلام العظيمة في القتال وفي النجدة والشهامة
والفروسية الحققة .. وقد تمثل هذا في الحروب الصليبية مع صلاح الدين ورجال
الإسلام في كل مكان .. ذلك لأن الإسلام لا يغزو هذه البلاد رغبة في
الاستيلاء والقوة والسيطرة ، بل رغبة في نشر شريعة الله في الأرض وإقامة
العدل بين الناس دون تمييز بين لون أو جنس أو ثقافة. لهذا مالت قلوب الأمصار

إلى الالتفاف نحو راية الإسلام وسعدت بأن يكون الإسلام لها ديناً موجهاً لها
ولغيرها من الأمم ولأبنائها فى طريق السعادة فى الدنيا والآخرة .

ولهذه الأسباب فإنه يبدو غريباً أن تظهر فرقة إسلامية فى شمال الهند هى
القاديانية المعاصرة لكى تقول بإبطال مبدأ الجهاد لأن الإسلام بحسب رأيهم قد
انتهى انتشاره بعهد الرسول وغزوات الخلفاء الراشدين . مع أن الجهاد قائم إلى
يوم الدين سواء كان الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس أو جهاد العدو وهو جهاد
الحرب. ولعل البشر يرون كيف اجتمع أعداء المسلمين فى كل مكان يحتلون
أرضهم وينتهكون حدودهم ويسلبونهم ثرواتهم ويساعد هؤلاء الناهبون
لخيرات البلاد الإسلامية طوائف المنافقين الذين يعتبرون مسلمين إسمياً فحسب،
إذ هم أعداء الإسلام المتآمرون عليه مع الأجنبي الدخيل. وقد التزمت القاديانية
بإبطال الجهاد استجابة لنداء الإنجليز فى الهند .. فقد دوّخ أهل جامو وكشمير
القوات البريطانية وظلوا يحاربون الوجود العسكرى البريطانى حتى خرج
الإنجليز من بلادهم بل وتحررت الهند التى كانت تعد بمثابة جوهرة التاج
البريطانى .

وبالجملة فإن استراتيجية السياسة الخارجية للدولة الإسلامية كما قررها
القرآن وحددتها السنة إنما تقوم على السلام واعتبار المعاهدات بين الدول
الإسلامية وغيرها من الدول عقوداً ملزمة يجب الوفاء بها . وقد جاء الذكر
الحكيم بدستور الحرب والسلام فى آية محكمة بقوله تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا . إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٣٤)

و - المسلمون وأهل الذمة :

لقد رضى الإسلام أن يكون من بين مواطنى الدولة الإسلامية إلى جوار المسلمين أهل الديانات السماوية الأخرى .. ونعنى بهم أهل الذمة.. هؤلاء الذين أمرنا الرسول الكريم ﷺ بأن نجادلهم بالتى هى أحسن وأن نغفو عنهم وأن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا فلا نبخسهم حقوقهم . فقد رأى عمر بن الخطاب شيخا يهوديا يسأل الناس، فسأله عن ذلك فعرف أن الشيخوخة والحاجة ألبأتة إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت مال المسلمين ، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم، ويصلح شأنهم . وقال فى ذلك: ما أنصفناه إذ أخذنا من الخزنة شاباً ثم نخذله عند الهرم .

تعقيب :

هكذا بدأت دولة المسلمين فى عهد الرسول ﷺ كدولة تستند إلى مثل عليا فى السمو الأخلاقى ، وإلى وحى سماوى وتوجيه سنى وعقول المسلمين المجتهدين .. وفوق هذا كله أنها لا تعتمد على القانون وحده بل تستند إلى خشية المؤمنين لله وما ينتظر المذنب من عقاب الآخرة، وأن الحاكم الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى .. ولهذا فإنه بينما نجد أن الدولة الحديثة تقوم فقط سلطتها على أساس من القانون الظاهر الذى يحاول الكثرة من الناس الذين لاضمير لهم الاستفادة من فجوات هذا القانون وما أغفله من منافذ يستطيعون مد شبك الاستغلال للشعوب من خلالها ولا يهتمهم فى هذا مخالفة الله أو الاخلاق، فإن هذا فى نظرهم أمر لن يلاحظه أحد غيرهم من البشر سواء كانوا فى مرتبة السلطة أم فى غمار الشعب .

وبينما نجد هذا الاتجاه إلى التعلق بالظاهر فقط فى نظم الحكم الوضعية .. فإننا نجد على العكس من ذلك فى نظام الحكم ودستور الدولة الإسلامى والتى قامت لتحقيق معنى الخير فى صورة الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس .. تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .. ﴾ (٣٥).

ويجب أن نشير إلى أمر هام وهو أن نظم الحكم الحديثة بما تنطوى عليه من جماعات ضاغطة اقتصادية أو طبقية أو تكنوقراطية أو ديمقراطية أو عسكرية أو أيديولوجية ومن بينها الماركسية وغيرها الصهيونية .. إنما تشكل خطراً على حرية المواطن وعلى التزامه السياسى فى نطاق الدولة سواء كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية . وحتى فى ظل الدولة الديمقراطية تتراكم التشريعات المختلفة التى يضيق معها دور الفرد فى المجتمع ومجال حرته بحيث نرى فى نهاية الأمر أن هذه الديمقراطية المزعومة قد أصبحت خواء لامتعى لها ولاشكل ولا وجود.

فالديمقراطية مثلاً ينتصر فى انتخاباتها ٥٠٪ من أفراد الشعب ، فإن هؤلاء يعتبرون أغلبية تتحكم فى مصير النصف الآخر وتطرده إلى حلبة المعارضة وتشرد زعمائه وتنتقص من حقوقهم باسم الدستور والديمقراطية . فلقد تعمل هذه الأغلبية الضحله على تزوير كل الانتخابات فى كل مؤسسات الدولة الديمقراطية مادام البوليس والجيش فى يدها. وهذا يحدث باستمرار فى الغالبية العظمى من الدول النامية فى أمريكا وأفريقيا وآسيا .

ومعنى هذا أن النظام السياسى الذى لا يستند إلى عقيدة دينية سواء كان ديمقراطياً أو غير ديمقراطى لا يمكن بحال أن يكون الحكم فيه مطهراً محتدياً العدالة بكل صورها وعدم الاجحاف بحريات المواطنين والعمل على تنمية قدراتهم

ومواهبهم الإنسانية مادية أو معنوية وصولاً بهم إلى مجتمع الرفاهية الذي ترفرف عليه الكفاية والعدل بقطع النظر عن مؤيد أو معارض في نظام المجتمع .

إن هذا الأمر لن يتيسر مطلقاً في نطاق الدولة العلمانية .. ذلك أن ركناً أساسياً من أركان الدولة الإسلامية وهو الاستناد إلى العقيدة أى خشية الله ويقظة الضمير فى السر والعلن، هذا الركن غير متوفر فى الدولة الحديثة، وبذلك تسلم الدولة الإسلامية من التآمر والمناورات الخفية ومن سلوك مرض النفوس من الحكام ومن ما تفرضه جماعات الضغط التى لاترعى ملة أو حقوق الله فى الأرض .

وقد يتساءل البعض عما إذا كانت دولة المسلمين بعد عهد الخلفاء الراشدين قد التزمت هذا التوجيه السماوى أم لا ؟ .. إننا نكتفى للرد على هذا السؤال بما أشار إليه الكثيرون من أصحاب الرأى للامة الإسلامية وعلى رأسهم الأمير / شكيب ارسلان بأن التأخر عند المسلمين والفساد والافساد إنما يأتى منهم كأفراد على مر العصور إلى عصرنا هذا وليس من الإسلام نفسه. هذه نظرية بديهية لانضعها للمناقشة .

ونختتم حديثنا عن فلسفة السياسة فى الإسلام بأن الذى نتوخاه من مثل هذه الأبحاث هو أن يعود الدين أولاً إلى يناييعه الأولى المطهرة كما كان فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين وأن نستبعد كل ما طرأ من انحرافات عن هذا النسق الإسلامى الاول المطهر .. وحينذلك فقط نستطيع أن نقول إننا أقمنا دولة إسلامية تستند إلى أصول إسلامية من الكتاب والسنة وترعى حقوق وواجبات الأمة الإسلامية ورعاياها الذين تقوم حياتهم على أساس من التقوى والمحبة والرشاد .

الفصل الثالث

علم الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية

لما كان البحث في الشؤون السياسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع الأنشطة التي تشرف عليها الدولة، لهذا يجيء البحث في السياسة متشعب الأطراف، كما نجد في الصورة التي أخرجها الفقهاء ومؤرخو الكتب السياسية عند المسلمين، وكيف أن تلك الصورة تنطوي على جملة من الأمور والمصالح، ومن بينها فرع الاقتصاد، ولما كان الإسلام قد أقر بنصيب المرء في الدنيا لقوله تعالى ﴿..ولاتنس نصيبك من الدنيا..﴾^(٣٦). لهذا فقد جاءت الآيات المتعلقة بأمر المال وشؤون الاقتصاد مباشرة وواضحة دون حاجة إلى التأويل ولكن لم يكن القدماء قد عرفوا كلمة اقتصاد.. بل لقد أسماه أرسطو (علم تدبير المنزل).

كما جاء لفظ الاقتصاد عند الفقهاء مثل الغزالي في كتابه المسمى (الاقتصاد في الاعتقاد) ليدل على عدم المبالغة في العقائد.. ولم يعرف لفظ "الاقتصاد" فنياً إلا في العصور الحديثة عند (آدم سميث) وغيره من الاقتصاديين الذين عكفوا على دراسات علم الاقتصاد البحتة بعد ازدهار حركة الاستعمار الحديثة والتعطش إلى المزيد من المال والموارد الأولية بالاستيلاء على أراضي المستعمرات .. أما إذا ما نظرنا إلى النصوص الإسلامية فنجد أن الفقهاء يرددون دائماً القول بأن المال مال الله.. وأنا إنما نعمل لنحصل على المال لإشباع حاجاتنا الضرورية فالغاية من جمع المال هي قضاء الحاجات وسد المطالب وتعمير الأرض وحفظ النظام العام .

ولقد اهتم الإسلام بتنظيم الحياة الاقتصادية لما لها من أثر فى حياة الفرد والجماعة.. وذلك بغية تحقيق العدالة الاجتماعية لكى يمكن إقامة مجتمع سليم ينعم فى ظله المسلم بالأمن والرفاهية وإشباع حاجاته المادية.. ولقد اتبع لذلك وسيلتين أساسيتين هما التشريع والتوجيه :

ولقد بلغ التشريع الإسلامى للاقتصاد درجة عالية فى تحقيق الأركان العلمية للاقتصاد فى كافة مجالاته سواء كانت سياسية أو إجتماعية أو تنمية.. فأقام بذلك مجتمعاً راقياً متسامياً يكفل لكل أفرادِهِ ضروريات الحياة الانسانية حفاظاً على كرامتهم وإنسانيتهم، متطلعاً إلى بلوغ الكمال المثالى فى سائر مجالات الحياة وهو الأمر الذى لا يمكن للأفراد بلوغه بتفكيرهم الذاتى على أية صورة.. ومع ذلك فإن الإسلام يدع الباب مفتوحاً بصفة دائمة لمزيد من الرقى والكمال لكى يستطيع كل فرد أن يحقق طموحاته الذاتية بحسب قدرته على العمل والفكر والابتكار..

ولما كان المال هو إحدى الوسائل التى يمكن أن يبلغ بها الإنسان سبيل الخير والسعادة أو ينجح إلى الشر والرذيلة.. لذلك فقد عول الإسلام على تنظيم الأمور المالية وبيان أوجه مصارفها الشرعية حتى يبلغ جميع أفراد المجتمع إلى السعادة دون صدام أو معارضة بين المصلحة العامة والخاصة مع محاولة حفظ الفرد مما قد يجلبه عليه حب المال من البخل أو التقدير.. وكذلك تحذيره من مغبة الإسراف أو التبذير فيقول سبحانه وتعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ (٣٧).

وكذلك فمن الأمور المتصلة بالأموال والتى لم يفت التشريع الإسلامى تنظيم قواعدها وبيان حقوق الأفراد فيها أمور الميراث وانتقال الملكيات.. فلقد

تولى الحق سبحانه تحديد متعلقات الميراث بما لا مزيد عليه .. ولم يترك لاحد اى مجال لكى يضيف أمراً جديداً.. بل لقد جاءت قواعده جامعة مانعة بحيث يمكن الاعتماد عليها تماما فى استنباط كافة الحلول التى يمكن أن تتطلبها أية مشكلة تظهر فى ميدان الحياة بهذا الصدد .

وفى مجال التجارة تعرّض الإسلام لمشكلة البيع فى حدود الحلال والحرام ومنع الغبن ورفع الظلم، فأجاز كل تجارة تتم عن تراض بين الطرفين.. كما حرم الربا.. وجاءت النصوص الدينية لتفيد مطلق الإباحة فى البيع بتحريم بيع الخمر والميتة والأصنام والخنزير والميسر والأنصاب ... باعتبار كل ذلك رجساً من عمل الشيطان.. وذلك امثالاً لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفحلون﴾^(٣٨) كما بين الرسول ﷺ أن دستور المعاملة التجارية هو السماحة والسهولة من جانب جميع الأطراف ولهذا أمر بضرورة أن يكون الدافع فيها هو الاخلاص والوضوح والأمانة.. وكذلك فالعميل مطالب بأن يوفى بالتزاماته تجاه من يتعامل معه يقول سبحانه وتعالى: ﴿.. وإن تبتم فلکم رعوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾^(٣٩). ويمكن استعراض بعض صور هذا الجانب السلبي بإيراد أمثلة لما نهى عنه الرسول ﷺ فى قوله: " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما .. وإن كتما وكذبا مُحقت بركة بيعهما"^(٤٠) . وكذلك قوله ﷺ: " من حمل علينا السلاح فليس منا.. ومن غشنا فليس منا"^(٤١) .

يمكن القول إذن أن مشكلات الاقتصاد المعاصرة قد وردت كلها إما فى الكتاب أو فى السنة أو عن طريق الاجتهاد.. وظهرت فى حياة المسلمين ولكنها كانت كلها من باب المعاملات لإشباع الحاجات الاقتصادية ولم يكن

لها عنوان علمي محدد.. كما كان الحال أيضاً بالنسبة إلى الغرب حتى مطلع العصر الحديث.

ولم يكن يطلق على هذه المعاملات المالية الإسلامية اسم الاقتصاد مع أن جميع الأنشطة الاقتصادية لاتكتمل إلا بوجود هذه المعاملات .. وكان العلم الوحيد الذي يمكن أن يبحث فيها حينذاك هو الفقه .

ويتضح لنا من خلال الدراسة المتوسعة لمشكلات الاقتصاد الإسلامي أنه ينطوي على البحث في مشكلات الاقتصاد الرئيسية وهي الإنتاج والاستهلاك والتوزيع مع الأخذ في الاعتبار ما يعرف حديثاً بالتخطيط الاقتصادي وصولاً إلى الرفاهية الاقتصادية ببرامج التنمية المختلفة فقد أشاد الإسلام بالعمل وضرورة أن يتقن المرء عمله المكلف به .. يقول سبحانه وتعالى : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ..﴾^(٤٢) يقول الرسول الكريم ﷺ : "إن الله تعالى يجب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"^(٤٣) . ومعنى هذا أن الإسلام قد تنبه إلى أن العمل سواء في مجال الزراعة أو الصناعة أو الرعي أو الخدمات هو أساس الدخل القومي أو بصفة خاصة هو أساس تنمية الإنتاج في أى بلد من البلدان.

ومن ناحية الاستهلاك فقد أشار الإسلام إلى ضرورة التوازن بين الحاجات وبين الإنفاق وحث على عدم المبالغة في الإسراف حتى يمكن للمجتمع أن يجد كفايته من المطالب الحيوية في ظل عدالة اجتماعية ؛ وتتحقق عدالة التوزيع عن طريق الزكاة يقول سبحانه وتعالى : ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها..﴾^(٤٤) ويقول سبحانه : ﴿.. وأتوا حقه يوم حصاده..﴾^(٤٥) يقول أيضاً : ﴿ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر

لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ﴿٤٦﴾ ويقول سبحانه وتعالى عن المؤمنين: ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ (٤٧).

وهكذا نجد أن الإسلام يرتب للناس حقوقاً على الأموال الخاصة والعامة ومن بينها الزكاة .. فهى تعد ركناً أساسياً فى الدين كما أنها تمثل فى الفئ المصدر الرئيسى لموارد بيت المال .. وهو المصروف الذى توجه كل حصيلته لتحقيق العدالة وتأهيل الجيوش والإنفاق على أوجه الخدمات المختلفة فى الدولة مما يعرف الآن بالميزانية العامة للدولة . أما التخطيط فلم ينتبه أحد من الذين كتبوا فى تاريخ الاقتصاد إلى ما ورد فى القرآن الكريم فى سورة يوسف بعد الحلم الذى فسره للملك وهو كما جاء فى قول الحق سبحانه وتعالى على لسان الملك: ﴿إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف . وسبع سنبلات خضرٍ وأخر يابساتٍ. يأبها الملاء أفتونى فى رؤىاى إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ (٤٨).

ولقد عجز من كانوا بحضرة الملك آنذاك عن تفسير تلك الرؤيا زاعمين أنها مجرد أضغاث أحلام حتى ذهبوا إلى سيدنا يوسف عليه السلام الذى استطاع تفسير تلك الرؤيا على الوجه الصحيح حسبما جاء فى قوله تعالى: ﴿قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمت لهن إلا قليلاً مما تحصنون. ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون﴾ (٤٩).

وهكذا بين لهم سيدنا يوسف عليه السلام أن على المصريين أن يختزنوا القمح فى زمن الوفرة الاقتصادية لكى ينفقوه فى زمن القحط، كما أشار إلى أمر فى غاية الأهمية لم ينتبه إليه خبراء الزراعة إلى الآن وهو أنهم حينما يحتفظون بالقمح ينبغى أن يتركوه فى سنابله حتى يمكن الحفاظ عليه لمدة طويلة.

وليست هذه الآية الكريمة إلا صورة من صور التخطيط الاقتصادي السليم الذي لم يستطع العالم معرفته إلا مع بزوغ الاشتراكية المعاصرة . ولسنا نعنى بقولنا بوجود عدالة التوزيع أو أسلوب التخطيط في الإسلام أنه ينطوى على اتجاهات اشتراكية في الاقتصاد، وذلك لأن الإسلام دين سماوى يسمو بمفاهيمه عن أى مذهب أو اتجاه اشتراكى، فضلاً عن أن الإسلام سابق فى تلك المذاهب الاشتراكية من الناحية الزمانية أيضاً.. ولهذا فلا يمكن أن نصف السابق باسم اللاحق.. والأفضل أن نقول إن الإسلام له فضل السبق فى حل مشكلة عدالة التوزيع عن طريق الزكاة وغيرها ولكن بدون وضع قيود على رأس المال .. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فلقد أُقيم هيكل الاقتصاد الإسلامى - كما ذكرنا- وهو ينطوى على أصول التنظير الاقتصادى الذى يسيطر على التطبيق العلمى أى على السلوك الاقتصادى الهادف إلى إشباع الحاجات الأساسية فى المجتمع الإسلامى. وتلك هى الناحية الإيجابية فى التشريع الاقتصادى وتقابلها ناحية سلبية تتعلق بالوقوف أمام المظاهر والتصرفات السلبية من قبل بعض الأفراد كالغش والتدليس والمضاربة والاحتكار ورفع الأسعار واختزان القوت.. وأخيراً استخدام الربا فى المعاملات .. فهذا هو الجانب السلبى فى هيكل الاقتصاد الإسلامى الذى ينبغى أن يتولاه الحاكم بالوقوف بشدة فى وجه مقترفيه.. وقد تمثل هذا فعلاً فى نظام الحسبة فى الإسلام ذلك النظام الذى كان يجمع بين دفتيه وظائف إقامة العدالة بين الناس .. بجانب وظائفه الاقتصادية والتنموية.. ورقابة الآداب والأخلاق العامة.

أولاً: الوظائف الاجتماعية لرأس المال في الإسلام :

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية قد ألفت بثقلها على مشكلة الملكية الفردية في مواجهة المذاهب الليبرالية التي تنادى بحرية التملك للأفراد بصفة عامة انطلاقاً من أن الاقتصاد في مجمله إنما يقوم على أساس عمليات ذات طابع مالى فحسب بينما تتمسك الاشتراكية بكل صورها بأن الملكية الفردية لا بد من أن تكون لها وظيفة اجتماعية ، فنجد أن الإسلام نصاً وروحاً يقف موقفاً وسطاً بين الطرفين ، فهو في الوقت الذي يتيح فيه لكل فرد الحرية في تملك أمواله واستخدامها نجد أنه يحمل في نفس الوقت رأس المال وظائف دينية واجتماعية، ذلك لأن الإسلام كما سنرى يؤكد في كل مناسبة أن المال مال الله ونحن مستخلفون عليه .

ولهذا فإننا يجب إذا أردنا أن نحيط بهيكل الاقتصاد الإسلامى ومشكلاته ينبغي أن تعالج في استفاضة مشكلة الملكية في الإسلام وحقوق الفرد والجماعة عليها وأثرها في الحركة الاقتصادية الإسلامية على وجه العموم .

أولاً : الإقرار بالملكية الفردية :

يقر الإسلام بحق الفرد في التملك والحصول على المال من مصادره الطبيعية المشروعة .. يقول تعالى : ﴿.. ولكم في الأرض مستقرٌ ومتاع إلى حين..﴾^(٥٠) ويقول سبحانه : ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا..﴾^(٥١) .. ويقول أيضاً : ﴿ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾^(٥٢) .. ويقول جل شأنه : ﴿.. وإن تبتم فلكم رعوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾^(٥٣) .. ومعنى لا تظلمون ألا يكون هناك استغلال من جانب رأس

المال أو قيامه بالسيطرة على الحكم ويكون معناه أن يظلم الناس عن طريق رأس المال بسوء توزيع الثروة واحتفاظ أقلية من الملاك بالجزء الأكبر من الدخل القومي، وبمعظم الخيرات الاقتصادية فى الدولة.. ومحصلة لاتظلمون هو أن تكون هناك عدالة توزيع للمنتج الاقتصادى.. وأما لاتظلمون فهى بمعنى ألا يستولى الحكام على أموالكم سواء بالتأميم أو بالمصادرة العامة أو بإقرار شيوعية الملكية أو باقتطاع أجزاء كبيرة من رأس المال افتتاتاً وعدواناً على حقوق أصحابه .

وفى هذه الآيات ينسب الحق تعالى المال وملكيته إلى الإنسان إنعاماً بهذا الحق الفردى على الإنسان.. بل لقد ذكره تعالى قبل البنين لعلمه سبحانه بطبيعة البشر الذين خاطبهم بقوله تعالى: ﴿وتحبون المال حباً جماً﴾^(٥٤).. وتقرير هذا الأمر يساير الفطرة الإنسانية.. ويبين ميول النفس البشرية المحبة للخير والرزق مدفوعة بحب الحياة والتملك رغبة فى البقاء.. فالإنسان ليس ملاكاً ولا شيطاناً.. بل هو مخلوق فى مرتبة وسطى تجمع بعض خصال هذين المخلوقين. ومن ثم فلإنسان نوازع فطرية تربطه بالأرض.. كما أن به دوافع ترنو إلى الرفعة والسمو وتخلصه من الارتباط بالأرض.. وغاية الإسلام العليا هى إيجاد التوازن النفسى للفرد حتى يستقر حياتياً واجتماعياً ومن ثم ينسحب الاستقرار على باطنه فيتجه إلى الله مخلصاً تقياً.. وبذلك تسمو الحياة وتصبح جميلة وخلقاً بمعنى التكريم الإلهى للإنسان.

والإسلام بإقراره للملكية الفردية إنما يشجع الأفراد على العمل والابتكار وتنمية أوجه النشاط فى الحياة كما يعمل على إنقاذ الفرد من أن يصبح مجرد آلة مسيرة.. وذلك إذا لم يكن ثمة حافز فردى يستثير همته وخياله على العمل.. أما حينما تكون للفرد آماله وطموحاته.. وحينما يصبح له الحق فى أن يوسع

من نشاطه المالى على شريطة ألا يتجاوز الحدود الشرعية - فإنه يعيش فى ديمومة وفعالية متواصلة تجعل الحياة فى نشاط مستمر صوب إعمار الكون.. كما أمر الله سبحانه وتعالى . ولكى يحافظ الإسلام على التوازن الاجتماعى فقد وضع العديد من الحدود والقوانين والقواعد والقيود والالتزامات التى تنظم الملكية الفردية وتبعتها عن إمكانية الإضرار بالأقربين .. وتمكنها من السير فى طريق النمو والخير لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نمواً سليماً وتسييرها لخدمة المجتمع. (٥٥)

وإذا كان الإسلام قد أقر التفاوت فى الملكية فإنه يكون بذلك قد تمشى مع الطبيعة البشرية التى تتفاوت فى قدراتها العقلية والبدنية، وفيما وهبه الله للناس من ميول واستعدادات مختلفة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إن سعيكم لشتى..﴾ (٥٦) وليس المقصود بذلك أن يكون التفاوت وسيلة لارتفاع بعض الناس على البعض الآخر أو للعلو فى الأرض.. وذلك عن طريق التنبيه والإيضاح بأن المال ما هو إلا فتنة لاختبار قوة إيمان الفرد وأنه عرض زائل غير دائم... ولا يصلح أن يكون سبيل الإنسان إلى الخير والسعادة إلا إذا أحسن استغلاله بحسب الشرع. فالمال مال الله وللمرء فقط استغلاله بحسب موازين الخير.

فالفضيلة ليس سببها المال وإنما تقوى الله.. والمال ليس إلا وسيلة تساعد على صون النفس وتلبية حاجات الإنسان للوصول إلى الفضيلة يقول سبحانه وتعالى: ﴿رجالاً لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ (٥٧)

إن امتلاك الفرد لقدر من المال يفوق ما يمتلكه الآخرون إنما يجعله مكلفاً
بواجبات وتبعات أكثر تجاه المحتاجين والمعوزين وعليه مساعدتهم وأداء حق الله
تجاههم.. ويقول الله سبحانه وتعالى عن المؤمنين: ﴿والذين هم للزكاة
فاعلون﴾..^(٥٨) فمن أهم حقوق الله على المرء القيام بأداء الزكاة والاحسان إلى
الضعفاء.

وتعتبر الزكاة من أهم الركائز الاقتصادية التي شرعها الإسلام للحد من
اكتناز الثروة وتضخمها وضمان عدالة توزيع المنتج الاقتصادي والاجتماعي..
وهي تتفاوت في نسبتها بين الذهب والفضة وعروض المال والتجارة والزراعة
إلى غيرها من صور الثروة ورأس المال.

وإذا كان المال مكتنزاً دون استخدامه في العمليات الاقتصادية فإنه سينفذ
حتماً في مدة معينة. ولهذا فإن الزكاة تنطوي على توجيه لرأس المال بأن يُستغل
في السوق لصالح المسلمين.. ومن ثم تكون لرأس المال وظيفة اجتماعية،
بالإضافة إلى وظيفته الاقتصادية.. ولذلك جاء في الذكر الحكيم إنذار وتوجيه
شديد للذين يكتزون الذهب والفضة فبشرهم بعذاب أليم. كما يقول سبحانه :
﴿ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالا وعدده . يحسب أن ماله أخلده. كلا
لينبذن في الحطمة﴾.^(٥٩)

ويرجع تأثير الزكاة في حجم رأس المال إلى أن الزكاة إنما تؤخذ من صلب
رأس المال وليس من أرباحه . وبذلك تعد الزكاة من المعالم الرئيسية لهيكل
الاقتصاد الإسلامي العام لأنها إنما تنذر صاحب المال بأن عليه أن يدفع أمواله
في السوق لخدمة العمل الاقتصادي من زراعة وصناعة وتجارة.. وإلا فإنه إذا

حبس تلك الأموال عن الأسواق فإنها ستنتهى بالزكاة فى أجل معين.. وهذا ما لم تنتبه إليه النظم الاقتصادية والاجتماعية والمالية الحديثة.

ثانياً: طبيعة الملكية الفردية فى الإسلام :

هناك مبادئ وقواعد تحدد طبيعة الملكية ووسائل التملك وطرق توجيه الملكية وسبل الإنفاق التى أقرها الاقتصاد الإسلامى ويمكن إجمالها فيما يلى:

١ - أن العمل هو أساس الكسب المشروع فلا كسب بلا جهد. ولقد أعطانا الرسول ﷺ المثل الدافع على ذلك.. فقد كان الرسول والصحابة يعملون ولا يقبلون أى مال إلا عن طريق جهدهم وعملهم وسعيهم لقوله تعالى :
﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (٦٠)

٢ - الأصل فى المعاملات الاقتصادية هو مبدأ الحلال والحرام.. ومن ثم يجب اجتناب ما نص الشرع على تحريمه كالربا والاحتكار والغش والرشوة والميسر.. إلخ من أنواع المحرمات.

٣ - أن الملكية الخاصة حق ولها وظيفتها فى المجتمع ولا يجوز التعرض لها إلا عند الضرورة مع وجوب أداء التعويض العادل اللازم لصاحبها.

٤ - يأخذ الإسلام بنظام السوق الحرة الطاهرة النظيفة الخالية من الغش والخداع والتى يتم فيها تحديد الأسعار وتخصيص الموارد على أساس قوة العرض والطلب.

٥ - عدم تجميع الثروات فى يد فئة دون الآخرين.. فتعاليم الإسلام لاتدع مكاناً للفقير فى المجتمع بأن تترك جماعة تفرط فى الثراء والغنى حتى يؤدى

الأمر إلى عبودية اقتصادية للآخرين.. وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..﴾^(٦١) أى حتى لا يتركز المال فى يد طبقة دون أخرى . فالكسب المفرط والزائد عن حاجة الأفراد يؤدي إلى إثارة لواعج الحقد فى النفوس وإلى الصدام الطبقي. ومن ثم فإنه لن تتحقق حياة اجتماعية دائمة قائمة على الأخوة والمحبة فى ظل وجود فوارق اقتصادية عميقة تفتت المجتمع إلى طبقات إحداهما من السادة والآخرى مستعبدة لها.. ولهذا يأمر الإسلام بالقضاء على تلك الطبقة.. ويطالب بتعديل الأوضاع التى تؤدي إلى هذه الظاهرة بغية إيجاد نوع من التوازن بين أفراد الجماعة لتحقيق العدالة الاجتماعية التى تقوم على هدف واحد أساسى هو خير المجتمع .

٦ - عدم كثر المال . فلا بد من إطلاقه للتعامل فينتفع به الصانع والعامل والزارع.. الخ على السواء، لأن من يكتنز المال دون أن يؤدي حق الله فيه مستحق لو عيد الله ، يقول سبحانه وتعالى : ﴿.. والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون..﴾^(٦٢) وهكذا يبوء هذا المكتنز للمال بغضب الله لأنه يعوق المال عن بلوغ الهدف الذى وجد من أجله وهو نفع الجميع والأناية التى تتعارض مع الروح التى يريد لها الإسلام أن تسود بين الجميع.

والأمر الذى لاشك فيه أنه بالإضافة إلى كل ما سبق من قواعد لتنظيم الاقتصاد الإسلامى.. إنما يتصدرها كلها الإلتزام بالقيم العقائدية من إيمان بالله وتقواه فى السر والعلن. أى أن يقوم هيكل الاقتصاد الإسلامى على أساس من

الدين وركائزه الأساسية مع الالتزام بالقيم الأخلاقية التي تتمثل في الصدق والأمانة والسماحة والاعتدال والقناعة في الربح والتيسير على المعسر والتصدق على المحتاج والتعاون على البر ونبذ المنكر أى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى حدود ما أمر به الله ورسوله وأولوا الأمر.

إن تلك القواعد التى ذكرناها آنفاً يمكن أن تعد بمثابة مقياس يستخدم للتقييم والحكم على مدى التزام كل وحدة اقتصادية تسعى لتطبيق الاقتصاد الإسلامى تطبيقاً سليماً.. ويشجب الإسلام كل صور التزبح والمضاربة فى رأس المال.. والمتاجرة فى الخبيث من المواد.. ويوصى القرآن والسنة بكفالة حقوق الأسرة فى الربح من رأس المال وكذلك رعاية الجيران والأقربين.. ومعنى ذلك أن الإسلام يوظف رأس المال لصالح المجتمع دون تدخل من ولى الأمر فى الشؤون المالية إلا بقصد حماية المال من أن يندس وذلك عن طريق الرقابة، أى الحسبة ثم نظام بيت المال الذى يعد بمثابة وزارة مالية المسلمين التى تشرف على الاقتصاد الإسلامى ثمت مبدأ آخر فى عدالة التوزيع وهو ضمان السيولة النقدية وتوزيع المال بين الفئات المختلفة.. وقد أمر الكتاب بعدم تركيز المال فى أيدي فريق من الناس - كما سبق القول - وأما من ناحية السلوك العام المرشّد الذى ينبغى أن يحتذيه أصحاب رؤوس الأموال والمسلمون عامة من فوى اليسار فهو أسلوب الوسط الذى ينبثق من الوسطية الإسلامية وهو منهج عام للحياة الاجتماعية فى الإسلام.. كما أنه منهج ترشيد كامل للسلوك الاقتصادى فى المجتمع سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك اذ ان التوسع فى الإنتاج بدون وجود أسواق يؤدى إلى الكساد، وكذلك فإن التوسع فى الاستهلاك يؤدى إلى ضياع الثروة واستهلاكها.. وضمور الادخار القومى الذى يعد احتياطياً كبيراً للإستثمار وللعمل الاقتصادى فى كل دولة. ومن ثم فإن ترشيد الإنفاق أى

الالتزام بالموقف الوسط بين إسراف وتقتير يعد ترشيحاً حقيقياً للنشاط الاقتصادي في الإسلام.

على أن ثمة ضوابط وشروطاً ينبغي أن ننبه إليه لضمان سعادة الفرد والجماعة في ظل أى اقتصادى إسلامى شامل ومنها :

١ - لا بد من تجنب استخدام القروض الربوية كلما أمكن ذلك . فهذه القروض إنما تجر على الدول النامية والعالم الثالث ويلات كثيرة أهمها استمرار حركة المدفوعات في التصاعد والتأزم كما هو الحال في مصر خاصة والدول النامية بعامه.

كما ينسحب ما سبق أيضاً على أنواع التعامل بالربا .. ولإن كان نظام الربا يحتاج إلى مناقشة موضوعية مستفيضة ، فلا بد في حالة الانقطاع عن التعامل بالربا من وجود نظام إسلامى مسيطر للمصارف في العالم نستطيع التعامل عن طريقه بغير الربا.. إلا أننا إذا أحجمنا عن التعامل بالربا في مثل هذه الأحوال السائدة الآن وتحت سيطرة رأس المال العالمى غير الإسلامى فإن الضرر سوف يلحق بنا.. ومن ثم فإنه تطبيقاً للمبدأ الاصولى لا ضرر ولا ضرار .. فإنه يسمح بالتعامل بالنظام المفروض على الواقع إلى أن يمكن ظهور الاقتصاد الإسلامى المسيطر.

ومن يذهب إلى هذا الرأى أيضاً أبو الاعلى المودودى شيخ الجماعة الإسلامية في باكستان والذي يرى أنه يمكن التعامل مؤقتاً بالنظم الراهنة إلى أن تظهر سيطرة الاقتصاد والمصارف الإسلامية على النظم الاقتصادية العالمية ومن ثم يوقف حينذاك التعامل بالربا. (٦٣)

وينبغي الإشارة أيضاً إلى أن الربا الذى كان العرب يتعاملون به فى الجاهلية وهو الذى حرمه القرآن الكريم يتم بين الأفراد.. وكان بعضهم يغالى فيه فيأخذ الضعف أو الضعفين لقاء إقراض بعض النقود للمحتاجين.. وهذا ما نهى الله عنه لأنه يقوم على استغلال حاجة الناس إلى المال فى المواقف والظروف الصعبة.

أما الربا المعروف اليوم أو ما يطلق عليه سعر الفائدة فهو إنما يتم بقدر محدود أو مقنن عن طريق المصارف وبحسب نظام عالمى للاقتصاد تحكمه قوانين ولوائح عالمية ولهذا فهو أقل وطأة مما كان يجيق بالأفراد فى ظل نظام الربا الذى كان يتبع فى الجاهلية .

ولسنا نقصد بهذا أن نقول إن الربا بأى صورة من الصور ليس حراماً.. بل إننا نوجه النظر بهذه المناسبة إلى أن بعض المسلمين فى البلاد الإسلامية الغنية كانوا يتنازلون عن ربا أموالهم فى البنوك العالمية.. وكان مجموع المبالغ التى تجنيها هذه البنوك من وراء رفض هؤلاء المسلمين استلام مخصصاتهم من الفوائد تتراكم لتصبح مبالغ طائلة تمد غير المسلمين ولاسيما أعداء الإسلام من الصهاينة وغيرهم بربح وفير وقوة مالية تعدهم لناوثة البلاد الإسلامية وتحطيم نهضتها.. وربما كان من الأفضل توجيه هذه الفوائض إلى رعاية مصالح المسلمين فى الدول النامية حتى يتطهر هذا المال من دنسه الربوى والله أعلم بالصواب.

٢ - وتوجد جملة عوائق اقتصادية فى مواجهة الانتشار الطبيعى لاستثمارات رؤوس الأموال ومنها عدم الإقبال على توظيف الأموال فى المشاريع الإنتاجية سواء كانت صناعية أم زراعية أم تجارية.. إما بسبب الخوف من

المضاربة والكساد والأزمات المحلية والعالمية.. أو بسبب عدم وجود العمالة المدربة.. أو ازدياد سعر الفائدة على الاقتراض لإقامة المشروعات أو ضعف المدخرات القومية.. أو الإقبال على الصناعات الترفيهية أو الكمالية المستوردة من الخارج حيث تلتهم أثمانها معظم رأس المال المتاح للاستثمار. وكذلك ما يميل إليه البعض من اكتناز الأموال في منازلهم خشية الضرائب والمكوس والقوانين المتعلقة بمصادر رؤوس الأموال.. وكذلك تهرباً من الضرائب العالية المرصودة على رأس المال.. وأخيراً المنافسة غير المشروعة بين رؤوس الأموال وعدم قدرة المشروعات الصغيرة على التصدي للمشروعات الضخمة.

وهذا يؤدي بنا إلى الوقوف بحزم ضد احتكار السلع سواء في مجال الزراعة أو التجارة أو الصناعة فإن هذا يعد عاملاً أساسياً من عوامل إعاقة الانتشار الطبيعي لرؤوس الأموال .

٣ - لا بد كما سبق أن ذكرنا من وجود تخطيط عام ملزم أو غير ملزم.. حتى ولو كان عن طريق التخطيط السلعي كما هو حاصل في بعض الدول.. وذلك حتى يكون التخطيط على أى صورة من صورته موجهاً للاستثمار الطبيعي لرؤوس الأموال بعد تقديم المساعدات الممكنة من حيث دراسة الجدوى الاقتصادية للمشاريع الاستثمارية والوقوف بحزم أمام الأساليب البيروقراطية في التعامل مع المستثمرين والتي تعد السبب الأساسي والجوهري في فرار معظمهم من مجالات الاستثمار في الدول النامية على وجه العموم وفي الدول الإسلامية بخاصة.

٤ - لقد أشرنا فيما سبق إلى نظام الحسبة الإسلامى وهذا النظام كان له أثره الاقتصادى والاجتماعى والأمنى فى مواجهة الانحرافات والفساد فى المجتمع.. ويتدخل المحتسب لضمان حسن استثمار الأموال وضبط أسعار السلع.. الخ كما ذكرنا. فياحبذا لو أقمنا فى كل دولة إسلامية وزيراً للحسبة يتولى هذه الأمور بدلاً من توزيعها على عدة وزارات مستقلة مختلفة.

تعقيب :

وهكذا اتضح لنا معالم الاقتصاد فى الإسلام ومدى ارتباطه بالدين.. وكيف أن رجل الاقتصاد المسلم ينبغى عليه أن ينطلق فى أنشطته متوجهاً إلى الإسهام فى سائر العمليات الاقتصادية وهو مكتمل الإيمان بأن الله هو الذى خلق هذا الكون ودبر لنا أمور الرزق وحدد أرزاقنا وليس معنى هذا أن نتواكل أو نتنظر أن تمطر السماء ذهباً أو فضة كما يزعم العلمانيون فى نقدهم لارتباط الاقتصاد بالدين.. ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالسعى والعمل - كما ذكرنا- فلن تنتج لك الأرض غلتها بدون حرثها وبذر البذور وريها.. وكذلك لن ينتج لك المصنع إنتاجاً بدون العمل والجهد والإتقان فى إخراج السلع.. والأمر الجوهري فى الاقتصاد الإسلامى - كما ذكرنا- هو أن النشاط الاقتصادى تحكمه عوامل الحلال والحرام أى عوامل الخير ولاشر إيجاباً وسلباً.. وأن التاجر أو الاقتصادى بوجه عام إذا كان مؤمناً بالله فإنه يمتنع بوازع داخلية عن الإضرار بمصالح العباد وعن الغش والتدليس والإحتكار ورفع الأسعار وعن توزيع السلع الفاسدة وكنز الثروة والإمتناع عن الزكاة.. وهذه أمور وعان لاتتوفر بغير الالتزام الضرورى بالدين والأخلاق فى كل مناشط الاقتصاد وتطبيقاته العملية .

ويبقى الاقتصاد بعد هذا متروكا لقوانينه وقواعده وشروطه التي يبحثها الاقتصاديون .. ولكن على أن تكون ضمن الضوابط الشرعية وتنطوي تحت مبحث الفقه بصورته الموسعة التي أشرنا إليها في مطلع هذا الجزء من الكتاب.. وإذا كان باب السياسة والاقتصاد الإسلامى يستندان بالدرجة الأولى إلى المبادئ الأخلاقية الإسلامية فإنه ينبغي علينا أيضاً أن نحيط بالاتجاهات العريضة للفلسفة الأخلاقية فى الإسلام، وكيف أنها تنبع من الفقه بمعناه الواسع العريض.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الإسلامى

١ - الأمر الذى لاشك فيه أن موضوعات علم الاجتماع المعاصر إنما يدخل معظمها فى دائرة المشكلات الاجتماعية التى تدخل فى صميم الدراسات الفقهية الاجتماعية.. وينبغى أن نشير هنا إلى موقف ابن خلدون بهذا الصدد حيث أنه تنبه لأول مرة إلى موضوع علم الاجتماع وأسماء علم العمران من حيث أن موضوعاته كلها قبل أن ينشأ هذا العلم فى الفترة المعاصرة كانت تدخل ضمن مباحث الفقهاء فى الإسلام .. ولكن المنظور الإسلامى لعلم الاجتماع الذى سنعرض له إنما يُبنى على أساس آخر مغاير لأسس علم الاجتماع الوضعى المعاصر. ذلك أن علماء الاجتماع والانثربولوجيين إنما يرفضون أى مذهب عقلى أو روحى فى تفسير الظواهر الاجتماعية بل هم يفصلون بين هذا العلم منذ نشأته عند أوجست كونت صاحب قانون الحالات الثلاث ويضعون علم الاجتماع كعلم تجريبي فى نظرهم فى المرحلة الثالثة بعد المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية حيث نجد أن الدين فى نظرهم وهو منبثق من المرحلة اللاهوتية لا يمكن أن يتسم بصفة العلم، ومن ثم فإنهم يرفضون أن يقوم علم الاجتماع على أساس دينى .. وقد كان لهذا الإتجاه تأثيره الغالب على مباحث علم الاجتماع ومناهجه إلى أن ظهرت المدرسة البنيوية وألقت بثقلها فى هذا المجال ففتحت الطريق للعودة إلى معايشة الوقائع الاجتماعية واستخلاص نتائج كيفية وليس بيانات إحصائية فحسب لتفسير هذه الوقائع.

والحقيقة أن الاتجاه العلمى الغالب فى القرن التاسع عشر كان يخضع
لمتطلبات المنهج التجريبي الذى كان أصحابه يؤمنون بسيادة المادة واستبعاد
كل ما يتعلق بالعقل أو بالروح من نطاق العلم أو الفلسفة. وقد تمثل هذا
فى علم النفس مع ازدهار المدرسة السلوكية.. وقد صاحب هذا كله تيار
مادى يتلاحم مع الاتجاه الماركسى وقضايا المادية الجدلية والمادية التاريخية.
وهنا نجد أن العلوم الإنسانية قد اتخذت وجهة نظر تتعارض تماماً مع الدين.
ونحن نعرف أن فكرة خلق الإنسان هى التى تؤرخ لوجود الإنسان على
سطح الأرض.. وكيف أنه بدأ بهبوط آدم وزوجه وأن نسله أو ذريته هى
التي سكنت المعمور من الأرض. يقول الله عز وجل: ﴿يا أيها الناس اتقوا
ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً
كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام. إن الله كان عليكم
رقيباً﴾ (٦٤). كما يقول تعالى أيضاً: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر
وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن
الله عليم خبير﴾ (٦٥).

أما وجود الإنسان الذى يؤسس النظرية الاجتماعية الوضعية عند المدارس
المختلفة ابتداءً من أوجست كونت، وإميل دوركايم وغيرهما من أساطين
علم الاجتماع.. فإنه يستند إلى نظرية التطور عند دارون وهيكلم وهربرت
سبنسر وكذلك نظرية الخلق الذاتى عند باستير فى القرن التاسع عشر. فهم
يرون أن الكائنات الحية بدأت من الدودة ذات الخلية الواحدة أى الأميبا،
ثم خضعت للتطور بفعل البيئة والحاجة والعمل، وظهر منها الفقرىات ثم
الثدييات.. الخ كما سبق القول - أى أن الإنسان هو ابن القرد، وهذا ضد

فكرة الخلق لأدم، وهذه أول مشكلة يتعارض فيها علم الاجتماع الإسلامى مع علم الاجتماع الوضعى.

والأمر الثانى أننا فى نطاق علم الاجتماع الإسلامى ننبذ أفكار الصراع وصراع الطبقات بصفة خاصة، وذلك أن الحراك الاجتماعى الذى يحدث التغيير فى المجتمع لا يقوم على أساس الثروة أو الصبراع الطبقي أو الصراع الجنسى أى العرقى أو الوجاهة أو المكانة الاجتماعية، بل يقوم على أساس دينى هو التقوى لقوله تعالى ﴿.. إن أكرمكم عند الله أتقاكم..﴾^(٦٦) وقول الرسول ﷺ "الناس كأسنان المشط"..^(٦٧) ومعنى هذا أن أساس التفاضل فى السلم الاجتماعى يقوم على أمرين هما التقوى والعلم، وقد سبقت الإشارة إلى تفضيل العلماء على غيرهم فى مجال المكانة الاجتماعية.

٢ - وأنه بينما ينظر علم الاجتماع الوضعى إلى الدين بوصفه مجموعة من الشعائر المحسوسة التى تختلف حولها المجتمعات، حتى تلك التى تدين بدين واحد^(٦٨)، نجد أن الشعائر فى دائرى الإسلام لا تستقيم أصلاً إلا حين تكون منبثقة من العقيدة الإيمانية، أى أن ظاهر العبادات يجب أن تقرن عند المسلم بإيمان داخلى وطهارة نفسية، وأن يكون أساس هذه الشعائر الدينية هو عقيدة التوحيد أصلاً، وكذلك الصلة القائمة بين العبد والرب، فضلاً عما يؤمن به المسلم من أصول إيمانية كالغيب والبعث والثواب والعقاب.. الخ.

٣ - إن الإسلام يحض على التماسك والتكافل الاجتماعى "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً"^(٦٩)، وأن حقوق الإنسان الواردة فى القرآن قد سبقت إعلان حقوق الإنسان المعروفة عند "توماس بين" وغيره من المحدثين، فلإنسان حقوق وعليه واجبات كما أن للإنسانية كرامتها

وللمرء حرياته الأساسية ومنها الحرية السياسية وحرية التعبير عن الرأى،
وحرية الاعتقاد بالأديان غير الوثنية.. الخ.

٤ - وإذا كان مدار البحث فى علم الاجتماع النظم الاجتماعية بشكل عام مع
التركيز على الأسرة ونظامها فإننا نجد الإسلام يتخذ مواقف ذات تأثير بالغ
فى استمرار الأسرة وهذه المواقف تشكل مبادئ أساسية فى علم الاجتماع
العائلى.. فقد اهتم القرآن الكريم بالبناء الأسرى.. إذ جعل من الأسرة
النواة التى تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية وحرص على رعاية حقوقها
و حمايتها من التفكك والانحلال.. فقد شرع الزواج وجعله بدلاً من
الشيوعية الجنسية أساساً للحياة الاجتماعية فهو اللبنة الأساسية لبناء المجتمع
ولهذا فإن دستور الحياة الزوجية يعتبر أمراً ذا قيمة بالغة فى القرآن. وقد
كان الأنثروبولوجيون من قبل يرون أنه كانت هناك حياة لا أسرة فيها كما
يذكر فريزر، ومورجان، وفردريك إنجلز، فى "أصل العائلة" ووستر مارك،
وأن الاتصال كان مشاعاً بين الأفراد. وهذا ما يرفضه الإسلام رفضاً تاماً،
ويحرمه تحريماً مطلقاً.

ولقد قام النظام العائلى على أساس تخطيط يحقق الأمن والاستقرار
للأسرة.. وذلك تحقيقاً للذرية.. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿والذين يقولون
ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين..﴾ (٧٠) وهنا نقف وقفه لنناقش
مشكلة تحديد النسل وهل يقبل الإسلام مفهوم تحديد النسل أو ضبط النسل !

الحقيقة أن الإسلام يرفض منع النسل، ولكنه يقبل تنظيمه حتى يمكن
كفاية الدخل الفردى لتربية أفراد الأسرة محدودة العدد. وهكذا يقوم نوع من
التوافق والانسجام الأسرى فى ظل المودة والرحمة مما يحقق للأسرة الهدوء

والسكينة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾^(٧١). وقد أوجب الإسلام حسن المعاشرة.. وذلك في قوله تعالى: ﴿..وعاشروهن بالمعروف. فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾^(٧٢). كما أعطى الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة تامة .. وقد اشترط الإشهاد على العقد وقت تكوينه حصراً على إعلانه وإظهاره ، ومنعاً لجموده وإنكاره وبذلك تكون العشرة الزوجية بالزواج المعلن، هو حق للزوجين وفيه مصلحة لهما، وقد حرم الله تعالى الزواج ببعض النساء حرمة دائمة لا يطرأ عليها الحل أن السبب المقتضى للتحريم لازم غير قابل للزوال ويكن هذا التحريم المؤبد بسبب النسب أو المصاهرة أو الرضاع أو التحريم المؤقت فالحرمة فيه تبقى ببقاء سببها وتتفنى بزواله. وفي فقه الأسرة تفصيل الأمرين .. وربما يفضل في الزواج الاغراب ، فقد أثبت العلماء حديثاً أن هذا النوع من الزواج الذي تلتقى فيه طبقتان متغايرتان تنجب الأسرة فيه أطفالاً أقوياء لا يخضعون لوراثة الأسرة من الأب والأم كما يحدث إذا كانا من قبيلة واحدة أو عائلة واحدة.

وفي حالة الطلاق نجد أن الإسلام يرى أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، ونجد أن قواعد التشريع الإسلامي قد رتبت قواعد النفقة ومعاملة المرأة كامرأة لها كرامتها.. وما لديها من أولاد وحقها في مؤخر صداقها.. وغير ذلك.. وقد أوضح القرآن الشر والمفاسد التي تحدث إذا استمر الزواج على ضغينة.. فأمر بأن يتفرقا. يقول سبحانه وتعالى: ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته. وكان الله واسعاً حكيماً﴾^(٧٣).

وجعل الطلاق على ثلاث حتى لا يغلق الباب إن كانت هناك بارقة أمل في العودة إلى حالة الاستقرار الزوجي.. وقد وضع الشارع شروطاً للطلاق منها ألا يقع الطلاق في حالة الغضب أو الهياج النفسى .

ويُعتبر الطلاق محرماً إذا أوقعه الزوج على المرأة وهي في الحيض أو في طهر فيه مساس [أى من حالة حمل] وللزوج الحق في مراجعة زوجته بعد الطلاق قبل انقضاء عدتها بدون عقد وصدّاق، وهذا هو الطلاق الرجعى. أما الطلاق البائن بينونة صغرى فهو الذى يتمكن الزوج بعده من إعادة زوجته إلى عصمته بعقد وصدّاق جديدين وإذنها ورضاها وشاهدين. وفي الطلاق البائن بينوته كبرى لا تحل له إلا بعد أن تتزوج آخر، ويدخل بها ويُطلقها أو يموت عنها وتنقضى عدتها.

ويرى بعض الفقهاء أن الرجل لو طلق امرأته ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع بذلك إلا تطليقة واحدة، ومن أخذ بذلك ابن تيمية. وزواج المرأة برجل آخر بعد طلاقها من زوجها السابق ثلاث مرات لا بد أن يكون زواجاً شرعياً صحيحاً وناقذاً بمعنى أن يدخل بها الزوج دخولاً حقيقياً، ويكون غرض الزواج الاستمرار والاستقرار كأسرة.

وقد حرم الإسلام معاشرّة الزوجات بالظهار، كأن يقول الرجل لزوجته [أنتِ على كظهر أمى] فلا يحل له أن يقربها ولا يلامسها حتى يُكفر عن ظهاره، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا. ذلكم توعظون به. والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يستطع فإطعام

ستين مسكيناً. ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله. وتلك حدود الله. وللكافرين عذاب
أليم ﴿المجادلة ٣-٤﴾ .

وقد أحاط القرآن الكريم والسنة المطهرة الحياة الزوجية بسياج من
التشريعات التي تكفل أمنها واستمرارها، وحرص التشريع الإسلامى على أنه
فى ظل تعدد الزوجات لابد أن يكون ذلك بالعدل والقسطاس بينهما، وفى
ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع. فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة...﴾^(٧٤) والعدل الواجب على الرجل
لزوجاته هو فيما يملك، وذلك بأن يسوى بينهما فى الإنفاق عليهن، وفى
المبيت. أما ما لا يملكه الزوج، وهو ميل القلب، فإن الله لا يكلفه المساواة بينهما
فيه، كما فى الحديث الذى رواه الإمام أحمد وأهل السنن بإسنادهم عن عائشة
قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: اللهم هذا قسمى
فيما أملك، فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك"، وفى هذا يقول تعالى ﴿ولن
تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها
كالمعلقة﴾^(٧٥)

ولعلنا نستشف من روح النص ومعناه توجيهاً إليها يتطلب منا إمعان النظر
والتفكير قبل الإقدام على الزواج بأكثر من واحدة لما قد يحتمله هذا من أمور قد
لا يطبقها الزوج فى حالة التعدد، وقد وضع الله هذه الأمور فى صورة أقرب
إلى الاستحالة التى تتجاوز حدود استطاعة الرجل وقدرته على الالتزام بالعدل
بينهن سواء من الناحية المادية أو من الناحية القلبية، ومع هذا فإن التشريع
القرآنى قد راعى الضرورة الملجئة التى قد تدفع بالزوج إلى الاقتران بأكثر من
واحدة، وذلك بسبب عقم الزوجة أو مرضها.. أو لحاجة المجتمع إلى زيادة
النسل لأسباب اقتصادية واجتماعية أو لأسباب أخرى أخلاقية.

على أنه ينبغي أن يعتبر الزوج بأكثر من واحدة ثم وضع هذا التعدد في حدود شبه مستحيلة بمثابة تكريم للمرأة. فقد كرم الإسلام المرأة على وجه العموم بما لم تكرم مثله في أى دين من الأديان على مختلف العصور ويكفى أنه وقف أمام وأد البنات فجاء في الذكر الحكيم "وإذا المؤودة سئلت .. بأى ذنب قتلت"....^(٧٦) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ. نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ. وَإِنْ قَتَلْتُمْ أَوْلَادَكُمْ خَطِئًا كَبِيرًا﴾.^(٧٧)

ومن جملة تكريم المرأة أنه أقر لها حق الفتيا كالرجل سواء بسواء، وإن كان الإسلام لا يقر بولاية المرأة العامة واستخلافها على الأرض لكنه يقر بولايتها على اليتامى ووصايتها على القصر، كما تنص أحكام الشريعة على الإسلامية بضرورة خروج محرم معها في سفرها للحج وغيره .. وقد أباح للمسنات من النساء الحج تجاوزاً بدون محرم.. وقد كان للإسلام الفضل في رفع مكانة المرأة في الوقوف موقف رفض حاسم أمام العلاقات الجنسية الموقوتة. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... فَاذْكُرُونَهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مَحْصَنَاتٍ غَيْرِ مَسَافِحَاتٍ وَلَا مَتَخَذَاتٍ أَخْدَانٍ﴾...^(٧٨) وتبعاً لذلك فإن زواج المتعة الذي أقرته الشيعة يعتبر باطلاً في الشريعة. وتقول الشيعة أنه كان موجوداً في الغزوات وقد منعه عمر بن الخطاب.. وكان المقصود به أن يتسرى الجنود وهم بعيدين عن زوجاتهم وذلك بالاتصال الجنسي بنساء البلاد المفتوحة لأن العرب في الجاهلية كانوا يصطحبون زوجاتهم في كل غزوة يقومون بها. أما في الإسلام فقد منعوا في عهد الغزوات الكبرى بعد الرسول من أن يصطحبوا زوجاتهم معهم في القتال.. ولكن المسألة هنا تتعلق بنظام كان معمولاً به وهو نظام الإماء.. وهن هؤلاء النساء اللاتي يقعن في الأسر سواء في حروب الردة أو الفرس أو الروم. ومن حق الجندي المسلم أن يوزع

عليه نصيبه من فيء هذه الحروب سواء من الأمور العينية أو من الإماء والعبيد. وهؤلاء هن من ملكت أيمانكم.. وبذلك تبطل دعوى زواج المتعة تاريخياً، والتي تعد نظاماً معمولاً به في إيران إلى اليوم وعند الشيعة في كل مكان.. وفي لبنان وغيرها. وهو نظام أقرب إلى الزنا منه إلى النظام الأسرى المستقر.. ولا يمكن أن تحتفظ المرأة بمكانتها في ظل هذا النظام ولذلك يرفضه أهل السنة رفضاً باتاً.

وأخيراً فإن الإسلام راعى حقوق الأبناء وحقوق الأقارب.. ومنع التبنى والخلط بين الأنساب. وجاء في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله. فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم..﴾^(٧٩) ومن الآداب الأسرية التي يحض عليها الإسلام أسلوب معاملة الوالدين.. وذلك كما يظهر في قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. وانخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾^(٨٠).

ويضع الإسلام مبادئ للزواج والطلاق ونظاماً دقيقاً للمواريق وقوانيناً للأحوال الشخصية، وقد أخرجت جميعها في نظام للرعاية الاجتماعية فمنها ما شرع لحماية الأحداث واليتامى والمرضى ومحتلى العقل. والرعاية على مال السفية ومنها ما يشكل أيضاً الحسبة على أحوال المسلمين الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية، ويجوز للمحتسب في الإسلام أن يفرق بين الزوجين بسبب الاختلاف في المكانة الاجتماعية بينهما، ولولى الحسبة، الحق في التفريق بينهما على أساس مبدأ التكافؤ في الزواج استناداً إلى قول الرسول الكريم الذي نهانا عن الزواج من النساء الظاهرات الجمال واللاتى يكن من منبت سئ لقوله

"إياكم وخضراء الدمن. قالوا وما خضراء الدمن يا رسول الله . قال: المرأة الحسناء فى المنبت السوء". (٨١)

وهذا كله يعنى أن الإسلام يحرص على تماسك الأسرة بينائها على أساس التكافؤ وحسن الخلق وطيب المنبت حتى يكفل لها الاستمرار .

٥ - ويجب أن نشير هنا إلى أن إهمال علماء الاجتماع للجانب العقلى والروحى واهتمامهم فقط بالجانب الحسى التجريبي فى الإنسان أدى بهم إلى الوقوع فى أوهام مضللة أحس بها علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال "بول ريكمان" الذى سبقته طائفة من الفلاسفة الألمان فى هذا الاتجاه.. والذى يتعارض مع دعاوى علم الاجتماع الوضعى الذى يقوم على أسس حسية مطلقة لادخل فيها للضمير أو للإلهام أو الحدس أو العقل فكيف يمكن أن نرصد الوقائع الاجتماعية بحسب هذه المناهج التجريبية. وكيف نصل إلى فهم المجتمع ومشكلاته بأساليب القياس المادى البعيدة عن النفس والاتجاهات الروحية فى المجتمع.

إن الاتجاه الآخر فى علم الاجتماع هو اتجاه إلى باطن المجتمع الإنسانى ورصد ذبذباته.. ولا يمكن أن يتوفر لنا ذلك إلا إذا وضعنا للنفس البشرية حسابها وآفاقها غير الحسية المرتبطة بالهام لابد أن يكون له مصدر الهى مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (٨٢) على حسب ما سنرى فى مبحث الأخلاق الإسلامية.

٦ - على أن الإسلام ممثلاً فى ركيزته الأولى وهى القرآن، وفى ركيزته الثانية وهى الحديث ، قد أوحى إلينا بجملة تصورات تصلح لأن تشكل نوعاً من الفلسفة الاجتماعية التى تقدم لنا شبه نظرية اجتماعية إسلامية، فمجموع

العناصر التي تتألف منها وجهة النظر الاجتماعية في الإسلام إنما تتراص أو تترتب حول مركز واحد أو نواة واحدة هي العقيدة الإسلامية، وأساسها هو الإيمان بالله باعتباره المنبع الأول لتصوراتنا عن العلاقات الكونية والحيوية والإنسانية مع ما تتضمنه من مناهج علمية تجريبية واجتماعية واقتصادية وسياسية، أى أن أول درجة أو أول مرتبة في تكوين النظرية الاجتماعية هي مرتبة الإيمان بوحدة مصدر التكوين والخلق الذي هو الله تعالى والذي يتصف بالكمال المطلق والقدرة الشاملة على خلق كل شئ في هذا الكون بما في ذلك الإنسان أفراداً وجماعات، ومعنى هذا أن هذه الوحدة التي نلف الكون بأسره يجب أن تكون لها مؤثراتها على سائر المظاهر والتيارات السائدة في المجتمع، أو بمعنى آخر فيما يختصر بما نحن بصدده من تحليل للفكر الاجتماعى فى الإسلام.

على أننا يجب أن نؤمن أولاً بشمولية المنهج الإسلامى فى كل هذه الأنحاء والأنشطة الإنسانية والاجتماعية، نظراً لأنها تنبع من مصدر واحد، وهذا المصدر يحتم وجود ترابط أو تكامل بين تياراته المختلفة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية.. الخ. وهذا يعنى تأكيد نظرنا إلى وحدة العلوم الإنسانية فى الإسلام أو ما نسميه بفقہ العلوم الإسلامية فلا يمكن - كما ذكرنا فيما سبق - دراسة أى فرع من هذه العلوم بمعزل عن الفرع الآخر نظراً لوجود علاقات وارتباطات بين هذه الفروع لأنها كلها تصب فى بوتقة واحدة هى الإنسان، وتصدر عن خالق واحد هو الله.

وسنرى فى نهاية الأمر أن هذا الاتجاه الذى يعتبر الطابع الأساسى للنظرة الاجتماعية الإسلامية -والذى يقوم على أساس شمولية النظرة فى ميادين علم الاجتماع المختلفة- أنه هو الاتجاه الغالب فى مجال الدراسات الاجتماعية

المعاصرة بقطع النظر عن ارتباط علم الاجتماع الغربى بالدين أو عدم ارتباطه به.. فقد ظهر منذ أوجست كونت مروراً بدور كايم إلى آخر المواقف فى علم الاجتماع أن تحليل الظواهر الاجتماعية كشف عن تعقدها وأنها لا يمكن أن تفسر لسبب واحد - كما أشار إلى ذلك دور كايم فى كتابه (قواعد المنهج فى علم الاجتماع) - حيث وجدوا أن الظاهرة الاجتماعية قد تقوم على أسس وأسباب كثيرة جدا منها ماهو نفسى ومنها ماهو اقتصادى ومنها ماهو زمانى أو مكانى خاضع للبيئة أو نتيجة لعوامل التغير أو خاضع لأسباب عرقية أو غير ذلك مما يؤثر فى الحراك الاجتماعى وتغيير وجه المجتمع، ولو أن جملة هذه الأسباب انما تدخل فى نظرهم فى دائرة التنظيم الاجتماعى ووظائفه إلا أنه على الرغم من ذلك فإن هذا الاتجاه الذى تترابط فيه أسباب قيام الظواهر وتطورها انا يتسم بالشمولية التى كشف عنها منهج تحليل الظواهر الاجتماعية لمعقولية الوجود ومنطقة.. وقد يكون مصدرها وحيأ أو إلهاماً إلهياً بالإضافة إلى فكر الإنسان وإبداعه الخاص. وهو مع هذا غير مسير بأى منطق، بل يخضع لتفكيره وعقله الذى استودعه الله كأمانة وأمره - كما سبقت الإشارة - أن يستغله فى مسيرة حياته الكبرى على الأرض.. فإذا ترسم خطى المنطقى الصحيح فإنه قد يحدث تغييراً نحو الأصلح فى حياة الفرد والمجتمع.. أما إذا اتبع هواه وأمعن فى الظلم والإفساد فإن ذلك يكون بتوجيه من سفاهة العقل أى حكم النفس الامارة بالسوء.. وقد أجمعت النصوص الدينية على أن هذا المنهج الأخير هو الذى يؤدى إلى الصراع الاجتماعى وخسران الدين والدنيا معا وإشباعه روح التحلل وعدم التماسك فى المجتمع.

والأمر الذى لا شك فيه أن منهج المعتزلة فى الدعوة إلى حرية الإنسان ما دام قد كُلف وجعل الله العقل له مناراً ومرشداً. هذه الدعوة هى التى تعبر بحق

عن روح الإسلام والعلم الصحيح رغم ما قوبلت به من فتور فى نطاق بعض طوائف أهل السلف الصالح .

والإسلام هو دين الفطرة، ومعنى هذا أن المرء إذا اتبع فطرته الصحيحة فإنه سيكتشف عناصر الإسلام الكبرى وأهمها التوحيد من خلال ذاته.. ومع هذا فهو فى حاجة إلى الرسل لبيان الحق كاملاً ولتثبيت إيمانه بهذه المبادئ السامية جملة وتفصيلاً. فالإسلام بما فيه من قوانين وإرشادات صالحة للبشرية جمعاء فى كل زمان ومكان قد دعا الإنسان إلى الاسترشاد بما فى الوجود من نظام وانسجام حتى يكون لهذا أثره فى إحداث هذا الانسجام بين قوى النفس المختلفة أولاً ثم بين الفرد والجماعة ثانياً ثم بين الجماعة الواحدة والجماعات الإنسانية الأخرى ثم بين تحقيق أهداف الإنسان فى الدنيا وأهدافه فى الآخرة وذلك من خلال المبادئ التى أرسى الإسلام قواعدها فى العدل والتكافل الاجتماعى. (٨٣)

وجد جاءت التشريعات السماوية الإسلامية متضمنة لهذه المبادئ والقيم السامية فلم تغفل أحداً منها. وهكذا ظهرت فى صورة تشريع إنسانى اجتماعى صالح للبشرية جمعاء ولم يرق إلى مستواها أى تشريع وضعى.

وعلى الرغم من أن التشريع السماوى والقوانين الكلية الثابتة فى الوجود قد جاءت فى صيغ مطلقة بحيث ظهرت لنا فى صورة كلية عامة، إلا أننا نلاحظ أن هذا العموم وهذه الشمولية فى التشريع السماوى لم تغفل أدق الأمور الخاصة بالإنسان سواء كان ذلك فى العبادات أو فى شؤون الدنيا كأمر الزواج والطلاق والميراث وأمر الحرب والسلام والتجارة والعمل إلى غير ذلك،

مع مراعاة التزام المرونة التي ينبغي أن تراعى في التطبيق على الحالات المختلفة في العصور المتباينة.

على أن أهم ما يتميز به التشريع الإسلامى الإجتماعى رغم انطباقه على سائر الأنشطة الإنسانية سواء بالنسبة للدنيا أو الآخرة، هو أنه يتسم بالوحدة بين أجزائه بحيث تشكل هذه الأجزاء نسيجاً واحداً متكاملأً يحقق أهداف الدنيا والآخرة معاً، كما يراعى النفع العام والخاص بما يتفق مع سنن الله التي يسير بمقتضاها الوجود كله.. والتي تقضى بأن العمل الصحيح والصادق هو العنصر الأساسى للوجود، وهو فى الوقت نفسه يشكل الخير العام للحياة الإنسانية وللوجود بأكمله. (٨٤)

وهكذا ترتبط النظرية الاجتماعية المفسرة لحياة الإنسان بنظرة شاملة للوجود وخبريته منبثقة من منهج الله عز وجل .. وتترتب حولها حلقات الوجود الكونى والحياة الاجتماعية فى تكامل وانسجام واتزان يمكن أن يخضع لنظرة العقل والمنطق وليس لمخاطر العقوبة والصدفة التي تجنح إليها الكثير من النظريات الاجتماعية التي لا تستند إلى شريعة أو عقيدة.

ومن هنا يتضح لنا كيف أن النظرية الاجتماعية الإسلامية إنما تنبثق -على هذه الصورة- من التصور العريض الذى وضعناه فى هذا البحث عن إطار وأبعاد فقه العلوم الإنسانية الذى يتسع لسائر العلوم الإنسانية ومناهجها ومن بينها علم الاجتماع.. وعلى الباحثين أن يعضوا فى دراساتهم حول الوجود الاجتماعى للإنسان على أسس من هذه القواعد يلتزمون فيها بالقياس الاجتماعى وأصوله بالإضافة إلى المنهج الجديد فى الملاحظ المشارك نظراً لأن هذا المنهج يحترم الوجود الإنسانى لأنه يفترض - كما هو مسلم به فى النظرة

الإسلامية- بأن الإنسان روح وجسد وليس جسداً أو كما فحسب كما يرى أصحاب علم الاجتماع المعاصر.. وهذا هو أساس فساد نظرتهم إلى العلوم الإنسانية جميعها.. إذ أن التجارب أو الملاحظة المحسوسة وحدها لاتصلح مطلقاً في مجال دراسة الوقائع الانسانية بالذات من حيث انها وقائع كيفية بالدرجة الأولى.

على أننا يجب - كما سبقت الإشارة- أن نضع على رأس هذا المنهج الحسى- المعنوى. والذي يتسم به علم الاجتماع الإسلامى الإيمان المطلق بوجود خالق لهذا الكون بما فيه من مجتمعات وأفراد حتى لايستند هذا التجمع البشرى الكبير إلى مجرد الصدفة والعفوية فى نشأته الأولى على سطح الأرض كأثر من آثار التطورية المادية التى أصبحت هدفاً لنقد الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين .

الفصل الخامس

الفلسفة الأخلاقية في الإسلام

لما كان الفقه الإسلامى ينطوى فى جنباته - فى صورته الموسعة - على سائر المعاملات الإسلامية.. أى جميع أنواع النشاط الإنسانية السلوكية .. سواء كان هذا السلوك فى مجال المجتمع أو فى مجال الاقتصاد أو فى مجال الأفراد.. وكان السلوك الأخلاقى - سواء كان فردياً أو اجتماعياً- إنما يقع فى إطار هذه المعاملات، لهذا كانت الأخلاق فرعاً من فروع الفقه التى نتناول فيها بالدراسة الأسس والمبادئ الأخلاقية للفرد وللجماعة فى ظل الإيمان بالله وكتبه ورسله وتحديد هذه المبادئ الأخلاقية بحسب معيار الحلال والحرام والخير والشر.. وقيام دستور الأخلاق فى الإسلام بعيداً عن الغرائز والهوى، وبمناهى عن تحكّم العقل المجرد من الدين، أو سلطة المعارف الحسية البحتة المضللة.. ذلك أن الأخلاق الإسلامية إنما تقوم على قيم تنبع من التسليم الأساسى باتحاد الروح بالبدن، أو النفس بالجسم، أو العقل بالحس، ومنها جميعاً ينبثق السلوك الأخلاقى السوى.

وأما تناول مشكلات الأخلاق باستفاضة، والإسهام فى بحثها.. فانه يناط بعد الكتاب والسنة بالاجتهاد بالرأى، الذى هو أساس انطلاقنا فى تأسيس النزعة الإسلامية فى هذا العلم وغيره بعد الكتاب والسنة، وبالدرجة الأولى على المبادئ الأخلاقية فى الإسلام.

ويقول الرسول ﷺ "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(١٥).. ومعنى هذا أن الإسلام يقوم فى جزء كبير منه على أسس أخلاقية.. وليس هناك دين سماوى

غير ملفق.. إلا وكانت الأخلاق إحدى دعوماته الرئيسية. ونجد الإسلام ينطوي على كل معاني الأخلاق الواقعية والمثالية.. فمن الناحية الواقعية نجد أنه قد تكررت فيه دعوى التوراة الواقعية، والتي تنص على أن العين بالعين والسن بالسن.. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاصاً.. فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكمم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٨٦).. وهذه هي أخلاق العموم.. ولكنه في نفس الوقت يكرر الدعوة إلى المحبة والغفران مثل ما جاء في الإنجيل.. يقول الله عز وجل ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصيرٌ﴾^(٨٧).. ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظٍ عظيم﴾^(٨٨).

فهذه مبادئ الأخلاق الإسلامية، وهي أخلاق الخصوص، وخصوص الخصوص.. على ما يرى الغزالي.. وقد اعترف كبار رجال الدين المسيحيين المعاصرين بأن الإسلام ينطوي على مثل أخلاقية ينبغي على جمهرة المسيحيين قرائتها وتلمسها.. فهي شبيهة في جزئها المثالي بالأخلاق المسيحية سواء بسواء.

والحقيقة أن الأخلاق بلا أساس ديني إنما تفقد قيمتها الجوهرية.. ذلك أن الفعل الخلقى إنما يستند إلى الضمير الذي هو مزاج من العقل والوجدان، وهو منير الإلهام الإلهي.. وتقوم الأخلاق ليس على الحساب الخلقى كما يرى بنتام وأتباعه.. بل على النية وعلى سلامة الفطرة الجوانية الإنسانية، ومن هنا يأتي الالتزام الخلقى على ما سنرى مستنداً إلى حدس مرتبط بالألوهية.

ومما هو جدير بالذكر أن الفلاسفة المسلمين قد اتبعوا مسار الأخلاق الأرسطية. أي نظرية السعادة . كما وضعها أرسطو في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس". ويدلل على صدق ذلك أن الأخلاق عند مسكوية وعند ابن حزم والكندي وابن سينا والفارابي تختلط بنظريات ميتافيزيقية في الكون ماداموا يقولون بنظرية الفيض والعقل الفعال، ولم يذكر الفارابي الأخلاق بوضوح في مبحث خاص من العلم المدني متابعاً أرسطو في اتجاهه.. وكذلك أشار التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون إلى الأخلاق وقال إن الأخلاق العملية قريبة من التصوف. (٨٩)

أما ابن خلدون فلم يخصص جزءاً في مقدمته للأخلاق، على أن أحداً لم يتنبه إلى كتابات المازردي .. إذ أنه على الرغم من تخصيصه لمبحث خاص للأخلاق ، إلا أنه يحاول التفلسف أخلاقياً بحسب نظرية أرسطو في الأخلاق أيضاً. (٩٠)

والأمر الذي لاشك فيه أن هؤلاء جميعاً قد أغفلوا أمرين هامين.. الأمر الأول هو أن مباحث الأخلاق لم تُفرد لها دراسة خاصة إلا في العصر الحديث، وكانت تجيء مثل مباحث السياسة كمباحث فرعية لأي مذهب فلسفي.. وقد يكون الاتجاه في الأخلاق عند فيلسوف مخالفاً لاتجاهه النظري في الفلسفة. فبينما تقوم الفلسفة الأرسطية على نظريات ميتافيزيقية بحتة.. وكذلك عند أفلاطون من قبله. إلا أن الأخلاق عند أرسطو بصفة خاصة تتجه إلى الصفة العملية .. ولهذا فليس من المستغرب أن يهتم المسلمون اهتماماً خاصاً بالأخلاق في ظل مد حضارى فلسفى يجعل للأخلاق موضعاً أو حيزاً محدوداً، ومن ثم فإن الحكم الذى ينسحب على المفكرين من العصر القديم إلى أوائل القرن الثامن عشر أى من اليونان إلى العهد الحديث - وهو أن أبحاثهم الأخلاقية كانت

محدودة- هو نفس الرأى الذى ينصب أيضاً على المسلمين، على الرغم من أننا نجد أن المسلمين اهتموا بوجهة النظر الأرسطية فى الأخلاق فى مباحثهم الأخلاقية بنفس القدر الذى نجده عند الغربيين. ومن ثم فإنه لايجوز توجيه اللوم إليهم وحدهم دون غيرهم وهناك من الإسلاميين من حاول تناول هذا الاتجاه الإسلامى الخالص فى الأخلاق وهو الحكيم الترمزى على ما سنرى.

أما الأمر الثانى فهو الذى ذكرناه فى ديباجة هذا الفصل من أن كل دين سماوى لا بد أن يكون قائماً على أسس أخلاقية حتى العبادات فإن الكثير منها له وجه أخلاقى. ولهذا كان من الصعب الفصل بين الأخلاق التى هى دراسة للسلوك الأخلاقى للأفراد، وبين الدين الذى يحاسب المرء على سلوكه الدنىوى سواء كان فى دائرة الأخلاق أو إطار التعبد والعقيدة.. ولو أنه على ما سنرى فإن مسلمات العقيدة فى الدين لها وجه أخلاقى ناتج من ارتباط قيم الحياة والسلوك بالفعل الإلهى من حيث المبدأ والنهاية.

وتتسع دائرة الأخلاق فيدخل تحتها السلوك الاقتصادى والسلوك الاجتماعى وجميع أنواع السلوك التى عليها مدار حياة الإنسان (وهكذا نجد أن السلوك الأخلاقى هنا هو الذى يتحكم فى سائر المناشط الفردية والاجتماعية.. على أساس معيار الخير والشر الذى سينطبق على الحلال والحرام.. وربما إذا نظرنا إلى الجانب المعرفى للضمير الأخلاقى فإنه سيتدخل هنا الصواب والخطأ. ولكننا نحاول فى مباحث علم الأخلاق ألا نتطرق إلى هذا حتى لايمكن الوقوع فى موضوعات هى أبعد ما تكون عن الأخلاق كالرياضيات مثلاً.. ولو أنها ليست من قبيل الإنسانية البحتة.

ولكى تتضح لنا الخطوط العريضة فى الفكر الأخلاقى التابع من الكتاب والسنة ومن ممارسات المسلمين الأخلاقية.. ينبغى لنا أن نستعرض فى إيجاز ماهية المشكلة الأخلاقية ومعنى السلوك الأخلاقى ومشكلات الأخلاق بصفة عامة والتي تدور حول ما نسميه بالضمير.

أولاً: المشكلة الأخلاقية:

يطلق لفظ الأخلاق على قواعد السلوك الفردى فى معاملة الفرد مع الآخرين بحسب معيار الخير والشر.. وقد تكون هناك أخلاق إجتماعية أيضاً وأخلاق مهنية.. الخ. على أننا نستطيع أن نحدد بشكل عام الموضوعات التي تدرسها فلسفة الأخلاق والمشكلات التي أثارها الفلاسفة بهذا الصدد، وهي تدور حول معنى القيمة الأخلاقية وكيف يمكن أن يكون الخير مقياساً لهذه القيمة، وما هو نوع الخير الأقصى.. وهل الأخلاق علم غائى أم علم وضعى وصفى.. وما الذى نقصده بمعنى الخير.. وهل هو مرادف للصواب فيكون الشر مرادفاً للخطأ. وحين ذلك تختلط الفلسفة الأخلاقية بالمعرفة.. ثم أيضاً تبحث الأخلاق فى معنى الإلزام الخلقى وأساسه وما هي الملكة أو القدرة أو القوة التي نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى وأساسه وما هي الملكة أو القدرة أو القوة التي نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى. كل هذه مشكلات أثارها البحث فى علم الأخلاق أو فى فلسفة الأخلاق.. ونجد أن مذاهب الأخلاق فى جملتها كانت تدور فى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول :

هو الاتجاه الحدسى، وهو اتجاه رئيسى فى علم الأخلاق، وهو ما نجد فيه

أن وظيفة علم الأخلاق الأساسية هي أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني..
ولهذا فعند هؤلاء نجد أن علم الأخلاق علم معيارى لأنه إنما يبحث فيما
ينبغى أن يكون عليه السلوك لا فيما هو كائن بالفعل من هذا السلوك.

أما الاتجاه الثانى :

فهو موقف العقليين الذين يتدخل العقل مع الإرادة لديهم فى تكوين
بواعث السلوك الأخلاقى.. ونجد أن الأخلاق عند هاتين الفئتين أى الحدسيين
والعقليين أخلاق مطلقة توجد فى كل زمان ومكان والحكم الأخلاقى عند
هؤلاء جميعاً حكم واحد فى كل زمان ومكان.

يبقى الاتجاه الثالث:

وهو موقف اصحاب الوضعية المنطقية، وهو موقف أقرب إلى رصد
الوقائع الأخلاقية منه إلى تقييمها، وبذلك تصبح الأخلاق فيه علماً وضعياً
تنصب مباحثه على الوقائع الأخلاقية المشخصة الكائنة بالفعل كظواهر
محسوسة، وهنا نجد أن اصحاب هذه المدرسة يرفضون الأحكام المعيارية المطلقة
ويرون أن الأخلاق نسبية ، وكذلك فعلماء الاجتماع والانثربولوجيون يقفون
هذا الموقف ، فيرى بعضهم أن القيم الأخلاقية عند البدائيين مثلاً تختلف عنها
عند المتحضرين.. بل إنها فى قبيلة بدائية معينة، تختلف عنها فى قبيلة بدائية
أخرى، كما يرون أن كل مفاهيم علم الأخلاق هى أمور تتغير، وقد تعارف
عليها الناس فى زمان معين وتختلف عند فئاتهم وعند مجتمعاتهم بحسب الفهم
والتقويم الحضارى ومن ثم فهى أخلاق نسبية كما قلنا.

يبقى أن نشير إلى أن المذهب السوفسطائي وأصحابه يرون أنه لا توجد أخلاق، لأنهم لا يتفقون على معنى الخير أو الشر.. فالنسبية تكون هنا مطلقة، وهم يعتمدون على الإحساس كما يعتمد الوضعيون أيضاً على الإحساس فى موقفهم المعرفى، ولهذا لا يمكن استمداد قواعد أخلاقية عامة تؤسس مواقف الوضعيين والسوفسطائيين على السواء .

تطور الفكر الأخلاقى الغربى: (٩١)

وإذا كنا قد عرضنا للنظريات الأخلاقية العامة التى تمثل أنماطاً للفكر الأخلاقى بصفة عامة، فإنه ينبغى علينا أن نتبع دراسة الأخلاق أيضاً فى صورتها التاريخية حتى نستطيع أخيراً استنباط المعانى الأخلاقية العامة من خلال المواقف الموضوعية، والمواقف التاريخية العامة فى مجال علم الأخلاق.

ويبدأ الفكر الأخلاقى فى الظهور تاريخياً منذ سقراط ثم أفلاطون الذى نجد عنده أن "الفضيلة علم والرذيلة جهل" .. وعنده نجد أن الأخلاق غايتها تحقيق السعادة، أى الوصول إلى الخير الأقصى أو الخير المطلق بدون أى غاية نفعية، أما عند أرسطو فإن الأخلاق تكمن فى ممارسة الإنسان لأسمى فضائل العقل وهى الحكمة ، كما أن السعادة تكمن فى ممارسة كل موجود لفعل الملكة التى يتميز بها عن سائر الموجودات، ولما كان الإنسان يتميز بالعقل، فإن تحقيق السعادة بالنسبة له يكمن فى ممارسته لفعل التعقل وهو ما يؤدى إلى الحكمة التى تعد أسمى الفضائل، وتلك الحكمة تجئ من خلال تمكن القوة الناطقة من التوفيق بين قوى النفس الأخرى وهى الغضب والشهوية والسيطرة عليها، وبذلك تتحقق سعادة الإنسان فى خيره الأقصى من حيث هو إنسان وهى الحكمة الناتجة عن سيطرة القوة العقلية عليه، وكذلك فالعقل عنده

يستخدم في بيان أنواع الفضائل العملية، وهذه الفضيلة العملية تكمن في القدرة على اختيار الوسط العدل وهو الوسط بين طرفين يمثلان الرذائل الناتجة عن الإفراط أو التفريط.

ولا تختلف مسيرة الأخلاق في القرون الوسطى عنها في القرون المسيحية، إذ أن أصحاب القرون الوسطى كانوا يرددون مذاهب الأخلاق الأفلاطونية والأرسطية، وأخلاق الإسلاميين بما لا يخرج بها عن مضامينها الأساسية التي عرفت عند اليونان.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد مواقف أخلاقية متعددة، ومنها ما هو عقلي وحماسي عند ديكارت ومدرسته. ومنها ما هو حسي كما هو الحال عند هوبز الذي اختلف الباحثون في أمره، وبعضهم يقول إن مذهبه الأخلاقي يقوم على سيكولوجية الأنانية، والبعض الآخر يقول إنه مستمد من التراث المسيحي. والطائفة الثالثة ترى أن الأخلاق هنا تقوم على العقل من حيث أن الأخلاق تلتزم بقوانين الطبيعة وهي في نفس الوقت قوانين عقلية.

ويعتبر موقف لوك وديفيد هيوم والفيلسوف بنتام ومل من المدارس الحسية النفعية. فيرى هيوم أن الفعل الأخلاقي يكون موضع الاستحسان والاستهجان فكل ما هو خير من الأشياء يثير فينا قبولاً واستحساناً والعكس بالنسبة لما هو شر أو سيء فإنه يثير فينا انفعال الاستهجان وعدم القبول.

ويفسر هيوم نظريته بقوله بأن العقل يتدخل بعد فرز الوقائع الأخلاقية وتحديد الموقف ثم تتدخل العاطفة لكي تثير انفعال الاستحسان أو الاستهجان، وأن هناك نوعاً من المماثلة أو المشابهة بين الأحكام الأخلاقية أو الأحكام

الجمالية.. فكما أن الحكم بالجمال على الشيء يرجع إلى العلاقات الحسية المتناسبة والقائمة بين أجزائه.. فكذلك الأحكام الأخلاقية أيضاً.

وأخيراً فإن هيوم يرى أن العقل حينما يتدخل ليصدر أحكاماً أخلاقية لا يمكن من هذا الوسائل والغايات النسبية ويرفض البحث عن الغايات المطلقة.. ومادامت الفضيلة غاية مطلقة فنحن نرغب فيها لذاتها لا لكي تكون وسيلة لشيء آخر... ومن ثم فلا بد أن يكون هناك لوناً من ألوان العاطفة عند الناس تعتمد عليها الفضيلة.. ولهذا فإن هيوم يعد هنا من أصحاب نظرية العاطفة في الأخلاق بالرغم من تدخل العقل في الحكم الخلقى.

أما بتنام فله نظرية في حساب اللذات يحكم بها المرء على أى فعل من الأفعال لكي يبين أخلاقية هذا الفعل وهذه المقاييس هي شدة اللذة أو ضعفها أو سرعة زوالها بحسب مقاييس أو شروط كمية للتأكيد من تحقيق اللذة وخصوبتها وما يحتمل أن يتولد عنها من لذات أخرى، وأخيراً مذاقها أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بها. وهذا هو معيار الحساب الخلقى عند بتنام.

ويأتى بعد هذا موقف مل النفى الذى يقيم فلسفته الأخلاقية على أسس تجريبية وأهم المبادئ لديه هو أن اللذة إنما تحدث مما هو موضوع الرغبة أو القبول والحكم بأن الشيء مرغوب فيه أو غير ذلك إنما يرجع إلى إقبال الناس عليه أو عدم إقبالهم .

إن سعادة كل فرد هي خيره الذى يسعى إليه.. وكذلك فإن السعادة العامة هي خير بالنسبة للجميع.. والناس لا يرغبون فى أى موضوعات أخرى إلا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة.. وقد نفضل لذة أخرى.. وذلك بالتجريب أو الممارسة.

فكرة الضمير وتطوره: (٩٢)

وهناك مدارس أخرى للأخلاق كمدرسة الضمير عند جوزيف بطر وسموئيل كلارك.. والضمير هنا ينطوي على جانب أخلاقي وجانب معرفي.

ولما كانت فكرة الضمير من أهم الأفكار الأساسية في مجال الدراسات الأخلاقية على وجه العموم.. لهذا فإنه يتعين علينا أن نعطي للمامة بسببها عن الضمير من حيث نشأته وتطوره. فلقد أجمع علماء النفس والأثربولوجيا وعلماء الاجتماع على أن الضمير ذو طابع حسى .. وذلك على العكس مما يراه العقليون والنوقيون والإسلاميون على وجه العموم الذين يرون أن الضمير صوت داخلي .. وأمر ينطق به الباطن أى ينبع من جوانبه النفس وليس من جوارح الإنسان الحسية.

ويرى العلماء الذين أشرنا إليهم أن الضمير ليس فطريا بل هو صوت حسى مكتسب بناء على موقفهم الذى يقوم على أساس فلسفى حسى.. أى تابع لآراء المدرسة الحسية فى الفلسفة.. وتنشأ مكونات الضمير الأساسية عندهم من تلك الوصايا والقواعد الأخلاقية التى يتلقاها الطفل فى أحضان الأم منذ الصغر.. فى البيئة الحياتية.. من الأسرة والمعلمين والوعاظ والمحاضرين والأصدقاء المقربين إليه.. أى أن الضمير إنما يتكون من سلسلة متجددة من الخبرات طوال الحياة.

وينفرد أصحاب علم النفس السلوكى على الرغم من موقفهم الحسى بأنهم لا يعترفون بتكوين الضمير ونشأته على هذا النحو، بل يرون أن فعل الضمير هو من قبيل الفعل المنعكس الشرطى ونحن قد اكتسبناه فى ممارستنا

الحيوية .. وقد نتقيد بما يصدره إلينا من أحكام.. أو نهملها وندير ظهورنا لها.. وكلما تقدم بنا العمر ومررنا بخبرات وقيم جديدة تغير شكل الضمير. ومعنى هذا أن صوت الضمير ليس ثابتاً ، بل هو يتطور مع تقدم السن واتساع حصيلة الخبرات.. ومع هذا لايجب أن يتطرق إلى أذهاننا أن صوت الضمير يكون دائماً يقظاً وعالياً، وأن الضمائر هى التى تتحكم دائماً فى تصرفات الأفراد فى المجتمع.. وقد لاحظ علماء الجريمة أن الضمير يظل موجوداً عند أعتى المجرمين ولكن دون أن يكون له أى تأثير على السلوك الفردى مادامت الإرادة تسلم أمرها إلى جنوح الغرائز وأفعال الشر.

ويبقى أن الضمير يتخذ صورة المرشد فى مجال السلوك الأخلاقى فحسب.. فهو يقف حارساً يقظاً ينبه النفس فى حالة ثورة الغرائز وهوى النفس للإقدام على فعل الشر.. فينبهها إلى ضرورة الإقلاع عن ارتكاب الخطيئة الأخلاقية بقطع النظر عن أى إلزام قانونى خارجى فهنا لاتستمع النفس إلى القانون الوضعى، بقدر ما تخضع لرقابة الله وإيمانها بفضائل النفس فى ذاتها فيتدخل الضمير ليصون التماسك الأخلاقى فى النفس التى تعتبر فى هذه الحالة كوحدة للفضائل يتوجها الضمير بنوع من النقد أو الزجر الأخلاقى الذى يوجه الفرد إلى صالح الأعمال سواء كانت الأخلاق دينية أم غير دينية.

وهكذا يقف الضمير موقف الموجه أو المرشد للفرد وهو يخضع كما قلنا لما تعلمناه من صغرننا.. ومن تراثنا الطويل.. ويقول شافنسى فى الأخلاق المعروف أن شعور المرء بالاستهجان إزاء فعل معين إنما ينجم عن أن الفعل الأخلاقى إنما يعد خرقاً للعادات الخلقية.. بينما شعوره باستحسان الفعل إنما يرجع إلى أن الفعل ينسجم مع ما هو قائم من عادات وتقاليد مرعية.

ولكن هذا الرأي ، وهو السائد عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس إنما يفضى بنا إلى موقف نسبي في الأخلاق... فنحن في مجال علم الأخلاق نضع معايير مطلقة للسلوك الأخلاقي سواء في إطار المدرسة الدينية أو في إطار المدرسة العقلية.. وتبقى المدرسة الحسية منفردة بإقامة الأخلاق لديها على أسس حسية نسبية. وهكذا نجد كما يقول "وستر مارك" في كتابه "أصل الزواج"... أن الزنا مرفوض عند بعض الشعوب.. ويعتبر خطيئة وشرأً مطلقاً. ولكنه مقبول عند شعوب أخرى.. بل إن بعض الشعوب يمارس كهنتها الزنا المقدس في نطاق "الإكليروس الديني" كما هو الحال عند كهنة البراهمانيين في الهند. وحين ذلك يعتبر الخجل الجنسي أمراً نسبياً وليس مطلقاً.

وإذا كانت مذاهب الضمير والحاسة الخلقية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور علم الأخلاق إلا أننا نلاحظ أن مذهب كنط في أخلاق الواجب كان له تأثيره الكبير على الفلسفة الخلقية في العصر الحديث.. فهو يقيم الأخلاق على أساس فكرة الواجب حيث يتحد العقل مع الإرادة فيتكون منهما ما يسميه كنط بالعقل العملي.. وهذا العقل العملي هو الذي يشرع القانون الأخلاقي، فحينما تطيعه النفس، فهي إذن تطيع القانون الذي وضعته هي بنفسها لنفسها أي أن الإلزام الخلقى الذي يتمثل في الأمر المطلق والذي تنصاع له النفس وتطيعه إنما يكون هو قانونها الأخلاقي النابع من إرادتها الحرة وفي هذا تحقيق لمعنى الحرية.

هذا بالإضافة إلى أن صياغة هذا القانون في صورة واجبات، إنما يضعها كانت بحيث تنطبق على سائر الأفراد في المجتمع. ومن ثم فإنه ينبغي أن يراعى الفرد أن القانون الأخلاقي يُطبق عليه وعلى غيره.. وأن الإنسان إنما يضع نفسه موضع الآخرين في تطبيق هذا القانون فيكون له ما لهم وعليه ما عليهم. وهذا هو معنى العدالة في تطبيق القانون الأخلاقي.. وهكذا يصبح القانون الأخلاقي

عاماً وضرورياً ينطبق على سائر البشر.. وهذا هو أيضا معنى الإلزام الذى يتضمنه الأمر المطلق.

لقد اتضح لنا من هذا الموجز المجمل لاتجاهات الفلسفة الخلقية فى الغرب وعند الفلاسفة بصفة خاصة، كيف أن هذه الأخلاق لا ترتبط بالميتافيزيقا إلا بقدر ضئيل ولاسيما عند فريق من العقلين والحدسيين، كما أن دعاة المدرسة الحسية قد فشلوا فى استبطان معانى الضمير، والتي لا يمكن بدونها أن تقوم الأخلاق.

أما القول باستمداد الأخلاق ومعاييرها من الفطرة الأصلية فهو أمر يحتاج إلى النظر والمراجعة .. فلا يمكن مثلا أن يصل الإنسان إلى مستوى الكمال المثالى بالفطرة وحدها ، إذ أن الزمن يلقي ظلاله الكثيفة على المبادئ السامية والمثل العليا الكامنة فى فطرة النفس وهنا كان من الضروري أن يرد وحى يذكر الإنسان بهذه المعانى النبيلة وبأخلاق السماء كما وردت فى الكتب السماوية المنزلة فيعود بالتدرج إلى اكتساب القيم الأخلاقية التى تتوافق وتتطابق مع فطرته الأصلية.

وفى ضوء هذه النظرية التى تربط الأخلاق بينايع الوحي الإلهى أى بالدين -نجد أن الأخلاق لا بد أن ترتبط حتماً بالميتافيزيقا.. أى بعالم الغيب، من حيث أن حياة الإنسان ومبدأه ومصيره تلقى ظلالها على أفعاله الأخلاقية بالذات كما هو الحال فى النظرة الأخلاقية للأديان السماوية الثلاث.

فما هو إذن الموقف الإسلامى للأخلاق الذى ينبع من الكتاب والسنة.. ويدخل كفرع من فروع علم الفقه الذى هو فى قمة الدراسات الإنسانية المتعلقة بالإنسان وسلوكه وأحواله.

ثانياً : البناء الأخلاقي في الإسلام:

نحن لانريد أن نسجل هنا الفكر الإسلامى المشائى فى الأخلاق، والذي نجده متواتر عند الكثرة الغالبة من كتاب الأخلاق ومؤلفيها فى الإسلام.. بل سنكفى بنظرة موضوعية إلى معانى وأسس البناء الأخلاقي فى القرآن والسنة ثم نعرض لرأى المفكرين الذين اتبعوا المنهج الإسلامى الصحيح. ومن بينهم الحكيم الترمزى لكى نصل فى النهاية إلى إعطاء فكرة مجملة عن الأخلاق فى الإسلام.

أسس البناء الأخلاقي فى الإسلام:

لما كان الدين فى معظم تعاليمه يعتبر موجهاً للإنسان إلى الاستقامة، واحتزاء الخير والتزام التقوى فى السلوك. لهذا جاء القرآن جامعاً بين دفتيه للكثير من التوجيهات والنصائح الأخلاقية التى تكون فى مجموعها دستوراً أخلاقياً ينبغى على المسلم أن يسترشد به حتى تكتب له النجاة فى الدنيا والآخرة.. أى حتى تتحقق له السعادة فى الحياتين.

وهذه الأخلاق الإنسانية إنما ترتبط بالروحى الإلهى أى بالعقيدة الإسلامية.. فلا بد إذن من تقديم قاعدة الإيمان قبل الخوض فى الحديث عن الضمائر والفطرة الإنسانية ذلك أنه لما كانت الأخلاق تقوم على انبعاث داخلى فطرى.. يسميه البعض بالحاسة الخلقية أو بالضمير.. إلا أن هذا الضمير وهو نوع من النور الفطرى لا يمكن له وحده أن يميز بين الخير والشر بدون تدخل من النور الإلهى الذى هو الروحى الإلهى الذى يعمل على إيقاظ الضمائر من خلال ما تبثه الآيات القرآنية فى نفوس الناس من تعاليم أخلاقية أو دينية على وجه العموم ..

يقول الله عز وجل ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا . قَدْ أَفْلَحَ
مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. (٩٣)

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن العقل يتدخل كحكم أخلاقي لينصب
الضمير رقيباً على نزوات النفس وأهوائها، ويكون الهدف الأسمى هو السعى
لابتغاء مرضاة الله. وكيف أن هذا السعى ينطوي أيضاً وفي نفس الوقت على
تحقيق السعادة للإنسان .. إلا أن هذا الضمير الذى يصفه القرآن بأنه النفس
اللوامة .. والذى يقف حارساً يقظاً يحول بين النفس الأمارة وشهواتها ..
لا يمكن أن يتجه إلى الخير وحده بدون تدخل الإرادة الإلهية وخشية الله .. وليس
استناداً إلى أى قانون وضعى.

ومن ثم فإنه لا يمكن قيام الأخلاق بصورة منفصلة عن الدين. بل لابد أن
تكون مرتبطة بالعقيدة وقائمة على الإيمان المطلق بالتوحيد على ما سنرى
بالتفصيل.

وعلى هذا النحو يتضح لنا كيف أن الأخلاق الإسلامية لها طابع الشمول
والضرورة ما دامت أوامره ونواهية - سبحانه وتعالى - موجهة للإنسانية جمعاء ..
أى ذات طابع شمولى ضرورى.

وعلى الرغم من أن الواجبات الأخلاقية فى القرآن جاءت مطلقة وغير
نسبية بحيث ترتبط بالإنسان فى كل زمان ومكان إلا أنه لابد أن تكون هذه
الواجبات مطابقة للفطرة الإنسانية . أى لابد أن يكون فى وسع المرء القيام بها.
فنحن كبشر لا يمكن لنا أن نرسم خطى الملائكة فى خيرية السلوك الأخلاقى.
إذ لابد من أن يراعى جانب النقص والضعف فى الإنسان حتى يمكن مواجهة
العجز والقصور فى تكوينه النفسى والأخلاقى لاختلاف طبائع الافراد وتفاوتهم

فى القدرات وفى إدراك معانى الخير ومدى حرية الإرادة والفعل لديهم. وقبول كل هذه الاحتمالات فى الفعل يتيح لنا أن نتقبل الفعل الأخلاقى فى صورة إمكانية فى مجال العمل والتطبيق.. بينما الأخلاق نفسها يمكن أن تكون لها ذاتيتها .. فىقول الله فى كتابه العزيز ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت..﴾^(٩٤)

ولما كان الله سبحانه وتعالى عالماً بذات الصدور.. وبما يعتصر النفس الإنسانية من شهوات وأهواء .. لذلك فقد رسم أسلوب أو وسيلة الإصلاح للفرد المخطئ وهذا الأسلوب يمكن من التوبة وهى وسيلة إصلاحية نعى بها العدول السريع عن الذنب. أى إيقاف فعل الشر.. ثم المضى فى إصلاح الماضى وبدء علاج النفس إذا صلحت النيات.^(٩٥)

وإذا كان أصحاب الأخلاق الوضعية أو تلك الأخلاق التى لاتقوم على إلزام دينى أى على هذا اللقاء الفريد بين النور الإلهى والإلهام الإنسانى المتمثل فى النور الفطرى أو الحاسة الخلقية أو الحدس على أية صورة .. قد تناولوا أحكام الضمير ووقائع السلوك الأخلاقى بمعزل عن العقائد والعبادات والتكاليف الشرعية.. ورفضوا أن تكتسى الأخلاق الإنسانية بطابع دينى مخافة أن ترتبط الأخلاق باللاهوت أو بالميتافيزيقا إلا أنه قد ثبت بطلان هذا الفصل التعسفى بين حقائير الدين ووقائع السلوك الأخلاقى فى هذه الدنيا .. لأن أحد لا يستطيع أن يفصل فى ظل الإسلام بين الدنيا والآخرة. وكيف أن معنى الخير واحد فى هذه الدنيا وفى الآخرة على السواء .. وأن الله يدعم المفاهيم الأخلاقية بنصوص القرآن والسنة التى تنطوى على ضرورة قيام سائر المعاملات الإنسانية وجميع أنواع السلوك الإنسانى على أسس وقواعد أخلاقية راسخة. فمثلاً نجد أن الصدق والإخلاص فى العمل والعفة والصبر وغيرها من الفضائل

هى فى نفس الوقت فضائل دنيوية ودينية.. وأن الإنسان محاسب عليها أخلاقياً فى الدنيا ومجازى عليها فى الآخرة .

وعلى هذا النحو يجب التسليم بأن العبادات نفسها إنما يصاحبها سلوك أخلاقى فى كل طقوسها وشعائرها. فلا تنطوى على جانب تعبدى فقط، بل هى تنم عن سلوك أخلاقى رفيع على أن ثمة مبادئ مستقاة من القرآن والسنة تعتبر فى جملتها دستوراً للأخلاق قبل أن تتدخل أنظار الفرق الإسلامية فى تأويلها وتشكيلها بحسب اعتقاداتها ولعله يمكن أن نجمل هذه المبادئ فى خمس رئيسية هى :

١ - الإلزام . ٢ - المسئولية. ٣ - الجزاء

٤- النية. ٥ - الفعل الأخلاقى والسلوك الخلقى .

١ - بين الإلزام والالتزام الأخلاقى فى الإسلام:

يعد الإلزام الخلقى من أساسيات النظام الأخلاقى بصفة عامة، وفى الإسلام بصفة خاصة، وهنا ينبغى لنا أن نكرر ما سبق ذكره فى غير هذا الموضوع من الكتاب وهو ضرورة التمييز بين الإلزام والالتزام، سواء فى الأخلاق أو فى الفن ، أو فى سائر العلوم المعيارية بصفة عامة، ذلك أن المبادئ الأخلاقية أو الفضائل التى تحضنا عليها الأحكام والأوامر الأخلاقية، إنما تنبثق من النفس الملتزمة بها إلزاماً إرادياً حراً، وهذا هو معنى الالتزام النفسى الحر.

أما إذا كانت تلك المبادئ مجرد أوامر ونواهى ملزمة للفرد بحيث يفسر أو يجبر على فعلها دون أن يكون له حق أو حرية الامتناع عنها أو التفكير فى

مدى خيرتها أو ما تنطوي عليه من شر بالنسبة له فإن هذه الأوامر فى هذه الحالة إنما تكون من نوع الإلزام الذى تنتفى معه كل حرية فى السلوك الأخلاقى.. وهكذا ينبغى لنا حينما نتكلم عن الإلزام أو الالتزام فى مجال الأخلاق الإسلامية أن نتمسك بإطلاق لفظ الالتزام على الفعل الأخلاقى فى مجال الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام.

ولقد جاء معنى الالتزام الأخلاقى فى القرآن مشروطاً بأمرين: (٩٦)

أولهما : أن يكون الالتزام خاضعاً لارادة الإنسان، أى أن يصدر الواجب الأخلاقى الملتزم به الفرد دون ضغط أو قهر ، بل فى نطاق حرية نابعة من التزام السلوك والوجدان بالعقل أو بما يقتضيه الضمير الأخلاقى وبحسب طبيعة الإنسان التى رسم القرآن حدودها، ولهذا يجىء التكليف الشرعى الأخلاقى بحسب قدرة الإنسان واستطاعته حيث يقول تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (٩٧)

وثانيهما : أن يكون هذا الالتزام ميسراً لا يتطلب عتياً، بل يمكن ممارسته فى نطاق حياة المؤمن فى بساطة ودون ارهاق، ومعنى هذا أن الله لا يطالب الإنسان فى أوامره ونواهيه الأخلاقية بالتمت أو بتجاهل الواقع المحسوس والركون إلى العزلة واتباع أخلاق الرهبانية، فذلك أمر مكروه بنص الكتاب والسنة.

أما الذى يتحكم فى موازنة أحوال السلوك الأخلاقى فهو ما نسميه بالضمير الأخلاقى، وهو قدرة باطنية مستترة تزن الواجبات الأخلاقية بدرجة

كافية، وتكون كالجارس اليقظ لحفظ التوازن بين الواقع الحسى للإنسان وواجبات السلوك الأخلاقى لديه.

وهكذا يصبح الضمير بمثابة قوة داخلية مشرعة وموجهة ، لاتستقيم لدواعى الخيال أو الأمور غير الواقعية من حيث أنها هى أداة أحكام السلوك السوى بين الأفراد فى المجتمعات ومحاسبة كل فرد على خروجه عن موثيق الباطن.

٢ - المسئولية :

وترتبط المسئولية بفكرة الالتزام إذ أن الالتزام بلا مسئولية يعنى فكرة بدون حامل تنفيذى لها، والتكليف الشرعى إنما يعنى التزام الفرد بمسئوليات معينة سواء كان هذا الالتزام إجتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً .. الخ.

وتتضح فكرة المسئولية فى الأخلاق من ثلاث نواحى:

أ - الفكرة العامة للمسئولية وهى تنقسم إلى ثلاثة أنواع دينية واجتماعية وأخلاقية بحتة، وتجتمع هذه الأنساق الثلاثة من المسئولية فى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٩٨). وقوله تعالى وأنتم تعلمون يشير إلى القصد والإصرار على الفعل أى استبعاد الصدفة والعفوية وعدم ترسم الغاية فى الفعل الأخلاقى إذ الإنسان مسئول عما يفكر فيه وينوى فعله بنفسه، وبإصراره التام على الفعل.

ب - ويشترط فى المسئولية الأخلاقية القائمة على التردد أن تكون شخصية

محضة فالإنسان سيحاسب على أعماله بحسب قوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة
وزر أخرى..﴾^(٩٩) والأمر الثاني هو ضرورة استبعاد الأعمال الإرادية من
مجال المسؤولية، والأمر الثالث أن يقوم الفعل الأخلاقي الذي هو مناط
المسؤولية الأخلاقية على الحرية أو يكون تابعاً من الفرد في حرية تامة،
والشرط الأساسي الأخير في المسؤولية الأخلاقية هو أن الأخلاق الإسلامية
لا ترتب المسؤولية على الفرد إلا بعد إعلامه عن طريق الوحي. وهنا ترتبط
الأخلاق الإسلامية بالميتافيزيقا أي بفعل الوحي الإلهي مصداقاً لقوله تعالى
﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾^(١٠٠)

وهكذا ترتبط المسؤولية الأخلاقية ومثلها المسؤولية الدينية بشرط
الإعلام السماوي عن طريق الأنبياء والمرسلين.

جـ - يبقى الجانب الاجتماعي للمسؤولية وهذه المسؤولية الأخلاقية الاجتماعية
هي أساس تضامن الأفراد مع بعضهم وتكافلهم في المجتمع ولا يمكن أن يقوم
الجانب الاجتماعي للمسؤولية إلا على أسس واسنحة من الأخلاق الفردية
يحيطها النص القرآني والسنة بسياج منيعة من الضمان الذي كفله الإسلام
للغارمين ولذي القربى واليتامى وابن السبيل لقوله تعالى ﴿إنما الصدقات
للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾^(١٠١).

وكذلك في قول الرسول ﷺ "كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته"^(١٠٢) ويترب على المسؤولية الأخلاقية الجزاء الأخلاقي.

٣ - الجزاء:

والجزاء له ثلاثة مجالات "أخلاقى وقانونى وإلهى" أما الجزاء القانونى، فإن القانون يعاقب فيه على ما بدر من مخالفات ظاهرة لنصوصه، أما القانون الأخلاقى، فهو عبارة عن انفعال الضمير واستهجانته ووخزه إزاء الأمور المنافية للأخلاق، وهذا هو المقصود من تغيير المنكر بالقلب فى حديث الأمر بالنهاى عن المنكر وهو "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"^(١٠٣)، أما بيده فهى مكفولة للهيمه القائمة بتنفيذ أحكام القانون أى هى الجزاء القانونى الذى يترك لولى الأمر، وليس لأى فرد كما فهمت بعض الفرق الإسلامية.

أما الجزاء الإلهى: فهو المحاسبة الإلهية فى الدنيا وفى الآخرة، وهى تلك المحاسبة التى نستطيع ترصدها أو توقيتها، فقد يحاسب الله المخالف أخلاقياً كالكاذب أو الخائن أو الزانى فى دنياه بعد انتهاء الفعل طال الزمن أو قصر، أو يحاسبه فى آخرته على ما بدر منه من سلوك لا أخلاقى فى الدنيا، فكأن الجزاء الإلهى يجمع بين الجزائين الأخلاقى والقانونى، ولا أخلاق بدون جزاء.

وقد زعم بعض أصحاب المدارس التجريبية أن ثمة أخلاقاً بدون جزاء، وهذا أمر يشجب معنى الحكم الأخلاقى، فعلى ماذا يكون التصنيف أو التمييز فى الأفعال بين خيرها وشرها، إلا إذا أردنا أن يكون الفعل الإنسانى محايداً، أو أن نترك الحكم عليه بالخير أو بالشر كتوجه غير موضوعى، أو توصيف غير علمى لما نسميه بالوقائع الأخلاقية، وقد يعنى بعض الأخلاقيين أن الأخلاقى السوية هى أخلاق مثالية بالفطرة، وأنها مادامت بالفطرة فهى لا تخضع للإلزام

ولكن هذا يعنى - كما سبق أن ذكرنا- أنه يوجد التزام دائم بدون أى مقوم إلزامى للأخلاق.

٤ - النية :

إذا كان كل من الالتزام والمسئولية والجزاء تشكل المحاور الثلاثة الأساسية فى الأخلاق ، فإن النية تعتبر أهم الأركان فى السلوم الأخلاقى والأساسى الجوهري لقيام الأخلاق من حيث أنها تقوم على الباطن، وليس على أساس من القانون الظاهري.

ونعنى بالنية أمرين ، هما : الطريقة التى يتصور بها الإنسان سلوكه، ثم المبدأ أو المعيار الذى يتصرف بمقتضاه فى فعله الأخلاقى. فيكون هذا الفعل عند الإنسان بمثابة التنفيذ لما ينويه بإرادته الذاتية، فالنية أمر أساسى يرتد إلى حرية تلقائية تنبع من هذه الذات، بشرط أن يتطابق هذا الفعل مع الأمر والنواهى الإلهية ، وأن تكون غايته ابتغاء وجه الله ومرضاته.

وهنا ينبغى لنا أن نوائم بين النية أو ما نسميه بالضمير والنفس اللوامة أو فعل الزجر النفسى، علماً بأن فكرة الضمير هى فكرة محدثة أستخدمت منذ القرن الثامن عشر. استخداماً أخلاقياً. ولكننا أصبحنا نجعلها فى صلب الدراسات الأخلاقية بل هى أساس المشكلة الأخلاقية الأول وجوهرها الحقيقى.

ونحن نرى أنه ولو أن كلمة النية لاتقابل الضمير مقابلة تامة، إذ ربما فهم من لفظ النية - وهى التى وردت فى قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"^(١٠٤) أنها مجرد حالة نفسية داخلية قد لاترتبط بالفعل الخارجى أو بتنفيذ النية فى مجال السلوك الأخلاقى الظاهري، ولكن الحقيقة أن الفقهاء قد

وصفوا النية بأنها تبصر بالأمور نظرياً، ومحاولة تنفيذ هذا العلم النظرى فى واقع العمل، أو على الأقل محاولة الوقوف أمام هوى النفس الذى تمثله النفس الأمارة بالسوء، وإصدار حكم أخلاقى قيمى نابع من تدخل العقل وحكمت المسترشد بالإلهام الإلهى، وذلك سواء تم تنفيذ هذا الفعل أم بقى حبيس الصدور فىكون مكنونا فى النفس، وهذا إثم عظيم. وكأنا هنا نوازن بين النية والضمير فلا تصبح النية إذن - إذا وازنا بينها وبين الضمير لاتصبح مجرد حدس نفسى خالص بل تكون مرتبطة بالفعل فى نطاق مادتها الصورية القائمة على الإلزام والمسئولية والجزاء، فلا تكون النية مجرد انبعاث تلقائى كمنطلق للحكم الأخلاقى ، بل إنها تنطوى على كل مكونات الضمير الذى يصدر عنه فى النهاية الحكم الأخلاقى الصالح للتنفيذ، أى أن حكم الضمير سيكون فى صورة مكتملة معدة للظهور فى الفعل، أى فى مجال السلوك الأخلاقى والممارسة، وهنا تتدخل الإرادة لكى يتم وقوع الفعل ويصبح هذا الفعل عملاً من أعمال الجوارح.

وإذا كانت القوانين الشرعية والوضعية إنما تثيب أو تعاقب على ما يصدر من الفعل فى السلوك الإنسانى إلا أن القانون الأخلاقى يطبق الجزاء الأخلاقى على ما ينبع فى نية الإنسان أو فى ضميره لقوله تعالى ﴿... لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت...﴾^(١٠٥) وذلك قبل أن يخرج الفعل إلى حيز الوجود، فأن تعطى بعض المال للفقير لكى يراك الناس محسناً متصدقاً مع أنك حينما تنوى على إخراجه تضع فى حسابك أن يراك الناس فتحظى بإعجابهم وتقديرهم، ومن ثم فإن هذا الفعل الخارجى يتناقض مع وازعه الباطنى، إذ هو أخلاقى فى الظاهر، لا أخلاقى من حيث النية والباطن، فىكون الحكم الأخلاقى عيله من حيث الباطن وليس من حيث الظاهر، وهذا هو السبب فى أن الأخلاقيين جميعاً يجعلون النية والضمير المنطلق الأساسى أو الجوهرى فى علم الأخلاق.

٥ - الفعل الأخلاقي :

الأمر الذي لا شك فيه أن الفعل الأخلاقي هو النهاية الضرورية للانبعث التلقائي أو النية أو أحكام الضمير وعلى أساسه يتكون التصور العقلي قبل تدخل الإرادة و صدور الفعل.

وبذلك يصبح العمل هو الأساس بالنسبة للأخلاق سواء كان في دائرة الإسلام أو خارج إطار الدين وتعاليمه، ولكننا في نطاق الأخلاق الإسلامية نجد أن كل المفاهيم التي أشرنا إليها وهي الالتزام والمسئولية والجزاء والنية، إنما تتجمع كلها لتعطي التصور الكامل للفعل الأخلاقي الذي لا ينقصه سوى الإرادة لكي يصبح أمراً كسبياً في مجال الأخلاق وكلما تكرر الفعل الأخلاقي السوي في سلوك الفرد الأخلاقي فإن ممارسة هذا الفعل تصبح سهلة وهينة على صاحبها، فلا يثير التعارض بين الخير والشر قلق أو أزمة نفسية أو صراعاً نفسياً عند المؤمنين بأفعال الخير والممارسين الذين اعتادوا اتباع الطريق السوي والمنهج القويم في السلوك الأخلاقي، وبهذه المبادئ التي أشرنا إليها تكتمل صورة البناء الأخلاقي في الإسلام، والذي يرتبط بالعميقة، ويكتسى بطابع الحلال لخير الإنسان واجنباء رضا الرب.

تعقيب:

ونتهي هذه الدراسة الموجزة للأخلاق بأن نضع تساؤلاً وهو : هل اتبع المسلمون جميعاً أو ترسم المسلمون جميعاً خطى هذه الأخلاق القرآنية في مؤلفاتهم وتصانيفهم الأخلاقية.

الجواب على هذا قد أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث وهو أن الكثيرين من المسلمين من مؤرخى الأخلاق مثل الماوردى ومسكويه وابن حزم والفارابى وابن سينا قد ترسموا خطى الأخلاق اليونانية مع ادخال بعض تعديلات شكلية عليها لكى تتلائم مع الأوضاع الإسلامية كما فعل الفارابى بصفة خاصة وهم يبحثون عن أخلاق السعادة. ويتكلمون عن مراتب الحياة الأخلاقية كما وصفها أرسطو. بينما يتجه النص القرآنى وجهة أخرى تتفق مع الدين ، وقد عرض الحكيم الترمذى لهذا الاتجاه القرآنى الخالص فتكلم عن بداية الأخلاق الإسلامية القرآنية على أنها تبدأ بذلك التعارض النفسى بين إلهام النفس بالتقوى ثم ميل نفوس أخرى إلى الفجور.. وكيف ينبثق عن هاتين النفسين "النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء".

وتكتسب كل فى حياتها السلوكية الطبيعة التى سويت عليها، وعلى الإنسان أن يمضى فى طريق العمل الأخلاقى لتزكية النفس حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وقد أفلح من زكاهها. وقد خاب من دساها﴾^(١٠٦) ومعنى تزكية النفس هو أن يُحكم المرء عقله فلا يختار فى مجال الفعل الأخلاقى سوى الأفعال المرتبطة بمعنى الخير التى تبعث على الاستحسان النفسى.

ولكن هذا الاختيار يتطلب كما سبق أن ذكرنا عدة أمور منها:

الأمر الأول :

هو الحرية الإنسانية وهو أن يكون الإنسان حراً فى فعله، فلا يشكل العلم الإلهى المحيط بمخارج النفس ومستقبل فعلها، أو تسوية النفس من قبل فى عالم الغيب ضغطاً على سلوك الإنسان أو على فعله الحر. لأنه إذا لم يكن ثمة حرية للعبد واستطاعة على الفعل وإرادة خالصة ونية على فعل الخير فإنه لا يكون

هناك أى مجال للتكليف الشرعى أو لإيقاع الجزاء بالفرد نتيجة لنكوصه فى مجال الفعل الأخلاقى. فالحرية هى الوعاء الكبير الذى يحتوى فى باطنه على الفعل الأخلاقى.

أما الأمر الثانى:

فهو أن يكون هناك توجيه إلهى أى وحى أو إلهام يعتلى منبر النفس فيضع لها صور القيم الأخلاقية.. ومثلها العليا. وهنا تقوم حرية الأخلاق على التصور النفسى المرتبط بتعاليم السماء والفصل بينها وبين أهواء النفس ومطالب غرائزها التى يشير إليها الدين بأنها من وسوسة الشيطان وذلك فى قوله تعالى: ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس﴾. (١٠٧)

ولكن ما هى أيضاً هذه التعاليم أو التوجيهات التى يتضمنها الوحى أو الإلهام الإلهى؟

إن القرآن الكريم ينطوى على جملة من الآيات توجه الفرد فى حياته الأخلاقية.. وتصلح من مسيرة السلوك الأخلاقى، ومنها الاستقامة، وصفاء الروح، والعفة، أى السيطرة على الشهوات وكبت الغضب والإخلاص. ويمكن تصنيف واجبات الفرد نحو الله بأن أولها هو الإيمان بالله وبما أنزل. يقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾.. (١٠٨) ثم تدبر الآيات الواردة عن الأرزاق وحفظ الإنسان والشكر على النعمة والرضا بالقضاء والقدر

والتوكل على الله. وثالثها تجنب مجالسة الأشرار والمفسدين فى الأرض وأداء
الفرائض والتوبة والتماس المعرفة.

وهناك أيضاً واجبات للفرد نحو ذاته أشار إليها القرآن، منها تطهير
النفس.. وتحرى الصدق.. والتحكم فى الأهواء.. والتحلّى بالعفة.. وأن يكون
سلوكه الظاهر مطابقاً لشعوره الباطنى بحيث ينبذ النفاق.. وازدواجية الظاهر
والباطن .

أما واجبات الفرد نحو الغير فهى الإحسان إلى الوالدين وكذلك العطف
على الأبناء.. والاهتمام بأمور الميراث.. والوفاء بالوعد.. وأداء الشهادة،
والتواصل، والإحسان إلى الفقراء.. وإصلاح ذات البين.. ورعاية الجار..
وعدم أكل مال اليتيم والتمسك بالقيم والتهديب.

وهناك آيات إجتماعية ترشدنا إلى خير أساليب السلوك الاجتماعى
كالتأدب فى الاستئذان قبل الدخول وخفض الصوت والمبادرة بالتحية بأحسن
منها وحسن الهدام ولاسيما عند صلاة الجماعة وطاعة الحاكم ورعاية
المحكومين ماداموا جميعاً يطبقون تعاليم الإسلام .

وكل هذه الأمور التى أشرنا إليها والتى تعتبر فى جوهرها أفعالاً أخلاقية
مع أنها تخضع للتكليف الشرعى الواضح فى نطاق الفقه الإسلامى ومباحثه..
إلا أنها فى صورتها التى تقوم على الصراع بين الخير والشر، فى صورة جدل
وحوار داخلى بين النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء، إنما تعتبر الصورة
الأولية لبناء الأخلاق الإسلامية.. ذلك لأن هذا الجدل الداخلى الأخلاقى
ينتهى إلى موقف معين، إما إلى موقف ضياع أو موقف فلاح، ويظهر موقف
الضياع حينما تستحكم النفس الأمارة بالسوء فى سلوك الإنسان فيتبع هواه،

وينطبق عليه قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ، وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً، فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهُ. أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. (١٠٩) وهذا هو الخسران المبين فى الدنيا والآخرة، وتقف عملية الصعود الأخلاقى بالنسبة للمفسدين عند هذا الحد.. إلا من تاب وأصلح فيعود ثانية إلى يقظة الضمير، وإلى الاتجاه فى طريق الخير وسلوك مسلك الأخيار فى الدنيا والآخرة.

أما الذين تنتصر لديهم دواعى وحوافز النفس اللوامة.. وتصدر أفعالهم الأخلاقية منصاعة للمعايير التى تضعها هذه النفس الخيرة.. فإن هذه النفوس إنما تمارس فضائلها حتى تكتسب طابع التقوى.. ولا يكون الإيمان حقاً إلا إذا تخطت النفس مرحلة هذا الصراع النفسى بين العقل والشهوة.. أو بين الضمير ووسوسة النفس الأمارة بالسوء.. إذ أن الإيمان وحده بعد الإسلام هو الذى يصل بالنفس إلى مرحلة التقوى.. ويتطور السلوك الأخلاقى لدى المؤمن التقى فتسمو به الأخلاق من التقوى إلى مرتبة الإحسان.. وهى أعلى المراتب الأخلاقية والتى تتسم بالكمال الأخلاقى الذى يفصح عنه القرآن الكريم.

ومن خلال هذه النفس المحسنة نصل إلى مرتبة السكينة أى سكينة الصالحين التى يرتبط عندها اليقين العقلى بالسكينة القلبية. وهذا هو مستقر أهل النظر والأخلاق الواهين.. وتعتبر هذه السكينة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَ اللهُ جُنُودَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (١١٠).

وإذا كان هذا هو النسق الأخلاقى الكامل عند المسلمين النابع من القرآن والسنة فإننا نجد تطبيقاً لهذا النسق أيضاً عند المعتزلة، وليس عند الأشاعرة الذين

يتربصون بفكرة الحرية الإنسانية تربصاً ظاهراً تعطل معه فكرة الجزاء الأخلاقي والديني إلى حد ما، مع وضوح النظرة السببية التي تمسك بها القرآن فجعل لكل سبب مسبباً. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾ (١١١).

إن المعتزلة يقيمون بناءهم الأخلاقي على أصل التوحيد أي يستندون إلى مطلق المشيئة الإلهية .. ثم تدور أبحاثهم كلها على العدل المنبثق من التوحيد ويتمسكون بتقرير حرية الإنسان لانبثاقها من مبدأ العدل الذي قالوا به ، أو أنهم كما يقولون إن الحرية ضرورة يقتضيها التكليف الشرعي، وتحتّمها الواجبات الأخلاقية والشرعية، وهي مسلمة أساسية لقيام أخلاق عملية.

أما المذاهب الأخلاقية الأخرى فإنها تضع مسلمات منذ البداية، يمكن أن نستنبط عن طريقها قواعد للأخلاق، من حيث أن هذه المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب.

يبقى ضمن آراء المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعتبر هذا الأمر الأصل العملي الوحيد الباقي في فلسفة المعتزلة الأخلاقية وهو يعتبر في نظر الفقهاء عموماً من فروض الكفاية إذ أنه يتطلب معرفة ما هو المنكر بدقة وكيفية النهي عنه .. أما في رأي المعتزلة فإنه يعتبر فرض عين، ولكن بحيث ألا يؤدي تطبيقه إلى مضرة أعظم منه. ومن ثم أجازوا أن يكون ذلك بالقلب.. أي يجب على كل مسلم أن يستنكر المنكر بقلبه، إن لم يستطع أن يغيره بيده أو بلسانه، وبذلك يختلف تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب تصنيفه إلى واجب ومندوب وإلى أمور بالترك أو مكروه لاتصافه بالقبح أو التحريم.

هذه إذن هي النظرية الأخلاقية في الإسلام عند المعتزلة.. وفي رأينا أنها تقوم على أساس الالتزام بالتوحيد والمسئولية والالتزام بمثل الدين وبالجاء وبالفعل الأخلاقي، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد وقائمة على الالتزام بحرية الشعائر الدينية في حدود العقل والمنطق.

الفصل السادس

فلسفة القانون والتشريع الإسلامى

لقد ظل النص الخاص بإسلامية الدولة فى دساتير معظم البلاد الإسلامية مفرغاً من مضمونه الحقيقى.. ومن بين هذه البلاد مصر. فقد نص الشارع على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى.. ويقتضى ذلك أن تبذل محاولات جبارة لإحياء هذا النص واعطائه شكلا واقعيا حتى تكون الشريعة حقا هى منبع القوانين على اختلاف أنواعها وذلك أيضا تحقيقا لمعنى الاستخلاف فى الأرض حيث نجد أن هذا الاستخلاف يقتضى أن ترتبط العقيدة بالشريعة ارتباطاً وثيقاً وينجم عن ذلك كما ذكرنا فى باب السياسة أن الإسلام دين ودولة .

ولقد طبق القانون مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية كما ورد فى الفكر الإسلامى، ولكنهم استمدوا معظم التشريعات القانونية من القانون الفرنسى، ومنها، القانون المدنى والقانون التجارى والقانون الدولى العام والخاص.

أما قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقد استمدت أبوابه من الشريعة فى الغالب الأعم.. وقد أشرنا إلى ذلك حين الكلام عن علم الاجتماع الإسلامى.

يبقى إذن القانون الجنائى وهو الخاص بتطبيق الحدود أى إيقاع العقاب على الجرائم المنصوص عليها سواء فى القانون أو فى نصوص الشريعة.. ويحاول علماء المسلمين تقنين الشريعة الإسلامية فى هذه الناحية بحيث تكون هى

المصدر الأساسى ليس للقانون الجنائى فحسب.. بل ولكل أنواع القوانين مادام دين الدولة الرسمى هو الإسلام.. وقد حاول الكثيرون من فقهاء مصر القانونيين مثل (السنهورى باشا) المضى فى هذا الاتجاه . وهناك لجان دائمة فى مجامع البحوث الإسلامية وفى وزارة العدل تحاول دائماً صياغة مشروعات قوانين تقدمها للدولة وتطالبها فيها بتطبيق مبدأ إسلامية الدستور وما ينبع منه من قوانين مختلفة وأن تكون الشريعة هى المصدر الأصلى للقانون الجنائى بكل بنوده.. وهذا هو المبحث الذى يهمنى هنا أن نعالجه لإيضاح مدى التطابق أو عدمه فى كثير من الأحوال بين وقائع القانون الجنائى كما هو مطبق.. وما تنص عليه الشريعة من حدود الله.

الحدود فى الإسلام "نظرة عامة":

لقد نزل الوحي على رسول الله ﷺ رابطاً بين العقيدة والشريعة. ولهذا جاءت الشريعة كقانون تنظيمى لهذه الأمة لتلبى جميع مطالب المجتمع الإنسانى. وقد وجد المسلمون فى أصولهم التشريعية القانونية الكفاية لتلبية حاجات المجتمع الإسلامى.. واستخدم المسلمون المنهج الاستنباطى والاستقرائى العلمى فى تخريج الفروع على الأصول لكى تنطبق على كل الوقائع الجديدة فى المجتمع. ولهذا لم يعجز الفقه عن إيجاد الحلول والضوابط للظواهر الحضارية الجديدة التى طرأت على المجتمع الإسلامى.. ولم تكن موجودة فى عهد الرسول ﷺ.

ولا يتحمل الإسلام عقيدة وشريعة كما ظهر إبان عصر الصدر الأول من المؤمنين صنيع بعض الفقهاء المتأخرين الذين لم يسلكوا مسلك السلف من الأئمة فى منهجهم الفقهى الفريد، بل استغرق فرعيات كثيرة تكاد تكون عديمة الفائدة وصرفتهم عند أمور أكثر أهمية وقيمة. وبالغ بعضهم فى نواح عديدة

لاتعدو أن تكون محل افتراضات عقيمة ليس لها أى وزن فى المسائل الكبرى فى العقيدة أو الشريعة التى كان عليهم أن يركزوا عليها ويمعنوا النظر فيها.. إذ أن ثمة مسائل أخرى كثيرة ملحة تحتاج إلى إمعان النظر فيها، وشغل الفكر بها.

على أن الذى يهمنى من الدعوة إلى إحياء الفقه الإسلامى وتجديده هو العمل لكى يتم تلاؤم الواقع المعاصر مع أحكام الشريعة وبذلك يظهر التشريع الجنائى الإسلامى فى صورة صيغ إسلامية تتحلى بها الأسس التى يقوم عليها الفقه، وتبين طهارة مصدره وأحكامه وقواعده الموضوعية والإجرائية وارتباطه بالقيم الخلقية فضلاً عن الحامل الأساسى لكل هذا وهو القيم الدينية . وعلى أن يلتزم هذا القانون أيضاً بمبدأين هامين هما: عدم رجعية النص الجنائى وكذلك مبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية.

ومن أهم مباحث الفقه الجنائى فى الإسلام هو أنه نظر إلى المجرم من ناحية كونه متعدياً يجب ردعه وعقابه.. كما نظر من ناحية أخرى إلى أن العقاب أو إقامة الحد هو من قبيل إصلاح المجرم حتى يعود فرداً سوياً إلى المجتمع. وكذلك فإن جمهور الفقهاء يقسمون العقاب تبعاً لتقسيم الحق المعتدى عليه إلى "حق الله" و"حق العبد" وأثر ذلك فى الإجراءات الجنائية وإقامة الدعوى.. وكيف تسقط العقوبة أو تمتنع المحاكمة بعد التوبة أو العفو أو دفع الدية.

ويحصر الفقهاء جرائم الحدود وعقوباتها فى ست جرائم هى الردة وشرب الخمر والسرقه والحراية والقذف والزنا.. وقد يضيف البعض إلى هذه الجرائم جريمة البغى.. وقد أجمع الفقهاء على أن جريمة القتل هى أكبر الجرائم وأخطرها.. ولهذا جاء فى التشريع أن عقاب القاتل هو من جنس فعله أى القتل.. إلا إذا ارتأت إرادة أولياء دمه أمراً غير ذلك فقد يجوز أن توقف إقامة

الحد أو القصاص بحسب رأي أولياء المقتول. وكذلك أيضا يمكن العفو في جرائم الجرح والضرب بعد دفع الدية وموافقة أولياء الأمر. بينما انتهى الفقهاء إلى أنه لا قصاص في القتل الخطأ.. وإنما تجب فيه الدية والكفارة.. بينما رأينا كيف أن القتل العمد يوجب القصاص بحسب ارادة ولي الأمر.

وكذلك قد ورد في الفقه الإسلامي وصف لما يسمى بعقوبة التعزيز، ويعرف عرف "التعزيز" بأنه عقوبة غير مُقدرة تجب حقا لله تعالى أو لآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة. وقد ظهرت أهمية التعزيز في الفقه الجنائي الإسلامي لأن جرائم الحدود لا تتجاوز سبعا.. وما وراء جرائم القصاص أي جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو الجرح أو الضرب أو ما إلى ذلك إنما يدخل في نطاق التعزيز. (١١٢)

ومما يمتاز به الفقه الإسلامي في باب الحدود هو ما أحيط به نظام الإثبات من شروط تجعل الإثبات محكما وأول وقائع الإثبات الشهادة.. أي شهادة مسلمين عدلين شهدا وقائع الجريمة لحظة وقوعها مباشرة.. وكذلك يعد اعتراف الجاني بارتكاب الجريمة المنسوبة إليه أحد أصول الإثبات الرئيسية قبل الشهادة.. ثم تأتي بعد ذلك الأدلة والقرائن المستفادة من الواقع أو من ظروف الدعوى.. وقد رآه بعض الفقهاء.. وفي نطاق القانون الجنائي خاصة أنه ربما كان علم القاضي بالواقعة وسيلة من وسائل إثبات الجريمة ويؤخذ به.

ومن هذا يتبين لنا أن نظام الحدود في الإسلام يمكن أن يكون هو دعامة التشريع الجنائي في البلاد الإسلامية بعد تقنين الشريعة سواء في باب الحدود أو غيرها. ولكن بعض المجتمعات التي توجد بها أقلية غير مسلمة تخشى من تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها هلى هذه الأقليات كما حدث مؤخرا في

جمهورية السودان إذ رفض المسيحيون فيه أن تطبق عليهم الشريعة الإسلامية. وربما كان الحد الوحيد الذى أقلق مضاجعهم هو حد السرقة.. فهم يزعمون أن قطع يد السارق يمثل اعتداءً على جسم الإنسان وبتر عضو من أعضائه فى مقابل غير مكافئ.. أى فى سرقة من الممكن أن يُرجع عنها أو أن تعوض. ولكن الحقيقة أنهم لم يستجيبوا لصوت العقل وحقوق المجتمع. فقطع يد السارق هو الوسيلة الوحيدة للكف عن السرقة. وهذا ما تم تنفيذه فى المملكة العربية السعودية.. وقد امتنعت السرقات فى الأراضى المقدسة بعد ذلك خوفاً من تنفيذ هذا الحد.

ويلاحظ أن إقامة هذا الحد لا تتم إلا إذا استوفت واقعة السرقة شروطاً من شأنها أن تبين بلا أى شك أن هذا السارق هو مجرم مصر على جرمه مرتكباً له عن قصد ووعى وإصرار، وكان فقهاء الحنفية من أكثر الفقهاء تدقيقاً فى هذا الأمر مراعاة لحقوق الفرد والمجتمع.

تعريف الحدود والنظم العقابية فى الإسلام:

الحدود هى تشريعات شرعها الله للعباد للتمييز بين الحلال والحرام. ومن الحدود ما لا يتخذ صفة التعدى كالمواريث والزواج الأربعة وتحديد الطلاق. ويطلق على الحدود أيضاً ما يقابل التعدى فى أفعال البشر ونعنى بها العقوبات المقررة والمفروضة على بعض المعاصى وذلك مصداقاً للآية الكريمة: ﴿... تلك حدود الله فلا تعتدوها.. ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (١١٣) ويدخل فى دراسة الحدود بالمعنى الثانى أى بالمعنى العقابى دراسة القصاص التى هى عقوبة الدماء وقد يقبل أصحاب الدية التنازل وأخذ الدية أو العفو.

وقد رأى الشارع أن إقامة الحدود إنما تحمى مصالح المجتمع الإنساني وتحافظ على الفضيلة فيه، ويرد الفقهاء جميعاً أصول المصالح فى الشريعة الإسلامية إلى خمسة أصول هى: حفظ النسل والنفس والمال والدين والعقل. وهذه الأصول مستمدة مما ورد فى نصوص القرآن والسنة، واجمعت عليها الأمة، فمثلاً شرع حد الزنا لحماية النسل وحفظ النوع الإنساني.. وشرع حد القصاص لحماية الحياة الإنسانية.. وحد القذف للحفاظ على سمعة الإنسان وكرامته.. أما الردة وكانت توشك أن تقضى على نمو الإسلام وازدهاره وانتشاره بعد الرسول ﷺ فقد وضع لها حد رادع وهو القتل.. أما الأصل الخامس وهو حفظ العقل فهو مستمد من إجماع الصحابة. وقد جاء فى إجماعهم أن شارب الخمر الذى يذهب عقله يجلد ثمانين جلدة قياساً على حد القذف.

المبادئ الأساسية للتشريع العقابى فى الإسلام:

تستند هذه النظم العقابية إلى مبادئ ثلاثة هى فى مجملها :

١ - اقتران المحظورات الشرعية بعقوبات دنيوية تكون موانع قبل الفعل وواجبه بعده.

٢ - مبدأ المساواة فى الجريمة بالنسبة لجميع الأفراد.

٣ - التأكد من شخصية المجرم. لأن الجريمة شخصية فلا ينبغى ألا تقع إلا على مرتكبها فحسب. أما الدية فهى ليست عقوبة بالمعنى الجنائى الدقيق. إنما هى نوع من التعويض عما وقع على المجنى عليه من أضرار.

ويتميز التشريع الإسلامى العقابى عن غيره من التشريعات الموضوعية بأنه يتخذ صفة أخلاقية باطنية.. فإذا أفلت المجرم من عقابه فى هذه الدنيا فإنه ينتظر

عقابه فى الآخرة فلن يهرب من العقاب أبداً... ولهذا فإن الإنسان يحاسب على ما اتواه من الفعل ووقر فى صدره، وهذه ميزة لا نجد مثلها فى القانون الوضعى إذ أن القانون الوضعى لا يحفل بما تجيش به الضمائم بل بواقع الأفعال مباشرة. وكذلك فإن العقوبة فى الإسلام إنما ينظر إليها أيضاً من حيث الآثار المترتبة عليها سواء أكانت قريبة أم بعيدة، وكذلك من حيث مدى اعتدائها على الجماعة فتكون العقوبة رادعة أى تكون مساوية لآثار فعل الجريمة فى المجتمع. وبالنسبة لجرائم الاعتداء على الأفراد ينبغى أن تكون العقوبة بالمساواة بين الجريمة والعقاب وهذا ما يرد فى القصاص . فالجريمة الفردية هنا تقبل الدية أو العفو . أما الجريمة الجماعية فلا تقبل العفو مثل قطع الطريق والاعتداء على الآمنين.

وهكذا تتفاوت العقوبة من حيث مقدار الاعتداء ونوعيته، ومن حيث كونه اعتداء على الجماعة أو على الأفراد.. وقد ربط الفقهاء التدرج فى العقوبة بالمصالح المرسله التى قسموها إلى ثلاثة أقسام: ضرورى وحاجى وتحسينى. والنوع الأول من المصالح هو ما لا يمكن الحياة بدونه. وأما النوع الثانى فهو الذى يمكن معه الحياة مع ضيق فى الأمور، ثم المصالح التحسينية وهى التى يمكن معها الحياة من غير ضيق.. ولكن المرء يفقد جزءاً من سعادته أو كرامته إذا اعتدى على هذه المصالح التحسينية.

وهكذا يتفاوت مقدار العقوبة تبعاً للمصالح. فالزنا مثلاً وهو اعتداء على مصلحة ضرورية للإنسان أقوى من عقوبة القذف. وهكذا تتدرج العقوبات تبعاً لأنواع المصالح.

وكذلك فإن العقوبات لا تتفاوت فقط بسبب الضرر الجسيم الذى يحمل بمصالح البشر من جراء وقوع الجريمة فحسب.. وإنما أيضا تختلف العقوبات بحسب جسامة الجريمة نفسها وتوصيفها الشرعى من حيث العمد أو ما يسمى حديثاً بتنفيذ الجريمة مع سبق الإصرار والترصد، أو أن تكون الجريمة خطأ غير متعمد وقد خاض فقهاء المسلمين فى مباحث كثيرة فى الفقه وفى أصول الفقه.. وتدخل المعتزلة فى الإدلاء بأرائهم فى هذه الناحية بالنسبة لمشكلات ظلت موضع نظر فى القانون الحديث ومنها مشكلة التولد..^(١٤) وتكلم طائفة فى تولد الأفعال من فعل مباشر إلى نتيجة غير مقصودة واختلفوا فى الحكم على مرتكب هذا الفعل.. ومثال ذلك أن يطلق المرء سهماً يريد به ظيباً ولكنه يصيب رجلاً مختبئاً وراء الشجرة فيقتله دون أن يكون صاحب السهم قد قصد أن يصيب بهذا السهم. وقد جرم بعض أفراد المعتزلة هذا الشخص وقالوا هو مسئول عن قتل هذا الرجل وقال البعض الآخر هو غير مسئول عن القتل الخطأ لأنه لا بد أن يقصده بالقتل وظل نفس الخلاف قائماً إلى اليوم فى هذه المسألة على الرغم من أن جمهرة الفقهاء يعتبرونه من نوع القتل الخطأ. ومن ثم يتحرزون من إقامة الحد عليه وكذلك اختلف أصحاب الفرق فى النظر إلى "الكبيرة" أى كبرى الجرائم وهى قتل المسلمين بعضهم لبعض حينما اندلع القتال بين على ومعاوية.. وكذلك فى وقعة الجمل.. وكان لكل فرقة رأيها فى حد مرتكب هذه الجريمة ما عدا الخوارج والمعتزلة فقد رأى كل منهما رأياً يخالف رأى الغالبية من المسلمين.. فقد قالت المعتزلة بأنه فاسق ويقع فى منزلة بين المنزلتين أى بين الكفر والإيمان.. أما عقابه فى هذه الدنيا أى إقامة الحد عليه فلم ترد فى أقوال أكثرهم بوضوح. ويبقى الخوارج الذين أجمعوا على أن مرتكب الجريمة يقع عليه حد القتل بعد التكفير.. فهو فى نظرهم كافر لا يستتاب وواجب قتله شرعاً.. وبذلك جعلوه فى أقصى الدرجات بالنسبة

لتوقيع الحدود وفوق المرتد.. لأن المرتد يستتاب أولاً.. أما هذا القاتل لأخيه المسلم فإنه يكفر ويُقتل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (١١٥).

ويبدو أن الخوارج أضافوا إلى هذا النص القرآني الآخر الذي يأمرنا بإقامة الحد على القاتل.. العين بالعين والسن بالسن.. الخ. وتستهدف العقوبة في الإسلام أن تنزل الجماعة بالجاني إيلاً مقصوداً مساوياً لارتكابه للجريمة بعد أن يناف أمره للقضاء وكذلك يتحقق استئصال النزعة الإجرامية من نفسية المجرم ومن المجتمع. وهذا هو الدور الإصلاحي للعقوبة.. فضلاً عن أن العقوبة وسيلة لعلاج الجاني من نزعته الإجرامية إلا أنها تعتبر أيضاً باعثة على استقرار الأمن في المجتمع وحامية لدماره.. يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١١٦).

وإذا استطاعت السلطة التنفيذية أن تردع المقبلين على ارتكاب الجرائم قبل إتيانهم للجريمة وذلك عن طريق التهديد بتوقيع العقوبة كان ذلك باعثاً مانعاً من ارتكابها.

صور من تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية:

ومن أهم الحدود التي طبقت فيها الشريعة الإسلامية حد الزنا وحد القذف وحد السرقة وحد الحرابة إلى جانب عقوبات القصاص.

أولاً: حد الزنا:

ويعتبر الزنا نوعاً من القتل المعجل، إذ عن طريقه يقتل نسب الأطفال قبل

أن يظهروا إلى الوجود في ظل من عدم شرعية النسب وما يحمله هذا من حقارة وامتهان لكرامة الفرد الإنساني.. ولهذا جاء حد الزنا شديداً ليتناسب مع شدة إضراره بالمصلحة العامة.. يقول الله عز وجل: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدة. ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾^(١١٧). وهكذا يؤكد النص القرآني على ضرورة إيلاء مرتكبي الزنا وإيقاع الأذى بهم حتى يشعروا ويشعر الآخرون بفداحة هذا الفعل الضار بالناس. وهدف حد الزنا هو الحفاظ على النسل واستمرار النوع الإنساني .. والحفاظ على أحكام الزواج وأمن الأسرة واستقرارها.. وله عقوبتان مثله مثل الحدود الأخرى عقوبة دنيوية بالجلد أو بالرجم.. وأخرى في الآخرة باعتباره من أكبر المعاصي التي يعاقب عليها الزاني يوم الميعاد.. يقول الله عز وجل: ﴿والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاماً. يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً﴾^(١١٨).. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾^(١١٩).

ويلاحظ أن الشريعة قد أقامت نوعين من الحد للزنا أحدهما بالجلد - كما ورد في النص القرآني- وذلك بالنسبة لغير المحصنين أي غير المتزوجين . أما رجم المحصن فلم يذكره في القرآن ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام طبقه في عصره على الزناة من المحصنين تطبيقاً لقاعدة اتباع شرع من قبلنا. وهكذا يعتبر هذا الحد قائماً في الشريعة الإسلامية إلى يومنا هذا.. ولو أنه لا يطبق بالنسبة لنصوص القانون الجنائي المعمول بها في مصر، وكذلك لا تعتبر جريمة الزنا جنحة في حالة غير المحصنين إلا إذا كانت علنية باعتبارها ارتكاب عمل فاضح علناً. ولكن إذا وقعت الجريمة وراء ستار وكان ذلك بإرادة الطرفين فإن

القانون الوضعى لا يعاقب عليها إلا فى حالة اتخاذها حرفة للدعارة البغيضة. ويكون الحكم فى جريمة الزنا بالحبس البسيط فى حالات غير المحصنين دون جلد أو إيلاام وفى ذلك إبطال لمقاصد الشريعة الغراء .. فلو طبق حد الزنا كما ورد فى القرآن لما بقى واحد من المستهترين أو المنحرفين يقبل على ممارسة هذا الاثم وهذه الكبيرة بعد أن تحيط به مخاوف الجلد والرجم إلى غير ذلك فى ألوان العقاب المطبق حالياً فى المملكة العربية السعودية الاسلامية.

ثانياً : حد القذف:

ويقصد بالقذف الرمى بصريح الزنا وإقامة هذا الحد فيه حماية للمجتمع من مفسد أربع هى :

أ – شيوع الفاحشة . يقول الله عز وجل: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة..﴾ (١٢٠).

ب – رمى الأبرياء بالباطل.

ج – خدش الحياء العام.

د – إن الذين يقذفون الآخرين بالفحشاء يوجهون سهامهم إلى ذوى المكانة فى المجتمع ومعنى ذلك كأنهم يوجهون إلى الضعفاء بأن يفعلوا مثلهم فيتزامون إلى هتك الأعراض والفحشاء. وقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم﴾ (١٢١). ومن الممكن ألا يقتصر حد القذف على الرمى بصريح الزنا وحده بل يمكن عن طريق تطبيق مبادئ أصول الفقه بأن ينسحب على كل صور القذف العام والخاص من غير الزنا والتى تجرح

كرامة الفرد وتنال من شرفه ومن كبريائه ومن مكانته الاجتماعية كاتهامه
مثلاً بالسرقة أو خيانة الأمانة أو ضعة الأصل أو سوء الصحبة أو التآمر على
الدولة أو على الآخرين أو التهريب على أى صورة من صوره أو التشهير
بالفرد كذباً والزعم بأنه مدمن للخمر أو للمخدرات أو للميسر.. إلخ.
فهذه ألوان كثيرة من التى يمكن أن تدخل تحت صور القذف العلنى والتى
نعتبرها الآن فى القانون الوضعى جُنْحاً مباشرة.

ثالثاً: حد السرقة:

ومضمون حد السرقة هو الاعتداء على حرمة الأموال التى أجمع الناس
على صيانتها والاحتفاظ بملكيتها لأصحابها.. ويوصف حد السرقة بأنه أخذ
الشيء خفية بدون وجه حق.. ولهذا جاءت عقوبة السارق متدرجة فى الشدة
بعد عقوبة الزانى وهى قطع اليد فى الدنيا والعذاب فى الآخرة ، يقول الله عز
وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ، إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ﴾ (١٢٢). وعلى السارق بعد العقوبة فى الدنيا أن يتوب إلى الله . فمن
تاب وأتاب إلى الله فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينه . فأما أموال الناس فلا بد
من ردها إليهم أو بذلها عند الجمهور، وتزدوج عقوبته فى غير هذا، ومرجع
ذلك هو أن السرقة فيها اعتداء على ملكية فرد من الأفراد أى أن السارق قد
ظلم أحد المسلمين بأن اعتدى على ملكيته فى أى صورة من صورها وأصبح
المسروق وقد فقد ما يملكه فىكون له إذن حق عند الله وعند السارق جزاء ما
فقد من ملكية وهو لا يضيع عند الله. ولما كان المسروق لم يتنازل عن حقه
بالنسبة لما سرق منه لهذا فإنه تضاف إلى عقوبة المجتمع التى لن يستفيد منها

المسروق مباشرة عقوبة أخرى فى الآخرة استكمالاً لحق المجنى عليه بهذا الصدد. ومع هذا فالله وهو المحيط علماً بكل الأسباب والجزئيات هو وحده سبحانه الذى فى قدرته العفو عن السارق فى الآخرة بعد أن يكون قد تاب وأصلح فى الدنيا.

وقد أوضحنا كيف أن تنفيذ العقوبة على السارق فى الدنيا يكون دائماً محل احتياط وتدقيق شديدين بحيث إذا طبقت الشروط الواجبة انحصرت إقامة هذا الحد على عدد ضئيل من الأفراد، وعلى أزمدة متزامية، فقد يسرق الشخص لياكل أو لأن هناك مجاعة أو لأنه لم يعط حقه كأجير أو لغلاء فى الأقوات.. إلخ فهناك كثير من المعاذير التى يمتنع معها القاضى أو الإمام عن إصدار الحكم بقطع اليد.

رابعاً : حد الخرابة:

يقوم حد الخرابة لمواجهة الذين يشهرون السلاح فى وجوه الناس فيقطعون السبيل بالسطو على المارة البغاة والخارجين على طاعة الإمام والثائرين دون وجه حق على نظم الحكم الصالحة. أى الذين يشقون عصا الطاعة على حكامهم تحت شروط ثلاثة :

١ - أن يكون التمرد على الولاية العامة والخروج على أحكامها.

٢ - أن يتم الاتفاق الجنائى بين أفراد الجماعة المتمردة على ارتكاب الجرائم.

٣ - أن يتضمن هذا الاتفاق المجاهرة بالإجرام وارتكاب جرائم القتل والسلب أو السرقة.

ولما كان من مقاصد الشريعة صيانة دماء الناس وأعراضهم وأموالهم.. لهذا جاءت عقوبة هؤلاء المعتدين القتل بغير صلب أو مع الصلب أو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف.. حتى لا يعودوا إلى ممارسة أعمالهم. هذا فضلاً عن عقوبتهم في الآخرة.. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. ذلك لهم خزي في الدنيا. ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (١٢٣).

خامساً: القصاص:

ومعناه أن ينزل الحاكم بالجاني من العقوبات المادية ما يتساوق مع ما أنزله هذا الجاني على الجاني عليه من أضرار. وهذا هو المعنى الواضح من النصوص الأصلية في الكتاب والسنة.. أما هذه الجرائم التي تقع تحت حد القصاص فهي من جرائم الاعتداء على النفس أي من جرائم الدماء كالقتل أو قطع الأطراف أو الجراح.. وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى فيما وبخ به اليهود وقرعهم عليه بسبب مخالفتهم ما عندهم في نص التوراة (أن النفس بالنفس) بأنهم كفرون لأنهم جحدوا حكم الله قصداً منهم وعناداً وعمداً، وظالمون لمخالفتهم ما أمرهم الله به من القصاص وعلوهم إلى الدية: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص. فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ (١٢٤) واستدل كثير ممن ذهب من الأصوليين والفقهاء إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكى مقررأ ولم ينسخ كما هو المشهور عند الجمهور بهذه الآية، حيث كان الحكم عندنا على وفقها في الجنائيات عند جميع الائمة. وخص الله عقوبة الدماء بالذكر للأمور الآتية:

أ - اعتداء لا يختلف في أمره جميع الناس

ب - أن الدماء جنايات واضحة بينه لا يختلف عليها اثنان.

ج - أن الاعتداء على الدماء يولد حقاً شديداً ومرارة في النفس بالنسبة للمجنى عليه أو لأولياء أمره. ولهذا كان القصاص ضرورياً حتى يقع القصاص أو يتم العفو أو دفع الدية بحسب رغبة ولي الأمر كما ذكرنا..
يقول الله عز وجل:

﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى. الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني. فمن عفى له من أخيه شيئاً فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان. ذلك تخفيف من ربكم ورحمة. فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ (١٢٥)

ويبدو أن شريعة القصاص المثلية إنما انحدرت للإسلام من الشريعة اليهودية، ولقد سبقت الإشارة في موضع سابق من هذا الكتاب إلى أن المسيحية جاءت بدون شريعة وكدين للحب (فالله عندهم محبة) وذلك لكى تخفف من شريعة القصاص التي تتفق تماماً مع طبيعة الإنسان الحقنة وصنعه من نفس وجسد وتلك الطبيعة تنطوي على التقوى والفجور، وعلى العقل والهوى أى الغرائز فإذا اتجه الإنسان إلى طلب حقه بناء على الواقع الملموس فإن الشريعة الإسلامية تعطيه حق القصاص على أن يتولاه ولي الأمر أى الحاكم عن طريق القضاء الشرعيين الذين يلتزمون بأحكام الدين عقيدة وشريعة. أما أن يقوم فرد أو جماعة ما يستوجب حتماً العقاب والتأديب باعتبارهم بغاة يتآمرون على الحاكم الشرعى ويهبون بالثورة عليه وسفك دماء المسلمين بدون استناد إلى كتاب الله أو سنة رسوله.

ويصح لهؤلاء الشائرين الإنقضاض على سلطة الحاكم والثورة على ما يصدره من قرارات فى حالة واحدة، وهى إذا كان لا يحكم بما أنزل الله من مبادئ وقواعد فى الشريعة الإسلامية الغراء، وفى هذه الحالة تصبح ولايته على المسلمين غير شرعية ويجب مقاومته واقصاؤه ديمقراطياً أو بالقوة إن لزم الأمر. ولا يتم هذا إلا إذا رأت غالبية المجتمع عدم صلاح الحاكم وشيوع الفساد فى عصره تطبيقاً للمبدأ الإسلامى العظيم الذى أشرنا إليه فى كلامنا عن فلسفة السياسة فى الإسلام وهو مبدأ الشورى.. الذى تقوم عليه ركائز الديمقراطية الإسلامية الحققة.

على أن الإسلام وهو الدين الخاتم لم يكف بأن يطبق مبدأ القصاص وهو المبدأ الذى ينسجم مع مصلحة الأمة المسلمين والعوام منهم فى الرأى وفى الوضع النفسى - بل أضاف إليه مبدأ العفو الذى لا يقدر عليه ولا يفهمه غير أرباب النفوس العالية من المسلمين أى من المؤمنين الذين بلغوا حداً عالياً من التقوى والصلاح ومحبة الله وطلب وجه الآخرة وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿.. والعافين عن الناس..﴾^(١٢٦) وقوله أيضاً ﴿.. وأن تعفوا أقرب للتقوى..﴾^(١٢٧)

إذن فالعفو قد جاء فى القرآن كمبدأ يدل على أن الإسلام قد انطوى على التيارين معا تيار القصاص وتيار العفو ويؤكد الجمع بين هذين التيارين على أن الإسلام هو خاتم الأديان ، وأنه للناس كافة.

الفصل السابع

علوم إنسانية أخرى

لقد سبق أن استعرضنا في هذا الباب طائفة من العلوم الإنسانية في إطار استمدادها من محيط المعرفة الإسلامية أي مما اسميناه بفقہ العلوم الإنسانية وقد جاءت هذه الدراسة في صورة مركزة وعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر.. إذ أن هناك الكثير من العلوم والدراسات الإنسانية التي يمكن لنا إلحاقها بفقہ العلوم الإنسانية وذلك مثل علم التاريخ وعلم النفس وعلم التربية وعلم الإدارة.. الخ.

١ - علم التاريخ :

وقد توفر باحثون آخرون على دراسة مدى استمداد المنهج التاريخي المعاصر من منهج الحديث. حيث أننا نجد أن أصحاب هذا المنهج كانوا يسترشدون بخطوات النقد الظاهر والنقد الباطن التي استخدمها علماء الحديث في تمحيص الأحاديث وتحقيق الأسانيد أي فيما يتصل بالنقد والتعليل باستخدامهم شقى المنهج الظاهر والباطن. ويعتبر المنهج الباطن أهم المنهجين على الإطلاق وهو الذي استفاد منه علماء نقد التاريخ المعاصرين.

وقد تابع علماء التاريخ منهج أهل الحديث ، وانصبت دراساتهم في تطبيق هذا المنهج على كثير من الموضوعات ومنها أوراق ووثائق وعملة وأقمشة ومخطوطات ومعابد ومباني.. الخ.

وعلى الجملة فعلم التاريخ يطبق بصفة عامة المنهج الاستردادي الذي عرفه المؤرخون المعاصرون وسبقهم في التعرف عليه المؤرخون الإسلاميون، إذ لهم مراجع وأبحاث كثيرة في علم التاريخ. ويمكن الرجوع إليهم في هذه الدراسة وهي كما قلنا تتميز في معظمها بالحياد والموضوعية والنقد الصحيح ومحاولة تحرى الدقة في كثير من الموضوعات وتصنيف المؤرخين والتخصص في كتابات التاريخ سواء ما كان منها حولياً أو موضوعياً أو شخصياً أو عاماً أو مرتبطاً بالآثار الإسلامية أو العمارة الإسلامية أو ما كان منها في التاريخ للدول وللشعوب القديمة كما فعل صاعد الأندلسي ، أو أبو الريحان البيروني أو الطبري أو ابن خلدون. (١٢٨)

٢ - علم النفس :

وكذلك فإننا نجد أن مباحث أخرى قد قامت حول احتواء الدراسات النفسية وعلم النفس في دائرة فقه العلوم الإنسانية. ولكننا نلاحظ أن بعض أصحاب هذه الكتابات يتعدون بها تماماً عن مسار التجارب العلمية النفسية والعملية التي ازدهر بها علم النفس أخيراً. ونحن في الوقت الذي نتحدث فيه عن أزمة المنهج في علمي الاجتماع والنفس من ناحية التزام علماء النفس المعاصرين بالتزمت التجريبي وإغفال الجانب الغير المادي في تكوين الإنسان وهو من روح وجسد معاً إلا أننا لانعنى بهذا النقد أن نغفل تماماً عن منهج التجارب الحسية العملية الخاصة بعلم النفس التجريبي. فهو مبحث هام جداً من حيث أن كل ظاهرة تتعلق بالإنسان سواء من حيث النفس أو الجسد إنما تعد ظاهرة نفسية جسدية "Psyco-Somatic" ولا يمكن أن ينجح تشخيص هذه الظواهر بدون أن يقتزن التفسير الجسدي بالتفسير النفسي. ولهذا فإننا وجهنا

كثيراً من الإنتقاد إلى إهمال التأمل الباطنى، وأسلوب التحليل النفسى فى تشخيص الآفات النفسية وعلاجها. ولم نتجه أبداً إلى إغفال الأعراض والظواهر الجسدية أو استخدام المقاييس لقياس ظواهر الجسم المؤثرة فى النفس.

ومن ثم فإن ما يسمى بالطب الروحى أو بطب الرقى والتعازيم ينبغى أن يستبعد من دائرة العلم لأننا لانستطيع أن ندخل فى هذه الدائرة سوى العلوم التى يمكن أن تخضع لمنطق العلوم الإنسانية الواضح الذى يمكن لنا أن نشخص الظواهر فيه ونعرف عن طريقه علمياً تعليل المرض وعلاجه. (١٢٩)

ونحن فى هذا الصدد ينبغى الإشارة إلى أن التمسك بتطبيق بعض النظريات على أهواء النفس وسلوكها مثل ما يحدث فى مدرسة فرويد التى يرجع أصحابها الاضرابات النفسية والعقد والسلوك النفسى الشاذ إلى "الليبدو" أو الجنس ، وهذا أمر لا ينسجم مع الفطرة الإنسانية، إذ أن الله عز وجل يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (١٣٠). وإذن فالإنسان لديه طريق الخير وطريق الشر وهو الذى يختار أيهما وليست للغريزة وحدها تأثيرها الملزم على الإنسان.

وهكذا نجد أن علم النفس الفرويدى إنما يبدأ دراساته حول الفرد انطلاقاً من الشهوة الجنسية والغرائز الدنيا.. وهكذا يبدأ أيضاً أصحاب نظرية التطور إذ يقيمون كيان الإنسان الاجتماعى فى نهاية سلم التطور على أساس من أصول حيوانية.

والأمر الذى لا تتفق مع علماء النفس التجريبيى البحث فيه.. هو أنهم يفصلون فى دراساتهم النفسية بين الفرد وبين إيمانه بالله وبالمقدسات الدينية أى أنهم لا يعترفون بمدى ارتباط البعد الدينى بأعماق النفس البشرية.. ولاسيما

حينما ينشأ الفرد فى بيئته دينية.. هذا من ناحية.. ومن ناحية أخرى فإن علماء النفس التزاماً منهم بمنهج علمانية المعرفة لا يتدخلون فى الناحية الدينية ولا يبدؤون علمهم بالبسملة أى بالاعتراف بأن كل شئ فى هذا الكون بما فيه الأفراد، إنما يصدر عن خالق واحد هو الله جل شأنه .. فإن هذا الإيمان بالله يفتح أمامهم فتوحات جديدة فى مجال العلم ويصرهم بمدى تأثير السماء على الأرض والتقاء الفيض الرحمانى بالسلوك الإنسانى ونبضات النفس الإنسانية فينصلح السلوك الإنسانى وتقل الأمراض النفسية والعصبية بين الناس .. وتحل محلها المحبة والألفة وحسن المعاشرة.. تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿.. فأصبحتم بنعمته إخواناً..﴾ (١٣١).

وبذلك ينتهى كل أنواع الصراع والكبت النفسى التى أشار إليها فرويد وأقام مذهبه عليه .

ولن تتغير صورة علم النفس العامة .. سواء فى الدراسة أو فى التشخيص أو فى العلاج إلا من ناحيتين. الناحية الأولى: ضرورة أن تدخل دراسات علم النفس فى نطاق الدراسات الإنسانية أى فقه العلوم الإنسانية التى يؤمن الباحثون والدارسون فيها على السواء بأن ثمة خالقاً لهذا الكون ومدبراً لشئونه وأن تظل هذه الصورة العظمى للخالق قيد أعيننا وفى أنفسنا أثناء الدراسة والبحث والتشخيص.. الخ. ولا تغفل أعيننا عن الالتزام بأوامره ونواهيه.

والأمر الثانى: أن تسير الدراسة النفسية الخالصة غير التجريبية فى موازاة الدراسات التجريبية بحيث تكمل كل منهما الأخرى مع الالتزام الواضح والتام بالمعانى الكبرى الموجهة للسلوك الإنسانى والتى تنطوى عليها الآيات القرآنية الكريمة فتسير التجربة مع الاستبطان فى ظل قاسم مشترك أعظم هو الإيمان بالخالق وبآيات قرآنه العظيم.

ويمكن لنا بعد ذلك ألا نقول أن المسلمين قد انفردوا بمدرسة إسلامية بعيدة عن مسار تقدم علم النفس الحديث والمعاصر إذ أننا بعد أن ندخل هذه التعديلات الجوهرية على مسار دراسة علم النفس فى عالمنا الإسلامى سىرى الآخرون كيف نصل إلى نتائج متطورة ومذهلة فى هذا المجال كمحصلة لتطبيق المنهج الإسلامى الجديد فى علم النفس... ويمكن لنا أن نشير إلى هذه المدرسة الجديدة بقولنا إنها مدرسة منهجية إسلامية تسهم فى تقدم أبحاث علم النفس المعاصر.. أى انها حلقة فى سلسلة علم النفس العام لاتشذ عن هذه السلسلة أو الحركة من حيث دراستها لنفس الموضوعات التى تنصب عليها الدراسة العلمانية لعلم النفس عند علماء النفس المعاصرين غير الإسلاميين.. فهى أى المدرسة الإسلامية تحترم التجربة العملية بكل ما يستخدم فيها من قياس مضافاً إليها مبدأ الاستبطان الذى وافق معظم علماء النفس على الاسترشاد به مؤخراً بعد استحكام أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية.

على أن التمسك بضرورة التسليم بالإيمان بوجود خالق للنفس وللعالم على السواء وأن له وحده التصرف بذلك فى نطاق الوجود والمعاملات الإنسانية ، إنما يؤكد معنى شمولية المنهج من حيث أن الإنسان يتأثر تأثراً تاماً مما يشده إلى حقائق الوجود وعلى رأسها العقيدة التى يرتبط بها البشر بمنشئ هذا الوجود الله عز وجل.

ويمكن لنا أن نسمى هذه المدرسة الإسلامية إذن بحسب وظيفتها فى نطاق دراسات علم النفس العام باسم مدرسة إسلامية تسهم فى تقدم علم النفس العام.. وهكذا يصبح علماء النفس المسلمين أصحاب إسهام كبير فى تقدم علم النفس للبشرية جمعاء.

“Controbution of the Islamic school of Psychology to the development of Human Psychology”

٣ - علم التربية:

أما فيما يختص بعلم التربية فيمكن الرجوع إلى ما دبرته أقدام المسلمين من فصول وآيات في التربية الإسلامية مستمدة من الكتاب والسنة ومن قول رسول الله ﷺ "أدبنى ربي فأحسن تأديبي" (١٣٢). وكذلك مما عرف بنظام الفتوة في الإسلام الذي كان يدعو إلى مكارم الأخلاق وتربية الفتیان تربية تقوم على النجدة والشجاعة والكرم ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف والدفاع عن الولدان والصبيان والنساء من الضعفاء وقد كانت لهؤلاء الفتیان تقاليد معروفة في التربية والأخلاق .. ويقال أن الصليبيين نقلوها كما هي عن العرب. بل نقلت قبل ذلك أيضاً عن الأندلس ذلك الفردوس المفقود وأصبحت صورة الفارس العربي تمثل الفروسية الإسلامية إبان مجدها وعظمتها بتأثير هذه التربية التي كانت من أسس ما قدمه الإسلام للعالم من مثل في الحياة وفي السلوك.

هذا بالإضافة إلى نظم السلوك الصوفي وتربية المجاهدين المنضمين للطرق الصوفية عند أهل السنة والجماعة . فقد كان هذا النسق من التربية الإسلامية - أي نسق الفتوة- شائعاً في كثير من البلاد الإسلامية بحيث نجد أن عدد الطرق الصوفية إلى مطلع القرن العشرين كان يزيد على أربعة آلاف طريقة في العالم تعد في ذاتها مدارس للتربية إذا التزم أصحابها بمنهج الكتاب والسنة فحسب وتمسكوا بمكارم الأخلاق.. وعلى أية حال فإن هذا الموضوع يحتاج إلى بحوث كثيرة قام بتقديم بعضها نفر من الباحثين الأجلاء.. ويمكن الرجوع إليهم .. كما يمكن الرجوع إلى المصادر الإسلامية السابقة مثل: إحياء علوم الدين

للغزالي، ومما صنفه القابسي في التربية في القرن الرابع الهجري ، وما أورده ابن خلدون في مقدمته في هذا الشأن..الخ.

٤ - علوم إنسانية إضافية:

ويمكن أيضاً القيام بأبحاث جديدة حول العلوم الإنسانية الأخرى مثل الجغرافيا البشرية، والتنمية الإنسانية ، إذ أنها علم ينطوي على تطبيقات من العلوم الإنسانية السابقة الذكر وكذلك أفراد أبحاث لعلوم الإدارة في نطاق هذه النظرية الإسلامية الشمولية في المعرفة التي تنبع من فقه العلوم الإنسانية والتي تعتبر أن الإنسان له خالق أوحد هو الله.. وأن هذا الإنسان له وحدة متكاملة يظهر أثرها في سلوكه الخاص والعام بحيث يرتبط فيها ما هو اجتماعي بما هو اقتصادي بما هو أخلاقي وسياسي وقانوني وإداري ونفسي وما هو جسدي.. وتكون محصلة ذلك أنه لا يمكن أن ينفصل قطاع من هذه القطاعات عن أى قطاع منها مهما حدث أو على الرغم من طغيان عامل منها على الآخر.. فما هو نفسي لا بد أن يظهر فيما هو اجتماعي.. وما هو اقتصادي لا بد أن يظهر فيما هو نفسي.. الخ. كما سبقت الإشارة بالتفصيل . وهذا هو المفهوم من شمولية المعرفة الإنسانية التي ينادى بها المتصدرون في العلوم الإنسانية اليوم.

إن الجديد في الأمر هو أن المتحكم في هذه الوحدة المعرفية وشموليتها لا بد أن يكون الحاكم الأكبر لهذا الكون وخالقه وهو الله القادر على إحكام خلق هذه الوحدة الإنسانية وإحكام التوافق في صدور كل ظواهرها الكثيرة المتغيرة في صورة ارتباطية منسجمة بحيث يحدث التوافق النفسي والانسجام في السلوك الإنساني وما يسمى أخيراً بالاتزان النفسي . وهذا أمر تتجه إليه سائر العلوم الإنسانية بمعنى أنهم الآن يلتزمون بدراسة تأثير هذه العوامل المختلفة التي أشرنا

إليها فيما سبق سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية.. الخ على الإنسان اثناء تناولهم بحث أى عامل منها على حدة.. أو بمعنى آخر أن صورة هذه العوامل المتكاملة تظهر فى وضوح تام أمام الباحث أو المعالج حينما يحاول أن ينفرد ببحث صورة أى عامل منها على حدة.

وبهذا فإن نظرية شمولية المعرفة الإنسانية فى الإسلام القائمة على الإيمان بوجود الله وبوحدة الإنسان ستكون عوناً كبيراً على تثبيت هذا الاتجاه نحو فكرة العلماء المعاصرين عن تكامل الظواهر الإنسانية فى خدمة التنمية الإنسانية وتقدمها، علما بأن التنمية الإنسانية هى الصيغة النهائية التى ستستفيد منها نظرية شمولية المعرفة الإنسانية فى مجال التطبيق.

هوامش الباب الثالث

- (١) سورة البقرة آية : ٣٠.
- (٢) راجع الفصل الثاني من الباب الأول
- (٣) الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، القاهرة ١٩٦٨ ج١ ص ٥.
- (٤) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث، مرجع سابق، ص ص ٦٢، ٦٣.
- (٥) ابن خلدون : المقدمة "الجزء الأول من كتاب العبر": المكتبة التجارية القاهرة بدون تاريخ ص ٢٦٣ وما بعدها.
- (٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٤ ص ٢١ وما بعدها .
- (٧) عبد الرحمن حسن: مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقه على المذاهب الأربعة، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٨٦ ص ١٩.
- (٨) المرجع السابق ص ٢٣ ، ٢٤.
- (٩) المرجع السابق ص ٢٩ ، ٣١.
- (١٠) يتفق ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م مع رأى علماء الإسلام الذين يرون أنه على عهد النبى ﷺ كانت الأحكام تتلقى منه مباشرة دون نظر أو قياس لأنه كان يوحى إليه، ثم بعد وفاته أجمع الصحابة على وجوب العمل بالسنة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً فى الشرعيات، ويذكر بعض المستشرقين حديثاً مثل هذا قائلين إنه بعد زمن النبوة لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين ، ولكن ابن خلدون يختلف

عنهم برده نشأة الإجماع والقياس إلى عوامل داخلية بينما يرد المستشرقون ذلك إلى عوامل خارجية، ومن الواضح أن رأى ابن خلدون هو الأصح، وهناك العديد كابن عبد البر وابن القيم يرون أن الإجماع والقياس قد نشأ منذ عهد الإسلام الأول، وهذا هو الرأى العام لجمهور الفقهاء.

(١١) راجع دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤م المجلد الأول، مادة أصول الفقه.

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التمهيد، مرجع سابق ص ٣٥ : ٤٢.

(١٣) سورة البقرة آية : ٣٠.

(١٤) د. محمود العربى : "دولة الرسول فى المدينة" بحث للدكتوراه تحت إشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م ص ٣٥ وما بعدها .

و د. عبد الرازق أحمد السنهورى: فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ ص ٨٣ : ١١٠.

(١٥) سورة النور، آية : ٥٥.

(١٦) أبو الحسن على بن حبيب الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧هـ، ص ١٥ وما بعدها .

(١٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٦٠ : ١٨٧.

(١٨) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية، ط ١، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥م.

(١٩) سورة المائدة آية: ٤٥.

(٢٠) سورة الشورى آية: ٣٨.

(٢١) سورة آل عمران آية: ١٥٩.

(٢٢) د. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٧م ج٤ ص ٣٩ وما بعدها.

(٢٣) سورة المائدة آية : ٨.

(٢٤) سورة الأنعام آية: ١٥٢.

(٢٥) سورة النحل آية : ٩٠.

(٢٦) رواه الإمام أحمد فى مسنده.

(٢٧) سورة النساء آية: ٥٩.

(٢٨) سورة التوبة آية : ٦.

(٢٩) ومن الملاحظ فى أيامنا هذه أن قضية التوازن وتوتر العلاقات الدولية بين

القوى المختلفة والمصالح المادية للشعوب قد أسدلت ستاراً كثيفاً على هذه

المبادئ الإسلامية العظيمة، فتعطلت روح الجهاد، وانحسرت روح الأخوة

الإسلامية فى شعارات كاذبة، وإلا فأين نحن من استصراخ المسلمين بنا

فى بلغاريا ويوغسلافيا ، ولاسيما فى اقليم "كوسوفو" وغيره، وكذلك ما

نسمع به من اضطهاد المسلمين وإحراق مساجدهم واستذلالهم فى بقاع

الأرض دون أن يهب باقى المسلمين لنصرتهم والدفاع عنهم مخافة ضياع

مصالحهم، وخشية من مخالاب الدول التى تتآمر عليهم جميعاً، وتظهر روح

العداء للإسلام والمسلمين، ويكفينا المستنقع الطائفى فى لبنان الذى

أزهقت فيه روح الإسلام، وقتل زعماءه وعلماءه على مرأى ومسمع من

بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من العواصم العربية الإسلامية.

إن إهمال أمر الاقليات الاسلامية العرقية سواء فى أوروبا أو أفريقيا

أمر يندى له جبين المسلمين ويتطلب اتحاد كلمتهم للدفاع عن حقوقهم،

وكذلك ينبغي أن نقف موقف الدفاع والأهبة لنصرة فلسطين ضد الصهيونية وغدرها القاتل وتشريدها لآلاف العرب المسلمين على مرأى ومسمع منا، وناهيك عما تفعله الدول الكبرى المسيحية من محاولات لتشويه معالم الإسلام وتوسيع نطاق التبشير فى البلاد الإسلامية، والانتصار لكل فكر دخيل أو معتد على المقدسات الإسلامية، وقد سجل القرن العشرون لهؤلاء أعنف موقف حينما اجتمعت دول السوق الأوروبية، وطالبت باجتماع مجلس الأمن للانتصار لقضية رجل هاجم نبي الإسلام ﷺ ومقدسات الإسلام، وهذه واقعة لم يحدث لها مثل حتى فى القرون الوسطى المسيحية.. وهكذا يجب أن ننتبه إلى وقائع الغزو المادى للإسلام بالإضافة إلى الغزو الفكرى والثقافى الذى يحمل فى طياته ألواناً عديدة من التشويه والإهدار للقيم الإسلامية.

(٣٠) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(٣١) سورة المتحنة آية: ٨.

(٣٢) سورة الحج آية: ٤١.

(٣٣) رواه مسلم.

(٣٤) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(٣٥) سورة آل عمران آية: ١١٠.

(٣٦) سورة القصص آية: ٧٧.

(٣٧) سورة الإسراء آية: ٢٩.

(٣٨) سورة المائدة آية: ٩٠.

(٣٩) سورة البقرة آية: ٢٧٩.

(٤٠) حديث متفق عليه.

(٤١) رواه مسلم.

- (٤٢) سورة التوبة آية : ١٠٥ .
- (٤٣) رواه البيهقي عن عائشة وهو ضعيف .
- (٤٤) سورة التوبة آية : ١٠٣ .
- (٤٥) سورة الأنعام آية : ١٤١ .
- (٤٦) سورة آل عمران آية : ١٨٠ .
- (٤٧) سورة المعارج آية : ٢٤ : ٢٥ .
- (٤٨) سورة يوسف آية : ٤٣ .
- (٤٩) سورة يوسف الآيات من : ٤٧ : ٤٩ .
- (٥٠) سورة الأعراف آية : ٢٤ .
- (٥١) سورة الكهف آية : ٤٦ .
- (٥٢) سورة نوح آية : ١٢ .
- (٥٣) سورة البقرة آية : ٢٧٩ .
- (٥٤) سورة الفجر آية : ٢٠ .
- (٥٥) محمد فتحى عثمان: الفكر الإسلامى والتطور، الطبعة الثانية، الدار الكويتية ١٩٦٩م ص ٤٩٧ : ٥٣٤ .
- (٥٦) سورة الليل آية : ٤ .
- (٥٧) سورة النور آية : ٣٧ ، ٣٨ .
- (٥٨) سورة المؤمنون آية : ٤ .
- (٥٩) سورة الهمزة آية : ١ : ٤ .
- (٦٠) سورة النجم آية : ٣٩ .
- (٦١) سورة الحشر آية : ٧ .
- (٦٢) سورة التوبة آية : ٣٤ ، ٣٥ .

(٦٣) ولقد أذاع الأستاذ الدكتور جمال مرسى بدر أستاذ الشريعة الإسلامية جامعة الرياض - بجريدة الاهرام القاهرية فى يونيو ١٩٨٩ - رأياً جديداً بصدد موقف الإسلام من الربا مؤداه أن الاقراض فى الجاهلية والإسلام (فيما يختص بربا المال) كان يتم على أساس قاعدة الذهب، أى أن المقرض حينما يقرض المحتاج قطعة لها وزن معين من الذهب، ثم يعيدها إليه بوزنها كما أقرضها مستفيداً فى هذه الحالة بفرق سعر الذهب بين وقت الإقراض ووقت السدد، فإن الإقراض على هذا النحو لا يعد من باب الربا. وقد يصح هذا رأى إذا اقتصر الربا على المال وحده.. بل على نوع واحد منه وهو الذهب من بين أنواع النقود مع شريطة ألا يوجب المقرض ارتفاع سعر الذهب عند السداد إذ يمكن أن ينخفض السعر . ولهذا فإنه -أى المقرض- إذا سلم بقبوله بالخسارة أى لانخفاض السعر ليس لارتفاعه فحسب فإن شبهة الربا تزول على هذا النحو.

وربما قصد صاحب هذا رأى أن يشير إلى الارتفاع الجنونى لأسعار الذهب وعدم انخفاضها، وعلى هذا النحو سيستفيد المرابى من فرق التضخم الذى يتمثل فى ارتفاع سعر الذهب فى الفترة التالية لإقراضه وهذا الأمر يعد من قبيل الحرام لأنه لا بد من التسليم - كما ذكرنا بقبول المرابى لتوقع انخفاض سعر الذهب نتيجة لأزمة أو لغير ذلك.

ولا يدخل فى موضوع الربا أو فوائد المصارف ما استنتته المصارف الإسلامية من قاعدة المضاربة التى تقوم أصلاً على توجيه رأس مال الأفراد المسلمين إلى العمل المنتج مع المشاركة فى الربح والخسارة على السواء. وهذا وضع لا يمت بصلة إلى الربا الذى أشار إليه القرآن لأنه :

أولاً : يكون فيه الطرف الثانى أى المقرض هو فى الحقيقة صاحب رأس المال ويتقدم إلى المصرف الإسلامى لتوظيف رأس ماله لغاية الربح

مُسلماً بمبدأ الخسارة أيضاً في حالة عدم الربح أو إفلاس المشروع. هذا النوع من الإقراض يتخذ صورة الوكالة التي لا شبهة فيها للربا، إذا أن المصرف الإسلامي يعد في هذه الحالة ركبلاً عن صاحب رأس المال في إدارة شئون رأس المال ماله عن طريق الطرف الأول وهو المصرف الإسلامي.

ثانياً : أما النوع الثاني من الإقراض فإن تم بصورة عكسية إذ يفترض المسلم قدرأ من المال من مصرف إسلامي لأجل معين ليقوم به مشروعاً كمصنع أو تجارة أو زراعة، فإنه على المصرف إذن أن يراعى أن يكون سعر الفائدة مساوياً لنفقات إدارة المصرف وسداد رواتب موظفيه مع نسبة ضئيلة جداً لكفاية سير العمل في حالة الخسارة أو توقف المقرض . عن الوفاء تماماً بديونه. والله أعلم بالصواب.

- وأيضاً راجع : أبو الأعلى المودودي: أسس الاقتصاد والنظم المعاصرة، ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، ترجمة أحمد عاصم الحداد، الدار السعودية للنشر ١٩٨٥م

(٦٤) سورة النساء آية: ١ .

(٦٥) سورة الحجرات آية: ١٣ .

(٦٦) سورة الحجرات من الآية: ١٣ .

(٦٧) أخرجه الديلمي عن سهل بن سعد. وفي رواية له عن أنس : "الناس مستون كأسنان المشط "

(٦٨) ويقصد بهذا أن طريقة إقامة الشعائر من الناحية الفرعية قد تختلف في بلاد إسلامية عن بعضها، ولاتكاد تتطابق تماماً، وكذلك الحال بالنسبة

للشعائر المسيحية فى أمريكا اللاتينية وأوروبا، وبخاصة شرقها، فرغم وحدة المسيحية نجد اختلافاً غير جذرى فى ممارسة الطقوس والشعائر.

(٦٩) أخرجه البخارى الصلاة ٨٨، الادب ٣٦، والنسائى الزكاة ٦٧ ومسلم "البر" ٦٥، والترمذى "البر" ١٨.

(٧٠) سورة الفرقان آية: ٧٤.

(٧١) سورة الروم آية: ٢١.

(٧٢) سورة النساء آية: ١٩.

(٧٣) سورة النساء آية: ١٣٠.

(٧٤) سورة النساء آية: ٣.

(٧٥) سورة النساء آية ١٢٩.

(٧٦) سورة التكوير آية ٨، ٩.

(٧٧) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٧٨) سورة النساء آية: ٢٥.

(٧٩) سورة الأحزاب آية: ٥.

(٨٠) سورة الإسراء آية: ٢٣، ٢٤.

(٨١) رواه الدارقطنى والديلمى وقال الدارقطنى لا يصح من وجه.

(٨٢) سورة الشمس آية ٨٤٧.

(٨٣) راجع : د. زينب عبد المجيد رضوان: النظرية الاجتماعية فى الفكر

الإسلامى أصولها وبنائها من القرآن والنسب "رسالة دكتوراه تحت

إشرافنا، سنة ١٩٧٨ ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٨٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٨٥) حديث صحيح أخرجه أحمد فى سنده، والبخارى فى الأدب المفرد

والحاكم.

(٨٦) سورة المائدة آية: ٤٥.

(٨٧) سورة البقرة آية ٢٣٧ وسوف نعالج هذا الموضوع مرة أخرى فى الفصل الخاص بفلسفة التشريع فى الإسلام بين التزام القانون بفكرة القصاص والالتزام الخلقى بفكرة العفو القائم على الحكم.

(٨٨) سورة فصلت آية ٣٤.

(٨٩) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون - ج١ ، ص ٣٢. ولقد حدث الاعتراف بانطواء الإسلام على مثل أخلاقية ينبغى على جمهرة المسيحيين قراءتها وتلمسها فى تصريح لبابا روما فى مؤتمر اللقاء بين المسيحية والإسلام فى طرابلس فى أوائل الثمانينات ، وقد قدم الباحث فيه بحثاً بعنوان "نحو أيديولوجية إسلامية عربية" تناول فيه الأسس الأخلاقية للدعوة الإسلامية منذ سيدنا إبراهيم إلى سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام.

(٩٠) راجع للمؤلف : أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى: بحث نشر بمجلة الحكمة الليبية.

(٩١) راجع

- Mackenzl: Manuel of Ethics, London.
- Sidgwick : History of Ethics, London.
- Broad : Five typs of Ethical thearics.
- Hobhouse : Morals in Evolution, London.
- Boyer "Albert" :Moral et science des moeurs.
- Kant "Emmanwil" Fundmentals of the Metaphysics
Morals.
- Ency. of Religion & Ethics: Art "Moral" & Art Ethics.
- Ency. of philosaphy; Art "Moral".

- د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن "دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصبور شاهين الطبعة الأولى دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣م.
- اندريه كريبسون : الأخلاق في فلسفة الحديثة.
- محمد يوسف موسى : الأخلاق في الإسلام.
- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة.
- د. أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي : دار المعارف القاهرة.
- راجع أيضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ج١ "أفلاطون" الأخلاق عند أفلاطون" دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.
- تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ "أرسطو والمدارس المتأخرة" "الأخلاق عند أرسطو والأبيقورية والرواقية" دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

(٩٢) راجع : *ency of Britanica: Art Concioussness*

" المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير "بحث للمؤلف نشر بمجلة الشاطي"

(٩٣) سورة الشمس : الآيات من ٧ : ١٠.

(٩٤) سورة البقرة : آية ٢٨٦.

(٩٥) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن.

(٩٦) محمد يوسف موسى : الأخلاق في الإسلام - دار المعارف القاهرة ص ٦٢

وما بعدها .

(٩٧) سورة البقرة آية : ٢٨٦.

(٩٨) سورة الأنفال آية : ٢٧.

(٩٩) سورة فاطر آية : ١٨.

- (١٠٠) سورة الإسراء آية : ١٥ .
- (١٠١) سورة التوبة آية : ٦٠ .
- (١٠٢) رواه الشيخان وغيرهما عن ابن عمر .
- (١٠٣) حديث صحيح رواه الإمام أحمد فى سنده عن أبى سعيد .
- (١٠٤) رواه البخارى عن عمر رضى الله عنه .
- (١٠٥) سورة البقرة آية : ٢٨٦ .
- (١٠٦) سورة الشمس آية : ١٠،٩ .
- (١٠٧) سورة الناس : الآيات من ١ : ٤ .
- (١٠٨) سورة البقرة الآيات : من ٢ : ٤ .
- (١٠٩) سورة الجاثية آية : ٢٣ .
- (١١٠) سورة الفتح آية : ٤ .
- (١١١) سورة الكهف آية : ٨٤ ، ٨٥ .
- (١١٢) محمد سليم العوا: فى أصول النظام الجنائى الإسلامى، دار المعارف، القاهرة ص ٤٦ وما بعدها .
- (١١٣) سورة البقرة آية : ٢٢٩ .
- (١١٤) د. سامى نصر : التولد عند المعتزلة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة .
- (١١٥) سورة النساء آية : ٩٣ .
- (١١٦) سورة البقرة آية : ١٧٩ .
- (١١٨) سورة الفرقان آية : ٦٨ ، ٦٩ .
- (١١٩) سورة الإسراء آية : ٣٢ .
- (١٢٠) سورة النور : آية ١٩ .
- (١٢١) سورة النور آية : ٢٣ .
- (١٢٢) سورة المائدة آية : ٣٨ ، ٣٩ .

(١٢٣) سورة المائدة آية : ٣٣ .

(١٢٤) سورة المائدة آية : ٤٥ .

(١٢٥) سورة البقرة آية : ١٧٨ .

(١٢٦) سورة آل عمران آية : ١٣٤ .

(١٢٧) سورة البقرة آية : ٢٣٧ .

(١٢٨) على أننا يجب ألا نغفل أمرين فيما يختص بالمؤرخين الإسلاميين:

الأمر الأول :

هو أنه على الرغم من أنهم كتبوا فى التاريخ العام للبشرية منذ نشأتها الأولى وأرخوا للشعوب البائدة والمعاصرة لهم بقدر ما كانت تسمح به وسائلهم حين ذاك فى جميع الروايات وتدوينها بأسلوب السرد غير النقدى، إلا أنهم لم يغفلوا التسليم بوجود مديبر وراء هذا التاريخ الإنسانى وهو الله، ولم يجحد أحد منهم اعتبار أن الألوهية هى سند التاريخ الإنسانى ومبعثه إلى يوم القيامة باستثناء مؤرخى بعض الفرق الضالة، التى تقول بمبدأ دورية الزمان الأزلى، وتنفى وجود الآخرة بعد فناء هذا العالم ، وتعتبر أن العالم يمر بأدوار وأطوار لامتناهية، لاتقف عند حد ولا تصدر عن خالق محدث، ومعتقدوا هذه البيئة فرقة الإسماعيلية على اختلاف طوائفهم وهم أصحاب فكرة الزمان الدورى، ولهذا يتخذ التاريخ عندهم صورة أخرى، وهى بالذات تاريخ الأئمة أو الحكام المتأهين فى (عالم لامتناهى)، (وزمان لامتناهى) ، وهذا الموقف أبعد ما يكون عن النظرة الإسلامية الصحيحة، ومن ثمة يجب الحذر من كتابات مؤرخى الإسماعيلية فى التاريخ، لأن هذه الكتابات ربما تجرنا بدون قصد إلى هذا الشطط والانحراف فى العقائد.

والأمر الثانى:

ان بعض كتابات المسلمين برغم محاولتهم الالتزام بالموضوعية كلما أمكن - قد اشتطت فى التعامل مع غير العرب من المسلمين فنقلوا لغاتهم وانتقدوا العرقيات الجنسية الأخرى مثل الفرس والأتراك والمغول والزنج، كما انتقد العرب هذه العرقيات وردوا - عليهم ، وأيضاً بالغ المؤرخون العرب فى وصف سلطان ملوكهم، وتضعفوا فى تعدد الجيوش بحيث أصبحت فى حكم الملايين بينما كان مجموعهم قليلاً فى ذلك الوقت. على أن العرب لم يغفلوا لحظة واحدة عن الإيمان بتاريخية المنهج فى علم التاريخ أى بالتسلسل التاريخى للأحداث كما فعلت بعض المذاهب المعاصرة.

(١٢٩) لا يعد الطب النبوى الروحانى من قبيل هذا النوع من طب التعاويذ البشرى الذى كان شائعاً فى العصور السابقة ولما كان حيز الدراسة لا يتسع لمعالجة هذا الموضوع الخطير.. لهذا فإننا سنفرد له بحثاً خاصاً فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب بعد دراسة مستوعبة انشاء الله.

(١٣٠) سورة الشمس : الايات من ٧ : ١٠ .

(١٣١) سورة آل عمران: آية ١٠٣ .

(١٣٢) أخرجه ابن السمعانى بسنده فى أدب الإملاء عن ابن مسعود، برأية: "إن الله أدبنى فأحسن أدبى ثم أمرنى بمكارم الأخلاق.." وقال السيوطى فى الجامع الصغير عنه إنه صحيح، وللعلماء فيه كلام كثير يخالف ما ذكره صاحب الجامع الصغير. ومنه ما قاله الزركشى: "حديث أدبنى ربه فأحسن تأديبى" معناه صحيح لكنه لم يأت من طريق صحيح، وذكره ابن الجوزى فى الواهيات.

خاتمة

وهكذا نكون قد عرضنا في هذا الكتاب لجملة من مشكلات المنهج العلمي الحديث والمعاصر ، وتناولنا بالدراسة المستفيضة أصول هذا المنهج ، وعملنا على عرض جملة من المبادئ والآراء تصلح في جملتها، الكى نعقد دراسة مقارنة فى المناهج بين كل من المنهج الإسلامى والمنهج الغربى فى العلم ، وقد تطرقنا لتحقيق هذا الهدف إلى كثير من المسائل لعل من أبرزها ما يلى :-

أولاً : إن العلم الإسلامى الذى يرتبط بقاعدة الإيمان قد ازدهر فى عصور الإسلام الخوالى ، وأصبح علماً شمولياً ، رغم ارتباطه بقواعد الدين والإيمان الحق ، ومعنى هذا أننا نوجه النظر إلى دعاة التغريب والمهاجمين لربط العلم بالدين ليعلموا أن هذا الارتباط - أي ارتباط الإيمان بالعلم - لن يكون عقبة فى سبيل تقدم العلوم ، وقد ضرب المسلمون المثل على صحة هذه الدعوى ، فالتدخل الدينى الذى كانوا يخشون منه ، والذى تمثل فى القرون الوسطى وبدايات عصر النهضة، كان مثلاً صارخاً على تعنت الكنيسة ووقوفها بعقلية متحجرة أمام العلوم ورجاله، هذا التدخل لم يشهد العالم الإسلامى له مثيلاً ، ذلك أن الروح العلمية الإسلامية إنما تستمد أصولها من الكتاب والسنة ، ومما ديجّه علماء الإسلام من خلال التراث الإسلامى العريق الذى تشتتم منه الأصالة العلمية التى تستظل بالإيمان وتكتسى بطابع الشمولية كما ذكرنا وتقف فى مواجهة أفكار الاحتمال والشك التى تتربص بعينيه العلم والمعرفة.

ثانياً : لقد لاحظنا من خلال الاستعراض المفصل بعض تصنيفات العلوم ، أنه على الرغم من متابعة بعض فلاسفة الإسلام لتصنيفات اليونانيين - لا سيما أرسطو - إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً يتميز به علماء الإسلام هو إفرادهم قسماً خاصاً بالعلوم النقلية أي الشرعية - وهي العلوم المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن ، وقد كان لتلك العلوم الشرعية الصدارة عند المسلمين على مر التاريخ.

وقد كان من أكثر تصنيفات العلماء المسلمين حدة تصنيف "ابن خلدون" والذي قام فيه بتحديد دور العقل فى العلوم النقلية ، وبيّن أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لا تتم آلياً ، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلي الذي تندرج تحته الجزئيات كما ميز "ابن خلدون" لأول مرة بين الصنائع والعلوم على اعتبار أن المهارة تختص بالجانب اليدوي المهني ، أما العلوم فتتطوي على مباحث عقلية.

وهكذا تأتى أهمية دراسة تصنيف العلوم من حيث تناولها للتمييز الذهني الحاسم بين مجالات بحث كل علم على حده ، وهو ما ساعد على تقدم العلم من خلال التركيز على التخصص الدقيق فى مجال كل علم على حده ، أى بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتي العلم الأساسيتين وهما "الشمولية" والتخصصية".

ثالثاً : لقد تبين من خلال معالجتنا لموضوع أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية كيف أن تلك العلوم ، والفلسفة من بينها بصفة خاصة كانت تنوء بتدخل اللاهوت منذ القرن السادس عشر إلى أوائل القرن الثامن عشر ، فلقد جاءت المذاهب الفلسفية المختلفة ولا سيما عند ديكارت - ذات

طابع لاهوتى ظاهر على الرغم من ثورتهم على العقبات التى وضعتها الكنيسة ورجاها فى وجوههم ، إذ مهما حاول الفيلسوف الزعم باعتماده على العقل المحض ، إلا أن عقيدته اللاهوتية لا بد أن تظهر كموجه لا شعورى فى كتاباته.

رابعاً : لقد انتهينا إلى أنه ينبغي أن نحذر تماماً من تطبيق منهج العلوم التجريبية وهو المستخدم فى العلوم الطبيعية على مجال العلوم الإنسانية ، إذ أن هذا الخطأ قد أدى إلى أزمة مستحكمة فى الغرب ، فبينما يتميز الإنسان من بين سائر الكائنات بأنه روح وجسد ، وليس مادة فحسب ، نجد أن الغرب فى دراسته للإنسان قد أهمل الناحية الروحية ، أما المسلمون فقد تمسكوا بهذه الحقيقة الأساسية فى الوجود الإنسانى ، ومن ثم نجحوا فى مضمار العلوم الإنسانية ، ولا سيما فيما يختص بالجانب النفسى والروحي فى الإنسان ، بينما فشل العلم الغربى فى هذه الناحية ، ولهذا فإنه يواجه اليوم بأزمة خطيرة بسبب استعصاء العلوم الإنسانية على المنهج التجريبي ، وضرورة استخدام منهج الفهم الجديد أو الاستيطان فى دراستها.

خامساً : يجب أن نلاحظ أنه إذا كنا نتناول العلوم فى المدرسة الإسلامية ، بمنهج الإيمان وعلى افتراض ثنائية الوجود الإنسانى فلسفياً ، فإننا مع هذا نتجه بأبحاثنا إلى نفس الموضوعات التى يعالجها العلم الإنسانى الغربى عن الإنسان ومشكلاته ، فالغرب لم يتدع موضوعات جديدة، بل إن الغربيين والإسلاميين يبحثون فى موضوعات متماثلة ، ثم يأتى الاختلاف من حيث تمييز الباحثين الإسلاميين بسمتين :-

السمة الأولى : هي قيام العلم فى الإسلام على الإيمان بوجود الله ، ولا يعنى ذلك أننا نبيح تدخل الميتافيزيقا أو الغيبيات فى شئون العلم ، بل كما ذكرنا مراراً فى متن هذا الكتاب . فإن الإيمان عند العلماء يعتبر قيمة عظيمة تحفظ أصحاب العلم من الوقوع فى الخطأ ، وتدفعهم إلى التمسك بكل الفضائل والقيم ، وبذلك تتبع الأخلاق العلمية من الروح الدينية الإنسانية التى لا تتعارض مطلقاً فى تجردها وإخلاصها مع الروح العلمية ، فالإيمان بالله هو نقطة انطلاق البحث العلمى ، وهذا الإيمان يعيننا على تجشم المشاق ، وتحمل الصعاب ، والصبر على مكاره البحث العلمى ، والوقوف أمام الشدائد المعوقة للبحث ، والشعور التام بقوة القضايا والموضوعات البحثية والإرتفاع بها عن مستوى التشكيك والاحتمال الواسع ، إذ أن الله - إذا كنا مؤمنين - سيعلمنا فى حالة الإيمان والتقوى ، وسيصل بنا إلى الهدف اليقيني والمحقق لأقل درجات الاحتمال إذا أخلصنا فى العمل ، وبهذا لا يكون الإيمان دافعاً إلى التواكل كما يزعم العلمانيون ، بل إنه على العكس من ذلك يُعد بمثابة حافظ للإنسان فى مسار بحثه ودافعاً إلى التقدم فى البحث بكل ثقة ويقين بأن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً ، ولا يفوتنا فى هذا المجال أن نتذكر كيف أن ديكارت قد أقام مذهبه ويقينه المعرفي على أساس حفظ الله لنا من الشيطان الماكر الخبيث مع أنه كان أول من أسس منهجه على شرطين هاميين هما "الجلاء والوضوح" ، واتخذ من اليقين الرياضي مثلاً لما ينبغي أن نحتيه فى مجال المعرفة بعامة.

السمة الثانية : إنه بينما تقوم العلوم الإنسانية فى الغرب على أساس نظرة واحدة هى اعتبار الإنسان جسداً فحسب ، نجد أن العلوم الإنسانية فى الإسلام تفترض اتحاد النفس بالجسد ، فلا انفكاك بينهما فى مجال تشخيصنا للسلوك سواء من الناحية الفردية أو الاجتماعية.

سادساً : إن إيمان العالم المسلم بأن الإنسان مكون من نفس وبدن ، لا يعنى استبعاد المنهج التجريبي تماماً من مجال دراسة العلوم الإنسانية ، بل إننا فى مجال هذه الدراسات نطبق كل قواعد المنهج التجريبي المطبقة فى الغرب ثم ندخل عليها المنهج الجديد وهو منهج الفهم أو الاستبطان ، أو الملاحظ المباشر لدراسة الظواهر الانسانية... فقد يدرس الإنسان أعماق نفسه ، ويسجل انطباعاته عن نفسه ، ثم يضاهاها بما توصلت إليه المقاييس والاختبارات النفسية الكمية كمقاييس الذكاء ، ومقاييس الشخصية ومقاييس سرعة الرجوع ، والدراسات الأخرى عن القلق والتوتر.... الخ ، أى أنه حينما يلجأ إلى تفسير الظواهر فإنه يستخدم حصيلة المنهج التجريبي كما يقوم به الغرب تماماً بالإضافة إلى حصيلة المنهج الجديد الذى يحتك الإنسان فيه إما بنفسه ، وإما بالآخرين احتكاكاً مباشراً حتى يتبلور الباطن فى صورته الكيفية مع الظاهر الذى أمدنا به القياس المادى باستخدام طرق القياس المختلفة.

وعلى هذا فإذا كان العلم المعاصر بصورته الوضعية لا يسمح بتطبيق المنهجين معاً مما أدى إلى أزمة فى مجال العلوم الإنسانية ، فإنه يمكن للباحث الإسلامى أن يتجه إلى تصحيح الموقف الوضعى ، وإلى السير منطلقاً من طبيعة

النظرة الإسلامية التي تؤمن بثنائية الإنسان ، وبتكامل الارتباط بين النفس والجسد ، ولهذا فإننا نرى أن الباحثين المعاصرين في مجال العلوم الإنسانية بعد أن انتهوا إلى أزمة المنهج التي أشرنا إليها أخذوا يقتربون شيئاً فشيئاً من وجهة النظر الإسلامية ، وذلك بتطبيقهم للمنهج الجديد في الفهم والاستبطان.

سابعاً : إن الموقف الإسلامى فى العلوم الإنسانية لا يكتفى بالنظرة الجزئية كما يفعل أصحاب العلم الوضعى الذين تنصب أبحاثهم على جزئيات فى مجال العلم بدون أن يلاحظوا العلاقات التى تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض الآخر حتى تكون فى النهاية كلية شاملة ، ومن ثم فلا نستطيع مثلاً دراسة بعض نواحي السلوك الإنسانى لبعض الأفراد ، إلا إذا ربطناها بالسلوك الإنسانى العام ، ولا نستطيع دراسة الكثير من التيارات الاقتصادية أو السياسية بمعزل عن التيارات الأخلاقية والاجتماعية ، وهكذا نجد أن التفوق فى البحث على جزئيات بعينها ، إنما يفقد البحث العلمى طابعه الشمولى ، الأمر الذى لم يغفله علماء المسلمين ، إذ أنهم لا يبحثون عن الجزئى إلا فى نطاق الكلى ، فقد وجدنا أن العلوم الإنسانية كلها تستظل من وجهة النظر الإسلامية بمظله واحدة هي الشريعة ، وتنبع من خلال وعاء واحد يحويها هو علم أصول الفقه، كما أن موضوعها واحد وهو الإنسان بصفاته النفسية والبدنية المعروفة.

ويبدو أن فكرة ترابط الدراسات الإنسانية ، وهو دورانها حول موضوع واحد هو الإنسان ستؤدى بنا إلى وضع تفسير موحد للظواهر الإنسانية ، وهو تفسير يتسم بطابع الكلية والشمول ، كما هو الحال فى مجال العلوم الطبيعية بعد أن تدخلت الرياضة كأساس منهجى لها ، فأتجه العلماء إلى محاولة وضع

معادلة رياضية موحدة لسائر الظواهر الطبيعية ، وهو ما قد يتحقق فعلاً مع تقدم العلم وفتحه لآفاق جديدة فى الكون ، على اعتبار أن هناك إرادة واحدة منظمة للكون كله هي الإرادة الإلهية.

ثامناً : إن العلم الذي ينطلق من قاعدة الإيمان يلتزم القائمون عليه بأمر أخلاقية وإنسانية تنبع من صميم المبادئ الدينية وهي تتجه فى جملها إلى تحقيق سعادة البشر فى الدنيا والآخرة ، والعمل على تهيئة أمثل الظروف وأكثرها فاعلية لكى تستمر حياة البشر بدون مخاطر أو معاناة أو إرهاب أو تدمير ، ومن ثم فإن العالم المؤمن مطالب بأن يتوخى فى بحثه العمل على إسعاد البشرية بما يكتشفه من قوانين ومنجزات علمية سواء فى مجال العلم النظري أو التكنولوجيا.

إن العلماء المؤمنين ينجشون الله فى سلوكهم العلمى ، فإذا كشفوا عن قوانين الذرة ، وانطلقت الطاقة من بحوثهم ، فإنهم يعملون على توجيهها للأغراض السلمية ولخدمة الإنتاج وزيادته كماً ، وتحسينه كيفاً من أجل تحقيق الرخاء العام والرفاهية لبنى الإنسان.

أما العلماء الذين لا ينطلقون من قاعدة الإيمان الصلبة فإنهم يستخدمون منجزات العلم فى صناعة أجهزة الحرب والتدمير الرهيبة من أجل القتل والتشريد والقضاء على سعادة البشر وحياتهم ، وإشاعة الخوف والبؤس وروح الشر بين الناس.

وهكذا نجد أنه بينما يحمل العالم المؤمن والمسلم بصفة خاصة رسالة السلام والمحبة والسعادة والاستقرار والرفاهية لبنى البشر جميعاً ، نجد أن العالم اللاديني - أي العلمانى - لا ينفصل بهذه المعانى ، فيستخدم منجزات العلم

ومكتشفاته فى سبيل القضاء على البشرية وتدميرها كما حدث فى "نجازاكي" وهيروشيما.

وهناك أمثلة كثيرة لصور التدمير وإشاعة الخراب فى المعمور من الأرض، وتمثل هذه الصور فى استخدام الغازات السامة والميكروبات فى الحروب، وبت الأمراض عن طريقها فى بلاد الخصوم، واستخدام الإشعاعات والموجات الكهربية فى الصراعات القائمة بين المتحاربين من البشر، ولو كان العلم ينطلق من قاعدة الإيمان، فإن العلماء سيقفون - إذا كانوا مؤمنين - وقفة رجل واحد للحيلولة بين حكوماتهم، وبين استخدام المكتشفات العلمية المتقدمة فى تدمير الآخرين.

وبناء على هذه التوجيهات والآراء التى تشكل فى مجملها فصول البابين "الأول والثانى" حيث عقدنا مقارنة مستفيضة بين قواعد وإنجازات علماء المسلمين فى مواجهة نظرائهم فى الغرب الحديث، ينبغى إذن أن نبين مدى انطباق هذه الآراء على اتجاهنا فى موضوع "أسلمة المعرفة"، الذى هو موضوع "الباب الثالث" من هذا الكتاب، وهو يُعد الجزء الرئيسى المستهدف من تحريرنا لهذا المؤلف حيث أقمنا العلوم الإنسانية كلها انبثاقاً من الفقه الإسلامى من حيث أنه العلم الإسلامى الذى تتظم به المعاملات الإسلامية فى شؤون المجتمع والناس باعتبار أن هذه الدنيا هى مركبنا إلى الآخرة.

وينبغى أن نؤكد مرة أخرى أننا لسنا بصدد دراسة ظاهرات إنسانية جديدة فى دائرة العلوم الإنسانية من حيث تناولنا لها كمدرسة إسلامية، فالإنسان هو نفس الإنسان بنوازه ومشاعره وعقله وسلوكه، ومعظم المشكلات الإنسانية التى يعالجها العلماء تكاد تتقارب أو تتطابق فى كل بلاد

العالم مع إعطاء بعض التقريبات العلمية لتأثير البيئة والمجتمع على سلوك الأفراد، وتصديقاً لهذا فإن الأمراض النفسية لها مسميات واحدة في العالم ، فنجد الباحث الإسلامي يعترف بوجود "القلق النفسى" و"انفصام الشخصية" و"النورستانيا" و"الهيستريا" ، تماماً كما يعترف الباحث الغربى بها ، ولكن أسلوب تناول تلك الأمراض ومنهج علاجها قد يختلف من مدرسة إلى أخرى تبعاً لعوامل كثيرة نظرية وعملية ، ولكن تبقى مع هذا الدراسات النفسية منصبة على مشكلات معروفة ومطروقة ، وكذلك فى مجال علم الاجتماع ، فقد تختلف المشكلات من بلد إلى آخر من حيث وجودها عند البشر فى مستوياتهم المتقاربة ، فالمشكلات الاجتماعية والنفسية فى البلاد النامية تكاد تتقارب نسبياً ، وربما يجئ دور الدين فى نطاق الإسلام كعامل فعّال فى سبيل العلاج الموضوعى لكثير من المشكلات الاجتماعية والفردية ويأتى هذا من منطلق أن منهج الله سبحانه وتعالى خير معلم للبشر ، وأنه تعالى رسم الطريق بوحيه لإسعاد البشرية ، وكشف عن أسرار خاصة بحياة الإنسان ، لم يكن ليصل إليها وحده إلا بشق الأنفس ، وهنا نجد أن العالم المسلم قد يتقدم خطوة على العالم الغربى فى مجال العلوم الإنسانية ، وذلك لإيمانه بأن الإسلام ينبذ الصراع الداخلى للنفس ويرفض أن تكون الغريزة الجنسية هي صاحبة الصوت المطلق فى حياة الإنسان ، ويؤكد أن الإنسان ليس مادة فحسب ، وان فطرته الأصلية فطرة أخلاقية سليمة ، وأنه وجد إنساناً كما هو ، وليس متطوراً على الزواجف والتديبات.

لقد كان استنادنا إلى الفقه الإسلامى بوصفه موضوعاً رئيسياً لأسلمة المعرفة راجعاً إلى أننا وجدنا أن الفقه حينما أثمر وأينعت جنباته صدر عنه علم فلسفى أصيل هو علم أصول الفقه ، ووجدنا أنه قد أتيحت للمسلمين كل

الظروف التي تهيئ لهم تطوير مباحثهم العقلية عن طريق أصول الفقه وعلم الكلام ، أما أمورهم السلوكية والنفسية فقد وصلت الذروة من حيث العمق الروحي في مجال التصوف ، وسنجد في مقدمات التصوف الإسلامى عند الرعيل الأول من المسلمين مجالاً واسعاً لدراسات أخلاقية و نفسية ، فليس التصوف علماً منغلقاً على نفسه ، بل هو علم آفات النفوس وأمراضها ، وذلك بمعزل عن كل اتجاهات التصوف الباطني التي قضت على شموخ الدراسات الصوفية الأخلاقية والنفسية عند المسلمين مما دفع بأهل السلف إلى نبذ الكثير منها في منحاهم نحو سلفية مطهرة ، ويهمننا بهذا الصدد أن نشير إلى أن ابن خلدون كان أول من أفسح موضوع الفقه لكي يتقبل الدراسات الإنسانية في دائرة أسلمة المعرفة ، وبالطبع لم تكن كل هذه الأسماء المعاصرة للعلوم معروفة عند الإسلاميين مثل علم الاجتماع وعلم النفس ، وعلم الأثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، وعلم الأخلاق ، وعلم الإدارة ، وعلم التربية ، وكانت كل هذه العلوم غير معروفة بأسمائها مع أن موضوعاتها كانت تدرس تحت علم أصول الفقه ، وأهم هذه الموضوعات "السياسة" وهي علم يدور أصلاً - كما ذكرنا - على موضوع الإمامة.

ولقد استفضنا في تفصيل فكرة الإمامة ، ونظام الشورى ، وقيام الدولة في الإسلام وكل هذا قد عاجله فقهاء المسلمين في كتبهم عن نظم الحكم ودساتير البلاد وغيرها ولكل هذا يشكل علم السياسة كما ندرسها حديثاً ومعاصراً ، ومن ثم تأتي دراسة النظم السياسية الغربية والقانون الدولي العام والخاص والتاريخ السياسى المعاصر ، ودراسات الدستور ، تأتي كلها في نطاق الدراسات المقارنة في علم السياسة وعلم القانون ، وهكذا نستطيع أن نبين بوضوح أصالة علم السياسة الإسلامى.

وأما بالنسبة لعلم الاجتماع فقد أوضحنا كيف أن المسلمين قد برعوا في توصيف المجتمع الإسلامي ، وأن الشريعة الإسلامية قد أعطت ما فيه المزيد فيما يختص بتنظيم الأسرة والزواج والطلاق والميراث بحيث نجم عن نظام المواريث دراسة موسعة لنظم القرابة في المجتمع ، كما أن علم الاجتماع الإسلامي ينفرد بعدة مميزات عن علم الاجتماع الغربي منها :-

أولاً : قيامه على ازدواجية الوجود الإنساني ، نفس وجسد.

ثانياً : استخدامه للمنهج الكيفي - أي منهج الفهم - بالإضافة إلى المنهج التجريبي .

ثالثاً : رفضه فكرة التطور التي ترجع الإنسان إلى وجود حيواني بسيط وهو "الأمييا" ثم يأتي الإنسان في نهاية سلم التطور ، لكي يظهر الإنسان البدائي في صورة العشيرة والبطون والقبيلة ، وليس في صورة الأسرة ، وأيضاً يرفض الإسلام فكرة وجود عصر تشيع فيه العائلة الأموية ، وعصر تشيع فيه العائلة الأبوية على حد ما يقول علماء الاجتماع .

إن الإسلام يرفض قطعاً كل هذه الآراء التي تبدأ من أقوال "مورجان وفريزر" في شيوعية المجتمع الإنساني الأول ، ذلك أن الحقيقة الأساسية التي يقوم عليه علم الاجتماع الإسلامي هي الإيمان بالله وملائكته أولاً ، وبأن الخلق من عند آدم وحواء ، وما أنجباه من أسرة أولى ، ثم يتزوج هؤلاء الأفراد لتنشأ عدة أسر ، وبذلك يكون البناء الإنساني الأول مركزاً في الأسرة، وهذا نسق في علم الاجتماع الإسلامي يختلف تماماً عن النسق الغربي في علم الاجتماع .

وإذا انتقلنا إلى موضوع الأخلاق فإننا نجد أن العديد من الفلاسفة المسلمين وكتابهم - قد غفلوا عن المورد الإسلامي للأخلاق ، والمثل في الكتاب والسنة واندفعوا ينهلون من الأخلاق اليونانية - كما وردت عند أفلاطون وأرسطو - وقد أشرنا إلى خطورة هذا المسلك ، ووجهنا النظر إلى ضرورة استقاء المبادئ الأخلاقية من الكتاب مباشرة وقد عرضنا للنظرية الأخلاقية على ضوء ما جاء به الكتاب الكريم والسنة النبوية المشرفة ، ولكننا وجدنا أن كثيراً من العلماء المعاصرين قد أجادوا في عرض هذا الموقف الأخلاقي الإسلامي وأشرنا إلى هؤلاء المرزبين في هذه الناحية.

وفي دائرة الاقتصاد - وجدنا أن الكثيرين من علماء الاقتصاد الإسلاميين قد أسهموا بحظ وافر في الكشف عن هيكل الاقتصاد الإسلامي ولكننا نحتاج إلى دراسات منهجية في هذا المجال لأن النصوص القرآنية لا تعطينا تفصيلات نستطيع الاسترشاد بها ، إذ هي توجهنا إلى الطريق الصحيح ومن ثم نحتاج إلى إعمال النظر لإقامة صرح الاقتصاد الإسلامي ، وقد اتضح لنا أن ما يقال عن اشتراكية الإسلام غير صحيح ، إذ أن رؤوس الأموال مصانة في الإسلام ، وأن النظرة الاقتصادية الإسلامية بما تنطوي عليه من تكافل اجتماعي أدواته الزكاة والصدقة والمكوس ... وغيرها من أبواب الجباية الإسلامية التي تغذي بيت المال ، كل هذه الأمور كفيلة بأن تحدث حراكاً اجتماعياً ينتج عنه القضاء على الفقر والعدم في المجتمع الإسلامي.

وهناك أيضاً توجهات إسلامية فيما يختص بالإنتاج ، إذ جعل الإسلام العمل أساساً للحياة ، فالعمل عنصر ضروري لإنتاج السلع الغذائية والصناعية وغيرها من أمور الزراعة والتجارة والخدمات... الخ ، وقد أقام الإسلام نظام

الحسبة لمراعاة عدالة توزيع المنتج الاجتماعي ، وعدم سوء توزيع الدخل القومي الذي تكون الزكاة - كما ذكرنا - عاملاً مؤثراً في ضبط توزيعه.

هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد حض المسلمين على ضرورة الاعتدال في استهلاك السلع والنقود ، وعدم الإسراف أو التبذير ، وأهم قاعدة إسلامية أغفلها الغرب نجدها عند الإسلاميين وهي نبذ التعامل بالربا ، ولا تزال أقلام كثير من المسلمين تتناول هذا الموضوع ، وما هو وجه الحلال أو الحرام فيه ، وهل هو شبيه بربا الجاهلية ، أم هو نظام جديد يتساوى مع ظهور المصارف في العصر الحديث بصورة لم تكن موجودة في العصور القديمة ، فالمصرف هو الآن أساس الوحدات الاقتصادية ، ومركز التجمع الاقتصادي في العالم ، والمسلمون يشكلون جزءاً من هذا العالم ، فكيف يستطيعون الحفاظ على أموالهم في ظل عالم يحكمه سعر الفائدة.... وانني انتظر اليوم الذي يظهر فيه اتحاد المصارف الإسلامية ، وأن تكون أرصدها الأساسية هي نفس أرصدة البيئول العربي الإسلامي بدلاً من أن يتشتت فينتفع به الغرب قبل أن ينتفع به المسلمون. وربما وجدنا هنا أو هناك بعض النظم المصرفية الجديدة، والتي تتخذ طابع الإسلام مثل بنك فيصل الإسلامي الذي يتبع نظام المضاربة في أموال المودعين المسلمين ، وبذلك يطهر أموالهم من الربا.

وعلى أية حال فإن المشكلة الاقتصادية تعد من أهم مشاكل العصر ولا سيما في الدول النامية بعامة ، والإسلامية منها بخاصة ، فعلينا إذن أن نتدبر دقائق تلك المشكلة وأن نعمل على أن تكون لنا مدرسة اقتصادية إسلامية تعني بكل منجزات العلم في الاقتصاد من حيث التخطيط الذي أشرنا إلى جزء منه كما ورد في القرآن الكريم ، كما تعني بمتطلبات التنمية في جميع المجالات الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية الخ.

ولا يكاد الحال في مجال التشريع الإسلامي يشذ عن النطاق السابق،
فالتشريع أمر أساسي لتنظيم الحياة الإسلامية ، وضرورة قيامها على أصول
وأسس شرعية ، ويعمل الفقهاء في مصر ، وفي البلاد العربية على تقنين
الشريعة ، بمعنى أن يستنبطوا منها كل النظم والقوانين التي تحكم الحياة
الإسلامية ، وقد نجحوا في ذلك فيما يختص بالأحوال الشخصية من زواج
وطلاق ومواريث... وكذلك في نظام العقوبات ، أي في القانون الجنائي إلا
أنهم لم يطبقوا نفس النصوص الواردة في الشريعة بهذا الصدد.

ويمكن القول بأنه في مجال القانون الجنائي أخذ الفقهاء بقواعد
"أسلمة القانون" ، أما في القانون المدني ، فإننا مازلنا نتعثر في هذا المجال
مدنياً بحيث لا يصبح هناك قانون مدني ، وقانون آخر قائم على الشريعة ، بل
يجب أن يكون القانون بكل جوانبه سواء كان أسرياً أو جنائياً أو مدنياً أو
تجارياً أو بحرياً أو دولياً قائماً على أساس الشريعة الإسلامية.

ولسنا نغنى بأسلمة المعرفة أن نكتفي بهذه العلوم التي أشرنا إليها إذ أن
المجال متسع للبحث في سائر العلوم التي تدرس الإنسان وأهمها علم النفس،
وعلم التربية وعلم الإدارة ، وعلم الجمال ، والفلسفة بالطبع ، وأي علم آخر
ينصب على دراسة الإسلام ولا نستطيع أن نطيل الكلام عن كل هذه
الدراسات إذ أن حيز هذا الكتاب لا يسع الإسهاب الشديد بحيث يكون
هذا الكتاب مقدمة لا غنى عنها ينطوي على دستور المدرسة الإسلامية
الجديدة ، ويتبنى فكرة "أسلمة المعرفة" في العلوم الإنسانية ، وذلك بعد أن
اتضحت القواعد والأصول التي أصبح الفقه بموجبها المظلة المنهجية
الوحيدة لقيام العلوم الإنسانية...

مراجع البحث

أولاً : مراجع عربية

ثانياً : مراجع أجنبية

ثالثاً : دوائر المعارف

أولاً : المراجع العربية :

- ١ - ابن خلدون : "المقدمة" الجزء الأول من كتاب العبر: المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٢ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٩٨٥ .
- ٣ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن فى مناقب أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن . تحقيق د.عبد الحلیم محمود مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤ .
- ٤ - أبو الأعلى المودودي : أسس الاقتصاد والنظم المعاصرة، ترجمة أحمد عاصم الحداد، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥ .
- ٥ - " " " : نظرية الإسلام السياسة، الدار السعودية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م .
- ٦ - أبو الحسن على بن حبيب الماوردي: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧ هجرية .
- ٧ - د. أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٧ م.
- ٨ - د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة.
- ٩ - الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، ط١، القاهرة، ١٩٦٨ .

- ١٠- د. إمام عبد الفتاح إمام: سورين كير كجور، رائد الوجودية ، حياته وأعماله، ج١، دار التنوير ، بيروت، ط٢، عام ١٩٧٣.
- ١١- إميل دور كايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع، ترجمة د. محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١م.
- ١٢- أندريه كريسون : الأخلاق فى الفلسفة الحديثة.
- ١٣- برتراند رسل : حكمة الغرب، جزئين، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- ١٤- بول ريكمان : منهج جديد للدراسات الإنسانية -ترجمة وتقديم وتعليق د. على عبد المعطى، د. محمد على محمد بيروت ١٩٧٩.
- ١٥- بول غليونجى : ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥.
- ١٦- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.
- ١٧- التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، مادة فقه، ج١ الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة.
- ١٨- توماس كون : تركيب الثورات العلمية، ترجمة د. ماهر عبد القاهر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٩- د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية، نشر دار العلم للملايين ، بيروت.
- ٢٠- جون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت.

- ٢١- حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والإجتماعى، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٧م.
- ٢٢- د. حسن عبد المجيد ، د. محمد مهران، فى فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ١٩٧٩م.
- ٢٣- د. حسن عثمان : منهج البحث التاريخى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥م.
- ٢٤- حسين الشافعى : حول الأسس العلمية والعملية للاقتصاد الإسلامى، المعهد الدولى للبنوك والاقتصاد الإسلامى - ١٩٨٢م.
- ٢٥- د. راوية عبد المنعم : الأصول اللاهوتية فى فلسفة ديكرت، رسالة ماجستير تحت إشراف د. محمد على أبو ريان.
- ٢٦- د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥م.
- ٢٧- زيچريد هونكن : شمس العرب تسطع على الغرب - دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٦.
- ٢٨- د. زينب عبد المجيد رضوان: النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى أصولها وبنائها من القرآن والسنة، رسالة دكتوراه تحت إشرافنا ، سنة ١٩٧٨م.
- ٢٩- د. سامى نصر لطف : التولد عند المعتزلة ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة.
- ٣٠- د. السيد محمد بدوى : مبادئ علم الاجتماع، ج١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية .

- ٣١- شاخت وبوزون : تراث الإسلام ، مجموعة مقالات للمستشرقين
ترجمة د. محمد زهير واخرين، سلسلة عالم المعرفة
الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٣٢- د. عاطف العراقي : المنهج التقليدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف
القاهرة ١٩٨٠م.
- ٣٣- د. عبد الحلیم الجندي : القرآن والمنهج العلمی المعاصر - دار المعارف،
القاهرة ١٩٨٤م.
- ٣٤- د. عبد الرازق أحمد السنهورى: فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م .
- ٣٥- د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى - وكالة المطبوعات-
الكويت، ١٩٧٧م.
- ٣٦- عبد الرحمن حسن : مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقه على المذاهب
الأربعة، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،
القاهرة، ١٩٨٦م.
- ٣٧- د. عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية - دار المعارف- القاهرة،
١٩٦١م.
- ٣٨- د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق فى الإسلام - مكتبة دار العلوم-
القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٣٩- د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه
رسالة دكتوراه تحت إشراف د. محمد على أبو
ريان، نشرة دار المعارف الإسكندرية ١٩٧٨م.
- ٤٠- د. عثمان أمين : ديكارت، ط٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦م.

- ٤١- د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى - دار المعارف، ١٩٦٥ م.
- ٤٢- د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١-١-ط٤- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٦ م.
- ٤٣- على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٧٢.
- ٤٤- د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة فى علم المناهج - دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥ م.
- ٤٥- " " " " : سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- ٤٦- " " " " : ليبنتز "فيلسوف الذرة الروحية"، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠ م.
- ٤٧- د. عمر الفاروقى : الأعمال التمهيدية لمؤتمر أسلمة المعرفة، واشنطن، ١٩٨٦ م.
- ٤٨- د. عمر فروخ : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة، ط٤، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٤٩- الغزالى "أبو حامد" : إحياء علوم الدين - دار الندوة الجديدة- بيروت، د.ت.
- ٥٠- الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق وتعليق ونشر د.عثمان أمين، القاهرة.
- ٥١- " " : آراء أهل المدينة الفاضلة.
- ٥٢- كارل بوبر : منطق الكشف العلمى، ترجمة د. ماهر عبد القادر دار النهضة العربية، بيروت.

- ٥٣- كارل همبر : فلسفة العلوم الطبيعية ترجمة وتعليق د/جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٦م.
- ٥٤- د. ماهر عبد القادر : دراسات في فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٩م.
- ٥٥- د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصابور شاهين، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣م.
- ٥٦- د. محمد علي أبو ريان: الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
- ٥٧- " " " " : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ج١ من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
- ٥٨- " " " " :تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- ٥٩- " " " " : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
- ٦٠- " " " " : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) "ط" دار الكتب الجامعية الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- ٦١- " " " " : النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للإشترابية العربية .

- ٦٢- ,, ,, ,, ,, : أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي، بحث نشر
بمجلة الحكمة الليبية .
- ٦٣- ,, ,, ,, ,, : نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر
بمجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.
- ٦٤- ,, ,, ,, ,, : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، بحث
نشر بمجلة عالم الفكر . المجلد التاسع، العدد الأول،
١٩٧٨م.
- ٦٥- ,, ,, ,, ,, : الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابي ، بحث نشر
بأعمال مؤتمر سيويه بشيراز.
- ٦٦- ,, ,, ,, ,, : المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير، بحث نشر بمجلة
الشاطيء بالإسكندرية.
- ٦٧- د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام الدار المصرية للتأليف
والترجمة والنشر. القاهرة.
- ٦٨- د. محمد يوسف موسى: الأخلاق فى الإسلام، دار المعارف القاهرة.
- ٦٩- د. محمود إسماعيل : سيوسولوجية الفكر الإسلامى، جزئين، دار
الثقافة، الدر البيضاء ١٩٨٠م .
- ٧٠- محمود أمين العالم : الضرورة والاحتمال فى الفيزياء المعاصرة، دار
الثقافة القاهرة.
- ٧١- د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية ١٩٨٨م.
- ٧٢- مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.

- ٧٣- مصطفى نظيف : الحسن بن هيثم، بحوثه وكشوفه المصرية، ج-١، القاهرة، ١٩٤٢م.
- ٧٤- د. ممدوح العربي : دولة الرسول في المدينة، بحث للدكتوراه تحت اشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.
- ٧٥- نيقولا زيادة : لمحات من تاريخ العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٢م.
- ٧٦- هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت.
- ٧٧- يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ط٦، دار المعارف القاهرة ١٩٧٩م.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

- 1- Ayer, A. J : Logical Positivism, U.S.A, 1963.
- 2- Boutroux, Emile : La Philosophie de Kant, Paris, 1962..
- 3- Brehier; Emile : Histoire de la philosophic, Paris, 1962.
- 4- Broad : Five typs of Ethical theories .
- 5- Bayer "Albert" : Morals et Science des meurs.
- 6- Carnap, R. : Introduction to logic and its Application U.S.A 1950.
- 7- Charles Booth : A Social Survey of city of London
- 8- Collins, D.J. : God in Modern Philosophy, U.S.A. chicago, 1950.
- 9- Gouhier, Henri : La Pensee Religieuse... Paris, 1943.
- 10- „ „ : La Philosophie de Malebranche, Paris.
- 11- Dumas : Traite de Psychologie Experimentale.
- 12- Davis, Kingsley : TheMyth of Functional Analysis, vol, 24, 1959.
- 13- Emmet, D.M. : Function, Purpose and powers, London, 1957.
- 14- Ginsberg, M. : Sociology, Oxford, 1943.

- 15- Hamlin, O. : Le Systeme De Descartes, Paris, 1950.
- 16- Hayek, F.A. : The Counter Revolution of Science , New York, 1958.
- 17- Hobnhouse : Morals in Evolution, London.
- 18- Jankelevich, V : Bergson, Paris, 1931.
- 19- Jenninge, H : Socicmetric Differentiation of the Psychogroup and the sociogroup, London, 1947.
- 20- Kant, I. : The Critique of Pure Reason, London, 1934.
- 21- „ : The Gritique of Pure Reason, London, 1934.
- 22- „ : Le Fondement de la metaphsique des moeurs, Paris, 1934.
- 23- Lowrie : S. Kierkegaard.
- 24- Levie- strause, claude : Tristes Tropiques, Paris, 1955.
- 25- „ „ „ : L. homme NU, Paris, 1971.
- 26- Malinowski : An article in “Anthropology” in Ency; Britannica 13th ed., Supp.1
- 27- Maciver : Society, London, 1950.

- 28- Millet, Louis : Le Structur alisme en Philosophie, Paris, 1968.
- 29- Mackenzi : History of Ethical theories .
- 30- Mareno, Jacob : Who shall survive, Foundations of Sociometry, London 1953.
- 31- „ „ : Sociometry and the Cultural order London ,1943.
- 32- „ „ : The Sociometry Reader, London, 1960.
- 33- Nagel, E . : The Logic of Historical Analysis, New york, 1958.
- 34- O'connor; D.J. : Acritical History of western Philosophy, New york, 1964.
- 35- Parsons, Talcot : The Structure of Social Action, London, 1949.
- 36- Pascal, Blaise : Les Pensees, Paris, 1943.
- 37- Rass, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1939.
- 38- Rickman, H.P. : Understandig and Human studies, London, 1967.
- 39- Ross, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1954.
- 40- Russel, B., : Our Knowledge of external world, george Allen & Unwin L.T.D, 1939.

- 41- Sidgwick : History of Ethics, London.
- 42- Stebbing.S., : A modern introduction to logic,
London, 1958.
- 43- Smith,A. : Kantian Studies, oxford, 1947.
- 44- Wahl, Franscois : Le Structur alisme en Philosophie
Paris 1968.
- 45- Weber Max : The Methodology of Social
Sciences, New York, 1950.
- 46- „ „ : The Protestant Ethic and the spirit of
capitalism, London, 1930.
- 47- Wahl; Jean : Etudes Kierkega rdennes, Paris .
- 48- Wright, W.R. : A History of Modern Philosophy
Vol;1, New york ,1942 .

ثالثاً دوائر المعارف

١ - دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤ المجلد الأول، مادة اصول الفقه.

2- Ency .of Religion & Ethics : Art, Moral & Art. Ethics.

3 - Ency .of Philosophy : Art Moral.

4- Ency .of Britanica : Art conciousness .

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة الكتاب
	الباب الأول:
١٥	العلم ومناهجه بين النظرة الاسلامية والنظرة الغربية.....
١٧	الفصل الأول : العلم ونشأته.....
١٩	- نقد نظرية دارون.....
٢٠	- فى ضرورة العلم الإلهى
٢٤	- السمات العامة للطريقة العلمية
٣٠	أ - مبدأ الحتمية
٣١	ب - حساب الاحتمالات
٣٢	ج - مبدأ النسبية
٣٢	- الفلسفة ودورها فى التفكير العلمى
٣٥	- الدين وحدود العلم
٣٧	الفصل الثانى : تصنيف العلوم
٣٧	أولاً : تصنيف العلوم عند اليونان
٣٧	١ - تصنيف أفلاطون
٣٨	٢ - تصنيف أرسطو
٣٩	٣ - تصنيف الأبيقوريين
٤٠	٤ - تصنيف الرواقيين
٤٠	ثانياً : تصنيف العلوم عند المسلمين

٤١	١ - الفارابي.....
٤٦	٢ - تصنيف العلوم عند ابن سينا
٥٠	٣ - إخوان الصفا
٥٠	٤ - تصنيف العلوم عند ابن خلدون
٥٧	ثالثاً : تصنيف العلوم عند المحدثين
٥٨	١ - تصنيف بيكون
٥٨	٢ - تصنيف ديكرات
٥٩	٣ - تصنيف دي لامبير
٦٠	٤ - تصنيف كريستيان وولف
٦٠	٥ - هيجل وفوندت
٦٠	٦ - تصنيف أوجست كونت
٦٥	الفصل الثالث : بين العلم والفلسفة والدين.....
٦٦	١ - العلم
٦٨	٢ - الدين
٧٣	٣ - الفلسفة
٨٠	- جناية الفكر الفلسفي الملق على الفلسفة الإسلامية...
٩٣	الفصل الرابع : العلم ومناهجه في الإسلام
٩٣	أولاً : العلم في القرآن الكريم
٩٥	١ - العلم والظن
٩٦	٢ - العلم اليقيني
٩٧	٣ - العلم والعلماء
٩٨	٤ - العلم والحكمة
٩٨	٥ - نظرة الانسان إلى العلم الشمولى

١٠١	٦ - معقولة الطبيعة والفروض العلمية
١٠٤	ثانياً : العلم عند الغزالي
١٠٦	- مفهوم العلم فى الإحياء
١١٤	- آداب المتعلم والمعلم
١٢١	- اسس منهج البحث العلمى عند الغزالي
١٢٣	ثالثاً : تطور العلوم الطبيعية عند العرب
	الفصل الخامس : نماذج من إسهامات المسلمين المنهجية فى
١٢٩	العلوم
١٣٠	١ - فى مجال الكيمياء
١٣٣	٢ - فى مجال الطبيعيات
١٣٥	٣ - الطب والصيدلة
١٣٨	٤ - علم الفلك
	٥ - مناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبي عند
١٤٠	المسلمين
	الفصل السادس : العلم وفلسفة العلم "دراسة للمناهج
١٥٣	المعاصرة"
١٥٦	أولاً : منهج الاستقراء
١٦٠	الاستقراء عند فرنسيس بيكون
١٦٧	ثانياً : النسق الاستنباطى فى الرياضيات
١٧٤	ثالثاً : المنهج الاستردادى فى التاريخ
١٨٢	- معنى فلسفة التاريخ ونظرياته
١٨٤	رابعاً : المنهج العلمى المعاصر
١٨٨	هوامش الباب الأول

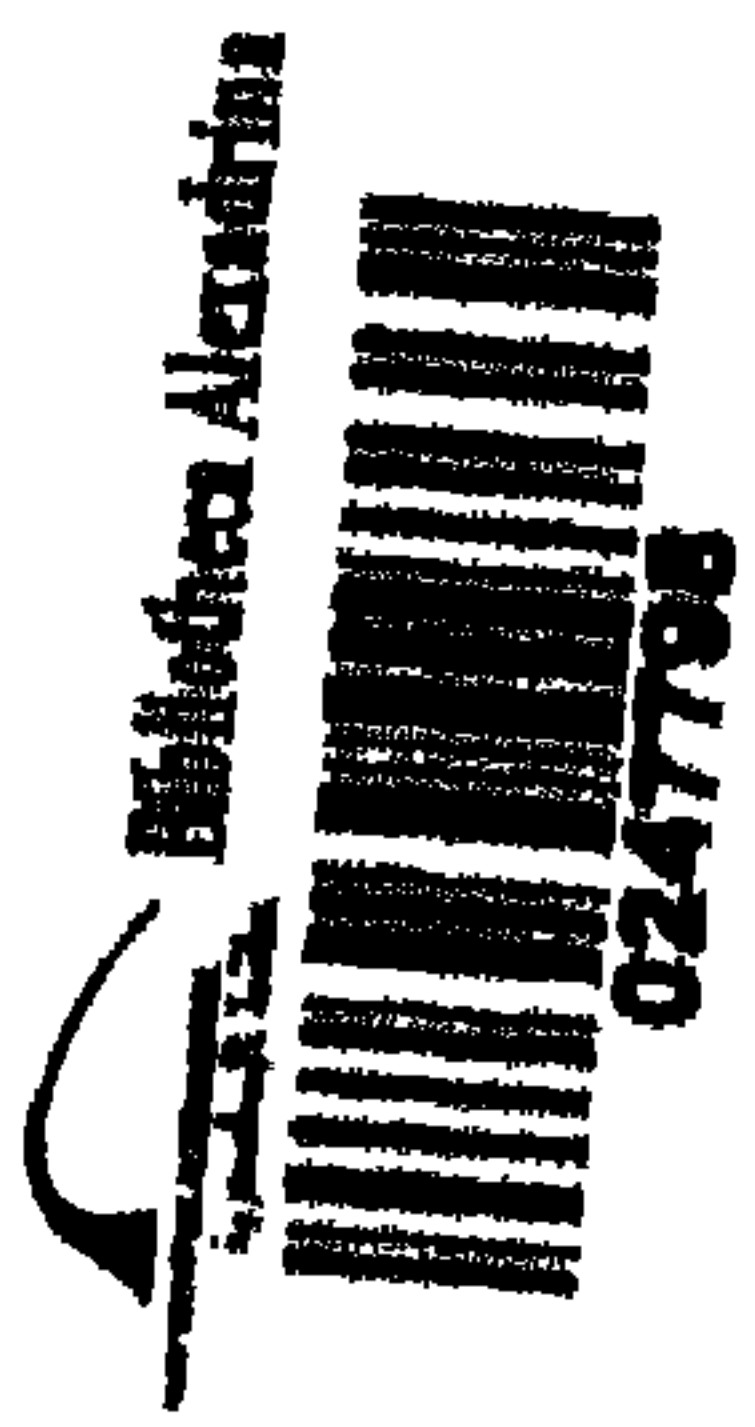
الباب الثانى :

- العلوم الانسانية وأزمة مناهجها المعاصرة مع دراسة نقدية
لأسسها وبنيتها اللاهوتية ١٩٩
- الفصل الأول : الأسس اللاهوتية للعلوم الانسانية فى الفكر**
- الغربى الحديث..... ٢٠١
- العلوم الانسانية فى الغرب الحديث وبنيتها
اللاهوتية ٢٠٣
- ١ - ديكرت ٢٠٦
- ٢ - مالبرانش ٢٠٨
- ٣ - بليزبسكال ٢١٠
- ٤ - جوتفريد فيلهلم لينتزر ٢١٣
- ٥ - جورج باركلى ٢١٥
- ٦ - إيمانويل كانط ٢١٧
- ٧ - سورين كيركجارد ٢١٩
- الفصل الثانى : أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة.....**
- ٢٢٥
- ١ - ظهور النزعة العقلية فى أوربا ٢٢٦
- ٢ - اوجست كونت والمنهج الوضعى التجريبي .. ٢٢٧
- ٣ - الأخلاق والمنهج الوصفى ٢٢٨
- ٤ - ماركس ومشكلة النظم الفوقية ٢٢٩
- ٥ - التاريخ والمنهج الوصفى ٢٣١
- ٦ - اتجاه الوضعية المنطقية ٢٣٢
- ٧ - الاتجاه الحسى فى علم الاجتماع (دور كايم) . ٢٣٤

٢٣٦	٨ - الاتجاه الوظيفى فى علم الاجتماع
٢٣٨	٩ - الاتجاه السوسيو مترى فى علم الاجتماع
٢٤٠	١٠ - الفلسفة ونقد النزعة التجريبية
	١١ - المنهج الكيفى فى دراسة العلوم الانسانية
٢٤٥	(منهج الفهم)
٢٥٠	١٢ - خاتمة
٢٥٢	هوامش الباب الثانى
	الباب الثالث :
	العلوم الإنسانية من منظور إسلامى "أسلمة العلوم
٢٥٥	الإنسانية"
٢٥٧	الفصل الأول : الفقه الإسلامى كمصدر للعلوم الإنسانية ..
٢٦٠	١ - الفقه ومعناه
٢٦١	٢ - مذاهب الفقه
٢٦١	أ - المذاهب الفقهية
٢٦٥	ب - أصول الفقه
٢٦٦	ج - الفقه كمصدر جامع للعلوم الانسانية
٢٧١	الفصل الثانى : فلسفة السياسة فى الإسلام
٢٧١	١ - مفهوم الدولة فى الإسلام
٢٧١	٢ - دستور الدولة الاسلامية
٢٧٢	٣ - شروط الاستخلاف
٢٧٦	٤ - الاصول العامة لفلسفة السياسة فى الإسلام ..
٢٧٦	أ - الشورى

٢٧٦	ب - العدل
٢٧٧	ج - المساواة
٢٧٨	د - مسئولية الحاكم والمحكومين
٢٧٩	هـ - العلاقات الدولية فى الإسلام
٢٨٢	و - المسلمون وأهل الذمة
٢٨٢	تعقيب
٢٨٥	الفصل الثالث : علم الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية
٢٩١	أولاً : الوظائف الاجتماعية لرأس المال فى الإسلام
٢٩٥	ثانياً : طبيعة الملكية الفردية فى الإسلام
٣٠١	تعقيب
٣٠٣	الفصل الرابع : علم الاجتماع الإسلامى
٣١٩	الفصل الخامس : الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام
٣٢٣	أولاً - المشكلة الأخلاقية
٣٢٥	- تطور الفكر الأخلاقى الغربى
٣٢٨	- فكرة الضمير وتطوره
٣٣٢	ثانياً : البناء الأخلاقى فى الإسلام
٣٣٢	- أسس البناء الأخلاقى فى الإسلام
٣٣٥	١ - بين الإلزام والالتزام الأخلاقى فى الإسلام
٣٣٧	٢ - المسئولية
٣٣٩	٣ - الجزاء
٣٤٠	٤ - النية
٣٤٢	٥ - الفعل الأخلاقى

٣٤٢ تعقيب
٣٤٩ الفصل السادس : فلسفة القانون والتشريع الإسلامى
٣٥٠ - الحدود فى الإسلام "نظرة عامة"
٣٥٣ - تعريف الحدود والنظم العقابية فى الإسلام
٣٥٤ - المبادئ الاساسية للتشريع العقابى فى الإسلام
٣٥٧ - صور من تطبيق الحدود فى الشريعة الإسلامية
٣٦٥ الفصل السابع : علوم إنسانية أخرى
٣٦٥ ١ - علم التاريخ
٣٦٦ ٢ - علم النفس
٣٧٠ ٣ - علم التربية
٣٧١ ٤ - علوم انسانية اضافية
٣٧٣ هوامش الباب الثالث
٣٨٧ خاتمة البحث
٤٠١	مراجع البحث :
٤٠٢ أولاً : المراجع العربية
٤١٠ ثانياً : المراجع الأجنبية
٤١٤ دوائر المعارف
٤١٥ فهرست موضوعات الكتاب



0247798