الفكر التجريبي في العصر الوسيط
عند مفكري الإسلام والمسيحية

د/عبد القادر عدالة*

تمهـــيـد:

ما هو شائع ومعروف في تاريخ الفلسفة و تاريخ العلوم أن التفكير الوضعي التجريبي حكر على العصر الحديث و العصر المعاصر. بل أنه نمط من التفكير جاء كرد فعل وثورة على التفكير الأرسطي المنسجم مع المؤسسة اللاهوتية المتحالفة مع الإقطاع في العصر الوسيط. لقد اقترح(فرانسيس باكون: 1561-1622م) رائد التجريبية الحديثة اسم " الأورغانون الجديد" أي الآلة الجديدة للبحث العلمي، قاصدا به المنهج التجريبي، البديل الأمثل والأفضل في نظره للأورغانون القديم أي المنطق الصوري التقليدي. فمنطق (أرسطو: 384-322ق م) كان عند المدرسيين (أي فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين) هو الآلة لتحصيل جميع العلوم. ولم يختلف جل فلاسفة الإسلام عن هؤلاء. فقد اعتبروا هم كذلك المنطق رئيس العلوم ومعيارها و ميزانها وآلتها.

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نتحدث عن فكر تجريبي في العصر الوسيط؟ ألم يكن هو ذاته مظهرا من مظاهر الثورة الفكرية –كما قلنا- على ذهنية العصر الوسيط. وهي امتداد للثورة السياسية على نظام الحكم الملكي المطلق المستبد، وامتداد للثورة اجتماعية على نظام الإقطاع الاستعبادي المستغل؟

ألم يعرض العالم الإيطالي (جوردانو دوبرينو) نفسه للحرق حيا من طرف الكنيسة، لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس محتكما إلى الملاحظة العلمية ، و معارضا بذلك موقف الكنيسة الموافق لرأي بطليموس و أرسطو ؟ وكاد (غاليلي:1564-1642) أن يعرف نفس المصير لولا تراجعه عن الفكرة نفسها

---

* أستاذ محاضر بجامعة معسكر

عد محاكمته – هو الآخر- من طرف الكنيسة ، إذ أن هيمنة هذه الأخيرة في إيطاليا امتدت إلى العصر الحديث.

أجل كيف نتكلم عن اتباع المنهج التجريبي في عصر كان فيه تشريح الموتى بل وحتى جثث بعض الحيوانات محرما، حتى ولو تم ذلك في إطار البحث العلمي ولأهداف طبية إنسانية ؟ تلك هي المشكلة التي سنحاول معالجتها في الفقرات الموالية.

التحليل

باديء ذي بدء، يجب أن نشير إلى ضرورة إعادة النظر في الأحكام القطعية الصادرة عموما على أوروبا في العصر الوسيط. فإن شهد هذا العصر سيادة النظام الإقطاعي في الاقتصاد و النظام الملكي المطلق في السياسة، فهذا لا يعني أنه عصر ظلام مطبق و جهل مطلق. فالتخلف الثقافي، رغم ممارسة الضغط على العقول الحرة، لم يكن مطلقا، بل كان نسبيا أي بالنسبة لمستوى حضارة العالم الإسلامي آنذاك، و بالقياس إلى مستوى الحضارة الغربية الحديثة.

فبالنسبة للفلسفة، هناك مجموعة كبيرة من المفكرين بعضهم لاهوتيون و بعضهم جد ليون (أي مفكرون أحرار بلغة ذلك العصر)، كان لهم التأثير العميق في نشأة المدارس الفلسفية الحديثة. بل أن الرجوع إليهم، شرط لفهم أعمق و أصح لجوانب كثيرة في هذه المدارس. و لا يكاد يخلو قرن من القرون الوسطى ابتداء من التاسع زمن الفيلسوف (سكوت إيريجينا) إلى فلاسفة القرن ال 14م، لا يكاد يخلو من مفكرين سجلوا تأثيرهم في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الحديثة. و بخصوص القرن ال 14م، فقد ظهرت موجة من الأفكار النقدية تدعو إلى التحرر من السلطتين الزمنية و الروحية. و تدعو إلى استبدال الفكر التجريبي بالفكر النظري و إلى تخليص الفلسفة من اللاهوت [1] .

أما بالنسبة لمساهمة مفكري الإسلام في إنشاء الفكر التجريبي، فهو موضوع لا يختلف فيه إثنان من المؤرخين المنصفين. فالإجماع بين العلماء قائم على أن الحضارة الإسلامية في عهد ازدهارها كانت هي الشمس التي أضاءت العالم.* ولولاها لبقي الغرب في ظلامه الدامس، ولما قامت لحضارته قائمة. فالتراث العلمي عند المسلمين حينئذ واسع متنوع . فهناك البحث في علوم شرعية محضة : علوم التفسير، الحديث و

الفقه. و هناك البحث في العلوم النظرية من منطق و رياضيات، والعلوم التطبيقية من فيزياء وكيمياء و نحوهما. و هناك أخيرا دراسة الحياة الإنسانية بشتى أبعادها التاريخية ، النفسية، الاجتماعية... إلخ.

و نحن هنا، لا ننوي التعرض لكل هذا التراث الضخم. و إنما سننتقي ما يلائم تغذية الاتجاه التجريبي. فمن هم المفكرون المسلمون الذين يجدر التطرق إليهم في هذه الدراسة؟

إنهم أولئك الذين ابتكروا و طبقوا المنهج التجريبي لدراسة الحوادث الطبيعية أو الاجتماعية. فتتبادر إلى الذهن شخصيات كبيرة نأخذ منها ثلاثة نماذج فقط : (ابن حيان) في الكيمياء، (ابن الهيثم) في الفيزياء و (ابن خلدون) في علم الاجتماع.

الفرع الأول : مساهمة مفكري الإسلام في الفكر التجريبي

أولا: بالنسبة للعالم (جابر بن حيان : 737 – 813 م) [2]

كان هذا العالم شغوفا بعلم الكيمياء، فحرص على إعادة تأسيسه وفق منهج علمي يقوم على مبدأي الوضعية و الموضوعية. هذان المبدآن اللذان يقطعان الطريق أمام التفسيرات الخرافية التي ما فتئت الكيمياء عرضة لها، وعلى رأسها القول بمبدإ "الحجر الفلسفي" الذي تعزى إليه الكثير من الظواهر. وهو مبدأ وهمي أسطوري، لكنه عند أصحابه حقيقي سري، الأمر الذي كان وراء تسمية هذه الكيمياء باسم "الكيمياء السرية Alchimie".

جاء (ابن حيان) لينادي بالتخلي عن المنهج القديم السحري و تعويضه بالمنهج العلمي التجريبي أي ما يعرف عند الفلاسفة و المناطقة بالاستقراء الناقص (تمييزا عن الاستقراء التام بنوعيه الصوري و الرياضي التراجعي).

وهذا، لأنه باحث ذو روح علمية يؤمن بأن الظاهرة الكيميائية مادية. و بما أنها كذلك، فهي راجعة إلى أسباب مادية، متى تكررت حدثت الظاهرة مجددا. إذن، فالتفسير الصحيح يجب أن يتجه إلى البحث عن هذه الأسباب. و من هنا، فالمنهج يجب أن يكون تجريبيا. يقول (ابن حيان) : "من كان دربا كان عالما حقا. و من لم يكن دربا لم يكن عالما و حسبك بالدربة في جميع الصنائع[3] "و يقول: "إن الصانع الدرب

حذق و غير الدرب يعطل"[4] . و يعني بالدربة التجربة، و قد استخدم الكلمتين كما استخدم لفظ "الامتحان" [5].

و من ثمة، حدد (ابن حيان) خطوات هذا المنهج المعروفة : الملاحظة، الفرضية، التجريب على النحو المعروف عنه اليوم. فالأولى تعني عنده مشاهدة الظاهرة كما هي في الواقع. الثانية تفسيرها بصفة مؤقتة بمراعاة مبدإ الموضوعية و التفكير المنطقي. و الثالثة هي القيام بالتجارب للتحقق من صدق الفرضية أو الفروض. و هي المرحلة الحاسمة في المنهج، حيث على أساسها يتم التأكد من صحة الفرض و تحويله إلى قانون عام أو يتم التأكد من خطئه و— بالتالي – يأتي استبعاده و تعويضه بفرض آخر.

وإن كان من المعروف اليوم القول بأهمية تفاعل العقل مع الواقع في البحث العلمي التجريبي، " إنما يكون التجريب بالعقل" كما يقول (كلود برنارد)، فإن مبادرة (ابن حيان) كانت خطوة تجديدية. فقد تجاوزت منطق (أرسطو) من جهة، ومن جهة أخرى تجاوزت ممارسة دعاة الكيمياء السرية اللاعلمية. ومع ذلك، لم يزعم (ابن حيان) لنتائج الاستقراء الصدق المطلق. إنما قال باحتمال صدقها . وكلما أكثرنا من التجارب المؤيدة للتفسير، كلما زادت درجة الاحتمال،[6] تماما كما يقول مفكرو هذا العصر. وهذا على أساس أن البحث يقوم على مجرد افتراض و هو أن الطبيعة تسير وفق نظام مضطرد ، وهو ما يسمى حديثا بـ " الحتمية". لكن افتراض الحتمية لا يمنع من احتمال انحراف الطبيعة عن هذا المسار أو ذاك مستقبلا، و حينئذ لا يكون أمام العلم إلا أن يعلن عن إفلاسه.

ومن جهتنا نقول، بأن القول بالاحتمال هنا يرتكز على علاقة منطقية و هي أن تأييد التجارب للفرضية لا يدل على صدق الفرضية صدقا مطلقا من الناحية المنطقية الصرفة. و هذا، لأن إثبات التالي في القضية الشرطية اللزومية لا يضمن إثبات المقدم ، في حين أن نفي التالي يستلزم نفي المقدم، فيكفي لتكذيب الفرضية، القيام بتجربة واحدة معارضة لها، لكن لا يكفي الحكم باليقين المطلق على الفرضية مهما عددنا التجارب المؤيدة. و من هنا، إذا كان اليقين يميز العلم الصوري من منطق أو رياضيات فإن الرجحان يميز علوم الواقع. وهكذا يتبين إلى أي مدى بلغته عبقرية نموذج من نماذج علماء الإسلام.

ثانيا: بالنسبة للعالم (الحسن بن الهيثم : 965 – 1039) 7

كان (ابن الهيثم) فيزيائيا و رياضيا. ألف كتاب "المناظر" الذي جعل من علم البصريات علما قائما بذاته، له أصول و قوانين. وفي هذا الكتاب يعرض المفكر المنهج العلمي بمبادئه المعروفة اليوم، وعلى رأسها السببية و الموضوعية. و يقول بمراحله الثلاث : الملاحظة، الفرضية و التجريب، و كذا بقواعده و على رأسها قاعدتا الاتفاق و الاختلاف (أي التلازم في الحضور و التلازم في الغياب). وكل من المراحل و القواعد تقوم على قياس الغائب على الشاهد كما يقول الأصوليون. فما يصدق على الشاهد أي الجزء المدروس و الملاحظ، يصدق على الغائب، و هو كل الظواهر المشابهة أو المطابقة وهو منهج الاستقراء **.

و إذا لم يكن (ابن هيثم) قادرا على التخلص نهائيا من النظريات و المعارف السابقة، فقد كان شارحا محققا لها. و اختياره التجريبي لهذه المعارف هو الذي جعل منه شخصية علمية. إن نزعة الشك المنهجي لديه و نزعته الوضعية جعلتاه ينفرد ببعض الآراء العلمية التي سيؤيد بعضها العلم الحديث كما سيدحض بعضها الآخر. و المهم أن ذلك يبين مدى تفكيره النقدي تجاه مختلف الآراء و النظريات. ومن المواقف التي سيؤكدها العلم الحديث لاحقا والتي خالف بها (بطليموس)، (إقليدس) و (أفلاطون) على شدة إعجابه بهم، رأيه الشهير في تفسير الرؤية البصرية [8]. فقد انقسم فلاسفة و علماء اليونان بشأنها إلى طائفتين : طائفة تقول بنظرية الصدور. مفادها أن النور يأتي من الجسم المرئي بشكل مباشر كما بشأن الشمس و النار، أو بشكل غير مباشر كما عند انعكاس ضوء إحديهما على الجسم، فيرد هذا النور إلى العين فتتم الرؤية.

و من أصحاب هذه النظرية التي يقول بها (ابن الهيثم): (أرسطو)، (فيثاغورس) و (الإسكندر الأفروديسي)، و حجة (ابن الهيثم) قديمة و هي كالتالي :

إذا كانت العين في الظلام و الجسم المرئي في الضوء، تتم الرؤية. أما إذا كان العكس، فلا تتم الرؤية. إذن، مصدر الإبصار هو صدور صورة الجسم باتجاه العين . وهي حجة تقوم على الملاحظة السطحية العاجزة عن حسم الخلاف. و سيأتي العلم الحديث بحجة قاطعة مؤيدة لنظرية الصدور تقوم على

اكتشاف سرعة الضوء المذهلة. و قد كان القدماء يعتقدون أن الضوء لا سرعة له. فتحول موقف (ابن الهيثم) إلى نظرية علمية معاصرة.

و هناك موقف آخر لهذا المفكر سيبطله العلم الحديث. و هو اعتقاده أن القمر وحده هو الذي يستمد نوره من الشمس، أما الكواكب الأخرى فنورها غير صادر منها ، بخلاف ما كان يراه الكثير من الفلاسفة قبله و بعده. [9] و قد كان واعيا بهذا الخلاف، حيث يقول أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا بذلك على أساس الظن و التخمين، لا على أساس براهين علمية قوية.

و مهما قيل عن قيمة المعارف العلمية التي وردت في كتابه الرئيسي "المناظر"، فإن قيمة (ابن الهيثم) مستمدة من اطلاعه الواسع على علم البصريات ومن روحه العلمية الصارمة. و هو ماجعل الغرب يقدره ويدعوه بـ " بطليموس الثاني"، ويعتبره الممهد الحقيقي لأعمال (روجر بيكون) الفيلسوف المدرسي التجريبي في القرن الـ 13 م، و الممهد لأعمال (كبلر) الألماني عالم الفلك الشهير في القرن ال 17 م. [10] فقد قال المفكر (جورج سارطون) في كتابه الشهير "تاريخ العلم" :" إن (ابن الهيثم) أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة بل أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى و من علماء البصريات القليلين المشهورين في العالم كله[11]"

ثالثا : بالنسبة للعلامة (إبن خلدون : 1332 – 1406م)

أخذ (ابن خلدون) تكوينه الديني، الفلسفي و العلمي من تونس مسقط رأسه. وبعد دراسته لكل العلوم السائدة في عصره، و بعد نضجه، اشتغل بالسياسة، بالقضاء و بالبحث العلمي. وكما قيل عنه ، أنه كان يلبس لكل حال لباسها اللائق بها. و ما يهمنا هنا هو (ابن خلدون) العالم.

لقد تخصص هذا العالم في التأريخ لمختلف الأمم. و كتابه 'العبر في ديوان المبتدأ و الخبر " هو كتاب تاريخي بحت إن استثنينا جزأه الأول المعروف ب "المقدمة". و لولا موقف "ابن خلدون" من منهج السرد التقليدي للأخبار المتبع من طرف المؤرخين السابقين و المعاصرين له، لكان مجرد مؤرخ عادي مثل (المسعودي)، (الطبري) و (ابن خلكان) و غيرهم. لكن، بفضل دراسته التحليلية والنقدية الواردة في كتابه "المقدمة" و الموجهة إلى أعمال هؤلاء المؤرخين التقليديين و الهادفة إلى تأسيس منهج بديل، صار مؤسسا لما

دعاه "علم العمران البشري". و هو علم أوسع من علم الاجتماع، حيث يتناول بالبحث مختلف العوامل و الأبعاد المؤثرة في تكوين الحياة البشرية، بما في ذلك العوامل الطبيعية من عضوية داخلية و بيئية خارجية. فيمكن القول بأنه العلم الذي يطلق عليه الآن اسم "الأنثروبولوجيا" أي علم الإنسان[12] .

لكن ما علاقة ذلك بمساهمة (إبن خلدون) في التأسيس للاتجاه التجريبي؟[13]

إن العلاقة و طيدة، حيث أن المنهج البديل لابن خلدون أقرب إلى الاستقراء الذي يعني الانتقال من ثبوت الحكم على حالات جزئية إلى القبول بثبوته على جميع الحالات المشابهة أوالمطابقة لها. لذا، فهو منهج في البرهنة ينتقل من الخاص إلى العام. وهو ذاته المطبق في دراسة الظواهر الطبيعية ويستمد أساسه من مبدأي السببية و الحتمية. أي مادام أن الظواهر تحدث بناء على علل مادية معينة، فإنه متى تكررت هذه العلل، فإن الحوادث تقع لا محالة. وهو مبدأ الحتمية. و بناء عليه يمكن التنبؤ بالحوادث. وكلما تحقق التنبؤ، كلما نهض ذلك دليلا قويا على صدق التفسير الآلي للوقائع. فإلى أي مدى تمكن (إبن خلدون) من تطبيق هذا المنهج التجريبي في دراسته للتاريخ ؟

لا يمكن لهذا العالم أن ينكر أن الظاهرة التاريخية ذات خصائص تميزها عن الظاهرة الطبيعية، حيث أنها فريدة من نوعها، محددة بإطار زماني مكاني معين و خاصة بالحياة البشرية الاجتماعية و ليس الفردية. و تتفق مع الظاهرة الطبيعية في خضوعها – هي الأخرى- إلى مبدأي السببية و الحتمية. والحادثة التاريخية بما أنها فريدة من نوعها و محددة بإطار زماني مكان معين ، لا تتكرر بعينها و لكن يتكرر ما يشبهها. فالصراع أو التحالف بين البشر، قيام الدول أو انهيارها، انتشار البذخ أو الفاقة في جماعة و هجرة القبائل أو استقرارها، كل ذلك دائم الوقوع عبر التاريخ. لكن يقع مع أشخاص مختلفين و في فترات مختلفة. و على أية حال، أن تكرار وقوع الحدث المشابه يعود بالضرورة، حسب دعاة الحتمية التاريخية و منهم ابن خلدون، إلى تكرار وقوع السبب المشابه.

و عليه، بدلا من أن يكتفي المؤرخ بسرد الحوادث كما يفعل الرواة، عليه أن ينصرف إلى تحليل الظواهر الاجتماعية التي يعاصرها من جهة[14] .و أن يعود إلى التاريخ ليتأمل هذه الظواهر في الماضي. و هو في تأمله لهذه الظواهر حاضرا أو ماضيا، يعتبرها مجرد أشياء مادية خاضعة إلى أسباب، الأمر الذي يسمح

له بتناولها بروح موضوعية مجردة. و متى انتهى إلى نتائج تفسير الحادثة المدروسة، انتقل إلى تعميم هذه النتائج على كل الحوادث البشرية المشابهة ماضيا، حاضرا أو مستقبلا.

لذا، فإن البحث التاريخي الجيد يمر بإنشاء علم اجتماعي يجعلنا على دراية بتفسير المجتمعات والوقائع الاجتماعية. بمعنى، أن المؤرخ في حاجة ملحة إلى خلفية علمية عمران – بشرية (إن جاز التعبير) تكون بمثابة محك يتحقق به من صحة الرواية أو كذبها. فما وافق طبيعة المجتمع من أخبار، كان مقبولا وما خالفها كان مرفوضا أو محل شك على الأقل.

و ما هو معروف عند المحدثين و المؤرخين أمثال (الطبري) و قد كان محدثا، أن الخطأ يتسلل إلى الخبر من عدة وجوه ذاتية[15]. وعلى رأسها، التشيع لمذهب من المذاهب، تملق أو مجاملة الحكام، الخوف من قول الحقيقة، الثقة العمياء بالرواة. لذا فعلى المحدث أو المؤرخ أن يتحرى صحة سلسلة الخبر متنا و سندا، رواية و دراية قبل أن يحكم بصدقه و قوته. فذلك كله معروف عند (ابن خلدون) و عند السابقين عليه. إذن، فما هو الجديد الذي جاء به ؟

الجديد يتمثل في إدراك (ابن خلدون) أن الخطأ لا يتسرب إلى التاريخ من هذه الوجوه الذاتية أو " العوائق الابستيمولوجية " (بتعبير باشلار) فقط، و إنما من وجه آخر أيضا يتعلق بالجهل بطبيعة الحياة الاجتماعية[16]. فمن لم يبحث في تفسير الأحداث الاجتماعية من متحركة و ساكنة نسبيا، ولم ينته إلى استخلاص القوانين التي تحكم هذه الأحداث، فإنه عاجز عن تمييز الخبر الممكن من المستحيل. كما لا يمكنه أن يعيد بناء الأحداث منطقيا بحيث تسبق الأسباب النتائج، و هو ما يدعى "بالتركيب التاريخي".

إذن، فغياب هذا العلم الاجتماعي عن ذهن المؤرخ هو في حد ذاته عائق أمام البحوث التاريخية الجادة. لكن تأسيس العلم الاجتماعي يقتضي تطبيق الاستقراء أي تعميم نتائج دراسة أحداث الحاضر أو الماضي على الأحداث المشابهة في كل زمان و مكان و هو المنهج التجريبي.

و عليه، فإن (ابن خلدون) ساهم بكل قوة في إثراء الاتجاه التجريبي من أجل تطوير علم التاريخ من جهة، و تأسيس علم الاجتماع أو علم "العمران البشري" من جهة أخرى.

الفرع الثاني :مساهمة المدرسيين المسيحيين في الفكر التجريبي

سنكتفي بالتعرض إلى نموذجين أحدهما من القرن ال 13م و هو (روجر بيكون: 1214 – 1294) والآخر من القرن ال 14 و هو (وليم أوف أوكام : 1295 – 1349).

أولا : بالنسبة للفيلسوف (روجر بيكون)17

إن محور أعماله الفكرية هو العناية بتوضيح و تحليل الطريقة التجريبية في البحث العلمي، وبيان مدى أهميتها وضرورتها. و كان كثيرا ما يعيب على أهل عصره و أمته انصرافهم عن هذا المنهج للعكوف فقط على الدراسة النظرية، غافلين عن فوائده العظيمة التي ترسم لأوربا طريق السيادة على العالم في نظره. و هذا، لأنه كان يدرك ان المنهج التجريبي هو طريق تأسيس علوم الطبيعة. وهذه الأخيرة هي المعبر إلى بناء تقنية فعالة (أي ما سيعرف لاحقا بعد قرون بـ " التكنولوجيا").

لكن يجب أن نشير للأمانة العلمية ، إلى مطالعته و تأثره بكتب (ابن سينا)، (ابن الهيثم) و (ابن رشد)، و نهله منها. وقد اعتبر (ابن سينا) أهم مفكر أنجبته البشرية بعد (ارسطو) و أكبر شراحه و"زعيم الفلسفة". و قد أفاد منه في الطب بشكل خاص. كما أفاد من (ابن الهيثم) في البصريات. كما كان يقر بتأثره المباشر بأستاذه (جروستيت) وبمفكر آخر (دي ماركور). فقد بين له الأول قيمة الرياضيات في العلوم و بين له الثاني أهمية الاستقراء.

ومن هنا، يحصر (بيكون) وسائل المعرفة في ثلاث : النقل، الاستنتاج و التجربة. يقول بأن النقل لا يأتينا بالمعرفة العلمية لأنه لا يمدنا بالعلة. و الاستنتاج يفيدنا في سلامة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. بينما التجربة هي التي، تقنعنا بصحة النتائج . وبالتالي، يضع سلما للدراسات في عهده يتجه من الأصل إلى الفرع. فالرياضيات هي فن البرهان، و بدونها لا تقوم مختلف العلوم، حيث أن جميع الظواهرالطبيعية ذات خصائص هندسية من خطوط وزوايا. لكن،لابد من تكميل الرياضيات بالتجربة التطبيقية للتحقق من النتائج. إذن، لابد من إقامة "العلم التجريبي". ومن ثمة ، يتطرق (بيكون) إلى منهج الاستقراء بمراحله المعروفة و المذكورة أعلاه، بما يجعل تحليله قريبا من تحليل الفلاسفة المحدثين له.

أما تناوله لفوائد العلوم التجريبية، فهو تناول يبرز نزعة مسيحية لاهوتية مقرونة بمعرفة ساذجة. فهو يقول – مثلا – أن علم الكيمياء كما يتصوره و يقصد "الكيمياء السرية" (و هي بمفهوم العلم المعاصر

ليست علما لقيامها على خرافة الحجر الفلسفي)، يقول أنه علم يحقق ثلاثة أهداف. فهو يقدم للجسم إكسير الحياة، بما يحفظ له الصحة، العافية و طول العمر. و يوفر الحصول على الثروة الطائلة بفضل امتلاك أساس الكيمياء و هو الحجر الفلسفي. وأخيرا، يحقق الخير الأعظم للإنسان المسيحي ويسمح بانتصار المسيحية و انتشارها في العالم.

وما ننتقيه من موضوع قيمة الكشوف العلمية، هو اعتقاده بالمبدإ المتمثل في إقامة تقنية متقدمة على أساس نتائج العلم التجريبي. أي أن هذا المفكر سبق عصره بالتنبؤ بالتكنولوجيا المعاصرة. و من الطريف أن خياله العلمي ذهب بعيدا إلى حد تخيله لحمامات ساخنة بدون نار، مصابيح مضيئة باستمرار بدون تجديد الوقود، مواد ملتهبة تهلك جيشا بأكمله في طرفة عين، و أخرى منفجرة تحدث دويا هائلا و أضواء، مركبات كبيرة السرعة تجري ذاتيا (ذاتية الحركة)، و آلات طائرة يحرك الإنسان أجنحتها ... إلخ.

ثانيا: بالنسبة للفيلسوف (وليم أوف أوكام)[18]

كان لاهوتيا مدرسيا لكنه تحرر من الاتجاه المدرسي ليصير رائد حركة نقدية تنقد الفلسفة والعلم القديمين وتعمل على فصل أحدهما عن الآخر، وعلى الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية. فكان بحق الممهد الثاني بعد (روجربيكون) لتأسيس الفكر التجريبي الحديث. وسنتناول أهم معالم فلسفته الاسمية التجريبية.

إن نظريته في المعرفة أصل موقفه المتشكك في الفلسفة والعلم الكلاسيكيين. فالمعرفة عنده إحساس وتعقل. الإحساس حدسي بينما التعقل حدسي وتجريدي. فالمعرفة الحسية مطابقة للواقع المادي، إذ هي صادرة عنه. بينما المعرفة العقلية الحدسية مطابقة للواقع من ناحيتين : من ناحية كونها انعكاسا للحياة الشعورية الباطنية. ومن ناحية كونها انعكاسا للأشياء في الخارج. وسواء تعلق الأمر بتعقل العالم الجواني أو العالم البراني (بتعبير الدكتور عثمان امين)، فالمعرفة العقلية الحدسية مطابقة للواقع. أما المعرفة العقلية التجريدية، فهي تتعلق بالمعاني العامة مثل: إنسان، حيوان، جسم، و بالعلاقة بين المعاني المجردة.

وعليه، فالكليات هي موضوع المعرفة العقلية المجردة. و الجزئيات موضوع المعرفة العقلية الحدسية. أما مجرد الأشكال، الألوان و الطعوم والروائح، فهي موضوع المعرفة الحسية عنده. والإشارة إلى الكليات لا

تعني استمرار القول بأنها موجودة في الأذهان أو موجودة في الأذهان والأعيان معا. كما أنها ليست محل طرح إشكال ميتافيزيقي أو نفساني. وإنما هي مجرد علاقات لغوية نعبر بها عن الأشياء. فلا داعي للبحث عن ماهيتها، ومصدر وجودها الأول هل هو مفارق أم نفسي محايث؟ فهذا مما لا يهتم به (أوكام)، بل لا يعترف به نظرا لمبدئه الإسمي الحسي.

وهكذا يمضي الفيلسوف في انتقاد الأفكار الميتافيزيقية على أساس محك الحس و التجربة. فما يتنافى مع الحس والتجربة، ينبغي تجاوزه واستبعاده. و قد عرفت طريقته هذه في التعامل مع الأفكار باسم "نصل أوكام" أو "سكين أوكام". وبناء على هذه الطريقة الحادة، تم استبعاد اللاهوت العقلي جملة وتفصيلا***. وهذا، لأن القضايا التي يجب أن نقبلها إما أن تكون يقينية بذاتها أو تكون مستنبطة من يقينية أو تؤكدها التجربة. وبما أن حجج اللاهوتيين لا تندرج لا في هذه و لا في تلك، فهي غير صحيحة أو على أقصى تقدير هي محتملة فقط.

بل أن تطبيق أسلوبه النقدي جعله يدعو الباحثين حتى في ميدان البحث التجريبي إلى استبعاد الفروض غير الضرورية لتفسير الظاهرة المدروسة، و إلى استبعاد كل تفسير لا يؤكده البرهان العقلي أو التجربة.

تعليـق :

يتضح مما سبق، أن هناك اختلافا بين طبيعة الاتجاه التجريبي عند فلاسفة الغرب المدرسيين والمحدثين وبين طبيعة هذا الاتجاه عند مفكري الإسلام. فهو عند مفكري الغرب القدماء والمحدثين أيضا مذهب فلسفي نشأ كرد فعل للمذاهب المثالية الحدسية الروحية و اللاهوتية . لذلك كانت أبحاث (روجربيكون) و (وليم أوكام) إيذانا ببداية أفول الفكر المدرسي اللاهوتي و ببزوغ فجر جديد يبشر بميلاد فلسفة تجريبية إسمية. فالتجريبية الغربية كانت عبر تاريخها — دوما- ثورة على التفكير المثالي أو الديني تمخضت عن منهجية علمية واضحة وصارمة، يعود إليها الفضل في تأسيس علوم الطبيعة الحديثة على أيدي (غاليلي)،(نيوتن)، (لافوازيي) و (كلود برنارد) وغيرهم.

بينما نجد الاتجاه التجريبي عند مفكري الإسلام مجرد أسلوب و منهج في البحث العلمي لا أكثر ولا أقل. ويعود هذا في تقديرنا إلى المناخ الثقافي العام الذي كان يحيط بالفلاسفة و العلماء المسلمين. فقد وجد هؤلاء كل التحفيز و التشجيع على البحث بكل أشكاله و بمختلف أنواعه منذ صدر الإسلام إلى نهاية العصر العباسي، أي طيلة ازدهار الحضارة الإسلامية. و هو مناخ ينتفي معه ميلاد نزعة فلسفية وضعية رافضة لاتجاه رسمي مضاد.

غير أننا لا ننكر وجود حالات استثنائية مؤسفة في تاريخ الإسلام الناصع، عاني فيها مفكرون من جور الحكام و جهل العوام. و لكنها على العموم، صفحات سوداء قليلة مقارنة بالصفحات المشرقة الكثيرة. و شهادة المستشرقين المنصفين خير دليل.

خاتمة:

وهكذا، يتبين لنا من التحليل السابق ، مدى سطحية و سذاجة الأحكام القطعية الصادرة على عصر بأكمله أو أمة برمتها. فيقال، أن العصر الوسيط هو عصر الجهل والخرافة و-بالتالي- أن أهل هذا العصر لا شأن لهم مطلقا بالتفكير العلمي الوضعي. كما قد يقال، أن شعوب الشرق شعوب أو أمم لا يمكنها أن تنتج حضارة أو ثقافة ذات ملمح علمي ومنطقي، كما لو أن المعقولية و الروح العلمية صفتان لازمتان للغرب الحديث وحده. إنها نظرة تعسفية عنصرية ليست من الموضوعية في شيء. ومن المؤسف حقا، أن هناك من المفكرين الكبار ممن وقعوا ضحية هذه النظرة العنصرية الساذجة مثل (باسكال)،(هيجل) و(رينان) من الفلاسفة و(اندري جوليان) و(غوتيي) من المؤرخين.

هوامش البحث :

1- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الآوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ط 3 القاهرة(بدون تاريخ) ،ص9- 17.

* المؤرخة الألمانية (تسيغريد هونكه) عنونت كتابها حول هذا الموضوع بعنوان :" شمس الله تسطع على الغرب"

2- د. النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ،دار المعارف بمصر ط2، القاهرة 1967 ، ص 360 – 370.

– د. بدوي عبد الرحمن، دراسات و نصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1981، ص 18 – 20.

3 – نقلا عن د. النشار، المرجع السابق، ص 360

4- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

5- المرجع نفسه،ص 363

6- ص 362 – 363

7 – ص 372 – 374

– أنطوان سيف ، تاريخ العلوم عند العرب 1985 (بدون دار النشر)، ص 131 – 140

– د. بدوي عبد الرحمن، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 48 - 50

** يحسن القول أن علماء الطبيعة المسلمين من الممكن أن يكونوا قد استلهموا هذا المنهج من طريقة علماء الأصول في استنباط الأحكام العامة من الأحكام الخاصة و علم الأصول من العلوم الإسلامية المحضة مثل التفسير و الحديث.

8- أنطوان سيف ، المرجع السابق، ص 132 – 134

9 - المرجع نفسه، ص 137

10- المرجع نفسه، ص140

– د. بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق ،ص50.

11 _ نقلا عن انطوان سيف، المرجع نفسه ، الموضع نفسه.

12 _ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، فصل في العمران البشري على الجملة، دار احياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ)، ص41 وما بعدها.

13 د. مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ش. و. ن. ت ،الجزائر 1981،ص64-67 .

14- المرجع نفسه، ص 68-71

15- ابن خلدون، المصدر السابق، ص3 وما بعدها.

– انطوان سيف، المرجع السابق، ص154-156.

16_ ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص 4 -6.

17_ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص 138 وما بعدها.

18_ د .بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1984، ص 253 – 255 – كرم يوسف، المرجع السابق، ص 208 و ما بعدها

*** (أوكام) يستبعد اللاهوت العقلي أي الفلسفة التي تبرر الدين. أما الوحي أو النقل فهيهات أن يستبعده. فقد ظل طوال حياته متمسكا بالمسيحية و لاسيما الاعتقاد بقدرة الله المطلقة و بإرادته المطلقة . انظر: د. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج 1، مادة : أوكام.

المصادر والمراجع:

1- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ)

2- أنطوان سيف ، تاريخ العلوم عند العرب ، نسخة بالآلة الراقنة (بدون دار النشر) مهداة إلى قسم الفلسفة بجامعة وهران، مطبوع 1985.

3- د/ بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1984.

4- د/ بدوي عبد الرحمن ، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1981.

5- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر ، القاهرة(بدون تاريخ)

6- د/ مزيان عبد المجيد ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر 1981.

7- د/ النشار علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر ط2 ، القاهرة 1967.