قراءة في كتاب: «**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**»

العلماء المسلمون ومناهجهم في قراءات المعاصرين

تأليف: د. سامي النشار ـ موسى العلوي

الناشر : دار النهضة العربية ـ بيروت

الطبعة : الثالثة، ١٩٨٤م.

يطالعك كتاب «**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**» بجاذبية عنوانه، وأهمية فكرته وجرأة المحاولة فيه، ويدفعك شعور قوي أن يكون المعنون من سنخ عنوانه، وعند تصفحه تشدك سلاسة لغته، وسلسبيليتها، رغم عمق المطالب ودقتها، وتستحوذ عليك كثرة شواهده، وتنوع اقتباساته، ووفرة مصادره ومراجعه، فضلاً عن حسن التبويب، وإتقان التوثيق، و... فتسر بذلك، وترغب بالمضي قدماً في ملاحقة عباراته، وما إن تتوغل إلى عمقه حتى تنتابك حيرة في توصيف المؤلَّف الماثل بين يديك، وفي خانة أي فن تضعه؟ أفي خانة مناهج العلوم؟ أم في تاريخها؟ أم... غير أنك لا تستطيع أن تتفلت من أنك أمام محاكمة تاريخية كبرى، الشهود فيها مغيّبون، والمتهم الأكبر هو المنطق الأرسطي، والتهمة فساده، وعدم إنتاجيته للمعرفة، أمّا المرافع الكبير فهو الشاب اليافع سامي علي النشار -أيام سني شبابه الأولى- وأما المرافعة فهي «اتهامية-دفاعية»، تؤسس بيانها على التهمة المسلَّمة وتسعى، كيف ما اتفق، جاهدة لتبرئة ساحة المسلمين من هذا المنهج الفاسد. ومحاولة إثبات أن للمسلمين حضارتهم المستقلة، ومنهجهم المعرفي الخاص بهم-الاستقرائي-التجريبي، لتحكم في النهاية بالبراءة وعدم سماع دعوى التبعية.

إن هذا التوصيف لا يكاد يجانب الواقع، سيّما أن الكتاب يعكس بصدق آلاماً وآمالاً، عصفت بها حقبة طويلة من الزمن، عاشها المؤلف، وشغلت بال المهتمين من تلك الأجيال، فيخيل إليك أنه جزء من معركة «إثبات الهوية»، وهو بمثابة دفاع قبل أن يكون بحثاً موضوعياً، وحتى وهو بحث في تاريخ المنهج عند المسلمين، ومحاولة لإبراز ملامحه، تجده أقرب إلى بيان «أيديولوجيا» مشحون، يعكس موقف صاحبه، وموقعه، واللفيف الذين من حوله. وعبارة النشار الواردة في تصدير الطبعة الثانية كفيلة بتلخيص روح كتابه، وجهده المبذول فيه حيث جاء فيها: «**إن الدراسة العلمية النزيهة، وهي التي أقدمها للباحثين كافة في هذا الكتاب تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا-أبداً- هذا المنطق الأرسطاطاليسي بل هاجموه، ونقدوه، أشد الهجوم، وأعنف النقد. ثم**

وضعوا منطقاً جديداً ومنهجاً جديداً، هو المنطق أو المنهج الاستقرائي، وكل منهج من هذه المناهج يعبر عن روح حضارة خاصة، ذات ملامح تختلف أشد الاختلاف عن الأخرى»[١].

وكتعبير عن هذه الحماسة «الأيديولوجية» تجد الكاتب يعلن مبكراً، في مقدمة الطبعة الأولى: «**حاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج لا في كتب من يُدْعون «فلاسفة الإسلام» وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء، وأصوليين، ومتكلمين، وغيرهم...**»[٢].

الكتاب في أصله بحث أعدّه المؤلف أيام دراسته الجامعية لنيل درجة الماجستير من جامعة الإسكندرية سنة (١٩٤٢م)، وقد تمَّ طبعه لأوَّل مرة سنة (١٩٤٧م) ثم توالت طبعاته.

يصدر النشار كتابه بمقدمة عامة يشرح فيها الظروف التاريخية التي واكبت انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي، ثم يقسم بحثه إلى خمسة أبواب، يتكفل الباب الأول التعريف بمباحث المنطق الأرسطي كما وردت في الشروح والمختصرات، ويتضمن ثلاثة فصول مسائل المنطق العامة، مبحث التصورات، مبحث التصديقات. أما الباب الثاني فمكرس لبيان موقف الأصوليين (متكلمين وعلماء أصول الفقه)، من المنطق الأرسطي حتى القرن الخامس الهجري، ويحتوي على ثمانية فصول، ويمتد على ما يربو على مائة صفحة(ما يقارب ثلث الكتاب).

ويعد الباب الثالث بمثابة التكملة للذي قبله، ويشكلان معاً جوهر البحث، وإذا كان الباب الثالث يهتم بإبراز الدور البنائي الذي يمثل أصالة المفكرين (فقهاء ومتكلمين)، فإن الباب الثاني يعرض للجهد النقدي الذي صبّه هؤلاء أنفسهم على المنطق الأرسطي، ولما كان هذا الأخير – الباب الثاني– ينتهي عند حدود القرن الخامس الهجري، فإن الذي يليه يتناول بالدرس الجهد النقدي للفقهاء –خاصة– في الحقبة التي تلت القرن المذكور. أما البابان الرابع والخامس فعدّهما ملحقين أكثر صدقية من اعتبارهما بابين، تأسيساً على ما صرَّح به النشار نفسه، من أنه سيقتصر في عرضه للجهد المنهجي عند المسلمين على المتكلمين والفقهاء.

بعد هذه النظرة السريعة على بنية الكتاب، وتوزع أبحاثه، نقف بشيء من التفصيل على بعض مضامينه، وتحليلاته، ومناقشاته.

مقدمة البحث:

بعيداً عن الجمل الخطابية والأمثلة، وأسماء التراجمة، وأعمالهم والتعريف

بمبدأ توسع الثقافة الإسلامية، واحتكاك المسلمين بغيرهم من أهل الثقافات الأخرى، وما جاء على ذكره من أدلة لإثبات معرفة المسلمين بالتراث اليوناني(المنطقي خاصة) في القرن الأول، فإن زبدة ما تفيد مقدمة المؤلف، هو: «**أن المنطق الأرسطاليسي دخل العالم الإسلامي منذ زمنٍ مبكرٍ... ووصل بجانبه، وممتزجاً به أحياناً، أبحاث أخرى غير أرسطاطاليسية، أضافها الشرّاح اليونانيون، من بعده؛ من مصادر متعددة. ثم انتقل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر جداً المنطقي اللاتيني، ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسطاليسي مواقف متعارضة**»[٣].

الباب الأول: يذكرنا الدكتور النشار، مستهل الفصل الأول منه أن المفكرين المسلمين لم يبحثوا المنطق في صيغته الأرسطية الخالصة، ولم يقفوا عندها، بل بحثوه من خلال كتابات شارحة له، وأخرى مكمّلة، وثالثة ناقدة؛ أهمّها وأكثرها أصالة إسهامات الرواقيين في ميدان المنطق.

تكمن أهميّة هذه الملاحظة في ماتفيده من «**أننا لانستطيع أن نردّ منطق الشرّاح الإسلاميين إلى مصدرٍ واحد، هو المنطق الأرسطاليسي. بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية، وضعها تلامذة أرسطو بعده. ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة، وأثرت عليه الدراسات العربية أشد تأثير**»[٤].

لكن ذلك لا يمنع من أن نتبين وجود فريقين من الشراح الإسلاميين.

– فريق «مشائي» كان ذا نزعة توفيقية، باستثناء ابن رشد ومعه أبو البركات إلى حدٍ ما.

– فريق «رواقي» أخذ بما خالفت فيه الرواقية الأرسطية «**لكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض أرسطو**». كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين، ولم يحاول أن يوفق بينها وبين الأرسطية نفسها. وتجلّى تعارض الاتجاهين في منطق هؤلاء الشرّاح –على صعيد معالجتهم للمسائل العامة على النحو التالي:

المسألة الأولى: تعريف المنطق وتحديد طبيعته و«هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة لها؟» وهنا يلاحظ النشار أننا لا نستطيع أن نجد صورة واضحة عن طبيعة المنطق لدى المشائين الأوائل، أما عند **الفارابي وابن سينا والساوي** فعباراتهم متضاربة؛ ففي كتاب يعدّ أحدهم المنطق مجرد آلة، وفي آخر يعدّه قسماً من الفلسفة، وتارة أخرى –وقد يكون في الكتاب الواحد– يجمع بين الرأيين كما فعل **ابن سينا** في «الشفاء» فإنّه «**يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة، وجزءاً منها في الوقت عينه**».

المسألة الثانية والثالثة (تفصيل للثانية): متابعة النزعة الرواقية في التركيز على صورة الاستدلالات المنتجة، دون مادة القضية، وبعبارة **ابن خلدون: «تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة –وهي الكتب الخمسة: «البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة»**[٥].

المسألة الرابعة: تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات؛ حيث ينقل عن Brochard أن **«الرأي السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية»**. وهذا يرفضه **النشار** بحجة أن المنطق الرواقي منطق حسّي ينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل وأن الحدّ عندهم هو تعداد للصفات الخاصة لكل موجود فقط؛ وهو مخالف لنظرية التصور عند الإسلاميين «المشائيين» وأن قول أرسطو: **«إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق»**[٦]. يحسم المسألة لصالح التقسيم الأرسطي.

وفي الفصل الثاني يعرض لمبحث التصورات متلمساً السبب في توسع مباحث الألفاظ وكيف أن الشراح الإسلاميين –إلاّ من شذّ[٧]– لم يكتفوا في بحث اللفظ من حيث ذاته بل تجاوزوا للبحث فيه من حيث صلته بالمعاني، وغير ذلك، ويرجح أن المسلمين استمدوا ذلك كله من الرواقية ويحشد الكثير من التفصيل لتأكيد فكرته، إلاّ أنّه لا ينفي تأثرهم بالجهود اللغوية، وفيه ما فيه من الفضول.

أما في مبحث المقولات، فيعرض **النشار** لثلاثة مواقف متباينة منها، حيث يعتبر أحدها –ويمثله **ابن رشد**– أن المقولات من المباحث المنطقية، ويذهب الثاني –ويمثله **ابن سينا**– إلى أنّها من مباحث ما بعد الطبيعة بالرغم من أنّه عالجها في قسم المنطق في «الشفاء» و«النجاة». في حين يعمد الموقف الثالث إلى حذف المقولات من المنطق رأساً بحجة تخليص هذا الأخير من مباحث الميتافيزيقا.

وهنا يعلّق **النشار** بأن الإسلاميين لم يضيفوا جديداً إلى المقولات[٨] ثم يعرض للمقولات بحسب التقسيم الرواقي: **«الكيف، الجوهر، الإضافة، الوضع»، وكذلك التقسيم الأفلوطيني: (مقولات العالم المعقول: «الجوهر، السكون، الحركة، الموافقة، المخالفة»، ومقولات العالم المحسوس: «الجوهر، الإضافة، الكيف، الحركة، الكم»**[٩]. بعد هذا العرض يثير **النشار** احتمال تأثر المناطقة الإسلاميين بالرواقية، والأفلاطونية، ولا يجزم بذلك. إلاّ أنه يرى أنّهم عرفوا أفكاراً أخرى عن

المقولات، ووضعوا تقسيمات جديدة لها متجاوزين بذلك الأرسطاطاليسية.

وفي مبحث التعريف، أوضح المؤلف أنه لم يكن أرسطياً لدى جميع الشرّاح الإسلاميين، بل انقسموا فيه إلى «مشائين» و «رواقيين» آخذين بكل الطرق الموصلة إلى معرفة الحدّ بالرغم من مهاجمة **أرسطو** العنيفة لبعضها، واعتبارها قاصرة عن ذلك. وهي: الاستقراء، القسمة الأفلاطونية، والبرهان -ويرى أنهم ابتعدوا بذلك عن الفكر الأرسطي ابتعاداً كبيراً.

وفي الفصل الأخير من الباب، وبعد أن يلقي نظرة تاريخية على مبحث القضايا بقسميها الحملية والشرطية، ينبِّه إلى أن القضايا الشرطية لم يعرفها المنطق الأرسطي، وأن غالبية الشراح الإسلاميين ذكروها من غير نسبة لأصحابها الأصليين[١٠] منساقين في ذلك وراء الرّواقيين والشرّاح اليونانيين، ويرجع **القطب الشيرازي** -في كتابه شرح حكمة الإشراق- إهمال أرسطو لتلك القضايا «**التي زادها المتأخرون -إلى- أنّه لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة**». وهو أحد احتمالين ذهب إليهما **أبو البركات البغدادي**[١١].

الباب الثاني: وفيه ثمانية فصول يعالج فيها موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاطاليسي حتى القرن الخامس الهجري.

إن الفصل الأول -كيفما اتفق- أقرب ما يكون إلى تاريخ نشأة علم أصول الفقه- المنهج الأصولي- وتطوره وصولاً إلى عصر إمام الحرمين وتلميذه **الغزالي** حيث بدأت على أيديهما محاولة مزج منطق **أرسطو** بعلوم المسلمين، وفي غمرة هذا التاريخ يتحمس الكاتب لفكرة أساس من أجلها عقد الفصل، وانبرى مدافعاً عنها وحاشداً لها الكثير من الشواهد[١٢] ألا وهي: أن «**المنهج الأصولي» تكوَّن منذ العصر الأول وأن الأصوليين استمروا يكمّلونه ويضيفون إلى عناصره جدّة في التفكير، حتى وصل إلى أيدي الشافعي فأقامه علماً متفق الأجزاء متناسق الأطراف**»[١٣].

غير متأثر بالمنطق الأرسطي وما إن أخذت عملية المزج مجراها في بدايات القرن الخامس الهجري حتى «**انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق**»[١٤].

أما في الفصل الثاني، فينطلق **الدكتور النشار** من فكرة شائعة لدى المؤرخين للفكرين الإسلامي وخاصة المستشرقين منهم، مفادها أن المتكلمين المسلمين كانوا عالة على المنطق الأرسطي، في جدلهم اللاهوتي وأن هذه الفكرة لازالت سائدة

إلى عصره، رغم اعتقاده الجازم بفسادها، وتأكيداً على ذلك يذكر عدّة كلمات لمن ألَّف في نقد المنطق الأرسطي من أمثال **ابن تيمية** القائل: «**مازال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب، وعرفوه، يُعيبونه، ويذمونه، ولا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية**»(١٥). وينقل بعض عبارات مؤرخي العلم من المسلمين التي تبين المنطق الأرسطي لدى المتكلمين حاصلها ارتباط منطق **أرسطو** بميتافيزيقاه هو الداعي إلى نبذه بعد نبذها بوصفه منهجها.

ويتلخص الفصل الثالث في أن هناك فرقاً بل اختلافاً كبيراً في تعريف الحدّ وغايته بين الأصوليين والمناطقة(الأرسطيين)، فإذا كان الحد عند المتكلمين هدفه تمييز الحدود من غيرها وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره(١٦). فإن المنطق الأرسطي غايته الوقوف على ماهية الشيء وتعريف حقيقته.

ويفرد **النشار** الفصل الرابع للقياس الأصولي (= قياس الشاهد على الغائب عند المتكلمين) وبيان الفرق الكبير بينه وبين التمثيل الأرسطي رغم أنهما «**يبدوان وكأنّهما من طبيعة واحدة؛ إذ إن في كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي**»(١٧). وذكر أن أوجه الاختلاف تكمن في:

١- أن القياس الأصولي موصل إلى اليقين، وأن التمثيل الأرسطي لا يفيد إلا الظن.

٢- أن القياس الأصولي راجع إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانوني العلّية والاطراد في وقوع الأحداث، وهذا ما يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاطاليسي»(١٨).

ثم يعرض لمباحث العلّة، ويبدؤها لتجديد نظرة المذاهب الإسلامية لها، فيذكر أن المعتزلة يرون أن العلّة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، فهي مؤثرة بذاتها (= الموجب) في حين يعرفها الأشاعرة بأنها الموجبة للحكم بجعل الشارع، ويترتب على هذه النظرة أنْ قَبِلَ المعتزلة التعليل مطلقاً في أبحاثهم العقلية والأصولية، وأنكر الأشاعرة ذلك في خصوص مباحثهم العقلية، وأجازوا في مباحثهم الأصولية على أنها الباعثة على فعل المكلف التابع للإرادة الإلهية، وهو تفصيل لا يخلو من ارتباك وعدم وضوح كما لا يخفى.

وفي الفصل الخامس: يتناول طرق الاستدلال الأخرى عند المفكرين الإسلاميين كقياس الغائب على الشاهد، و«إنتاج المقدمات النتائج». وأفرد الفصل السادس لبيان نقد المتكلمين لمبدأ الثالث

المرفوع، ويذيل ذلك بعرض أدلة القائلين بالحال (بين الوجود والعدم) أو الوسط (بين الإثبات والنفي). ويدخل في عرض ذلك حشواً حول إثبات وجود الله، ومبحث الصفات، وردّ **السجستاني** على المتكلمين.

وعقد الفصل السابع لبيان نقد مفكري الإسلام لقانون العلية «الأرسطاطاليسي» وتوجه هذا الفصل -الذي يعالج قضية من أمهات قضايا المنهج والفكر- روح تعبر عن نفسها هكذا: «**سرعان ما وقف مفكروا الإسلام -الممثلون الحقيقيون للإسلام- وهم الأشاعرة؛ من العلّية الأرسطاطاليسية موقف الإنكار لها والهجوم عليها**»[١٩].

أما الفصل الثامن، فمكرس لمسألة كون مزج المنطق الأرسطيطاليسي يسيء بعلوم المسلمين انطلاقاً من تصور **الغزالي** عن المنطقيات من أن «**أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار**»[٢٠].

إلا أن **النشار** لا يفتأ أن يعود ليقوض رؤية **الغزالي** هذه من خلال عرضه لآخر آرائه المنطقية.

الباب الثالث: يعالج فيه **النشار** موقف الفقهاء من المنطق الأرسطي بعد القرن الخامس الهجري؛ ففي فصله الأول يتناول موقف الفقهاء حتى عصر **ابن تيمية**، وهو قصير ويدور أغلبه حول فتوى **ابن الصلاح** المشهورة بتحريم «**الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلّماً وتعليماً**» وأثرها على ما جاء بعده[٢١]. ثم يعرض لمساهمة **ابن تيمية** في نقد المنطق الأرسطي.

ويفصل النشار في الفصل الثاني هذا النقد على صعد ثلاثة (الحد، والقضية والقياس)؛ فيحاول أن يتعرف على مصادر الجانب الهدمي لنقد نظرية الحدّ عند **ابن تيمية**، ويرى أنه «**استمدها من الشكاك اليونانيين...**»[٢٢]. وبعدها يعرض للجانب الإنشائي من نقد ابن تيمية (يمثل آراء **ابن تيمية** نفسه التي لم يتابع فيها غيره)، بل «**يظهر فيه -الجانب الإنشائي- ابتكاره ظهوراً تاماً**».

في الفصل الثالث يبحث **النشار** نقد **ابن تيمية** للقضية الكلية. من حيث هي عنصر من عناصر البرهان، ثم يعرج على مسائل الكليات والجزئيات من وجهة نظر ميتافيزيقية وإبستمولوجية؛ فيشكك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي عالم معقولات مستعيناً بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية عارضاً بديله المتلخص في التجربة، والعلم بالجزئيات.

وفي الفصل الرابع يعرض لنقد نظرية الاستدلالات الأرسطية عند **ابن تيمية**، ويقسمه إلى جانبين: هدمي وإنشائي

أيضاً، فيخصص الجانب الهدمي لنقد مبحث القياس ولواحقه عند **أرسطو**.

الفصل الخامس: ويعرض فيه لموقف الفقهاء بعد **ابن تيمية**، ويقسمهم قسمين: قسم تابع **ابن تيمية** في العمل على نقد المنطق الأرسطي يمثله تلميذه **ابن القيم الجوزية**(٧٥١هـ) و **الصنعاني**(٨٤٠هـ) والسيوطي(٩١١هـ)، وقسم تارةً على سيرة **ابن الصلاح** في البحث في تحريم المنطق، ومن أهم ممثليه **عبد الوهاب السبكي**، فيعرض نماذج من آرائهم ومصنفاتهم.

الباب الرابع: (موقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية)، سبق أن أشرنا – أعلاه– أنه أشبه بالملحق ولا يمكن التسليم بأنه جزء من متن البحث، وفق الخطة التي اختطها الباحث لنفسه، حيث ألزم نفسه بالاقتصار على عرض جهود ومواقف الممثلين الحقيقيين للإسلام –في نظره– أي علماء أصول الفقه. والمتكلمين خاصة الأشاعرة، لكنه، كأنه نسي أو تناسى. فعقد باباً طويلاً ليلخص فيه كتاب **ابن تيمية**(كتاب الردّ على المنطقيين) بل أردفه بكتاب آخر له أيضاً(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول). ومناسبة ذكر الإشراقيين و **السهروردي** خاصةً، هي أن الرجل نقد المنطق الأرسطي، فالباحث كأنه يتلقف أي نقد لمنطق **أرسطو** من أي صوب جاء، وهذا نفسه ما يبرر ذكره لآراء بعض الفلاسفة والمناطقة الغربيين. وكيف كان، فقد ضمن هذا الباب فصلين الأول عنوان المنهج المنطقي والمنهج الذوقي وخصص الثاني.

الباب الخامس: (مناهج البحث لدى علماء الكيمياء الطبيعية، والرياضية، في العالم الإسلامي–القديم) وحاله من حيث وثاقة الصلة بموضوع البحث. –بحسب خطة النشار نفسه– كحال سابقة، وبين فيه أيضاً أنهم لم يقبلوا المنطق الأرسطي لأنه طريق نظري يختلف تماماً عن روح أبحاثهم التجريبية.

بعد هذا العرض المكثّف للكتاب، الذي لم يخل من بعض الإشارات والتعليقات، لابأس بلفت اهتمام القارئ الكريم إلى بعض الملاحظات التي نعتقد أهميتها وفائدتها وهي على النحو التالي:

الأولى: رغم شدّة حذر **النشار**، ومهاجمته **لابن تيمية** أحياناً، تجده يتبنى بحماسة عالية أغلب نقود **ابن تيمية** للمنطق الأرسطي على كثرة خلطة، وقصور فهمه –كما يعبر **النشار** نفسه– واستعان به في ما يقارب نصف كتابه الحاضر في مهمّته الشاقة، والمحفوفة بالمنزلقات الخطيرة، وتغنّى به في أكثر محطّات مؤلّفه إلى درجة وسمه «بالمفكر

العبقري» ليختم معه بقوله: «**إنه ترك بهذا النقد تراثاً علمياً ممتازاً**»(٢٣).

الثانية: في مسألة العلّية: يحمل **ابن تيمية** على الأشاعرة وموافقيهم لإنكارهم العلل والأسباب وإرجاع قضية الاقتران بين ما يعرف بالعلل والمعلولات إلى محض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسبباً للآخر ومولِّداً له، وهنا يتوثّب له **النشار** لمساسه بأشعريته فيعتبر هذا الموقف «**سقطة عظمى**»، ولا يخفى تصريحه بأن **ابن تيمية** «**لم يفهم أبداً موقف الأشاعرة في فكرة الاقتران**»(٢٤)، ويشكل عليه بأن «**فكرة العادة، وفكرة الدوران، والمناسبة، والسبر والتقسيم، إنما هي منبثقة من الاقتران ونقد العلّية، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسطاطاليسية في نظريته -ابن تيمية- الهامة في العلّية**»(٢٥). ثم يعقب بأن عداوته لأهل السنة والجماعة هي التي «**أعمت بصيرته وأغلفت فكره**»، وجعلته يثبت الأسباب وبالتالي «**العلية الأرسطاطاليسية**»(٢٦)، وفي المسألة حميّة مذهبية أشعرية غير خافية، وتجنٍّ على الرجل بغير علم.

الثالثة: لم يأت **ابن تيمية** بجديد يذكر حينما أشكل على تقسيم العلم إلى تصور وتصديق وهو في ذلك ترداد لغيره، كما هو الحال في أغلب إشكالاته المنطقية، وأجوبتهما مذكورة في محلّها. وقد اعتبر **ابن تيمية** كل تصور عارٍ عن القيود، لا يعدو كونه خاطرة تخطر بالبال(٢٧)، ويسايره في ذلك **النشار**، بل ينظر إلى رؤية **ابن تيمية** هذه على أنها: «**تضعه فعلاً في نسق المناطقة السيكلولوجيين الكبار في العصور الحديثة**»(٢٨). إلاّ أن **ابن تيمي**ة، وحتى **النشار** نفسه لم يبيّن لنا مراده من الخاطرة، فإذا كان يريد بها «**نوعاً من الإدراك البسيط غير المستتبع بحكم، خالٍ من كل القيود**».

فذاك هو التصور البسيط ويقابله التصديق -وهو ما كان مستتبعاً بحكم- وبالتالي ما سمّاه ابن تيمية «خاطرة» هو ذاته «التصور» عند المناطقة وهو ليس منهم.

الرابعة: من المسلم به في علم المنطق أن القياس التمثيلي ليس إلا طريقاً ظنياً، وعلى خلاف هذا الهدي سار ابن تيمية وتابعه في ذلك الدكتور النشّار حين عدّه أقوى من القياس الشمولي في إفادة اليقين(٢٩) مبرراً وجهة نظره بإمكانية الحصول على مفردات معينة على صعيد القياس التمثيلي، وأن العلم بهذه المفردات أقوى دائماً وأوضح من العلم بالقضية الكلية المعتمدة في القياس الشمولي، مضافاً إلى أن العلم بالقضية الكلية، إنما يتحقق في حالة «**تماثل أفراد الكلي في حدود قدر مشترك**»؛ أي حين تحقق القياس التمثيلي،

وهذا ما يجعل القياس التمثيلي، والعلم بهذه المفردات أقوى دائماً وأوضح من العلم بالقضية الكلية المعتمدة في القياس الشمولي، مضافاً إلى أن العلم بالقضية الكلية، إنما يتحقق في حالة «**تماثل أفراد الكلي في حدود قدر مشترك**»؛ أي حين تحقق القياس التمثيلي شرطاً أساسياً في إنتاج اليقين الحاصل عن القياس الشمولي.

إن هذه النظرة التيمية مبنية على أن القضية الكلية في القياس الشمولي هي قضية ناشئة عن تماثل الأفراد ضمن القدر المشترك، ويغفل **ابن تيمية** عن أن القضية الكلية في القياس، لا تنشأ عن تماثل الأفراد، بل تماثل الأفراد هو الذي يقوم على القدر المشترك الذي يؤلف معناً كلياً؛ أي أنه متى ما تحقق القدر المشترك، كان أفراده متماثلين فيما بينهم، وبتعبير آخر إن التماثل بين الأفراد فرع تحقق الكلي، لا أن الكلي منتزع عن تماثل بين الأفراد.

السادسة: بناءً على أن البرهان القياسي لا يفيد العلم بالعالم الخارجي، وخلافاً للمناطقة –كعادته– عدَّ **ابن تيمية** «**المشهورات من أعظم اليقينيات**» مع أن الفرق بين مبادئ الجدل التي منها المشهورات –ومبادئ البرهان، وغفل صاحبنا عن أن اشتهار قضية ما، إنما يعتمد على تناسب مادة تلك القضية مع أذهان الناس، وأن الاعتقاد بها لا يغير من الحقائق شيئاً، ولهذا تعدّ شهرة القضية «المشهورة» أمراً عارضاً، في حين أن حقيقة الحق أمر ذاتي، وهو ما عرف عند الحكماء: «**شهرة المشهور عرضية، وحقيقة الحق ذاتية**»(٣٠).

وبذلك يكون **ابن تيمية** قد خلط الأمور ولم يعبأ بدقائقها، فضلاً عن نتائجها، وكأني به لم يتنبه إلى ما تفضي مسألة عد المشهورات من مبادئ البرهان!! ولم يتنبه ماذا يعني قوله إن البديهيات أمر نسبي؟! ألا يعني ذلك أن النظريات أولى بالنسبيّة أو هي كذلك!! وإذا كان كل منهما نسبياً فذاك يعني أن المعرفة برمّتها نسبية! وهو إقرار يقود إلى إنكارها رأساً!! وهل سأل نفسه إلى أين يفضي بنا اعتقاد مفكرنا المتكلم الفقيه! – برؤيته النسبية للغيب والشهود؟... ذلك هو **ابن تيمية** الذي استشفع به **النشار** لهدم المنطق الأرسطي! واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، المنهج التجريبي – الاستقرائي!!

ومن هنا، كان لزاماً علينا تسليط ضوء ولو بعجالة على المنهج الاستقرائي والتحديات التي واجهته. وفي الوجه الآخر إن صح التعبير للمعالجة نقول لقد حظيت مسألة الاستقراء بعناية خاصة، من قبل الباحثين والفلاسفة والحكماء على حدٍّ سواء، وقد تعنَّى للخوض في علاجها،

أنصار التفكير العقلي من يونانيين وإسلاميين وأوروبيين محدثين قبل غيرهم من التجريبيين، وعلى الرغم من تنوع جهات المعالجة، وتلون أطياف المعالجين، فإنَّ النتيجة بقيت واحدة لا تتخطى حدود الظنّ، و«**أنَّ دون الوصول إلى اليقين عبر الاستقراء خرط القتاد**» إلى حين ولوج السيد الشهيد **محمد باقر الصدر** ميدانه، فأماط اللثام عن عقم المعالجات السابقة جميعها، مختتماً عهد «احتمالية الاستقراء وظنية نتائجه» ومؤذناً ببدء عهد جديد للاستقراء موسوماً بطابع «يقينية نتائجه» باعثاً الروح فيه من جديد بعدما كادت ترديه كثرة النقود السابقة والمعالجات العرجاء.

منذ أن تمت الإطاحة بالأساس العتيد للدليل الاستقرائي الأرسطي المتمثل في كبرى: «**استحالة أن يكون الاتفاق دائمياً ولا أكثرياً**»[٣١]، حتى انبرى التجريبيون لمعالجة مشكلة تبرير «التعميم» -أو ما يسمى «بالطفرة الاستقرائية»- المستندة إلى الاستقراء، وتعددت رؤاهم، واختلفت معالجاتهم باختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم، وقد حصرها «السيد الشهيد» في ثلاثة اتجاهات أساسية:

* **الإتجاه الأول: «الاتجاه اليقيني»:** يتعامل مع نتائج الاستقراء على أنها يقينية-.

ويمثله الفيلسوف «**جون ستيورات مل**» الذي يؤمن بحاجة الاستقراء إلى مبدأ «السببية» ليقرر على أساسها إمكان «التعميم»، وبدونها لا يمكن التقدُّم خطوة واحدة نحوه، إلاّ أن «**مل**» يؤمن في الوقت ذاته أن السببية نفسها قائمة على أساس التجربة بمعنى أنها حصيلة استقراء، وهنا، يكشف «السيد الشهيد» نقطة ضعف قاتلة: مفادها: إذا كانت السببية هي المبرّر «للتعميم» الاستقرائي، وهي ثمرة من ثمراته فهذا يعني أن «التعميم» يصبح ممكناً في كل استقراء، وبالتالي: «**يثبت أن الدليل الاستقرائي عموماً لا يرتكز في إثباته «للتعميم» على تصديق مسبق بقضايا السببية**»[٣٢]. وهكذا يتمكن «السيد الشهيد» من الإجهاز على أساس البناء المعرفي لهذا الاتجاه اليقيني في تفسير الدليل الاستقرائي.

* **الاتجاه الثاني: «الاتجاه الترجيحي»:** يمثله الفيلسوف الرياضي «**برتراند راسل**»، ويتعامل مع نتائج الاستقراءات على أنها مجرد ترجيحات لا ترقى إلى القطع واليقين وأن ذلك هو منطق العلوم، عافياً نفسه من عناء الجواب عن تبرير «الطفرة الاستقرائية»[٣٣].

* **الاتجاه الثالث: «الاتجاه السيكولوجي»:** يمثله «**دافيد هيوم**»، ويرفض هذا الاتجاه الإذعان للقول بوجود

معرفة ضرورية، ولا يؤمن إلا بالتجربة مصدراً وحيداً للمعرفة، ويعمد إلى تفسير السببية «الأرسطية» و«المسببية» على أساس نفسي بحت!!

وأن ما يشاهده الناس في حياتهم الاعتيادية ويفسرونه على أساس «السَّببية» ليس إلا تعاقبا للحوادث التي ألفوها في حياتهم، ويتصدّى «السيد الشهيد» لهذا التصور الذي حشد له «**هيوم**» كل ما له من طاقة فكرية، ويورد عليه خمسة ردود أساسية، تدحض كل أوهام هذا الأخير وسفسطته، منها أنه يلزم من تصوره أن لا نصل إلى قانون العلّية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة، التي تحكم الرباط بين فكرتي العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك، فإن العالم الطبيعي يستطيع أن يستنتج علاقة علّية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة، ولا يزداد يقينه شيئاً عما كان عليه عندما شاهد الحادثة للمرة الأولى، كما لا تزداد علاقة العلّية قوة بتكرار حوادث أخرى يوجد فيها المعلول والعلة نفسها[٣٤].

أما التتابع الزمني والعلاقة الرتيبة، فتلك مشكلة أخرى عند «هيوم» ويقرب السيد الشهيد المسألة بضرب مثال حركة اليد والقلم، فيقول: إن حركة اليد وحركة القلم توجدان دائماً في وقت واحد، ولكننا ندرك أن حركة اليد هي السبب في حركة القلم رغم عدم وجود فاصل زمني بين العلّة والمعلول؛ ذلك أن الفاصل المذكور ليس ضرورياً، وإنما العلاقة الترتبية هي الضرورية في المقام.

وهب أننا لم نصدّق بعلّية الأشياء بعضها لبعض، ولم نكوّن عن مبدأ العلّية فكرة تصديقية، فهل معنى ذلك أننا لا نتصور مبدأ العلّية أيضاً؟! وإذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه «هيوم»؟! وهل ينفي الإنسان شيئاً لم يتصوره؟![٣٥].

ولم يسلم أصحاب الاتجاه العقلي من سهام «السيد الشهيد» الناقدة، فلم يخف إنكاره لأدلة فكرة الضرورة التي يقوم عليها «مبدأ العلية» في تفسيره العقلي، مُلمِحاً إلى أن الدليل الاستقرائي –حسب رؤيته الجديدة– لا يعتمد «مبدأ العلية» كمصادرة سواء فُسِّرَ عقلياً أم تجريبياً.

وبعد جولات ساخنة مع العقليين والتجريبين أطاح فيها بالأسس النظرية التي اعتمدوها في علاج مشكلة الاستقراء وتفسير الدليل الاستقرائي، يقدم لنا مشروعه الكبير، الذي يصح أن يطلق عليه «اكتشاف» بلا ريب، ويصدق معه الاسم على المسمّى. ويمكن تلخيصه في النقاط التالية:

الأولى: القاعدة التي يقوم على أساسها

البناء الفوقي للمعرفة كلها، هي تلك المعارف التي يدركها الإنسان بصورة قبلية، وتكون مستقلة عن الحس والتجربة –وسابقة عليها– وتتمثل أساساً في «بديهيات حساب الاحتمال» و«مبدأ عدم التناقض»، وبدونهما تفقد التجربة والاستقراء مسوّغهما على أرض المعرفة.

وبذلك يفترق «السيد الشهيد» عن التجريبيين الذين يؤمنون بأن كل معارفنا تعود بالتحليل الأخير إلى التجربة بما فيها بديهيات المنطق الأرسطي.

الثانية: المبادئ والقضايا، التي عدّت عند المذهب العقلي معارف وقضايا قبلية أولية، هي في واقعها مبرهنة في ضوء الدليل الاستقرائي.

الثالثة: يعتمد نمو المعرفة على الانتقال من الجزء إلى الكل وليس العكس، وتكتسب اليقين على أساس بلوغها – المعرفة– أعلى درجات التصديق الاحتمالية، وفي ضوء تركيب الذهن البشري العادي. ويخالف «السيد الشهيد» أدعياء الطريق الواحد في نمو المعرفة «التوالد الموضوعي» الذي يعني: «**متى وجد تلازم بين قضيتين أو مجموعة قضايا، وقضية أخرى، فإننا نستحصل على قضية جديدة**»؛ أي أن المعرفة –هنا– نمت وتكاثرت، وهذا هو الأساس في القياس الأرسطي كما هو معلوم من مهمّة «الحد الأوسط»، أما «التوالد الذاتي» الذي هو أطروحة «السيد الشهيد» ففيها يظفر الإنسان بمعارف جديدة من التلازم بين الجانبين الذاتيين من المعرفة لا الموضوعيين كما يذهب **أرسطو**، وأن التعميمات الاستقرائية التي لا يمكن أن تعود إلى اليقين، فإنه في مرحلة «التوالد الذاتي»، تتم تنمية درجة الاحتمال المستحصلة من التوالد الموضوعي للوصول بها إلى اليقين[٣٦].

ختاماً، قد نختلف كثيراً مع **النشار** في ما أورده في كتابه الحاضر، وقد نلتقي أحياناً أخرى، إلا أننا لا نبخس الرجل حقه في ما بذله من جهد، وتحمس له من آراء، فما قدّمه يبقى محاولةً تستحق أن تقرأ، ويتوقف عندها رغم مرور زمن طويل عليها.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) النشار، (الدكتور)، سامي علي، **مناهج البحث على مفكري الإسلام**، ط٣، (١٩٨٤)، دار النهضة العربية، بيروت، ص: ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٣٠.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٣٥.

(٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، ص ٣٤٤، (نقلاً عن النشار، ص ٤١).

(٦) النشار، مصدر سابق، ص ٤١.

(٧) وهو أبو البركات البغدادي، حيث أنكر أن يكون موضوع المنطق «**الألفاظ من حيث تدل على المعاني لأن هذا هو علم اللغات**»، النشار، م.س.، ص: ٤٥.

(٨) النشار، م.س.، ص: ٥٩.

(٩) النشار، م.س.، ص: ٦٠.

(١٠) النشار، م.س.، ص: ٦٦.

(١١) النشار، م.س.، ص: ٦٧.

(١٢) من تلك الشواهد ما نقله عن **الزركشي**، من أن «**ابن عباس وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم**»، البحر السليم، نقلاً عن النشار، م.س.، ص ٨١.

(١٣) النشار، م.س.، ص: ٩١.

(١٤) النشار، م.س.، ص: ٩١.

(١٥) النشار، م.س.، ص: ٩٣.

(١٦) النشار، م.س.، ص: ١٠٢.

(١٧) النشار، م.س.، ص: ١١٢.

(١٨) بدون توضيح لمعنى القياس التمثيلي مكتفياً بنقل الأقوال في أحسن الأحوال.

(١٩) النشار، م.س.، ص: ١٥٥.

(٢٠) النشار، م.س.، ص: ١٦٧.

(٢١) ويكمل ابن الصلاح فتواه «**بأن على وليّ الأمر أن يخرج معلّمي المنطق الأرسطاليسي من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتى يتوبوا**».

(٢٢) النشار، م.س.، ص: ١٨٨.

(٢٣) النشار، م.س.، ص: ٢٨٣.

(٢٤) النشار، م.س.، ص: ٢١٠.

(٢٥) النشار، م.س.، ص: ٢١٠.

(٢٦) النشار، م.س.، ص: ٢١٠.

(٢٧) النشار، م.س.، ص: ٢٦٤.

(٢٨) النشار، م.س.، ص: ٢٦٣.

(٢٩) النشار، م.س.، ص: ٢٥٥.

(٣٠) نصير الدين، **المقاييس المنطقية**، ص ٧٩.

(٣١) وهي قاعدة عقلية أولية.

(٣٢) الصدر(الشهيد)، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف، بيروت(لا ت)، ص ٧٠– ٨١.
(٣٣) المصدر السابق نفسه، ص ٨٣–٨٨.
(٣٤) الصدر(الشهيد) محمد باقر، **فلسفتنا**، دار التعارف، بيروت، لا ت، ص: ٧٦–٧٨، و**الأسس المنطقية**، م.س.، ص١١٢–١١٦.
(٣٥) **الأسس المنطقية للاستقراء**، م.س.، ص: ١١٢–١١٦.
(٣٦) **الأسس المنطقية للاستقراء**، م.س.، ص: ١٢٣– ١٣١.