مناهج البحث عند مفكري الإسلام بين الإبداع والإتباع؟

الأستاذبن زهرة يوسف

المدرسة العليا للأساتذة

البريد الإلكتروني:yacinesalah111@hotmail.fr

Résumé :

Fairlysoon,that was a popular belief stating that the researchmethodology conducted by the Islamic thinkers was as the same as thelogic of Aristotle. That was the common belief of many westernOrientalists and researchers , and even some of Arabic scholars But if it was established that the logic of Aristotle, had been aresponse to the scientific needs of his era ; and was generally knownthat sciences have been developed within the Islamic world, as well asthe emergence of authentic science unknown by the Greek civilizationand notably the tradition

(Hadith) science.On a third side , since the nature of the subject is to dictate whatmethodology to implement , the proceedings previously referred toseem not been founded , and this what is clearly evident , through adeep study of Islam texts achieved by Muslim scholars , both in reasonsciences or transmitted heritage science

الكلمات المفتاحية .

المنطق ، المنهج ، مفكرو الإسلام ، المستشرقون ، علم الحديث ، علم الصول ، العلوم التجريبية ، علم التاريخ ، التجاوز ، القطيعة ، الإستقراء .

إن المعرفة لا تكون صحيحة مقبولة ما لم تكن ممنهجة، (فلا علم دون منهج)، أما ما خلا ذلك فمجرد ظن وتخمين لا يؤدي إلى اليقين، وهذا الأمر انتبه إليه المعلم الأول "أرسطو" (384-322 ق م)، فكان أول من مدّ يديه إلى تمييز خليط من المعارف السليمة والمغالطات الفاسدة، مستنبطاً للعقل قواعد تعصمه من الوقوع في الخطأ عند طلب المعرفة، وقوانين تهديه إلى الصواب عند الانتقال من المعلوم إلى الكشف عن المجهول، مبدعا لعلم المنطق كآلة لا يوثق بعلوم من لا يمتلكها أصلا، وأورغانونا لا غنى لمن رام اليقين عنه. ولم يأت القرن الرابع الهجري (الحادي عشر ميلادي) إلاَّ ومنطق "أرسطو" ذلك قد ترجم كاملا إلى العربية في العالم الإسلامي، فعرفَه الفلاسفة والفقهاء والمحدِّثون والمؤرخون والباحثون في ظواهر الطبيعة وعلماء اللغة العربية ممن كان ديدنهم طلب المعرفة وشغلهم الشاغل بلوغ اليقين، ذلك لأن (الظن لا يغني من الحق شيئا) كما ينص عليه القرآن الكريم؛ فهل سلك مفكرو الإسلام هؤلاء في طلبهم للحقيقة منطق "أرسطو" ذاته، أم أنهم ابتكروا مناهجا تتجاوز ذلك الموروث الثقافي اليوناني؟

يرى بعض مؤرخي الفلسفة عموما، ومناهج البحث على الأخص أن مفكري الإسلام سلكوا في بحوثهم منطق "أرسطو" ذاته، وحذوا حذوه لا يحيدون عنه قيد أنملة، فالمدارس الإسلامية جميعها اعتبرت (الأورغانون) قانون العقل الذي لا يُرَد، والمنهج العلمي الثابت، ولم يكن ثمة منهج غيره للبحث سواء تعلَّق الأمرُ بالفلاسفة أمثال "الفارابي" و" ابن سينا" وغيرهما، أو بالفقهاء والمحدِّثين والمتكلمين والمؤرخين والباحثين في ظواهر الطبيعة. ويتأسس هذا الزعم على أطروحة مفادها وجود نموذج واحد للمعرفة والعقل، وهو النموذج الغربي، وما عدا ذلك فصُور و أشباه، وما الفكر الإسلامي عامة وطرق البحث فيه إلاَّ محاكاة وتقليد للإبداع الحضاري اليوناني.

تقول بذلك طائفة من المستشرقين يتجاذبها اتجاهان؛ اتجاه قائم على (نظرية الجنس) التي وضعها الكونت (جوزيف آرثر جوبينو) (المتوفي سنة 1882م)، أثارها الفيلسوف الفرنسي(ارنست رينان)، ومؤداها النظر إلى الشرقيين، أي المسلمين أو

الجنس السامي عموما- مقابل الغربيين الآريين-على أنهم محكومون بالقصور الطبيعي عن الإبداعات العقلية، وعليه يزعم (رينان) أن العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت إليهم. وهو ما يذهب إليه غيره أمثال الفرنسِيَين(ليون غوتيي)، ومؤرخ الفلسفة المستشرق(إميل بريهي)، والمستشرقون الألمان أمثال(كريستيان لسن)و(ماكس مايرهوف) و(دي بور) و(جولد تسيهر)[1]، وكذا المستشرق الإيطالي(دافيد سنتلانا) الذي يدعي أن "العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان" [2]. و اتجاه آخر يقوم على (نظرية مركزية الثقافة في الغرب) دون الشرق، وهي دعوى تعود أصولها إلى الفيلسوف الألماني(ف-هيجل)، إذ بعد أن يفصل بين الدين والفلسفة_على الرغم من اعترافه بما بينهما من صفات مشتركة - يقول:" إن ما نطلق عليه إسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية لدى الشعوب الشرقية "[3]، وينتهي بعد ذلك الفصل وهذا الربط إلى الحكم التالي:" لابد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة " [4] فهو إما تصورات روحية تنأى بعيدا عن التفكير العقلي، وإما صور تحاكي إبداعات اليونان العقلية. وعلى العموم يتفق الاتجاهان على إعدام الفكر الإسلامي وحرمانه من الجدة أو الابتكار، وعلى النظر للفلسفة وطرائق التفكير الإسلامي باعتبارهما صورة مقلدة لأفكار اليونان ومنطقهم كما صاغ المعلم الأول أقيسته.

وإذا كان هذا الأمر يثير العجب، فإن الأعجب منه أن تجد باحثين مسلمين تتلمذوا على هؤلاء المستشرقين يردّدون مزاعمهم؛ من هؤلاء الأستاذ الدكتور(إبراهيم مذكور) الذي يقرر" أن المنطق العربي في ترتيبه وفي مسائله نسخة مطابقة للأصل من منطق أرسطو"[5]، ولا يحسبنَّ المرء أن هذا الباحث يقصد جمهور الفلاسفة فحسب، بل إنه عندما يتحدث عن طرق البحث عند الفقهاء يؤكد أن " لم يعش هؤلاء الفقهاء في عزلة ممن حولهم(...) وبالتالي فقد تأثروا بالفلسفة اليونانية ولا سيما الأورغانون، والذي وجدوا فيه طرقا صالحة لأبحاثهم الفقهية "[6]. و منهم

الدكتور(عبد الرحمن بدوي) الذي بعدما ينفي كل جدة و ابتكار في منطق (الشيخ الرئيس ابن سينا)، ويرى فيه مجرد شرح وعرض جديين للمنطق الأرسطي دون تجاوز أو تطوير، يتوجه بالنصيحة إلى العلماء المسلمين اليوم، منبها إياهم إلى الحرص على الدقة والأمانة عقب حديثه عن المنهج الإستردادي-المنهج النقدي في التعامل مع النصوص-عند علماء أوروبا المحدثين والمعاصرين[7]، وكأنَ المسلمين المعاصرين خلف لسلف لم يعرف الجرح والتعديل، ولم يتعامل مع النصوص بجهاز نقدي أدَق من الدقيق. ومن هؤلاء الدكتور(محمود قاسم) الذي يتبع حديثه عن منطق (أرسطو) بالقول أنَ المدرسيين (مفكرو العصور الوسطى) من المسلمين والأوروبيين لم يعملوا على إثرائه، وبذلك " فهم أشبه ما يكون بالأجهزة الآلية التي أُعدت لتكرار صدى دروس العصر القديم، فضلُّوا سجيني القياس الأرسطوطاليسي". وبقي المنطق بذلك صوريا غير نافع لدراسة الظواهر الطبيعية حتى أوائل القرن السابع عشر، حيث نشأ المنطق الحديث، أي المنهج التجريبي مع (فرنسيس بيكون)، وذلك إذا استثنينا محاولة واحدة قام بها روجر بيكون الذي يطلق عليه رينان إسم الأمير الحقيقي للفكر في العصور الوسطى[8]. ومجمل القول أن واضع المنطق (أرسطو) (384-322 ق م) ورائد المنهج التجريبي(روجر بيكون) (1214-1292م) ثم (فرنسيس بيكون) (1561-1621)، أما مفكرو الإسلام فلم تكن لهم طريقة للبحث إلاَّ الأورغانون، ولم يكن ما يسمى بالحضارة الإسلامية إلا جسرا بين المنطق القديم و(الأرغانون الجديد)، وضربا من التكرار لأراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية.

وذلك لأن المسلمين من الساميَين، والجنس السامي أدنى مرتبة من الجنس الآري الأوروبي كما تُقرر(نظرية الجنس) والتي أضاف إليها (رينان) (نظرية التفاضل) بين الفصيلتين من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية، وأوضحها (ليون غوتيي) الذي كان أستاذا للتاريخ في جامعة الجزائر و(المهلل المشهور للحكم الاستعماري) عند حديثه عن العقل السامي والعقل الآري؛ فالعقل السامي غير قادر إلاَّ على رؤية

الأشياء متفرقة غير مترابطة، أما العقل الآري فهو القادر على جمعها والربط بينها مركَّبة منسجمة، ومعنى ذلك أنه إذا كان الأول عقل مباعدة وتفريق، فإن الثاني عقل جمع وتأليف. وإذا كان العرب قد فُطروا على إدراك الجزئيات وحدها، والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، فإنّه لا قِبَل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات. ليس ذلك فحسب، بل إن الإسلام ضيّقَ أفق التفكير لديهم، وحرمهم من كل بحث نظري، ولا حيلة لهم إلا الخضوع المطلق، " وهذا الاستسلام المطلق في كل شيء، وهو طابع الساميين الأصيل غالبا، إنما هو شعار الإسلام وميزته بين الشعوب" كما يزعم (دافيد سنتلانا) وهو يريد تفسير مفهوم الإسلام مثلما يتوَهمُ.[9]

هذا وممَّا يؤكد ذلك حرص المسلمين الشديد على نقل كتب (أرسطو) عامة، وترجمة مؤلفاته المنطقية كاملة على الخصوص، بل وطغيان العقلانية الأرسطية على الثقافة الإسلامية دون منازع. وبالفعل" كان أول علم أُعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق" كما يقول (صاعد الأندلسي)[10]، فمؤلفات أرسطو أول ما ترجم من علوم الأوائل، وكتب المنطق أول ما تم نقله منها إلى العربية، فضلا عن ذلك حرَص المسلمون"على أن تكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة، بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد" مثلما يلاحظ الدكتور عبد الرحمان بدوي[11]، ثم ترجموا شروح اليونان عليه لِيُولوه بدورهم أهمية كبيرة فشرحوه ولخصوه، بدءاً ب(أبي نصر الفارابي) و(ابن سينا)، فالفقيه(ابن رشد) الحفيد وغيرهم كثير، وما ذلك إلاَّ لِأن (أرسطو) "هو المقدم المشهور، والمعلم الأول، والحكيم المطلق... لأنه واضع التعاليم المنطقية و له حق السبق و فضيلة التمهيد" كما يقول الشهرستاني،[12] و هذا الاهتمام بالمنطق الأرسطي لا يتجلى في احتلاله صدارة حركة النقل و الترجمة في عصر المأمون فقط ،و لا في مكانته لدى الفلاسفة المسلمين فحسب ، بل و في استفادة الفقهاء و علماء أصول الفقه من مباحثه، فهذا أبو حامد الغزالي يضع مقدمة منطقية خالصة لكتابه (المستصفى من علم

الأصول) يؤكد فيها بلهجة صارمة أن من لا يعرف هذه المسائل المنطقية لا ثقة بعلمه، و قبله استخدم إمام الحرمين أبو المعالي الجوَّيني المنطق في مباحث أصول الفقه ، و كذلك فعل الإمام فخر الدين الرازي في أصول الدين ، وعلى الرغم من أن الفقيه ابن حزم الأندلسي ظاهري المذهب إلاَّ أنه انتصر للمنطق و وضع كتابه "التقريب لحد المنطق و المدخل إليه " .

و لكن المنهج العلمي الصحيح أضحى يمقت دعاوى خرافة نظرية الجنس و أسطورة نظرية مركزية الثقافة في الغرب و ينكرها و يؤكد أنها تقوم على افتراضات اعتباطية أسيرة التحيّز و الهوى ، خالية تماما من النظرة العقلية و الدراسة العلميّة الموضوعية ، و الواقع أن رينان الذي ينقل نتائج دراسات علماء اللغة للغات السامية إلى مجال العرق و الأجناس عبثا ، إنما يكشف عن سعي بائس لتبرير هيمنة شعوب على أخرى ، واستعمال غير مشروع لمفهومي الآريين و الساميين ، فهذا العالم اللغوي الانجليزي(ماكس مولر) يعلن بعد البحث قائلا " في رأيي إن الانتولوجي الذي يتحدث عن عرق آري ، أو دم آري ، أو عيون و شعور آرية ، يخطئ مثلا خطأ العالم اللغوي الذي يتحدث عن قاموس طويل الرأس أو نحو (grammaire) عريض الرأس" و يقرر" أن كلمة آري لا يمكن أن تستعمل بصورة مشروعة إلاّ بمعنى لغوي ، و أن كل مضمر عرقي فيها أمر لا يمكن الدفاع عنه " ، و هذا عالم النفس الاجتماعي و الانتروبولوجي (اوتوكلينبورغ) بعدما يبين أن مصطلحي آري و سامي حظيا بمعنى سياسي غير مؤسَّس علميا و يستند إلى أبحاث جملة من علماء الأجناس ليؤكد أن الإنسانية عرق واحد و ينقل عن الأديب و العالم الطبيعي الفرنسي(جورج بوفون) قوله " أن الأجناس و الرتب و الصنوف لا توجد إلا في مخيلتنا "... إن الطبيعة لا تعرف تعريفنا و هي لم تصنف عملها أبداً في رهوط و أنواع " [13].

تلك إذاً هي حقيقة خرافة نظرية الجنس التي تكشف عن جهل شنيع عند أصحابها للثقافة الإسلامية ، فالأوروبي اعتاد على قراءة ما يخص الغرب في حين لا تحظى شؤون العالم و حضاراته باهتمامه و هذا ما جعله يوقن بان التجربة

الحضارية للغرب هي الأفضل و الأسمى ، كما يلاحظ المفكر النمساوي ليوبولد فايس ابن الحضارة الغربية و الذي يقول " أن الفكر الأوروبي أصابه التسمم في كل ما يخص العالم الإسلامي منذ الحروب الصليبية". و بالمقابل الدراسة العلمية الموضوعية تؤكد أن الإسلام أسس لحضارة لها روحها الخاصة و فكرها المتميز، و لذلك لم يكن توغل منطق أرسطو الذي يعتبر أدق تعبير عن روح يونانية في البيئة الإسلامية يسيرا ، و لم يكن مفكرو الإسلام الذين حثهم في غير ما آية على الروح النقدية و إقامة البراهين و اجتناب الظن، ليتقبل ذلك المنطق قبولا حسنا دون نقد أو رفض أو تكييف .

و بالفعل، إن منطق أرسطو وثيق الصلة بميتافيزيقاه و تصوره العقائدي الوثني ، و هي صلة أدركها مفكرو الإسلام كما يعبّر عنه شيخ الإسلام (ابن تيمية) قائلا " و تبين لي أن الكثير ممّا ذكروه _يعني اليونانيين_ في أصولهم في الإلهيات و في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات " [14]، و لذلك فالمسلمون الذين رفضوا إلهيات أرسطو لمخالفتها العقيدة الإسلامية ، رفضوا المنطق الذي يتأسس عليها ، و هم حين استفادوا منه أخضعوه لعملية تكييف ، فحذفوا منه مادته و مضمونه و أبقوا على الصورة و الاسم مراعاة للطابع الكوني للمفاهيم العلمية ، فهذا ابن سينا بعدما يسميه علم المنطق لأن العادة جرت بذلك، و يذكر أن له إسما آخر عنده يقول " لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور"[15]. هذا و منطق أرسطو من جانب أخر شديد الارتباط باللغة اليونانية المباينة للّغة العربية في المبنى و المعنى ، و عليه " إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها و اصطلاحهم عليها و ما يتعارفونه بها من رسومها و صفاتها ، فمن أين يلزم الترك و الفرس و العرب أن ينظروا فيه و يتخذوه قاضيا و حكما لهم و عليهم" كما يقول الإمام النحوي أبو سعيد السيرافي[16]، و هذا الذي كان الإمام الشافعي قد انتبه إليه من قبل عندما بيّن عدم صلاحية منطق أرسطو لاستنباط الأحكام الفقهية قائلا ، " ما جهل الناس و لا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب و ميلهم إلى لسان أرسطو طاليس " [17]، و الواقع أن كلام الإمام

الشافعي يكشف عن حقيقة هامة أخرى ، مفادها أن ذلك المنطق القائم على عقلانية أرسطية لا تعرف حدودا لقدرة العقل ، لا يصلح البتة لمعالجة المسائل النقلية ، إذ في هذه الأخيرة لا مجال للعقل إلاَّ إلحاق الفروع و الجزئيات بالأصول و الكليات المنصوص عليها في القران الكريم و السنة النبوية الشريفة ، و العلوم النقلية من فقه و عقيدة و حديث و تفسير، مما انفرد به المسلمون دون غيرهم ، فلم يعرفها اليونان من قبل ، حيث العقل يفرض ما شاء من المقدمات الكلية لينتقل منها على وجه التحليل إلى النتائج الجزئية ، بينما في علوم الشرع " لا يَسْرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحُه النقل" كما يبين الإمام الشاطبي .

فضلا عن ذلك إذا كان أرسطو يعتبر المنطق كما وضعه الأداة الوحيدة لاكتساب العلم الصحيح و اليقيني في جميع المجالات ، و المدخل الضروري لتعلم كل أقسام الحكمة ، و كان فيلسوف أوروبي مدقِق له وزنه الكبير مثل كانط يرى: " أن المنطق قد دخل منذ أقدم عصوره الطريق اليقينية للعلم ، و أنه منذ أرسطو لم يكن في حاجة إلى أن يتراجع خطوة إلى الوراء .. و بذلك يبدوا أنه علم مغلق مكتمل"[18]، فإن مفكري الإسلام كانوا السبّاقين إلى إدراك تفاصيله و حاجته إلى التطوير، فالقياس فيه مجرد دور فاسد و تحصيل حاصل حيث إن النتيجة لا تعطي معرفة جديدة و هي متضمنة سلفا في المقدمتين، و هو لأجل طابعه الصوري و حدوده الكلية المجردة، لا يصلح منهاجا لدراسة الظواهر الطبيعية ، فهذا (أبو نصر الفارابي) يدعوا إلى محبة الحقيقة و لو خالفت مذهب (أرسطو)، و يبين حال طالب المعرفة الذي يجب أن تكون شهوته للحق فقط ، " و أما قياس أرسطو فينبغي ألاَّ تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق " و هذا (الشيخ الرئيس) ابن سينا يعترف بفضل أرسطو في تنبّهه لما غفل عنه سابقوه و يقرر أنَّ في منطقه شعث و ثلم و تقصير، و لذلك فهو بحاجة إلى تطوير لما حقَّ منه و تطهير لما زاف من مباحثه، و يعلن عن روح نقدية تدفعه إلى ذلك قائلا " لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، و لا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألِفه متعلمو كتب اليونانيين...

الضائِّين أن الله لم يهدِ إلاَّ إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم "[19] و كأنه بذلك يسبق عصره ليردَّ على أدعياء الروح العلمية من دعاة نظرية الجنس و مركزية الثقافة في الغرب ، و هذا (شيخ الإسلام ابن تميمة) يصرحّ " أني كنت أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ، و لا ينتفع به البليد "[20]. و مجمل القول أنَّ في هذا ما يكشف عن روح نقدية اصطدم بها منطق (أرسطو) في العالم الإسلامي ، و إدراك لكون مقتضيات البرهان كما اشترطها (أرسطو) لا تصلح لبلوغ الحقائق العلمية ، بل تقف دون تقدم العلم ، و سبق إلى رفض ذلك المنطق و بيان عيوبه ، و وضع منهج بديل للعلوم الشرعية و العلوم الأخرى، هذا قبل (ديكارت) و (فرنسيس بيكون)

و (جون ستيوارت ميل) .

و خلافا لما سلف ، يرى باحثون آخرون أن مفكري الإسلام ابتكروا طرقا متعددة للبحث تنمُّ عن إدراكهم للفرق بين المنهج العام والمنهج الخاص ، تأسيسا على القاعدة المنهجية التي تنصُّ على أن طبيعة الموضوع تفرض نوعية المنهج ، و أبدعوا مناهج للبحث تتجاوز منطق (أرسطو) أولا، و تربط بينها على تعددها روح نقدية استقرائية ثانيا ، و تجمعها عقلانيةٌ أصيلة تمزج بين النقل و العقل ثالثا. يقول بذلك مستشرقون منصِفون ، وباحثون غربيون أدركوا أن لكل حضارة أسلوبها المتميز و كيانها المستقل ، وهي إلى ذلك تعبير عن روح تختلف تمام الاختلاف في جوهرها وأسلوبها و ممكنات وجودها من حضارة إلى أخرى ، كما يرى فيلسوف الحضارة الألماني (شبنجلر)[21]، و من ذلك المنطلق درسوا الثقافة الإسلامية دراسة علمية موضوعية ، فانتهوا إلى أحكام منصفة عادلة ، من هؤلاء مؤرخ العلم الألماني (فؤاد سيزكين) و المستشرقة الألمانية(زيغريد هونكه)[22] التي تقول : " فالعرب _ تقصد المسلمين _في واقع الأمر هم الذين ابتدعوا طريقة البحث العلمي "[23]، و في هذا السياق يؤكد (بريفوليت) " أن الادعاء بأن أوروبا هي التي اكتشفت المنهج التجريبي ادعاء باطل و خال من الصحة جملة و تفصيلا ، فالفكر الإسلامي هو الذي قال : انظر، و فكِّر، و اعمل ،و جرِّب حتى تصل إلى اليقين العلمي " [24]، ويقول المستشرق

الألماني(ألبرت ديتريش) بعد الحديث عن التجربة ، " كان المسلمون سباقين إذ وضعوا أسسها قرب نهاية القرن الخامس للهجرة ثم تلقَّنتها أوروبا عنهم وبلغت بها إلى المقام الذي هي عليه اليوم " [25]. والى ذلك يذهب أيضا باحثون مسلمون معاصرون منهم الشيخ (مصطفى عبد الرزاق) والدكتور(على سامي النشار)[26] في كتابه الممتاز مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، حيث يثبت قيام منهج علمي إسلامي ثابت عند الفقهاء والأصوليين والمتكلِّمين [27]، وهو منهج في البحث مختلف أشد الإختلاف عن منهج اليونان، ومن هؤلاء الأستاذ (أسد رستم) الذي يحرص في كتابه (علم مصطلح التاريخ) عن بيان أسبقية علماء مصطلح الحديث على وضع أسس النقد التاريخي كما عرفه علماء أوروبا فيما بعد.[28]

هذا ، والحقيقة التي لا مِراء فيها ، أن الإسلام هو مولِّد تلك الطاقات ومنبثق ذلك المنهج ، وذلك بما تضمنه من عقلانية ودعوة إلى العلم دعوته إلى الدين ، وبما رسمه من حدود للقدرة البشرية أعادت تشكيل العقل، وتلك حقيقة أدركها غير المسلمين، إذ رداً على من زعم أن الإسلام هو من أخَّر المسلمين ، يقول العالم الفرنسي المعاصر ورجل القانون المفكر (مارسيل بوازار) " فحين كان المسلمون يَحيَون حسب إرشادات الدين التي تحُض على التفكير، وتشجع الروح النقدي ، أثبت الإسلام أنه حامل مشعل التقدم والرقي" ، وبالفعل فالإسلام حين يرسم للعقل البشري حدودا لا يتجاوزها ، فإنه بذلك يحرِّرُه ليُستعمل كأداة في إطارها الصحيح والمناسب ،وهذه فلسفة ذاتها بعد تخرُّصات ميتافيزيقية لم تأت إلاَّ بالظن والتخمين، ولم تخلص إلى فائدة سوى إرهاق العقل الذي سعى إلى إجتياز دائرة المحسوس ، تنتهي مع كانط إلى تشبيه العبارات الميتافيزيقية بأنها " ورق نقد بدون ضمان " فعالم الغيب أو النومين يسلم العقل بوجوده فقط ، أما البحث فيه دون هدي الله ووحيه فلا يعني سوى الرجوع بخفي حنين ، وعليه فالإسلام لا يحجر على العقل كما يزعم شانِئوه جهلا ، بل إن العقلانية في الإسلام يعترف بها المنصفون من خصومه أنفسهم ، وفي ذلك يقول الكاتب الماركسي (ماكسيم رودنسون) " القران

كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكانا جد كبير ، فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين " ، وبعد مقارنة ما في القرآن بما جاء في التوراة والإنجيل يقول: " في مقابلة هذا تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر" [29]. ولكن هذه العقلانية القرآنية علمية وعملية تقدم النقل دون أن تنكر قدرة العقل في مجالاته الصحيحة ، ولذلك لم يقبل مفكرو الإسلام المنطق الأرسطي القائم على عقلانية تجريدية ، والذي لا يعترف بالاستقراء أو المنهج التجريبي ، وبالمقابل وضعوا مناهج أصيلة " وهم في كل ذلك مثل غيرهم يستحقون الثناء والتمجيد ، كما أنهم جديرون بأن يتبوأوا مكانهم في تاريخ الفكر البشري ، لأنهم بالفعل قد ابتكروا علما واكتشفوا منهجا " كما يقول الدكتور محمود يعقوبي.[30]

يؤكد ذلك أولا أن المسلمين عرفوا علوما شرعية خاصة بهم ، وهي ممّا انفردوا به بين الأمم القديمة والحديثة ، فلم يسبقهم إليها غيرهم ، ومن الثابت أن بناء المنهج يشترط وجود الموضوع مسبقا ،بل إن وجود المنهج الملائم قد يتأخر زمنا طويلا عن ضبط موضوع العلم، وعليه فاليونان أو غيرهم من أهل الحضارات والشرائع القديمة لم يعرفوا تلك العلوم النقلية التي لا مجال للعقل فيها إلاَّ إلحاق الفروع بالأصول ، ولم تواجههم من المشكلات كتلك التي استجدَّت في العالم الإسلامي ؛ من ذلك الحاجة إلى استنباط الأحكام الفقهية لمعرفة حكم الله تعالى في المسائل المستجدة والوقائع الحادثة التي لم يرِد فيها نص شرعي في القران والسنة ، وبيّن أن الفقيه أو المجتهد هاهنا مفتقر إلى ضوابط يلتزم بها ، ومنهج عاصم لذهنه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام الشرعية ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون ذلك القانون الذي يبين كيفية الاستدلال وحال المستدل هو منطق أرسطو، وإنما هو **أصول الفقه** الذي يقول عنه ابن خلدون : " واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة " [31]، وبالفعل فالواضع الأول لهذا المنهج الإسلامي الأصيل _ بإجماع المسلمين والمستشرقين _ وهو الإمام محمد بن إدريس الشافعي(150-204) ، يؤكد أن تطبيق منطق أرسطو على الأبحاث الإسلامية وفي مقدمتها المسائل الفقهية

أدى إلى متناقضات عدة ، وذلك لأنه منطق يقوم على خصائص اللغة اليونانية المباينة أشد الإختلاف للغة القران المصدر الأول للأحكام الفقهية، و عليه يرى " أن للشريعة قواعد أخرى لا يخرج الفقه إلاَّ عليها، فمن تركها و خرج على غيرها لم يدرك غرض الفقه "،و هذه القواعد و المبادئ هي التي أوضحها في كتابه الفقهي(الأم) و في كتبه مثل (جُماع العلم) و (إبطال الاستحسان) و بصورة أكثر شمولية و تفصيلا في الكتاب الهَامّ و الفريد (الرسالة) ،مستفيدا مِمَّا وضعه فقهاء الصحابة ،قبل أية معرفة لتراث اليونان و منطقهم،مثل فكرة الخاص و العام التي وضعها (ابن عباس) (ض) ، و فكرة المفهوم و قياس الأشباه بالنظائر و الأمثال بالأمثال و شرائط العلة، وعلى الرغم من ذلك يعتبر الشافعي أول من دَوَّن علم أصول الفقه و(الرسالة) هي أصل الأصول ، حيث يبيّن أن استنباط الأحكام الشرعية يعتمد مصادر متدرِّجة ، أولها القرآن و السنة، ثم إجماع علماء العصر كلهم على حكم شرعي ، فمذهب صحابي لم يخالفه أحد من الصحابة ، ثم القياس الذي له أصل من الكتاب و السنة ، و واضح هنا أن الاستنباط يقوم على مصادر نقلية و أخرى عقلية مع تقديم الأولى ،و في ذلك يقول الشافعي: " و لا يصار إلى شيء غير الكتاب و السنة و هما موجودان و إنما يؤخذ العلم من أعلى" و بلغة عصرنا القانونية " لا اجتهاد مع النص"، و يؤكد أيضا رفض الشافعي للاستحسان الذي يعتبره دليلا غير مقبول ، لأن الواجب إتباع ما شرع الله تعالى، لا ما تستحسنه العقول، و في هذا ما يخالف العقلانية الأرسطية التي يقوم عليها منطقة كل الاختلاف، و بيَّن هنا كذلك أن حركة العقل في القياس الفقهي مباينة لحركته في القياس الأرسطي تمام التباين، فإذا كان في المنطق القديم ينتقل من مقدمة كبرى يفرضها صحيحة إلى مقدمة صغرى، فنتيجة جزئية على سبيل التحليل، فإنه في الفقه ينتقل من الحادثة الجزئيّة المستجدة إلى القاعدة الكلية التي نصَّ عليها الشرع لا العقل، و هذا هو الاستقراء الناقص عينه و التعميم ذاته .[32]

يثبت ذلك مجدِّد منارة أصول الفقه الإمام(أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي المالكي) المتوفى سنة 790هـ في كتابه الهام (الموافقات في أصول الشريعة)، ففي هذا الأخير تكلَّم عن الاجتهاد كعملية فكرية تعتمد على دعامتين ؛ الأولى معرفة تامة بقواعد اللغة العربية و أساليب التعبير فيها ، و الثانية المعرفة بمقاصد الشرع ممّا شرّع لإدراك سر التشريع، فالشريعة الإسلامية إنما وضعت أحكامها لتحقيق مقاصد الشارع تعالى في قيام مصالح العباد في الدين و الدنيا معا ، و رُوعي في كل حكم منها إمَّا حفظ الضروريات و هي أمور خمسة ؛ الدين و النفس و المال و العقل و النسل ، ممَّا لابد منه لقيام مصالح الدين و الدنيا ، و إمَّا حِفظ الحاجيات ، حيث القصد دفع المشقة و الحرَج عن المكلَّفين، و إمَّا حفظ المقاصد التحسينيَّة المتعلقة بمكارم الأخلاق . و يظهر من هذا أن الشاطبي يتجه بعلم الأصول اتجاها غائيا، وهو في ذلك لا يوافِق الإمام الشافعي حين رفض الاستحسان و المصالح المرسلة ، إذ في الاستحسان رجوع إلى ما علِم من قصد الشارع في تقريب المصالح و درء المفاسد ، لا إلى ما يستحسنه العقل تأسيسا على هوى أو شهوة " دليل ذلك استقراء الشريعة و النظر في أدلَتِها الكلية و الجزئية و ما انطوت عليه" [33]، يقول الإمام الشاطبي معلِلا ضرورة أخذ النصوص بمقاصدها، مبيِّنا المنهج الذي اعتمده لفهم الكتاب و السنة و هو الاستقراء، هذا الأخير ليس لفظا عابرا ، بل يؤكد في موضع آخر قائلاً :" المعتمد إنما هو أنَّا استقرينا الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد"[34]،ثم يذكر أن ذلك هو الشأن في كتابه كلُّه حين يقول صراحة " فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب" [35]، و تَردُ لفظة (الاستقراء) حوالي مائة مرة في كتاب الموافقات الذي يعارض صاحبه ما يتردد عند المناطقة من كون الاستقراء الناقص يفيد الظن ، و لا يفيد العلم اليقيني كما يقرِّر أرسطو، و في المقابل يؤكد الإمام الشاطبي أن المقاصد الاستقرائية تمتاز بالقطع سواء كان الاستقراء ناقصا أو أكثريًّا تماما.

هذا ومن المشكلات المستجدّة في العالم الإسلامي ، الحاجة إلى حفظ أحاديث الرسول عليه الصلاة و السلام ، و صونها عن الخلل في النقل أو الخلط في الرواة و

السند ، أو الدس و الافتراء في المتن و نص الحديث ، ذلك لأن الحديث هو المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم ، و هو إلى ذلك بيان و شرح لِما جاء في القرآن مجْملا أو عاما أو مطلقا ، كما أنه في جوهره وحي من عند الله من حيث المعنى، و ترجمة عملية للقران الكريم، فالرسول عليه الصلاة و السلام " كان خُلقُه القرآن" . و من المعلوم أن الحديث لم يدوَّن في عصر الرسول عليه الصلاة و السلام من طرف الصحابة، هؤلاء الذين تفرقوا في الأمصار يهدُون الأمم و يروُون للشعوب الأحاديث و يتلون عليهم القرآن ، فتفرَّق بذلك الحديث أيضا . ومن الثابت أيضا أنه قد نُسِب إلى الرسول عليه الصلاة و السلام اختلاقا و كذبا ما لم يقله أو يفعله أو يقرّره ، و هنا دعت الحاجة إلى ضرورة وجود منهج بفضله يتم تمييز الحديث الصحيح عن غيره ، فكان بذلك {علم مصطلح أو أصول الحديث } الذي يعرِّفُه الإمام جلال الدين السيوطي بقوله: " علم القوانين يُعرف بها أحوال السند و المتن " ، و هو علم أقام أسسه المحدِّثون ، و من أبرزهم الشيخان صاحبا الصحيحين الإمام البخاري(194هـ-256هـ) و الإمام مسلم (204هـ- 261هـ) ، ففي إطار علم الحديث حيث العناية بحفظ السنة و ضبطها و نقلها نقلا دقيقا ، وسَّع البخاري دائرة الرحلة لجمع الأحاديث، و ذلك أمرٌ جديد لم يقُم به المحدَّثون الأوائل ، فبعد سماع أحاديث بلدِه رحل إلى أمصار كثيرة و استغرق في ذلك نحو ستة عشر سنة لقِي فيها عناءً كبيرا ، و كذلك فعل الإمام مسلم 15 سنة ، و لا شكّ أن في هذا ما يماثل تماما خطوة جمع المادة التاريخية في المنهج التاريخي كما عُرف فيما بعد، وفي إطار علم الحديث دراية من حيث هو مجموعة قواعد يعرف بها حال الراوي ، أي ناقل الحديث و المروي ، أي ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من جهة القبول و الرفض ، اشترط الشيخان شروطا من توافرت فيه قُبِلت روايته ، و يسمى ذلك عدلا أو تعديلا ،أي تزكية . و من لم تتوافر فيه رُدّت روايته ، و يسمى ذلك جرحا أو تجريحا. من ذلك ضرورة أن يكون سَند أو سلسلة رواة الحديث متصلا لا انقطاع فيه ، و أن يكون كل راوٍ من رواته عدلا مسلما صادقا ذا استقامة في الدين ، سليما من الفسق، و أن يكون الراوي ضابطا ، أي عالِما بما يروي من حديث و حافظا له من التحريف أو النقص،

سليم الذهن قليل الوهم . كما يجب أن يكون الراوي معاصرا لمن روى عنه و التقى به و لو لمرة واحدة ، و هنا يكتفي الإمام مسلم بشرط المعاصرة دون اللقاء، مضيفا سبيل المقارنة حيث يقابل رواية الضعفاء ممَّن لا تتوافر فيهم الشروط السالفة برواية الحافظين المتقنين العدول. و لتحقيق تلك الشروط دعت الحاجة إلى علوم مساعِدة تساعد المحدِّث على النقد و التمحيص و بذلك برزت علوم أخرى مثل تاريخ الرواة أو رجال الحديث ، و كذا علم غريب الحديث و علم مختلف الحديث ، و ناسخ الحديث و منسوخه ، و علم عِلل الحديث ممَّا لم تعرفه الأمم الأخرى إطلاقا إلى يومنا هذا ، و في ذلك ما يماثل الخطوة الثانية من المنهج في التاريخ إي مرحلة النقد التاريخي .[36]

إن ذلك المنهج النقدي الأصيل و العلم الجديد عرف طريقه إلى المؤرخين المسلمين، و الواقع أن الإسناد و الجرح و التعديل لم يكونا معروفين قبل الإسلام ، فكانت وقائع التاريخ يُروى غثُّها و سمينُّها، و حقُّها و باطلُها ، حيث يغلب السرد و تختلط الخرافة بالحقيقة ، حتى إذا جاء الإسلام انبرى علماؤه إلى ضبط المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ضبطا دقيقا، ثم اتسع ذلك إلى الأخبار التاريخية عموما كما هو جلّي في مدرسة الرواية التي يتصدرها أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224هـ-310هـ) [37]صاحب {تاريخ الرسل و الملوك } الذي هو بمثابة تاريخ عام للبشرية منذ آدم عليه السلام إلى عام (310هـ) ، اعتمد فيه على منهج الإسناد و غلبت عليه طريقة المحدِّثين الذين كان من أساطينهم ، فهو يروي الحادثة التاريخية عن جملة من الرواة حتى يبلغ المصدر أو الشاهد الأول ، معتمدا الجرح و التعديل لنقد السند أو سلسلة الرواة الذين نقلوا الخبر، و إذا كان الإسناد عند الطبري هو أساس نقد الخبر، فقد كان أساس ضبطه هو التوقيت بالسنين و الشهور و الأيام، و هذا ضابط انفرد به مع مؤرخِّي عصره من المسلمين، مثل (المسعودي)(المتوفى سنة 345هـ)، و (ابن مسكويه) (المتوفى سنة 421هـ)، عن نظرائهم اليونان و الرومان ، و سبقوا إليه

غيرهم. يقول المؤرخ الانجليزي buckle " أن التوقيت على هذا النحو لم يعرف في أوروبا قبل عام(1597م) .[38]

واضح من ذلك أن منهج الطبري في التاريخ جديد ، لكن طريقة المحدثين القائمة على الجرح و التعديل تجعل النقد منصبا على الرواة دون الخبر الذي هو معرض للكذب بطبيعته ، لذلك نقل شيخ المؤرِّخين المسلمين في كتابه من الأخبار ما لا يقبله العقل و لا يطابق الواقع ، و لا يعني ذلك أن الطبري يفتقر إلى الروح النقدية ، فهو كثيرا ما يتبع حادثة يرويها بقوله (و الصحيح عندنا...) أو (وأنا اشكّ في ذلك....) أما نقله لتلك الأخبار الواهية فمن باب الأمانة العلمية كما يصرح قائلا: "فليعلم أنه لم يأتِ في ذلك من قِبَلنا ، و إنما أتى من قِبَل بعض ناقليه إلينا، و إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدِي إلينا).[39]

قصارى القول أن منهج الإسناد يناسب علم الحديث أكثر ممّا يلائم البحث التاريخي المعرض للكذب إذا أُريد له أن يكون صادقا ، فلا بُدَّ من عمل نقدي يمحصه كما يؤكد مؤسس المدرسة النقدية في تاريخ العلامة – ابن خلدون(732/1332-808/1406م)- صاحب الكتاب المترجم إلى جميع اللغات – (المقدمة) ، و الذي ألف بعضا منه في { بجاية } و الجزء الأكبر في{ فرندة } بتيارت ، المدينتين الجزائريتين. في {المقدمة} يحدّد ابن خلدون الموضوع الحقيقي للتاريخ حين يعرّفه بأنه " خبر عن الاجتماع الإنساني و ما يعرض له" ، و في هذا التعريف غير المسبوق ما ينأى بالتاريخ عن مجرد السرد إلى رتبة العلم ، و بالفعل " إن التاريخ في باطنه نظر و تحقيق ... و علم بكيفيّات الوقائعو أسبابها عميق" [40]، و لذلك فمهمة الباحث شاقة و دقيقة ، و المؤرخ إذا اكتفى بمجرد النقل و جمع المادة التاريخية دون نقد أو تمحيص، ناء بعيدا عن الحقيقة التاريخية ، و لا مخرج من ذلك إلا إتباع منهج ملائم تصوَّره ابن خلدون تصورا كاملا ؛ فهو أولاً يرصد أسباب الكذب في الرواية التاريخية حتى يتمكن الباحث من معرفتها و اتِّقائها كالتحزُّب للآراء و المذاهب ، و توهّم الصدق ، و التقرّب إلى أصحاب السلطان تملقا ، و الجهل

بالقوانين التي تتحكم في صيرورة الظواهر الاجتماعية موضوع التاريخ. و ثانيا يعطي أسس النقد التاريخي و قوانينه ؛ منها قانون السببية الذي ينُصُ على أنه ما من حادث تاريخي إلّا و له سبب، و هو بدوره سبب لحادث يليه . و قانون التشابه الذي بمقتضاه يقيس الباحث الماضي على الحاضر، إذ الظروف المتشابهة تنتج وقائع متماثلة. و قانون التطور ؛" فالأمم تتبدل بتبدل الأحوال و الأزمان "، و معنى ذلك أن قياس الماضي على الحاضر ليس مطلقا ، و قانون المطابقة؛ و المقصود منه النظر إلى الخبر التاريخي في علاقته بالقوانين المتحكمة في سير المجتمع البشري ، فإن كان معقولا أُدخِل في دائرة الإمكان، وإذا كان غير ذلك تمَّ الحكم ببطلانه واستحالته . ويلزم عن ذلك أن ابن خلدون يريد من المؤرخ أن يكون مُلِمًّا بشتَّى العلوم، أو على الأقل بتلك المساعدة على النقد التاريخي ،" فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة " .

ومجمل القول أن موضوع التاريخ هو الوقائع، وهو لا يكون علما صحيحا إلاّ إذا طابقت فيه رواية الأخبار تلك الوقائع، أمَّا منهجه فهو تحقيق تلك الوقائع لأنّها لم تصل الباحث كما حصلت فعلا، وتعليل دقيق لها، لأنّ المعرفة العملية تقوم على ضرورة معرفة الأسباب، ومتى تمّ بناء التاريخ على هذه الأصول أصبح علما أصيلا. وبذلك يتضح أن ابن خلدون أوّل من وضع أسس علم التاريخ، مبرزاً أن الأحداث التاريخية ليست وليدة المصادفة، بل إنّها تجري على قوانين ثابتة يمكن اكتشافها عن طريق منهج علمي صارم، وهو ذلك الذي رسم فيه أصول النقد التاريخي، مدركا أنّه لم يكن ناقلا مقلِّدا، واعيا بأنّ ما يُورده في كتابه جديد حين يقول : "وسمتُ تصنيف هذا الكتاب من نفسي "[41]. ولأجل الذي سلف يقول الفيلسوف وعالم الدين الانجليزي (فلينت)عن ابن خلدون: " أنّه واضع علم التاريخ" ، ويقول : "أن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون، وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه " .[42]

هذا وممَّا يثبت أصالة الفكر الإسلامي المنهج الذي أبدعه وسلكه التجريبيون في بحوثهم الطبيعية ، إذ من الثابت عند مؤرخي العلم أنّ اليونان لم يُولوا التجريب أهمية، فنظرياتهم في مجال الطبيعيات بقيت لواحق لأفكارهم الفلسفية المجرّدة ، وممّا يؤثر عن أفلاطون قوله:" إنّنا نكون في حياتنا أقرب ما نكون إلى المعرفة طالما اجتنبنا ملامسة أو تداول الجسم ما كان ذلك ممكنا، وطهرنا أنفسنا من ذل إلى أن يحرّرنا الإله" . ولذلك كان اليونان يقدّسون العمل الفكري النظري، وينطلقون من أفكار كلية مسبقة يؤسسون عليها استنتاجاتهم باستخدام أصول المنطق الصوري والتفكير المجرَّد، فليس غريبا أن يكون العلم عندهم مجموعة أفكار وتأملات لا تستند إلى أساس علمي تجريبي. وبالمقابل جاء القرآن الكريم بالجديد حين"حول الكلام والتوجيه من تجريدات ذهنية نظرية جدلية...إلى منطق ملاحظة واستقراء، ومنطق وعي الكون واحترامه، والتعرف على سننِه ومشروعية التعامل معه لعمارة الأرض وبناء الحضارة "، كما يوضح الشيخ محمد الغزالي رحمه الله. وفي هذا المجال الابستيمولوجي الإسلامي ظهر علماء طبيعيات انطلقوا من الرؤية القرآنية للقوانين و السنن الكونية .

من علماء الكيمياء جابر ابن حيان 120(هـ 738م /198هـ 814م) ، صاحب المؤلفات الكيميائية مثل كتاب {الرحمة} ، و{كتاب التصريف } و{كتاب الخواص الكبير} ، والتي يلخِّص المنهج الذي سلكه لتقرير ما فيها من حقائق في: قوله "يجب أن نعلم أننا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا و قرأناه، بعد امتحناه و جربناه فما صح أوردناه،و ما بطل رفضناه"[43]، و هذا نص مهم يجمع في براعة نادرة و إيجاز رائع ما حوته مؤلفات و بحوث كثيرة في المنهج ، فجابر ابن حيان يجعل من الملاحظة جزءا جوهريا من المنهج و خطوة أولى، و هو لا يبحث إلا انطلاقا من وقائع مشاهدة ، و لذلك ينصح الباحث قائلا " ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير و لكن بجودة التدبير، فعليك بالرفق و التأني و ترك العجلة و اقتف أثر الطبيعة في ما تريده في كل شيء طبيعي" .[44]ومن الملاحظة يستوحي جملة

من الفرضيات يدل عليها قوله " امتحناه " و هذا عكس فرنسيس بيكون الذي لم يفطن لأهمية الفرضية ، و إنما فعل ذلك كلورد بيرنارد في أواخر القرن التاسع عشر.

وجابر ابن حيّان ثالثا يدرك أن الفرضية مجرد تخمين مؤقت، و عليه وجب القيام بعملية " تحقيق للفروض" و لا يكون ذلك إلا بواسطة تجريب مِخبري الذي يسميه " الدربة " حين يقول أن " الدربة تخرج ذلك فمن كان دربا كان عالما حقا، و من لم يكن دربا لم يكن عالما و حسبك بالدربة في جميع الصنائع"[45] ، و رابعا يورد ما صحَّ بالتجريب و يرفض ما بطل ، و هذا هو منهج الحذف و الاستبعاد كما سيقوم به فرنسيس بيكون ، ذلك الذي يقرّر أن إثبات قانون ما يكون بإثبات أن كلّ القوانين المعارضة له خاطئة ، و أخيرا يتمثل هدف جابر ابن حيان في الوصول إلى تقدير كمّي لمعرفة تحّول معدن إلى معدن أخر، ذلك لأنه " من عرف ميزانها عرف كل ما فيها و كيف تركبت" ، و هذا الذي جعل المستشرق الألماني بول كراوس يؤكّد أن في ذلك " أكبر محاولة قامت في القرون الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم و المقدار) .

إن هذا الربط بين علوم الطبيعة و الرياضيات ، و ذلك المزج بين معطيات الإدراك الحسي و الصياغة الكمية هو ما نجده عند الحسن ابن الهيثم (956م1039م) أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى ، و من أعظم علماء الإسلام في الفيزياء وبالخصوص علم الضوء ، وصاحب {كتاب تنقيح المناظر لذوي الأبصار و البصائر} المعروف بكتاب {المناظر} ، الذي أحدث انقلابا في علم البصريات. فهذا العالم الفذّ بعدما يعلن قائلا : " فرأيت أنّي لا أصل إلى الحق إلاَّ من أراء يكون عنصرها الأمور الحسية و صورتها الأمور العقلية "[46]، يكشف في بداية كتاب المناظر عن المنهج الذي سلكه في بحوثه الضوئية حيث يقول : " و نبتدئ في البحوث باستقراء الموجودات و تصفح أحوال المبصرات و تمييز خواص الجزئيات، و نلتقط باستقراء ما يخّص البصر في حال الإبصار... ثم نترقى في البحث و المقاييس .."[47] ، فالمنهج الذي

اتَّبعه ابن الهيثم يتألف من عناصر ثلاثة : الأول الاستقراء أو المنهج التجريبي الذي يبدأ فيه الباحث بملاحظة الظاهرة ، لينتقل إلى الفرضية التي تنتج عنها فالتجربة أو الاعتبار كما يسمّيها ، و الثاني القياس ، الذي كانت له المنزلة الأولى ، أصبح أداة يأتي دورها بعد الاستقراء ، و الثالث التمثيل الذي يقصد به نقل حكم ظاهرة إلى ظاهرة أخرى تماثلها. و الجدير بالذكر أن ابن الهيثم لا يبتّ في أمر نتائج القياس حتى تتحقق بالتجربة أو المشاهدة ، فهو مثلا بعدما يقرر أن كل جسم يشرق ضوءُه على كل جسم يقابله يقول: " و الاستقراء يُقنع في هذا المعنى ..." ، ثم يربط ربطا جليًّا بين العلوم الطبيعية و الرياضيات حين يؤكد حاجة الأولى إلى الثانية في{ رسالة الضوء} حيث يقرِّر : أن " الكلام في ماهية –حقيقية- الضوء من العلوم الطبيعية ، و الكلام في كيفية إشراق الضوء محتاج إلى العلوم التعليمية – الرياضية – من أجل الخطوط التي تمتّد عليها الأضواء ... و الكلام في كيفية امتداد الضوء و هو من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية ..."[48]. و ملخّص القول أن ابن الهيثم سلك المنهج العلمي الصحيح ، و ساعد على ذلك معرفة الفائقة بالرياضيات التي مكنته من تنظيم بحثه ، و إقامته البصريات على أسسها العلمية السليمة ، و هذا الذي جعل المستشرق الألماني ماكس مايرهوف يعترف قائلا " إن عظمة الابتكار الإسلامي يتجلى في البصريات"[49]، و لا جرم أن أصل ذلك كلّه تلك الروح النقدية التي تَمَّيز بها العقل السامي المسلم ، فذلك جابر بن حيّان وجدناه لا يقِّر من الحقائق إلَّا ما رآه دون ما قرأه في كتب المتقدمين ، و هذا ابن الهيثم يقول في كتابه {الشكوك على بطليموس} : " فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم ...والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل من ينظر فيه...فانّه إذا سلك هذا الطريق، انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبهة " .

ولكن لا ينبغي أن يُفهم من هذا أن الثقافة الإسلامية لم تستفِد إطلاقا من الثقافات الأخرى وفي مقدمتها اليونانية، و إن كان جهد مبدعي الأولى من فلاسفة

الإسلام على الخصوص، لم يتوقف عند مستوى النقل والمحاكاة فحسب، وهذا {ارنست رينان} ذاته حين يجنح إلى الموضوعية يقرر: " أن العرب –المسلمين- مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، ومخالفة جدّ المخالفة لما كان يدرس في اللوقيوم " . نعم عرف المسلمون علوما غير مسبوقة إطلاقا من حيث موضوعها وحدود العقل في تناول مسائلها، وبالتالي أصالة المنهج الملائم لدراسة مشكلاتها كالفقه والحديث والتفسير، فضلا عن ذلك أبدع المسلمون في مجالات أخرى مثل الفلك والطب والرياضيات وفنون الأدب، ومع ذلك لم يكن الإبداع في هذه الجوانب من العدم، بل إن المسلمين انطلقوا في تلك الميادين من جهود بطليموس في الفلك، وأصول إقليدس في الهندسة، وشذرات أبقراط وجالينوس في الطب، ومبادئ الخطابة و قواعد الاستدلال الصوري كما وضعها أرسطو، فطوَّروها وأضافوا إليها، ذلك لأن أكثر العلوم " إنما تمت بتلاحق الأفكار فيها والاستنباطات من قوانينها واقتفاء المتأخّر بالمتقدم واقتدائه به " كما يقول ابن سينا[50]. والحق أن الكثير من مفكري الإسلام لا ينكرون المنطق من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة، وإنما ينكرون منه القدرة على إنتاج الجديد وكونه مثلما يزعم واضعه أداة لتوليد المعرفة، أي أن المنطق الأرسطي ليس وسيلة لكسب العلم، بقدر ما هو ميزان ينفع في ترتيب الأدلة . كما أنهم من جانب آخر قد فطِنوا لصلته بميتافيزيقا وعقلانية أرسطو، فأنكروا مادته ومضمونه ، وصار المعتبُر فيه صورته، وهنا لا مانع من أن يصبح مجرد أداة لإثبات الرأي وإبطال ما خالفه.. وحتى التجريبيون أمثال ابن الهيثم وأصحاب المنهج العلمي القائم على النقد والاستقصاء والملاحظة أمثال ابن خلدون،يعترفون بأهمية المنطق من جهة دوره في ترتيب القضايا وتنظيم الاستدلالات،مع إدراكهم أنّه لا يولّد معرفة جديدة ما لم تكن لقضاياه شواهد من الواقع الحسي، ولذلك أخذوا به مع تقديم الاستقراء عليه، وفي هذا ما يماثل – كما يلاحظ عند ابن الهيثم – تطبيق النسق الأكسيومي في الفيزياء، فالقانون الكلّي الذي هو نتاج استقراء الجزيئات وتصفح أحوال المبصرات ينطبق على ما تمّت ملاحظته من الظواهر بالمشاهدة، وعلى الظواهر المماثلة لها بالإلحاق

والقياس والتمثيل. والأمر نفسه بالنسبة لعلم الكلام الذي جاء وليد صراع فكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، فهذا العلم الذي هو علم يُقتدر منه على إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية ودفع الشبه، ولَّدته ظروف موضوعيّة تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب عقائد أخرى تَسَلَّح القوَّامون عليها بسلاح المنطق والجدل، ومنه دعَت الضرورة إلى أن يدافع المسلمون عن دينهم بنفس السلاح الذي فرضَه الخصم، أي توظيف علم المنطق لخدمة العقيدة. فضلا عن ذلك أدرك ابن سينا أن أرسطو وضع المنطق لغرضين؛ الأول صوري القصد منه تقرير قواعد للاستدلال بغضّ النظر عن المضمون المادي للقضايا، والثاني مادي الغاية منه تطبيق تلك القواعد في مجال البحث العلمي. كما فطن الشيخ الرئيس لعدم صلاحية المنطق الأرسطي للغرض الثاني لصوريته وعدم مراعاته للتجربة، فاتبع في بحوثه الطبية والطبيعية الرائدة الاستقراء والتجريب، بالمقابل انتبه لما في منطق أرسطو – من حيث أن المنطق علم مستقل مقصود لذاته وليس كآلة أو منهج للعلوم – من جوانب مهمة وثغرات، فسعى قبل رواد المنطق الرياضي إلى تطويره باستعمال الرموز بدل الألفاظ، وتوسيع مجال العلاقات بين الحدود فيه عوض الاستغراق فقط.

إن مناهج البحث عند مفكري الإسلام إبداع في مجال العلوم النقلية الشرعيّة، و كذا في العلوم الطبيعية و التاريخ ، و امتداد واع لا يخلو من التطوير لمنطق أرسطو فيما يتعلق بالمباحث الفلسفية الخالصة و الدراسات المنطقية المقصودة لذاتها . ذلك لأن منطق أرسطو وثيق الصلة باللغة اليونانية، كما أنّه يستند إلى عقلانية لا حدود للعقل فيها ، و هو فضلا عن ذلك يقوم على القياس الصوري كمنهج يعبّر عن روح الحضارة اليونانية التي تقوم على النظر الفلسفي و الفكري البحت ، و لا تعترف بالاستقراء أو المنهج التجريبي . و في المقابل المنهج الاستقرائي المعبّر عن روح الإسلام الذي يجمع بين النظر و العمل ،وهو الأنسب للعقل المسلم الذي ينطلق من الجزيئات إلى القواعد الكلّية التي نصَّ عليها الشرع في العلوم النقلية على الأخص . و من جانب آخر للمنطق عموما كعلم صوري يتعلق بالاستدلال أهميته القصوى ،

فهو حينما تطور إلى منطق رياضي أو لوجيستيك أو جبر المنطق طُبِق بنجاح في أسس الرياضيات مثلما يبدو في أعمال بيرتراند راسل و الفريد نورث وايتهد ، و في هذا الجانب أدرك المناطقة و الرياضيون المسلمون أن منطق أرسطو لا يخلو في جانبه الصوري من نقائص، و عليه عملوا على تطويره بدءا بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهذا الأخير سبق إلى كثير من الإضافات أقطاب المنطق الرياضي أمثال ليبنتز وجورج بول و بيانو وغوتلوب فريحة، والمنطق الرياضي ليس في نهاية المطاف إلاَّ امتداد و تطوير للمنطق الأرسطي القديم .

و هكذا يتضح أنه إذا أريد بمناهج البحث ما يسمى على غير وجه صواب بالمنطق المادي،فإن مفكري الإسلام لم يسلكوا في بحوثهم المتعلقة بالعلوم الشرعية و الطبيعية و التاريخية و اللغوية منطق أرسطو، وإذا كان المقصود المنطق الصوري ، فإن المناطقة المسلمين لم ينطلقوا من العدم، بل إنهم بعدما تفطّنوا لما في منطق أرسطو من نقائص ، إشتهدوا في تطويره و تفريع أصوله . و الواقع أنه يجب التمييز بين أمرين؛ أولهما المنطق كعلم للاستدلال و هذا لا يمكنه إلاَّ أن يكون صوريا مثل الرياضيات، لأنَّ تلك هي طبيعة موضوعه الذي هو الاستنباط و قوانينه. و ثانيهما مناهج البحث المتعلِّقة بطرق تعامل العقل مع الواقع ، و هنا المعتمدُ أساساً إنما هو الاستقراء ؛ و عليه يمكن القول حينئذٍ أن مفكّري الإسلام أبدعوا مناهج للبحث جديدة ، توصَّلوا إلى وضع عناصر المنهج الاستقرائي الذي يقوم على التجربة المقترنة بالتقدير الكمي للحوادث، كما توصلوا إلى إقامة المنهج الإستردادي على أسس عملية دقيقة فيما يُعرف بعلم مصطلح الحديث . و الحقيقة التي لا مِراء فيها أنهم بقدر ما تجاوزوا قياس أرسطو و عقلانيته ، سبقوا علماء أوروبا إلى بناء مناهج البحث العلمي ، فهم الذين صاغوا المنهج التجريبي قبل فرنسيس بيكون ، و اعتمدوا التجريب و الرياضيات لفهم الظواهر قبل غاليلي غاليلو ، و طرق تحقيق الحديث رواية و دراية هي منهج البحث التاريخي الحديث ذاته ، فضلا عن ذلك عرَف علماء الإسلام مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي و الخارجي، كما عرفوا

طرق التحليل و التركيب التاريخية و فحص الوثائق ومنهج المقارنة. يقول دريبر – الأستاذ بجامعة نيويورك الأمريكية " تحقّقَ علماء المسلمين من أنّ الأسلوب العقلي النظري لا يؤدِّي إلى التقدم، و أنَّ الأمل في وجدان الحقيقة يجب أن يكون معقودا بمشاهدة الحوادث ذاتها ، و من هنا كان شعارهم في بحوثهم الأسلوب التجريبي و الدستور العملي الحسي" ، و يقول بريفولت في كتابه{ بناء الإنسانية } : " إنَّ روجر بيكون درس اللغة العربية و العلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلِّميه العرب في الأندلس ، و ليس لروجر بيكون و لا لسَميِّه الذي جاء بعده الحقّ في أن يُنسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم و المنهج الإسلامِيَّيْن إلى أوروبا و المسيحية " .

الهوامش:

1. – **عبد الحليم محمود** : التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار الكتاب اللبناني ، ص : 253 .
2. – **دافيد سانتلانا** : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي ، تحقيق : د. محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 . ص 180
3. – **هيجل** : العقل في التاريخ ، ترجمة : د.إمام عبد الفتاح إمام ، المجلد الأول ، دار التنوير ، بيروت ، ط03، 2007، ص 175
4. – المصدر ذاته . ص 180
5. - **MADKOUR-I** ; L'ORGANON D'ARISTOTE DANS LE MONDE ARABE . J VRIN – 2 Edition 1969 p 268
6. - Ibid p 70
7. – أنظر تقديمه لكتاب : البرهان من الشفاء ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1954، ص 42-43
8. – **قاسم محمود** : المنطق و مناهج البحث ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ، ط2 ، 1953 ، ص 45
9. – **أنظر عبد الحليم محمود** : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص 258
10. – **صاعد الأندلسي** : طبقات الأمم ، دار الطليعة ، بيروت ، 1985 ، ص : 82
11. – **بدوي عبد الرحمن** : منطق أرسطو ، دار القلم ، بيروت ، ط1 ، الجزء الأول ، ص 07
12. – **الشهرستاني ، عبد الكريم** ، الملل و النحل ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 03 ، 1993 ، الجزء الثاني ، ص : 443
13. – أنظر في ذلك : **موريس روكلان** : تاريخ علم النفس ، ترجمة علي زيعور ، منشورات عويدات ، بيروت، 1972، ص 55 وما بعدها .
14. – **ابن تيمية** ، الردّ على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، 1977، ص :04
15. – **ابن سينا** : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، 1910 ، ص :03
16. – **التوحيدي أبو حيّان** : الإمتاع و المؤانسة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، د، ت ،ج01، ص : 108
17. – **السيوطي جلال الدين** : صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام ، تحقيق ، د، على سامي النشار ، عباس أحمد الباز ، مكة المكرمة ، ص 15
18. - **kant . i** . critique de la raison pur . traduction française par a tremesaygues. P.u.f/ France. /1965.p15
19. – **ابن سينا** . منطق المشرقيين , ص 03.04
20. – **ابن تيمية** ، نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان ، ضمن صون المنطق و الكلام للسيوطي ، ص 202
21. – **شبنجلر أوسوالد** : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيباني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، دون تاريخ جزءان
22. – أنظر **فؤاد سيزكين** ، تاريخ التراث العربي ، ترجمة محمود فهمي حجازي ، الراض ، 1991
23. – **زيغريد هونكة** ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضوان ، دار الآفاق الجديدة ، ط 09، 1991
24. – نقلا **عن عبد الله الدفاع** ، العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ط2 ، 1983 ، ص 34
25. – المرجع نفسه ص : 36
26. – أنظر **مصطفى عبد الرازق** ، تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام ، دار الكتاب المصري ، 2011
27. – د، **علي سامي النشار** ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت 1984
28. – **أسد رستم** ، مصطلح الحديث ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 01 ، 2002
29. – **مكسيم رودنسون** ، الإسلام و الإشتراكية ، دار الطليعة بيروت ، 1979 ، ط01 ، ص 75
30. – **محمود يعقوبي** ، مسالك العلة و قواعد الاستقراء عند الأصوليين وج س مل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط01 ، 1994، ص 235
31. – **ابن خلدون** ، المقدمة ، دار الفكر بيروت ، 2001 ، ص 573
32. – أنظر تفصيل ذلك في : الشافعي محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، دون تاريخ
33. – **الشاطبي أبو إسحاق** ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق عبد الله درّاز، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، دون تاريخ ،ج 01، ص 32

34. – المرجع نفسه ص 44

35. – المرجع نفسه ص 44

36. – أنظر : **محمد عجاج الخطيب** ، الوجيز في علم الحديث و نصوصه ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1989، ص 276 ، 280 وما بعدها .

37. **– محمد بن جرير الطبري** ، تاريخ الرسل و الملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر ، ط02 ، 1967 ، الجزء الأول.ص 06 وما بعدها .

38. – **هرنشو،ج** ، علم التاريخ ، ترجمة عبد الحميد العبادي ، دار الحداثة ،بيروت ، ط02 ، 1982، ص: 44

39. –**الطبري** ، المرجع السابق ،نفس الصفحات .

40. – **ابن خلدون** ، المقدمة ، الكتاب الأول ، ص 13 و ما بعدها .

41. – **ابن خلدون** ، المرجع نفسه ،

42. – **هرنشو ، ج** ، علم التاريخ ، ص 41

43. – **جابر بن حيان** ،كتاب الخواص الكبير، ضمن : رسائل جابر بن حيان ، نشر وتحقيق بول كراوس ، طبعة بالأوفست ، بغداد، دون تاريخ ، ص 232

44. –**جابر بن حيان** ، الأحجار على رأي بلیناس ، المرجع نفسه ، ص 132

45. –**جابر بن حيان** ،كتاب السبعين ، ضمن المرجع نفسه ، ص: 464 .

46. – **ابن أبي اصيبعة** ، طبقات الأطباء تحقيق نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت، دون تاريخ ، ص : 550

47. – نقلا عن : **علي سامي النشار** ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص : 347

48. – **الحسن بن الهيثم** ، رسالة في الضوء ، نفلا عن مصطفى نظيف ، "الحسن بن الهيثم" ، مصر ، 1942 ، ص : 31

49. – تفلا عن : **حميد موراني** ، تاريخ العلوم عند العرب ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، 1989 ، ص :183

50. **– ابن سينا** : الشفاء ، العبارة ، تحقيق محمود الخضيري ، وزارة المعارف العمومية ، مصر ، 1970