حولية طهارة الشرعية والدراسات الإسلامية

العدد الثالث
1402 هـ - 1981 م
دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي

الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقوق
وكيل كلية الشرعية والدراسات الإسلامية

أولاً : موقف الإسلام من العقل
 1- تمهيد
 2- الإنسان في نظر الإسلام
 3- العقل ووظيفته
 4- تمهيد الطريق أمام العقل

ثانياً : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي :
 1 - الجانب الفكري :
   أ- نظرة عامة
   ب- مبدأ الاجتهاد
   ج- فكرة التوافق أو الوسطية
   د- نظرة الإسلام إلى التاريخ
 2 - الجانب التاريخي :
   أ- التأثير الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى
   ب- التأثير الإسلامي في فلسفة العصر الحديث

كلمة ختامية
الحديث عن دور الإسلام في تطور الفكر لا بد من التمهيد له بعرض موقف الإسلام من العقل، إذ أن هذا الموقف هو الذي يستطيع أن يتبعنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام في تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة. وعلى هذا ستتقم بحثنا إلى قسمين أولاً عن موقف الإسلام من العقل وثانيها عن دور الإسلام في تطور الفكر.

أولا: موقف الإسلام من العقل:

1 - تمهيد:

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكرًا فلسفياً، فقد كانت لهم نظارات فلسفية مت närية فقاً خلقوه لنا من نثر وشعر، ولكنها كانت من فنات الطبيع وخطرات الفكر كما يقول الشهيرائي (1) (485ـ548 هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتحليل أو محاولة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيا كان مستشراً لديهم من آراء وأفاصيص، ولقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعة متصلاً

---

(1) الملث والثأرة ـ ٢ ص ٢٠ دار المعرفة بروت ١٩٨٢. راجع أيضاً طبقات الأمف النافذ أبي القاسم (صاحب بن أحمد) الذي يقول في معرق كلامه عن علم العرب في الجاهلية (ص ٤٥ طبعه بروت): "وأما علم الفلسفة فلم يصحب الله عز وجل شيتاً مه، ولا هذا طبايعهم للعناية به". انظر المزيد من التفصيل عن ذلك في: "تتبرع تاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٣١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٧)".

40
يعتبر الكلدانيين والصائبة، ومعارف طبيعة تجريبية مصحوبة بالرقيي والعزم والثأر، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والساعل والغيلان والشعائر، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر في الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة، لأن التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام (2).

فقد بُذِّل الإسلام في حياة جديدة. ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة، فقاموا بصرف دولة عظمى تُذكى من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا، وانشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عما في التاريخ، وفي هذا الجو ازدهرت العلوم والمعرفة على اختلاف أنواعها، واسمه المسلمون في الجهود الفلسفية، وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم. ولم يكن ذلك كله من بهدف، إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم.

2- الإنسان في نظر الإسلام:

لقد كان حجر الأساس في هذا البناء الجديد يتمثل في نظرية الإنسان في الإسلام. فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض مصداقا لقوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة 30). وقد فرضه الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكرما كما تعبير عن ذلك آيات القرآن مثل قوله تعالى: "ولقد كرمنا بينيآدم وحليثاهم في البر والبحر ورزقاهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلات" (2). 

- الامراء 70 و هذه الكرامة التي اختصر الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة. فهي حكية إلهية للإنسان تنطوي على احترام حريته وعقيله وفكره وإرادته، وتطوي أيضا على حقه في الأم من ماله ومرزته (3) وهذه الكرامة تعبين في النهاية الحرية الحقيقية، وهي تلك الحرية الوعائية المؤيدة التي تدرك أهمية تحملها إمانة التكليف والمسؤولية التي أشار إليها القرآن في قوله "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض واجب الفائز".

أن يعملها واشتهف منتها وحليثاً الإنسان (4).

(3) راجع أيضا دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص 33 وما بعدها. دار الفيلم بالكويت 1980.
(4) الأخبار 77.
وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسؤولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق
له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروجية على السواء. ويشير القرآن إلى
ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى: (وَسَخَرَ لَكَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَيْبًا
منه، إن في ذلك لآيات لقوم يفكرون) (5).

والتفكير الذي ننص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان، فإنه
إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف م موقف الإيابالة بل
 ينبغي عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً. وإيجابيته تتمثل في درسه والنظر فيه
للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير. والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا
الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم. والنظر في ملكوت السماوات والأرض
على هذا النحو يؤدي إلى الرقي المادي، وفي الوقت نفسه إلى الرقي الروحي (1) يقول
القرآن (ستريم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يبين لهم إنه الحق) (7).

3- العقل ووظيفته:

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذي سئ به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذي
اختص به وجهزه على سائر المخلوقات. أوقف نعه الإسلام بالعقل والتعويل عليه في
امور العقيدة والمسؤولية والتكليف، ولا تأتي الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم إلا في
مقام التنظيم والتنبيه إلى وجب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيات
القرآنية التي وردت الإشارة فيها إلى العقل (8). ولم يكن من قبل المصادفة أن تكون

(5) الجاهلية.
(1) راجع مقالنا (سيما الأول للحضارة الحقيقية) المنشر ب مجلة (المسلمون) الدولية بلندن. العدد (32)
مارس 1968 - 1 جانفي الآخرة 1407 هـ.
(8) ص 53.
(8) العقل من حيث مدلوله النفسي العام ملكة ينطاق بها الواعي الأخلاقي أو المعنى هو مصرف ومعقول. ومن
هنا كان اشتتقاق من مادة دخل التي يؤخذ منها العقل، وفي ذلك يقول الجاحظ: وَأَنَا ضِمْنِ العَقْلِ عِفْلاً نَهِي
يزم للناس ويدعوه أن ينفع فيها فرضا في سبيل الجهل وأخطاء والملل كما يعقل البصير، ولعقل خصائص
عديدة: منها انها ملكة الأدراك وهي ينطاق بها الفهم والمعرفة، وإدراك الأمور، ومنها انها ملكة الحكم فهو يتأمل
فيه ويركيز عليه يجعله ويمكنه عليه. وينتقل ملكة الحكم ملكة الحكم أيضا، وذلك إذا انتهت
حكمة الحكم بالعالم ما ينفع وما ينفع وما ينبغي أن يفعله وما ينبغي له أن يفعله، ومن خصائص العقل
أيضا الرشد وهو تمام النصي: فعلى الرشد ينجى به الرشد من الوقوع في مهار مفسر وانتهال.
وتحديد الفكر العربي للدكتور زكي نجيب محمود ص 310، دار الشروق بيروت 1978.

والإسلام عندما يطلب العلم فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه. فهو يخاطب العقل الذي يحمل الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويرادن بين الاصداد وينتمي ويعمل ويعمل ويعمل ويعمل والروية (10).

وقد وعى رجال الفكر الإسلامي القيمة الكبرى التي يسبحها الإسلام على العقل فقام عنه حجة الإسلام الغزالي (550 - 555 هـ) إن العقل «ابتيجوج من نور الله» (11) وقال عنه الجاحظ (توفي عام 555 هـ) إنه وكيل الله عند الإنسان (12).

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن مناهج تعليمها عامة تعطيه عن أداء هذه الوظيفة. خصائص الحكمة التي أرادها الله من خلال العقل، كما يuttle الإنسان حاسة من الحواس التي تعلم الله بها عليه عن أداء وظائفها التي خلقت من أجلها. وتأثر الذين يفعلون ذلك بيعوه القرآن بأدوات أخبار درجة من الحيوان حيث يقول: (هم قلوب لايفقودون بها ولمأ أعين لايصرون بها ولمم آذان لايسمعون بها أولئك كالانعم بل هم أضل) (13). ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل ختيئة من الخطايا. يقول القرآن حكايته عن الكفار يوم القيامة (وقالوا لوكنا في أصحاب السمير فاعترفوا بذنوبهم) (14).

وإذا كانت دعوة القرآن للناس لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريرة لا تقبل التأويل. وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجباً مقارناً وفرضية إسلامية. ومن هنا قرر ابن رشد (595 هـ) أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وذلك أخذًا من آيات القرآن العديدة في هذا الشأن (15).

(9) وردت مادة عقل وما أشتق منها في القرآن تسع وأربعين مرة، ووردت مادة فقه وما أشتق منها عشرين مرة، ووجدت علاقة بما أشتق منها تأتي إلى عشرة مرة. هذا بالإضافة إلى عشرات المرات التي وردت فيها بقية الألفاظ التي تعبير عن وظائف العقل المخللة.

(10) التفكر فرضية إسلامية ص 210.

(11) مشاكاة الأنوار للعلم الغزالي ص 44. القاهرة 1964.

(12) تقرأ عن: تجديد الفكر العربي ص 310.

(13) الأعراف 179.

(14) المثل 10.

(15) أصل الفلال لابن رشد ص 10 (مطوع من الكشف عن مناهج الإدالة تحت عنوان فلسفة ابن رشد - المكتبة المحمودية التجارية بالأزهر) 1988.

48
وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبة دينياً في الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسؤولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، وسياحبها على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقى وسائل الإدراك الحسية. وفي ذلك يقول القرآن (إن السماء والبحر والثواب كل أولئك كان عنه مسؤول) (16).

4 - تمهيد الطريق أمام العقل:

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التي أرادها الله كان حرص الإسلام شديدًا على إزالة كافة العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته.

وэтому طالب الإسلام يحتوي هذه العوائق ليش عقل طريقه للفهم الصحيح والتفكير السليم ويتجلينا ذلك واضحًا من النقاط التالية:

أ - رفض التبعية الفكرية والتقليد العقلي. فالإسلام عندما أرمى بالنظر واستعمال العقل في بناء أبدان من ظواهر الكون نهانًا في الوقت نفسه عن التقليد الذي فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره في الوجود. فالتقليد ضرر يعذب فيه الحيوان، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والمثمر. وهذا عاب القرآن على المشركين تقليدهم العقلي لأعراضهم وتقليدهم وأسلافهم مستكروا مثل هذا التقليد. وفي ذلك يمكى عليه قولهم (حسننا ما وجدنا عليه آباءنا) وتبساءل في استياءران: (أولو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا ينادون) (17) وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم أيضًا من التقليد العقلي قائلًا: (لا تكونوا إمعة) (18) مبليًا لا تكونوا مقلدين للأحمر.

ب - القضاء على الدجل والشورذة والاعتقاد في الخرافات والأوهام وإبطال الكهانة، فلا كهانة في الإسلام وليس هناك اختلاف يتحكيم باسم الدين في رقاب العباد، فلا ضر ولا نفع إلا بارادة الله الذي يقول لنا في القرآن إنه أقرب إلينا من حلل الوريد. وإنه قريب بسيط دعوة من بدعوه. والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (إذا سألت فاسال الله وإذا استمعت فاستمع بالله) (19) وعقائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مفاهيم العقل السليم. وقد وقف الرسول بحزم وجه الخرافات والأوهام.

وتشددنا مات ابنه يبراهيم تقادف أن كسف الشمس في ذلك اليوم فقال البعض إن

(16) الامراء 36.
(17) المائدة 104.
(18) رواة الترمذي ونصه: (لا تكونوا إمعة: تقفون أن أحسن الناس أحسنًا، وإن ظلموا ظلمًا ولكن وظنوا أنفسكم أن أحسن الناس أن تعتمدوا، وإن اباؤوا فلا نظموا).
(19) رواة الترمذي والأمام أحمد.
كسوف الشمس هو مشاركة في الحزن على موت إبراهيم. وقد واجه النبي ذلك بحسن قطع قائلًا: "إن الشمس والقمر أيتان من آيات الله لا يكسفان لموت أحد ولا حياة أحد" (40).

ج - تركز الإسلام على المسؤولية الفردية. فكل فرد مسؤول عن أفعاله ومسؤلية تامة، وليس هناك خطورة موروثة، وأيات القرآن في هذا الشأن واضحة صريحة. وهذه المسؤولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه في الأمن على نفسه وعقله وماله. وقد جعل الإسلام الأمن على العقلي من بين المقاصد الضرورية الأساسية التي قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا. وهذة المقاصد الضرورية هي حفظ الدين والنفس والعقل والمال (41).

د - حرم الإسلام الفرد المدمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدينية ورفعه إلى مقام العزة التي يقول القرآن فيها "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين" (24) وقوله "وأذنوا بعزة الله وربكم وعذاب نارك" (42) كما قرر الإسلام أعلاه لمخلوق في مقصبة الحال، وأن المؤمن لا يحيث في الحق لومة لائم.

وهكذا كفل الإسلام للناس خلق الحقيقي الذي يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعني ويهيم. ولهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيده وخلصه من كل تقليد كان يستبعده، وهذا تم للاستقلال بتفاضل دين أمان عظيم المثل حكمه وهم استقلال الابراء واستقلال الأفكار (43). وقد كان هذا الموقف الأساسي للإسلام من العقل أثره العظيم في صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية.

وبعد هذا التمهيد الضروري عن موقف الإسلام من العقل يحق لنا الآن أن ننتقل إلى الحديث عن دور الإسلام في تطور الفكر بصفته عامة والفكر الفلسفي بصورة خاصة.

ثانيا: دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي:

وهذا الموضوع نريد أن نتناوله من ناحيتين: أولا: تحليل في الاشارة إلى بعض الاعتقادات اللاحمة التي اشتملت عليها تعاليم الإسلام وكان لها اثرها ولا يزال في تطور الفكر، وثانيها تحليل في الاشارة إلى انتقال الفكر الإسلامي إلى أوروبا ومدى ما قام به هذا الفكر من تنشيط ودعم للنهضة الفكرية والحضارية في الغرب.

(20) رواه البخاري ومسلم.
(21) انظر المواقف للشاطي ج- 2 ص 10. دار المعرفة - بيروت.
(22) المتفقون.
(23) رواه تأكد في فتاوى ابن عساكر في تاريخه. والحديث معتقه صحيح وان تكلم عن إعا الحديث في سنده.
(24) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبيد ص 137 (دار أحياء العلوم بيروت 1979).
لقد أوضح لنا ما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية في أوساط المسلمين. وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل، وازدهرت في كافة بلاد المسلمين وانتشرت بينهم كل آواك الثقافات، وتفاعل الفكر الإسلامي مع هذه الثقافات المختلفة. ولم يرفض المسلمون ثقافة من الثقافات لجرد الرفض، وإنما ساروا في ذلك على مبدأ قرآني يقول: "فأما الزيد فذهبه جفاء وأما ما يتعن الناس فيمكث في الأرض". (الرعد 17) - وهذا يعني قبول كل ماهو إيجابي نافع ورفض كل ماهو سلبي لاحتر فه. وقد كانت كتابات الرسول عليه السلام (طلب العلم فريضة على كل مسلم وعمله، (25) وقوله "الحكمة ضالة المؤمن" (26) أي هي ذلك الشيء الذي يشده المؤمن فذا وجدت في أي مكان اختياراه - كانت هذه الكتابات نبراساً يضيء للعقل طريقه نحو العلم والمعرفة بلا حدود. وقد رفع القرآن من شأن العلم والعلماء في آيات صريحة وأشادت أول كلمات نزلت من السياح على محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم، واعترف القرآن العلماء أخيل الناس له لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه ويرون روعة الكون وجمال الخلق وجمال الخلق. وجعل الإسلام مداد العلماء كدعم الشهداء.

ولم تكن الأسس التي وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية وإنما كانت خروجاً عملية أمرث ثارها في المجتمع الإسلامي. فكانت دولة الإسلام أروح الدول صدرها وأصبحها فكرًا مع الفلسفة والفلسفة، ومن أصيب من الفلسفة المسلمين وما يعرفون فلسفتهم كان ذلك من كديد السياسة، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حيمر على الأفكار. فالإسلام تعاليمه يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية إنسانية دون أن يختقه طالما وجد من المسلمين إليه من يستطيع فهمه في اصوله وغايته (27) ولم يحدث أن وقف الدين الإسلامي عقبة في سبيل البحث في العلوم الطبيعية على النحو الذي شهدته أوروبا في العصور الوسطى، بل كان الإسلام دائماً وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمون في هذا المجال.

(25) رواه ابن ماجة بإسناد (طلب العلم فريضة على كل مسلم) ومن الواضح أن لفظ المسلم هنا يعني الفرد المسلم رجالة كان أو امرأة.
(26) رواه الترمذي وإبن ماجه.
(27) راجع: "الفكرى فريضة إسلامية ص 10/0 ولفكر الاسلامي في تطويره للدكتور محمد البهيج ص 10 مكتبة وهبة بالقاهرة 1981م."
والإضافة إلى ما تقدم نجد في القرآن شواهد لاحصر لها يتجلى لنا منها إطلاق القرآن للطفائف الفكرية إطلاقًا لأحد له. ومن بين هذه الشواهد مايلي (28) :

أولاً: يعرض القرآن بكل آمانة ودقة أراء المعافين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة. فقد ذكر وجهات نظر الوضعين والدهرين والماديين والكفار والمؤلفين، وعقب عليها تعقيبة مفتوحة مستخدمة في ذلك أننص البراهين وأقوى الأدلة. فالكفائر مثلاً حين ينكرون البهذة بعد الموت ويجسدون: (ما هي إلا حيانا الدنيا غوت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) يعقب القرآن على ذلك بقوله: (وما لهم بذلك من علم أن هم إلا يظنون) - الجاثية 24 - وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم، موجهاً نظراً إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي.

ويجوز القرآن من إصدار الحكم في أمور لا علم للانسان بها حتى لا يقع في الخطأ والناقش. فيقول: (ولا تثق ما ليس لك به علم) (29) وعندما زعم الفكاه أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله: (أشهدوا خلقهم! ستكتَب شهادتهم ويسألون) (30) وهنا يرد القرآن أن يقول لهم: إن هذه الفكرة التي تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لا بد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة الليتينها وسنتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة.

ثانياً: يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلي الذي دار بينه وبينهم حول أهمية الألوهية، وما إشتغال عليه هذا النقاش من أدلة عقلية في صورة متدرجة في تسلسل منطقى رائع تجعل الفكاه على معاناتها للوصول إلى نتائجها وهي الوصول إلى اليقين الذي تشير إليه الآية في نهاية القصة (وكل ذلك نرى إبراهيم ملكوت السماء والأرض ولتكون من المقومين) (31)

وقد ازدادت الحضارة الإسلامية بعلام من ألم الفكرين في المجال الفلسفي من أمثال الكفوري والفلاوي وأبي سنان والزاني وأبي باكج وأبي طفيل وأبي رشد. وقد شهد القرن التاسع والعشرين مملكة طليعة نشبيبة ذاتية لدى المسلمين.

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فأنهم قد برهنا على قدرتهم على هضمها وإضاءة إليها ونقد ما فيها من قصور، مدركين أن الفكر الفلسفي فكر

(29) الأعراف 36.
(30) الزخرف 19.
(31) الأنام 75.

54
العقل، وليس فكراً جامعاً، فالبناء الفلسفي كمال أبو بكر الرزاي (248ـ).

25: بناء تشركاً فيه الأحيان، ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً (32) يؤكد به السبيل من بيء بعده. فالكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعيده فإلى أصاب الفكر بالجمهور وحكم عليه بالعقل الأبدى.

وفد قرب العقل الإسلامي في ميادين أخرى كثيرة. ويمكننا أن نشير إلى هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجبر من علم. وما يزال هذا العلم يمثل أسمه العربي في لغات المسلمين - وصف المسلمون إلى الأدب المعرفة في العرب بالابعة العربية. - أضافوا إليها الصفح الذي أحدث ثورة حقيقية في عبق الحساب، وهو الذي ابتدأ المسلمين في الرياضة وهو الخوارزمي (توفي حوالي 847 م) هو الذي ابتدأ العولغانتين (33).

وسأنا هنا في مجال حصر إبداع العقل الإسلامي في دنيا العلوم على اختلاف أنواعها، فإذا مجال بطول في الحصر، ونحن هنا أيضاً في معرض التحدي بالتجاد أو اجتماع الذكريات الجبلية، ولكننا نذكر فقط بعض الواقور الذي كان أثراً من أثار التفاعلات الإسلامية التي هيابت للعقل الإسلامي هذه الأنفتلاشة الفذة التي انتقلت بعد ذلك إلى أوروبا عن طريق الوجاعات المختلفة التي بدأت في بواكير القرن الثاني عشر. فما حدث فيها يفظ حول الدين الأوروبى المتشابه.

وتكون الآن أن نبرز بعض الافكار الهامة التي قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم في النظر الفكرى والحضارى. وسأذكر في هذا الصدد ثلاثية أصيلة وهي: مبدأ التجاد أو الاستقلال العقلي، وفكرة التحقق أو الوسيلة، وفكرة النظرية الإسلامية للذات. وفيما يلي نذكى بعض الوجاعات على هذه الافكار:

بـ - مبدأ التجاد:

لقد أكد الإسلام على فكرته التوحيد وتحت النبوة، ويعد ذلك رفع الرصابة عن العقل. فعلى العقل إذن بعد أن انتهى النبوة وانقطع الوحي السماوي أن يعتمد على نفسه في كل ما لم يرد فيه نص ديني، وعلى العقل أن يثق في قدراته. وقد كانت مناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدواوين وإصرار على أن النظر في الكون لوجود الموضوع.

(32) ونص عباءة الرزایي في ذلك كله، وهو في رسائله الفلسفية: داعم أن كل متآثر من الفلسفة إذا سردHMته إلى النظر في الفلسفة وواعد على ذلك وأجهزته فيه وبحث عن الذي اختلاط فيه لدقة وصوته علم عن علم من تقديرهم وسبر وانسيرة بففته ومكوسة أشياء أخرى، لأنهم لهم بعلم من تقديرهم وفطن لنواند أخرى واستضافتها إلى أن كان البحث والنظر والاجتهاد يرجع إلى النزوة والفاضل. انظر مناجم العلماء المسلمين في البحث العلمي للدكتور فرانز روزنجل ص 185 ترجمة أمير فرجانة - دار الثقافة بروت 1980.

(33) راجع هموم المثقفين للدكتور زكي نجيب محمود 90/91interaction الذهنية بروت.
الأولى مصدر من مصادر المعرفة الإنسانية - كانت كلها صورا مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.

ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر، وتحريكه لاستمرار التقدم وتطوير الحياة. ومن بين هذه الخطوات كان مبدأ الاتحاد أو الاعتقاد على الفكر في استناد الأحكام الشرعية. وقد كان ذلك بداية النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما هذا الاتحاد في رعاية القرآن. ويعتبر الاتحاد مبدأ المركة الدينية في بناء الإسلام كما يقول إقبال (24) (توفي عام 1988).


وقد كان لهذا التجهد أثره العظيم في إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين ويجادل الخلاص السريعة للمسائل التي لم يكن لها نظير في العهد الأول للإسلام. وقد نشأت عن مذهب القلق الإسلامي الرشوة المشهورة التي لا يزال العالم الإسلامي يسير على تعاليمها حتى اليوم، وأدى الاتحاد أيضا إلى ظهور علم فلسفية هو علم أصول الفقه الذي يعد بمثابة فلسفة للإشراف الإسلامي. وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الامام الشافعي، وذلك قبل أن يبتكر أئمة الإسلام بالفلسفة اليونانية (36). ولهذا كان ركن المسلم في عقله فلا يشيكل عليه ما لم يرد في شأنه نصوص هو الدعامة الأولى في الوقوف العقلي عند الإسلام، تلك الوقوف التي أقام عليها حضارته وثقافاته على امتداد تاريخه خلال القرون التي شهدت قوته وقوته على الأبداع. (37).

ج - فكرة التنوير أو الوسطية:

أما الفكرة الثانية وهي فكرة التنوير أو الوسطية فنها تسويد تعاليم الإسلام، فالانسان جسم وروح، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخلق...
بالتواژن بينها، وإنما يفرض على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح في توازن رائع. فالأنسان لم يتمنع بكل الخواطر التي أحلها الله له في هذه الحياة. وفي الوقت نفسه لا ينبغي له أن يقبل مطالب روحه. يقول القرآن: "وأبلغ فيها آتك الله الدار الآخرة ولا تسقصبه من الدنيا" (33) ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم (أعمال لدنياك كانت تعيش أبداً وعمل لأخرتك كأنك تموت غداً) (34).

وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجد أنهما يبالغون في العبادة إلى حد إهانة مطالب الجسم إهانة لا يكاد يكون تاماً. فقد قال أحدهما إنه يقضي له شيا دائياً في الصلاة، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة. وقال الثالث إنه يتزوج النساء ولا يتزوج أبداً. فلم يوافقه النبي على ذلك وبين له أنه أخشاه الله وأتقاه له ومع ذلك فهو بصوته ويفطر. ويصلي ويرقد، ويتزوج النساء وأن هذه هي ستة التي ينبغي السير على نهجها وأن من ابتعد عن هذا الخط الوضي كان بعيداً عن النبي وتعاليمه (35).

وهذه المفككة التي رأتها تتوارى بصور العلاقة بين الجسم والروح وهي فكرة التوفيق أو الوسطية نجد لها نظراً في العلاقة بين العقل والدين. فالإسلام يحرص أشد الحرص على أن يكون هناك نزاع أو تناقض بين العقل والدين، فكلها أن Colon مصدر واحد، قد نجد لها الله reapán إرشادها، وكلاهما أثر من آثار الكامل وهو الله، وآثار الكامل لا تنقض بعضها ببعض.

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل، وأن الدَّخَل في موقف الاختيار بينها. فهما عصران، حيثان يُرجى أن يكون قرارات ما العقل البشرى لا يتلاقان، وأن الإنسان في حالة وإلى ما معنا. والدين الصحيح لا يقبل العقل البشري من التفسير ومن حقه في الفهم والتفكير في ملكول السماوات والأرض، وإذا يدفعه إلى ذلك بدعا. والإسلام يعتبر العقل منطلق انسانيه الإنسان وجهوهما. فإذا عطل تجاهية العقل والعقلية مسخة بشرية الإنسان وهدى بذلك إلى مرتبة الحيوان.

وهكذا حسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل، وحترم الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم. وهذا فليس الإسلام في حاجة إلى العلانية لأن الآسياب التي أدت إلى العلانية في أوروبا لا مكان لها في (Secularization).

(38) القصص 77.
(39) على الرغم من أن علوي الحديث قد كتبوا في سن هذا الحديث فان معاً صحيح. وقد رووا ابن فنية في غريب الحديث موقعاً عن عبد الله بن عمر، ورواه ابن المبارك في الزهر من طريق آخر موقعاً على عبد الله بن عمر بن العاص، ورواه البهذي موقعاً عن عبد الله بن عمر بن العاص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.
(40) انظر نص هذا الحديث في صحيح البخاري مروراً عن أنس بن مالك (كتاب النكاح).
الإسلام، والزعم الشائع في تاريخ الفكر الإنساني بأن هناك صراعا مستمرا وتناقضاً أبدانياً بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامي، فكلاهما - الدين والعقل - يشكلان في الإسلام وحدة واحدة.

وقد كان لنظرية التوفيق وروح الاعتدال التي تنطوي عليها تعاليم الإسلام أثرها العظيم في سريان هذه الروح وأنتشار هذه الفكرة في الحضارة الإسلامية بصورة عامة والثقافة الفلسفية بصورة خاصة. وهذا رأينا الفلسفة المسلمون يتجهون في فلسنتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة، وبأن تواصق الصوريين، مصدر الدين ومصدر الفلسفة، في المعرفة والوصول إلى الحقيقة. وقد أخذ التوفيق لديهم صورا عديدة.

فقد ركز ابن مسكيه (ت 418 هـ - 1026 م) على الغاية. وهذا اهتم بالتوافق بين غاية كل من الأخلاق - وهي فرع من فروع الفلسفة - والدين من حيث أن كلا منها يهدف إلى سعادة الإنسان (41). وكذلك اهتم ابن حزم (ت 446 هـ - 1053 م) بالمعنى الملتي لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضها هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة في ذلك (42).

أما الكندي (ت 252 هـ - 865 م) الذي عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تتناقض أطلاقا مع الدين، فغايتها واحدة (43).

ويرى الغاربي (ت 329 هـ - 940 م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة (فكلها يعطي المبادئ القصوى للموجودات. فأنها يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وبعطيان العناية القصوى التي لا أجملها كون الإنسان وهي السعادة القصوى). والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح، فإننا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين في ذلك إلا لأن النظام الفلاسفي الذي تناقض مع الدين يعتبر نافراً ولهما لم تتمكن فيه الراجعين المؤدبة إلى البقية، فالحقيقة واحدة لدى الغاربي ولكن الطريق إليها متعدد (44).

ويرى ابن سينا (ت 428 هـ - 1037 م) أنه لا يوجد في أقسام الحكمة (أي الفلسفة) ما يخالف الدين أو يتعارض معه. ويرجع ضلال أدياش الفلسفة عن منهج الشرع إلى قصور في تفكيرهم وعجز في أفهامهم. وفي ذلك يقول: لقد ظهر أنه ليس شيء منها (أي الفلسفة) ما يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعون ثم يزيغون

---

(41) انظر فلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص 96 القاهرة 1963.
(42) انظر تأريخ الفلسفة الإسلامية ص 77.
(44) انظر تأريخ الفلسفة الإسلامية ص 78 وتأملات في الفكر الإسلامي ص 304 وما بعدها.
عن منهج الشرع إنما يضمن من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقسيتهم لا أن الصناعة نفسها توجه، فإنها بريئة منهم» (45).

وقد بين ابن طفيل (ت 811 هـ - 1405 م) في قسماً الفلاسفة المشهورة (حبيت يقطن) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معرفة من خارج أن يوصل إلى معرفة العالم كلها ويستفي إلى معرفة الله وخلود النفس، وأن ما يوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين (46).

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوات الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف نهجهما، وبين في كتابه (فصل الفالق) اتفاق الدين والفلسفة قائلاً: إن الحق لا يضاف الحق بل يوافقه ويشده له، وقال أيضاً (إن الحكمة (أي الفلسفة) هي صاحة الشريعة والأخلاق الرضيعة و هي المصطلبات بالطبع المباحة بالجوهر والغريزة) (47).

أما الإمام الغزالي (ت 505 هـ - 1111 م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين وإن كان لم يذكر الفلسفة في هذا الصدد بالتفصيل. فالإسلام كيا يقول - لا يستطيع أن يضفي على الدين أو العقل، فالعقل كالإسلام والدين كالماء ولا يمكن تصور أحداهما بدون الآخر، فلا تقع في أساس بدون بناء ولا تبحث بناء بدون أساس. ولذلك يرى الغزالي أنها متحدثان أحادا لا يمكن فصلها، ومن يجرؤ على تعطيل أي منها فهو في رأي الغزالي - إما جاهل أو مغفور.

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإليك هناك أيضا - كيا يقول - تناقض بين العلوم النظرية والعلوم الدينية، وعدم القدرة على الربط بينها يرجع إلى رأيه إلى عمي في البصرة يحج الرواية الصحيحة (48).

فإذا انتقلنا من عصر تلك النخبة المشهورة من فلاسفة المسلمين وانتهينا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (1849 - 1905) يقول في علاقة الدين بالعقل في الإسلام: (قد تأتي العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسى تصحيح لا يقبل التأويل) وترى بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بدينه ولا يعقله - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العلم كعلوم بوجود الله وإرسال الرسول وإدراك فتحى الرسالة والصديق بها، كا أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء

(45) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 31.
(46) انظر تأليف الفلسفة في الإسلام لديبر وترجمة الدكتور أبو ريهص ص 377 (القاهرة 1957).
(47) راجع: فصل الفالق لأبي رشد ص 15, 35/36.
(48) راجع: مراجع الفارق للغزالي ص 44 (المكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ)، وإحياء علم الدين ج 3 ص 16, 17. (طبع مصطفى الباهي الحكيم بالقاهرة 1939).
يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل. فالعقل من أشد أوعى الدين الإسلامي (49).

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هي الخط الواضح للاسلام، والذي يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا عاما للمسلمين في كل العصور النظرية تقريبا. فنحن نجدها في علم العقيدة وفي الفقه والتشريحي وفي التصور وفي الفلسفة (50) وكان الهدف الأكبر للفلسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة الكون ترضي الدين والعقل معا، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلاقي والروحي والجانب الفلسفي من العلم (51).

ويبرز بعض الباحثين المسلمون المعاصرين أهمية الدور الكبير للاسلام في تطور الفكر الإنساني بصفة عامة. ويتضح ذلك في وقتها بالثقافة الإسلامية من جميع عظمى المناصرين الإيجابية في حضاراتين متعارفتين ومنافرتين وهما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة، وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى. فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلي. وظهر الإسلام وفتوحاته اهتمت التواصل بين هذين الثقافتين، فأخرج الإسلام إلى العالم صبغة حضارية ثقافية إسلامية جديدة تسع الإنسان أنها كان، واتجاه نحو عالمية الثقافة. ويرجع ذلك إلى أن مبادئ العقيدة الإسلامية تشمل على ما يهيء الإنسان لاستخدام المنطق العقلي في شعوري فكره ومعاوية، كما تحتوي كذلك على ما يحدد للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدابيرات المنطق العقلي. وهذا النقص الشرقي والغربي في بوتقة واحدة. فقد جمعت الصيغة الجديدة بين إدراك الخمس الصوفي وإدراك العقلي الاستدلال بحيث احتملت الحياة الثقافية في الجماعة الإسلامية أن تظهر فيها أعظم المصوغ وأعظم مناطق العقل في أن واحد (52).

وبعد هذا العرض لفكرة التوفيق ننتقل الآن إلى الإشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتعلقة في نظرية الإسلام إلى التاريخ.

د- نظرية الإسلام إلى التاريخ:

يشير القرآن في كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الخواس والعقل.

يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون» (رحلة التوحيد ص 53).

(49) رحلة التوحيد ص 53.

(50) نظرة علمية الدكتور محمد يوسف موسى في ص 198/1997 من تجربته لكتاب جوثيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية. القاهرة 1945.

(51) نظرة روح الإسلام من تأليف سيد أمير علي وترجمة أمين محمود الشريف ص 315 (من سلسلة الألف كتاب). القاهرة 1911.

(52) نظرة هموم التفتيش زي 82.

58
شئنا وجعل لكم السموم والأبصار والأفكار لعلكم تشكرون، النحل 78 وهذا يعني استعداد كافة المعرفة الأخرى التي تعتمد على الحرفاء والأوهام أو الكهانة والسحر وما شاكل ذلك.

ولنحو إذا أتمكنا أيت القرآن فاننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى فهي: الله والكون والانسان والقيم، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاقية، ونجد فيها أيضا منهجا لتكوين المعرفة الحساسية التسليمية والمعرفة النظرية (۳۳).

وقد اهتم القرآن أيضا بالعترة بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية. فالقرآن يتحدث كثيرا عن الأم الفائقة، ويدعو إلى الاعتزاز بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم. ويقدم القرآن في هذا الصدد أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، ينتمي بهذا التعامل من مجرد العرض والتجمع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تتحكم ظواهر الأجتماع التاريخية (۴۴) تلك القوانين التي يعبهر عنها القرآن، بين الله.

ويجتمع القرآن أيضا بالإشارة إلى ضرورة التدقيق في رواية الحقائق. وذكر ذلك يقول:

"وَيَدْعُوُ الْأَمْمُ لِيَأْتِمُوا إِنَّ جَاهِلْيَةَ فَاسِقَ ابْنَ يَتِينْ" (۵۵) وذكر أن أشياء أهم فاستنبطته من قواعد النقد التاريخي، ويتمثل في أن آفاق الرؤية تعد عاما هاما في الحكم على روايته. وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواية الأحاديث النبوية. وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدي على رواية الأحاديث النبوية هو الذي تطورت عنه بالتدرية قواعد النقد التاريخي (۶۱).

وقد أمد القرآن المؤرخ المسلمين بفكرتين رئيستين كان لها أثرهما في توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية.

أما الفكره الأولى فهي فكرة وحدة الأصل الإنساني. فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جميعا من نفس واحدة، وأن من قط نفسا بحيث فكانتا نقل الناس جميعا ومن أحيانا فكانتا أحيان الناس جميعا. ويفيد القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عامل الجيا في الحياة اليومية لكل مسلم. أما الفكرة الأخرى فتمثل في تصور التوحيد حركة مستمرة في الزمان. فالاريخ حركة جمعية مستمرة وتطور حقيقي في الزمان لاعترف به. وقد كان هذه التوجهات القرآنية أثرها العظيم في نظرية ابن خلدون الفلسفية للتاريخ. وكتاب ابن خلدون الشهر المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الكبير فيه إلى ما استوحا من

(۳۳) انظر: بحث الدكتور محمد عبد الهراءي أبو ريدة عن (مفهوم الوحي) في: (ال almstفي الإسلامي المسيحي) النادي ۱۰۴ - منشورات الجامعة التونسية ۱۹۸۰.

(۵۴) انظر: تنوير الإسلام في القرن الخامسة للدكتور عاد الدين خليل بن ۸ - دار العلم للعلماء ببروت ۱۹۷۰.

(۶۱) انظر: تغییر التفکیر الديني في الإسلام، لاقتال ص ۱۵۰ وما بعدها.

۵۹
القرآن (۵). وابن خلدون (ت ۸۰۸ هـ - ۱۴۰۶ م) كا هو معروف - يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائداً عرفاً في مجال الفلسفة الاجتماعية. فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الأدوات الإنسانية وبين أساطيرها القريبة، مع حسن الأدراك لمسائل البحث وترقّيها بمثابة الأداة المقنعة. فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها، ويعبر بها بين تأثيرها في التكوين الجماعي والعقل في الفرد وفي المجتمع، وهو يرى أن للدمدمة والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منها في تطويره (۸).

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التي عرضناها وهي بمثابة الجهاد والجهاد التوفيق والنظرية الإسلامية للتاريخ. ولستنا في حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل فقط بعض الأفكار - وليس كل الأفكار - التي أتي بها الإسلام في هذا الصدد. ونستطيع الآن توضيح الجانب الآخر من القضية وهو الجانب التاريخي ليبيان مدى تأثير الإسلام في تطور الفكر الإنساني خارج نطاق العالم الإسلامي.

۲ - الجانب التاريخي:

أ - التأثير الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى:

ليس هناك من شك في أن التراث الحضاري الإنساني أخذ وعطا، وليس هناك أما تأثير حضارة عربية إلا وقد أعطت كا أخذت من هذا التراث. وليس من المعقول بالنسبة لفترة من الأمور تزيد ببناء نفسها أن تبدأ من نقطة الصفر وتعد نفس التجارب التي مرت بها أمام سابقة، فهذه ضرب من العباث. والفكر لا يعرف بحدود مصطنعة بين الأمم، بل يخترق الحواجز ويفرض نفسه رغم كل العقبات.

وإذا كانت هذه المقولات صحيحة، ونعتقد أنها كذلك، فإن لم الغريب حقاً أن يحاول بعض العلماء الأوروبيين ببناء أفكار الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية لدرجة وصلت إلى القول بأن هذه ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحرفية عربية، وفي الوقت نفسه يرفض هذا البعض من منطلق عقدة التفوق - رؤية أي أثر للفكر الإسلامي على الفكر الأوروبي. ونود هنا - بصداد دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - أن ننسر موضوع علاقة الفكر الإسلامي بالفكر الأوروبي لمسا خفيفا، إذ أننا لن نستطيع في هذا البحث الموجز أن نعطي كل نقاط هذا الموضوع ونستوفي جميع جوانبه. وهذه العلاقة جيدة حقاً بالبحث، فلم يكن المسلمون مجرد وسيلة آلية نقلت إلى أوروبا فلسفة اليونان. فهذا منطق غير علمي وافتراضات على الحقيقة.

۶۰

۵۷) المرجع السابق ص ۱۱۶ - ۱۲۲.

۵۸) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى ص ۴۱۰.
لقد كان العلماء المسيحيون في أوروبا يعملون جاهدين منذ عام 1300 م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية (56). وقد التقى العالم المسيحي في أوروبا بالعالم الإسلامي في نقطتين: في إيطاليا الجنوبية وإسبانيا. وكانت توجد في إسبانيا حركة ترجمة نشيطة. فقد كان يوجد في مدينة طليطلة عندما فتحها السيوحيون مكتبة عربية حافلة في أحد المساجد. وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة (20). ويرتبط انتقال المادة الفلسفية العربية إلى اللاتينية بصورة خاصة برموند (Raymund) ودومينيك جونيسالفي (Dominic Gondisalvi) وسائق ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية في الفلسفة والعلوم. وكانت هذه الترجمات التي وصلت إلى أيدى العرب أساس الفلسفة المدرسية في أوروبا (21).

وفي عام 1240 أصبح فريدريك الثاني أمبراطورا. وكان على اتصال وثيق بالمسلمين وإيجاد سكينة لهم، فأخذ اللباس الشرقي وكثيرا من العادات والتقاليد العربية. ولكن أهم من هذا كان إعجابه الشديد بالفلسفة العربية التي كان يجدها. وكانت علوم العرب تدرس بشغف في قصر فريدريك الثاني في بالرمو (Palermo) وبذلك جعلت في متناول اللاتينيين. وقد أدى الأمبراطور ابنه (مانفرد) إلى جامعة بولونيا وباريس ترجمات لكتاب فلسفية تمثل عقيدة العرب. وفي عام 1244 أسس الأمبراطور جامعة نابولي وجعل منها أكاديمية لادخال العلوم العربية إلى العالم الغربي (22).

وأما هو الذي يذكر في هذا الصدد هو أن القديس توماس الأكويني (Thomas of Aquin) قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الراهب في هذه الجامعة. ولعل هذا كان السبب الذي حدا به إلى الاهتمام بترجمة الفلسفة العربية إلى اللغة اللاتينية. حاول على تدريسها تدريسها معايا جدا (13) وقد كان لكل من ابن سيما وابن سعيد رشد بصفة خاصة حقيقة هجومها على عقيدة الغرب في أوروبا (24). وأصبح هناك تيار يعرف بالسيئانية (Averroism) وتيار آخر يعرف بالرشدية (Avicennism) وقد كانت الفلسفة المدرسية المسيحية ممثلة في ألبرت الكبير

Das Fischer Lexikon: Philosophie, p. 139, Frankfurt/M. 1963
(56)
(20) تاريخ الفلسفة في الإسلام.
(31) راجع كتاب دي لا ماني أوليزي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 333-335. ترجمة إسماييل البطريرك بيروت 1972.
(22) المرجع السابق. 
(32) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 417.
(24) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 243.
J. Hirschberger, Kleine Philosophiegescrichte, p. 76, Freiburg 1961

11
أُحسم في نظرية العرفة، كا أخذ البرت وتوماس بما رأته ابن سننا في مسألة الكليات (Universalia) صاحب حجة، كا أخذ توماس بما رأه ابن سننا من الفصل الحاد بين المعاني والوجود (56) ونجد أيضا تأثير ابن سننا حيا وقويا في تعريف أثر اللنفس وفي نظرته في النبوة. وقد اتخذ دانس سكوت (Duns Scotus) من فلسفة ابن سننا إلى حد ما أساساً بين عليه أقواله في ما وراء الطبيعة، وقد نبه بعض الباحثين إلى وجود سوابق لدى ابن سننا للكوجينو (الديكارتي) (56).

وبت كارا دو فور (Carra de Vaux) وجود عقلانية لا مثيل لها في أوروبا في القرن الوسطى تركز الناحية البارزة منها على العنصر العربي، أكثر ما تركز على العنصر الأوغسطني أو أي تلوين آخر من التفكير المسبحي في القرن الوسطى (57).

وقد كان روجر بيكوون (Roger Bacon) من المعجبين بابن سننا وكان لا يغني هذا الإعجاب (58)، فقد قدر هذا الأنفع الآتي من ابن سننا أن ينشر ويذده الأقصى جد في فكر روجر بيكوون الذي تأثر بابن سننا والفارابي إلى درجة أن نظرته عن قداس الأبا تتفق تماماً مع النظريات التي قال بها ابن سننا عن الخلافة (59).

وكان لأراء الفارابي أثرها لدى ألبرت الكثير من نواح مختلفة (60). وقد كان لكتاب إحساء العلم للفارابي أثره العظيم لدى المؤلفين في القرن الوسطي في أوروبا. وقد أعطى الفارابي في هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة في زمنه وبين فائدته النظرية والعملية. وقد اقتبس العالم الإسباني جنديسالينوس (Gundissalinus) في القرن الثاني عشر معظم هذا الكتاب وضمنه كتابه المعرف بتفسير الفلسفة. كما أفاد روجر بيكوون من كتاب الفارابي كثيرا. وأفاد منه أيضا كثيرا جدا، وخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسفي جيروم دي مورافي (Jerome de Moravie) في القرن الثالث عشر (61).

أما عن ابن رشد فأنه كان يميل منطلقاً لتطوير جديد في العالم الغربي، كما أن

(58) (59) المرجع السابق ص 53.
(60) تراث الإسلام ص 266.
(61) تراث الإسلام ص 115.
(63) انظر: إحساء العلم للفارابي تحقيق وتقديم د. عثمان أمين ص 33 وما بعدها مكتبة الأنسجور المصري 1968.
المذهب التومايمي لم يكن يُعتبر بشدة بدون ابن رشد (٢٧). ويحلول منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريبا قد ترجمت إلى اللاتينية (٢٣). وقد أدت بريتانيا ووجود رشيدية لاتينية في أوروبا في كتابه عن ابن رشد والرشادية. وقد عانى الرشادية في أوروبا عدة قرون فيما سهم إلهامها عظما في قضية الحرية الفكرية في القرن الوسطى في أوروبا (٧٤).

وقد كان أول دليل على الانتهاء لافكار ابن رشد يرتبط بوليم الإفرنسي (William of Auvergne) الذي كان مطرانا لباريس. فقد اشترى ابن رشد بامتقاره مدافعًا حققيًا عن الحقيقة، وكان يقتسم منه كثيرا، معتبرا أباهم المعلم الأكبر صوابا (٧٥).

وقد تأثر القديس توماس ابن رشد في شرحه للعلاقة بين الوجي والعرفة الفلسفية، في بحث له على أساس مقارنة النصوص التي عند ابن رشد وتوماس أن الاحتفاق بينهما لم يقتصر على وجهة النظر الإجتمالية والافكار، وإنما بل كان في الألفاظ أحيانا، وبين بلاسيوس أن ذلك ليس اتفاقا عارضا ولا شيئا على رجوع كل منها إلى أصل مشترك، وإنما برغم إلى أن القديس توماس عرف آراء ابن رشد وانتقم بها (٧٦).

وقد استمر أثر الرشادية في أوروبا حتى القرن السابع عشر. وقد بشر هذا الأثر بالمذهب العقلي الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية (٧٧).

أماحرة الإسلام الغزالي فقد كان له تأثير بصورة مباشرة وأحيانا بصورة غير مباشرة على عالم الفكر الأوروبي وحتى على عالم الفكر الحديث كما سينضب ذلك بعد قليل...

وقد استمر تأثير الغزالي عن طريق رايموند مارتين (Raimund Martin) في كتاب (الطعن النجاح ضد المماربة واليهود) الذي ألفه رايموند مارتين كانت حجة مأخوذة في معظمها من كتاب تهافت الفلاسفة الغزالي.

كأ أن الاعتقادات التي أوردها القديس توماس على مذهب وحدة العقول وغيره هي نفس الاعتقادات التي كان قد أوردها علماء الكلام المسلمين من أهل السنة تكريبا. ووجهات إلى توماس عن طريق الغزالي (٧٩).

__________________________________
Fischer Lexikon, P. 139
(٧٢)

(٧٣) الفكر العربي ومقره في التاريخ ص ٢٣٩.

(٧٤) Hirschberger, P. 92

(٧٥) الفكر العربي ومقره في التاريخ ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٧٦) المرجع السابق ص ٢١٢، والفكر العربي ومقره في التاريخ ص ٥٤٦.

(٧٧) Handwoerterbuch des Islam, P. 142, Leiden 1976

(٧٨) الفكر العربي ومقره في التاريخ ص ٢٤٢.

(٧٩) الفكر العربي ومقره في التاريخ ص ٢٤٤، ٢٤٥.
وأما تقدم يتضح لنا بجلاء مدى تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الأوروبي. وقد اعتمدا في عرضا ن هذه النقطة بالذات بصورة أساسية على مؤلفين أوروبيين.

ونود في هذا الصدد أن نشير أيضا إلى ما ذكره بهذا الخصوص عالم أسباني معاصر ركز في أبحاثه على علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في القرنين الستين والسبعين، حيث يقول: أنا مقنع كل الاقتراحات العامة لنا يمكننا تكرارها بالالتباس التركيبية (S. Gomez Nogales)، سلفادور جوميث نوجاس.

كنت الفلسفة المسيحية تُقر على اجتياز تلك الخطوة العاملة التي نتكررها عند عبادة الفلسفة المندسة. أمثال القديس توماس، أو على الأقل لم تكن لنطبخ تلك الخطوة العاملة بنفس السرعة التي نظيلنا. يقلل نوجاس أيضا: ان الاستنتاج الذي توصل إليه من دراساته المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في القرنين الستين والسبعين، هو وجود تبادلات في التفكير الأوروبي الوسيط تلتقي مع الفلسفة العربية المعاصرة في نقطتين محددتين أولاً، وهما قضايا التكسيع، وأيضاً نقطة مذهبية محددة بالذات كل التحديث في التفكير المسيحي في القرن الوسيط إذا تبناها في خط سيرها نجد أنها تصل لنا إلى المؤلفين العرب. ونتهمي نوجاس إلى القول الذي يصوغه بصيغة التأكيد القاطع: إن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا حاسيا في تفكير العرب في القرنين الستين والسبعين (80).

ونظرنا لأن دراسات نوجاس مقتصرة على القرنين الستين والسبعين فإنه لم يتعذر ببطيئة الحال إلى امتداد تأثير الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. وهذا الموضوع لم يحظى حتى الآن بالقليل جدا من اهتمام الباحثين.

ب- التأثير الإسلامي في فلسفة العصر الحديث:

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الفلسفة الإسلامية كان لها تأثيرها العظيم في الفلسفة العربية في القرنين الستين والسبعين، وإذا كانت هذه الفلسفة قد اثرت بدورها في الفلسفة العربية الحديثة، فأننا نستطيع أن نقول وجود تأثير غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة. ولكن هذا لا يعني عدم وجود تأثير مباشر أيضا. ونريد هنا أن نشير إلى بعض جوانب هذا التأثير، وأهل أن يجذ هذا الموضوع حقه من الأهمية من جانب الباحثين المعينين. وأول جوانب التأثير في العصر الحديث تتمثل في تأثير الغزالي على ديكارت.

فقد اعتمد الغزالي الشك المنهجي سيلا للوصول إلى التقين الفلاسفي. ورسم الغزالي خطوات هذا النهج بالتفصيل بصورة أساسية في كتابه (المنقد من الفلسفة) (80).

الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في الفكر الغربي 66-14.
فرفض التقليد والتبوعية الفكرية، رفضا قاطعا، وأكد على ضرورة الاستقلال العقلي في البحث عن الحقيقة. وقال بندق المعارف الإنسانية والشكل فيها إبداء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية. وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة الشكل بين المعارف التي يحصل عليها المرء في الحياة ومسيطرة في النام. وعندما شكل الشك المتناقض المنحلة في تصور شيطان خداع أو كان مضلل حتى توصل في النهاية إلى اليقين الفلسفي الذي لا يزدوج، لأن التزوج عنه بعودة IMAGE في الموضعيات العقلية. وتوصيل بطريقة عقلية - لا صورية - أنها يضم البعض - إلى معرفة الذات ومعرفة الله بما لا يسمح المجال.

وقد كان للشك المنهجي الذي وضع الغزالي جميع خطوات أثره الباقية فما زال دودفكر الفلاسفة. بعد ذلك، ديكارت الذي يعد المؤسس الأول للفلسفة الحديثة كلهما. فالخطوات التي سار عليها الغزالي في شكله المنهجي هي نفس الخطوات التي سار عليها ديكارت بعده بأكثر من خمسة قرون، واعتبر المنهج الديكارتي فتحا جديدا في عالم الفلسفة.

وقد أكد أحد الباحثين في عام 1976 أثباتا قاطعا اطلاعه على ميلاد مادي في مكتبة ديكارت يثبت تعرف ديكارت على فكر الغزالي وتأثره به من طريق تجربة كتاب (المتقد من الصالح) للغزالي. وقد ضمن هذا الاباحث وهو الرؤى الشتوية المروج عيان الكفاك هذه الأقوال في بحثه الذي قدمه إلى ملقى الفكر الإسلامي في الجزائر عام 1976 (82).

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى لدى الغزالي نجد لها صدى في فكر فلسفة أخرى غير ديكارت من أقطاب الفلسفة الحديثة. ومن ذلك، نقد الغزالي المسهب لهذا السبب ورد العلاقة بين السبب والسبب، يذكرها غير علاقة زمنية بين شيئين، هذا النقد وجدناه في صورته لدى ديفيد هم (David Hume)، بل إن هيم لم يأت بعدد في هذا السبب، وهذا ما لاحظه رنان حين قال: إن هيم لم يقل في نقد بدأ السبب أكثر ما قاله الغزالي (83).

ويمكن عقد المقارنات أخرى كثيرة مشتركة بين فلسفة إسلامية أخرى وفلسفة أوربية في العصر الحديث. فقد تأثرا استفزوا مثلا بالأفكار الإسلامية إما تقرير مباشر أو عن طريق ابن ميمون (1135 - 404م)، وهذا بدوره كان متأثرًا إلى حد بعيد بالفلسفة الإسلامية كما يتضح تمام الوضع من كتابه (دلالات الحائزين) (84). وإخوان

(81) أظهر في ذلك كتابا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت - مكتبة الإنجيل المصرية 1981.
(82) أظهر تفصيل ذلك في مقالة الطبعة الثانية من كتابا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت.
(83) أرشست ريان: ابن ميمون والرشاشة. ترجمة عزالددين زينب ص 112. طبع عمي الحلمي بالقاهرة 1977.
(84) في الفلسفة الإسلامية للدكتور مذكور ج 1 ص 117.
الصفاء، تلك الجريدة التي تكونت في البصرة في القرن العشرين الميلادي وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية كانوا روادًا لفلاسفة عصر التحول في فرنسا في القرن الثامن عشر وما اخترجو للناس من موسوعات، وأفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية أشترى ثورها في أوروبا. وتلك هي الآن هذه الأمثلة.

كلمة ختامية:

بعد أن بينا مكانة العقل في الإسلام ودور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي نود في ختام هذا البحث أن نؤكد على الملاحظتين التاليةين:

1 - عندما يقرأ الحديث عن الإسلام فإنه يجيب التفريق بوضوح بين أمرين أولهما:

الإسلام كدين وكتعاليمثبت وجودها وفعاليةها وتأثيرها على مر القرون، وثنائيها الوضع الخلاصي الراهن للمسلمين في عالم اليوم.

فمبادئ الإسلام في تطور الفكر وحمايته لا تزال قائمة ومؤهلة للقيام بنفس الدور الذي قامت به في السابق وذلك لأن الإسلام ليس دينا جديدة، ولكنه دين للحياة مهما شمودها، دعو إلى التغيير والتطور المستمر للحياة، ولكن في الوقت نفسه يقرر أن المباديء، مهما كانت سامية فإنها لا تستطيع أن تحقق نفسها إلا عن طريق إرادة بشريّة تعمل على تحقيقها. وهذا قانون قرآني يقول: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بارئهم) (85)

2 - لم يعد هناك اليوم مجال لاستمرار الجدل العقيم بين الحضارات. فالاختلاف الذي تهدر البشرية اليوم ليست أخطارا محتملة بحضارة معينة إنا هي أخطار محتملة بالانسانية كلها. ولذلك يجب أن تعمل الحضارات المختلفة جاهدة على زيادة التفاهم فيها بينها.

وهذه الآراء قد أن تكون الآراء الأوروبية إلى الإسلام وحضاراته نظرة موضوعية وعادلة، دون أن تكون تأثير بعقيدة أو جديدة. وهذه الطرقية وحدها يمكن إجراء حوار حضاري مشترك بين الحضارات الإسلامية والأوروبية.

(85) الرعد 11