الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية–قسنطينة
كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديـان
شعبة: العقيدة

فلسفة تصنيف العلوم في مشروع محمد عابد الجابري

-دراسة تحليلية نقدية-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العقيدة

تخصص: فلسفة العلوم

إعداد الطالبة
صبيرة عامر

إشراف الدكتور
عبد المالك بن عباس

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.اسعيد عليوان	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة	رئيسا
د.عبد المالك بن عباس	محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة	مشرفا ومقررا
د.فاطمة سوالمي	محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة	عضوا
أ.د.فتيحة فاطمي	أستاذ	جامعة عبد الحميد مهري–قسنطينة02	عضوا
أ.د.زبيدة بن ميسي	أستاذ	جامعة الحاج لخضر –باتنة01	عضوا
أ.د.رابح مراجي	أستاذ	جامعة 08 ماي 1945– قالمة	عضوا

السّنة الجامعيّة 1442–1443هـ / 2021– 2022م

جامعة الأمير سطام للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يليق بكماله وجماله وأفضاله.

والصلاة والسلام على من أصابتنا بعض من بركاته ورحمته فغمرتنا.أما بعد:

فإني أتقدم بالشكر الجزيل لكل من تفضل علينا بمساهمته في هذا البحث ولو بالقليل، وعند الله وعندنا كثير، وعلى رأسهم الإمام الأستاذ: مراكشي محمد الذي أمدنا بالمصادر والمراجع، وسهل علينا كثيرا من أمور البحث.

ثم نتقدم بالشكر للأساتذة الكرام بدءا بالمشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور:بن عباس، والدكتور: عبدلي أحمد، والأستاذ الدكتور،عبد الوهاب فرحات الذي تكرم علينا بتوجيهاته ونصائحه، وكذا حرصه على البحث ودقته المنهجية.

دون أن أنسى كل من أحاطنا بالرعاية والتوجيه، ولم يتسنى لنا ذكرهم بأسمائهم في هذا المقام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى النبي محمد ﷺ وإلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

إلى أبي وأمي الغاليين اللذان يجودان بنفسيهما من أجل أن أكون في أعلى المستويات.

إلى الزوج الفاضل صاحب المكرمات الكثيرة التي لا يحصيها المقام، وفضله الكبير يستحق أكثر من الشكر الجزيل. أبو صهيب "محمد مراكشي"، والذي كان نعم السند والمعين، وكان حقا منبعا أنهل منه الأمل والحكمة والتشجيع.

إلى إخوتي وأخواتي، وإلى كل من ربطتنا بهم صلة المحبة في الله، وجمعنا بهم بيت الله: أخوات وأمهات مسجد قاوس والشاطىء.

إلى هبة ربي ونعمته أولادي وقرة عيني: صهيب، آدم، مصعب، سجود، رعاهم الله على عينه، واصطنعهم لنفسه: آمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعد تصنيف العلوم، أو إحصاء العلوم رافدا من روافد العمل المنهجي، فهو عبارة عن منهجية ارتبطت بالعلم، كما ارتبطت بالفلسفة ومباحثها: المعرفة والوجود، وفي كل منهما تبرز فكرة وحدة العلوم والتصور الواحد للوجود، لأن من شرط قيام العلم أن تكون هناك طريقة تنظَم تحتها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة والمسائل المختلفة والعلوم، ووضع نظام واحد لها، وتعديل أمكنة فروع المعرفة وشؤونها ونتائجها في إطار هدف المعرفة العام، وفي سبيل التقدم العلمي الذي يعد أحد شروط النهضة، وعلى هذا الأساس ارتبط تصنيف العلوم بالمنهج عند العالِم، كما ارتبط بالخلفيات العقدية والمذهبية.

وإن كان هذا العلم قد شكل منذ بزوغه الصورة الصادقة للحياة العقلية لدى الأمم والحضارات، فقد مثل كذلك زاوية مهمة وأساسية في صياغة النسق الفكري الإسلامي، وعكس خصائصه الفكرية والثقافية بإقراره لتدخل الأبعاد الأيديولوجية والأخلاقية.

وعلى غرار تلك الأعمال التصنيفية العديدة والضخمة على طول تاريخ هذا العلم –سواء لدى اليونان أو المسلمين أو الغربيين– فقد برزت أعمال أخرى في العصر الحديث لدى العديد من الباحثين والدارسين أمثال: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، هذا الأخير الذي قدم تصنيفا للعلوم في إطار مشروعه الحضاري الذي جعله في إشكالية كبرى هي إشكالية العقل المسلم والثقافة الإسلامية التاريخية، سعيا في تشريح هذا العقل للكشف عن علله، والبدء في إعادة تشكيله من جديد.

استطاع محمد عابد الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل هذا العقل عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين، ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي ثم الأخلاقي وهو مبتكر مصطلح "العقل المستقيل" وهو ذلك العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى.

إن إشكالية فلسفة التصنيف عند الجابري كمنطلق من إشكالية كلاسيكية قديمة تعد واحدة من الإشكالات التي واجهها العقل الإسلامي، وهي محاولة تحقيق التوافق النسبي، كما تعلقت به الحقائق الدينية الثابتة وبعض المسائل العلمية الفلسفية.

لقد بين الجابري بأن تصنيفات العلوم الكلاسيكية في التاريخ العربي كلها شكلية، وعليه

فإن التصنيف يجب أن ينظر فيه إلى بنية المعرفة، إلى آلية اشتغال العقل، وبهذا نستطيع أن نميز بين العلوم الحقيقية وغيرها، والتي من خلالها تبنى الحضارة.

ولهذا ستكون دراستنا حول فلسفة تصنيف العلوم عند الجابري، والتي اختص بها عن بقية أقرانه من مفكري الساحة العربية والإسلامية، مركزين على التحليل والنقد الممنهجين.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية اختيار هذا البحث إلى حاجتنا الملحة اليوم إلى عقد دراسات وفرق بحثية عديدة، من أجل إعادة التأمل بل وإعادة اكتشاف الأدوار المهمة التي قام بها أصحاب المشاريع من مفكري مرحلتنا الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال الحضور الفكري العربي والإسلامي اليوم في العالم أجمع، ومساهمة منظريه في التفكير والإبداع والخروج عن المألوف والمعتاد من أنظمتنا الفكرية والوجدانية، إلى فضاءات جديدة من الدراسة والبحث والتعاطي مع الحقائق الكونية والعلمية بتنظيرات ومناهج جديدة مبدعة.

كما تكمن الأهمية في القوة التي يتمتع بها الموضوع وراهنيته، إذ الواقع ينبئ بوقوع خيبات أمل فكرية متتالية على الإنسان العربي في مستقبله القريب.

ومما يؤكد أهمية هذا الموضوع هو زيادة الاهتمام في الوقت الراهن بأفكار مثل: " العلم الكلي الموحد"، وتوحيد المعرفة"، و"العلوم البشرية" وبلغت الدراسات الغربية فيها شأوا بعيدا مقابل ضعفها لدى المسلمين، على الرغم من وجودها في القرآن الكريم هذا الكتاب المجيد الذي يحتاج إلى تلاوة تستنطق إجاباته الشافية وحلوله لتحديات كل عصر وجيل وأسئلته، سعيا للتجديد المنشود وإعادة تشكيل العقل المسلم عبر وصله بما انقطع بينه وبين كتاب الله، باعتباره المنشئ الوحيد مع الكون للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمنهاج، ويقدم تصورا إسلاميا لفلسفة العلوم المعاصرة في مجال التطبيق.

كما تكمن الأهمية في كشف نظرية الجابري في تصنيفه للعلوم، وذلك من خلال تحليل

ودراسة مشروعه، هذا المشروع الذي يحتاج إلى العديد من الدراسات لكشف جوانب الإبداع فيه، وسياقاته وآفاقه.

إشكالية البحث:

إن هناك إشكاليات جدلية كبيرة، اعتبرت ما قام به الجابري تطويعا غير مباشر، وليا غير مقبول للتراث الديني والفلسفي الإسلامي، في مقابل ادعائه وضع نظرية جديدة وأصيلة في الآن في تصنيف العلوم، فهو يقول بأن تصنيفه قد تجاوز به التصنيفات الكلاسيكية في التاريخ العربي والإسلامي، التي تقسمها إلى نقلية وأخرى عقلية، ودينية ودنيوية، وعلوم محمودة وأخرى مذمومة، إلى تصنيف آخر يعيد من خلاله ترتيب العلوم على أساس فلسفي جديد، حيث ينظر فيه إلى العقل بوصفه كونيا وكليا بمبادئه الضرورية، داخل ثقافة معينة، وتوجه الجابري بالنقد والتصنيف إلى هذا العقل بوصفه أداة الإنتاج لا منتوج هذا العقل بالذات، معتمدا على مفهوم البنية ومفهوم القطيعة الإبستيمولوجية، فجاء تصنيفه مغايرا ويطرح إشكالات عديدة حول وحدة المعرفة والقطائع المعرفية، والعلاقات بين العلوم، وراهن عليه الجابري بأنه يفتح آفاقا جديدة نحو التقدم العلمي والمعرفي والحضاري، وبناء على ذلك فإنه يمكن صياغة الإشكالية الرئيسية في الآتي: إلى أي مدى يمكن اعتبار محمد عابد الجابري قد قدم تصنيفا للعلوم يعتمد على أساس فلسفي معين، ويتجاوز به تصنيفات السابقين، ويفتح آفاقا علمية جديدة؟.

وتحت هذه الإشكالية الكبرى التي تعد تأزما معرفيا حقيقيا تنضوي بعض الإشكالات الفرعية ومن بينها:

- ما معنى علم تصنيف العلوم، وما أهميته وما هي وظائفه وأهم خصائصه، وكيف تطور؟.
- في ماذا يتمثل المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، والمراحل التي مر بها؟.
- ما طبيعة القطيعة الإبستيمولوجية والعقلانية التي يدعو إليها؟ وفي ماذا يتحدد الأساس الفلسفي لتصنيفه؟ وما آثاره على العلم والمعرفة الإسلامية والإنسانية؟.
- ماذا كان هدفه من تصنيفه؟ وكيف تموضعت العلوم فيه من حيث التفاضل والعلاقات بينها ووحدتها؟.

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهي باعتبار الذاتي والموضوعي كالآتي:

أسباب ذاتية:

اهتمامي الخاص بالدراسات الفلسفية التي قام بها الجابري، وكذا قراءته العقلية للتراث، لأجل استخراج واستنباط نظرية في فلسفة العلوم عموما وفلسفة التصنيف بشكل أخص، وهو ما سعى الجابري لتشكيله في مشروعه.

اهتمامي منذ الصغر بالعلم الذي يشمل كل العلوم، فقد كنت أبحث عن علم لا يقصي أي تخصص إيمانا بأهميتها، ورفعتها وأنها كلها –أي العلوم– تستحق الاهتمام والدراسة، وقد تحقق ذلك في هذا البحث ولو بنسبة معينة، وقد كانت لي اهتمامات بهذا الموضوع –تصنيف العلوم– في مرحلة الماجيستير التي كانت حول الأعمال التصنيفية عند كل من ابن سينا وطاش كبرى زادة واليوسي، ممثلين لمختلف المدارس في التاريخ الإسلامي، وجاء هذا العمل تكملة له تقصيا لتصنيفات المحدثين.

أسباب موضوعية:

يتميز الجابري في مجال دراسة فلسفة العلوم واستنباطاته في هذه الدراسات التي تعد قاعدة أساسية لمثل هذه الدراسات التي تجمع بين الطابع الفلسفي والطابع العلمي.

كما يعد إنتاج الجابري في مجال دراسة تصنيف العلوم مذهبا إبستيمولوجيا مستقلا، وهو ما يجعله في مصاف المشاريع الحديثة الرائدة التي عملت على صياغة نظرية تصنيفية للعلوم في الفكر المعاصر.

ومن الأسباب الموضوعية كذلك عمق الأزمة المعرفية بسبب تناسي الأمة لخصوصياتها المعرفية، وبسبب افتقار العلم المعاصر إلى حلول وجودية شمولية لأزماته التي أفرزت مفاهيم غير واقعية وغامضة

أحيانا على العقل المسلم، إضافة إلى تلك المعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة، التي ولدت فوضى فكرية اكتسحت البيئة الثقافية للمسلمين، وشكلت أزمة في المنهج، لا حل لها إلا بالوعي المنهجي الذي تمثله التراث العلمي الإسلامي الأصيل، واكتساب فقه التطبيق الحضاري.

أهداف البحث:

إن القول في فلسفة تصنيف العلوم عند مفكري الإسلام لم يستنفذ مخزونه بعد، فمخزونه ثري وغني بعديد النظريات التي لا يزال المحدثون يؤسسون لها، ونهدف من خلال بحثنا في الموضوع إلى تثوير التراث الذي تركه مفكرو الإسلام وذلك من خلال نموذج الجابري، والذي نراه يستعيد الدور اليوم بقوة، ومن خلاله سنعمل على اكتشاف فلسفة تصنيف العلوم وما يمكن أن تقدمه لنا القراءات الجديدة والعديدة التي بين أيدينا، والتي تناولت فلسفة تصنيف العلوم بشتى مدارسها وتياراتها، ويهدف البحث من خلال ما سبق إلى دراسة تأثير المشروع الفلسفي عند الجابري عموما، وفلسفة التصنيف خصوصا في أفق الحداثة العربية، والفكر الإسلامي، والمعرفة العلمية..

كما نهدف من خلال هذه الدراسة إلى محاولة بلورة نظرية قرآنية في تصنيف العلوم، تأخذ بعين الاعتبار وحدتها وتكاملها المعرفي، وأغراضها القيمية والأخلاقية، انطلاقا من الرؤية الكونية التوحيدية للإله والكون والإنسان والحياة والمجتمع، تحقيقا لإنسانية الإنسان خليفة الله في الأرض ومعمرها بالخير والصلاح عبر التزكية والتقوى.

المنهج المتبع:

إن طبيعة دراستنا هذه تحتاج إلى نوع من المزاوجة بين المناهج التي عادة ما تعتمد في الدراسات الصوفية والفلسفية، وذلك نظرا للخصوصية الملازمة للدراسات الفلسفية، وسنحاول خلال إنجازنا لهذا البحث أن نعتمد على:

- المنهج الوصفي الذي يقوم على التحليل والنقد وهو المنهج الأساسي في البحث.
- كذلك سأعتمد على المنهج التاريخي لأهميته في الموضوع.

– وكذا المنهج الاستقرائي وذلك بالاستعانة بطرق التتبع والتقصي المعمول بها في العلوم الإنسانية.

الدراسات السابقة:

وفيما يخص الدراسات السابقة في حدود اطلاعي فإنني لم أعثر على دراسة تتناول الموضوع بعينه، إلا بعض الدراسات والأبحاث التي تناولت الجابري أو تصنيف العلوم من زوايا مختلفة ومنها:

– رسالة دكتوراه لنائلة أبي نادر تناولت قضايا "التراث والمنهج بين أركون والجابري". وقد توسعت الباحثة في سرد منهجيهما، لذلك فقد أفادتنا كثيرا من هذه الناحية عند الجابري خصوصا.

– امبارك حامدي "التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي (بحث في مواقف أركون والجابري والعروي)" وهي أطروحة دكتوراه أيضا، استفدنا منها من ناحية المفاهيم التي استخدمها الجابري في نقد التراث، خاصة مفهوم القطيعة المعرفية.

– عليش لعموري "تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي (الفارابي، الغزالي وابن خلدون)، وهو بحث مصغر يتناول ثلاثة من أبرز المصنفين المسلمين، مبينا تصانيفهم، والفروقات بينها. وقد استفدنا منه أيضا، حيث مثل هؤلاء الثلاثة أبرز المدارس للتصنيف في التاريخ الإسلامي.

– عمر بن بوذينة" تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي وأثرها في التوجيه الحضاري" رسالة ماجيستير، وقد تناول فيها صاحبها التصنيف في أبرز المدارس الإسلامية مع أخذ نماذج في كل مدرسة، واستفدنا منها في بعض آثار علم التصنيف، وتوجيهاته العلمية والفكرية.

– بوساحة أحمد الشريف الذي تناول في رسالته المقدمة لنيل درجة الماجيستير بعنوان"تصنيف العلوم عند مفكري المغرب الإسلامي"، وكان لهذه الرسالة نسقها الخاص أيضا، ومع كل نموذج

نجده يذكر الخلفيات الفلسفية والمعرفية التي تميز بها المصنف.

كما اعتمدت في إعداد المشروع على بعض الكتابات ذات الصلة بالموضوع، ومن بينها:

- مؤلفات الجابري.
- نقد العقل العربي في الميزان ليحي محمد.
- تجديد المنهج في تقويم التراث للدكتور طه عبد الرحمن.
- نقد نقد العقل العربي للدكتور جورج طرابيشي.

الصعوبات المعترضة:

إذا كان من صعوبات تكون سببا في إعاقتنا على إنجاز هذا البحث في أتم صورة فستكون انعدام الدراسات المتخصصة السابقة في الموضوع أساسا.

وتكمن الصعوبة أيضا في محاولة الجمع بين المناهج في هذه الدراسة. بالإضافة إلى الدقة في التحليل التي يتطلبها البحث في مواضيع الحداثة والإبستيمولوجيا، وهو أمر يحتاج إلى حضور ذهن وجدية في البحث، سأحاول الالتزام بها قدر المستطاع.

وجدنا صعوبة أخرى تمثلت في أن الدارس للجابري عليه أن يأخذ بعين الاعتبار المادة الغزيرة التي قرأها والتي ترجع أساسا إلى التراث الإسلامي بكل علومه وفروعه، كما ترجع إلى قراءات في الفكر الفلسفي الأوربي..وكثرة المسائل العلمية والمعرفية والفكرية التي تناولها، لكننا حاولنا أن نمسك بزمام البحث من خلال تتبع الجابري في مميزات فلسفته بصفة عامة ومنهجه لا أن نتبعه في كل مباحثه التي تطرق إليها، فذلك يحتاج إلى جهد جماعي متواصل.

خطة البحث: وقد كانت على الشكل الآتي:

مقدمة: تناولت فيها التعريف بالموضوع وأهميته واشكاليته والمنهج المتبع في الدراسة مع نقد

المصادر وعرضت فيها خطة البحث حيث قسمتها الى ثلاثة فصول:

الفصل الأول بعنوان مدخل إلى علم تصنيف العلوم، تناولنا فيه مفاهيم وأسس التصنيف في **المبحث الأول**، وفيه ثلاثة مطالب بينا فيها مفهوم التصنيف ، والأسس الفلسفية لتصنيف العلوم وفي **المبحث الثاني** فلسفة التصنيف، وفيه مطالب: بحثنا فيه عن أهمية علم تصنيف العلوم ووظائفه، وعن خصائصه كذلك، ثم تتبعنا في **المبحث الثالث** تطور هذا العلم عند اليونانيين والغربيين، وفيه مطالب تتناولنا تصنيف العلوم عند اليونانيين ، وتصنيف العلوم عند الغربيين ، وفي **المبحث الرابع** حول تصنيف العلوم عند المسلمين، وفيه مطالب بداية التصنيف عند المسلمين، وتطور هذا التصنيف عندهم.

أما الفصل الثاني فقد أفردناه للجابري وتصنيفه للعلوم ، جاء في **المبحث الأول** الحديث عن الجابري ومشروعه الفكري وفيه مطالب تناولنا فيه ترجمة الجابري ومشروعه الفكري، وفي **المبحث الثاني** أساس تصنيف العلوم عند الجابري، وفيه مطالب تطرقنا خلال هذا المبحث إلى قراءة الجابري الإبستيمولوجية للتراث، وعن النقد الإبستيمولوجي عنده.

أما الفصل الثالث فكان الحديث فيه عن الخلفيات الفلسفية والغايات الأيديولوجية لتصنيف العلوم عند الجابري، قسمناه إلى ثلاثة مباحث: **المبحث الأول**: تصنيف الجابري (الشكل والخصائص)، وفيه مطالب تناولنا فيها شكل التصنيف وخصائصه .**المبحث الثاني**: تصنيف الجابري (الغاية من التصنيف ووحدة العلوم)، وفيه مطالب تناولنا فيها الغاية من التصنيف ووحدة العلوم وتناولن خلاله العلاقات بين العلوم في تصنيف الجابري وتأثيرها معارف وعلوم التراث، وعلى العقل التشريعي خاصة، وجاء الحديث في **المبحث الثالث** عن التكامل المعرفي في الفكر الاسلامي وفيه مطالب تناولنا فيها التكامل المعرفي وعلاقته بتصنيف العلوم، ثم أتبعنا ذلك **بخاتمة** ذكرنا فيها أهم نتائج البحث.

الفصل الأول:

مدخل إلى علم تصنيف العلوم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: المفاهيم والأسس

تمهيد:

يعتبر الكثير من العلماء والباحثين أن للمعنى الاصطلاحي علاقة وثيقة بالاشتقاق اللغوي، لكثير المصطلحات العلمية والمنهجية، غير أن الاستخدامات المختلفة في ميادين المعرفة، والعلوم والمناهج المتعددة، وحتى انتماءات الباحثين ورؤاهم، تضفي على المصطلح معاني واسعة أو ضيقة، أو حتى متباعدة في بعض الأحيان، والتمييز بين المصطلحات العلمية مما يتناول في علم تصنيف العلوم، بل هو لب هذا العلم.

المطلب الأول: مفهوم التصنيف

إنَّ مصطلح التصنيف مما تناوله العلماء بتعريفات مختلفة، ونبدأ بالتعريف اللغوي له، ثم الاصطلاحي ثم نعرف بمصطلح تصنيف العلوم كعلم قائم بذاته.

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي

أولا: التعريف اللغوي:

التصنيف هو تمييز الأشياء بعضها من بعض، وتصنيفه جعله أصنافا[1]، ومن معانيه التمييز والتنوع والتأليف، يقال صنف الشيء جعله أصنافا أي: ميز بعضه عن بعض، ويقال صنف الكتاب أي: ألفه ورتبه[2].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

التصنيف هو جعل الأشياء أصنافا وضروبا، على أساس يسهل معه تمييزها بعضها من بعض، [3] أو أن ترتب المعاني بحسب العلاقات التي تربطها، كعلاقة الجنس بالنوع، أو الكل بالجزء[4].

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 1997م، ج9، ص: 198.

[2]- المنجد في اللغة والأعلام، ط26ب، بيروت، دار المشرق، ص: 437.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، القاهرة، دار الكتاب اللبناني والمصري، ج 1، ص: 279 -280.

[4]- أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة بيروت، ص: 64.

وينقسم إلى تصنيف علمي وآخر منطقي، ومعنى ثالث يكون في مناهج البحث بمعنى عملية تصنيف البيانات إلى فئات لتسهيل وفهم هذه البيانات[1].

الفرع الثاني: المعنى العلمي والمنطقي للتصنيف:

أولا: المعنى العلمي للتصنيف:

التصنيف من الوجهة العلمية يقصد به البحث في أوجه الاختلاف، والتشابه بين الأشياء، وإدراك العلاقات القائمة ببين الأشياء والموضوعات والظواهر، ثم ترتيبها منطقيا من الخاص إلى العام، ومن العام إلى الخاص، ويتبع المشترك بين الأشياء بواسطة استقراء الوقائع.

فالتصنيف العلمي يعتمد غالبا على ملاحظة الصفات الظاهرة في الأشياء، أو الموضوعات، مثل الشكل أو الحجم، أو الطعم أو الرائحة، ويراعى عادة في التصنيف العلمي غاية علمية أو غرضا علميا[2]، فتصنيف مجموعة من النباتات نجد لها تصنيفات مختلفة تقوم على أسس وأغراض علمية، فيصنفها عالم الاقتصاد، ويصنفها الطبيب، ويصنفها الكيميائي، ويصنفها عالم النبات.....إلخ، ولكل هؤلاء غرض خاص من تصنيفه، ووجهة نظر علمية.

ثانيا: المعنى المنطقي للتصنيف:

التصنيف هو ترتيب التصورات فيما بينها، فهو عملية منطقية قائمة على مراعاة ترتيب الأجناس والأنواع، تبعا لدرجة عموميتها[3]، ونجد المناطقة إذا أرادوا معرفة النوع العالي الذي يندرج تحته الأنواع الدنيا، فهم يلجئون إلى هذه المعرفة عن طريق التصنيف[4]، الذي هو عبارة عن تصور للمعرفة البشرية، يوضع لشرح وتوضيح علاقات أجزاء المعرفة بعضها بالبعض الآخر.

بل يجعل مرتضى مطهري عملية التفكير ذاتها التي يتوصل بها إلى المعلومات الجديدة، هي عملية تصنيف وترتيب فيقول: " لذا قيل في تعريف الفكر أحيانا أنه ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمر

---

[1]- جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص: 55

[2]- أبو العلاء عفيفي، المنطق التوجيهي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م، ص: 47.

[3]- محمد السرياقوسي، التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية الإسكندرية، 1975م، ص: 139.

[4]- مهدي فضل الله، مدخل إلى المنطق التقليدي، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1976م، ص85.

مجهول، فحينما يفكر الذهن، ويروم من خلال الربط بين معلوماته تحويل مجهول إلى معلوم، عليه أن ينظم تلك المعلومات بشكل خاص[1].

إذن فالتصنيف أو التعميم آليتان من آليات عمل العقل، فالعقل دوما يسعى لاختزال الكثرة والتعدد بالتصنيف والتعميم وبالتالي يسهل التعامل معها فكريا، ويجب أن يراعي الهدف الذي وضع من أجله التصنيف.

وهناك طرق وأنواع للتصنيف، فهناك أنواع ذات مستويات مختلفة من البنيات التي يمكن تصنيفها، فتصنيف البنيات الفيزيائية يختلف عن تصنيف البنيات الحية، إذ يلزمه التكميم المناسب ذي الدقة العالية جدا، وكذلك مختلف عن البنيات التكنولوجية، والبنيات الفكرية.

الفرع الثالث: أسس وأنواع التصنيف:

أولا: أسس عملية التصنيف

تتركز عملية التصنيف على مجموعة من القواعد والشروط تقوم عليها ومنها:

1- **اكتمال عملية التصنيف:** [2] فلا يهمل أي عنصر حتى تشمله عملية التصنيف، فكل العناصر مرتبطة في حركة دائرية تابعة للكل والمركز، مكونة أجزاءه، كتصنيف الإنسان على أساس الجنس، فإننا لن نهمل أي جنس من أجناس البشر.

2- **أن يقوم التصنيف على أساس واحد فقط:** فنحن نستطيع أن نصف الناس مثلا على أساس الجنس أو اللون أو المستوى الثقافي أو اللغة، ولا يمكن أن يقوم عليها كلها في وقت واحد، فيكون التصنيف خاطئا[3].

3- **مراعاة عدم تداخل الأنواع في بعضها البعض:** فلا يوضع الشيء الواحد إلا في صنف واحد، ومعناه العمل على منع دخول أفراد نوع معين تحت نوع آخر، فمثلا لا يصلح تصنيف البشر إلى

---

[1]- مرتضى المطهري، المنطق، ط2، دار الولاء، بيروت، لنان، 2011م-1436هـ، ص: 13.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 280.

[3]- مهدي فضل الله، مدخل إلى المنطق التقليدي، ص: 86.

كائنات عاقلة وأخرى تمشي على رجلين، وأخرى تبصر بعينين[1].

ثانيا: أنواع التصنيف:

تتنوع أقسام التصنيف وتختلف بحسب اختلافها في موضوع التصنيف أو هدف التصنيف وغايته، يمكن تعيين صنفين بارزين وهما:

1- **التصنيف الصناعي**: وهو عبارة عن عملية نصنعها بأنفسنا، وذلك من أجل رد الكثرة إلى وحدة منسقة ومنظمة مبينة على غرض من الأغراض، وهو موجود أكثر في ترتيب المعاجم والأسماء، وترتيب الحروف من الألف إلى الياء، فغاية هذا التصنيف عملية، فهو يسهل علينا تذكر الأشياء المحيطة[2]، فالتصنيف الصناعي لا يهتم بالمعرفة الدقيقة والجوهرية لمفهوم طبيعة الأشياء، ووضعها في نسق معين من أجل غاية عملية تساعدنا في معرفة طبيعة الأشياء[3].

2- **التصنيف الطبيعي**: وفيه نجد التناسق والوحدة متحققتان وموجودتان في الأشياء، وبواسطته ترتب الأشياء على نظام أساسه معرفة صفاتها وعلائقها الضرورية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه التصنيف العلمي، لأنه يبرز نظام الموجودات طبقا لصفاتها الجوهرية المستندة إلى الماهية، كتصنيف العلوم حسب موضوعاتها، وهو من أهم التصنيفات، مثلما اعتبر المناطقة هذا النوع من التصنيف سر العلم وتقدمه[4].

وتوجد أنواع أخرى من التصنيفات كالتصنيف البنيوي وهو تصنيف البنيات والأشياء، والتصنيف الوظيفي وهو تصنيف الأدوار والوظائف لتلك البنيات [5].

---

[1]- مهدي فضل الله، مدخل إلى المنطق التقليدي، ص: 86.

[2]- جميل صليبا، دروس الفلسفة، مكتبة العلوم والآداب، دمشق، 1944م، ج2، ص: 281.

[3]- علي عبد المعطي محمد، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، ط2، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1984م، ص: 4.

[4]- ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م، ص: 35.

[5]- عمر بن بوذينة، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي وأثرها في التوجيه الحضاري، مذكرة ماجيستير، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2009م-2010م، ص: 45.

المطلب الثاني: مفهوم تصنيف العلوم

لم يستعمل علماء المسلمين في مجالات المعرفة كلمة تصنيف فقط، بل هناك مصطلحات كثيرة عبرت عن هذا المفهوم بوضوح، كترتيب العلوم أو كما سماه طاش كبرى زاده علم تقاسيم العلوم، وقد سمى الخوارزمي كتابه " مفاتيح العلوم "، ومن يتتبع تاريخ الفلسفة عند علماء المسلمين يجد الكثير من هذه الكلمات، إما متناثرة بين الموضوعات الأخرى، وإما مجتمعة في رسالة أو كتاب قائم بذاته، ويعد مصطلحا التصنيف والتقسيم أو التقاسيم هما الأبرز في الاستعمال، ولكل مدلوله اللغوي وبعده الاصطلاحي.

الفرع الأول: تعريف تصنيف العلوم:

أما الصنف كما عرفنا من قبل فهو النوع والضرب من الشيء، والتصنيف تمييز الأشياء بعضها من بعض، وعند لالند أن التصنيف يماثله عملية ترتيب مجموعة أشياء في أعداد أو أفراد متصلة، وهو طريقة تنظيم لوقائع وتصورات تبعا لعلاقات ما أو ترتيب محدد[1].

إن من أنضج التعريفات التي جعلت من التصنيف علما مستقلا بذاته، ووضحت طبيعته كما وضحت غايته، هو تعريف طاش كبري زاده، الذي كتب فيه فقرة طويلة في التعريف به قائلا: " هو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم، ولما كان أعم العلوم موضوع للعلم الإلهي، جعل تقسيم العلوم من فروعه، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم على عكس ذكر، لكن الأول أسهل وأيسر، وموضوع هذا العلم والغاية والغرض منه ومنفعته كلها لا يخفي على أحد"[2].

يعرفه "روزينتال" أيضا بأنه العلاقة المتبادلة بين العلوم ومكانها في نسق المعرفة، الذي تعينه المبادئ المحددة التي تعكس صفات الموضوعات التي تدرسها العلوم المختلفة، والتي تعكس أيضا الصلة بين هذه الموضوعات، ويمكن – من الناحية المعرفية _ أن تكون مبادئ تصنيف العلوم موضوعية متفقة مع طبيعة موضوع بحث العلوم، أو ذاتية تتوقف على حاجات الإنسان الحياتية[3].

---

[1]- Lalande.A.Vocabulaire technique et critique de la philosophie.paris.(P.U.F).p144.

[2]– أحمد بن مصطفى، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1968م، ج1، ص: 300.

[3]– روزينتال ب.يودين، الموسوعة الفلسفية، ط5، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص: 126.

جاء عند طه عبد الرحمان في حديثه عن العلاقات بين العلوم أنه الآلية التي تكون خاصية إضافية، تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم أخر. بمنزلة آلة من آلاته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير، وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها هذا الاستخدام، صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم من جهة مقصودا لذاته، من جهة أخرى آلة لغيره[1].

أما مفهوم التصنيف عند "روبير بلانشي" أنه التنظيم الشامل للعلوم، ويكون بتوزيع الكثرة من العلوم إلى بعض المجموعات الكبرى، كما يرفض أن يسميه تصنيفا لأنها تسمية غير موفقة عنده، ويسميه ترتيبا، ويكون هذا الأخير بأن توضع العلوم حسب ترتيب معين يبين ترابطها، وذلك إما بوضع جدول شامل لها، أو وضع تصنيف سلمي، فأما الجدول فيضع العلوم بالنسبة إلى بعضها البعض لكن مع تركها على صعيد واحد، وهذه هي فكرة دائرة المعارف l'enceyclopedi "، التي يوضع فيها بشكل بعدي في كل فترة من فترات تطور العلوم مجموعة من العلوم المعطاة بشكل تجريبي، وهذا على الخصوص لغرض عملي كي لا تختلط الأمور، أما التصنيف فهو على العكس يقارن بين العلوم حسب قيمتها، ومن هذه الزاوية يعطي كل علم رتبته، وهذا المفهوم يتجه إلى النسق بمعناه القوي حيث يقصد إلى ضبط ترتيب ضروري نهائيا بمقتضى مبدأ قبلي، يجب على تطورات العلم اللاحقة أن تلتزمه، وقد يكون الترتيب السلمي خطيا كما قد يكون على شكل هرمي، والأبرز في العلوم أن يتخذ شكل سلسلة مثل التي ذكرها ديكارت، والتي تشبه سلسلة الأعداد الصحيحة التي تمثل كل حلقة منها علما معلقا بسابقه، ومثله تصنيف كونت الشهير.[2]

إن العملية هنا في دلالتها على وجود وحدات مستقلة المطلوب نظمها وترتيبها، أي توجه واقعي لترتيب رياضي معين، من غير التفات إلى معايير كلية مفروضة في النهج، بحيث تكون هذه المعايير خارجة عن الأفراد والوقائع الصغيرة، ولا تؤدي إلى تعقيد الوصول إلى هذه الأفراد، والأصناف

---

[1]– روزينتال ب.يودين، الموسوعة الفلسفية، ص 126.

[2]– روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)، ترجمة: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2004م ص: 81.

وهذا التوجه الرافض للهبوط من الكلي، أو إيجاد المعيار الكلي هو منطق العلوم الحديثة ونهجها وبالتالي يسعى هذا الدرب إلى غض الطرف عن الاعتماد على التسلسل من الأعلى إلى الأدنى، والاكتفاء بتنظيم الأدنى وتيسيره.

الفرع الثاني: تعريف تقسيم العلوم :

أولا: التقسيم لغة: من قسم، وقسم الشيء أي جزأه، والقسمة والقسم بالكسر: النصيب والحظ، ويقال: قسمت الشيء بين الشركاء، وأعطيت كل شريك قسمه ومقسمه.

ثانيا: التقسيم اصطلاحا:

تقابلها باللاتينية لفظة (DIVISION)، وهي تشير إلى تلك العملية التي بواسطتها نقسم الكلي الشمولي أو التصور، الجنس مثلا إلى فئات أو أنواع[1]، ويقول "روبربلانشي" في حديثه عن تقسيم العلوم: " إن العلوم مع تشتتها المتزايد قد بقيت ملمومة في مجموعات كبرى، حسب التقارب في الموضوعات أو في وجهات النظر أو في المناهج وهذا أمر واقع ينبغي للعالم "الإبستيمولوجي " أن يبدأ بمعاينته مع احتمال أن يتساءل عن دلالته وعن ملائمته من الناحية النظرية[2]، فهو بهذا يشير إلى معني التقسيم للعلوم الذي يدل على عقلية النزول من الكل إلى الجزء، فالأفراد والأجزاء تجتمع في وحدة واحدة بواسطة معيار يربطها، ويوثق الصلة بينها كالموضوع أو المنهج أو وجهة النظر، وعليه تتصور العملية بوجود وحدة أو كل، ثم تجزيء هذه الوحدة أو الكل، أي الهبوط من الشمول إلى الأفراد منطقيا.

وبعد هذه التعريفات يمكن لنا أن نناقش الفرق بين مصطلحي التصنيف والتقسيم، وهو ما يمكننا من الحديث عن منهج التصنيف الذي سنذكره في المباحث الموالية بحول الله.

الفرع الثالث: الفرق بين التقسيم والتصنيف:

وجدنا في المبحث السابق تفرقة بين تسميتين لتصنيف العلوم، كل واحدة لها مدلول خاص يعبر عن منهج معين، سواء في الفكر العربي الإسلامي أو الفكر الغربي، فالتفرقة موجودة لتعبر إحداهما عن المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يتعقب فيه المصنف العلوم ويحصيها علما علما، مرتبا لها في شكل

[1]- Lalande.A.Vocabulaire technique et critique de la philosophie. p244.

[2]- روبير بلانشي، نظرية العلم، ص: 71.

سلسلة، ليقدمها تقريرا للناس، كما ذكر الفارابي في مقدمة كتابه إحصاء العلوم فقال: " قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه "[1]، على أن ترتبط العلوم بعضها ببعض بنوع من الآلية، كما جاء عند طه عبد الرحمان في حديثه عن العلاقات بين العلوم أنه الآلية التي تكون خاصية إضافية، تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر. بمنزلة آلة من آلاته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير، وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها هذا الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم من جهة مقصودا لذاته، ومن جهة أخرى آلة لغيره، [2]لأن الاكتفاء بوصف العلوم سيؤدي إلى وضع دائرة معارف أو تنظير لعلم المكتبات، على أن هذا الأخير قد يأخذ من التصنيفات كمرتكز في التنظير وقد يستغني عنه، لأن الهدف في علم المكتبات هو تسهيل الوصول إلى المعلومة، وإلى الكتاب، بينما تصنيف العلوم فله أهداف علمية، وتربوية تعليمية، وأهداف دينية، فيفترقا.

لهذا يعد المنهج الوصفي المرحلة الأولى من البحث، وهي مرحلة تقريرية محضة، يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف واقع العلوم وتمثل مرحلة أساسية، باعتبارها تجسد الواقع أمام الباحث، فيدرسها دراسة موضوعية[3]، وفي المرحلة الثانية يكون التقويم، أي مقارنة العلوم حسب قيمتها أو آلياتها، فيكون لكل علم رتبته وهذا ما تشير إليه كلمة " تصنيف".

أما كلمة تقسيم أو تقاسيم: فتشير إلى المنهج الاستنباطي الذي يكون بالنزول من الكل إلى الجزء أو من الشمول إلى الفرد، وذلك بوضع معايير مفروضة في المنهج، تعبر عما ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة، ومنه تكون العلوم قسمان[4]، كما ذكر البعض: علوم تجريبية، تعتمد المنهج الوصفي الاستقرائي وعلوم وضعية تقريرية تعتمد المنهج الاستنباطي.

---

[1]- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ط2، تحقيق: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968م، ص 53.

[2]- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: 84

[3]- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوصفية والمعيارية، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، فرجينيا، 1429هـ-2008م، ص: 362.

[4]- إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975 م، ص: 707.

إن اعتماد هذا المنهج في تصنيف العلوم يكون بتصور وجود معايير –كما قلنا– تعتبر وتفرض أولا كأسس تقسم عليها العلوم مثل: تقسيم العلوم على أساس إتحادها في الموضوع أو المنهج أو وجهة النظر أو حتى الهدف. ولعل أول من استعمل هذا المنهج في التصنيف هو " **أفلاطون** " فبدأ معالجته للتصنيف على أساس الغرض الفلسفي لوحدة المعارف[1]، ثم افترض موازاة هذه المعارف لنظام طبيعي عالمي ودائم، وقسم العالم إلى العالم المرئي، والعالم الذي يمكن إدراجه بالعقل وحده، وعلى هذا الأساس قسم العلوم.

لعل هذا التباين بين التصنيف والتقسيم بين المنهج الاستقرائي والاستنباطي لتصنيف العلوم قد وجد عند المسلمين، ولكن لا بطريقة منفصلة، بل بطريقة تكاملية فقد أشار "طاش كبرى زاده" في تعريفه لتصنيف العلوم أو كما سماه – علم تقاسيم العلوم – إلى المنهجين، كما ذهب بعض المناطقة إلى أن التصنيف والتقسيم شيء واحد أو نوع واحد[2]. ولعلهم يشيرون بذلك إلى ما ذكره عبد المجيد النجار من تلازم المنهجين الاستقرائي والاستنباطي عند المسلمين في التصنيف، فيقول "ليس تصنيف العلوم علما وصفيا صرفا، يكتفي بإحصاء ما هو كائن من المعرفة البشرية، ويتعقبها بالترتيب بعديا ليقدمها تقريرا للناس، بل إن هذا العلم يحمل في ظاهره الوصفي التقريري غاية معيارية، تتمثل في اتخاذه من وصف ما كان في واقع العلوم، بناء لما ينبغي أن يكون في توجهات العقل إلى مواضيع المعرفة "[3].

ويضيف قائلا: "ولذلك فإن هذا العلم أشبه التاريخ في مظهره الوصفي لما هو واقع في حقل المعرفة الإنسانية من جهة، وأشبه المنطق في تحديده لما ينبغي أن يجري عليه العقل فيها من جهة أخرى، حتى أنه يسمى "بمنطق العلوم" فكان علما وصفيا معياريا في نفس الآن[4]. وإذا كانت تصنيفات اليونانيين كما سنوردها في المباحث الموالية، قد استخدمت المنهج الاستنباطي وكان ذلك واضحا، إذ ارتبط كل تصنيف بتصور للوجود وبنظريات للمعرفة تعتمد التصور العقلي المجرد، وتقسيمات عقلية للعلوم أيضا، أما العلماء المسلمين فقد امتزج المنهجان وارتباطا، ما يعبر عن تكامل النظرة للوجود

---

[1]– أحمد بدر، الفلسفة والتنظير في علم المعلومات والمكتبات، القاهرة، دار غريب، 2002م، ص: 40.

[2]– محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970م، ص: 65.

[3]– عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م، ص: 33

[4]– المصدر نفسه، ص: 33.

والإنسان والكون، وكما يقول مصطفى حلمي: "أن فهم العلماء المسلمين للتوافق بين مخلوقات الله، أو وحدة السنة واتساق الفطرة، هذا الفهم هو الذي حدد لهم المنهج العلمي الصحيح، وهداهم إلى تطبيقه"[1] ويقول الدكتور الغمراوي: "إن العلم في تطبيقه لقوانين التفكير المجموعة في علم المنطق القياسي يتخذ أصليين اثنين يبني عليهما:

الأول: أنه لا تناقض مطلقا بين الحقائق فليس من الممكن أن ينقض حق حقا، فما ينقض حقا إذن فهو باطل، وهذا يصح أن يسمى بأصل توافق الحقائق ومنه جاءت وحدة العلوم والمعارف، وقابليتها لتكون علاقات بينها على أساس من التضامن والتعاون.

الثاني: أصل اطراد الفطرة واستقلالها، فما ثبت أنه حق في وقت ما سيكون دائما حقا، أو بعبارة أخرى أن الحق مستقل عن الزمان والمكان ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾ (الأحزاب 62)[2]، وهذا التوافق هو الذي جعل من تصنيف العلوم عند المسلمين يتلازم فيه المنهجان، وسهل الانتقال من الأعلى إلى الأدنى من الكل إلى الجزء والعكس كما أشار إلى ذلك طاش كبرى زاده في تعريفه للتصنيف، ما جعل الترتيب المنطقي يتفق اتفاقا دقيقا مع الترتيب الواقعي أو التاريخي.

أما علم التصنيف عند الغربيين فقد اعتمدوا فكرة النسق واستقراء[3] الكتب والعلوم الموجودة في عصورهم وإحصاؤها وترتيبها يعتمد تلك النظرة العامة إلى الكون والإنسان والإله، بعد استبعاد هذا الأخير، والعلوم المتعلقة به، واستبعاد كل تأثيراتها على العلوم الأخرى أو هيمنتها عليها ليحل محلها العالم المادي، والفكر الوضعي الذي يختزل ما وراء الطبيعة إلى علم النفس، وعلم النفس إلى علم الأحياء، وعلم الأحياء إلى علم الكيمياء، والكيمياء إلى الفيزياء، وبذلك يهبط كل عناصر الحقيقة إلى المستوى الأدنى من التجلي وهو العالم الفيزيائي.

---

[1]- مصطفي حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م- 1426هـ، ص: 52.

[2]- المرجع نفسه، ص: 52.

[3]- مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ط1، تعريب: عادل المعلم ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، 2002م ص96.

المطلب الثالث: الأسس الفلسفية لتصنيف العلوم

إن التصنيفات المختلفة التي يقدمها المفكرون الفلاسفة والمصنفون، تعتمد على أسس فلسفية في منطلقاتها، وهي تلك النماذج والأفكار الموجهة للتصنيف، وهذه الأسس تكون إما ابستمولوجية (معرفية)، أو أكسيولوجية قيمية (تتعلق بالقيمة والأخلاق)، أو أنطولوجية خاصة بالوجود، أو ذاتية نفسية ذات طابع وجودي، أو استقرائية تجميعية تقترب مما يسميه أهل المكتبات بالبيبليوغرافيا.

نلاحظ في هذه التقسيمات اقترابها من تقسيمات الفلسفة إلى أنطولوجيا وإبستمولوجيا وإكسيولوجيا، ولهذا سميت أسس فلسفية، وليس هذا سببا فحسب، بل إن تلك التقسيمات تعبر أيضا عن زوايا ونظرات للكون والإنسان، بالمعنى الواسع فهي تتفق مع نظرة المصنف الذي ينظر للكون من جهة اهتمامه بهذه الموضوعات[1].

الفرع الأول: الأساس الإبستمولوجي للتصنيف:

هو أساس فلسفي يتعلق بنظرية المعرفة، وينبني على القوى الإدراكية للإنسان، وهو تصنيف ترتب فيه العلوم والمعارف البشرية حسب الملكات المختلفة للعقل من نظر وعمل ومخيلة، فنجد في هذا الأساس التصنيف "الأرسطي" للعلوم، وكذا "فرنسيس بيكون"، إلا أن له خصوصيته البيئية والتاريخية والحضارية، التي نلمسها عند فلاسفة الإسلام في المشرق: "الكندي" و"الفارابي" و"ابن سينا"، مع وجود اختلافات بين هؤلاء الثلاثة، وهم أبرز من يمثل هذا الاتجاه.

لكننا في مصادر المعرفة وطبيعتها، نلتقي باتجاهين كبيرين هما: الاتجاه العقلي الذي يحدد المبادئ الأولية (القبلية) للمعرفة عن طريق العقل[2]، والاتجاه التجريبي الذي يستمد نظرياته ومعرفته عن طريق التجربة بعد استقراء الواقع[3].

كما نلاحظ هذين الاتجاهين داخل التصنيف، والأول نجده عند "الكندي" و"الفارابي"

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ودراسات أخرى، دار النصر، القاهرة، ص: 159.

[2]- عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1416 هـ، 1996م، ص: 342

[3]- المرجع نفسه، ص: 467-474.

و"ابن سينا"، حيث يقوم التصنيف على أساس معرفة أولية سابقة على إحصاء وحصر الكتب الموجودة بالعقل، أي هناك تصور أولي يخضع له التصنيف، ومن هنا تثار قضية "الفارابي" من إحصاء العلوم، هل هو سرد لعلوم عصره، أو عمل خطة لتصنيف العلوم على أساس معرفي فلسفي، وأما الاتجاه الثاني فنجده عند "ابن النديم". وما يؤكد ما قلناه هو تفريق "محمد حسن الخفاجي" في مقدمته في التراث الحضاري لتصنيف العلوم بين "الفارابي" و"الكندي" من جهة و"ابن النديم" من جهة ثانية، وفي نفس الوقت، يعتبر هذا الأخير امتدادا له أيضا، فهم بذلك يعبرون عن اتجاهين تحت أساس واحد[1].

الفرع الثاني: الأساس الأكسيولوجي للتصنيف:

هو اتجاه أخلاقي في الأساس يعطي للعلم قيمة في ذاته، فيرتفع الإنسان بهذه المعرفة عن المستوى الحيواني[2]، لأن له غاية وقيمة أخلاقية، وتفيض كتب التصنيف بالحديث عن العلم وشرفه وفضله وقيمته، وتتفاوت درجة القيمة(الشرف)بتفاوت العلوم المختلفة، ترتب العلوم تصاعديا، وترتقي حتى تصل إلى أشرفها، العلم الذي يعد قمة التصنيف، وهو عادة" العلم الإلهي"، الذي يختلف تحديده باختلاف التصنيفات، فهو أحيانا المتعلق بالذات والصفات وأحيانا التصوف، فهناك إذا علم أعلى وأدنى، وهناك أيضا ثنائية أخرى بين العلوم المحمودة "أفضل العلوم"، المذمومة التي في أدني التصنيف، تلك الثنائيات التي تشمل كل نظرية للقيم والأخلاق، وهي تحدد مراتب العلوم المختلفة[3].

يظهر إذا اتجاه معياري (قيمي-أخلاقي)، تبنى عليه تلك التصنيفات التي تحدد العلم بالقيمة والشرف، وتصف العالم بها، والباحث فيها بنفس تلك الصفات المعيارية، وقد يكون هذا الاتجاه القيمي للعلم يسري في غالبية التصنيفات والمؤلفات العربية والإسلامية.

قد تختلف التصنيفات أيضا من حيث بنائها الداخلي وغايتها النهائية، إلا أنها محكومة في النهاية بهذا الأساس الأكسيولوجي، ومن هذه التصنيفات: رسالة الخوارزمي في العلوم، التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، وحاجي خليفة والتوحيدي.

---

[1]- محمد حسن كاظم الخفاجي، مقدمة في التراث الحضاري لتصنيف العلوم، مجلة المورد العراقية، مج6، ع4، 1977م، ص: 210.

[2]- عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص: 573.

[3]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 103.

المقصود بالأكسيولوجي إذا هو اتصاف التصنيفات بسمات وخصائص نظرية القيمة، صحيح أن معظم التصنيفات تتصف بالخير والفضيلة والشرف، إلا أن ذلك لا يعني وصف هذه التصنيفات بالأكسيولوجي، فما نعنيه هو أن تكون موضوعات التصنيف في مبحث القيم الفلسفية، أو نظرية القيمة تطابق الأساس الذي تقوم عليه هذه النوعية من الأبحاث، أي أن هناك أساس قيميا، سواء كان هو الخير أو الفضيلة، أو الحق أو الفائدة، إضافة إلى خاصية أساسية هي تقسيم العلوم إلى علوم الوسائل وعلوم الغايات(الآلية تؤدي إلى العلوم المقصودة في ذاتها)[1].

الفرع الثالث: الأساس الأنطولوجي للتصنيف:

أصحاب هذا الأساس ليسوا فلاسفة، ولا أدباء، ولا وراقين، هم من فئة تختلف عنهم جميعا، إنهم فئة أقرب إلى الصوفية، وأصحاب العلوم السرية الباطنية وأصحاب الرؤي، مثل "جابر بن حيان" الصوفي، و"محمد بن تومرت" وغيرهما[2].

هم يصنفون العلوم بشكل موازي لتصورهم للكون كنظرية الفيض مثلا، التي تقضي بأن الموجودات كلها ترتبط بأصل واحد صدرت عنه، فيقابل هذا التصور تصور للعلوم يجعلها جميعا تصدر عن علم أساس هو الأصل، ولا يكون هذا الأصل معرفيا بل وجوديا أيضا[3].

الفرع الرابع: الأساس الديني:

في مقابل هذه الأسس الفلسفية، نجد بعض التصنيفات ذات الأساس الديني، وليس المقصود بها هنا تصنيف العلوم الدينية، بل تصنيف العلوم عامة على أساس ديني، وقد يكون هذا الأساس ذا طابع فقهي أصولي، أو طابع كلامي جدلي، أو صوفي ذوقي، ويندرج في هذا الأساس كل من أبي الحسن العامري، وأبي حامد الغزالي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي[4]، ومعظم تصنيفات المتصوفة، مثل: محي

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 104.

[2]- المصدر نفسه، ص: 182.

[3]- المصدر نفسه، ص: 160.

[4]- القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ص: 10.

الدين ابن عربي(في الفتوحات المكية)[1]، وأبو طالب المكي[2]، بينما نجد عند ابن خلدون تصورا حضاريا للعلوم العربية، ونجد ابن حزم أيضا يقدم لنا تصنيفا تاريخيا[3].

هذا بالنسبة للأسس الفلسفية التي تبنى عليها التصانيف، وبقي أن نرصد تطور هذا العلم عبر التاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، ص: 139.

[2]- المرجع نفسه، ص: 139.

[3]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 187.

المبحث الثاني: فلسفة التصنيف

تمهيد:

إن مما يميز علم تصنيف العلوم عن البيبليوغرافيا أن كل تصنيف يحمل فلسفة أو يعتمد على فلسفة ورؤية تتموضع من خلالها العلوم اتحادا وتفرقا وتفاضلا وتراتبا، كما تتحدَّد من خلالها أيضا مجموعة العلاقات التي تكون بينها. ويحقق كل تصنيف أهدافا معينة علمية ومعرفية وتعليمية وتربوية، ما جعله يحتل مكانة مهمة بين العلوم، لتميزه بخصائص متعددة.

المطلب الأول: أهمية تصنيف العلوم ووظائفه:

إنَّ هذا العلم يعد أداة منهجية علمية فعالة، فيه تترتب الأولويات وتتضح فيه الأهداف والغايات، وتتحدد توجهات العلم والعلوم في تطورها واتصالها بعضها ببعض، كما تتعلق به علوم كثيرة كتاريخ العلوم، وفلسفة العلم، ونظرية المعرفة، وعلم المناهج والأنطولوجيا والإبستومولوجيا.

الفرع الأول: أهمية تصنيف العلوم:

أولا: أداة تنظيمية لمختلف العلوم والمعارف:

يتلازم ظهور علم تصنيف العلوم مع التطور العلمي والحضاري، والدليل على ذلك ما حدث في مختلف الحضارات: كالحضارة الغربية مثلا فقد تواجد هذا العلم مع النهضة الأوروبية والازدهار العلمي حيث ظهر فلاسفة كثر، عكفوا على تصنيف علوم عصرهم ومعارفهم وتنظيمها لدراستها أمثال" فرانسيس بيكون" و"أوجيست كانت"و"ديدرو" وغيرهم[1]، أما في الحضارة الإسلامية فمعروف أن الخلافة في العصر العباسي(132هـ – 656هـ) قد تميزت بعقلية جديدة لم تعرفها الأمة من قبل، ابتداء بالمنصور(136هـ -158هـ) وانتهاء بالمأمون (198هـ – 218هـ) الذين توجهوا باهتمامهم إلى البحوث العلمية والفلسفية على مختلف أنواعها[2]، وقد نتج عن ذلك أن أسهم العلماء إسهاما عظيما

[1]– بول موري، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية، ص: 80.

[2]– محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط6، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م، ص: 165.

في إنارة طريق تقدم حضارة العالم، كما ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى[1]، كانت حركة الترجمة بمثابة مقدمة معرفية للنهوض الثقافي، وفتحت الباب واسعا أمام التأليف والأبحاث العلمية، وظهر من العلماء والفلاسفة: ثابت بن قرة والخوارزمي ومحمد الفرغاني والطوسي الرازي، ابن سينا، الكندي، الفارابي وابن رشد[2].

إن ازدهار الحضارة والتقدم العلمي والمعرفي، والانفتاح الثقافي على حضارات وعلوم الآخرين، كذلك ظهور الفلاسفة، كلها عوامل أدت إلى نشأة هذا العلم (علم تصنيف العلوم) وإذا كان عاملا التقدم العلمي والانفتاح الثقافي قد عرفت علاقتهما بظهور علم التصنيف، فما علاقة الفلاسفة به ؟.

يقول أحمد بدر في كتابه "الفلسفة والتنظير": هذا العلم قد وجد في كل الحضارات من بينها الحضارات القديمة: اليونان ومصر القديمة، واستمر الاهتمام به في الحضارة الإسلامية والغربية.... وأن معظم الذين أسهموا فيه كانوا فلاسفة[3]، وذلك لأن الفلسفة تنزع إلى التعميم، وإلى إعادة النظر بصورة جذرية في النظريات العلمية والفلسفية القديمة، وعلم التصنيف أكبر مظهر لهذه الخاصية في الفلسفة، ذلك أن تراكم العلوم يؤدي بالضرورة إلى العمل على إجمال هذه العلوم، وتصنيفها ووضع نظام واحد لها، أو كما يقول أحمد بدر أن هذا العلم يحتل موقعا محوريا في عملية تنظيم المعرفة[4]، التي تتم أيضا بتعيين فروع العلم المختلفة وغاياتها ومنافعها في إطار المعرفة العام، وهو مطلوب لأنه يبين بذاته وحدة يطلبها عقل الإنسان لولاه لخلطنا بين المعارف والموضوعات والموجودات، منقادين وراء النظرة السطحية القائمة على طابع التشابه فيما بينها[5].

إنَّ النَّظر في المؤلفات والرسائل الكثيرة التي خلفها العلماء المسلمون في هذا المجال عبر التاريخ العربي، ومن غير انقطاع أو توقف في أي مرحلة من مراحله تتبين غزارة المادة العلمية وتنوعها من مؤلف لآخر ومن مرحلة لأخرى، ومن مرحلة تاريخية لأخرى، مما يؤكد عمق انشغال المسلمين بهذا الموضوع

---

[1]- علي عبد الله الدفاع، إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ط1، ترجمة: جلال شوقي، دار الشروق، بيروت، 1981م، ص: 25.

[2]- محمد الجندي، التقييم الإبستيمولوجي، المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص: 19.

[3]- أحمد بدر، الفلسفة والتنظير، ص: 40.

[4]- المرجع نفسه، ص: 40.

[5]- عليش لعموري، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي (الفارابي، الغزالي، ابن خلدون)، دار هومة، الجزائر، 2009م، ص: 35.

منذ المراحل الأولى التي واكبت تأصيل العلوم العربية الإسلامية، وما رافق ذلك أيضا في العصور اللاحقة من اتصال بالثقافات الأجنبية بواسطة طرق النقل والترجمة المعروفة، وبخاصة بالثقافة الإغريقية التي سبق لها أن عرفت هذا النوع من البحث والدراسة، مجسدة جهودهم الكبيرة في العلوم الطبيعية والتجريبية والرياضية...ثم صار هذا العلم عندهم علما قائما بذاته له مبادئه وأصوله وأهدافه.

تتمثل إذا أهمية تصنيف العلوم في هذه الجزئية في وضع الحدود الفاصلة بين العلوم والمعارف، التي تشكل البناء الهيكلي العام لأي نظام تصنيفي، فميزته الوصفية هذه تجعله عملا منهجيا في الصميم يعمل على تنظيم العلوم وحصرها وإحصائها في كليات وأجزاء وفروع، مع بيان أوجه العلاقات التي تربط بينها، وبهذا ارتبط بالتقدم العلمي، كعمل تنظيمي يطلبه عقل الإنسان لذلك الزخم من العلوم والمعارف الكثيرة والمتنوعة.

ثانيا: المساهمة في التقدم العلمي:

إنَّ أهم ما في هذه الجزئية أن عملية تنظيم المعرفة هذه ستؤدي إلى إقامة التوازن في الحركة العلمية، مما ينبه كما يقول حامد طاهر إلى نقاط التخلف في أحد العلوم أو في مجموعة منها[1]، وهو يشير هنا إلى أهمية أخرى لتصنيف العلوم ألا وهي مساهمته في تقدم العلوم، وجبر النقص فيها بعد توضحه واكتشافه كما يفتح المجال واسعا أمام تقدمها، وذلك أن تصنيفات العلوم المختلفة باختلاف الفلاسفة والحضارات، وتطورها من زمن إلى زمن، حيث أن أي فيلسوف تعرض لهذا العلم تجده قد يضيف على سابقه أو يغير بنسب متفاوتة، أو حتى يتجاوز نظيره، وهذا الأمر يعود إلى تطور العلوم في حد ذاته فلا يلبث الإنسان في رحلة البحث عن الحقيقة أن تتكاثر معارفه ومعلوماته من مرحلة إلى مرحلة، تستدعي وضع تصنيفات جديدة لتستوعبها وتعد هذه التصنيفات إعادة نظر في المعرفة ككل تنشأ من خلالها نظريات جديدة وتوجهات محدثة للعلم أكثر تطورا، وتطور في المفاهيم أو حتى استحداث أنساق جديدة ولهذا يكون أي تصنيف أيا كان مؤقتا[2]، وهي فعلا مؤقتة ولو اعتبرها أصحابها غير ذلك، لأنها كما قلنا تصاحب التطور العلمي والثورات العلمية والمعرفة، وما يحدث في واقع العلوم، في علاقة متبادلة

[1]- حامد طاهر، مدخل دراسة الفلسفة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، 1985م، ص: 34.

[2]- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 79.

تتطور معها من جهة ومن جهة أخرى تطورها، ولكن كيف يكون ذلك؟

إن السِّمة الوصفية لهذا العلم قد تواكب تطور العلوم بغية حصرها وتنظيمها، ولكن هذا العلم له ميزة أخرى، تمتد به إلى بيان ما يراه المصنف من منطلقه الخاص جديرا بالوصف والترتيب والحصر، فيتدخل ليخضع العلوم لموقفه العام انطلاقا من رؤيته وتصوره لما ينبغي أن يكون في مضمار العلم، فهذا العلم إذن له رؤية معيارية توجه عمل المصنف، وتدفع صاحبه إلى إخضاع العلوم المصنفة لموقفه من المعرفة والوجود والتربية.....أي خلفيتها الفكرية والأيديولوجية.

بمعنى أنه بمثابة موقف نقدي لما ينبغي أن تكون عليه العلوم في واقع الحياة البشرية فالفلسفة تعنى بتحليل أو تبرير المبادئ والمسلمات التي تقوم عليها العلوم([1])و لا يكاد ينفك هذا العلم عن النظر الفلسفي، لأن من أبرز مهماته تتمثل في تحديد المبادئ المعرفية الأولى التي تتخلل العلوم جميعها، كما أنه يمثل الجانب النقدي للأسس والأنساق العلمية المتعددة، سواء بالنظر إلى بعضها كل على حدة، أو بالنظر إلى أنماط العلاقات وأشكال الارتباط التي تجمع بين أنواع العلوم، أو تتخللها أفقيا أو عموديا ومن هنا فهو يسعى إلى الكشف عن حدود العلوم ومجالات عملها، وكذا بيان تقاطعاتها.

يهدف أيضا إلى الوقوف على موجهات إخضاعها لنمط معين في التقسيم والترتيب بحسب طبيعتها وموضوعاتها وغاياتها، وهذا كله يؤدي في النهاية إلى إعادة النظر في العلوم ومبادئها وتقييمها على أسس معينة، وفق علاقات ونقد ذلك كله، ما يؤدي إلى توجيه ودفع دفة المعرفة إلى الأمام. كما يصبح هذا العلم بهذه الميزة مسرحا لتنبت منه تخصصات جديدة، كما أن اهتمام هذا العلم بالجانب اللغوي والاصطلاحي كما سنعرف فيما بعد، سهل تقدم العلوم وطورها.

[1].- محمد محمود قاسم، المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، السكندرية، 1996 م، ص: 3

ثالثا: تحديد المصطلحات العلمية بدقة:

يقول بول موي في هذا: " ميزة التصنيف أنه يضفي دقة على المصطلحات الفنية في العلوم والحق أنه لو لم تكن له خاصية إلا هذه لكان ذلك كافيا، ولقد وصف(كوندياك Condillac) العلم بأنه "لغة أحسن إعدادها"، وفي مقابل ذلك نرى أن اكتمال اللغة يؤدي إلى بدء المعرفة كما يؤدي وضع المصطلح على أسس عقلية إلى البدء في معرفة الأشياء[1].

إنه يشير بهذا إلى ارتباط العلم والمعرفة بالدقة في تحديد المصطلحات، وارتباط هذا الأخير بالثورات العلمية والفكرية التي ينتجها العقل الإنساني بعجلتيه: العقل والتجربة، فالتجربة تزودنا بمادة المعرفة، والعقل يضيف إليها مبادئ تنظيم هذه المادة المعرفية، أي أن العقلانية والأمبريقية تشكلان الأرضية الأساسية للركائز الإبستيمولوجية[2].

إننا إذا عرفنا دور اللغة الجديد في هذا العصر عرفنا قيمة هذا العلم ودوره، فهي كما يقول أحمد بدر: "في مفاهيمها الحديثة أنها هي التي تبرز الحقائق وتصنعها"[3]، ولا تقوم اللغة بمجرد الإعلام عن هذه الحقائق، فالصخرة لا تستمد معناها المختلف عن قطعة الخشب مثلا من كيانها الفعلي الموجود، ولكن من اللغة كنظام للمعاني قادر على تصنيفها، وبالتالي تمييزها عن الخشب، بل إن البعض يعتبر أكثر من ذلك أن المعنى لا ينشأ من الأشياء في ذاتها- أي من الحقيقة - ولكن ينشأ من لعبة اللغة ونظم التصنيف التي توضع فيها هذه الأشياء، ولا يعني ذلك إنكار الكيان المادي أو الحقيقة، ولكن للتأكيد على الدور المتزامن للثقافة والمعنى، في فهم وتحليل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية[4].

يعد كتاب "مفاتيح العلوم"للخوارزمي"، بالإضافة إلى رسالة في الحدود" لجابر بن حيان"، من خير المؤلفات التي عنيت في سياق اهتمامها بتصنيف العلوم بالتركيز على بيان دلالات المصطلحات الدائرة بين أهل هذا الاختصاص أو ذاك، فاتجه عملهم إلى الجوانب اللغوية التي تحقق للعلم دقته ووضوحه وأهدافه الإيضاحية، ولقد انصبت جهودهم على العناية ببيان مفهومات المصطلحات المتداولة بين أهل

---

[1]- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 79-80.

[2]- أحمد بدر، الفلسفة والتنظير، ص: 94.

[3]- المرجع نفسه، ص: 97.

[4]- المرجع نفسه، ص: 97.

العلم[1]، واستقر في أذهانهم أن العناية بدلالة المصطلحات يجب أن يتصدر الاهتمام، لأنها هي السبيل إلى تقدم العلوم وتطورها، كما أنها هي التي تضمن للمشتغلين بالعلوم تحقيق درجات عليا من التواصل والتفاهم والاقتصاد في اللغة، وتحول دون مظاهر اللبس والغموض، وعدم التدقيق قي لغة العلم التي من أبرز خصائصها الدقة والوضوح ووحدة المعنى.

يظهر لنا تصنيف أبو عبد الله الخوارزمي الذي صدره منذ البداية بغايته الاصطلاحية في مقدمة كتابه قائلا: دعتني نفسي إلى تصنيف كتاب.....يكون جامعا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات، متضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات التي خلت من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة حتى إن اللغوي المبرز في الأدب إذا تأمل كتابا من الكتب التي صنفت في أبواب العلوم والحكمة، ولم يكن شدا صدرا من تلك الصناعة لم يفهم شيئا منه وكان كالأمي عند نظره فيه"[2]، فنبه على العناية بلغة العلم، وذلك ببيان دلالة الألفاظ والمصطلحات العلمية المتداولة في كل علم من علوم عصره، وكتابه يعتبر معجما اصطلاحيا، جمع فيه مصطلحات العلوم والفنون والآداب التي كانت في زمانه.

رابعا: تحديد العلاقات الإبستيمولوجية بين العلوم:

لا تزال الإشكالات التي تثيرها الصلات بين العلوم، من اتصال أو قطيعة أو توحد أو تعاون أو آلية، مستمرة في كل محطة من محطات التفكير الإنساني، وما تورثه من نتائج خطيرة على التقدم العلمي والمعرفي وغاياته، وعلى العقل الإنساني وحتى على الهوية والخصائص الثقافية والحضارية، كما تسدل بظلالها على العلوم الدينية، وطرق ونظريات التربية والتعليم، وذلك أن المرحلة الثانية في منهج التصنيف التي تلي المرحلة الإحصائية والوصفية والمتمثلة في مرحلة التقويم حيث يتجاوز فيه المصنف الأسلوب التقريري ليعطي تقويما محددا ويسجل موقفا معينا إزاء تلك العلوم في وحدتها وترابطها وعلاقتها

[1]- عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، ص: 11وما بعدها.وعلي القاسمي، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2008م، ص: 221، أنظر أيضا: محمد محمود بن ساسي، المصطلح النحوي العربي الحديث في ضوء علم المصطلح(أطروحة دكتوراه في اللغة والأدب العربي)كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص: 11.

[2]- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط2، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1981م، ص: 2

ببعضها وما ستؤول إليه، هذا الموقف من المصنف يتعلق بالنظرة العلمية والفلسفية، وبالعصر والزمان، أي أنه يتعلق بالموقف الوجودي والفلسفي لدي المصنف فيما يراه من حقيقة الوجود، وموقع الإنسان من تلك الحقيقة[1]، كما يقوم على مجموعة من المفاهيم الشمولية لقضايا الكون، والإنسان ليصوغ من تصنيف العلوم منهاجا يتناسب مع ذلك الموقف ويخدم المآل الذي يرسمه لنفسه فيه، كما يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظام المعرفي لكل من عرف بالتأليف في هذا العلم، وبهذا يكون مرآة تعكس الأبعاد الأيديولوجية والعقدية والخصائص الفكرية والثقافية لكل تصنيف، ولواضعه كذلك، كما يبين صيرورة الحركة العلمية في المكان والزمان[2] فهو عمل تطبيقي للنظريات الفلسفية، فهي محاولة لترتيب العلوم وفق علاقات معينة، قد تعطي الصدارة لبعضها دون الأخرى، ويخضع العلوم كلها لعلم واحد هو الأعلى، أو منهج دون آخر، وفقا لنظرة الفيلسوف

الفرع الثاني: وظائف التصنيف وأهدافه

تتباين وظائف التصنيف بحسب أهداف المصنفين وما يريده كل منهم بتصنيفه ولكن نستطيع أن نجمل أهمها فيما يلي:

أولا: التمكين للدين

بما أن تصنيفات العلوم قد مثلت على مر التاريخ عملا تطبيقيا للنظريات الفلسفية والآراء العقدية والعملية فقد كانت من ثمراتها الأساسية، وغاياتها الأولى التمكين للدين، الذي يعتقد به المصنف وذلك لسببين: الأول أن تصنيف العلوم يعتمد على نظرة المصنف للوجود والإله والحياة ليصوغها في وحدة واحدة، هذه الغاية هي خدمة الحقيقة الدينية ذاتها أو كما يقول عبد المجيد النجار "أن هذا العلم كان عاملا أساسيا في بناء الفكر الإسلامي المتقوم بحقيقة العقيدة الإسلامية الشاملة، كما شرحتها العلوم الكثيرة التي هي مادة التصنيف"[3] ويقول طه عبد الرحمن "أن العلوم الإسلامية كلها في كل أطوارها كانت خادمة لمبدأ الحقيقة الإسلامية "[4] وذلك في معرض حديثه عن خدمة العلوم الإسلامية بعضها

---

[1]- عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 33.

[2]- جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، ص: 55.

[3]- عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 41.

[4]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 85.

لبعض، وهي بجملتها أو فرادى خادمة لها، وقد مر معنا في مبحث الأسس الفلسفية الحديث عن الأساس الديني.

يشهد لهذه الغاية من المصنفين، تقسيمهم العلوم إلى علوم محمودة وأخرى مذمومة، فالمحمودة ما وافقت الشرع، والمذمومة ما خالفته، أو العلوم النافعة والضارة، والضر والنفع معتبر عندهم بما ترتب عليه من الثمرة الدينية، وهي أن يصلح حال العبد اعتقادا وعملا، ظاهرا وباطنا، دنيويا وأخرويا[1]، فمعيار تقسيم العلوم واعتبارها هو مدى خدمتها للدين، فتجد كثيرا من المصنفين المسلمين خاصة يرفضون بعض العلوم إطلاقا، ولا يعتبرونها علوما، أو أنها ضارة أو مذمومة لأن الدين يرفضها مثل السحر والطلسمات، أو يضعونها في مرتبة ثانية أو ثالثة وإذا قسموا العلوم إلى دنيوية ودينية، أو ناشئة في الملة، وأخرى من باقي الأمم، فتجدهم يقدمون العلوم الدينية ويرفعونها، ويجعلونها إما موازية لها، وإما تخدمها.

نجدهم أيضا يقدمون العلم الأكثر خدمة للحقيقة الدينية، ويجعلونه في أعلى المراتب كعلوم القرآن لارتباطها المباشر بالوحي، أو علم العقيدة، أو التصوف.

ثانيا: التمكين للعقل

من وظائف تصنيف العلوم أيضا التمكين للعقل وقد تجلت هذه الوظيفة في تلك العلوم التي تعتمد على العقل مصدرا ومنهجا، والتي تضمنتها تصنيفات العلوم واهتمت بها تجميعا وترتيبا، وإعطاؤها وصف العلم الحق، أو تقديمها في سلم الترتيب، أو بناء التصنيف ككل على منهج عقلي استقرائي ونسقي، سواء في تصنيفات اليونانيين أو الغربيين خاصة، وبعض العلماء المسلمين أصحاب المدرسة الفلسفية، الذين عرفوا بالمواءمة أو التقريب، والمطابقة، أو ما اصطلح عليه بالتوفيق بين العقل والنقل، أو الفلسفة والعلم، أو الأخروي الدنيوي، فكان كل من العقلي والشرعي منضبطا على العموم بنظرة منهجية علمية ودقيقة في البحث والتقرير مستنبطة من نصوص الوحي الكثيرة كقوله تعالى: " ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا "(الإسراء الآية: 36)

[1]– عامر صيرة، تصنيف العلوم بين المعيارية والوصفية، ابن سينا طاش كبرى زاده واليوسي نموذجا، رسالة ماجيستير في فلسفة العلوم، قسم العلقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1432-1433هـ، 2011-2012م ص: 208 .

وقد رأينا الكثير من المصنفين المسلمين يعتبرون هذا القسم من العلوم العقلية أمثال الغزالي وابن خلدون وجابر ابن حيان، وابن رشد.

ثالثا: طريق للتربية والتعليم وتحقيق سعادة الإنسان

إنَّ للتصنيف غاية تعليمية واضحة، ذكرها الفارابي في بداية كتابه: " إحصاء العلوم" حيث قال: " وينتفع لما في هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم ؟و في ماذا ينظر؟ وأي شيء سيستفيد بنظره؟ وما غناء ذلك؟ وأي فضيلة تنال به؟، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا عن غرور، وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقاس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى"[1].

أما طاش كبرى زاده الذي فقد جعل من تصنيف العلوم خارطة طريق لتحصيل أهم العلوم في وقت قصير فقال: " إن الفنون كثيرة وتحصيل كلها بل جلها يسيرة، مع أن مدة العمر قصيرة وتحصيل آلات التحصيل عسيرة، فكيف الطريق إلى الخلاص من هذا المضيق؟ فتأمل فيما قدمت إليك من العلوم اسما ورسما وموضوعا ونفعا، وفيما اخترعت من التفصيل في طريق التحصيل"[2].

نستطيع القول بهذا أن تصانيف العلوم المختلفة تمثل نظريات للتعليم إذا ما اعتمدت كمناهج تربوية وتعليمية، ويقول بول موي عن تصنيف أوجست كونت أنه يجب أن يكون هو ترتيب العلوم في برامج التدريس بما أنه متسلسل بهذه الطريقة، أي لما كانت مجالات العلوم المتعاقبة يتوقف كل منها على الآخر تبعا لترتيب متسلسل، فإن دراسة كل علم تتوقف على دراسة العلوم السابقة عليه، بحيث يتعين علينا أن ندرسها بالترتيب الذي يحدده التصنيف، وعلى ذلك يكون أساس تدريس العلوم هو دراسة الرياضيات، وهي فكرة ترسخت في العصر الحديث مع المذهب الوضعي، وبالمثل تنطوي دراسة العلوم البيولوجية ضمنا على دراسة العلوم الفلكية، أو على الأقل العلوم الطبيعية الكيميائية، فعلم الإنسان يفترض العلوم السابقة له[3]، هذا مثال سقناه لنستدل عن مدى اعتماد مناهج التعليم على نظريات تصنيف العلوم.

---

[1]– أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ، ط2، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949م ص: 58.

[2]– طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص: 324.

[3]– بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 88.

لقد كان لهذا العلم على مر التاريخ الفضل الكبير تجاه طلاب العلم ومحبي المعرفة، وذلك أن وضح لهم طرق وكيفيات صحيحة للتعرف على موضوع العلم الذي يريدون أن يتعلموه، ومكنهم من أن يوازنوا بين العلوم ليعرفوا أفضلها وأوثقها وأتقنها كما ساعد على تشييد أسس متينة لمواصلة البحث العلمي، والتأمل واستمرار تحصيل المعارف الجديدة، مما يساعد على ازدهار الحضارة وتقدمها.

على أن الذي يميز تصنيفات المسلمين في هذه الوظيفة أنها اصطبغت بالصبغة العلمية، فقد شكلت تصنيفات العلوم عند الكثير منهم برنامجا تربويا وعلميا يتبعه المتعلم، أو المريد أو متعلم الحكمة ليصل إلى درجات الكمال الإنساني، والسعادة النفسية أو الروحية والأخروية، ويقول حاجي خليفة معبرا عن هذه الوظيفة البالغة الأهمية باعتبار التعليم أداة ضرورية لتحقيق سمو الإنسان عبر معايير وضوابط تستقى من هذا العلم لتمييز الكتب، وإدراك مراتب العلوم فيقول: "إن الإنسان لما كان محتاجا إلى تكميل نفسه البشرية، والتكميل لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء، والعلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وجب تعلم تلك العلوم، وما هو كالوسيلة إليها، ولزمه أولا العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا الغرض، ثم العلم بأصناف الكتب في نفسها ومرتبتها، ليكون على بصيرة من أمره، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم أفضلها وأوثقها ويعلم حال العلم به، وحال من يدعي علما من العلوم ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبرا تفصيليا عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته؟ فيحسن الظن به فيما ادعاه، ويعلم حال المصنفات أيضا، ومراتبها ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية إلى الكمالات الإنسانية، وتحريكها إلى حسن الإقتداء والاقتفاء بإمرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين والفكر في أخبارهم"[1].

يحدثنا ابن سينا عن درجات الكمال الإنساني التي تكون للفيلسوف الحكيم أو للنبي اللذان يتلقيان من الله، وهما في أعلى درجات السعادة وهذه السعادة لا تحصل إلا بالمعرفة أي معرفة جميع الحقائق وجميع الأسباب وكيفية ارتباطها بالمسببات، فهذه المعرفة الكاملة الشاملة تزول بها كل عوامل الاضطراب والقلق والخوف، ويتحقق للنفس البشرية الاطمئنان الكامل، والسعادة عنده تتحقق بمعرفة ما هو ثابت لا يتغير بتغير المواد، فالنفس أو العقل عندما تبلغ درجة العقل المستفاد تصبح قادرة على تعقل الصور المفارقة البريئة من المادة أصلا فتصير بذلك من جملة الجواهر المفارقة للمواد، وبذلك يكمل

[1]- حاجي خليفة كشف الظنون، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص: 57_58.

وجودها وتستكمل حقيقتها[1].

لأن النفس عنده جوهر روحاني مستقل بنفسه وهي مفارقة وخالدة فاضت على هذا القالب (الجسم) وأحيته واتخذته آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى تستكمل وجودها به، وتصير عارفة بربها عالمة بحقائق معلوماته، فتستعد للرجوع إلى حضرته، وتصير ملكا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، فالسعادة الحقيقية هي عودة النفس إلى المحل الأرفع الذي منه هبطت[2]، ومن هنا كان تصنيفه للعلوم عبارة عن رسم طريق الشفاء والنجاة للنفس المعذبة في سجن بدنها.

يقول آرثور سعدييف أن هذه الرحلة تبدأ كما في قصة حي بن يقظان بالاغتسال من العين الغرارة التي تزود الإنسان بقوة خلاقة، تساعده على تجاوز العقبات والمخاطر، على طريقة نحو تسنم ذرى المعرفة البشرية، وهذه العين هي المنطق الذي ينصح ابن سينا أن يستهل دراسته به، ثم ينتقل كما في كتاب الشفاء من ميادين علوم الطبيعة إلى تعميمها الفلسفي في الميتافيزيقا وينطلق من الغرب "عالم المادة" نحو المشرق "العالم الروحاني"[3].

إنها الطريق ذاتها التي يقترحها ابن سينا في ترتيبه للعلوم في كتاب الشفاء وأقسام العلوم العقلية الذي يوجهه للعامة، أي المتعلمين السالكين أو المريدين حتى يسلكوها في تعلمهم للعلوم ووصولهم إلى الحياة الروحية، وحصولهم على السعادة بعدما يصيروا فلاسفة، وتصبح عقولهم في درجة العقل المستفاد وتصير نفوسهم جوهرا مفارقا ومجاورة للحضرة الإلهية، فيبدأ بدراسة المنطق ثم العلوم الطبيعية ثم العلم الرياضي ثم الإلهي، وبهذا يتخلص من شوائب المادة تدريجيا، وطريق السعادة المعرفي هذا هو نفسه عند الفارابي أي معرفة الوجود بما هو عليه بمبادئه وعلله ونظامه وترتيبه[4].

علاوة على ذلك فهناك من قصد بتصنيفه للعلوم التربية الصوفية أو الروحية أو الأخلاقية للوصول

---

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، الحمراء، بيروت، الدار البيضاء، 1993م، ص: 104.

[2]- المصدر نفسه، ص: 111

[3]- آرثور سعدييف، ابن سينا_دراسات في الفكر العربي الإسلامي- ط2، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، الجزائر، 2001م، ص: 102-101.

[4]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث_قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- ص: 103.

إلى الكمال الإنساني وذلك باعتبار أن طلب العلم هو عمل وفضيلة في ذاته، وطالب العلم له مكانة وعز أرفع من عز الملوك.

لهذا نجد كثيرا من المصنفين المسلمين يبدؤون كتبهم بذكر فضيلة العلم والتعليم والتعلم لأن طلب العلم خلق من الأخلاق دعا إليه القرآن والسنة النبوية، وله لذة في ذاته، بل لذة عظيمة شاملة دائمة وعامة[1]، أي أنه ممارسة وتجربة روحية لها أثرها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعلم العلم وسيلة وطريق لتحصيل أكمل السعادات وأعظم اللذات للوصول إلى جوار رب العالمين والبلوغ إلى مرضاته، ويقصدون بالعلم المرتبط بالعمل، ونجد الغرض التعليمي العلمي، هذا عند طاش كبرى زاده حيث أنه ينشد بطلب العلم مثل كثير من العلماء المسلمين كالغزالي تحقيق الكمال الإنساني فهو يرسم الطريق التي يجب أن يسلكها الإنسان ليحقق الكمال، ويتدرج فيه صعودا من القراءة والكتابة إلى النظر والعمل ثم إلى التصفية فهو تدرج شبيه بتدرج الصوفي في أحوال ومقامات تؤدي إلى تصفية النفس، وهو نفسه طريق الخليل إبراهيم –عليه السلام– حيث ابتدأ من الاستدلال بأفول الشمس والقمر إلى وجود رب العالمين[2].

على العموم فإن تصنيفات المسلمين قد صيغت صياغة تربوية تعليمية ملتزمة بتحقيق غرض معين هذا الغرض ليس إلا تحقيق الدين سواء على مستوى الاقتناع به ذهنا أو على مستوى العمل به سلوكا.

[1]– طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص: 15.

[2]– المصدر نفسه، ج1، ص: 67.

المطلب الثاني: خصائص تصنيف العلوم

تميز هذا العلم بخصائص فريدة جعلته من أهم العلوم ونذكر منها:

الفرع الأول: أنه صورة للحياة الفكرية والعقلية والثقافية لكل مرحلة تاريخية

إن المهمة الثانية لتصنيف العلوم على غرار الغاية الوصفية وهي تلك السمة المعيارية التي تساهم في تطوير فهمنا للأنظمة المعرفية على اختلافها وتنوع مجالاتها وأساليبها تجعل من هذا العلم رهينة بالإطار التاريخي والثقافي للمرحلة التي تظهر فيها تلك العلوم، وتتأطر داخل تلك التصنيفات، فإن كل عمل تصنيفي لا ينفك عن أن يكون صادرا من موقف يعكس جانبا خاصا من جوانب الموقف العام من علوم العصر نفسه [1]، إنها الأبعاد الأيديولوجية العقدية التي تجعله يعكس الخصائص الفكرية والثقافية للبيئات التي تحتضنه، أي أن كل تصنيفات العلوم سواء في مرحلة تاريخية معينة، أو بالنظر إلى المراحل التاريخية المتعاقبة، ليست مجرد حصر منطقي أو إحصاء تقني لعلوم العصر فحسب، وإنما هي صورة من صور الحياة العقلية والفكرية والتربوية للمجتمع الذي تظهر فيه، ولذلك فتصنيف العلوم لا يمكنه أن يتم خارج الإطار التاريخي والثقافي العام لحركة المجتمع الذي يحتضنه، ولعل بسبب من هذا الارتباط عمد ابن خلدون إلى الربط بين التاريخ الحضاري العام للمجتمع العربي، وبين نشوء العلوم وتطورها تبعا لما عرفه المجتمع العربي في مساره التاريخي من تحولات عقلية وفكرية وحضارية، فتجده في مقدمته يعرض لتاريخ العلم في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي، ومن ثمة فهو لم يفصل بين العلم وبيئته وفلسفته[2]، وقال في هذا الصدد: "إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران "[3] وقال: "وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش..... واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم

---

[1]- زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1961م، ص: 87، 88

2- أحمد فؤاد باشا، إبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الاسلامي، مجلة منبر الحوار، ع: 16، السنة الرابعة، 1989م 1990م، 1410هـ، ص: 15

[3]- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ص: 416.

وتفننوا في اصطلاحات التعليم، وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين"[1].

يوضح هذا علاقة تصنيف العلوم بتاريخ العلم، فبالنظر إلى ما سبق نتبين أهمية المؤلفات التي تصدت لتصنيف العلوم عبر مختلف مراحل التاريخ، فهي تمدنا بمعطيات مفيدة جدا للوقوف على مسيرة البحث العلمي في مختلف الحضارات، مع بيان مدى العناية الخاصة التي حظي بها هذا العلم، ضمن الانشغالات الكبرى كما ترصد تطور المفاهيم العلمية من عصر لآخر، وكذا خصائصه الفكرية والعقدية والثقافية خاصة إذا تعلق الأمر بطور من أطوار التجديد[2].

نعطي أمثلة لذلك: بالبيئة اليونانية التي تختلف عن البيئة الإسلامية والغربية، فنجد تصنيفات اليونانيين تعبر عن الخصائص الفكرية والعلمية والثقافية لذلك العصر، ومثلها تصنيفات المسلمين والغربيين، ونجد خاصية المادية والتغير، أو التجريد التي بنيت عليها التصنيفات اليونانية كأسس فلسفية، تبين تلك الشروط الثقافية والعلمية، ما جعلهم يتطورون في العلوم النظرية، كالفلسفة والرياضيات، ويرى محمد عابد الجابري أن اليونانيين هم من جعل من الرياضيات علماً نظريا بحتاً بعد أن كان تطبيقياً [3]، كذلك نجد أنهم اهتدوا إلى الكثير من الفروض والنظريات العلمية الصحيحة، والتي تحقق صدقها فيما بعد، بيد أنهم عجزوا عن الاهتداء إلى وسائل الإفادة منها كما يقول صلاح قنصوة فكان من الممكن أن تصبح فروضهم النظرية مرشدا لجمع وقائع جديدة تؤسس على المشاهدة والتجربة اللتين تثبتان صحتها، فلم تذلل لهم أصول المنهج التجريبي، ويرجع السبب في ذلك في رأيه إلى افتقاد الصلة بين المفكرين النظريين وبين العاملين اليدويين، ما أدى إلى قسمة ثنائية بلغت ذروتها مع أفلاطون الذي وجد مجتمعهم يفرق بين السادة والعبيد، فكان صداه في قسمته بين الفكر والحس [4]، ومثله أرسطو الذي وضع المادة في المرتبة الدنيا، وجعلها مبدأ الاضطراب وعدم النظام، فقد كانت المادة تعكس وضع الرقيق في عصره، وقد أكد "بوسيدونيس " أن الفلاسفة (أي العلماء) هم الذين كانوا يقومون بتلك

[1] –عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ص: 416

[2] - عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 33-34

[3] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم(العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي)، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002م ، ص: 58

[4] – صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، 2008م، ص: 104

الاختراعات سراّ ويعطونها للعبيد، ليخفوا معرفتهم بالأعمال اليدوية المزرية بهم [1]، فأخفق الفلك والطبيعيات لأنها في حاجة إلى عمل يدوي ليس من شأن السادة، وخرج الطب عن هذا فطبقوا فيه المنهج التجريبي لأسباب يذكر منها صلاح قنصوة أن جسم الإنسان له كرامة وشرف، ثم أن هناك تقاليد راسخة في التطبيب في ارتباطها في السحر والكهانة اقترنت بحفظ الروح في الجسد [2]، فلم يزدروا علم الطبَّ لهذا.

أما تصنيفات المسلمين العرب فتشير إلى تلك البيئة الثقافية الموائمة التي مثلت طورا جديدا من أطوار تقدم العلوم، وتغير فيها مفهوم العلم، حيث تزاوجت فيها ثقافات متباينة وأثمرت مركبا ثقافيا جديدا، تحيا فيه المعرفة معبرة عن عناصر مجتمعها وثقافته، "فذابت التفرقة بين النظرة العقلية والتأملية وبين الممارسة العملية التطبيقية، وكان الفيلسوف هو الأديب والعالم والطبيب ويقول بريفولت mcaking of humanity: "إن ما ندعوه بالعلم قد ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء عن طريق التجربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، فهذه الروح وتلك المناهج قد أدخلها العرب على العالم الأوروبي [3]، وهذا التحول جاء نتيجة شروط ثقافية مواتية أشار إليها سارتون حين قال: "سماحة الدين الجديد وبساطته واعتداله ومرونة اللغة العربية وتمكنها من أن تكون لغة معرفة ومنطق "[4]، إضافة إلى عقيدة التوحيد التي تأكدت من خلالها وحدة العلوم والمعرفة منهجاً وغايةً، وعليه فالمناخ الذي صنعته العقيدة الإسلامية لتنبت وتتطور العلوم والنظريات العلمية كازدهار علم الفلك والرياضيات وعلم الضوء واستحداث علوم ومناهج علمية جديدة، كعلم أصول الفقه وما يحويه من أسس المنهج التجريبي في القياس والعلة، وتنقيح المناط والسبر والتقسيم، ما أثر على مناهج العلوم بما أنه مؤسس على المشاهدة والتجربة [5]، هذه العقلية الجديدة أدت إلى وجود مصنفات ومؤلفات كثيرة ومختلفة القضايا والموضوعات والاتجاهات، التي نتجت في وجود تراكمات علمية ومعرفية وتجريبية، استغرقت كافة مجالات النشاط الفكري والفلسفي والأدبي

[1]–صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص: 109

[2] المرجع نفسه، ص: 107.

[3]- المرجع نفسه، ص: 116.

[4]– المرجع نفسه، ص: 111.

[5] – مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية 1412هـ، 1991م ص: 59.

والفني والعلمي، فاستدعى هذا كله وجود علم التصنيف لإحصاء العلوم وحصرها والتعريف بموضوعاتها ومناهجها وغاياتها، وبيان موقعها من حيث الأهمية والأولوية في سلسلة التصنيف.

الملاحظ من هذا أن علم التصنيف كما أنه نتيجة طبيعية لتواجد أنساق ونظريات علمية في مختلف مجالات النشاط العقلي بصفة عامة، هو أيضا يعبر عن الخصائص الثقافية لتلك الفترة، فالدارس لتصنيفات المسلمين يجد أنها كانت نتاجا لذلك المناخ الفريد والملائم، وهي تمد المؤرخ للعلوم في الحضارة العربية الإسلامية وغيرها معطيات مفيدة جدًّا للوقوف على مسيرة البحث العلمي، وتطوره من مرحلة إلى مرحلة ومن فترة إلى فترة أخرى، وتغير خصائصه سواء في التيار المقلّد، أو المؤصل أو المجدد، تطورت خلالها المباحث العلمية وتخصصاتها ونظرياتها ومناهجها خاصة إذا علمنا أن لتصنيف خاصية ملازمة وهي خضوعه لقانون التطور، مثله مثل العلوم أي أن كل تصنيف يعد مؤقتا، وكل محاولة تصطبغ بطوابع العصر العقلية واهتماماته العلمية وأطره النظرية، ولهذا فهو مرآة عاكسة للتاريخ الحضاري العام في جوانبه العقلية والعلمية وبخاصة منه ما يتصل منه بنظم التعليم وأسس الثقافة وطرق التربية.

يرجع خضوع العلم للتطور –حسب ما يراه بعض العلماء والباحثين– لأن اليقين في العلم إنما ينبني على النسبية والقابلية للتصويب والتعديل، أو إلى الانقلاب الجذري أو ما يسمى بالثورات العلمية[1]، فتاريخ العلم هو جزء من العلم نفسه، كما يقول عبد الله الدفاع: " أن العلوم إنما تزداد واقعية وحيوية وتتضح قيمتها بقدر أكبر متى درست من خلال تاريخها فتاريخ العلوم هو في الواقع الهيكل الرئيسي لتاريخ الحضارة ".[2]

نجد هذا التنوع أيضا والانقلابات الجذرية بصورة أكبر في الحضارة الغربية التي بدأت بحركة استعادة للمعرفة القديمة، انصرفت إلى الفنون، ثم تلتها حركة اكتشاف للمعرفة الجديدة، انصرفت إلى العلوم، [3] فالحركة الأولى مهدت له التعبير عن النظرة الجديدة في اكتشاف العالم، فكان التقدم في الحركة الثانية حيث حلت فكرة الصيرورة محل فكرة الوجود، والنسبي محل المطلق وتحول المجتمع من الإقطاع إلى

[1] – توماس كون، بنية الثورات العلمية، ط1، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، 2007م، ص: 179وما بعدها.

[2] – علي عبد الله الدفاع، العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م، ص: 26

[3] – صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص: 121.

الرأسمالية، [1] وثار الرجل الغربي على طريقة التأمل والنظريات التي تزدري التجربة، (فلسفة بيكون) وصار معنى العلم هو استنباط القوة والقدرة والسيطرة على الطبيعة، والهدف منه تزويد الإنسان بمكتشفات وقدرات جديدة، فالعلم بثمرته المادية يعتبر أولا يعتبر، [2] وكل هذا انعكس في تصنيفاتهم للعلوم التي انبنت على أسس معرفية تجريبية، وتجاوزت المرحلة اللاهوتية والميتافيزقية (أوجست كونت) يدل على ذلك استبعاد الميتافيزيقا كعلم من التصنيفات، وإن أدخلت فعليها أن تخضع للمنهج التجريبي والتفسيري والمادي بصفة عامة (كانط).

حدثت بعدها تغيرات كبرى في بداية القرن العشرين أهمها نظرية الكوانتم على يد بلانك Plank عام 1899م، والتي أدت إلى فهم تركيب وسلوك الذرات والجزيئات، مما أدى إلى وحدة كاملة بين الفيزياء والكيمياء، وكذلك نشأة الكيمياء الحيوية (Biochemistry) التي كشفت الأساس الكيماوي للكائنات العضوية الحية الشديدة التعقيد [3].

كل هذا وغيره شكل أوضاعا ثقافية جديدة، إنها ثورة علمية أخرى تغير فيها مفهوم العلم إلى كونه مؤسسة اجتماعية متعددة الفروع، تخدم مصالح الدولة والأفراد بصورة مباشرة [4]، واقتربت فروع العلم حتى كادت تذوب في وحدة تشملها جميعا.

الفرع الثاني: وحدة العلوم والمعارف

إن عملية تنظيم المعرفة، ستكون بطبيعتها عملية تفريق لمعارف وتحديد خصائصها وحدودها، وهذا ما اصطلح عليه بالتقسيم، أو النظر إليها على أنها ملمومة في مجموعات بعد تشتت مطرد، وتقوم برصد علاقات القرابة التي تكون في ما بينها، أو الاختلافات التي تعمل على تفرقها، وهذا ما يسمى بالتصنيف، وفي كلّ منهما نجد وحدة قائمة بين العلوم والمعارف إما في الموضوع أو المنهج أو الغاية، وهذه الثلاث قد تكون هي سبب الاختلاف أيضا لأن عملية التقسيم تقوم على الفروض الأربع الآتية:

---

[1] – صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص: 123.

[2] – المرجع نفسه، ص: 127.

[3] - المرجع نفسه، ص: 127-128

[4] – المرجع نفسه، ص: 130

1-أن هناك نظامًا طبيعيًا وعالميًا سيبين إذا ما اكتشفناه الإطار الفكري الدائم للمعرفة الإنسانية جميعًا.

2-أن هذا النظام يتميز بترتيب تنازلي من الجنس إلى النوع إلى القسم ثم إلى الرتبة، إنه يتم من أعلى إلى أسفل من الأكثر عمومية إلى الأكثر خصوصية.

3-أن مبدأ التميز يتم بناء على درجة التشابه أو الاختلاف لصفات وخواص الوحدات المكونة للتصنيف.

4-أن هذه الصفات والخواص تعتبر جزءًا جوهريا وداخل وحدة التصنيف ذاتها وأن هذه الصفات دائمة لا تتغير.[1]

وعليه فهي وحدة قي تفرق وتفرق في وحدة، وسننظر أولا من جهة الوحدة.

أولا: الوحدة في الموضوع

وهي التي نتج عنها تصور للوجود على أنه وجودان: وجود طبيعي فيزيقي، ووجود ميتافيزيقي، أو ما وراء الطبيعة، فالعالم عالمان عالم المادة وعالم الروح، وهذا ما جر إلى تلك القسمة الثنائية للعلوم والمعارف، فكان الفصل بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، بين العلوم العقلية والتجريبية، وبين العلوم النقلية، العلوم الشرعية الخاصة بقراءة الكتاب المسطور، والعلوم غير الشرعية الخاصة بقراءة الكتاب المنظور.

من المصنفين من جعل الوجود ثلاث درجات وأضاف عالماً بين العالم المادي والروحاني، هو برزخ بينهما ومثله ما تورث عن تقسيمات اليونانيين للعلوم النظرية إلى علم طبيعي ورياضي وإلهي، أو ميتافيزيقي كما عند ابن سينا، كما نجد عند طاش كبرى زاده أنه صنف العلوم بحسب مراتب الوجود أيضا، إلى وجود عيني ووجود ذهني ووجود صوتي ثم وجود كتابي[2]، فنظر إلى اشتراكها في الجنس فكانت العلوم العينية وهي الحكمية(النظرية والعملية)، والشرعية، والعلوم الذهنية والعقلية، والعلوم الخطية الخاصة بالكتابة والخط، والعلوم اللغوية والتي موضوعها اللفظ والصوت، ونجد التصنيف على هذا الأساس عند أبي حامد الغزالي في كتابه" الاقتصاد في الاعتقاد"، فقد فرق بين ما يوجد في الذهن والفكر، وبين ما

[1]-أحمد بدر، الفلسفة والتنظير في علم المعلومات والمكتبات، ص: 41.

[2]-أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده)، مفتاح السعادة، ج1، ص: 75.

يوجد في اللفظ وقد لا يعبر اللفظ عن ما في الذهن، كما نجد عنده علوم الأعيان وعلوم البرهان التي مصدرها الحس والمشاهدة[1]، وهكذا فإن العلوم إنما تتشارك في الموضوع الأم ثم تتفرع منه إلى علوم فرعية وجزئية، تكون بالنظر إلى الموضوع المشترك من زوايا متعددة تشكل هي نفسها موضوعات مستقلة لها مباحثها ومقاصدها الخاصة ومناهجها، التي لا تشترك فيها مع العلوم الفرعية الأخرى، وإن انحدرت من الموضوع نفسه، وكما يقول بول موي: " أنه يمكن دراسة الموضوع الواحد من زوايا مختلفة كل على حدة، فكما أن الحجر يمكن أن يدرس من وجهة النظر الجيولوجي أو الطبيعة الكيميائية كذلك يمكن دراسة الإنسان باعتباره كائنا عضويا أو شخصية أو محركا للتاريخ أو فردا في المجتمع[2]، ففي ظل التطورات التي تحققها العلوم بفضل مختلف الإنجازات العلمية التي تحوج العلماء إلى مزيد التخصصات الدقيقة ويقول حاجي خليفة: "لما كانت الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة تصدي الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد، أو بأشياء متناسبة ودونوها على حدة، وعدوها علمًا واحداً، وسمُّوا ذلك الشيء أو الأشياء موضوعا لذلك العلم لأن موضوعات مسائله راجعة إليه..فتمايزت العلوم بموضوعاتها...."[3].

يبقى التصنيف بحسب الموضوع أمراً أساسيا في كثير من التصنيفات، على أنه يجب التمييز في هذا الأساس، وجود مذهبين أو قل طريقتين الأولى: تكون بتصور وحدة في الوجود، تلك الوحدة التي ترجع كل الحقائق إلى حقيقة واحدة، تصورٌ يكون التوازن فيه بين وحدة المعرفة والنظام الكوني العالمي والدائم، وتترتب العلوم وفقاً لقربها وبعدها من هذه الحقيقة الكبرى، ونجد هذا الاتجاه عند الفلاسفة خاصة، وهو هبوط من الكلي إلى الجزئي، وهي نظرة تجعل الفلسفة والعلم الكلي يشمل كل العلوم، يرد فيها كل مبدأ جزئي إلى المبدأ الأعم منه[4].

إنها محاولة لتجاوز الثنائية الطبيعية بتفسير الطبيعي بالماورائي وتكون مثل هذه التصنيفات تتهيكل فيها العلوم بحسب تصور نظري مجرد تابع لصورة الوجود في الذهن أكثر من انبنائها على تتبع لواقع

---

[1]- أبو حامد الغزالي الطوسي، الاقتصاد والاعتقاد، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1415هـ-1994م، ص ص: 46، 54.

[2]-بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 220

[3]-حاجي خليفة، كشف الظنون، دار إحياء التراث، ص: 6-7

[4]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط2، دار المعارف، مكتب الدراسات الفلسفية، القاهرة، ص: 77

المعرفة الإنسانية، وما أثمرته من علوم فيسبب هذا الوقوع في منهج انتقائي يدرج علوماً ويسقط أخرى [1]، وتتدرج العلوم وتتسلسل في هذا الاتجاه للمتعلم من علم إلى آخر للوصول إلى السعادة الأبدية والوصول إلى العقل الفعّال، وتصبح النفس جوهراً مفارقاً بواسطة المعرفة.

أما عند الصوفية، فطريق السعادة الانتصار على النفس الشهوانية بالعلم والعمل، ومنهم من يغرق في ذلك إلى القول بوحدة الوجود والفناء في حقيقة واحدة التي تفسر كلَّ الحقائق، لأن صاحبها صار يتلقى من اللوح المحفوظ بالكشف والعرفان، وتصنيف العلوم موازي لتصور الكون كنظرية الفيض.

هذا ما يجعل التصنيفات التي تعتمد هذا الأساس تندرج العلوم فيها بحيث يشتمل بعضها على بعض، وتميل إلى تنظير القواعد العامة والمطردة، التي تحكم كل العلوم أيا كان منشؤها، فالفارابي مثلا قد قعد لعلوم اللسان قواعد تنطبق على كل لغة ولم يخصص اللغة العربية بها، أما ابن سينا فأدرج علم التوحيد، وعلم المعاد، والفقه تحت قسمي العلوم النظرية والعملية[2]، مع أن تقسيمه مستوحى من تقسيم أرسطو اليوناني.

أمَّا الاتجاه الثاني فهو انطلاق من الخاص إلى العام، والتي تعني جمع شتات العلوم في مجموعات ترتبط ببعضها بروابط مختلفة بحسب الخصائص المشتركة بينها، ويدخل في هذا النّوع تلك التصنيفات عند المسلمين التي تميزت بالجدَّة والأصالة والتخلص من التبعية لتصنيفات اليونانيين، فكانت استقرائية أكثر لما هو واقع في حقول المعرفة تتدرج فيها العلوم بشكل تسلسلي أو هرمي.

ثانيا: وحدة الغاية:

قد ينظر المصنف إلى استخدامات العلوم ويصنفها على هذا الأساس القيمي، ونتج من هذا وجود علوم ضارة وأخرى نافعة، ومذمومة وإذا كانت نافعة فهي محمودة، وكانت تصنيفات المسلمين سباقة في اعتبار استخدام العلم كأساس في التصنيف، ولكنه رغم أهميته أساس غير ثابت، ذلك أن استخدام العلم يرجع إلى الأشخاص والهيئات والأيديولوجيات، ولهذا تجد أن بعض المصنفين المسلمين

[1]– عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 49

[2]– محمد علي أبو ريان، تصنيف العلوم بين الفارابي وبن خلدون، مجلة عالم الفكر، العلوم عند العرب، 1978م، مج: 9، ع1، ص: 110.

قد أشار إلى توازي العلوم في المرتبة، لأن العلم واحد كما يقول ابن حزم، والتوحيدي وابن عبد البر، وغيرهم، فالعلم أشرف من الجهل، وكل العلوم إذا استخدمت لغاية محمودة فهي محمودة، أو استخدمت استخداما نافعا فهي نافعة، لذا أصبحت العلوم الدنيوية محمودة بتحقيقها لمنافع العباد العاجلة، إلى جانب العلوم الدينية التي تحقق منفعة في الدار الآخرة، حتى السحر والشعوذة والطلسمات فيعتبرها كثير من علماء الإسلام مذمومة، لاستخدامها المضر ولكونها أيضا لا تدخل في معنى العلم الذي يعنى بالقوانين الكونية والشرعية، بل هي تفسيرات ظنية تخمينية، لا تفيد علما متيقنا.

إنَّ العلم لا يصير علما عند المسلمين ما لم يتفرد بموضوع ومنهج وغاية محمودة ومفيدة، إضافة إلى إنتاجه لقوانين علمية، كونية وشرعية، فتتوازى في الشرف مادامت علوما وتستخدم استخداما نافعا، وأي علم فهو نافع في ذاته، لكون المعرفة عند المسلمين ذات شرف وفضل وقد دعا القرآن إلى طلب العلم منذ بداياته الأولى، لذا تجد كثيرا من المصنفين يصدرون كتبهم بالحديث عن فضل العلم والعلماء والمتعلمين والعلوم كلها تشترك في تحقيق الغاية، والتي هي عندهم خدمة الحقيقة الإسلامية، فتتضافر العلوم في توصيل وتحصيل مبادئها العقدية والشرعية، كما يقول طه عبد الرحمن وهي نفسها الحقيقة العلمية، فلا يقبل من العلم إلا ما كان موافقا لمقاضياتها، وإن تفاوتت هذه العلوم في نسبة خدمتها لهذه الحقيقة، فبعضها يجتهد فيها اجتهادا بمقتضى اختصاصاته بالنظر في الشريعة والعقيدة، وبعضها لا يكون له تعلق بهذا الاختصاص[1] المباشر، وبعضها يدخل في المجال التداولي الإسلامي العربي، وإن كانت علوما أصلها أعجمي باعتبار هذه الخدمة، وعلى هذا الأساس فلا يوجد علم مذموم، فإما أنه لا يدخل في مسمى العلم لأنه لا يسير في درب العلم وإنتاج قوانينه، وإمّا أن استخدامه ضار، أي له تعلق بوجوه الإجراء فتتحدد قيمة العلم بالنتائج التي تترتب عليه والفوائد التي يأتي بها، فتنتقل من مستوى التنظير الجاف إلى الإجراء العملي المسدد والتأنيس المتبصر، بل هناك علوم أعيد إدراجها بعدما كانت في خانة العلم المذموم أو المتروك، بعد أن تغير استخدامها، والغاية من تعلمها مثل الكيمياء والفلسفة والمنطق وهذا ما يعرف بالتبييت داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، أو أسلمة المعرفة من ناحية غايات واستخدام العلوم، أو الجانب العملي، ما يجعلها تقوم على أسس معيارية في التوصيف والتصنيف، ويقول الحسن اليوسي في هذا: " أنه يقصد بالعلوم النافعة ما ترتب عليه الثمرة الدينية، بأن تصلح حالة العبد اعتقاداً

[1]–طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 85 84

وعملاً ظاهراً وباطناً دنيوياً وأخروياً "[1].

يقول ابن الأكفاني أيضاً: " أعلم أنه لاشيء ولا واحد من العلوم – من حيث هو علم – بضار بل نافع ولاشيء من الجهل – من حيث هو جهل – بنافع بل ضار لأنا سنبين في كل علم منفعة ما: في أمر المعاد أو المعاش أو الكمال الإنساني، وإنما توهم في بعض العلوم أنه ضار أو غير نافع لعدم اعتبار الشروط التي يجب مراعاتها في العلم أو العلماء، فإن لكل علم حد لا يتجاوزه، ولكل علم ناموس لا يخل به "[2].

إذا كان العلم كذلك نافعاً في ذاته فإن استخدامه السيئ لإفساد حال العبد اعتقادا وعملاً ظاهراً وباطناً دنيوياً وأخرويا، يُلحق به صفة الذم، وهذا ما تجردت منه علوم الغرب، الذي نفى عنها هذا المعيار القيمي، وكل الذي يعتبره هو الثمرة المادية فحسب، واعتقد أن تصنيف العلوم على أسس قيمية يحد من تقدمها، لكن أحلامه في التقدم والازدهار وتحقيق السلام العالمي، تكسرت على أعتاب أنانية الإنسان وجبروته ورغبته، ويقول جورج سارتون في هذا: " أن العلم ليس له من مقصد أساسي غير الكشف عن الحق "[3]، ويقول: " ومن سوء الحظ أن هذه الخطوة التقدمية كانت مفرطة الأبعاد وفجائية، حتى أن غالبية الناس لم يستطيعوا أن يقدروا أثرها، فأساءوا استعمال حريتهم ومتعهم الجديدة"[4]، ذلك أن الثورة الصناعية الهائلة والتي تمثلت في إقامة المصانع الآلية لتحويل المواد الخام إلى منتجات بكميات كبيرة، قد تزامنت مع ثورة تقنية دخلت بالعلوم في أكناف منهج جديد، وأمام مطالب الدولة والمجتمع وإلحاح الإنتاج الاقتصادي والسباق الحربي بدأ الإحساس بالقلق والتوتر في الزحف على واقع الحياة، فأصبح الواقع العلمي لا وفق خطط العلماء، بل سلاح تنفق عليه الدول في سعة، فارضة عليه إيجاد حلول لمشكلاتها في الإنتاج والحرب، فصارت الفلسفة تحت وصاية العلم، واشتُغل بقضايا العلم وتقنيته في خدمة المصالح الذاتية [5].

---

[1] – الحسن اليوسي، قانون العلوم في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، ط1، تحقيق: حميد حماني، مطبعة شالة، الرباط، المغرب، 1998م ، ص: 305

[2] –ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة،، ص: 95

[3] – جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961م، ص: 67

[4] – المرجع نفسه، ص: 74

[5] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي،، ط1، دار الهداية للنشر والتوزيع، 1418هـ-1997م ص: 105-106

ويقول روجيه جارودي: " إن الحضارة الغربية لم تنجح إلا في أن تحفر قبرا للعالم كله " [1] بسبب الإيديولوجيا المتميزة بالانفصال بين العلوم والتقنيات (أعني تنظيم الوسائل والقدرة)من جهة والحكمة (أعني التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا)، تلك الفردانية التي تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية بمعناها الدقيق المفارق والمتسامي"[2].

ثالثا: الوحدة في المنهج

قد تتوحد العلوم في المنهج، وتتخندق داخل منهج موحد، لتخرج بذلك كل العلوم التي لا تعتمد عليه، أو يعمم منهج علم واحد على كلّ العلوم، مثل ما حدث عند الغرب بتعميم المنهج العقلي والتجريبي، على أنه هو طريق العلم الآمن، ثم اختلفوا في العلوم الميتافيزيقية، والإنسانية بين من يقصيها أو يتجاوزها، وبين من يعيد تبيئتها حسب المنهج العلمي المعتمد، مثل علم الاجتماع الذي صار علم الفيزياء الاجتماعية، والميتافيزيقا العلمية عند كانط وغيرهم، وكما يقول أحمد فؤاد باشا أن العلم كان في القديم يعتمد القياس الصوري، وفي عصر الحضارة الإسلامية صار تجريبي استقرائي إسلامي، ومع النهضة الأوربية كان تجريبي استقرائي ثم فرضي استنباطي[3]، ويقول روبير بلانشي في معرض نقده لتقسيمات العلوم تقسيما مزدوجا إلى علوم استنتاجية وعلوم استقرائية: " أننا بالأحرى أمام تطور مستمر، فلقد بدأت الرياضيات بوصفها استقرائية، والعلوم المسماة علوما استقرائية تتخذ غالبا وهي تنحو دوما نحو الاصطباغ بالصبغة الاستنتاجية، والاستنتاج والاستقراء يسميان مرحلتين من مراحل تطور العلم، وهما بدورهما مؤطران بواسطة مرحلة ابتدائية وأخرى نهائية، لقد بدا بالفعل أن العلوم تتبع نفس المسارات، وذلك بتميزها فقط بدرجة تقدمها وسبقها مارة أو مستدعاة للمرور تباعا من المرحلة الوصفية، ثم الاستقرائية ثم الاستنتاجية فاللأكسيومية [4].

تزداد وحدة العلوم بهذا المفهوم وضوحا وتأكيدا مع العلم المعاصر وتلك الثورة التي أدت إلى وحدة كاملة بين الفيزياء والكيمياء، واقتربت فروع العلم حتى كادت تذوب في وحدة تشملها جميعا. ومن ثم

---

[1] – روجيه جارودي، وعود الإسلام، ط2، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985م، ص 22-23.

[2]– المرجع نفسه، ص: 21.

[3]–أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 181.

[4]–روبير بلانشي، نظرية العلم، الإيستملوجيا، ص: 63.

أصبحت وحدة العلم هي المثل الأعلى الإيجابي للروح العلمية المعاصرة [1]، وهي غير الوحدة القائمة على الموضوع، والتي ترجع جميع الحقائق فيها إلى حقيقة واحدة هي أدنى هذه الحقائق، بل هي وحدة قائمة على العقل، ويقول ديكارت في هذا: "إن كل العلوم مجتمعة ما هي إلا العقل البشري الذي يظل واحدا على الدوام، ويظل دائما على ما هو عليه مهما تغيرت الموضوعات التي ينصرف إلى بحثها، والذي لا يطرأ عليه من التغير أكثر مما يطرأ على ضوء الشمس نتيجة لاختلاف الأشياء التي تضيئها".[2]

المقصود بالوحدة هنا إذا هو تطبيق منهج واحد بقدر الإمكان، وهو في العلم المعاصر المنهج الرياضي الذي صار المثل الأعلى المشترك لكل العلوم، إنه علم الطبيعة الرياضي الذي ينطوي على علم الفلك، وعلم الطبيعة والكيمياء، ويضم هذه العلوم كلها في وحدة وثيقة الارتباط يكاد يكون من المستحيل تمييز كل علم فيها عن العلوم الأخرى، ويستحيل بالفعل فصلها بعضها عن بعض[3].

وهذا الأساس هو الذي أسميناه بالأساس الإبستمولوجي المعرفي.

الفرع الثالث: الربط بين العلوم بعلاقات متنوعة

إن العلوم وإن ظهرت في شتات لا يلتئم وفي تفرق لا يجتمع إلا أن الحقيقة أن مجالات العلوم المتعددة قد نسجت فيما بينها علاقات كثيرة ومتنوعة. كالاتصال والانفصال والآلية والتعاون، وحتى التضاد، والقطيعة، بحسب كل مصنف ورؤيته ومنظوره للكون والحياة والإنسان.

أولا: تحقق الاتصال بين العلوم

إن الإقرار باتصال العلوم عبر علاقات آلية وتعاونية مختلفة يؤدي إلى القول بتكاملها[4] المعرفي، فالعلوم بهذا كلها على اختلافها في ذاتها، ومناهجها ومقاصدها مترابطة متعاونة. فتتصل وتتكامل فيما

---

[1]–صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص: 131.

[2]–بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 89

[3]–المرجع نفسه، ص: 90

[4]- "القول بوحدة العلوم لا ينفي تكاملها، وكذلك العكس، لكن استخدام أحد المفهومين يتعلق بمنهج المعالجة، فيكون القول بوحدة العلوم أقرب إلى وصف العلاقة بين هذه العلوم على المستوى الأنطولوجي، وتتوجه المعالجة وجهة ميتافيزيقية نظرية، في حين يكون القول بالتكامل أقرب إلى وصف العلاقة بين العلوم على المستوى المعرفي الإبستيمولوجي، وعندها تأخذ معالجة الموضوع وجهة منهجية عملية وتعليمية"أنظر: فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، لبنان، 1432هـ، 2011م، ص: 59.

بينها، وبعضها يفضي إلى الآخر ونتائج بعضها يكون مقدمات لعلم أو لعلوم أخرى، وبعضها وسيلة للآخر[1]، وفي هذا يقول ابن حزم: "العلوم كلها متعلق بعضها ببعض.....محتاج بعضها إلى بعض "[2].

يدخل في هذا الإطار ما يعرف بالعلوم المقصودة لذاتها، والعلوم المقصودة لغيرها: أي تلك التي تتخذ وسيلة لعلوم أخرى، بحيث تكون معطياتها العلمية أو التصورية أساسا من أسس البناء العلمي لعلوم أخرى، يقول أبو علي اليوسي في كتابه القانون: " وأما العلوم الإسلامية فمنها المقصود لذاته وهو أصول الدين وفروعه، وهي الفقه ومنه علم المواريث والتصوف، ومنه الوسيلة كعلم التفسير وعلم الحديث وكعلم الحساب وعلم المواقيت ومن علوم الأوائل، ومنه وسيلة الوسيلة كعلم القراءات، وعلم الرسم وعلم العربية بأنواعه، وعلم المنطق ونحوه، وهي كلها على العموم إسلامية، بمعنى أنها تتعاطف في ملة الإسلام، أو أنها ينتفع بها في دين الإسلام إما مباشرة وإما بواسطة، وهي أيضا شرعية كذلك، والمشهورة إطلاق الشرعية على المقصود لذاته وما قرب منه... "[3]، وقد تتخذ هذه العلاقة بين العلوم سلسلة من الترابطات العضوية التي تستغرق علوما كثيرة، وفيها اللاحق نتيجة طبيعية لسابقه، بل إن توسيع مدارك الإنسان يقترن بهذا الترابط والتكامل، ذلك أن إتقان علم من العلوم يساعد صاحبه على معرفة علم أو علوم أخرى، وبقدر إجادة الإنسان لعلوم معينة تتوثق معرفته بالبواقي.

هذا الاتصال والتعاون بين العلوم جاءت بسببه كثير من التصنيفات متسلسلة متدرجة أو هرمية لتحقيق غاية تعليمية أو علمية أو دينية أو تقنية.

نجد أوجست كونت مثلا الذي صنف العلوم بشكل متسلسل، كل علم فيه يعتمد على سابقه في اتجاه واحد أي لا يمكن إرجاع أي منها إلى العلم السابق عليه، ومن الأبسط إلى الأكثر تعقيدا، فهو نوع من الارتقاء أي ظهور حقيقة لها قيمة أكبر من داخل حقيقة لها قيمة أقل[4] فنجد فيه أن الأدنى يتحكم في الأعلى، وكل حقيقة لها نوعها الخاص، ولا يمكن إرجاعها إلى الحقائق السابقة عليها والقوانين التي يتوصل إليها في كل علم جديدة كل الجدة عن العلم الأسبق، وإن كان وسيلة له، أي أنه

[1] –اليوسي، قانون العلوم، ص: 171

[2] – ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، مطبعة الخانجي، القاهرة، ص: 90.

[3]– اليوسي، القانون، ص: 177.

[4] بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 85.

عرضي، ويعني بذلك كونت استحالة استخلاصها كنتيجة من الأدنى منها [1]، ولهذا ألزم أن يكون هذا الترتيب المتسلسل في اتجاه واحد أن يكون هو نفسه ترتيب العلوم في برامج التدريس، لأن دراسة أي علم تتوقف على سابقه، ومنه الفيزياء الاجتماعية العضوية مؤسسة على الفيزياء.

تجاوز العلماء تصنيف كونت، بعد تقدم العلوم، وظهور نشاط موحد بينها، ففي علم الطبيعة الفلكي Astrsphysique أو تطبيق علم الطبيعة، يكون تطبيق الكيمياء على نجوم لتحديد تركيبها وحرارتها وكتلتها ومقاديرها وأبعادها وعمرها، وذلك عن طريق عمليات غير مباشرة تتضافر كلها لتحقيق هذا الهدف وتقتضي براعة لا حد لها.

في علم الطبيعة الذري Microphysique أيضا هو تطبيق علم الطبيعة على الذرات ومكوناتها (الإلكترونات والنترونات)، وصار علم الطبيعة الفلكي يتصل بعلم الطبيعة الذري في مواضع عديدة بحيث تطلعنا الذرة والنجم كل منهما على أسرار الآخر [2].

نظرا لهذه العلاقة الشديدة الاتصال بين مختلف العلوم، وربما لا تتوقع، ولا تكون في اتجاه واحد فقط، مما زاد في الحاجة إلى الحديث عن وحدة العلم وهي ما يميز الترتيب النسقي لفروع العلم الإسلامي على طول مراحل ارتقائه وتطوره أثناء تفسيرها – أي التصنيفات – لطبيعة العلاقات المنطقية بين مختلف المعارف بتأثير من العقيدة الإسلامية.

نجد عند طاش كبرى زاده في تصنيفه مثلا منطقا داخليا متماسكا، كان فيه درء للفصل الظاهري بين العلوم العقلية والعلوم العملية والعلوم الشرعية [3]. ويقول في هذا: " ثم العلوم على تكثر درجاتها إما موصلة للعبد إلى مولاه، أو معينة على أسباب السلوك ولها منازل مترتبة في القرب والبعد من القصد ولكل واحد رتبة ترتيبا ضروريا. يجب تنزيل كل منها في رتبته، فينبغي أن يراعي الترتيب في تحصيلها فيبتدئ بالأهم فالأهم، إذ البعض طريق إلى البعض ومن وفق لرعاية ذلك الترتيب والتدرج فقد فاز فوزا عظيما" [4].

---

[1] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 87.

[2] – المرجع نفسه، ص: 90-91.

[3] – عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 75.

[4] – أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص: 30.

نجد أيضا إخوان الصفا الذين فرضوا ترتيبا معينا لرسائلهم، لأن الرسالة السابقة تفضي إلى اللاحقة.... "فمن أنس منه رشدا ورجا فيه خيرا..... دفعها إليه رسالة رسالة على الولاء شبيه الغذاء والتربية والنماء. وكالدواء للصحة والشفاء..... على الترتيب المبين في الفهرست "[1]

كما نجد الغزالي في كتابه جواهر القرءان الذي قسم فيه العلوم إلى علوم الصدف وعلوم اللباب، ويقول عن العلاقة بينهما أنه يستحيل الوصول إلى اللب إلا من طريق القشر كما يستحيل الترقي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام [2]، ويقول" أن العلم الأعلى الأشرف علم معرفة الله تعالى، فإن سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره"[3].

ثانيا: علاقات متنوعة في الاتصال والانفصال

نرصد مما سبق نوعين من العلاقات بين العلوم التي ينتج عنها وجود تكامل بين العلوم المختلفة وهي: علاقة تراتب وعلاقة تفاعل

1- **علاقة تراتب:** ونقصد به اصطفاف العلوم بشكل متسلسل، يتعلق فيها اللاحق بالسابق، إما بسبب أن العلم الأول هو آلة للثاني وهو ما عرف بالعلوم الآلية أو علوم الآلة كالمنطق واللغة، وهي المقصود بغيرها كما يقول طه عبد الرحمان، في مقابل المقصودة لذاتها وإما أن نتائج الأول تستخدم كمقدمات في العلم الثاني، وهنا نرجع في هذا المفهوم إلى نظرية التراكم المعرفي، أي أن العلم يتطور بصورة منطقية في اتجاه التراكم والتزايد وأن قيمته الحقيقية تكمن بحجم إنتاجه ومخزونه [4]، والاعتماد على جهود السابقين وقد يؤدي التراكم إلى انبثاق نظرة علمية جديدة.

يقول طه عبد الرحمان أن الآلية بهذا المعنى هي خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له فإن دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له، ولو صرف عنها هذا الاستخدام صارت علوما

[1] – إخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، ص: 13- 14.

[2]– أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979م، ص: 49

[3] – المصدر نفسه، ص: 42

[4] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 26 .

مقصودة لذاتها [1].

لقد كان المسلمون في يقين تام بتقارب العلوم وتشابهها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه، وهناك من يرى أن علاقات الاتصال والتواصل والتعاون والآلية بين العلوم لا تكون إلا في التي تنتمي إلى نظام معرفي واحد كعلوم البيان مثلا، والتي يرى الجابري أنها مترابطة لدرجة اعتبرها علما واحدا ويعتبره تداخل تكويني[2]، ويسميه طه عبد الرحمان بالتداخل المعرفي الداخلي، في مقابل التداخل الخارجي، وهو الذي يحصل بين العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم المنقولة[3]، ويرفضه الجابري كما سنعرف في الفصول القادمة ويعتبره تداخل تلفيقي.

يرى طه عبد الرحمان أيضا أن هذا التكامل بين علوم التراث ليس ادعاء، وإنما هي صفة مميزة للتراث ملتصقة به نظرا لأن الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث هي واحدة، بحيث لا يمكن فهم النص التراثي ولا تفهيمه بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات، إضافة إلى أن صفة الآلية لازمة له فخصوصية النص التراثي يقول: "قائمة على خصوصية كيفيات إنشائه وتبليغه.

تزيد صفة التكامل تأصلا مع صفة ترحال الآليات المنتجة للتراث من نص لآخر ومن علم لآخر، وفي إهمال هذه المقدمات تفويت لفرصة إدراك أجزاء التراث في ترابطها وتماسكها [4].

يقول الغزالي عن هذا التراتب والتداخل المعرفي الداخلي بين العلوم الإسلامية في كتابه ميزان العمل: "على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب ".

2- **علاقة تفاعل:** وهناك علاقة تكاملية أخرى بين العلوم هي علاقة التفاعل تتشابك فيها العلاقات بينها لا في اتجاه واحد، فنجد المباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل مع المباحث اللغوية والأصولية، وغيرها.

---

[1] – طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 84

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية الحمراء بيروت، لبنان، ص: 90.

[3] – طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 76.

[4] – المصدر نفسه، ص: 81-83.

لقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم، إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره. وقد رأينا في عنصر نشأة علم التصنيف عند المسلمين والبدايات الأولى له كيف تكونت العلوم وتفاعلت فيما بينها وتسلسلت لتخدم غاية واحدة هي الحقيقة الدينية الشرعية، وكيف انبثقت من القرءان والحديث الشريف علما علما، حتى عدت علما واحدا كما يذهب أبو حامد الغزالي إلى أن كل العلوم منبثقة من القرءان الكريم فيقول: " فتفكر في القرءان والتمس غرائبه، لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين " [1] "وجميعها مغترف من بحر واحد من بحار معرفة الله وهو بحر الأفعال "[2]أي أفعال الله في الكون.

لم يكن تصنيف العلوم عند المسلمين إذا بغرض وضع الحدود الفاصلة نهائيا بينها، بل كان لغاية منهجية، فظل تقسيم تكامل لا تقسيم تعارض وتنافر، ولكن علينا أن نتتبع طبيعة هذا التداخل والتكامل الذي يحصره طه عبد الرحمان في علاقتي الآلية والتفاعل، وذلك بإبراز أمثلة واضحة على ذلك وإلا صار الكلام مجرد ادعاء، كما نتحدث عن نتيجة القول بهذا التكامل.

3- **علاقة الانفصال:** وإذا كان الاتصال بين العلوم بمختلف تلك العلاقات التي ذكرناها، فإن هناك من يرفض هذه العلاقات أو بعضها، ويعتبرها تلفيقا وحشوا وإعاقة لتقدم العلوم، وعليها أن تستقل بعضها عن بعض لتتقدم، وإن كانت هذه هي إشكالية الجابري التي حاول حلّها في مشروعه، فإنه علينا أن نفصل أكثر في وجهة نظره وأدلته ونتائج ذلك.

ثالثا: طبيعة التداخل والاتصال ونتيجته

1- طبيعة التداخل بين العلوم:

إن تداخل العلوم وتكاملها فيما بينها والذي يقر به كثير من العلماء، سواء الداخلي أو

[1] - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ص: 46

[2] - المصدر نفسه، ص: 45

الخارجي كما يسميه طه عبد الرحمان[1]، قد تختلف طبيعته من عالم لآخر ومن مذهب لآخر، فنجد إخوان الصفا مثلا قد وحدوا بين العلوم إلى درجة أن رفعوا عنها كل تمايز وتفاضل، وجعلوها في مرتبة ومنزلة واحدة، فاستغرق مذهبهم كل المذاهب والعقائد والعلوم كلها، وأدخلوا كل الآراء والأديان حتى انتقدهم أبو حيان التوحيدي، واتهمهم بأنهم أصحاب تلفيق وحشو واضطراب، لأنهم يؤسسون الاختلاف بين المذاهب على تفاوت القدرة على إدراك المعارف بين البشر.... فهم لا يرجعون أسباب التفاوت (السياسي – القانوني – الاجتماعي – الاقتصادي.... الخ) إلى اختلاف طبيعي، ويقفون عند هذا الحد، بل يصبون جل اهتمامهم على النتائج الثقافية لهذا التفاوت، فكل طبقة ستنتج وجهة نظر مبينة على حالتها، ويصبح التفاوت هكذا مصدرا للإبداع[2]، وطريق العلم عندهم ينتج من احتمالات تركيب المحسوسات كما تستخرج المعاني من احتمالات تركيب الحروف [3].

جاء في رسائلهم: " وبالجملة ينبغي لإخواننا –أيدهم الله– أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية، ومن أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة، محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفننة، وجزئياتها المتغايرة"[4].

–ومنهم من مايز بينها ولم ينف ورود التجانس بينها، أو كما يقول طه عبد الرحمان تشاكل[5] وتجانسها لا ينفي تمايزها، كما أن تمايزها لا ينفي تجانسها، فالتجانس نابع من المهاد المرجعي الواحد ولكن التمايز نابع من اختلاف المنهجية والإجراء، أي من اختلاف المنظور والمعالجة، فمناهج علوم الدين وإجراءاتها تختلف عن نظائرها في علم الكلام، كما أن علم التصوف يختلف في مقارباته الإشراقية للحقيقة

[1]- يقصد بالتداخل الداخلي أي الذي يكون بين العلوم الإسلامية منشأ ومنهجا، والخارجي ما كان بين علم إسلامي وعلم منقول، طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 92.

[2] – تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: 57.

[3] – المصدر نفسه، ص: 59.

[4] – إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، 2017م، ج4، ص: 137

[5] – طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 129

عن علوم القرءان وعلم الكلام معا[1]، هذا فيما يخص العلوم الإسلامية فيما بينها، وإذا اعتبرنا أن علوم البيان والبرهان والعرفان تنتمي إلى نظام معرفي واحد، وكذلك عند من يعتبرها أنظمة معرفية متباينة قد ترجحت العلاقات بينها بين رد ومقابلة وقطيعة، أما الرد والمقابلة فقد عرفا في التاريخ الإسلامي بالعلاقة بين الحكمة والشريعة، فإن كان رد إحداهما إلى الأخرى صارت الأولى أصل والثانية فرع، (رد الحكمة إلى الشريعة، أو الشريعة إلى الحكمة)، وأما المقابلة فأحد نوعيها المطابقة بين الشريعة والحكمة، بأن يجعل كلا منهما أصلا مستقلا مع اعتبار أوصافه هي عين أوصاف الآخر، والثاني المعارضة بينهما بأن يجعل كلا منهما أصلا مستقلا مع اعتبار أوصافه هي نقيض أوصاف الثاني، وعند المتأخرين يعرف بانبناء البيان على البرهان أو على العرفان، وهذا ما سيتضح أكثر في الفصل الثاني بحول الله.

تختلف علاقات الاتصال بين العلوم بين تشاكل وتجانس ورد ومقابلة، ويقول طه عبد الرحمان عن علاقة التشاكل: "ومقتضى التشاكل أن يكون العلمان المتشاكلان مختلفين في عناصرهما، ومتطابقين في أوصاف هذه العناصر وفي العلاقات التي تجمع بينهما، فإن لم يكونا متطابقين فلا أقل من أن يكونا متشابهين في هذه الأوصاف والعلاقات "[2] ومن أمثلته التشاكل بين علم المنطق وعلم اللغة، أو بين التصوف وعلم الأخلاق، أو بين علم الفلسفة وعلم الكلام، أو بين الحديث والتفسير.

2- نتيجة القول بالتداخل والاتصال بين العلوم:

تفيد هذه العلاقة بين العلوم في تحصيلها، فالذي يتعلم علما معينا ويتمكن منه يكون في الوقت ذاته قد حصل علوما متشاكلة معه، كما تُيسر دفع ما علق بالعلمين المتشاكلين فأكثر مما لا ينفع في صناعتيهما، لأن ما سقط في أحدهما يسقط بالتبعية في الثاني بموجب هذا التشاكل [3]، وبموجب القول بتداخل العلوم فيما بينها، واتصالها بعلاقات متعددة يؤدي إلى اتصافها بخصائص. هي: التكميلية، والشمولية، والموسوعية.

---

[1]- فتحي حسن ملكاوي، نحو نظام معرفي إسلامي، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت يومي: 10-11حزيران، 1998م، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 1420هـ-2000م، الدكتور وليد منير، ص: 171.

[2] – طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 129

[3] – المصدر نفسه، ص: 129

أ – التكميلية والشمولية: فأول ما تؤدي إليه علاقات التفاعل والآلية هو القول بتكاملها المعرفي إلى درجة أن عدها البعض علما واحد، فاستفاد بعضها من بعض وخدم بعضها بعضا، وتقومت علوم بعلوم أخرى، وعند الفلاسفة أن العلوم تكمل بعضها بعضا، وذلك أن العلوم تشترك في المبادئ أو في الموضوعات أو في المسائل، وإن اختلفت فنجدها ترتبط عبر طريقين أو وجهين: الأول: أن يدرس أحدهما الموضوع من حيث العموم والآخر يتناوله من حيث الخصوص، فالعلم الأول نظرته مطلقة كلية، والثاني نظرته جزئية أي ينظر إلى الموضوع من إحدى جهاته فقط، ومثال ذلك: العلم الطبيعي ينظر في الإنسان مطلقا، وعلم الطب ينظر فيه من حيث هو عرضة للصحة والمرض.

كل العلوم التي اعتبرت أصولا والعلوم التي جعلت فروعا لها، فإن العلم الأصل ينظر نظرة مطلقة كلية، والفرع ينظر نظرة جزئية، أو لأحد جهات الموضوع المشترك بينه وبين العلم الأصلي[1].

فالعلم الطبيعي مثلا يدرس مسائل الموجودات عامة، ويمثل الأصل بالنسبة لفروعه: الطب والنجوم والفراسة، والسيمياء....التي تدرس الموجودات دراسة جزئية من إحدى جهاتها فقط.

كذلك أقسام الرياضيات: العدد والهندسة، والهيئة والموسيقى، هي علوم كلية لها نظرة مطلقة وتحتها علوم جزئية، فعن الحساب مثلا: يتفرع الحساب الهندي، وجر الأثقال والأوزان، والموازين والآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم نقل المياه...[2]، وغيرها من الأمثلة، وعلى هذه الطريقة تنظمت كثير من التصنيفات.

وعليه يكون أحد العلمين تحت الآخر[3]، فيستفيد العلم السافل مبادئه من العلم العالي كعلم الموسيقى يستفيد مبادئه من علم الحساب، والطب الطبيعي، والعلوم كلها من الفلسفة الأولى[4]، ومنه تكون خاصية الشمولية أي: يكون بعضها أشمل من بعض بحيث يصير كل واحد منها داخلا في غيره

---

[1]– آرثور سعد بيف، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص: 98، 99

[2]– عامر صبيرة.تصنيف العلوم بين المعيارية والوصفية – مذكرة ماجيستير، ص: 85

[3]– آرثو سعد بيف – دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص: 99

[4]– ابن سينا – الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، ط3، تحقيق: سليمان دنيا، ج1، ص: 483

دخول الجزء في الكل، أو دخول الفرع في الأصل[1]. وإذا اشترك العلمان في الموضوع نفسه، لكن أحدهما ينظر في جوهره، والثاني في عوارضه، عندها يتقاسم بعض مبادئه مع الثاني، كالعلم الطبيعي الذي يعتمد عليه علم الهيئة فهو يتقاسم معه المبدأ القائل إن الحركة الطبيعية يجب أن تكون دائرية.

أما إذا كان العلمان في موضوعين مختلفين، هما نوعان لجنس واحد، أحدهما بسيط والآخر أكثر تركيبا، عندئذ فإن العلم الأبسط يفيد الآخر بمبادئه وذلك مثل علم الحساب وعلم الهندسة، اللذان يدرسان نوعين من الكم (الحساب كمًا مجردا هو الأعداد، والهندسة كمًا مشخصا هو الخطوط والسطوح والحجوم[2]) ولذا فإن الثاني يستفيد من الأول بما يستعيره من مبادئه، وبهذا تتكامل العلوم فيما بينها.

أما صفة الشمولية للعلم الإلهي على العلم الطبيعي والرياضي فقد اختلفت صورتها عند ابن سينا، وابن رشد كما سنتناوله بالتفصيل في الفصول القادمة بحول الله، عندما نتحدث عن هذه العلاقة عندهما، وعند الفلاسفة المتأخرين في العصر الحديث بعدما استقلت العلوم عن النظرة الأرسطية.

ب – الموسوعية: وإذا كانت العلوم تتصف بصفتي الشمول والتكامل أو التكميلية، وهي متداخلة ومتفاعلة فيما بينها فكل هذا يؤدي إلى صفة أخرى هي الموسوعية، فاتجه التعليم والتكوين والتأليف إلى الأخذ بها، فعلى المتعلم "ألا يدع فنا من فنون العلم ونوعا من أنواعه إلا وينظر فيه.. ولا يكون معاديا لأي علم يسبب جهله به "[3]، حتى أن لفظ الأديب عند المسلمين يعني: المتوسع في العلوم أمثال الجاحظ وأبو حيان التوحيدي، هذا الأخير الذي شهد له بالتفنن في علوم عصره من الفلسفة والمنطق والتصوف والكلام والفقه والنحو واللغة والشعر والأدب.

نجد أن من يريد تعاطي علم التفسير عليه أولا أن يتبحر في خمسة علما وهي: اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع)، وعلم القراءات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم أسباب النزول، والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ والفقه والحديث وعلم الموهبة[4]،

---

[1] – طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 130

[2] – أرثور سعدييف، دراسات في الفكر العربي والإسلامي، ص: 99

[3] – أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف بمصر، 1964م، ص: 348

[4] – جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، بيروت لبنان، 1429هـ، 2008م، ص: 771-772

وجل علماء المسلمين الذين اشتهر تأثيرهم وأثرهم في العلوم كانوا موسوعيين، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذي رسخت قدمه في أبرز العلوم التي تبدو متباعدة في الظاهر، وهي الفلسفة والطب والفقه، كما نجد الغزالي والرازي وابن خلدون والسيوطي وغيرهم.

نظرا لهذا التكامل بين العلوم عند المسلمين الذي أنتج هؤلاء العلماء الموسوعيين ظهرت الحاجة إلى وجود مصادر ومؤلفات تجمع مجمل هذه المعارف للنظر فيها فصفة الموسوعية هذه ليست صفة زائدة أو عرضية، بل هي من صميم مميزات التراث الإسلامي، نظرا لتكامل العلوم وتفاعلها وتعاونها، فتوسع العلماء وتبحرهم في العلوم ليس ترفا، وإنّما لإيمانهم بضرورة ذلك لتحقيق الغاية بصفة أكمل.

معنى ذلك أن على العالم في أي مجال من المجالات ألا يحصر نفسه في إطار انشغاله العلمي الضيق، لأنه بذلك يعزل علمه، ومن ثمة يحد من أفقه العلمي، ويحول دون الاستفادة من نتائج العلوم الأخرى، صحيح أن التخصص الدقيق من شأنه أن يفضي إلى نتائج أكثر دقّة ويقينية، ولكن ينبغي التذكير دائما بأن تطور كثير من النظريات العلمية، وكذا الأفكار والمناهج قد يكون نتيجة للاحتكاك والتواصل العلمي مع مجالات معرفية قد تبدو بعيدة عن مجال التخصص المعين، وهذا ما يعرف بهجرة المفاهيم العلمية، ورحلتها من حقل معرفي لآخر، إذ يكون لتلاقح المعارف وتبادل النظريات نتائجه الإيجابية في تبلور العلوم وتطورها، وفي توسيع مجالات استخدام القواعد والمناهج العلمية التي تنتمي إلى تخصصات مختلفة، إذ يتم اقتناص بعض المفاهيم أو الإجراءات التحليلية التي أثبتت كفاءتها ونجاعتها في بعض المجالات العلمية، ليتم تداولها في مجالات علمية أخرى قد تكون بعيدة في موضوعها عن المجال العلمي الذي استمدت منه أولا، وفي هذا دليل على وحدة العلم [1]، عبر مجالاته المختلفة، وهذه النظرة كما سادت في العلوم الإسلامية بتأثير من عقيدة التوحيد قد ميزت العلم الغربي أيضا في صورته المعاصرة كما ذكرنا من قبل، ونجد اللسانيات الحديثة كمثال واضح جدا أيضا فقد استمدت كثيرا من أصولها المعرفية وكذا بعض إجراءاتها المنهجية من مجالات بعيدة عن طبيعة مجال اشتغالها، إذ أخذت من الفيزياء والفلسفة والرياضيات كثيرا من المبادئ والأفكار التي ساهمت في تطورها موضوعا ومنهجا وإجراء

[1]- مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب، مطبعة الهداية، تطوان، 1995م، ص: 18.

ومصطلحا[1]. فالموسوعية إذا ضرورة علمية وحضارية.

ج- تطوير العلوم:

إن العلوم تلتئم فيما بينها على أساس الموضوع أو المنهج أو الغاية كما عرفنا من قبل، وتتفرق لنفس الأسباب، فتختلف في موضوعاتها وحدودها وغاياتها ومناهجها، ولقد آل علماء المسلمين على أنفسهم التميز بين العلوم بحسب الفروق الدقيقة بين موضوعاتها ككشف الظنون مثلا، وإن تشاركت في الموضوع فينظر إلى الزوايا المتعددة فيه، لتشكل بذاتها أيضا علوما مستقلة بمباحثها ومقاصدها الخاصة، وكما يقول بول موي: " ينبغي أن يكون كل علم من هذه العلوم واعيا بحدوده، وعلى استعداد للتعاون مع العلوم الأخرى "[2]، فنجد أن تطور العلوم يكون عبر تلك العلاقات التعاونية والتكاملية التي تكون بينها.

كما أن الاختلاف في الموضوع من شأنه أن يطور العلوم بتعداد تخصصاتها، فكلما تطورت العلوم وتزايدت، تدفع بالعلماء إلى مزيد من التخصصات الدقيقة، أما الاختلاف في المنهج فيؤدي إلى ثورات تعيد مفاهيم العلم، وتوجهاته. فإن كان منهج القياس الصوري منهج عقيم وأجدب، لأنه لا يسمح بتقدم العلم خطوة واحدة مهما تراكمت وتكدست المعارف المستنتجة على أساسه (كما يرى أحمد فؤاد باشا)، فإن علماء الحضارة الإسلامية استطاعوا أن يعثروا على منهج علمي جديد، استمدوا أصوله من تعاليم الإسلام فقفزوا بالمعرفة العلمية إلى مرحلة معرفية ومنهجية أرقى، تعتمد على الملاحظة والتجربة، وتستخدم الفروض للوصول لنتائج أعم، إنه المنهج الاستقرائي الإسلامي الذي أدى إلى كشوف ثورية جديدة غيرت من المنهج العلمي القديم، واستبدلته بنموذج جديد، يستند إلى تصور واضح لنظرة الإنسان إلى ظواهر الكون [3].

وعندما جاء عصر النهضة الأوروبية أخذ علماؤها الجانب المادي من المنهج الاستقرائي الإسلامي، وربطوا فيه بين السبب والنتيجة بمبدأ حتمي عام، ثم انهارت حتمية العلم عندما ظهرت كشوف ثورية جديدة في مطلع القرن التاسع عشر عن الطاقة والشحنة والحركة، وساد مبدأ اللاحتمية

---

[1] – أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2005م، معهد اللغات الأجنبية، جامعة قسنطينة، ص: 282.

[2] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 221.

[3] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 183 -

وتحول العلم إلى منهج فرضي استنباطي، وفي الفترة المعاصرة التي تمهد كشوفاتها لنموذج قياسي جديد[1].

نلاحظ أنه كلما تغير منهج العلم تتغير وجهة هذا الأخير ويتطور نظرا لتعدد طرقه ومناهجه أو لاختلاف مجالاته.

أما الاختلاف في الهدف والغاية من شأنه أيضا أن يوجه العلوم توجيهات مختلفة فتتعدد وتتطور بهذا السبب، فتصنيف العلوم لغاية بيبيوغرافية أو تعليمية يجعلها تترتب ترتيبا معينا، مختلف عن غايات أخرى، كالغايات العلمية والدينية والمادية، وهذا يعطينا ثراء وتنوعا في التصنيفات، فتتطور إذا ما اعتمدت هذه التنوعات في الأهداف والغايات من التصنيف، حتى لا يعتمد تصنيف واحد مطلق.

وفي كل هذا نجد أن توجيهات القرآن والإسلام للأهداف والمناهج فيه تطوير للعلوم، فيسددها ويؤطرها ويبصر لها دروب التقدم، ونفع البشرية جمعاء، نظرا لخصائصه المميزة كاعتماده للمنهج الاستقرائي التجريبي الإسلامي، وتحكيم القيم، وقبول الاختلاف والتنوع كوسائل للوصول إلى الحقيقة العلمية، والقانون العلمي الذي يفسر الظواهر الكونية والاجتماعية، والشرعية التي تعتني بقراءة الكتاب المسطور، مهتدية في كل ذلك بنور من الوحي الرباني.

الفرع الرابع: المفاضلة بين العلوم

إن تقسيم العلوم على أساس الموضوع أو المنهج أو الغاية سيؤدي بنا حتما إلى فكرة الترتيب أي إعطاء قيمة لعلوم معينة على حساب علوم أخرى، وهذا من طبيعة التصنيف في حد ذاته لأن قيامه ناشئ من ضرورة إبستملوجية ومنهجية لتحديد مواقع العلوم في علاقاتها ببعضها، فتصنيف العلوم ما هو إلا محاولة لتأكيد توقف علم ما أو مجموعة من العلوم على العلوم الأخرى، أو إقامة معايير تسمح إما بإثبات مشروعية علم ما، أو استثناء أحد أو عدد من العلوم من شرف البحث العلمي.

فالمصنف لا يقتصر عمله على وضع الحدود الفاصلة بين العلوم والمعارف، بل يتعداه إلى بيان ما يراه من منطلقه الخاص جديرا بالوصف والترتيب والحصر، فكل تصنيف لا يخلو من أغراض إيديولوجية، ومواقف أصحابها من المعرفة والوجود والتربية.

[1] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 185-186.

فنجد من يقسم العلوم على أساس موضوعاتها يجعل من بعض العلوم أو علما واحدا هو النموذج لباقي العلوم لأنه الأصل، فيتعلم أولا أو هو المقصود من تعلم كل العلوم، ويرسم من العلوم سبيلا ينتقل فيه الطالب أو المريد من علم إلى علم ليصل إلى السّعادة الدنيوية والأخروية، على اختلاف في معنى السعادة عند الفلاسفة وعند أصحاب التزكية والسلوك، وقد ذهب علماء الفقه والتفسير والأصول والتصوف والحديث إلى أن الطريق إلى تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة هو الانطلاق من علوم الدين أو العلوم الشرعية، ثم اختلفوا في أسبقية بعضها على بعض، فمنهم من يعطي الأفضلية للفقه ومنهم من يعطي الصدارة لعلم الحديث، وهناك من يقدم التصوف [1]..... وهكذا.

نجد أن من يقسم العلوم على حسب فائدتها كخدمة الحقيقة الإسلامية عند المسلمين أو الحقيقة العلمية، فتتدرج العلوم عنده قربا وبعدا تقديما وتأخيرا بحسب قوة فائدتها في تحقيق الغاية، وبحسب تعلقها المباشر بها، فإن الثمرة الدّينية تتحقق بالعلوم الشرعية كالتفسير والفقه بصفة مباشرة، أما العلوم اللّغوية فتكون بصفة غير مباشرة.

أما التصنيف بحسب المنهج فسيجعل من منهج معين أيضا هو الأنموذج ليفسر كل العلوم الباقية، ما يجعلها إما في حرج (تفسير الرياضيات)، أو يحد من تقدم بعض العلوم على حساب انطلاق أخرى، أو يمضي بها إلى آفاق مسدودة ذلك أنه تطبيق لمنهج في غير مجاله.ففضيلة العلوم كما يقول الفارابي: "والصناعات إنّما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه سواء أكان منتظرا أو محتضرا"[2].

نجد الغزالي يقسم العلوم على أساس من هذا التفاضل بشكل واضح، فيقسمها في كتابه جواهر القرآن إلى علوم الصدف والقشور وعلوم والجوهر اللباب، ويقول في علوم الصدف إنها ليست على مرتبة واحدة، بل للصدف وجه إلى الباطن ملاصق للدّر قريب الشبه به لقرب الجوار ودوام المماسة (كعلم التفسير)، ووجه إلى الظاهر الخارج، قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار وعدم المماسة (وهو الصوت)، وهذا ما يعرفك منزلة المقرئ إذ لا يعلم إلاّ بصحة المخارج [3].

[1] – طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص: 36- 37

[2] – أبو نصر الفارابي، رسالة في فضيلة العلوم، طبع حيدر آباد، سنة 1340هـ، ص: 2

[3]- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، ط2، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1406 هـ، ص: 36-37.

كما يقسم علوم اللباب إلى طبقة سفلى (معرفة قصص القرآن، محاجة الكفار ومجادلتهم، وعلم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء، وهو فقه المعاملات والأنكحة والجنايات)، وطبقة عليا تحتوي على تزكية النفس (ربع المنجيات والمهلكات التي أودعها في كتابه إحياء علوم الدين[1].

وكل الفروع في هذه الأقسام الكبرى مرتب بحسب الشرف والمكانة والقرب أو البعد عن المقصد، والله أعلم.

[1] – أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ص: 38-41.

المبحث الثالث. تطور تصنيف العلوم عند اليونانيين والغربيين:

تمهيـــد:

إن أعمال التصنيف كانت ولم تزل من مهمات الفلسفة لكن أحمد عبد الحليم عطية جعله ينتمي إلى تاريخ العلوم كحلقة بين علم المكتبات والفلسفة[1]، وقد كانت معظم محاولات التصنيف عبارة عن تجميع يقوم على الرصد والتحليل بينما المطلوب في هذا الفرع " تصنيف العلوم " هو النظر الدقيق في العلوم من حيث تكون وحدة واحدة، وذلك لأن هذا الفرع مستقل بمعناه وقليل من الدراسات المختلفة عبر التاريخ لم تكن كاملة النضج، وقليل منها كان له وعي بهذا المعني الدقيق للتصنيف ونحاول في هذه الجزئية حصر المحاولات التي جاءت في تصنيف العلوم بداية من اليونان، ثم عند الغرب، ثم المسلمين.

المطلب الأول: تصنيف العلوم عند اليونانيين:

إن نشأة العلوم بدأت مع الفلسفة باعتبارها بحث عن الحقيقة، وهو الهدف الذي يوصلها حتما إلى العلم، ويرى عادل بكري أن وصول الإنسان إلى الحقيقة هو بحد ذاته علم، وأن العلوم هي مجموعة حقائق، ولذلك قيل أن الفلسفة هي محاولة الوصول إلى العلم، وليست العلم ذاته، أي أنها ممهدة لكل علم، فهي علم العلوم[2]. إذن البداية كانت مع الفلسفة وبعد أن كثرت معلومات الإنسان و معارفه عن الموضوعات موزعة استقل كل موضوع بمجاله تدريجيا، متخذا صورة العلم، وتميز كل فرع من فروع المعرفة باتجاه معرفي خاص به، له موضوعه ومنهجه وغايته، وعلى هذا النحو تبلورت مختلف العلوم الطبيعة والرياضية والإنسانية.

هذا ما يفسر عدم وجود تفرقة بين أجزاء المعرفة عند اليونانيين في بادئ الأمر ووجود خليط في آثارهم بين سائر العلوم، الذي يعزوه مصطفي حلمي إلى أن حجم المعرفة كان قليلا[3]، ما حتم على العالم أو الفيلسوف أن يحيط بكل أو معظم هذه المعرفة فتجده رجل دين وسياسة، وعالم فلك ورياضيات وغير ذلك في آن واحد مثل طاليس وهيرقليس ربما سنتحدث عن أول انفصال للعلوم عن

---

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: تصنيف العلوم عند العرب ص 53.

[2]– عادل البكري، الفلسفة الموجز لكل الناس –الموسوعة الصغيرة –دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1985 م، ص17.

[3]– مصطفي حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلامية وفلاسفة الغرب، ص248-249.

الأم "الفلسفة" والذي كان في القرن الخامس قبل الميلاد ثم نتتبع تصنيفات العلوم عبر العصور المختلفة ونرجئ الحديث عن العوامل وأسباب تطور العلوم وانفصالها إلى مبحث لاحق بحول الله.

الفرع الأول: تطور التصنيف عند اليونانيين

لقد انفصلت الماثيمات (Mathemata) أول الأمر عن الفلسفة وصارت علوما منفصلة قائمة بذاتها وهي: الفلك والهندسة والحساب، وسميت بالماثيمات وتعني الضوابط[1]، وإلى هذا ذهب محمد عابد الجابري أن اليونان هم أول من اتخذ من الرياضيات كعلم نظري بحت[2]،

لقد بدأ تنظيم المعرفة يأخذ طابع الجد منذ زمن أفلاطون، ويتلمس سبيل الاستقامة، ففي كتابه الجمهورية، قسم العلوم إلى قسمين: محسوس ومعقول، فالمحسوس ما يكون خارج الذاكرة والمعقول ما يكون داخلها، ثم قسم المحسوسات إلى قسمين: أحدهما يمثل الموجودات الحية من إنسان وحيوان، وألحق به النبات، والآخر هو الجزء الخاص بالمحسوسات، فهو يشبه الصور الوهمية، وهي كالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات على سطح المرايا، أو على سطح الماء.

أما عالم المعقول فقد قسمه أيضا إلى قسمين: المعرفة الرياضية والمثل، فالمعرفة الرياضية هي التي يطبق فيها المنهج الفرضي كالهندسة، والحساب، ولا يبرهن فيها عن المبادئ ذاتها، ويسميها المعقولات السفلى، لأنها معرفة وسط بين الظن والتعقل، أو هي القنطرة التي تنقلنا من المحسوس إلى المعقول، وهذا المعقول ذاته هو القسم الثاني من عالم المعقول، وهو المعرفة اليقينية أو العلم، ويسميه المعقولات العليا، وموضوعاتها المثل[3].

جاء بعد أفلاطون تلميذه "أرسطو"، غير أنه يخالفه في القسمة الثنائية، واتهم منهجه بالقصور، واستخدم في تصنيفه منهج التعدد مستعملا أنواعا وأجناسا متعددة في التقسيم، وفي دراسات كثيرة نجد أن العلماء حصلوا على تصنيفه عن طريق شراحه: الاسكندر الأفردوسي أمنيوس، ثامسطيوس،

---

[1]- ساجقلي زادة، ترتيب العلوم، مقدمة المحقق، ط1، تحقيق: محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1408هـ-1988م، ص: 11.

[2]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: 58.

[3]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ط2، ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت 1980 م، الكتاب السادس من الجمهورية، ص: 203-204.

سمبلقيوس، ويحي النحوي، في القرن الخامس والسادس الميلادي، كما نجد بعض الإشارات العابرة في كتاب (الطوبيقا)، وكتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وكتاب (الميتافزيقا).

أورد هؤلاء الشرَّاح تقسيمه الثنائي للفلسفة إلى نظرية وعملية، النظري هو الذي تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى المنفعة، وهو ما يستحق لفظ العلم على الأصالة من وجهة نظره، والعملي هو ما يهدف إلى المنفعة العملية، وهذا التصنيف موجود أساسه في كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وهناك تصنيف آخر في كتاب (الميتافزيقيا) يبين فيه ثلاث مجموعات للعلوم: نظرية وعملية وشعرية، الأولى تطلب المعرفة لذاتها، والثانية غايتها المنفعة العملية، وموضوع الثالثة الإنتاج الفني على اختلاف أنواعه (الجدل، الفن، الشعر)[1]. يقول تايلور: " إن الفلسفة النظرية أو التأملية تختلف عن الفلسفة العملية في أغراضها وفي النتيجة وفي موضوع بحثها وفي خاصيتها المنطقية الصورية، إن غرض الفلسفة التأملية هو التأمل المنزه عن الغرض للحقائق التي تكون مستقلة عن إرادتنا، إن غايتها أن تعرف، وأن تعرف فحسب" [2].

تنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، وما بعد الطبيعة وتبحث هذه العلوم في الوجود من حيث هو محسوس متحرك (العلم الطبيعي), أو من حيث هو مقدار و عدد مجرد عن المادة (العلم الرياضي)، أو من حيث هو موجود بالإطلاق (ما بعد الطبيعة)[3]، أو الفلسفة الأولى مقابل العلم الطبيعي الفلسفة الثانية.

أما العلوم العملية فتنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، ونجد أن العلوم الشعرية المضافة لم يخصص لها بين كتبه التي وصلت إلينا غير كتاب "الشعر"أما كتاب "الخطابة "فيربطه بالجدل، ويربطه من جهة أخرى بالسياسة، وهو يميل إلى إضافته إلى السياسة، أي إلى قسم العلوم العملية[4].

---

[1]– مصطفي النشار، نظرية العلم الأرسطية–دراسة في منطق المعرفة عند أرسطو– ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995 م، ص: 39.

[2] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ، دار التنوير، 2009م، ص: 118

[3]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ص: 11.

[4]– عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص: 57.

يدخل في العلوم الإنتاجية إضافة إلى الشعر والجدل، الفن وكل الصناعات التي تهدف إلى إنتاج ما هو نافع وجميل[1]، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوعه ليس الوجود، إذ هو علم قوانين الفكر، وهو مجرد مقدمة أولية أو آلة (ORGANON)، ومدخل للعلم[2]، بينما تقسم الرواقية الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي، الجدل (المنطق)، والأخلاق ونجد نفس هذا التقسيم تقريبا لدى الأبيقورية في تقسيمها للعلوم[3].

الفرع الثاني: أساس تصنيف العلوم عند الفلاسفة اليونانيين:

يعد الأساس الذي اعتمده كل من أفلاطون وأرسطو هو المادية والتغير، فكلما كان موضوع العلم ماديا متغيرا كان أسفل، فأفلاطون انطلق من تقسيم الوجود إلى محسوسات ومعقولات، وأكد على المعقولات، ورفع شأنها في إطار نظرية المثل لديه، التي تجعل من ذلك العالم هو العالم الثابت الواحد لكل العوالم المتعددة، وهو الغاية للعلوم، وموحد المعرفة، وكلما كان موضوع العلم مجردا قريبا من المعقول بعيدا عن المحسوس كان أرفع وأكثر يقينية، فانقسمت العلوم بهذا إلى ثلاثة أقسام: العلوم السفلى: وتمثل العلوم الطبيعية، والعلوم الوسطى: وهي العلوم الرياضية، والعلوم العليا: وتمثل في معرفة مبدأ الأول والمثل (الإلهيات).

والكلام نفسه يقال على أساس أرسطو في تصنيف العلوم، كونه اعتمد أساس التغير والمادية، وجاء تقسيمه للعلوم مكتملا وناضجا، حتى إنه عد من أرقى التقسيمات في الفكر الفلسفي القديم، وهو الذي ظل يوجه الفكر التصنيفي بعده لقرون طويلة، في ظل التوجه العام الذي كان للفكر الأرسطي على وجه العموم[4]، فمعيار التفرقة في العلوم النظرية هو مناحي التناول فكل علم من العلوم النظرية يتناول الموجود من منظوره الخاص، فتبرز ثلاثة أنساق للوجود: تلك التي تملك وجودا جوهريا منفصلا لكنها موضوع للتغير، وتلك التي تكون بمنأى عن التغير لكنها توجد بوصفها أوجها يمكن تميزها عن الوقائع المتعينة، وتلك التي تملك وجودا منفصلا بمنأى عن كل تغير، وتدرس بواسطة ثلاثة

---

[1]- ماجد فخري، أرسطو" المعلم الأول"، ص: 30.

[2]- جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، ص: 59.

[3]- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959م، ص: 76-83.

[4]- عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 34.

علوم متمايزة الفيزياء والرياضيات والميتافيزيقا [1]، كما تمتاز موضوعات الحكمة العملية بشكل عام بأنها ترتبط بالفعل "فمجال العلم العملي هو المفعول أو ما يمكن أن يفعل، أي موضوعات ونتائج قرارات الإنسان الحاسمة لأن يفعل، أي تأسيس الأفعال الفاضلة سواء على مستوى الفرد (الأخلاق)، أو على مستوى الجماعة (السياسة)، وهي عنده معرفة عقلية غير علمية أي غير برهانية، لأنها ترتبط بالواقعة الجزئية، لكن بما أنها عقلية فهي تستند إلى المبادئ العقلية في تقرير الأفعال الفاضلة [2]، فيقول: "كل علم يبحث عن مبادئ ويجب أن يكون محكوما بمبادئ معينة وعلل لكل موضوعاته مثل الطب والرياضة البدنية وكل العلوم الأخرى سواء أكانت إنتاجية أم رياضيات، لأن كل هذه العلوم تفصل فئة من الأشياء لنفسها وتنشغل بهذه الفئة بوصفها شيء ما موجودا وحقيقيا "[3].

لقد كان هذا التقسيم الأرسطي مزيجا من وصف العلوم التي كانت على عهد أرسطو بتصوره الذاتي، لما ينبغي أن تنتهجه المعرفة الإنسانية، بناء على فلسفته في بنية الوجود، والتي تترتب فيها الموجودات ترتيبا متنازلا من أكثرها تجريدا إلى أكثرها اتصالا بالمادة، وهو يحكي تلك الصورة المأثورة عن أرسطو في تدريجه الموجودات الكونية درجات، أعلاها المحرك الأول الواجب الوجود، وأدناها الكائنات التي لا أعضاء لها الشبيهة بالهيولى، مرورا بعالم ما فوق فلك القمر الذي يشمل الكواكب، التي لا ينالها الكون والفساد، ثم بعالم ما تحته الذي يشمل ما يناله الكون والفساد لاختلاطه بالمادة[4].

كما أنه يعكس خاصية البنية الفكرية التي ميزت العقلية اليونانية على وجه العموم، وهي خاصية التجريد كما تبدو في الفصل بين العلوم على أساس نسبتها من التجريد، وإناطة الشرف والإجلال بها على ذلك الاعتبار، ولعل هذه الخاصية واهتمام كبار الفلاسفة لديهم بالجانب العقلي، هو الدافع الأسمى الذي دفعهم إلى التقدم في العلوم المجردة كالفلسفة والرياضيات والفن، وذلك أيضا لأن العلم الحقيقي لا يكون إلا بالكليات[5].

---

[1] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 119

[2] – المرجع نفسه، ص: 109.

[3] – المرجع نفسه، ص: 118

[4] – المرجع نفسه، ص: 35-36.

[5] – حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص: 201.

العلوم النظرية هي الأفضل عنده ويسمي اللاهوت "العلم الأفضل" لأنه يتعامل مع الأعلى بالنسبة للأشياء الموجودة، وكل علم يسمى أفضل أو أسوء بفضل موضوعه المناسب[1]. وموضوع اللاهوت أكثر تجريدا من غيره.

المطلب الثاني: تصنيفات العلوم عند الغربيين

لقد عُرِف هذا العلم عند الفلاسفة الغربيين، وظهرت أعمال كثيرة عبرت عن هذه الحضارة ومميزاتها الفكرية والفلسفية والعلمية، وتميز كل تصنيف بالاختلاف عن الآخر، وحدد كل منها مسار العلم والبحث والتخصص، ونأخذ بعض النماذج لنتبين ملامح هذا العلم عندهم، والأسس والمعايير التي اعتمدوها في تصانيفهم.

الفرع الأول: نماذج من تصنيفات الغربيين

أولا: تصنيف فرانسيس بيكون (1623م)وأصحاب دائرة المعارف (1751م):

1- تصنيف فرانسيس بيكون: أول تصنيف يقابلنا في التصنيفات الغربية هو تصنيف فرانسيس بيكون (1561م – 1652 م) الذي وضع تقسيما ابستملوجيا [2] للعلوم في كتابه (الإصلاح الكبير) بحسب القوى العارفة للإنسان أو الملكات: وهي ثلاث: الذاكرة، الخيال، والعقل [3]، أما العلوم التي تعتمد على الذاكرة فهي علوم التاريخ، والتي تعتمد على الخيال هي الفنون والشعر، وثالثها يرد إلى الحكمة والعقل، وهو أكبر طاقات الإنسان، (قواه العارفة) وتشمل علوم الفلسفة [4].

يعود بيكون فيقسم هذه العلوم إلى فروع ثلاثة: فالتاريخ ينقسم إلى: تاريخ طبيعي، وتاريخ إنساني، وتاريخ للأدب، ويقسم الفنون إلى دراما وقصة وفنون وصفية[5].ثم تناول علوم العقل (الفلسفة)،

---

[1] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 132

[2] – أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 18

[3] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص80 :

[4] – عبد الرحمن محمد العيسوي، وعبد الفتاح محمد العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، دار الراتب الجامعي، 1996م، ص: 159.

[5] – ناصر محمد السويدان، التصنيف في المكتبات العربية، دراسة مقارنة لأنظمة التصنيف العالمية ومدى صلاحيتها لتصنيف العلوم العربية والإسلامية، دار المريخ للنشر، الرياض، 1403هـ – 1982م، ص: 13.

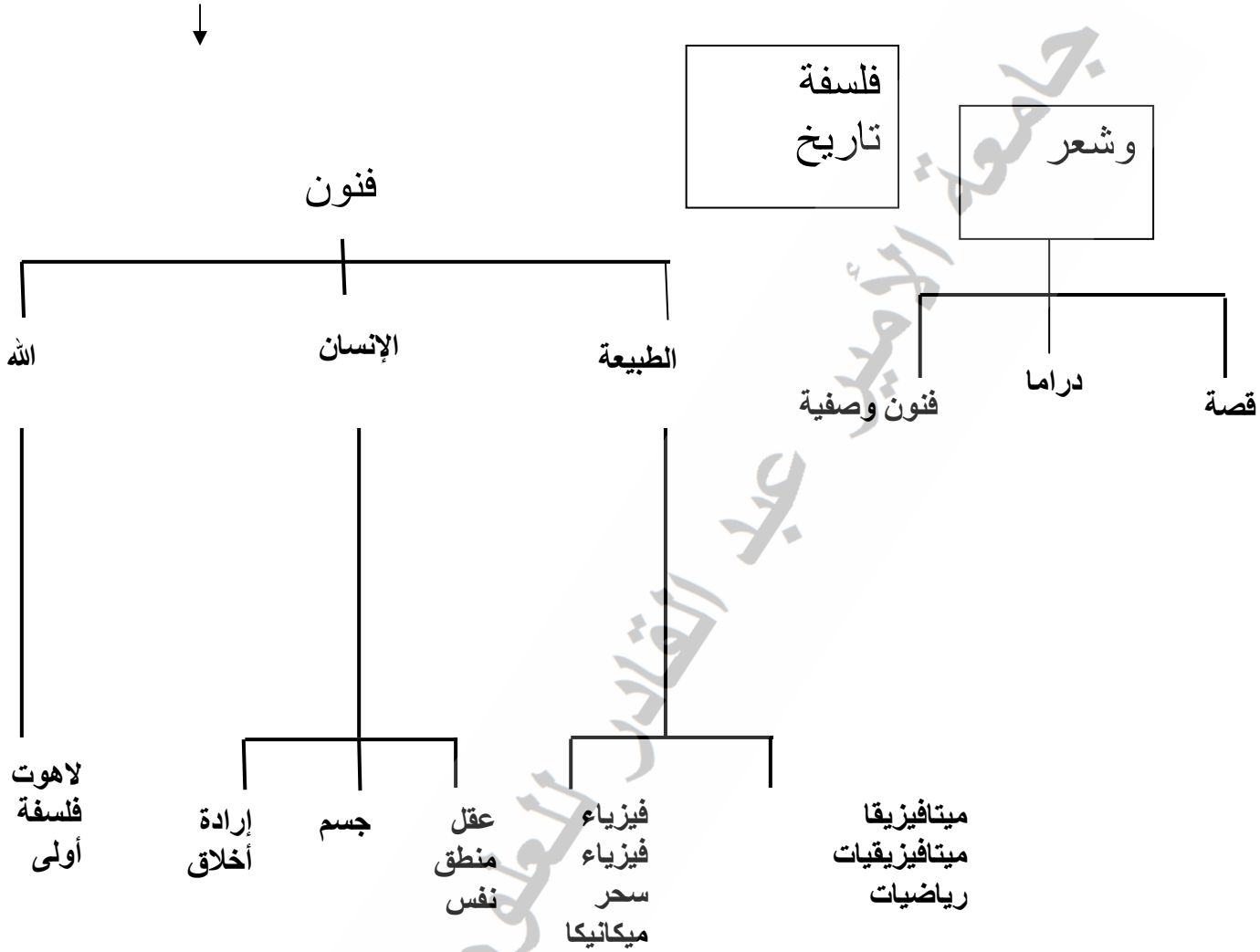
وقسمها حسب موضوعاتها: الله والطبيعة والإنسان، أي: الفلسفة الإلهية، والفلسفة الطبيعية التي تدرس الظواهر المادية، ثم الميكانيكا والسحر. وثالثا: الإنسانية التي تتفرع إلى الفزيولوجيا والتشريح وعلم النفس ثم العلاقات الاجتماعية والسياسية [1]، ثم يعود بيكون فيقسم هذه الأقسام التسعة إلى أقسام أخرى أكثر خصوصية، فالتاريخ الطبيعي ينقسم إلى وصف للظواهر السماوية والأرضية، وإلى وصف للمسوخ التي تكشف عن القوى الخفية، وإلى وصف للفنون التي تستخدم قوى الطبيعة، والتاريخ الإنساني ينقسم إلى كنسي وتاريخ مدني، والتاريخ المدني ينقسم إلى مذكرات وأثار وتراجم، وتاريخ سياسي، والتاريخ الأدبي ينقسم إلى تاريخ الأدب وتاريخ الفن.

أما عن فلسفة الإنسان ذاته فهي تنقسم إلى علوم الإنسان من جهة، وعلوم الإنسان في حياته ضمن من حوله من جهة أخرى، فأما علوم الإنسان نفسه وجسده فتشمل علم النفس وعلم الفراسة العقلية وتفسير الأحلام، والطب والرياضة البدنية، وعلوم التجميل واللذة، وأما علومه في علاقته مع غيره فتشمل العلوم السياسية[2].

[1]- خالد الحديدي، فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، ط1، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1969م، ص: 16.

[2]- المرجع نفسه، ص: 16.

تصنيف العلوم عند بيكون



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- تصنيف أصحاب دائرة المعارف:

وهو تصنيف ديدرو ونجده شبيها من حيث المبدأ بتصنيف بيكون، الذي يعتمد التفرقة بين الكلمات الأساسية الثلاثة للعقل: الذاكرة والعقل الخيال[1].

3- تقييم التصنيفين:

إن ما يميز تصنيف بيكون هو رأيه في الرياضيات بأن جعلها من فروع الميتافيزيقا، ذلك أن للميتافيزيقا وظيفتان أولاهما أن تكشف الصور الخالدة، وثانيهما أن تصل إلى النهايات، والرياضيات هي

[1]- بول موي، الفلسفة والتنظير، ص: 80

علوم الكم، والكم واحد من الخواص المجردة، بل هو أكثر خواص المادة تجريدا، والرياضيات كذلك لها أكبر الأثر في علوم الميتافيزيقا والسحر والميكانيك [1]، ولعله يقصد حاجة هذه العلوم إلى التكميم الرياضي، وهو تطور في دور الرياضيات الجديد في النهضة الأوربية، أما ما يعيب تصنيف بيكون وديدرو –حسب كونت – أنها لا تعترف بوحدة العقل، ذلك أن هذا الأخير يستخدم في كل مجال من مجالات نشاطه جميع ملكاته الأساسية في آن واحد، وإنه لمن اليسير أن نبين أن الفنون الجميلة مثلا لا تقوم على أساس الخيال وحده وإنما على الذاكرة والعقل أيضا، إذ أنها كثيرا ما تتطلب من الفنان أن يكون ملما بمعلومات واسعة، وتقتضي في جميع الأحوال تنظيما عقليا للعناصر التي يمدنا بها الخيال [2]، ويضيف "بول موي" أن الذاكرة هي دون ريب ملكة لا غنى عنها لا لأنها كما قال باسكال: "ضرورية في كل عمليات العقل فحسب، بل لأن العالم هو أيضا جامع للوقائع، فهو إذن في حاجة إلى ذاكرته حتى يكون مادة تجريبية، ولنقل بوجه عام أن الوظائف العقلية لا يمكن أن تفصل كل منهما عن الأخرى وهي تتضافر دائما بحيث أن كل تقسيم يقوم على أساس التمييز بينها هو تقسيم مصطنع [3]. لهذا نجد التصنيف الموالي وهو تصنيف رينيه ديكارت الذي حرص فيه على توحيد العلوم ووضعها على شكل شجرة.

ثانيا: تصنيف رينيه ديكارت:

إن التصنيف الذي يقدمه ديكارت (ت: 1650) في كتابه (مبادئ الفلسفة)يوضح الفارق بين الفلسفة القديمة والحديثة، كما يبين الميزات التي توجد في فلسفته وفضلها في تقديم المعارف البشرية، فالفلسفة عنده هي دراسة الحكمة، والحكمة علم واحد كلي، وهي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية، وليست الفلسفة مجرد معارف جزئية خاصة، وإنما هي علم المبادئ العامة، يعني أنها علم للأصول التي هي أساس ما في العلوم، والفلسفة واحدة لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء.[4]

يرى ديكارت أن على الإنسان أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهبا أخلاقيا لينظم أعماله في الحياة وبعد ذلك ينبغي أن يدرس المنطق الذي يعلم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التي يجعلها ثم

[1] – خالد الحديدي، فلسفة علم تصنيف الكتب، ص: 15

[2] – بول موي، الفلسفة والتنظير، ص: 81

[3] – المرجع نفسه، ص: 81

[4] - رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1960م، ص: 13 – 14

مسائل الرياضيات، ثم يبدأ في الإقبال على الفلسفة الحقة، التي جزؤها الأول هو الميتافيزيقا، والتي تحتوي على مبادئ المعرفة ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولامادية النفوس، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا، والثاني هو الفيزيقا: ويبحث فيها على العموم بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية عن ماهية الكون كله . لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له.

ويمثل الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي: الطب والميكانيك والأخلاق [1].

يضيف ديكارت جاعلا المنفعة العملية من العلوم ككل والحكمة ككل هي العلوم التي تبحث عن طبيعة الأرض، وجميع الأجسام على الخصوص، ومنها جسم الإنسان، وهذه العلوم تتعلم في الأخير بعد الميتافيزيقا (مبادئ المعرفة والروحانيات)، والعلم الطبيعي (الطبيعيات على العموم)، ويقول في هذا المعنى: "ومن حيث أن المرء لا يجني الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذعها بل من أطراف الفروع فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي لا تستطيع تعلمها إلا في آخر الأمر [2].

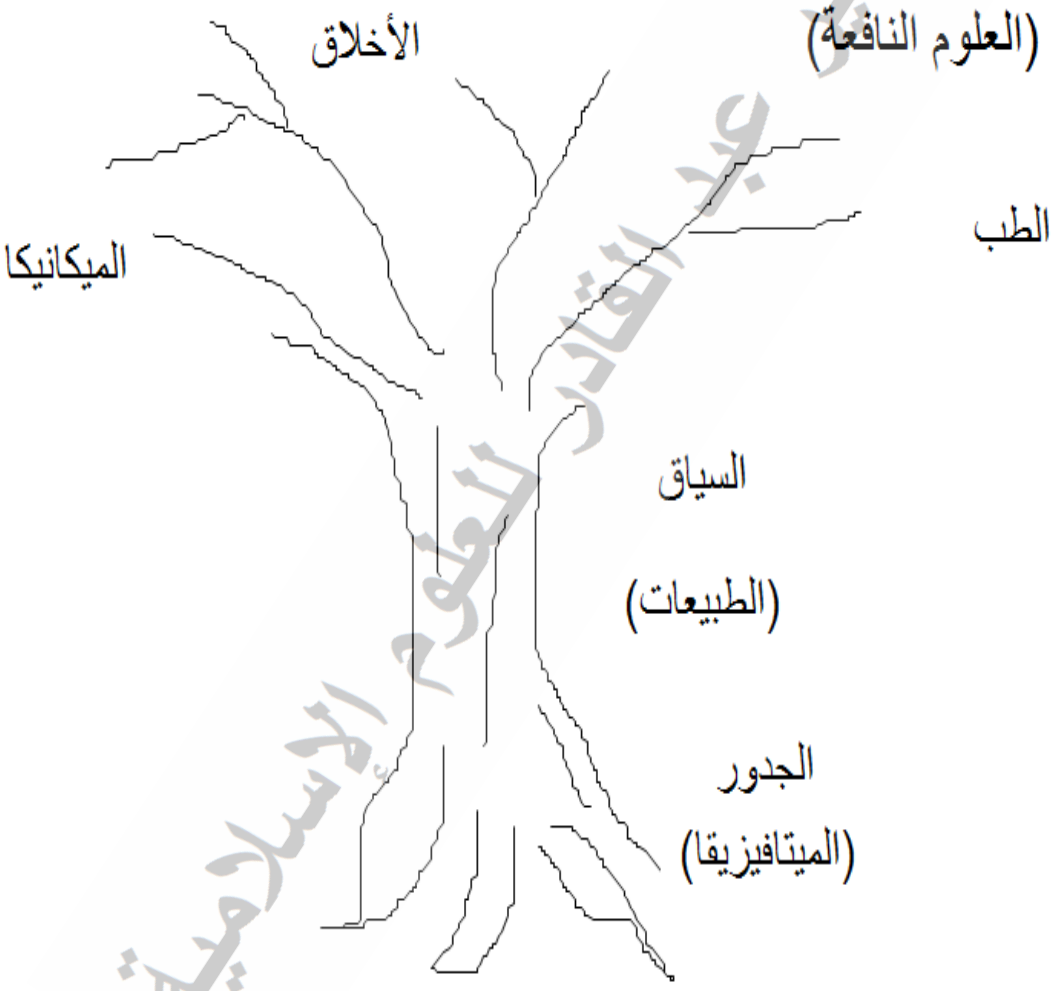
الهدف عنده إذا عملي نفعي مادي، ذكره في مبادئ الفلسفة وعبر عنه باسم الأفكار النافعة وبذور الأفكار[3].

يتضح من هذا التصنيف مفهوم واحدية العلم – نظرا وعملا – فهو لا يقسم العلم ابتداء كما فعل أرسطو، بل يسعى لتحقيق حلمه في توحيد المعارف الإنسانية في نسق واحد وهو بذلك يمهد للتصنيفات التي جاءت بعده كسبنسر وكونت وغيرهما.

[1] –رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص: 73.

[2] – المصدر نفسه، ص: 73

[3] – رينيه ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: محمود محمد الخضري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930م، مقدمة المترجم، ص: 130.



تمثيل ديكارات للمعرفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: تصنيف العلوم عند اندريه آمبير

"اندريه آمبير" فيلسوف طبيعي فرنسي قسم العلوم تقسيما ثنائيا على حسب العوالم: العالم المحسوس، والعالم المعقول، يضاهي بذلك تقسيم أفلاطون [1].فقال: "بأن العلوم تنقسم إلى العلوم الكونية أو المادية والعلوم الروحية وتنقسم كل مملكة من هاتين إلى بابين، وينقسم كل باب إلى فصلين وينقسم كل فصل بعد ذلك إلى جنسين، وكل جنس يعود فينقسم إلى علمين وهكذا....

فالعلوم المادية (الكونية) تنقسم إلى كونيات غير عضوية، وماديات عضوية، والكونيات غير العضوية تنقسم بدورها إلى فصلين: مجموعة العلوم المادية التي تعتمد على الملاحظة كفصل وهي: الطبيعة، الكيمياء، والجيولوجيا، والفلك، والمناجم والصناعات، ومجموعة العلوم المادية التي لا تعتمد على الملاحظة كفصل آخر، هي الماثيماتا والحساب والهندسة والجبر والميكانيك[2]، وأما الماديات العضوية فتنقسم أيضا إلى فصلين: مجموعة الأحياء: كالحيونات والنباتات والزراعة وتربية الحيوان والسلالات، ومجموعة العلوم التي تتصل بما يعتور هذه الحياة من تغيرات، كالطب والصحة العامة والوقائية في الإنسان أو الحيوان.

أما المملكة الثانية أو الروحية فتنقسم العلوم إلى بابين: علوم روحية بحتة، وعلوم اجتماع، ثم تنقسم العلوم الروحية البحتة إلى فصلين: مجموعة تختص بعلوم الفلسفة وهي التي تبحث في الفكر الإنساني ذاته من فلسفة وعلم نفس ومنطق وأخلاقيات وميتافيزيقا، ومجموعة تدرس الوسائل التي يستعملها الإنسان للوصول إلى هذا الفكر وهي علم الجدل وقواعد اللغة والأدب والجمال وتنشئة الأطفال [3].

كما تنقسم علوم الاجتماع بدورها إلى فصلين: مجموعة تدرس المجتمع الإنساني ذاته من ماضيه وحاضره، وتشمل علوم التاريخ والآثار والجغرافيا الاقتصادية، ومجموعة أخرى تدرس العلوم المنظمة للمجتمع الإنساني، وهي ما نسيمه بعلوم السياسة من قانون وتشريع واقتصاد سياسي ودساتير.

[1] – خالد الحديدي، فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، ص: 27

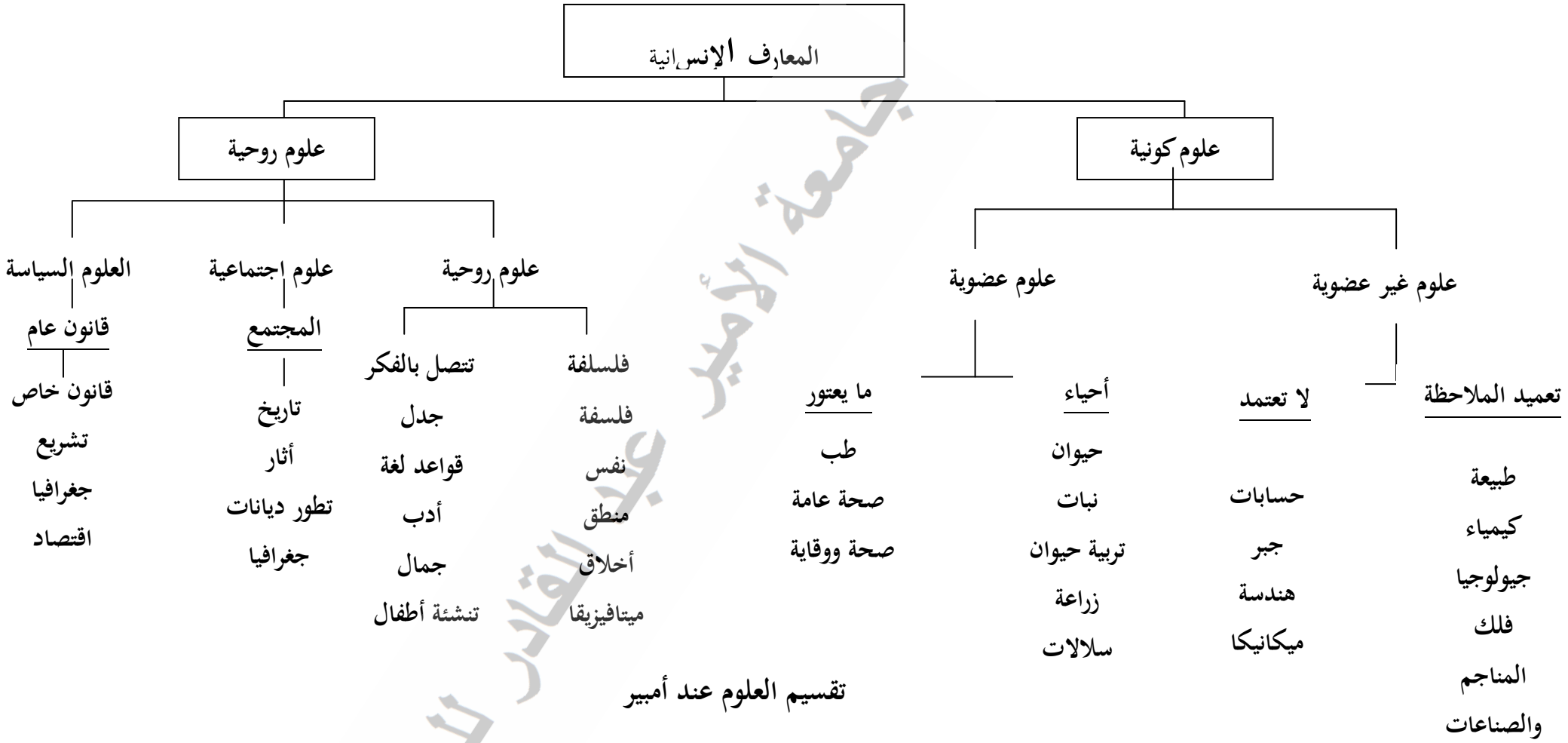
[2] – المرجع نفسه، ص: 28

[3] – المرجع نفسه، ص: 28

وهكذا تتدرج المعرفة لدى آمبير من قسمين إلى أربعة أبواب لتنقسم إلى ثمانية فصول فستة عشر جنسا، ثم إلى اثنين وثلاثين علما من الدرجة الأولى إلى أربعة وستين علما من الدرجة الثانية، وتصل في النهاية إلى مائة وثمانية وعشرون فرعا للعلوم المختلفة من الدرجة الثالثة [1]. وتلك التفريعات ليست علوما بالمعنى المعروف بل أجزاء من العلوم ومسائل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]-خالد الحديدي، فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، ص: 29



تقسيم العلوم عند أمبير

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلا

رابعا: تصنيف العلوم عند أوجست كونت (1830م)

لقد قسم أوجست كونت العلوم أول الأمر إلى قسمين: علوم نظرية، وعلوم تطبيقية أو عملية أو فنية، والفرق بينهما أن موضوع الفئة الثانية هو تأثير الإنسان في الطبيعة بغية زيادة قوته ورفاهيته، وضمان صحته، وإطالة عمره، وربما كان الهدف منها هو أن تساعده إلى أن يصبح أرجح عقلا مما هو عليه والعلمان الرئيسيان في هذا الفرع: الصناعة والطب، أما الصناعة فتحتل ميدانا واسعا نستطيع أن نتبين بعض أجزائه بوضوح وهي الكيمياء الصناعية، والكهرباء التطبيقية وسبك المعادن والميكانيك التطبيقية ويضيف إليها أيضا "معرفة الأجواء"وهو تطبيق للمعارف الفلكية على الملاحة [1].

ولهذا نبه "كونت "إلى الأهمية المتزايدة التي تحتلها فئة المهندسين في المجتمع الحديث، وهي فئة تحتل مكانا وسطا بين العلماء، ورؤساء العمل في الصناعة أما العلوم النظرية، فالهدف منها عنده هو معرفة الطبيعة والإنسان، لا لشيء إلا لأجل إشباع غريزة حب الاستطلاع في الإنسان، وزيادة شعوره بذاته وبالعالم ويقسمها إلى مجردة وعينية.

أما المجردة فتهدف إلى كشف القوانين التي تتحكم في مختلف أنواع الظواهر وأما العلوم العينية أو الخاصة أو الوصفية فمهمتها تنحصر في تطبيق هذه القوانين على التاريخ الفعلي لمختلف الكائنات الموجودة [2].

وأول مثال يوضح هذه الفكرة "إذا تأملنا علم وظائف الأعضاء العام من جهة، وعلم الحيوان وعلم النبات من جهة أخرى، وجدنا الأول يدرس قوانين الحياة بوجه عام والآخران يحددان طريقة وجود كل من الأجسام الحية على وجه الخصوص، وفي الكيمياء يبحث عن كل التجمعات الممكنة للجسيمات، وفي كل الظروف التي يمكن تصورها، أما في علم المعادن فلا يبحث إلا في التجمعات التي تتحقق في التركيب الفعلي للكرة الأرضية.

ومثال آخر أيضا عن علم الفلك المجرد في تميزه عن علم الأكوان الكوسموغرافيا (cosmograhie) الذي يدرس النجوم كلا منها على حدة لا القوانين بوجه عام وعليه فالعلوم

[1] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 81 – 82

[2] – المرجع نفسه، ص: 82

المجردة تحدد صيغ القوانين العامة، وتدرس جزءا من الطبيعة واضعة نصب أعينها ما يظهر بين الموجودات التي تكون هذا الجزء من "أوجه تشابه" أما العلوم العينية فتركز بحثها على "الفروق" فهي إذن تقوم على التصنيف والوصف التفصيلي، ثم يواصل أوجست كونت في تفريعات للعلوم يقسمها تقسيمات ثنائية متتابعة (علم الطبيعة غير العضوي، علم الطبيعة العضوي، علم الطبيعة غير العضوي السماوي، علم الطبيعة العضوي الأرضي وهو علم الطبيعة بمعناه الخاص، وعلم الكيمياء ثم علم الطبيعة الفردي أو علم وظائف الأعضاء، وعلم الطبيعة العضوي الاجتماعي أو علم الاجتماع)[1].

وهذه الطريقة منهجية إلى حد كبير، ولكنها تقصي العلم الرياضي، ولكنه في الأخير يركن إلى تقسيم يتوضح فيه تتابع العلوم المجردة، فقال بأنها ستة متسلسلة، تبدأ بالرياضة ثم الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع.

وتوجد العلوم الرياضية في أول السلم لأن جميع العلوم تفترضها، ولأن الرياضيات تمتاز بأنها أكثر العلوم بساطة، ثم يلي الرياضيات في السلم العلوم الأخرى التي تتدرج بحسب ازدياد درجة تعقيدها، وقلة درجة عموميتها، فيلي الرياضيات علم الفلك فالطبيعة فالكيمياء فعلم الحياة وأخيرا يأتي العلم الذي وضع كونت اسمه وهو علم الاجتماع [2]، وجعله يشمل: علم الاقتصاد والأخلاق وفلسفة التاريخ ومعظم علم النفس وفلسفة المجتمع، لكن بول موي يقول أن هذه العلوم تتوزع توزعا متسلسلا تبعا لنظام يقضي بأن يؤدي كل منها إلى الإتيان بشيء جديد بالنسبة إلى ما سبقه، بحيث يكون هذا الشيء أسمى وذا قيمة أكبر، فموضوع الرياضة مجرد تماما وهو ليس متصلا بالواقع بالمعنى الصحيح، لأنها تدرس الأفكار لا الأشياء، أما العلوم التالية فتدرس أشياء تزداد قيمتها بالتدرج كالمادة الجامدة أولا ثم المادة الحية وأخيرا العقل الإنساني، فهي مرتبة من الأدنى إلى الأعلى [3].

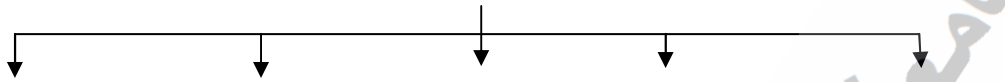
[1]- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 84

[2]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 20

[3]- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 84

علم الاجتماع ← علم الحياة ← الكيماء ← علوم الطبيعة ← علم الفلك ← الرياضيات

الفيزياء الاجتماعية



علم الاقتصاد الأخلاق فلسفة التاريخ معظم علم النفس فلسفة

خامسا: تصنيف العلوم عند هربرت سبنسر (1820م-1903م)

أما سبنسر فقد قدم تصنيفات قسم فيها العلوم إلى ثلاث أقسام:

الأول: العلوم المجردة أو الصور الفارغة، وهي القواعد التي ليس لها موضوع خاص، ولكنها قابلة لأن تطبق على موضوعات مثل المنطق والرياضيات.

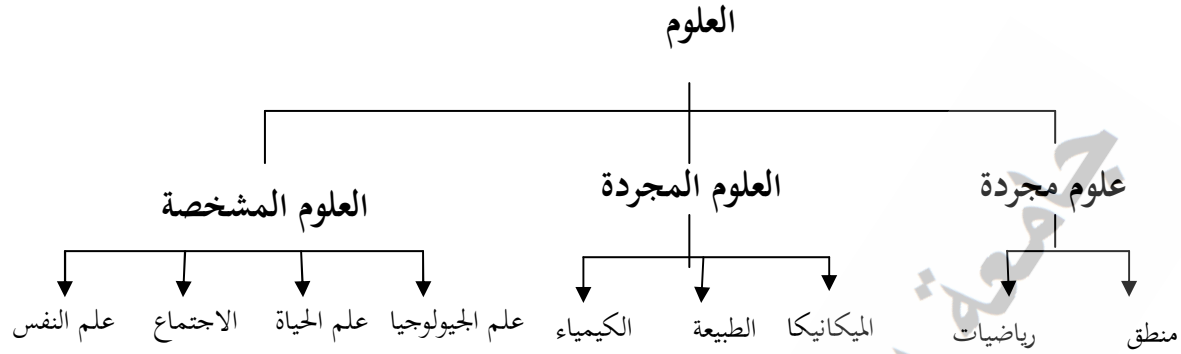
والقسم الثاني: العلوم المجردة المشخصة أي علوم الظواهر الطبيعية، وهي الميكانيكا والطبيعة والكيمياء.

والقسم الثالث: العلوم المشخصة: أي الموجودات وهي علم الجيولوجيا وعلم الحياة والنفس والاجتماع [1].

ولا يرتب سبنسر هذه العلوم في تصنيفه بحسب ارتباطها بعضها بالبعض الآخر كما فعل كونت، بل نجد بعض العلوم مختلطة متداخلة في بعضها الآخر ويفصل بينها على أساس وجود علوم بحتة، وأخرى تطبيقية، وعلوم بين هذه وتلك[2].

[1] - أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 20

[2] - المصدر نفسه، ص: 21.



سادسا: تصنيف العلوم عند كانط:

يرتبط تصنيف العلوم عند كانط كغيره من المصنفين بنظرية المعرفة وفلسفة العلم عنده، المبنية على فكرة المعرفة الأولية التي يتأسس عليها العلم، لما تتميز به من الضرورة والعمومية الصارمة [1]، اللتان يجعلهما كانط معياران يميزان المعرفة العلمية من التجريبية، فالعلوم التي استطاعت أن تؤسس معارف أولية خالصة هي العلوم التي سلكت دروب العلم الآمنة، كالرياضيات والطبيعة[2]، وعلى هذا الأساس فالعلوم عند كانط هي:

1- الرياضيات الخالصة:

يقول كانط: "تعطي الرياضيات المثال المبهر للعقل الخالص الذي يتوسع في تشييد بنائه من تلقاء ذاته ودون مساعدة التجربة [3]، فالرياضيات الخالصة أو البحتة إذا تشيد بناءها انطلاقا من مفاهيم الفهم الخالص، دون سند من التجربة أو موضوعات الحس، إنها تعتمد على معارف أولية خالصة، وتبنى على حدوس أولية خالصة، وفق عملية تجريد وهذا ما يشكل الخاصية الجوهرية للرياضيات وفي نفس الوقت يؤسس يقينها المعرفي [4].

كما أن للرياضيات علاقة بالعلم الواقعي وتطبيق على الموضوعات الحسية، وعليه فكل قضاياها تأليفية أولية، أي أن محمولها يضيف جديدا إلى الموضوع، أما القضايا التحليلية فإن وجدت

---

[1] -جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 149

[2]- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، المنار ومركز الإنماء القومي، رأس بيروت، لبنان، ص: 32، 33

[3]- جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 152-153- نقلا عن:

Kant.I.kritik: der rienen vermunfts band aiii.samthicke in achten banden MCMXXII inseberlage Leipzig (O.Z),P,P,443- 445

[4]-المرجع نفسه، ص: 155

فوجودها مساعد للوصول إلى التأليف لا غير[1].

ورغم كل الانتقادات التي وجهت لكانط في الرياضيات خاصة في ظل التطور الحديث الذي جعلها علما تحليليا فإنه من الواجب الأخذ بعين الاعتبار أنه يفرق بين المحضة والتطبيقية، فهو يعلن منذ البداية أنه يتحدث عن إمكان الرياضيات الخاصة، فتبقى نظرته هذه لها وجهتها حتى اليوم، إلا من حيث إيمانه بأن معرفة الرياضيات تتمتع باليقين المطلق [2].

أما الرياضيات التطبيقية كما يقول برتراند راسل هي التي من شأنها أن تثبت إن كانت بديهيات ونظريات إقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الفعلي كلما أمكن ذلك بالتجربة وبالمشاهدة[3].

2- علم الطبيعة:

نادى "كانط" أن تكون دراسة الطبيعة مستقلة عن إرادة الله، فيقول: "يجب أن نبين القاعدة الصحيحة لفلسفة الطبيعة، ونمتنع عن كل تفسير لتأسيس الطبيعة بوصفها صادرة عن إرادة الكائن الأسمى، لأن هذا ليس فلسفة طبيعية، بل أعترف أن من شأنها أن تؤدي إلى نهاية هذه الدراسة"[4].

وإذا كانا علما المنطق والرياضيات قد سلكا الطريق الآمن للعلم منذ زمن بعيد، فإن الطبيعة لم يتسن لها سلوك درب العلم الآمن إلا في العصر الحديث، ولعل السبب في ذلك يرجع بالضرورة إلى أن علم الطبيعة كان منذ نشأته مرتبطا بالإدراك الحسي من حيث يقوم على دراسة موضوعات التجربة الممكنة، وهذا الارتباط هو تحديدا الذي جعله ينتظر كل هذا الوقت الطويل ليسلك الدرب الآمن، وتطلب هذا القيام بثورة في طريقة التفكير في إطار هذا العلم، فبدلا من أن يكون العقل سلبيا في دراسته للطبيعة، أي يضل معتمدا على ما يأتيه من الإدراك الحسي، كان عليه أن يجعل الطبيعة تجيب

---

[1]- جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 154

[2] -المرجع نفسه، ص: 158

[3]- برتراند راسل، أصول الرياضيات، ط1، ترجمة: محمد مرسي أحمد، وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعرفة، 1965م، ج1، ص: 34.

[4]- جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 159، نقلا عن:

Kant.I.Prolegomena Zu Eiener.zedenkunftigen Metaphysik dieals wis senschaft wird anftreten Konnen.inhalt in band IV ,Sammthiche werke in achten Banden MDCCCXXI Inseboerlag Zuleiprig.(O-Z).Op.cit.P461).Op.cit.P461/

على أسئلته التي يطرحها عليها [1].

وفي هذا يقول جيل دولوز: "إن الأطروحة الكانطية هي التي: تخضع الظواهر بالضرورة للمقولات إلى حد أننا نكون بواسطة المقولات مشرعي الطبيعة الحقيقين [2]"

وعلم الطبيعة لا يمكن أن يقوم كليا على معارف أولية خالصة لكونه متعلقا بدراسة موضوعات التجربة الممكنة، فيذهب كانط إلى أن يكون أوليا خالصا إذ يقول: " الرياضيات والفيزياء كلاهما معرفة للعقل وينبغي أن تتحدد موضوعاتهما أوليا، وهذا التحديد يكون خالصا تماما في الرياضيات، بينما يكون جزء منه على الأقل خالصا في علم الطبيعة "[3].

بناء على هذا يقسم كانط دراسة الطبيعة إلى جزأين: (علم الطبيعة)، أو العلم الطبيعي التجريبي أو الفيزياء التجريبية بالمعنى العام، وعلم الطبيعة المجرد المحض أو الفيزياء المحضة، وأحيانا يسميه كانط علم ميتافيزيقا الطبيعة، أو الفيزيقا الخالصة [4]، المعني بالجزء الخاص بالمعارف الأولية الخالصة، الذي يصوغ نسق المبادئ والقوانين.

يستند علم الطبيعة بوصفه علم موضوعات التجربة الممكنة بالدرجة الأولى من وجهة نظر كانط على المدرك الحسي أو الحدس الحسي، وهو وإن كان يصدر أحكاما وله قوانين تجريبية، لا تعتمد على مبادئ الفهم الخالص. بل في حاجة فقط إلى الترابط المنطقي للإدراكات في الذات المفكرة.

إذا العلم الذي يقوم على تجريد قوانينه من معطيات التجربة يأتي في مرتبة أدنى من العلم الذي يحوي الجزء الخالص، وتحت هذه العلوم التجريبية تندرج الكيمياء، طالما أنها تعتمد بالدرجة الأولى على التجارب المعملية، وكذلك علم الميكانيكا، وهو يقوم على دراسة الحركة في الأشياء، وهو لا يصل إلى قوانينه العامة انطلاقا من ذاته وإنما يصل إليها بالاستناد إلى علم الطبيعة العام [5]، فإمكانية علم الطبيعة تقوم على إمكانية معرفة الطبيعة بطريقة أولية، والوجود لا يمكن أن يتصور في حدس أولي، لذلك

---

[1] – عمانوبل كانط – نقد العقل المحض، ص: 33-34.

[2] – جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص: 29.

[3] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 159-160.

[4] – ايميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة: عثمان أمين، دار الكتب، 1972م، ص: 41.

[5] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 160 – 161.

يفترض علم الطبيعة الأصيل ميتافيزيقا الطبيعة [1].

3 – **الميتافيزيقا الممكنة (المعقولة والخالية من التناقض)**: يحاول كانط أن يطرح إشكالية عن مدى إمكانية أن تكون الميتافيزيقا علما معبرا بذلك عن مشكلة عصره التي نشأت من جراء تقدم العلم وبقاء الميتافيزيقا على حالها، أي البحث عن الكيفية التي تكون المعرفة الميتافيزيقية ممكنة، ومدى إمكان نقل منهج العلم الذي نجح إلى الميتافيزيقا [2]، فقد كانت في عصر كانط أقرب منها إلى المعرفة الشعبية تحتاج إلى منهج يحقق لها النسق [3]، فإن كانت في مستوى معين موجودة بالفعل باعتبارها استعداد طبيعي للعقل الإنساني المثقل بالأسئلة التي لا سبيل له إلى التخلي عنها وهي في هذه الحال نزوع طبيعي [4]، فإنها من حيث وجودها كعلم غير متحققة، وهي وإن احتوت على قضايا يقينية قاطعة إلا أنها جميعا تحليلية، وتبقى صيغتها أنها مخادعة وجدلية، وقد قدم كانط على نقدها في كتابه "نقد العقل المحض"و"نقد العقل العملي"[5] بأن وضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال [6] ليعيد إدراجها بين العلوم على أنها وظيفية للذهن مستقلة عن التجربة[7]، ويعرفها بأنها "العلم الذي ينشئ كل مفاهيم الفهم والمبادئ، لكن بقدر ما تكون على علاقة بالموضوعات التي أعطيت بواسطة الحس[8]، وبحث فيها بشكل خاص عن ماذا يمكن أن نعرف أوليا وبشكل معزول تماما عن التجربة ويقسمها إلى أربعة أقسام:

1 – الانطولوجيا 2 –علم الفيزيولوجيا العقلية 3– الكوسمولوجيا العقلية 4– اللاهوت العقلي

---

[1]– جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 165.

[2] – عبد اللطيف فتح الدين، مفهوم المكان والزمان في فلسفة ايمانويل كانط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك، ص: 28.

[3] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 187.

[4]– محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، 1970م، ص: 20.

[5]– حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط، طبيعتها وتطبيقاتها، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 1433هـ– 2013م، العدد: 203، ص: 643.

[6] – محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص: 20.

[7] – حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط، ص: 646.

[8]– جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 185، نقلا عن:

Kant I Welches sint ctie Wirklichen
Fortscheritte OP Cit P520 die die Metaphysik seit Leibnitz sunk hat inhaltin band sannchiche werke in achten banden sheransgegeleen

لكنه في موضع آخر يقسمها إلى القسمين التقليديين: العقل النظري والعقل العملي، فتكون هناك ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، الأولى تتضمن كل مبادئ العقل الخالص من المفاهيم المجردة (باستثناء الرياضيات)، عن المعارف النظرية لكل الأشياء، وتتضمن الثانية المبادئ التي تحدد أوليا الفعل والترك وتجعلهما ضروريين، ففي هذا التقسيم يجعل كانط الميتافيزيقا تحوي مجمل البحث الفلسفي، سواء أكان عمليا أم نظريا [1]، وله معنى آخر خاص للميتافيزيقا وهو أنها معرفة عقلية من المبادئ، وتارة أخرى نجده يجعل الميتافيزيقا وقفا على كل الفلسفة الخاصة، بما في ذلك النقد، فيقول: " كل فلسفة إما أن تكون معرفة من العقل الخالص، وإما معرفة عقلية من المبادئ التجريبية، الأولى تسمى فلسفة خالصة، والثانية تسمى فلسفة تجريبية، وفلسفة العقل الخالص إما تمهيد (تمرين تمهيدي)يفحص العقل بالنظر إلى كل معرفة أولية خالصة، ويسمى نقدا، وإما نسق العقل الخالص، علم كل المعرفة الفلسفية، (سواء أكانت حقيقة أم ظاهرية)من العقل الخالص في ترابط نسقي ويسمى ميتافيزيقا، مع أن هذا الاسم يمكن أن يعطى لكل الفلسفة الخالصة، بما فيها مجمل النقد، ليشمل بحث كل ما يمكن أن يعرف أوليا [2] "، يعني أنها وقف على الموضوعات المجاوزة للحس تبحث في المواضيع الثلاثة: الله، الوجود، والخلود، وهنا تتوازى مع اللاهوت ويقول: "ومشكلات العقل المحض هذه التي لا مفر منها هي الله والحرية والخلود، أما العلم الذي ليس هدفها النهائي مع كل وسائله سوى حل تلك المشكلات فيسمى الميتافيزيقا "[3].

وتارة يعرفها على أنها: علم حدود العقل الإنساني، أو بحث غايته أن لا ينحصر العقل داخل عالم الحس، ولا يسرح بخياله خارجا عنه، ففكرة وجود الكائن الحي الأسمى هي فكرة عقلية فحسب دون أن يعني ذلك أنها وهم، ويقول أيضا: "على الرغم من أننا يجب أن نقول إن المفاهيم العقلية المتعالية ليست إلا أفكارا فإننا لا نرى مطلقا أنها زائدة وباطلة، حتى وإن لم يكن من الممكن أن يتعين بها أي موضوع، إذ يمكنها أن تخدم في الأساس بشكل غير ملحوظ كقانون Kanon للاستخدام الموسع للفهم "[4].

---

[1] – جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 187.

[2]– المرجع نفسه، ص: 187، 188، نقلا عن:

KANT.I.kritik der Reineinen.OP.CI.P.632

[3] – عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص: 47.

[4]– جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، ص: 190، 191، نقلا عن:

KANT.I.kritik der Reineinen. OP.CIT.P/294

كما ينظر إلى المفاهيم العقلية المتعاقبة على أنها دوجماطيقية برهانية، أي ليست فروضا بل أولوية Aprisri bemeisene dsgmat[1]

4- الاستطيقا الاستعلائية: علم القواعد الحساسية بعامة، وتبحث في الحدسان المحضان القبليان: الزمان والمكان [2].

5- المنطق الصوري

6- المنطق المفارق للفهم

7 – المنطق المفارق للعقل.وهو استكمال لمنطق الفهم، غير أنه لم يحظ في فلسفة كانط بالكثير من الشرح والاهتمام.

فيقول: " أما المنطق العام فهو إما منطق محض وإما منطق تطبيقي...

فالمنطق المحض: يهتم إذن بالمبادئ القبلية وحدها، وهو " قانون " للفاهمة وللعقل، والمنطق العام التطبيقي يهتم بقواعد استعمال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الأمبيرية [3].

ويقول: "والأول هو وحده علم بصحيح العبارة ويهتم بصورة الفكر وحدها "[4]

وينقسم المنطق العام أيضا إلى أنالوطيقا وديالكيطيقا: ويرفض كانط الديالكتيك بمعناه القديم لأنه منطق للترائي سفسطائي، يلون الجهل والأوهام المصممة بلون الحقيقية، ذلك أنه يستخدم كأورغانون [5] لذا فهو يقسم المنطق الترسندالي إلى أنالوطيقا، وديالكيطيقا ترسندالية: وهي نقد للفاهمة ونقد للعقل من حيث استعمالها المفارق، ليثبط من دعواه التوصل بواسطة المبادئ الترسندالية فقط إلى الكشف والتوسيع"[6]

[1] – جمال محمد أحمد سليمان، المرجع نفسه، ص: 191

[2] – عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص: 74.

[3] – المصدر نفسه، ص: 76

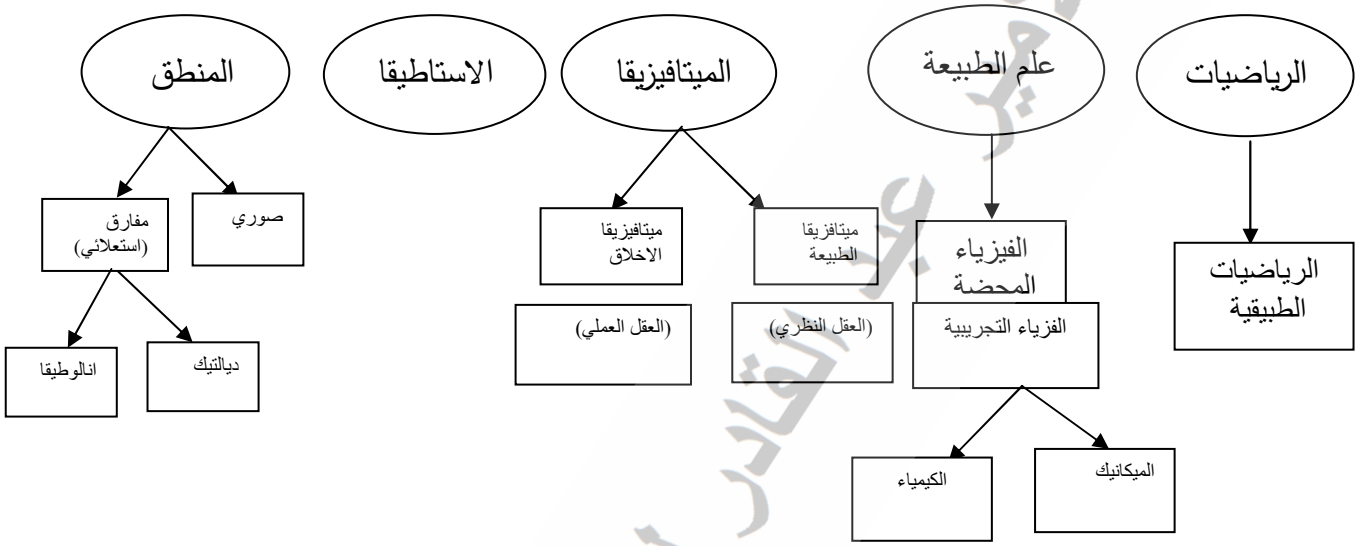
[4] – المصدر نفسه، ص: 76

[5] – المصدر نفسه، ص: 79

[6] – المصدر نفسه، ص: 80 .

أما الأنالوطيقا فهي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن، والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع، وهي في الوقت نفسه منطق للحقيقة فلا يمكن لأي معرفة أن تناقضها من دون أن تفقد على الفور كل مضمون [1].

8- علم المناهج المتعالي: ويبحث في تجاوز العقل لحدود التجربة، وأن معرفة الأشياء في ذاتها لا يتحقق على مستوى المعرفة العلمية [2].



الفرع الثاني: أساس تصنيف العلوم عند العلماء الغربيين:

تندرج معظم التصنيفات عند علماء الغرب بصفة عامة تحت الأساس المعرفي التجريبي، الذي يستمد نظرياته ومعرفته عن طريق التجربة بعد استقراء الواقع، فمن خلال النماذج التي أخذناها بدءا ببيكون يتبين لنا مدى اعتماد هذا الأساس وهذا المنهج عندهم.

نجد سبنسر مثلا قد ربط تصنيفه بفكرة التطور لدى داروين، ليضم بعدها أشتات تلك العلوم حول هذه الوحدة وفكرة النشوء والارتقاء، بما يعرف بفلسفة التطور، كما يدل على ذلك كتابه "التطور: قانونه وأسبابه" [3] فشبه المجتمع بالكائن العضوي، كل عضو يقوم بوظيفة معينة في إطار النسق الكلي،

[1] - عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص: 80

[2] - عبد اللطيف فتح الدين، مفهوم الزمان والمكان في فلسفة كانط، ص: 23

[3] - جميل حمداوي، أسس علم الاجتماع، ط1، المغرب، 2015م، ص: 91

خاضعة بذلك لمبادئ علم الطبيعة[1]."فهي نظرية عضوية بيولوجية وارتقائية بامتياز [2]"، ليربط العلوم بعضها ببعض على أساس بيولوجي إرتقائي.

أما كونت الذي عاد ليظهر من جديد في القرن التاسع عشر مع مؤلفين مثل هيول (Wheuelle)، وكورنو (Cournst)، واميل بورتو(Emile Boutrsusc)، واستمرت فلسفته معهم، فلسفة تعد مرحلة جديدة تجاوز فيها المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية، ويدل على ذلك تصنيفه الذي انتخب فيه العلوم الملائمة لهذا العصر الجديد المتطور، فهو لم يضع تصنيفا جامعا مانعا للعلوم المتعارف عليها، أو الموجودة، فقد تخلى عن الكثير منها كالفنون والمنطق والعلوم التطبيقية أهملها، ولم يعطها ما تستحقه من عناية، حتى الفلسفة، كما قاطع الميتافيزيقا كلية، وهذا كان مقصودا لأن مراده هو بناء هذه الفلسفة الخاصة، فلسفة مبنية على قطيعة ابستملوجية مع أنظمة معرفية مختلفة وتتجاوزها كما تحل محلها، فلسفة للعلوم ستكون وحدها الممكنة والمشروعة منذ الآن كما يقول جبريل سياي، وبول جلنيه في كتابهما " مشكلات ما بعد الطبيعة"[3]، إنها البديل الأفضل لكل ما سبقها وهذا ما عمل عليه كونت بانتخابه لهذه العلوم الستة، ومقاطعة الميتافيزيقا كما جعلها متسلسلة، أي أن كلا من موضوعات هذه العلوم المتعاقبة هو "نوع من الارتقاء " بالنسبة إلى سابقه، والمقصود "بالارتقاء" ظهور حقيقة لها قيمة أكبر من داخل حقيقة لها قيمة أقل، كما أن هذا الارتقاء يتوقف على ما سبقه: أي أن الأدنى يتحكم في الأعلى، فالحياة مثلا تتحكم فيها قوانين المادة الجامدة، والجسم الحي يخضع لقوانين الثقل والجاذبية، ولكي يكون في حالة توازن يجب أن يكون الخط العمودي النازل من مركز ثقله داخل الشكل الهندسي الذي يكونه وهو واقف وإلا سقط، وذلك لأن صفة الحياة لا تكفل له أية ميزة في هذا الصدد [4].

هذا يؤدي إلى القول أن الكائن الحي يخضع إلى نوعين من القوانين: هي قوانين الحياة وقوانين المادة الجامدة، ويوضح أوجست كونت الفكرة قائلا: " إن أبسط الظواهر أعني تلك التي تعد أقل تعقيدا من الظواهر الأخرى هي أعمقها بالضرورة، فلنقل نحن إذا مستخدمين مصطلح المناطقة، إن

[1] – جميل حمداوي، أسس علم الإجتماع، ص: 92

[2] – المرجع نفسه، ص: 90

[3] – جبريل سياي، وبول جلنيه، مشكلات مابعد الطبيعة، ترجمة: يحي هويدي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م، ص: 201

[4]– بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 85

العلوم توضع في ترتيب يتناقص فيه ماصدق موضوعاتها، ويزداد مفهومها، أما بلغة كونت فلنقل: أنها ترتب ترتيبا تنازليا من حيث البساطة والعموم [1].

إذا كان هذا حال علوم المادة الجامدة بالنسبة إلى علوم الحياة، فإن نفس الفكرة تنطبق على الصلة بين الرياضة وبقية العلوم، كما تنطبق على الصلة بين علم الفلك وعلم الطبيعة الأرضية، إذ أن الأرض نجم ثم أنها مقر الظواهر الحرارية والكهربائية والضوئية التي تدرس في علم الطبيعة.

كذلك الحال في علاقة علم الطبيعة بالكيمياء، فالظاهرة الكيميائية تخضع لقوانين علم الطبيعة، وتزيد عليها من جهة أن فيها تفاعلات لها قوانينها الخاصة، وأخيرا فالطبيعة البشرية إذا اتخذت موضوعا تشذ على كل قوانين الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة، إذ أن الإنسان كائن أرضي وجسم جامد وموصل جيد أو ردئ للحرارة والكهرباء، ويمكن أن يتفحم وأن يحترق وأن تؤذيه الأحماض، وهو كائن حي يهضم ويفرز، وهو فضلا عن ذلك إنسان له مصيره الروحي [2]، وبهذا يتبين بشكل واضح تصنيف كونت المرتب ترتيبا سلميا، حسب مقياسي التركيب المتزايد والعموم المتناقص، اللذين يجعلان كل علم ابتداء من الثاني يفترض العلم السابق له كشرط ضروري مع إضافة تحديدات جديدة تعينه [3].

وهو بهذا يبني الروابط الواقعية التي تربط الظواهر بعضها بالبعض الآخر، خاصة وأن الترتيب الزمني لتطور هذه العلوم يؤكد هذه الروابط، فيقول بول موي أننا إذا تجاوزنا نقطة بدء العلوم على أنها اللحظة التي بدأت فيها البحوث التي استغلها ذلك العلم، وإلا لكانت العلوم كلها قديمة قدم الإنسانية ذاتها ولكن العلم يبدأ عندما يحدد المنهج الخاص به، كما أن الترتيب التاريخي لا يتفق اتفاقا دقيقا مع الترتيب المنطقي ولكن يمكن القول على وجه الإجمال: أن العلوم قد ظهرت في صورتها النهائية بهذا الترتيب المتسلسل [4].

ويدقق فيقول: أن الرياضيات والفلك علمان يونانيان، وعلم الطبيعة اتخذ صورته الحديثة في القرن السابع عشر، والكيمياء في القرن الثامن عشر، وعلم الحياة في القرن التاسع عشر، وفي القرن نفسه وبعد

[1] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 85

[2] – المرجع نفسه، ص: 86

[3] – روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبستملوجيا)، ص: 82

[4] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 88

فترة طويلة ظهرت علوم الإنسان كالتاريخ العلمي، وعلم النفس التجريبي، وعلم الاجتماع [1].

هكذا فرض كونت هذه الطريقة الوضعانية على الرأي العام، وعلى منهاج التدريس، ليملي مخططا لتربية عقلية سواء بالنسبة للتعليم العام، أو إلى تعليم العلماء[2]، فصرحه يجري بناؤه طابقا بعد طابق على أسس مضمونة نهائيا، ولدراسة أي علم وجبت دراسة العلوم التي قبله.

إنها وحدها الفلسفة الممكنة والمشروعة منذ الآن، والتي شكلت مرحلة متجاوزة تعتمد على نظرة إلى الكون والإنسان والإله، بعد استبعاد هذا الأخير والعلوم المتعلقة به، واستبعاد كل تأثيراتها على العلوم الأخرى، أو هيمنتها عليها ليحل محلها العالم المادي والفكر الوضعي، الذي يختزل كما يقول سيد حسين نصر ما وراء الطبيعة إلى علم النفس وعلم النفس إلى علم الأحياء وعلم الأحياء إلى علم الكيمياء والكيمياء إلى الفيزياء، وبذلك يهبط كل عناصر الحقيقة إلى المستوى الأدنى من التجلي وهو العالم الفيزيائي[3].

نجد كانط في السياق نفسه قد أقر العلوم على أرضية التجريبية أيضا، لتعمل قوى أو أجهزة الحس والفهم والعقل كتفا إلى كتف، وتضع يدا على يد وكأنها جهاز واحد يعمل في اتجاه واحد، بدليل أنه نزع الفاصل النهائي بين العلوم والفلسفة، ليسير بنظريته الجديدة للمعرفة لتسير الميتافيزيقا على درب الرياضيات والعلوم الطبيعية بتبنيه –كما تقول حنان علي عواضة– منهج وحدة المعرفة العقلية لموضوعات ما فوق الحس، وكان دائما يؤكد على التجربة والعلم التجريبي لتأثره بنيوتن وكوبرنيكوس [4].

بهذا يتضح الأساس الإبستيمولوجي التجريبي لدى هذا التيار بصفة عامة.

[1] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 88

[2] – روبير بلانشي، نظرية العلم، ص:.82

[3] – مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ص: 96

[4] – حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط، ص: 643

المبحث الرابع: تصنيف العلوم عند المسلمين:

تمهيد:

إن القول بأن تصنيف العلوم عند المسلمين كان عبارة عن تقليد لليونانيين، هو قول فيه الكثير من التعميم والكثير من الإجحاف، صحيح أن البدايات كانت فيها شيء من ذلك مع قليل من التفرد، لكن مسار التأليف في هذا اعلم عرف تطورا وتأصيلا كبيرين، ما ميز الحضارة الإسلامية من الإبداع والتجاوز. وسنحاول تبيين ذلك فيما يلي.

المطلب الأول: البدايات الأولى للتصنيف عند المسلمين:

يربط أغلب مؤرخي الفكر والعلوم عند المسلمين والعرب المحاولات التصنيفية الأولى بما عرفته هذه الحضارة منذ منتصف القرن الثاني الهجري من حركات علمية مختلفة، نتجت عنها حركة التدوين الكبرى للعلوم، فضلا عن بداية نقل العلوم الأجنبية وترجمتها إلى العربية، ولكن الذي ينبغي التأكيد عليه أن بدايات النظر في مبادئ علم التصنيف وإجراءاته قد ترجع إلى ما قبل هذه المرحلة، لأن محاولة التميز بين أنواع العلوم والمعارف الإسلامية، تعود إلى المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي، حيث اقترنت تلك المحاولات ببدايات النظر لعلوم القرآن والحديث النبوي الشريف والشعر العربي، وما يقترن به من لغة ونحو وصرف وبلاغة وعروض....

الفرع الأول: تأسيس العلوم والقانون العلمي:

لا يمكن إدراج علم من العلوم في بناء تصنيفي معين إلا إذا صار هذا العلم ناضجا ومكتملا أي: بعد اكتشاف قوانينه وضبط جهازه الاصطلاحي، الذي ييسر سبيل الدقة في الوصف والتحليل، ولهذا يقول بول موي: " إن من طبيعة كل علم أن يتخصص ويستقل عن غيره بقدر ما يحرز من تقدم " [1].

فلم تكن في البداية تفرقة بين العلوم لكن بعد أن كثرت لدى الإنسان معلومات ومعارف عن موضوعات متنوعة، استقل كل موضوع بمجاله تدريجيا متخذا صورة العلم، وتميز كل فرع من فروع المعرفة البشرية باتجاه معرفي خاص له موضوعه ومنهجه وغايته، وعلى هذا النحو تبلورت مختلف العلوم الطبيعية

[1] – بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص: 220

والرياضية والإنسانية[1]، إضافة إلى أعلامه والمصنفات التي تصنف فيه، (التدوين)، عبر مخاضات وتراكمات علمية ومعرفية وتجريبية.

لهذا نجد العلوم في الجاهلية التي لم تكن مدونة ولا مضبوطة على نظريات علمية، بل كانت معلومات تجريبية تشوبها الخرافة والخيال، متصلة أغلبها بالطبيعة البدوية، وما تقتضيه من معرفة بأمور الصحراء والترحال، كالأنواء والرياح والبيطرة والتنجيم والعرافة والفراسة والحيوانات الصحراوية وبعض معطيات الأيام والتاريخ والجغرافيا.....لا تجمعها قوانين علمية خاضعة للتطبيق العلمي السليم [2]، فضلا عن كونها معلومات شفوية غير خاضعة لنظام التدوين والكتابة، وبسبب من هذا استبعدها ابن مسعود اليوسي (1102م) ولم يجعلها من العلوم المعتبرة المندرجة ضمن مفهوم العلم بمعناه الدقيق، الذي يرتبط عنده بمجوعة من القواعد المقررة التي يجمعها موضوع وغاية ومنهج كفيل بتطبيق تلك القواعد الكلية على جزيئات الموضوع[3]، فصفة العلم لا تتحقق إلا إذا بلغ ذلك المجال درجة كبيرة من الضبط والتقنين تسمح بوضع قوانينه ومقرراته موضع التطبيق العلمي أو النظر العقلي.

إنَّ النظر في هذه البدايات يمكننا من معرفة كيفية تأسيس العلوم ونضجها حتى تصبح علوما قائمة بذاتها، وقد نشأت العلوم في البداية تلبية لحاجة الإنسان في ارتباطه بواقعه، لتقوم حياته كالرياضيات مثلا: فقد احتاج إليها الإنسان منذ القدم، سواء الحساب أو الهندسة، ما دعاهم إلى اختراع العديد من طرائق الترقيم، وأبدعوا في الهندسة المعمارية والعمارة [4].

بعدها نجد متطلبات العصر نفسه، مثلما حدث في المجتمع الإسلامي، فبعد انقضاء العهد النبوي شهد المسلمون تطورات هائلة مسَّت الحياة في جميع نواحيها الاجتماعية والسياسية والفكرية والعلمية والتنظيمية، ما استدعى ظهور علوم جديدة مواكبة لمختلف المستجدات، كعلوم الفقه واللغة والبيان والحديث، والنحو والكلام والفلسفة الإسلامية والأصول، تبلورت كلها في مدة وجيزة كعلوم وفنون

[1] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 7

[2] – الحسن اليوسي، القانون ، ص: 323.

[3] – المصدر نفسه، ص: 145.

[4] – أحمد إسماعيل الجبوري، خولة محمود الصميدي، تاريخ العلوم عند المسلمين، ط1، دار الفكر، عمان، الأردن، 2014م-1435هـ، ص: 204 -211.

وصناعات لها مبادئها وقواعدها ومناهجها المستقلة [1]، ولها أعلامها الذين مثلوا اتجاهاتها وتياراتها.

يقول أحمد إسماعيل الجبوري أن الصحابة في فجر الإسلام قد أقبلوا على التعليم استجابة للمتطلبات الجديدة التي يدعوا إليها القرآن في كثير من الآيات في بيان فضل العلم والعلماء، وضرورة القراءة والكتابة، ليفهم الناس أحكام الدين وتلاوة القرآن وحفظة وتدوينه أولا بأول.[2]

وتنشأ العلوم الجديدة أيضا إذا تغيرت الشروط الثقافية والعقدية من مرحلة إلى مرحلة، فتندثر علوم، وتبرز أخرى ولكن بمفاهيم ومناهج جديدة، كالرياضيات النظرية عند اليونان بدل التطبيقية، واستبعاد السحر والطلسمات من مسمّى العلم في تصنيفات كثير من المسلمين، واستبعاد كل ما هو روحي في الحضارة الغربية: يقول جورج كانغيلام: " أنه اكتمل في هذه المرحلة حذف الطابع الإنساني عن تمثل الإنسان لنفسه عندما أعطى داروين الذي يحدد للإنسان نسبا حيوانيا معنى وضعيا لعبارة بوفون القائلة بأنه بغير الحيوانات كانت طبيعة الإنسان ستكون غير مفهومة "[3]، إنه التفسير الوضعي للأشياء.

كل هذه الثورات العلمية تجعل كل من العلوم تأخذ مفاهيم جديدة، تتجاوز ما قبلها وقد تعدها ليست علوما إلا إذا كانت بهذا المعنى الجديد، ويقول عن الرياضيات: "ففي هذه الشروط لا يستطيع مؤرخ الرياضيات أن يأخذ التعريف المؤقت لما هو رياضي إلا من رياضيي اليوم، وتبعا لهذا الواقع فقدت الأعمال العديدة التي كانت هامة في زمن سابق أهميتها الرياضية، أصبحت إزاء الصرامة الجديدة تطبيقات لا تميز لها "[4] أي نسبية المعارف وقابليتها للتجدد، وهذا ما يجعل من تصنيف العلوم أيا كان هذا التصنيف رهينا بالفترة التي يكون فيها، أي نسبيا هو أيضا وقابلا للتطور.

---

[1]- عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: لونان، دار الفكر، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1424هـ-2004م، ص: 417وما بعدها.

[2]-أحمد إسماعيل الجبوري، خولة محمود الصمبدي، تاريخ العلوم عند المسلمين، ص: 22 .

[3]- جورج كانغيلام، ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ط1، ترجمة: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م، ص: 70.

[4]- المصدر نفسه، ص: 53.

الفرع الثاني: نشأة العلوم وبداية التصنيف عند المسلمين:

كانت البداية مع القرآن الكريم، وفي سياق تعامل المسلمين معه للنظر فيه وحفظه وتبليغه فتعددت أنواع التفاسير، واختلفت مصادر أصحابها وتنوعت طرقهم فظهر ما يعرف بتفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسّنة أو بالرأي أو بالاجتهاد.

وهناك من اعتمد القراءات القرآنية، ومن اعتمد اللغة وإعراب القرآن وبيان معانيه وبذلك ظهرت مدونات ورسائل كثيرة عكست ذلك التنوع والغنى والاختلاف في أوجه النظر إلى النص القرآني المعجز....

أما في مجال الحديث النبوي، فلم يقف الأمر عند مجرد نقله وروايته وإنّما اتسع مجاله ليشمل علم الرجال والرواة، فوضعت بفضل مجهودات أهله مقاييس علمية وتعددت طرق توثيق النص الحديثي، التي ترتبط بطرق تحمل الحديث وبأوجه روايته وضبطه متنا وسندا، وكان من نتائج ذلك ظهور علوم كثيرة ومتنوعة تتصل به من حيث متنه وسنده، ورجاله ومصطلحه، فأصبح مجال الحديث علما قائما بذاته، وتم تصنيف الرواة إلى طبقات ومراتب بالنظر إلى درجاتهم في العدالة والضبط، كما تم التمييز بين درجات الحديث من حيث الصحة والضعف والحسن والشذوذ والعلة....إلى غير ذلك من الاصطلاحات العلمية الدقيقة التي تحفل بها المؤلفات الحديثية المعروفة ككتب الصحاح، وكتب السنن والمساند والمستدركات....[1]، وبصفة عامة فقد أسفرت جهود علماء الحديث في توثيق النص الحديثي عن عدة علوم ومباحث، بفضل استقلال البحث وتعمقه، مستمدة من طبيعة علم الحديث الذي هو علم "رواية ودراية " وعن هذين الأصلين تفرعت علوم كثيرة كعلم الجرح والتعديل وعلم رجال الحديث وعلم مختلف الحديث وعلم العلل وغريب الحديث وناسخ الحديث ومنسوخه، إلى غير ذلك من العلوم الحديثية التي تزخر بها المكتبة الإسلامية الغنية بالمؤلفات والرسائل المتنوعة [2].

إن الاهتمام بسند الحديث، قد أدى إلى تأسيس علم يسمى بعلم الرجال، علم قائم بذاته كانت بذرته الأولى من غرس المحدثين ثم صارت له أعلام ومصنفات تعني بالترجمة للشيوخ وتعريف العلماء،

[1]- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ص: 7وما بعدها.

[2]- صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، 1965م، ص ص: 108-114.

الذين يتم النقل عنهم بالطرق المعروفة المضبوطة كالسماع والقراءة والإجازة والمناولة، والكتابة والإخبار والحديث المباشر....

فشكلت هذه المؤلفات حلقة في تأسيس العلوم العربية وتطورها، كما قال ابن خلدون: " كان للسند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أهل أفق وجيل[1]"، ومن هنا فكتب التراجم والطبقات والأعلام والفنون تعد من أوائل المصنفات التي استقلت بموضوعها ومنهجها وأهدافها، ضمن الإطار العام للثقافة العربية، فهي من جهة تشكل جانبا مهما من جوانب تطور الفكر والمعرفة، ومن جهة أخرى تؤرخ لتطور البحث المعرفي من خلال الترجمة لرجاله والتعريف بمنجزاتهم في حقول تخصصاتهم، وإضافاتهم العلمية، وقد ظهر هذا العلم أيضا (علم الرجال) من منطلق العناية بشخصية الرسّول صلى الله عليه وسلم، وسيرته وغزواته، ثم بأصحابه والتابعين ومن جاء بعدهم، ثم انتقلت إلى الكتابة عن العلماء والشيوخ في مختلف التخصصات كتراجم طبقات اللغويين والأدباء والقراء والنحاة والرواة والإخباريين والصوفية والأطباء والفقهاء والمحدثين.....ثم اتسع التأليف في هذا المجال ليشمل كتب التعريف بالبلدان والأمصار والقبائل والحيوان والنبات، سواء في رسائل متخصصة أو التي يغلب عليها الطابع الموسوعي العام.

ظهر إلى جانب هذا النوع من المؤلفات مجموعات متعددة من الرسائل اللغوية، والمعاجم الخاصة والعامة التي تنصب حول موضوعات مختلفة تتصل بالحياة العربية، وبلغة العرب، وأسلوب القرآن والحديث [2]، إلى جانب مجموعات كبيرة من الدراسات النقدية والتاريخية والأدبية حول الشعر العربي.

إن تنوع هذه المصنفات وتعدد اتجاهاتها وارتباطها بحقول معرفية متعددة ومترابطة في آن واحد، وكذا شمولها لمراحل تاريخية متعاقبة، إلى جانب خضوعها لألوان شتى من فنون التنظيم وأساليب الترتيب والتبويب يجعل منها مصادر أساسية لا غنى عنها لمعرفة الأسس العلمية التي قامت عليها حركة تصنيف العلوم، وترتيب المعارف داخل بناءات هيكلية محددة، ويمكن القول إجمالا أنّ النظر في الشعر العربي من حيث جمعه وتوثيقه وتدوينه ودراسته لغويا ومعنويا وتاريخيا، كما أن النظر في اللغة من حيث معجمها

[1] – عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج 1، ص: 544.

[2] - حسين نصار، المعجم العربي، نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، 1988م، 1408هـ، ج 1، ص: 1 و27، 29.

وصرفها ونحوها وبلاغتها وكذا في القرآن الكريم قراءة وتفسيرا وإعرابا وتأويلا وفي الحديث النبوي من حيث سنده ومتنه بالإضافة إلى النظر في الفقه وأصوله وفي علم الكلام ومباحثه، كان المنطلق الأساس في نشأة هذه العلوم.وفي ترتيبها وتصنيفها، وإيجاد المادة الخام لتصنيفات العلماء، على أن أسلوب التصنيف كان منهجا مستخدما منذ البداية قبل أن يصير علما.

كان القرآن الكريم المحور الأساس الذي دارت عليه مختلف العلوم العربية والإسلامية[1]، وقسم علماء التفسير علوم القرآن تقسيمات شتى، وقد أورد السيوطي كلام الزركشي في الإتقان في علوم القرآن فقال: "فهذه ثمانون نوعا على سبيل الإدماج، ولو نوّعت باعتبار ما أدمجته في ضمنها لزادت على ثلاثمائة، وغالب هذه الأنواع فيها تصانيف مفردة وقفت على كثير منها [2]، وقال السيوطي: " إن القرآن يشتمل على كل شيء، لأنه ما من مسألة هي أصل إلا وفي القرآن ما يدل عليها [3]"، ويروى عن الإمام علي –رضي الله عنه أنه قال: "[4]العلوم خمسة الفقه للأديان، والطب للأبدان والهندسة للبنيان، والنحو للسان، والنجوم للزمان "، فمثل هذا الكلام يمثل البذور الأولى لعلم التصنيف، كما يروي عن الإمام الشافعي" أنّه أحصى في مجلس هارون الرشيد ثلاثة وستين علما"[5]، وقد اقترن هذا النظّر المنظم في تصنيف العلوم بصورة أكبر بالمرحلة العباسية، التي شهدت حركة نشيطة لنقل علوم الأجانب وترجمتها للسان العربي، وبصفة خاصة بعد تأسيس "دار الحكمة "التي سرعان ما تحولت إلى ما يشبه الأكاديميات الحديثة، حيث أصبحت بغداد مركزا علميا وفضاء واسعا لتلاقح ثقافي، كان من نتائجه ازدهار العلوم وتطورها، فظهرت علوم طبية وطبيعية وتجريبية ورياضية وهندسية وفلكية جديدة، وبرع العرب في أكثرها، ولم يكتفوا بمجرد النقل والترجمة لعلوم اليونان والفرس والهند، وإنما أضافوا إلى النظريات القديمة كثيرا من البحوث والآراء والاجتهادات التي كان لها دور خطير في تطور العلوم المختلفة، في الطب والكيمياء

[1]– مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص: 34.

[2]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط1، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م، ج1، ص: 26.

[3]– المصدر نفسه، ج1، ص: 662.

[4]– أحمد ابن مصطفى طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، ج1، ص: 303.

[5]– المصدر نفسه، ج1، ص: 75

والصوت والضوء والفيزياء والصيدلة والحساب والجبر والهيئة والموسيقى والنبات والحيوان والفلك...[1]، إن لم يكونوا هم المؤسسين الحقيقيين للعلوم الطبيعية والتجريبية على أصول المنهج التجريبي الحديث، فتطور العلوم وتقدمها مرتبط بالعمل على ضبط قوانين الأشياء المدروسة، وهذا ما ميز علوم المسلمين وأبحاثهم العلمية كلّها، ويرى مصطفى حلمي أن علماء أصول الفقه، الذي هو علم إسلامي بحث أو مستحدث في الملة كما يقول ابن خلدون، هم من وضعوا أسس المنهج التجريبي في مباحثهم عن القياس الأصولي والعلة.....[2]، فأثر في مناهج العلوم الأخرى كلها حتى التجريبية منها، إذ كان من الأسس التي ثبتها العلماء المسلمون رفض أي شيء باعتباره حقيقة ما لم تدعمه الملاحظة الدقيقة أو تثبته التجربة [3].وهو أمر أخذوه من تعاليم القرآن رأسا.

المطلب الثاني: تطور التصنيف لدى المسلمين

لقد ظهر بين العرب والمسلمين فلاسفة وعلماء اهتموا بتصنيف العلوم بعد أن صار علما قائما بذاته، فكان لهم دور كبير في هذا المجال، وفي ما يلي عرض لأهم جهود هؤلاء العلماء، فأول ما بدأ التأليف في هذا المجال مع جابر بن حيان(ت 160هـ) في القرن الثاني للهجرة، كما يذهب معظم الباحثين في رسالة سماها "رسالة الحدود "[(4)]، وكذلك رسالة: إخراج ما في القوة إلى الفعل[(5)]، ولقد قسم جابر بن حيان العلوم إلى قسمين رئيسيين:

1/ علوم دينية: وتضم: أ) العلوم الشرعية.

ب)العلوم العقلية.

2/ علوم دنيوية: وتضم: أ) علوم شريفة(علم الصنعة)

---

[1]- أنظر عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، اتحاد الكتاب العرب، ص ص: 71-73و95، وأنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، وقدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966م، وخالد الحربي، أسس العلوم الحديثة في الحضارة الإسلامية، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2013م، ص: 116.

[2] – مصطفى حلمي، مناهج البحث، ص: 59

[3] – أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص: 183

[4]– جابر بن حيان، مختار الرسائل، ط1، تحقيق: بول كراوس، القاهرة: 1354 هـ، ص: 48.

[5]– المصدر نفسه، ص: 48.

ب) علوم وضيعة (علم الصنائع)

تلك هي أصناف العلوم بصورة عامة، أما فروعها فهي كثيرة، إ ذ تنقسم العلوم الشرعية إلى قسمين: ظاهر وباطن، ويعرف العلم الظاهر بقوله " بأنه العلم بالسنن كما يدركها عامة الناس في الطبيعة، والعقول والنفوس، أما علم الباطن، فهو العلم بعلل السنن وأغراضها التي تليق بالعقول الإلهية، أما العلوم العقلية فهي تنقسم بدورها إلى قسمين: الطبيعي والروحاني، أما علم المعاني فيشمل الفلسفي والإلهي "[1].

كما نجد جابر بن حيان يقسم العلوم الشريفة (الصنعة) المندرجة تحت قسم العلوم الدنيوية إلى قسمين: مراد نفسه، ولغيره، أما العلوم الوضيعة (الصنائع)فهي تشمل قسمين أيضا: ما يحتاج إليه في الصنعة، وما يحتاج إليه في الكفاية.

1/ علم الدين: هو الأفعال المأمور بإتيانها للإصلاح فيما بعد الموت.

1-1/ العلم الشرعي: هو السنن المقصود بها سياسة العامة على وجه يصلحون فيه إصلاحا نافعا في عاجل أمرهم وآجله.

1-2/العلم العقلي: هو الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها، كقبول المرآة لما قبلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ.

2/علم الدنيا: هو جميع ما في عالم الكون من الحوادث الضارة والنافعة، بأي وجه كان ذلك فيها.

2-1/ علم الدنيا الشريف (علم الصنعة): هو العلم بما أغنى الإنسان عن جميع الناس في قوام حياته الجيدة.

2-2/علم الدنيا الوضيع(علم الصنائع): هو العلم بما يوصل إلى اللذات والمنافع، وحفظ الحياة قبل الموت، فهو العلم بما يحتاج إليه الناس في منافع دنياهم.

هذا هو تصنيف العلوم عند جابر بن حيان، نلاحظ فيه الأصالة والابتكار، والتحرر من تصنيف

[1]- جابر بن حيان، مختار الرسائل، ص: 49

أفلاطون وأرسطو، جمع فيه بين العلوم الدينية والدنيوية على صعيد واحد.

فكان بحق رائدا لتأسيس هذا النوع من فروع الفلسفة في البيئة العربية الإسلامية، وكان له فضل السبق على سائر مفكري الإسلام في هذا المجال، وكل التصانيف التي أتت بعده كانت بمؤلفاته تهتدي، وبآرائه تقتدي، مهما بدت مختلفة عنه في بعض الجوانب، كما نجد عند الكندي والفارابي، والعامري، وابن سينا وغيرهم من مفكري الإسلام الكبار[1].

وجد أيضا تقسيم آخر لجابر بن حيان جعل العلوم سبعة من ضمنها: علم الطب والكيمياء و الفلك والطبيعة[2]، يقول الدكتور زكي نجيب محمود: أن جابر بن حيان يميز العلم الديني عن العلم الدنيوي، على أساس زمن الانتفاع بالثمرة، فإن انتفعنا به قبل الموت فهو علم دنيوي، وإن انتفاعنا به بعده فهو علم ديني[3].

كما يجعل جابر علم الصنعة (علم الكيمياء)، قطب الرحى في علوم الدنيا، ويقسمه إلى فرع منه نظري وآخر عملي تطبيقي[4]، ويسهب في الكلام عن كل علم من العلوم السبعة في التقسيم الثاني (الموجود في رسالة إخراج ما في القوة إلى الفعل)، ذاكرا أقسامها ووسائلها، وأهدافها وما إلى ذلك[5].

بعد جابر بن حيان، يأتي في تاريخ الفكر الإسلامي الكندي (ت 260هـ)في محاولته التي جاءت بمنظور أرسطو دون أن تطابقه تماما فقد زاد عليه، وتفرد عنه بذكر العلوم الدينية، وكان ذلك في رسالته التي سماها "رسالة في كمية كتب أرسطو "[6]، وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ونجد فيها تخطيطه العام لتصنيف العلوم، على أساس قسمة ثنائية، قسم للعلوم الإنسانية أو الفلسفية، وقسم للعلوم الدينية،

---

[1]- عبد الوهاب فرحات: الترعة التأصيلية في تصنيف العلوم عند مفكري الإسلام، مقال منشور ضمن كتاب إسلامية المعرفة وسؤال المشروعية، قسنيطنة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1432هـ - 2011م، ص: 436.

[2]- جابر بن حيان، إخراج ما في القوة إلى الفعل، ضمن مختار الرسائل، تحقيق: بول كراوس، ص: 48.

[3]- زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب)، ط1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، 1961م، ص: 104.

[4]- المرجع نفسه، ص: 105.

[5]- جابر بن حيان، إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص: 48.

[6] - الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطو(ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية)، ط1، تحقيق: محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م، ج1، ص: 363.

والتي تتعلق بالبحث في أصول الدين والتوحيد والعقائد، والرد على المخالفين، وقد حاول كفيلسوف إسلامي التوفيق بين الجوانب الدينية، والجوانب الفلسفية.[1]

والعلوم الإنسانية عند الكندي هي:

1-علوم آلية: وتضم الرياضيات والمنطق

2-علوم مطلوبة لذاتها وهي: العلوم النظرية، والعلوم العملية.

تقدمت الرياضيات في تصنيفيه على المنطق والطبيعة[2]، وأعطاها الأولية، متأثرا بفلسفة فيثاغورس، وفلسفة أفلاطون، وفلسفة مدرسة الإسكندرية[3].

العلوم الرياضية عند الكندي تعد أربعة وهي: الحساب، والهندسة، والموسيقي، والفلك وهذه المجموعة الرباعية موجودة عند ابن سناء، والكندي[4].

أما العلم النظري (من قسم العلوم المطلوبة لذاتها) فهي ثلاثة: الطبيعيات، وعلم النفس، وعلم الربوبية (أو ما وراء الطبيعة)[5].

أما العلم العملي: فيذكر فيه الأخلاق، وعلم السياسية، وهو الذي يسوس النفس، ويقومها على الفضيلة، ويذكر الكندي هذين العلمين في رسالته في الجواهر الخمس[6].

أما العلوم الدينية: فهي التي تشكلت حول الوحي رواية ودراية، وهي ميزة تفرد بها عن تصنيفات القدامى، وذلك بوضع تصنيف خاص بعلوم المسلمين، القائمة على القرآن المنزل بالوحي على النبي -صلي الله عليه وسلم-، وقد جعل الكندي معيار التصنيف في العلوم النظرية من القسم الفلسفي التجرد والتغيير، وبعده عن الحس، فكلما كان موضوع العلم ماديا متغيرا كان أسفل، كما زاد على أرسطو بأن

---

[1]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1419هـ، 1998م، ص: 143

[2]- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص: 377

[3]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص: 139.

[4]- المرجع نفسه، ص: 139.

[5]- حسام الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1984 م، ص: 21

[6]- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج، 1، ص: 369.

بين غرض وهدف كل علم من العلوم[1].

تبين لنا من هذا كله كيف كان الكندي من خلال كتبه ورسائله، مشيرا إلى موضوع تصنيف العلوم بطريقة مباشرة تارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى، وكيف كان دقيقا إلى حد كبير في بيان الصلة بين العلوم الفلسفية من جهة، والعلوم الدينية الشرعية من جهة أخرى.

إذا كان الكندي لم يبحث بطريقة تفصيلية في موضوع تصنيف العلوم، ولم يخصص رسالة كاملة كما فعل من جاء بعده للبحث في هذا الموضوع، إلا أن ذلك كله لا يقلل من أهمية دور الكندي في مجال دراسته لتصنيف العلوم. يكفي أنها كانت من المحاولات الأولى والرائدة التي نجدها تتردد بصورة أو بأخرى عند هذا المفكر أو ذاك من مفكري الإسلام، أمثال أبا زيد البلخي (ت 322 هـ) في كتابه "أقسام العلوم"، الذي أخذ عن الكندي فكرة تصنيف العلوم من المنظور الأرسطي[2].

أما أبو نصر الفارابي (ت 339هـ)، فقد وضع كتابين في هذا المجال هما: "إحصاء العلوم " و"التنبيه على سبيل السعادة"، ومحاولته لتصنيف العلوم هذه، يعدها بعض العلماء هي أعمق وأكثر ثراء من المحاولات التي قبله، كما نضجت فكرة تصنيف العلوم عنده أكثر، خاصة في كتاب "إحصاء العلوم " الذي كان عن طريقه رائدا ومعلما في هذا المجال لكل الذين اهتموا بعده بالبحث في تصنيف العلوم، ابتداء من إخوان الصفا، والخوارزمي حتى نصل إلى طاش كبرى زاده وحاجي خليفة، والتهانوي، وصديق حسن خان، بل عند الغربيين أيضا.

إنَّ أوَّل ما نود أن نشير إليه أن الفارابي في كتابه "التنبيه على سبيل السعادة "، يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين: علوم نظرية وهدفها معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهدفها التعلم فقط، وتتضمن الرياضيات والطبيعيات، وما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا" وعلوم عملية يسميها الفلسفة المدنية، وغرضها معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل، ويندرج تحتها علم الأخلاق، وعلم السياسة[3].

---

[1]- عبد الوهاب فرحات، الترعة التأصيلية في تصنيف العلوم عند مفكري الإسلام، ص: 439.

[2]- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، 1981م، ص: 153.

[3]- أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م، ص: 77-76.

جعل الفارابي هذا التقسيم أساسا للتقسيم الثاني في كتابه "إحصاء العلوم"، وانطلق منه ليبحث في تفصيلات كل علم من العلوم، ويبين لنا علاقة كل علم بالعلم الآخر، ويذكر ثمانية أقسام للعلوم هي التطبيق التفصيلي للتخطيط العام الذي سار عليه في كتابه "التنبيه على سبيل السعادة"، وهذه الأقسام هي: علم اللسان، وعلم المنطق، والرياضيات، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام[1].

نجد علم اللسان، وعلم المنطق لا يتعلقان بمجال معين دون آخر، فعلم اللسان عنده هو أداة لتصحيح ألفاظ كل أمة وتقويم عباراتها، وعلم المنطق وقوانينه تعد قوانين علمية شاملة، وعليه تبقى ستة علوم هي عينها العلوم النظرية والعملية، ومنه فلا تعارض بين التقسيمين[2].

يعتز الفارابي بالمنطق اعتزازا كبيرا، ويهتم به إلى درجة أن المتأثرين به عاشوا على كتاباته في هذا المجال، ومستفيدين منها إلى أقصى درجة، كما قدم هذا العلم على الرياضيات، بعكس الكندي، لأنه يسدد (أي المنطق) عقل الإنسان نحو طريق الصواب، بتلك القوانين التي يتضمنها،

يلاحظ على تصنيف الفارابي أيضا أنه وضع علم الكلام من جملة العلوم العملية لا النظرية، ويفرق بينه وبين علم الفقه، والسبب في ذلك كما يقول محمد عاطف العراقي أنه علم لا يقصد منه حصول رأي أو اعتقاد يقيني فحسب بل حصول صحة رأي لأجل عمل[3].

وضع لنا الفارابي في تصنيفه هذا وضع فيه نظاما دقيقا للتمييز بين كل علم وآخر، كما تظهر الخصائص المشتركة التي تجمع مجموعة من العلوم في إطار واحد، وتعرض للبحث في علوم تعد وليدة أو معبرة عن الحضارة العربية الإسلامية، كعلم الفقه وعلم الكلام.

أثر كتابه "إحصاء العلوم" تأثيرا بليغا فيما بعده، ولأهمية موضوعه اختلف الباحثون في كونه من قبيل الموسوعات، أم يعد نوعا من إحصاء العلوم المعروفة في عصره، وبيانِ طبيعةِ وموضوعِ كلِّ علم منها، ويعبر الفارابي عن مقصده من تأليف هذا الكتاب، ويقول بأنه أراد أن يحصي العلوم المشهورة

---

[1]- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ، ص: 2.

[2]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص: 146.

[3]- المرجع نفسه، ص: 149.

علما علما، ويعرف ما يشمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء. ويذهب كثير من العلماء والباحثين إلى أن الفارابي كان متأثرا في تصنيفه بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو.

أما رسائل إخوان الصفا القرن العاشر الميلادي، وهم جماعة أقرب ما تكون إلى الجماعة الفلسفية، ورسائلهم تعد موسوعة جامعة في الفلسفة والعلوم[1]، واستفادوا من فلسفة الفارابي، ومن منهجه في تصنيف العلوم، إضافة إلى التراث اليوناني وخاصة الفلسفة الأرسطية[2].

الدارس لهذه الرسائل بدقة، يجد أنهم خصصوا رسالة لتصنيف العلوم، هي الرسالة السابعة في الصنائع العلمية (فصل في أجناس العلوم)[3]، ومن البداية تمثل العلوم مطلبا إنسانيا، وحاجة عقلية، وغرضا وغاية، أي قيمة يهدف إليها ويطلبها طالبي العلم، فهم يذكرون أجناس العلوم، لتكون دليلا لطالبي العلم إلى أغراضهم، وليهتدوا إلى مطلوباتهم، لأن رغبة النفوس في العلوم المختلفة، وفنون الآداب كشهوات الأجسام المختلفة (الطعم واللون والرائحة)[4].

العلوم عندهم ثلاثة أجناس: العلوم الرياضية والعلوم الشرعية (الوضعية)، والعلوم الفلسفية الحقيقية[5].

العلوم الرياضية هي أول العلوم، والمقصود بها علوم المعاملات والمعاش، والمصطلح هنا يختلف عن المقصود بعلوم الرياضيات وهي تسعة أنواع: الكتابة، والقراءة، اللغة، النحو، علم الحساب والمعاملات، علم الشعر والعروض، علم الزجر والفأل، علم السحر والعزائم والكيمياء، والحيل وما شاكلها، علم الحرف والصنائع، علم البيع والشراء والتجارب والحرث والنسل، وعلم السير والأخبار.

الجنس الثاني يطلقون عليه العلوم الشرعية، ويسمونها وضعية بالمعنى الديني، أي من وضع الشرع، "وأما العلوم الشرعية فوضعت لطب النفوس، وطلب الآخرة "[6]، وهي ستة أنواع: علم التنزيل،

---

[1]- عمر فروخ، إخوان الصفا (درس، عرض، تحليل)، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981م، ص: 42-43.

[2]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص: 152.

[3]- إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م، ج1، ص: 266.

[4]- المصدر نفسه، ص: 266.

[5]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 110.

[6]- إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، ص: 268.

علم التأويل، علم الروايات والأخبار(علم الحديث)، علم الفقه والسنن والأحكام، علم التذكر والمواعظ والزهد والتصوف، علم تأويل المنامات.

أما العلوم الفلسفية فتضم أربعة أنواع هي: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، وكل قسم منها له أنواعه.

نجد هذا الاتجاه أيضا عند أبي الحسن العامري (ت 381 هـ)[1]، ولكن رغم ذلك الأثر اليوناني فقد تميز ببعض الأصالة والتفرد، فقسم العلوم إلى علوم حكمية (الفلسفية أو العقلية)، وفيها علوم حسية (صناعة الطبيعيين)، وأخرى عقلية (صناعة الإلهيين)، وثالثة مشتركة بين الحس والعقل، وهي صناعة الرياضيين.

أما المنطق فهو آلة تعين على تعلمها ودراستها، ويلاحظ في هذا القسم(العلوم الحكمية) أنه ربطها بالمنظور الإسلامي للكون، فهي لا تقدم المعرفة النظرية فحسب، بل تحقق النفع المادي، وهي الثمرة العلمية، التي تعرف في المفهوم الإسلامي بالتسخير(تسخير الكون للإنسان)[2].

العلوم الملية(الدينية الإسلامية)، وتنقسم بدورها إلى حسية: صناعة المحدثين، وعقلية: صناعة المتكلمين، وصنف مشترك بين الحس والعقل: وهي صناعة الفقهاء، أما علوم اللغة والأدب فهي آلة معينة على دراستها[3].

ويذهب العامري إلى أن العلوم الدينية أشرف العلوم كلها منزلة، وأعلاها رتبة وأرفعها درجة[4].

أما أبو الفرج محمد إسحاق البغدادي، المعروف بابن أبي يعقوب النديم(ت 385 هـ)، وما قدمه في "الفهرست"، أو "فوز العلوم"[5]، فقد عده العلماء من أكمل وأنضج محاولة لاستقراء العلوم والكتابات العربية، اعتمادا على مادة السابقين بهدف التطوير والاكتمال، ويضع لها خطة

---

[1]- فيلسوف من أصل عربي، من أهم مؤلفاته: الإعلام بمناقب الإسلام، السعادة والإسعاد، الشهرزوري، تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وبهجة الأفراح، ط1، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة العالمية، 1988م، ص: 388.

[2]- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ط1، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1997م، ص: 189.

[3]- سحبان خليفات، رسائل العامري، وشذراته الفلسفية دراسة ونصوص، ط1، الجامعة الأردنية، عمان، 1988م، ص: 63-64.

[4]- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص: 207

[5]- محمد حسين كاظم الخفاجي، مقدمة في التراث الحضاري لتصنيف العلوم، ص: 212-213.

و تقسيما(تصنيفا) موضوعيا، ويرتبها ترتيبا يكون بمعايير التأريخ للتراث.

يتضح من كلام ابن النديم أن غرضه من هذا الكتاب هو: فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم، الموجودة بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم وأخبار مصنفيها، وطبقات مؤلفيها وأنسابها، وتاريخ مواليدهم ومبلغ أعمارهم، وأماكن بلدانهم، ومناقبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا وهو سنة 377 هـ[1].

يضم هذا الكتاب عشر مقالات: في وصف لغات الأمم، وأقلامها وخطوطها، وكتب الشرائع، والقرآن وعلومه، والقراءة والقراءات، والنحو والنحويين واللغويين، والأخبار والآداب، والسير والأنساب، والإخباريين والرواة، .....والمضحكين، والشعر والشعراء، والكلام والمتكلمين، والمتصوفة، والفقه والفقهاء، والفلسفة والعلوم القديمة، والفلاسفة والمنطقيين، وأصحاب التعاليم والمهندسين، والموسيقيين، والحساب، والمنجمين، وصناع الآلات، وأصحاب الحيل والحركات، والأسمار والخرافات، والعزائم والسحر والشعوذة، والمذاهب والاعتقادات[2].

إنه يعرض بهذا تصنيفا بشكل ببليوغرافي، من خلال المؤلفين، فلا يذكر النحو إلا ومعه النحويين وكتاباتهم، ولا الشعر إلا ومعه الشعراء وكتبهم، ولا الفقه إلا مع الفقهاء، ولا الكلام إلا مع المتكلمين، وهكذا تصنيفه إذا أقرب إلى التصنيف الموضوعي، الذي يذكر الموضوعات (المؤلفات)، ومؤلفيها في تصنيف يبدأ بالعلوم العربية(النحو)، ثم التاريخ والأخبار، ثم الشعر يتلوها بشكل تصاعدي العلوم الشرعية: الكلام، الفقه ثم العلوم الحكمية الفلسفية، ثم الأسمار والخرافات والشعوذة، ويتلوها الحديث عن فلسفة الدين أو المذاهب، والاعتقادات، وأخيرا العلوم العملية (الصناعات)، أخبار الكيمائيين.

كل هذا يبين انتماء الفهرست لعلم التصنيف، واعتماد مؤلفه خطة تصنيف للعلوم، مثلما هو تصنيف ببليوغرافي، للكتَّاب والمؤلفين[3]، ويؤيد ذلك أيضا حديثه عن العلاقات بين مختلف العلوم[4].

---

[1]- ابن النديم، الفهرست، ص: 3.

[2]- المصدر نفسه، ص: 3.

[3]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 95-96.

[4]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص: 154.

بعد ابن النديم يأتي الخوارزمي(ت 387 هـ)، فقد ألف كتابا جامعا لمفاتيح العلوم، وأوائل الصناعات مضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والإصلاحات، وسماه"مفاتيح العلوم"، وجعله مقالتين إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين و غيرهم[1].

ألف أيضا أبو سليمان السجستاني (ت 391 هـ)كتابا مشتملا على تصنيف العلوم سماه"اقتصاص طرق الفضائل"[2]، وهو من المؤلفات التي اعتمد عليها أبو حيان التوحيدي في تصنيفه للعلوم.

يأتي بعد ذلك ابن سينا بتصنيفه، الذي اختلف وتطور بتطور كتاباته، وتجربته الفلسفية، ونمو استقلاله الذاتي من عيون الحكمة، إلى منطق المشرقين، إلى رسالته في أقسام العلوم العقلية[3].

أما أبو حيان التوحيدي، فإنه تعرض لتصنيف العلوم في رسالته، التي عرفت باسم"رسالة العلوم"، تلك الرسالة التي توجه بها إلى قوم كانوا ينكرون فضل الفلسفة والمنطق، ويرون انعدام صلتهما بالفقه والدين، فقال: "والذي هاجني لهذه الشكوى، وأحوجني إلى هذه الدعوى، قول قائل منكم: ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا سيما للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام"[4].

التوحيدي لا يرمي إلى إحصاء العلوم، بل يقصد إلى بيان أصناف العلم، وإظهار وجه الحاجة إليها، وتأكيد أهميتها، والإشارة إلى قيمتها، فيرجع إلى المحاولات السابقة مستعينا بها في التصنيف مثل: كتاب أقسام العلوم، وكتاب اقتصاص الفضائل، فمن نظر في هذه الكتب عرف مغازي الحكماء ومرامي العلماء، حينئذ لا يعادي ما جهل، ولا يناوئ من علم[5].

---

[1]- محمد بن موسى الخوارزمي، مفاتيح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ص: 2.

[2]- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى، بيروت، ج10، ص: 96.

[3]- أنظر: عامر صبيرة، تصنيف العلوم بين المعيارية والوصفية، ص: 72وما بعدها.

[4]- أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم(ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي)، ط1، القسطنطينية، مطبعة الجوانب، 1301 هـ، ص: 201.

[5]- المصدر نفسه، ص: 202.

هو يرتب العلوم بادئا بالفقه، والسنة والقياس، وعلم الكلام والنحو، واللغة والمنطق، وعلم النجوم والحساب(علم العدد)، والهندسة والبلاغة ثم التصوف.

يلاحظ على ترتيبه البدء بالعقل والانتهاء بالقلب، أو البدء بالنظر والانتهاء بالعمل، فالفقه أول ما يتناوله من علوم حتى يصل إلى التصوف، والسنة تختص بعلوم الحديث، أما القياس فلا يمكن إدراجه في نطاق العلوم لأنه طريقة من طرق العقل في تناول الأمور[1].

عرض التوحيدي هذه العلوم، معرفا إياها، ناقدا ما دخل عليها من بدع الدخلاء، مدافعا عن العلوم العقلية خاصة، بقصد تصنيف وترتيب العلوم كما جاء في بداية الرسالة: "هذا ما أجرينا إليه الكلام من معاتبتكم، وموعظتكم في جملة ما أوضحناه من صرح مراتب العلوم[2].

إنَّ تصنيف التوحيدي يقوم على افتراض أن العلم واحد، وهو أشرف من الجهل، وبالتالي فليس هناك علم مذموم، وعليه فليس هناك ما يبرر رفض العلم، والعلوم ترتبط فيما بينها، كما أنها لا تتعارض مع الشرع من جهة، ونابعة من البيئة العربية الإسلامية من جهة ثانية.

يستمر التأليف في مجال تصنيف العلوم في العالم الإسلامي، فنجد ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) في القرن الخامس الهجري، يخصص لتصنيف العلوم رسالتين: أولاهما تسمى"رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"، أما الثانية فيعطيها عنوان "رسالة مراتب العلوم"[3].

نجد عند ابن عبد البر القرطبي المالكي (ت 463 هـ) محاولة لتصور العلوم ومراتبها، وعلاقة بعضها بالآخر من منظور أصولي فقهي[4]، ففي كتابه " جامع بيان العلم وفضله"، يقسم العلوم عند جميع أهل الديانات إلى ثلاثة أقسام: علم أعلى، وعلم أوسط، وعلم أسفل، فالعلم الأعلى علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أنزله الله في كتبه، وعلى ألسنة أنبيائه، صلوات الله عليهم جميعا، والعلم الأوسط هو معرفة علوم الدنيا، التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويستدل عليه بجنسه ونوعه، كعلم الطب والهندسة، والعلم الأسفل هو أحكام الصناعات، وضروب الأعمال مثل:

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 106.

[2]- أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، ص: 208 .

[3]- سالم يفوت، تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة دراسات عربية، ع5، السنة19، عدد مارس 1983م، ص: 53.

[4]- المصدر نفسه، ص: 84-89.

السباحة والفروسية، والتزويق، والخط وما أشبه ذلك[1].

نجد هذا التصنيف الثلاثي أيضا عند الراغب الأصفهاني، فهو يقسم العلوم إلى أنواع ثلاثة: نوع يتعلق باللفظ، ونوع يتعلق باللفظ والمعني، ونوع يتعلق بالمعني دون اللفظ، فأما ما يتعلق باللفظ فهو ما يقصد به تحصيل الألفاظ بوسائط المعاني، وذلك ضربان: أحدهما حكم ذوات الألفاظ وهو علم اللغة، والثاني حكم لواحق الألفاظ وذلك شيئان: شيء يشترك فيه النظر والنشر، وهو علم الاشتقاق، وعلم النحو وعلم التصريف، وشيء يختص به النظر، وهو علم العروض وعلم القوافي.

أما النوع المتعلق باللفظ والمعني فخمسة أضرب: علم البراهين، وعلم الجدال، والخطابة، و علم البلاغة، وعلم الشعر، وأما النوع المتعلق بالمعنى ضربان: علمي، وعملي.

العلمي: ما قصد به أن يعلم فقط ومنه: معرفة الباري ومعرفة النبوة، والملائكة ويوم القيامة، ومعرفة العقل والنفس، ومبادئ الأمور ومعرفة الأركان، والآثار العلوية، وطبائع النبات، والحيوان والإنسان.

أما العملي: فهو ما يجب أن يعلم ثم يعمل به ويسمى السنن، والسياسات أو الشريعة وذلك حكم المعاملات، وحكم المطاعم، وحكم المناكح، وحكم المزاجر.[2]

تأتي بعد ذلك محاولة الغزالي (ت 505 هـ)، الذي يقدم عدة تصنيفات للعلوم قد تبلغ حد التعارض فيما بينها أحيانا، ولطولها نحيل إلى الكتب التي عرض فيها هذه التقسيمات فمنها:

"الرسالة اللدنية"[3] "المنقذ من الظلال"[4]، "رسالة فاتحة العلوم"[5] وكتاب"إحياء علوم الدين"[6] وكتاب "جواهر القرآن"[7]، وهذا الكتاب الأخير يعد التصنيف الذي وضعه فيه من أبرز تصنيفاته، فقد

---

[1]- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار الفكر، بيروت، ج2، ص: 46.

[2]- الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1985م، ص: 229-230.

[3]- أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ط2، تحقيق: محمد الدين الكردي، 1343 هـ، ص: 326-38.

[4]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ط11، تحقيق: جميل صليبيا، كامل عياد، دار الأندلس، ص: 95-110.

[5]- أبو حامد الغزالي، كتاب فاتحة العلوم، المطبعة المصرية، 1322 هـ، ص: 35-43.

[6]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، ، دار العلم، بيروت، لبنان، ج1، ص: 8-25.

[7]- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ص: 53 -52.

تميز بالأصالة والإبداع، وعمل على التجديد فيه، وتوجيه المفكرين إلى العلوم القرآنية، وتطويرها والتوسع فيها، وإبعادهم عن العلوم التي لا فائدة منها، حتى لا تضيع جهود العلماء في البحث فيها، بل يستفرغون جهدهم في القرآن وعلومه.

يشير إلى هذا قوله: " ظهر بالبصيرة الواضحة التي لا يتمارى فيها، أن في الإمكان والقوة أصنافا من العلوم بعد لم تخرج من الوجود، وإن كان في قوة الآدمي الوصول إليها"[1]، ففتح الباب واسعا في هذا المجال ليزداد التخصص الدقيق في العلوم الدينية(القرآنية)، فتبرز بذلك علوم جديدة.

أما اللوكري (ت 505 هـ)، فقد ألف كتابا سماه"بيان الحق بضمان الصدق"، وضمنه في الفصل الأول منه تقسيمه للعلوم، ذلك التقسيم الذي لم يخرج فيه عن نهج ابن سينا[2].

كذلك ألف الأبيوري أبو المظفر محمد بن أحمد(ت 507 هـ) كتاب "طبقات العلوم"وبعده جاء الفيلسوف العربي العملاق ابن رشد(ت 595 هـ)، والذي اهتم هو الآخر بتصنيف العلوم سواء في كتبه المؤلفة، أو في كتبه التي يشرح فيها كتب أرسطو وفلسفته، ومن بينها كتاب الطبيعة والميتافيزيقا لأرسطو، ونجد عنده نوعا من التأثر بابن سينا على الرغم من بعض الخلافات الجزئية بينهما[3].

يطالعنا الإمام الفخر الرازي (ت 606 هـ) في القرن السادس بتصنيف للعلوم مستمد أو مستوحى من القرآن الكريم، في كتاب مستقل سماه"جامع العلوم"[4]، أو "الستيني"، لأنه يبحث فيه عن ستين علما، ولعله أخذ بنصيحة الغزالي في ذلك وملاحظته، وهو يقسم العلوم إلى نوعين: العلوم النافعة، والعلوم غير النافعة، ويضبط العلوم النافعة ويجعلها في ستة أقسام:

القسم الأول: الإيمان بالله، ويشمل خمسة أقسام: معرفة الذات، والصفات، والأفعال، والأحكام، والتكاليف، ومعرفة أسماء الله تعالى.

القسم الثاني: من الأصول المعتبرة في الإيمان الإقرار بالملائكة.

---

[1]- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ص: 26.

[2]- عباس محمد حسن سليمان، تصنيف العلوم بين نصير الدين الطوسي، وناصر الدين البيضاوي، (دراسة وتحقيق)، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1996م، ص: 27.

[3]- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص: 158.

[4]- عباس محمد حسن سليمان، تصنيف العلوم بين نصير الدين الطوسي، وناصر الدين البيضاوي، ص: 27.

القسم الثالث: من الأصول المعتبرة في الإيمان معرفة الكتب والقرآن.

القسم الرابع: من الأصول المعتبرة في الإيمان معرفة الرسل.

القسم الخامس: ما يتعلق بأحوال المكلفين.

القسم السادس: معرفة المعاد والبعث والقيامة.

يقول الإمام الفخر الرازي في ختام تصنيفه: "و هذا هو الإشارة إلى معرفة المطالب المهمة في طلب الدين"[1].

يلاحظ على تصنيف الفخر الرازي، إدخاله مباحث فلسفية مع مباحث علم الكلام في نسق واحد متكامل[2]، ولعل ذلك يرجع إلى أنه اعتبرها علوما قرآنية، وهو ما يفسر كذلك وجود العلم الإلهي، وعلم الفلك، وتلك الإشارات الطبية، ومباحث تتعلق بالبصريات وغيرها في تفسيره الكبير.

بعد الرازي، جاء ابن الساعي(647هـ)، الذي ألف كتاب أخبار المصنفين في ستة مجلدات[3].

وفي القرن السابع الهجري، نجد نصير الدين الطوسي(ت 672 هـ)، الذي طرق أيضا هذا المجال من التأليف، وذلك في مقدمة كتابه"الأخلاق النصيرية"، كما أفرد لهذا الموضوع رسالة بعنوان"فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز"[4]. كما طرق ناصر الدين البيضاوي(ت 685 هـ) هذا المجال بشيء من الجدة والطرافة، وذلك في رسالته"موضوعات العلوم وتعاريفها"[5]. ثم الآملي، (742هـ)في كتاب سماه "نفائس الفنون في عرائس العيون"، وذكر أنه ألف في كل فن تأليفا، وبلغ مائة

---

[1]- فخر الدين محمد بن ضياء الدين بن عمر الرازي، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، بيروت، لبنان، دار الفكر 1414هـ 1993م، ص: 220-221.

[2]- محمد العربي، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص: 169.

[3] - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين بالفتايا، ط3، المطبعة الإسلامية، طهران، 1387هـ، 1967م، ج1، ص: 336

[4]- عباس محمد حسن سليمان، تصنيف العلوم، ص: 27، نقلا عن:

Sarton,G: Introduction to the Brokelmann.KGesehichte,و History of science Baltimor, 1962, Vol 2,P 1010

Der arabishen, litterature,leiden,1963,I,1 Vol I,p 672

[5]- خير الدين الزركلي، الأعلام، مطبعة كوستاتسوماس، 1376 هـ، ج3، ص: 248.

وعشرين علما[1].

تتوالى محاولات جادة أخرى، مثل محاولة الشيخ شمس الدين محمد إبراهيم بن ساعد الأنصاري الأكفاني (ت 749 هـ) في كتابه"أسنى المقاصد"[2].و ابن خلدون (ت 808 هـ) في المقدمة[3]، وطاش كبرى زاده(ت 968 هـ)في "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"[4]، الذين نضج معهم علم التصنيف إلى حد كبير سعة، وأصالة، وتجديدا، والملا صدر الدين الشيرازي(ت 1050هـ)في كتابه"إكسير العارفين".

قسم الملا صدر الدين الشيرازي العلوم إلى خمسة أقسام:

1/العلم المطلق: وفيه: أ) علم دنيوي.

ب) علم أخروي.

2/علم الأقوال: وفيه: أ) علم عام.

ب) علم خاص.

3/علم الأعمال

4/علم الأفكار.

5/علم الآخرة(العلم بالله وملائكته ورسله).

و كذلك"كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"[5]، لحاجي خليفة(ت 1067 هـ)، و"كشاف اصطلاحات العلوم" للتهانوي محمد بن علي(ت بعد 1158 هـ)، وساجقلي زاده في "ترتيب العلوم" الذي قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام:

1/علوم نافعة: كالعلوم العربية والشرعية.

2/علوم ضارة: كالفلسفة والسحر.

3/علوم غير ضارة ولا نافعة.

---

[1]- سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، ترجمة مختار الجوهري، دار الجنوب، تونس، 1987م، ص: 42

[2]- ابن الأكفاني محمد إبراهيم بن ساعد الأنصاري، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ص: 91.

[3]- عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص: 417.

[4]- أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج1، ص: 75.

[5]- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، ص: 7.

ولساجقلي زاده تقسيم آخر، حيث قسم العلوم إلى ستة أقسام:

1/ فرض العين.

2/فرض كفاية.

3/مندوب.

4/حرام.

5/مكروه.

6/مباح.

نجد أيضا كلا من ابن تومرت (ت 524 هـ)، والحسن اليوسي(ت 1102 هـ)، وابن عجيبة(1160هـ)، الذين كانت لهم مساهمة جليلة في هذا العلم، فابن تومرت مثلا قد وضع تصنيفا للعلوم في كتاب بعنوان"كنز العلوم والدر المنظور في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة"، واهتم فيه بدقائق علم الطبيعة، وأبرز علومها في هذا التصنيف مستندا إلى نظرية الفيض، وإن لم يشر إلى ذلك صراحة، واليوسي له كتابي القانون والفهرسة، أما ابن عجيبة فقد أورد تصنيفا في كتابه الشهير"البحر المديد في تفسير القرآن المجيد"[1]الذي يحاكي فيه تقسيم طاش كبرى زاده، والغزالي إلى علوم الأديان والأبدان واللسان والأذهان، وأخيرا جاء "أبجد العلوم" مع صديق حسن القنوجي(ت 1307 هـ)[2].

لقد كانت لعلماء الإسلام على اختلاف مشاربهم ومدارسهم رؤية رائدة في تصنيف العلوم، بسبب كثرة العلوم وانتشارها، مما أثمر إنتاجات نوعية في هذا المجال، تحمل كل منها فلسفة ورؤية تطرح بعدا حضاريا يعنى بالسعادة الإنسانية، وأسباب تقدم الحياة.

[1]- بوساحة أحمد الشريف، تصنيف العلوم عند مفكري المغرب الإسلامي، مذكرة ماجيستير في العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1434هـ-1435هـ/2013م-2014م، ص: 155-156

[2]- أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ص: 169.

الفصل الثاني:

الجابري وتصنيفه للعلوم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الجابري ومشروعه الفكري

تمهيد:

إنَّ شخصية الجابري، وفكره، ومشروعه قد حيرت كثيرا ممن قرؤوه، وتتبعوا أعماله، وكتاباته، ففي الوقت الذي يجعله باحثون رائدا للابستملوجيا المعاصرة، يجعله آخرون ممثلا لتيار الحداثة والعقلنة في الوطن العربي، وآخرون يساريا ينهل من روافد الاشتراكية فكرا ومنهجا، كما ينظر إليه على أنه تراثي المنطلق والمنهج والمقصد، أما إذا نظرنا إليه أيديولوجيا فنجد أفكاره تتراوح بين العلمانية المقنعة، والإسلامية المعقلنة، وتتباين قراءاته بين تراث إسلامي عريق، وحداثة غربية قوية، ومن زاوية إبستملوجية تتعدد القراءات حول مشروعه الفكري، فهو من ناحية ناقد متهجم على العقل العربي، ومن ناحية أخرى مدافع حتى النخاع عن هذا العقل، أما إشكالات فكره فيسمه البعض بالمفكر الأصيل في منطلقه وعرضه لإشكالات الفكر العربي المعاصر، المعبر عن الواقع المتأزم، وعلى العكس من ذلك تماما يعد آخرون إشكالات فكره دخيلة على المجتمع العربي غريبة عن انتماءاته التاريخية والحضارية، فهي أساسا نبتت في بيئة غير بيئتنا، وسياق حضاري غير سياقنا وزمان غير زماننا، كما يعده آخرون عنصري النزعة[1] إلى غير ذلك، فانقسمت شخصية الجابري بين ثنائيات مختلفة ومتضادة أحيانا بدئا من مولده بين 1935م و1936م، وبلدته الواقعة بين الجزائر والمغرب، وحياة بائسة (انفصال والديه)/وحياة رغيدة (عناية أجداده به)، إلى فكره: التراث والحداثة، الإسلام والغرب، المشرق والمغرب، الماضي والحاضر.

المطلب الأول: ترجمة الجابري

كتب الجابري عن أولى مراحل حياته في مؤلف سماه: "حفريات في الذاكرة من بعيد"، الذي لم يكن مجرد مذكرات فقط، بل عملية اتصال بوقائع الماضي، لإبراز القطع الأثرية التي صمدت أمام عوامل التحلل والاندثار[2]، تلك العناصر بالذات التي اتصل بها لأنها وحدها التي بقيت ذات معنى أو نستطيع أن نعطيها معنى ونحن نتذكرها في الحاضر، إذ تمتزج عند مرورها بالذاكرة بفهمنا وميولنا واصطلاحنا

[1] – عبد العزيز بوالشعير، فكر الجابري في منظور عبد الرزاق قسوم، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، عدد: 10، محرم 1430هـ، جانفي 2009م، ص: 264-265.

[2]-محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م، ص: 7.

ومرادنا في الحاضر، فشكلت عملية قطيعة داخله مع "ما ذهب من الماضي "، وبين ما ظل يبني المستقبل، فشابه هذا مشروعه الفكري في حفرياته للتراث العربي والإسلامي.

الفرع الأول: المولد والنشأة

ولد الجابري حسب ما أثبت هو في هذا المؤلف "الحفريات"في صباح عيد الفطر سنة 1354هـ، كما وُجد مقيدا في دفتر من دفاتر جدِّه لأمه، وذلك يوافق يوم 27 كانون الأول/ ديسمبر 1935م، ثم سجله والده فيما بعد بدفتر الحالة المدنية ضمن مواليد 1936م[1]، بمدينة سيدي لحسن، في بلدة "فجيج" أو "فكيك"، الواقعة على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون مع الجزائر، في قلعة "زناكة"، وتربى عند أخواله بعد طلاق أمه، ولقي عناية من أهله، سواء من جهة أبيه أم من جهة أمه[2].

درس وتعلم في مدينته، والتحق بالكتاب وبالمدرسة الفرنسية، والتقى"بمحمد فرج" وتأثر به كثيرا، وقد كان من رجال السلفية بالمغرب، الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني، والتمدن الاجتماعي والثقافي، كما أنشأ مدرسة حرة تخرج منها الجابري حاملا الشهادة الابتدائية سنة 1949م، أي بعد فتحها بسنتين[3].

التحق بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء، معلما في الأقسام التحضيرية، ثم في أقسام الشهادة الابتدائية سنة 1953م، وبعد حصوله على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي، ثم على الشهادة الثانوية سنة 1956م استطاع الالتحاق بسلك التعليم كمعلم رسمي ابتدائي منذ فاتح أكتوبر 1957م، كما استطاع في السنة نفسها الحصول على الشهادة الأولى للترجمة كمترشح حر، ثم على شهادة الباكالوريا، وكانت السنة نفسها التي قضاها في جريدة (العلم) المغربية.[4]

---

[1]- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص: 37.

[2]- المصدر نفسه، ص: 17.

[3]- المصدر نفسه، ص: 78.

[4]- أنظر: المصدر نفسه، وحسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ط1، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2010م، ص: 19.

الفرع الثاني: مساره الفكري والاجتماعي

يلخص لنا الدكتور محمد الشيخ هذا المسار كالتالي:

- 1958م قضاء السنة الجامعية الأولى في دمشق، والحصول على شهادة الثقافة العامة منها.
- أكتوبر 1961م الحصول على الإجازة في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط.
- 1963م اعتقل مع باقي رفاقه في حزب الاتحاد الاشتراكي، وأبقي شهرين في المعتقل.
- مارس 1964م المساهمة في إصدار مجلة أقلام التي أدت دورا ثقافيا مهما في المغرب طوال عشرين سنة من العطاء المتواصل.
- مارس 1965م اعتقل مرة أخرى مع مجموعة من رجال التعليم، ثم أطلق سراحه.
- 1966م إصدار أشهر كتاب مدرسي بالمغرب في الفلسفة، بمعية أحمد السطاتي ومصطفى العمري.
- 1970م الحصول على أول دكتوراه دولة في الفلسفة بالمغرب، وكان موضوعها على ابن خلدون.
- أكتوبر 1971م عين أستاذا للتعليم العالي.
- 1971م نشر أول كتاب للجابري، وكان عبارة عن أطروحته للدكتوراه "العصبية والدولة".
- 1974م انتخب عضوا بالمكتب السياسي لحزب الاتحاد الاشتراكي.
- 1981م تقديم استقالته من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي، لينصرف إلى العمل الفكري.
- 1988م الحصول على جائزة بغداد من منظمة اليونسكو.
- سبتمبر 1977م إصدار مجلة فكر ونقد.
- 1999م الحصول على الجائزة المغاربية للثقافة (تونس).
- أكتوبر 2002م الإحالة إلى التقاعد، وإصدار سلسلة مواقف، وفيها تجميع لمقالاته وحواراته.
- 2005م الحصول على جائزتين: جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، وجائزة الرواد لمؤسسة الفكر العربي.
- 2006م الحصول على ميدالية اليونسكو في مناسبة اليوم العالمي للفلسفة.
- 2008م الحصول على جائزة ابن رشد للفكر الحر، كما اعتذر عن عدة جوائز أخرى.

- ماي 2010م وفاة المفكر محمد عابد الجابري، بعد معاناة طويلة مع المرض.[1]

إن القارئ لحياة الجابري يلحظ تزاحما في كيانه الثقافي، وهو نفسه تحدث عن هذا التداخل فقال: "عندما أنظر إلى الكيفية التي حصل بها هذا التداخل بين السياسي والثقافي والتربوي في مسار حياتي يصيبني نوع من الاستغراب"[2]، وظلت تتجاذبه محطتان كما يقول حسين الإدريسي، " الأولى ثقافية علمية محضة، والثانية سياسية اجتماعية، أما فيما يخص المحطة الأولى: فترتبط أساسا بالانشغال المعرفي في اتجاه فلسفي، وهو ما فعله الجابري على مستويين: أولهما يتعلق بالتحصيل العلمي، الذي خول له بناء أكاديميا مؤسسا، وثانيهما مهني، استطاع عبره أن ينقل التجربة العلمية المعرفية من مستواها النظري إلى مستويات تطبيقية تربوية، وهو ما تولد عنه تأليف تربوي في الفلسفة والفكر الإسلامي لتلاميذ البكالوريا.

أما المحطة الثانية التي استوقفت مسيرة الجابري طويلا، فهي محطة العمل السياسي الحزبي، من منطلق المعارضة، وهو ما امتزجت فيه الانشغالات الصحفية والتنظيمية، مع تأطير التحركات الشعبية في انتفاضات متعددة عرفها المغرب"[3].

على الرغم من هذا التعقيد والتداخل فإنه لم يكن يشعر به ولا بثقله، فكان كأنه في حقل واحد، يمارس الكتابة السياسية كما يمارس الكتابة النظرية، والبحث العلمي، كما يقوم بالتدريس أو التفكير في قضايا تربوية، بل أكثر من ذلك كانت كلها تتكامل عنده ويعين بعضها بعضا لتُيسر له حسن الفهم والاستيعاب، [4]ولا غرابة في ذلك، إذا نظرنا إلى التفسيرات التالية:

- التفكير الفلسفي الذي تميز به الجابري فيقول: "إن كتاباتي أو همومي الفكرية منصبة أساسا على الكليات..إنه اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات"[5].
- لم يكن يعيش حياته السياسية والاجتماعية والثقافية ككاتب ومنظر في صومعته، بل كان يعيش ما

---

[1]- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، ط1، أوراق عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء بيروت، 2011م، ص: 7-10.

[2]- محمد عابد الجابري، تموجات مسار: تداخل السياسي والثقافي والتربوي، ص: 1، من موقع: www.aljabriabed.net.

[3]- حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص: 23-24.

[4]- محمد عابد الجابري، تموجات مسار، ص: 1.

[5]- محمد عابد الجابري، مجلة مواقف، مسار كاتب، ط1، إضاءات وشهادات، دار النشر المغربية أديما، 2003م، ع: 18، ص: 35.

يكتب، ويكتب ما يعيش، ويمارسها بفلسفته، ويقول عن سلسلة مواقف التي جمع فيها آراءه السياسية والثقافية بشهاداتها، محاولا نقلها بموضوعية: " وكثير منها كتبته بقلمي، لا بل بعقلي ووجداني وأعصابي"[1]، وهو السبب الذي أدى به إلى التوقف عن الممارسة السياسية، لأنه مقتنع أن العمل السياسي لابد أن يتأسس على قاعدة فكرية وفلسفية عميقة.

إن المنحى النقدي الذي سلكه الجابري في فلسفته، لا تجعله يسائل الفكر السياسي فحسب، إنما يتعداه لنقد ذلك العقل المنتج والمفرز لهذا السلوك السياسي، ليس في أبعاده القطرية والراهنة فحسب، إنما على امتداد العالم الإسلامي، وعلى طول مسيرته التاريخية، إضافة إلى أن هذا "العقل السياسي العربي" باصطلاح الجابري لم يكن لينفصل عن بنية هذا العقل الفلسفية والأخلاقية[2].

الفرع الثالث: مؤلفاته

كانت أعمال الجابري[3] غزيرة ومتنوعة تربو على ثلاثين مؤلفا، ونذكر منها:

1-العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي 1971 م.

2- أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب1973م.

3- مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي1976م.

4- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977م.

5- الخطاب العربي المعاصر 1979م.

6- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي1980 م.

7- المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي 1982م.

8- تكوين العقل العربي 1984م.

9- بنية العقل العربي1986 م.

10- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية..الحداثة والتنمية 1988م.

[1]- محمد عابد الجابري، مجلة مواقف، 2002م، ع: 1، ص: 14.

[2]- حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص: 24.

[3]- أنظر: محمد الشيخ، الجابري: مسارات مفكر عربي، ص: 7- 10، وحسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص: 25-29.

11- إشكاليات الفكر العربي المعاصر1988م.

12- العقل السياسي العربي1990 م.

13- حوار المشرق والمغرب، مؤلف مشارك 1990م.

14- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات1991م.

15- المسألة الثقافية 1994م.

16 - المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد 1995م.

17- مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب 1995م.

18- الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996م.

19- المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية 1996م.

20- الديمقراطية وحقوق الانسان1997م.

21- قضايا في الفكر المعاصر1997م

22- التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية.

23- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر1992م.

24- ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة نصوص.

25- العقل الأخلاقي العربي2001م.

26- سلسلة مواقف 2002م/2003م.

27- في نقد الحاجة إلى الإصلاح 2005م.

28- مدخل إلى القرآن الكريم 2006م.

29- فهم القرآن الكريم: التفسير الواضح.

صدر له في2010 ، الكتاب الثالث من سلسلة" مواقف "والمعنون ب" في غمار السياسة: فكراً وممارسة".

المطلب الثاني: المشروع الفكري للجابري

إن السِّمة الأساس التي طبعت مشروع الجابري الفكري، هو البحث في العقل العربي، وفي آلية اشتغاله، معتمدا على أدوات منهجية –سيأتي ذكرها بحول الله– ويتخذ البحث فيه من زاوية إبستملوجية اختارها الجابري لغايات ستتبين من خلال المباحث اللاحقة، واختار النقد عنوانا لمشروعه، وحصر حدوده ضمن الثقافة العالمة في الثقافة العربية، لذلك صاغ الإشكالية محددا معها مجال المعالجة: لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية...) في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم، على غرار ما حدث في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر[1].

الفرع الأول: البدايات الأولى للمشروع

قد يظن الجابري أنه يعرف متى بدأ مشروعه الفكري، ووفق عبارة لطالما رددها على لسانه: مشروعا طويلا كنت أعيش بداياته، ولكن بدون أن تتبين لي نهاية له"، ربما لينكر نية التخطيط المسبق الذي يوجه أعماله، تحريا للموضوعية، ورميا به إلى توجيه الممارسة، فيقول: " الطريق كان على مراحل، وبطبيعة الحال يأتي نقد العقل العربي في النهاية كمشروع متكامل، لكنه في البداية لم يكن مشروعا مخططا له، كان في بدايته عبارة عن دراسات قطاعية أنجزها لمناسبات معينة (ندوات)، ثم جمعتها في كتاب" نحن والتراث".

لكن المشروع قد ساهمت فيه عوامل كثيرة، جعلته يسير مسارا محددا كأنه مخطط له، ومن تلك العوامل تكوينه الديني والفلسفي، ونشأته وبلده وزمانه المثقل بواقع متأزم، بدئا بواقعه الصغير(من عائلته إلى مدينته إلى بلده، إلى العالم العربي والإسلامي، إلى العالم ككل)، ومن تعلمه وتعليمه، حيث شكل تدريسه لمواد مختلفة في الجامعة، ثراء لتجربته: كالفلسفة الغربية وعلم النفس والابستملوجيا، والفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية، والفكر العربي الحديث، وأضحى مفكرا أصيلا وموسوعيا، وإن كان مقصده في تدريس هذه العلوم –كما ذهب إلى ذلك محمد وقيدي – توصيل المعرفة للطلاب وتكوينهم إلا أن فكره هو ذاته كان يتكون بنفس العملية، خاصة مع كتابه "مدخل إلى فلسفة العلوم" الذي

[1]–محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي1، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص: 335.

كانت له علاقة بالمنهج الذي اختاره الجابري في دراسة التراث، كما تعرف في هذه المرحلة أيضا على رواد الاتجاه العقلاني في الابستملوجيا المعاصرة، وفي مقدمتهم غاستون باشلار الذي سيأخذ عنه بعض مفاهيمه لتطبيقها في دراسة التراث، وليون برانشفيك[1] وروبير بلانشي ثم بياجي.[2] ويقول في هذا: "لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنيتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي..لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أني تلميذ لهم جميعا، قد تعلمت منهم جميعا، وأهم شيء تعلمته هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم وهو الذي أستعمله..فقد صاروا جزءا من لاشعوري المعرفي..إنه حصيلة "ثقافة" "[3].

تجد الممارسات المهنية في الصحافة والسياسة لها أثرا أيضا، بل ربما ترجع البداية إلى تلك التمرة التي كان يحلي بها وهو صغير ويقول: لكل له ما يحلي به، أي لكل زمان ومكان طريقته في التحلية[4] فكل حضارة تمارس الحداثة والتحديث بطريقتها.

لقد شهد الجابري بهذا المواقف والمواقع كلها في المشرق والمغرب، وأطل على إشكالات الطرفين في الفكر والسياسة، وتحول إلى سلطة مرجعية فيهما.

إضافة إلى اهتماماته بهذا الموضوع بطريقة فلسفية كلية، خاصة بعد استقالته من الممارسة السياسية، وانقطاعه إلى الكتابة في الفكر والثقافة، ليبحث في إشكالية فشل الثقافة العربية في الانطلاق لتحقيق المشروع النهضوي كما حصل في أوربا[5]، رافضا بالموازاة مع هذا الاهتمام لكل أنماط الخطاب

---

[1]- فيلسوف فرنسي ولد وتوفي في باريس (1869- 1944م)، مؤلف عدد من الأعمال في الفكر العلمي والفلسفي، يتجلى موقفه النظري في فلسفة مثالية نقدية تفسح المجال واسعا أمام حجج الطبيعيات والرياضيات، من أهم كتبه: المثالية المعاصرة، والوعي في الفلسفة الغربية، من أقواله: الفلسفة هي فاعلية عقلية تعي ذاتها. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص: 173- 174.

[2]- محمد وقيدي ومجموعة من المؤلفين، الجابري دراسات متباينة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2011م، ص: 217.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ص: 322.

[4]- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص: 104.

[5]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص: 272.

العربي المعاصر، وانتقد قراءاتها للتراث، تلك القراءات التي كان شاغلها أيديولوجي ظرفي، وهي ما برحت تهتم باكتشاف ما تريده والبرهنة عليه لا غير[1]، حسب رأيه.

يقول محمد بن حجر القرني[2] أن الجابري قد بدأ مشروعه بأطروحته للدكتوراه، التي كانت عن ابن خلدون " العصبية والدولة"[3]، والذي كانت فيه البذرة الأولى بفكرة فيه شكلت عنصرا من منهج عام لفهم التراث الفلسفي الذي اقترحه، وسماه فيما بعد بالتحليل البنيوي والتاريخي للتراث، وقد انطلق فيها الجابري من أطروحة مضمونها أن فهم نظرية ابن خلدون عن العصبية وعن التاريخ الإسلامي، تقتضي الابتعاد عن أمرين: فلكي نفهم نظرية ابن خلدون في حقيقته أي كما هو، ينبغي الابتعاد عن تلك الإسقاطات الأيديولوجية التي نسبت إليه كل النظريات الحديثة وجعلته سباقا إليها، كما أنه لابد من جهة أخرى من تجاوز كل نظرة تجزيئية لابن خلدون، ومن إدراك فكره في كليته، وفهم كل قضية قال بها في ضوء هذا الكل، أي بفضل النظر إليها في ضوء ارتباطها بتحليل ابن خلدون لقضايا أخرى.[4]

قدم بعدها دراسات عن الفارابي وابن رشد وابن سينا والغزالي، التي كان لها صداها في الأوساط الفكرية والثقافية، خاصة عندما نشرها مجموعة في كتاب " نحن والتراث"، والذي حدد فيه أهم الإشكالات المطروحة على الفكر العربي المعاصر، تجتمع في إشكالية العلاقة بالتراث، فحاول في هذا الكتاب تقديم رؤية عامة، وإطار كلي يؤسس لحل هذا الإشكال، والذي يكمن في إعادة تأسيس فهم التراث على أساس النظر إليه من جهة تاريخيته، وتوظيف علوم الماضي في هموم المفكر المعاصرة، على أن يتم ذلك من خلال ما يريده المفكر من التراث وليس العكس، وقام بإبراز ذلك منذ دراسته عن الفارابي " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية.

---

[1]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 272.

[2]- محمد ابن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، 1434هـ، ص: 26.

[3]- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي- ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م، الكتاب.

[4]- مجموعة من المؤلفين، محمد وقيدي، دراسات متباينة، ص: 219.

الفرع الثاني: مراحل المشروع

وقد أنجز هذا المشروع عبر مراحل كما يقول هو، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث هي:

المرحلة الأولى: في نقد الخطاب العربي المعاصر

تعد هذه المرحلة بمثابة تشخيص العيوب وإبراز الثغرات، التي يعانيها العقل العربي، وخطابه الراهن، والتي تمثل في معظمها مشاريع نهضوية، ومحاولات فكرية لتصور أسباب أزمة التأخر والحل لها، فدرس هذا الخطاب وفككه في أكثر من فصل وفي أكثر من كتاب، لكن الكتاب الأبرز هو ذاك الذي كتبه في بداية مسيرته" الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية" والذي توصل من خلاله إلى أن العقل العربي قد فشل في صياغة خطاب متسق حول القضايا التي طرحت عليه خلال قرن من الزمن، فلم يتمكن من بناء أيديولوجية نهضوية يرتكز عليها على مستوى الحلم، كما أنه لم يبلور نظرية ثورية تقوده على مستوى الفعل والتغيير، والإشكال هو في العقل العربي ذاته، وفي آلية اشتغاله، ولم يتم بعد – قبل الجابري –توجيه أصابع الاتهام وبشكل جدي صارم، إلى تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها "يقرأ"، و"يرى"، و"يحلم"، "ويفكر"، و"يحاكم"....إنه العقل العربي ذاته[1]، الذي صار عاجزا وغير قادر على تحليل القضايا الفكرية والسياسية والمجتمعية، وذلك للأسباب التالية:

- أنه محكوم دائما بالمرجعية "السلفية"، سواء كان ذلك في جانب التفكير التراثي، أو في جانب التفكير العلماني، حيث يتخذ هذا الأخير بحسب الجابري من الفكر الغربي منهجا قبليا جاهزا، ويتعامل معه بكونه منهجا مطبقا، ولا يتعامل معه بوصفه أدوات عملية لا عقائد ثابتة، يقول الجابري: " إن غياب نقد العقل العربي في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدودا إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألح في تبنيها، كما أن غياب نفس النقد في مشروع "الثورة"أو"النهضة"، الذي نحلم به نحن اليوم قد جعله يبقى امتدادا لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد"[2]. إنه النشاط الذهني يقول: " النشاط الذهني الآلي الذي يبحث

[1]-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية- ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م، ص: 8.

[2]-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 9.

عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في أصل ما".[1]

– الاعتماد على الممكنات الذهنية، وليس على المعطيات الواقعية في التحليل والتركيب، وذلك بسبب الاستخدام المضاعف للأيديولوجيا، وتوظيفها في إخفاء الضعف والنقص المعرفي، ما أدى إلى الابتعاد عن الواقع الملموس إلى قضايا كان قد استعارها من "النموذج السلف"[2]، هذه الخطابات التي تعج بالأيديولوجيا هي وعي غير مطابق لواقعه مطابقة علمية ترتبط فيها الأسباب بالمسببات، ويبتعد بذلك عن العقلانية.[3]

–كذلك نجد أن " النموذج السلف" مسؤول عن وضع الذاكرة مكان العقل، فالذاكرة هي التي تقوم باستحضار السلف، لكي يتم البناء عليه، فصار الخطاب خطاب ذاكرة وتذكير، " فترتبط المفاهيم في هذه الحالة لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسس في الوعي والوجدان، النموذج – السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة"[4].

– أخيرا يقف الجابري عند مسألة مهمة في بحثه عن أسباب فشل الخطاب العربي، ألا وهي آلية القياس الفقهي، لا باعتبار استخدامها الموسع في غير موضعها فقط، بل باعتبارها آلية لاشتغال العقل العربي، أدت إلى إهمال تحليل الواقع على حساب التوجه نحو النصوص المرجعية المطلقة، فصار الفكر بهذه الآلية يقوم بوظيفة التوفيق بين المتناقضات، ومن هنا يطغى الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس إيجاد "صيغة جديدة" تتحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوع من المصالحة أو الهدنة"[5].

المرحلة الثانية: حفر وتحليل العقل العربي

بعد أن توقف الجابري عند الخطاب العربي الحديث والمعاصر مشخصا أعراض فشله ومفندا خصائصه، وبعد أن مهد الطريق لإطلاق مشروعه النقدي، توجه إلى البحث عن جذور وخصائص هذا

[1]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 28–29.

[2]– نائلة أبي نادر، التراث والمنهج، ص: 278–279.

[3]–محمد الشيخ، محمد عابد الجابري– مسارات مفكر عربي، ص: 28.

[4]– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 198.

[5]– المصدر نفسه، ص: 203.

الخطاب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فهو يعتبر أنه كان من الضروري البدء بحالة العقل الدينامية، والتعرف إليه من خلال القضايا التي يعالجها لإبراز وتشخيص ما يخفي من عيوب، كي يسهل الأمر في العبور إلى نقد العقل الذي صدر عنه هذا الخطاب. ليَخلُص إلى أنظمة معرفية ثلاث متصارعة: البيان، العرفان، والبرهان، فقام بتحليل هذه الأنظمة من جهتين: من جهة التحليل التاريخي والأيديولوجي، وتم هذا في كتابه (تكوين العقل العربي)، ومن جهة التحليل البنيوي للآليات المعرفية لتلك الأنظمة التي تقرأ من خلالها التراث أو النصوص التأسيسية للتراث، وعلى رأسها النص القرآني، وقام بهذا في كتابه (بنية العقل العربي)، ويمثل هذا الجزء العقل النظري، ثم قام بتحليل تجليات هذه الأنظمة على العقل العربي في الجانب السياسي(العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته)، وفي الجانب الأخلاقي (نقد العقل الأخلاقي)، ويمثل هذا الجزء العقل العملي.

شمل البيان عنده الجزء الأكبر من التراث الديني الإسلامي المشرقي عند أهل السنة، وشمل العرفان كل الموروث الباطني والشيعي والصوفي(الغزالي وابن سينا مثلا)، وسماه العقل المستقيل، وانفرد ابن رشد بأصول تياره البادئ بالكندي والفارابي، بالمنهج البرهاني، ودخل فيه ابن باجه وابن طفيل، بل وابن حزم والشاطبي أيضا[1].

وقد أوضح الجابري في "التراث والحداثة" أنه يريد من طريق هذا التأويل تحرير الفكر العربي من هذا الموروث، (العرفاني) بالدرجة الأولى، وبناء البيان على البرهان ثانيا، ليمتد المنهج الرشدي البرهاني من أرسطو إلى الفكر المغربي الأندلسي، وصولا إلى الحداثة العقلية الغربية، [2]ويعرف أيضا هذا التأويل عند الباحثين بفكرة "التوظيف" –التي تميز بها الجابري عن غيره–لما يمكن استثماره من نظريات الماضي في هموم الحداثة المعاصرة، وهو ما سعى لتأسيسه منذ بحثه في الفارابي " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي"[3].

وعلى هذا الأساس دعا لتحقيق "عصر تدوين جديد"، وإعادة تأسيس فهم التراث يتم صنعه على أساس استلهام الروح النظرية الرشدية، والاستفادة من النظرية الحزمية والشاطبية والخلدونية، والنظر

[1]– أنظر: نقد العقل العربي، التكوين والبنية.

[2]– رضوان السيد، مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري لقراءة التراث العربي، ضمن كتاب: دراسات متباينة، ص: 64.

[3]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 55.

إليها -بحسب الجابري- على أنها محاولات تمثل الخروج من المجال الدلالي الأصولي القديم.[1]دون الامتداد معها على المنهج نفسه والأفكار ذاتها، فهذا لا يتوافق مع مبدأ القطيعة المعرفية والتي يسميها الجابري "القطيعة مع الفهم التراثي للتراث"، ويقول في هذا الصدد: " تلك في نظرنا أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأن نوظفها في مشاغلنا الراهنة، إنها تتلخص في كلمة واحدة هي: الروح الرشدية، ونحن حينما ندعو هنا إلى استعادة الروح الرشدية لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم..فلْنبن خصوصيتنا إذن على ما هو منا وإلينا وفي ذات الوقت غير بعيد عنا، إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والتعامل النقدي".[2]

يقول أيضا عن منهجه النقدي الذي اتبعه في دراسة التراث" جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا...وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا...قراءتنا تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"[3] فهو يعتبر أن فصل الذات عن الموضوع، ومن ثمَّ الموضوع عن الذات مرحلتان مهمتان من أجل التوصل إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما على أساس جديد، من هنا نجده يرتكز على الموضوعية عند معالجته مشكلة المنهج، لأنه يرى أن التراث حاضر بقوة في نفس الإنسان العربي المسلم إلى حد الاندماج بينهما لكي يشكلا ذاتا واحدة، ذلك أن التراث عبارة عن بئر أيديولوجية[4]، لا يمكن أن نستقي منها ماء مقطرا خاليا من الأيديولوجيا، لهذا حدد خطواته المنهجية بثلاث عمليات هي: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديلوجي، إنها تسهم في فصل التراث عنا لكي نعيده إلينا، على نحو جديد، فيصبح بذلك معاصرا لنا، وبهذا يقدم الجابري طرحا جديدا يتجاوز به الأطروحات السلفية والأطروحات الرافضة للتراث تحت أي مسمَّى كان، بإعادة قراءة التراث قراءة يتواصل فيها الماضي مع الحاضر الحضاري والعلمي.[5]

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم الخطاب في الثقافة العربية، ص: 513-573.

[2]-الجابري مقال عن ابن رشد منشور في موقع الجابري الإلكتروني.

[3]-محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 12.

[4]- المصدر نفسه ، ص: 284.

[5]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر(محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م، ص: 135.

المرحلة الثالثة: تطبيق المشروع (عصر تدوين جديد)

في هذه المرحلة أقبل الجابري على كتابة تفسير للقرآن، اقترن بمقدمة منفصلة صدر جزؤها الأول فقط عن القرآن نشوءا وفهما، فيما يعرف في القديم بعلوم القرآن، ثم أكمل تفسيره في ثلاثة أجزاء، حسب ترتيب النزول كما قال.

يعد هذا العمل بمثابة بداية لتطبيق المشروع ككل، عصر تدوين جديد لكل علوم الدين، بدءا بالعلوم المتعلقة بالنص الأساس(القرآن)، وعقلنته، ويعني ذلك عنده كما قال في استجواب مجلة آفاق: " عقلنة فهمنا للتراث معناه إذن الرجوع بالفكر العربي بمختلف منازعه إلى شروطه الفكرية الاجتماعية التاريخية، أي الجمع بين ما نعبر عنه في تراثنا بأسباب النزول(الظروف الاجتماعية التاريخية) وبالمقاصد (الأهداف الأيديولوجية، التي كانت في ذلك العصر)"[1]. ولو لم يأخذ الموت صاحب هذا المشروع كنا سنرى تكملة له في أعمال أخرى في هذا الاتجاه أو المنهج الذي اختاره لنقد التراث وعلومه.

[1]- محمد عابد الجابري استجواب مع مجلة آفاق، مجلة دورية، اتحاد كتاب المغرب، عدد: 2، سنة 1992م، الرباط، ص: 68.

المبحث الثاني: أساس تصنيف العلوم عند الجابري

تمهيد:

إذا كان تصنيف العلوم ينبع من الموقف الفلسفي العام للفيلسوف، وإحصاؤه وترتيبه للعلوم ما هو إلا عمل تطبيقي لنظريته الفلسفية، فإن هذا التصنيف كفيل بحد ذاته أن يحدد لنا خصائص هذه النظرة الفلسفية، وموقفه من الوجود، كما يرسم لنا بوضوح علاقته بالحياة العقلية والعلمية، وذلك عبر تحديد ودراسة المعيار أو الأساس الذي بنى عليه هذا التصنيف.

المطلب الأول: القراءة الإبستملوجية للتراث

كان الجابري يرى مثل كثير من المثقفين أنه لا إمكانية لأي تجديد إلا من داخل تراثنا، لأن أهم عوائق تحقق الحداثة في العالم العربي هو عدم اعتبار خصائص المجتمع، وتكويناته الاجتماعية والحضارية[1]، ومنها التراث الفكري العربي والإسلامي، فيجب وضع البنية التحتية لهذه الحداثة بصنع الواقع التاريخي المناسب لاستقبالها، وبه تصبح الحداثة تعبيرا عن تطور تاريخي طبيعي. وهو ما يدخل في مشروع أعم هو عملية "تبيئة الحداثة" عن طريق اعتبار الاختلافات بين مشروع الحداثة الأوروبية ومشروع النهضة العربية، فاستلهام المشروع التحديثي الغربي يبرز معه إشكالية كبرى، أن التطور النهضوي في الغرب مر بمراحل تاريخية قبل أن يصل إلى الحداثة، وهو ما يؤكده الجابري بقوله: "إنهما رغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر لم يكونا ينتميان إلى "لحظة" تاريخية واحدة ولم يكونا يعكسان نفس المرحلة من التطور. ذلك أن الحداثة قد قامت في أوربا في القرن التاسع عشر بعد مرحلة الأنوار القرن الثامن عشر التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية القرن السادس عشر، والتي سبقتها نهضة أولى القرن الثاني عشر. ومعنى ذلك أن مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع"حداثة" تجاوزت " الأنوار" و"النهضة". إن أيديولوجيا الحداثة – فلسفتها طموحاتها شعاراتها...إلخ- تقدم نفسها وتبرر وجودها بكونها البديل لفكر "الأنوار" وفكر "النهضة"، بوصفها الجديد الذي جاء ليدفن القديم إلى غير رجعة. هذا في حين أن مشروع النهضة العربية كان ولا يزال في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار

[1] – سعيد بن سعيد العلوي، والسيد ولد اباه، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1، دار الفكر، دمشق، 1427هـ، 2006م، ص: 61-63.

وأيديولوجيا الحداثة في آن واحد. وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية.."[1].

ومع ذلك فإن" الجابري" يعتبر ما يميز الخطاب الحداثي العربي عما سبقه من الخطابات "النهضوية" العربية هو الوعي بهذه الإشكالية، الوعي بالمسافة التاريخية الحضارية بين المشروعين، ومن ثم العمل على استيعاب المراحل "النهضوية" التي سبقت مرحلة الحداثة وتجاوزها في آن واحد.

يقول الجابري: " والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية الحضارية، هي أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع العربية كانت قادرة على تقبل واستيعاب مضامين الحداثة الأوروبية".[2] " في أوروبا اليوم يتحدثون عن ما بعد الحداثة..أما في العالم العربي فالوضع يختلف: إن "النهضة" و"الأنوار" و"الحداثة" لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مائة عام.. إن الحداثة عندنا –كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة– هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا"[3]، ولكن كيف يكون ذلك؟.

أيكون بالقفز على المراحل كلها إلى آخر مرحلة مباشرة ؟ أم بإيجاد طريقة يمر بها المشروع الحداثي دون إحداث ضجة؟.

الفرع الأول: الرجوع إلى التراث واختيار المنهج

يفضل الجابري تمرير المشروع الحداثي دون أن يتصادم مع الفقهاء، لأنه مقتنع أن "التحرك يجب أن يكون في نفس الميدان (بالرجوع إلى التراث) وإلا فالتيار لن يمر، ولذلك ألح في كتاباتي بأن عملية التجديد لابد أن تجري من الداخل..لأن الفقيه لا يقبل المخالف من خارج الإسلام"[4]. وعليه فالرجوع إلى التراث ليس من أجل التراث في حد ذاته، وإنما في سبيل الحداثة التي يتطلع إليها، وما كان نقد العقل العربي إلا لولوجها[5]، بوصل هذه بتلك بطريقة سلسة مقبولة نوعا من القبول، لهذا اختار الجابري منهجه معتبِرا وضع العالم العربي والإسلامي، وتاريخيته، فهو يعتبر أن الماضي والمستقبل هما بالفعل كالحاضر، أي غير جامدين لأنهما صيرورة وحركة، وهما في الوقت عينه نتيجة هاتين الصيرورة والحركة.

---

[1]– محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي– مراجعة نقدية– ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م، ص: 59.

[2]– المرجع نفسه، ص: 59.

[3]–محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص: 16-17.

[4]– محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف، عدد: 23، ط1، 2004م، ص81.

[5]– نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 55.

تميزت عملية الرجوع هذه عند الجابري أنها لن تكون مثل ما يحدث عادة عند التراثيين الذين يرزحون تحت التفسير التراثي للتراث، نعم نتصل بتاريخنا الثقافي ولكن علينا أن نعيد كتابته، بل قراءته قراءة جديدة، تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد، [1]قراءة تتميز عن القراءات الأخرى من خلال رفضها النسج على منوال سبق، " إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه، وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل "الآخرين"، أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة لا شعورية وبرغبة "صبيانية"، وكل ما أتعبني في عملي حقا هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذاك الهاجس"[2]، "إن الباحث في هذا المجال أشبه بربان طائرة، فهو يتصرف حسب المعطيات الجوية أكثر من اهتمامه بما إذا كان الركاب يشعرون باهتزاز الطائرة أم لا يشعرون"[3].

إنه يطمح إلى إيجاد طريقة أخرى للتعامل مع التراث، فعندما نفكر في التراث نفكر فيه وبه، وكل فكر لا يمكنه تحقيق استقلاله الذاتي يعمَد إلى تعويض هذا النقص عن طريق جعل موضوعات هذا الفكر تنوب عنه في الحكم على بعضها، إنه العائق الإبستملوجي الأول والأكبر الذي يريد الجابري تجاوزه, إنها طريقة التفكير المتمثلة في "قياس الغائب على الشاهد"، التي لم تبق كمجرد منهج علمي مستخدم في مجال العلوم، بل سيطرت على العقل العربي حتى صارت "الفعل العقلي" الوحيد الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي[4]، فأصبح كل مجهول بمثابة "الغائب" الذي يبحث له عن "شاهد"، فالمستقبل هو بمنزلة المجهول والماضي هو وحده المعلوم، وما على العقل إلا أن يبحث في الماضي لكي يجد ما يقيس عليه الحاضر.

إن اعتماد آلية القياس هذه في الفكر العربي الحديث والمعاصر قد أدى إلى إلغاء الزمان والتطور، إذ لم يعد الزمان يتحرك، فالمستقبل هو امتداد للحاضر والماضي، كما أدى إلى عدم الفصل بين الذات والموضوع، فأصبح الشاهد حاضرا في العقل والوجدان بشكل دائم. إن" الفكر العربي الحديث والمعاصر

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 333.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 322.

[3]- المصدر نفسه، ص: 297.

[4]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 18، 19.

هو بمجمله فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[1]، ومن هنا فالجابري يرى أن العائق أمام العقل العربي في سلوك سبيل النهضة يكمن في سلطة التراث، والتي تتمثل في السلطات الثلاث: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس، التي هي محصلة النظام المعرفي الذي يؤطر للثقافة العربية الإسلامية ويحكم العقل المنتمي إلى هذه الثقافة[2]، العقل البياني أو المعرفة البيانية كما يصفها التي تدور حول الظهور والإظهار والفهم والإفهام والتلقي والتبليغ، فهي بيان لمعرفة مسبقة تمارس على مستويين: مستوى الظهور والفهم والتلقي، ثم مستوى الإظهار والإفهام والتبليغ. وأن ما يوجد في بعض تيارات التفكير التراثي من حضور للمنطق "منطق أرسطو"(فهو حاضر فعلا، ولكن لا كمؤسس ولا كموجه، بل فقط "كآخر" يساعد حضوره على الوعي ب "الأنا". إنه "الضد" الذي يتميز به البيان)[3]فما يعيب التفكير التراثي هو أنه فكر "مقيد" من كلا جهتيه: من جهة الانطلاق؛ حيث إنه تفكير لا يستطيع ممارسة نشاطه إلا انطلاقا من أصل معطى (النص)، أو مستفاد من أصل معطى(الإجماع والقياس). ومن جهة الإنتاج؛ حيث أن إنتاج المعرفة فيه مشروط بأصل وبناء الفرع عليه وتوجيه من أصل[4]، ويقول في هذا: "من هنا كانت الأصول ثلاثة أصناف: صنف يؤسس المعرفة البيانية فهو منطلقها. وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها. وصنف يوجه التفكير حين عملية إنتاجها. وبعبارة أخرى أن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقا من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل، وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية واحدة"[5].

المأزق إذا منهجي بالدرجة الأولى مبني على طبيعة تعامل الفكر الإسلامي مع تراثه، إنها إشكالية كيفية التعامل مع التراث؛ كيف نقرأ التراث؟ ولا شك أن طبيعة هذا السؤال كما يقول يحي محمد "تعود بنا مباشرة إلى التفكير المنهجي. ذلك أنه سؤال يبحث عن ماهية المنهج الذي يمكن اتباعه في دراسة

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 19.

[2]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 18.

[3]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 15-20، و37.

[4]- المصدر نفسه، القسم الأول/ الفصل الثالث: الأصل والفرع، الخبر والإجماع وسلطة السلف، ص: 109-135.

[5]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 113.

التراث وقراءته بما لا يخرجه عن مكنونه الحقيقي؟"[1] كما تحيل إلى كيفية تعامله مع أصول الإسلام، وطبيعة نظرته إلى النص التأسيسي، وهي طريقة لم تنهض على وسائل عمل جديدة، فظل فكره تقليديا، ولم يعمل على إعادة النظر في المفاهيم الدينية التي من شأنها خلق قطيعة ابستملوجية إن أعيد فهمها حسب ما يقتضيه العصر.

هنا تكمن الخطوة الأولى وهي إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث عن طريق نقد آلية القياس الميكانيكي كما وردت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، من أجل التوصل إلى قراءة موضوعية.عبر فحصه ونقده بكل صرامة قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه[2]، وإن كنا سنتحدث عن كل من القطيعة الإبستملوجية، والقراءة الموضوعية، إلا أننا ينبغي أن ندرج ملاحظة هنا، أن الجابري وإن بدأ هذه الخطوات مع الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا أنه عممها على التراث العربي ككل على أساس أن العقل العربي واحد يشتغل بطريقة واحدة، وزمنه زمن واحد راكد وساكن منذ نشأته. وعليه فلم تكن هذه الخطوات لتنطبق على الفكر العربي الحديث والمعاصر فقط، بل الفكر العربي جملة. ثم أنه انطلق من الفكر العربي الحديث والمعاصر لأنه يعتقد أن طبيعة موضوع التراث ليست طبيعة جاهزة، وإنما هي حصيلة الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن ذلك الموضوع، فالتراث عند الجابري "لا يخضع في تحديده لمكوناته الخاصة فحسب بل أيضا لموقف الناس منه، وتصوراتهم عنه"[3]، ولهذا فهو يعرف التراث على أنه: " هو كل ما هو حاضر فينا، أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"[4]، فبرزت في التعريف هنا خاصية الحضور، والتأثير، والفاعلية، فضلا عن إدخاله للتراث الإنساني والعالمي[5]، لهذا نجده ينقد تيارات الفكر العربي الحديث والمتمثلة في التيار السلفي، والماركسي والإستشراقي، وأنها جميعا تصدر عن آلية ذهنية واحدة في التفكير وإنتاج المعنى، وهي لا تختلف بعضها

[1]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 1997م، ص: 15.

[2]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 23.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، ضمن كتاب لمجموعة من المؤلفين، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001م، ص: 71.

[4]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 45.

[5]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، (المعرفة، السياسة، والأخلاق)، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1439هـ- 2018م، ص: 28.

عن بعض جوهريا من الناحية الإبستملوجية، هذه الآلية هي قياس الغائب على الشاهد، كما سماها العرب القدامى، ولكن الغائب هنا هو المستقبل، أما الشاهد فيختلف من تيار فكري إلى آخر.. هذه النزعة السلفية في كل تيار نتجت عنها آفتان: آفة منهجية تتمثل بافتقار هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية، وآفة ثانية تتعلق بالرؤية، وتتمثل في غياب الحس التاريخي.

يتأسس البديل المنهجي عند الجابري إذن على تدارك نقائص الفهم التراثي للتراث وعيوبه عبر حركتين تأسيسيتين متكاملتين وهما فصل المقروء عن القارئ لتحقيق قراءة موضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتأسيس معقوليته واستمراريته، فتأسيس أو إعادة تأسيس العلاقة مع التراث يكون عبر القطيعة معه. وعليه فما هو المنهج عند الجابري؟ ومن أين استلهمه وكيف طبقه على التراث؟ وما دوافعه في ذلك؟.

الفرع الثاني: منهج الجابري:

أولا: القطيعة الإبستملوجية

أ- جذور المفهوم:

استخدم الجابري مفهوم القطيعة، واستلهمه من الفكر الحداثي الغربي، وقد نشأ بادئ الأمر في سياق البحث عن إجابة للسؤال الآتي: كيف تتطور العلوم الدقيقة؟، هل تتطور عبر التراكم أم عبر قطائع؟، وهو سؤال يندرج في سياق حقول معرفية عديدة منها: تاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، ونظرية المعرفة والإبستملوجيا والميتودولوجيا[1]، وكان الدافع المباشر لهذه الإشكالية هو الانقلابات العظمى والاكتشافات الباهرة التي ميزت القرن الثامن عشر وما بعده، لا سيما ما شهدته الرياضيات والفيزياء على وجه الخصوص، من قفزات نوعية على إثر أزمات أفضت لاحقا إلى تجاوز كل منهما أزمته، فتخطت الرياضيات الهندسة الإقليدية، على يد الرياضي الروسي نيكولاي لوباتشوفسكي، وتخطت الفيزياء قوانين نيوتن في الحركة، ونظرية الضوء الكهرومغناطيسية بداية من ظهور نظرية الكم على يدي ماكس بلانك.

[1] - أنظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002م، ص: 36-44 و290-385. ، وامبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي(بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي) أطروحة دكتوراه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص: 10وما بعدها.

تبنى رواد الوضعية المنطقية القول بالتطور الاتصالي التراكمي للعلوم الدقيقة، واستندوا في موقفهم إلى ثلاث دعائم هي: الفلسفة التجريبية الاستقرائية (بيكون، جون لوك، نيوتن وهيوم...)، والفلسفة الوضعية(أوجست كونت)، وما دعت إليه من فيزياء اجتماعية تأثرا بما تحقق في العلوم الدقيقة، والفلسفة التحليلية عبر رائدها لودفينغ فنغشتاين. ويمكن إجمال القيم الابستمولوجية والمواقف النظرية التي أفضت برواد الوضعية المنطقية إلى القول بالتراكم في اعتبارهم الخبرة المباشرة أساسا للمعرفة الموثوقة، وإلى الاستقراء منهجا، وإلى التحقق معيارا للحكم على قضية ما بالعلمية أو اللاعلمية، وإهمال تاريخ العلم لعدم نفعه، والنظر إلى العلم بوصفه نشاطا وحيدا للعقل، وإلى التحليل المنطقي لعمل العلماء مهمة يتيمة للفلسفة.[1]

هكذا تم إرساء نظرية لمنطق تطور العلم مفادها انبناء القوانين الجديدة على ما وقع اكتشافه سابقا من قوانين في تدرج ينطلق من الجزئي إلى الكلي، ومن النقص إلى التمام في خط تصاعدي يتم خلاله إزاحة الأوهام والخرافات وشتى المعوقات من طريق العلم.

ثم جاءت نظرية القطيعة والانفصال في تطور العلوم كرد على هذه النظرية الأولى السابقة عليها تاريخيا، فتغيرت خلالها الأسس المنهجية والنظرية ملتصقة أكثر بالتنظيرات الحداثية، ولئن اتفق رواد نظرية القطيعة على رفض القول بالطابع التراكمي الاتصالي في تطور العلوم، فإنهم قد اختلفوا في طبيعة القطيعة ومداها، وفي المسوغات النظرية والمنهجية التي استند إليها كل منهم، فلو نظرنا إلى مدى القطيعة مثلا لوجدنا أن منهم من انحاز إلى القول بالتكذيب المستمر (كارل بوبر)، ومنهم من رأى أن تطور العلوم يتخذ طابع الثورة المستأنفة (غاستون باشلار)، أو الدورية (توماس كون)، أو الدائمة (بول فيرابند).

اعتمد صاحب نظرية التكذيب المستمر على رفض القول بأن المعرفة العلمية تعتمد على الملاحظة والتجربة، ودافع في المقابل على القول بأولوية النظرية على التجربة، منكرا وجود ملاحظة خالصة، إذ كل ملاحظة هي تأويل ما للواقع، وقد أفضى به هذا الموقف إلى الانفتاح على شتى فعاليات العقل من خرافات وأساطير بوصفها مقدمات للعلم، وتأسس موقفه المنهجي على رد القول باليقين والاستقراء وانحاز في المقابل إلى الحدس والاستنباط، وكان من نتيجة هذا الاختيار تقويض اعتبار الحقائق العلمية

[1]- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، ص: 10.

يقينية نهائية، ولا نحتاج معها إلا إلى بناء اللاحق منها على السابق (التراكم)، أما القول بالحدس والاستنباط، فيفسح في المجال لاعتبار القوانين المتوصل إليها مجرد فرضيات واحتمالات قابلة للتكذيب الدائم(الدحض)، وفق الخطوات الآتية: مشكلة- محاولة حلها عن طريق فروض- حل جديد يتضمن بدوره مشكلات جديدة وهكذا[1].

أما صاحب نظرية الثورة المستأنفة في منطق تطور العلوم (غاستون باشلار) فقد أسس أطروحة القطيعة على رفض الديكارتية، "رفض مثلا مبدأي البداهة والوضوح المؤسسين للمعرفة اليقينية عند ديكارت، مؤكدا أن كل معرفة جديدة إنما تصدم البداهة وتتم بالرغم منها"[2]، والتحرك خارج المنطق الأرسطي، ذلك أن" الطبيعة الثنائية للظواهر الكمية كما نرى تجعل مبدأي الذاتية (الهوية)، وعدم التناقض ينهاران، إذ باستطاعة الشيء أن يجمع بين طبيعتين متنافرتين"[3]، إن الاشتغال خارج الكانطية والمنطق الأرسطي هو ما مهد لباشلار القول بالاحتمال بدل الحتمية في علاقة الذات العارفة بالحقيقة والواقع، وهو ما أتاح القول بالطبيعة الثورية الاستئنافية لتطور العلوم، ويعني ذلك أن الحقائق المتوصل إليها أشمل من سابقتها[4]، وعلى العموم فإن باشلار يعتبر أن تاريخ العلوم هو تاريخ تصحيح أخطائه، وهو تصحيح يتم عبر تحليل الفكر لنفسه، كما يشير إلى ذلك العنوان الفرعي في كتابه (تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية)، لكشف ما يراه "غاستون" عوائقه اللاواعية التي كبحت ديناميكية الداخلي، وشلت قدرته على الإبداع، وخصص في كتابه هذا فصلا لتحليل وتدمير هذه العوائق المعرفية: الواقعية، البداهة الخادعة، الأحكام المسبقة، الهوس بالعام، أي الرغبة المجردة في العمومي التي يزرعها التفكير الفلسفي الأول.[5] ولئن كانت هذه العوائق سببا في تباطؤ حركة تطور العلوم أو جمودها، فإنها كما يقول باشلار سبب في تقدمه عبر متوالية من ثنائية العائق والقطيعة أو

---

[1]- كارل بوبر، الحدوس الافتراضية والتفنيدات، ترجمة: عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت، 2002م، ص: 33.

[2]- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ط2، ترجمة: عادل العوا، مراجعة: عبد الله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م، ص: 10.

[3]- سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986م، ص: 78.

[4]- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص: 11و135.

[5]- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982م، ص: 13-20و169-189.

البطء والنشاط.. وهكذا يتم التطور عبر قفزات يتجاوز بها العلم عقباته تدريجيا إلى أن تنشأ نظرية علمية جديدة لا تستند في أسسها ومبادئها إلى ما قبلها تماما. وهو بهذا يستهدف نقض النظرية السائدة التي تقول بأن المعرفة تتقدم على نحو متصل، ليذهب إلى أن القطيعة لا الاتصال هي شرط تقدم العلوم، فينتقل عبر تلك الثورات والقطائع من طور إلى طور جديد، ومن منهجية باتت بالية لأنها لم تعد متكيفة مع المتطلبات" الابستمولوجية"إلى منهجية جديدة أكثر تكيفا وسدادا، فمعرفة ما بعد القطيعة تختلف نوعيا عنها قبلها منهجا ومضمونا، بما هي معرفة موضوعية يتطابق فيها الفكر مع الواقع، وإن كانت لا تتنكر لها، إذ أن "لاديكارتية" الابستمولوجيا المعاصرة لا تحمل على تجاهل أهمية الفكر "الديكارتي"، كما أن "اللاأقليدية" لا يمكن أن تجعلنا نتجاهل تنظيم الفكر الإقليدي[1].

وعليه "فستكون كل مقالة في الطريقة العلمية مقالة ظرف، ولن تصف بنية نهائية للفكر العلمي".[2]

أما النوع الثالث من القطائع فقد اتخذ طابع الثورة الدورية، ويمثلها الفيزيائي الأميركي توماس كون. الذي تقوم نظريته على ثنائية العلم السوي(الاعتيادي/العادي/ القياسي)، والعلم الشاذ (العلم غير المألوف)، ويتم التطور حين تكف براديغمات العلم الاعتيادي عن أن تكون كافية لحل مشكلات يطرحها الواقع، أي " حين يوجد انطباع بأن الطبيعة ناقضت بصورة أو بأخرى التوقعات المرتقبة"[3]، شأن نظرية بطلايمس الفلكية، ونظرية نيوتن في الميكانيكا، وهكذا يتم التطور عبر إيقاع ثلاثي: علم قياسي ثم أزمة فثورة، ثم علم قياسي جديد.[4]على أن المعرفة العلمية كما يشير "كون" إنما تتقدم في إطار العلم القياسي عبر التراكم، لذلك استحقت طبيعة القطيعة عند "كون" وصفها بالثورة الدورية.

آخر أنواع نظريات القطيعة هي القطيعة ذات الطابع الثوري الدائم، ورائدها هو الفيزيائي النمساوي " بول فيرابند"، مدشن تيار الفوضوية المنهجية، وقد نهضت نظريته على اعتبار المعرفة العلمية

---

[1]- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص: 5-20و144.

[2]- المصدر نفسه، ص: 137.

[3]- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد: 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م، ص: 92.

[4]- شوقي جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1997م، ص: 56-57.

نسبية، وعلى الإيمان بعدم تفوقها على سائر أنساق المعرفة التي طورها الإنسان بما فيها الأسطورة، والخرافة والسحر، ورفض القول بأن العلم يتطور وفق منهج ما[1]، وهو ما يعني في نهاية التحليل أن "فيرابند"يسفه تسفيها تاما كل قول بأن العلم يتقدم تراكميا، أو أن اللاحق منه له علاقة بالسابق، وهكذا عمل "فيرابند" على الدفاع عن تكاثر المناهج، ورفض واحديته رفضه للإجماع الذي سخر منه بقوله: "إن الإجماع يناسب كنيسة..أما تنوع الآراء فهو ضروري لتحقيق معرفة موضوعية" [2].

انتقل مفهوم القطيعة من مجال العلوم الدقيقة إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك باعتبار العلم نشاطا اجتماعيا تاريخيا يؤثر في القيم والبنى الثقافية، ويتأثر بها، ويتصل بكل أنماط المعرفة والفعاليات العقلية التي أنتجها الإنسان عبر التاريخ ولا ينفصل عنها، وليس مجرد موهبة فردية، تدرس مفاهيم العلم دراسة منطقية، كما تغيرت حقائق العلم من الحتمية إلى النسبية، فلم يعد العلم يحتكر الحقيقة، ولا يفضل غيره من النظم المعرفية، [3]وفعلا فقد انتقل مفهوم القطيعة كآلية من آليات التحليل من العلوم الدقيقة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية على يدي ميشال فوكو وأستاذه لوي ألتوسير.

يعد "ميشال فوكو" من أبرز من شارك في التأسيس لمنهجية " القطيعة المعرفية" في الفكر الغربي المعاصر، ففي قراءته بدأ أولا برفض المفهوم الأممي لتقدم وتطور الفكر الإنساني كما كان عليه الحال عند فلاسفة التنوير الأوربي، واستبدله بالإعلاء من شأن الانقطاعات المعرفية التي تفصم عرى الوحدة الكلية والغائية لهذا الفكر وتبعثره.

يؤكد فوكو في بيان التأسيس الذي يسير عليه مشروعه من خلال منهجية القطيعة المعرفية على أنه يجب بداية استبعاد المفاهيم التي تكرس فكرة الاتصال وتدور حول مفهوم التقليد لأصل سابق، حيث يقول: " نحن ملزمون بادئ الأمر بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة من المفاهيم يردد كل منها وبأنغام متباينة ومتنوعة فكرة الاتصال... فمفهوم التقليد يهدف إلى منح مجموعة من الظواهر المتعاقبة والمتماثلة أو على الأقل متشابهة، وصفا زمانيا واحدا وفريدا، ويسمح هذا المفهوم أيضا بالنظر

---

[1]- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر2000م، ص: 422.

[2]- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، ص: 75، نقلا عن:

-Feyerabend. Contre la methode.esquisse d une theorie anarchiste de la connaissance ;pp 46 .

[3]- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، ص: 77.

إلى تبعثر التاريخ من منظور الوحدة، ويبيح اختزال الخاص بكل بداية من أجل ردها بكيفية متصلة إلى أصل واحد".[1]

وحيث إن "فوكو" يقارب تاريخ الفكر بمنهج تقطيع، وتجزيء الزمن التاريخي إلى جملة مراحل بينها فواصل وقواطع، فإنه يفضل أن يصف نفسه ومنظوره المنهجي هذا ب(الأركيولوجي /الحفري)، وهو بذلك يجعل بينه وبين عالم الحفريات مشابهة مقصودة، ومستعيرا للمنهج الأركيولوجي من حقل الجيولوجيا مجازا، وذلك من أجل الكشف عن ما يشرط مختلف المعارف، وإلى التعرف على البنية الضمنية التي تحكم مرحلة ما من تاريخ الثقافة"وإظهار العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية(كالمؤسسات والأحداث السياسية، والممارسات والتطورات الاقتصادية)[2]. فشابه ذلك عمل الأركيولوجي في معالجة طبقات الأرض معالجة طبقات المعرفة والثقافة، حيث يستبعد المنظور التاريخي القائم على مفهوم التعاقب والصيرورة المنتظمة الرابطة بين السابق واللاحق، والمتقدم والمتأخر[3].

بالإضافة إلى ذلك يقوم "فوكو" باستبعاد "الذات الإنسانية"، فهو لا يرى وجود ذات فاعلة في التاريخ، بل ثمة بنية خفية ينبغي الكشف عنها يسميها ب"الابستيمي"، وهو النظام المتحكم في وعي الإنسان وسلوكه، لذا كان "فوكو" يستهدف بأركيولوجيته الحفر في بنيات الثقافة من أجل تحديد الابستيمي/نظام الفكر المتحكم في كل بنية على حدة. هذا "الابستيمي / نظام الفكر"هو الذي يشكل الشروط المحددة للتفكير والسلوك ونمط الحياة، وهو الأمر الذي يؤكد به ضرورة إحلال مفهوم القطيعة المعرفية بوصفه أساسا منهجيا للمعرفة الحداثية – ما بعد الحداثية[4].

نجد فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" وهو أهم ما كتب كما يقول مطاع الصفدي[5]، والذي عالج فيه من خلال منهجية" الجينالوجيا – الأركيولوجيا" أربعة قرون من تكوين الفكر الأوربي الحديث منتهيا في تصنيفها إلى ثلاث مراحل أو بنيات، ليؤكد على وجود"إبستيمي/ نظام الفكر" لكل

---

[1]– ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 1987م، ص: 21.

[2]– المصدر نفسه، ص: 149.

[3]– محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، ص: 135.

[4]– المرجع نفسه، ص: 136.

[5]– مطاع الصفدي، على هامش النص، الحداثة البعدية، مقدمة كتاب الكلمات والأشياء لميشال فوكو.، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، سلسلة صفدي للينابيع4، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م، ص: 5.

مرحلة يعد شارطا للوعي والسلوك، فمجموع معارف كل مرحلة تاريخية محكومة بنظام وقواعد تشكل " إبستيمي" المرحلة.

تميزت هذه المراحل بالقطيعة التامة بين أنظمتها وهي على التوالي:

عصر النهضة، ويتأسس على نظام "التشابه"، وهو ما يعني أن خطابات هذا العصر لا يمكن فهمها إلا انطلاقا من هذا النظام، فهي بمنزلة المقدمات أو الأسس التي ينطلق منها التفكير، وتتشكل من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية. فخلال هذه الحقبة كانت الكلمات جزءا من الأشياء، أي أن العلاقة بين الكلمة والشيء هي علاقة مشابهة، بمعنى أن الكلمات هي الواقع الذي تشير إليه.

يلي عصر النهضة، العصر الكلاسيكي، المتمثل بالقرنين السابع والثامن عشر، ويسود في هذا العصر نظام (التمثل والنظام)، حيث لم تعد المشابهة قاعدة المعرفة لأنها قد تكون سببا للخطأ، وبدا زمن جديد يتسم بانفصال الكلمات عن الأشياء، وانحلال التشابه وزواله، والإرهاص بالانتقال إلى منظومة مفاهيمية جديدة، حيث سيترسم في الثقافة الأوربية تحول نوعي، فانفصم ذلك الاتحاد بين الكلمة والشيء، وتبدلت العلاقة من علاقة كينونة قائمة على التشابه إلى علاقة تمثيل ونظام للواقع لا جزءا منه.

أما العصر الحديث ومنذ القرن التاسع عشر انتقلت فيه الثقافة الغربية من إيبستيمية التمركز حول علاقة الكلمة بالشيء، أصبح الإبستيمي المنهجي الجديد يدفع نحو دراسة البنية الكامنة المحددة، وأصبح النمط المعرفي المهيمن هو التاريخ، وأصبحت السيطرة للتاريخ والإنسان بوصفه ذاتا تاريخية[1].

ينتهي فوكو إلى التأكيد على أن الإنسان لم يكن موجودا قبل القرن الثامن عشر، بمعنى أنه لم يكن هدف التفكير ولا منطلقه الأساسي، أي أن تفكير الإنسان لم يكن إنسانيا ولا للإنسان، كان لاهوتيا سلطويا[2].

تبقى "جينالوجيا نيتشه" هي التي توجه أعمال "فوكو" كلها[3]، كما يؤكد هو بنفسه، حيث إنها

[1]- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء ص: 39 وما بعدها.

[2]- أنظر الكلمات والأشياء، ص: 313./وهاشم صالح، مخاضات الحداثة التويرية، القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008م، ص120.

[3]- رضوان زيادة وآخرون، التاريخ والحقيقة – فوكو بوصفه نيتشويا- ملف بحثي، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014/12/17م، العدد: الثالث، ص: 53.

تكرس قطيعة مع التقليد الفلسفي برمته وتفتح أفقا جديدا يقوم على أنقاض التراث "الميتافيزيقي" الذي عمل "نيتشه" على تقويضه بمطرقته الهادمة، إن نيتشه بالنسبة ل"فوكو" كما يقول: " هو من أيقضنا من سباتنا الجدلي والأنثروبولوجي... إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة "الاختراق" و"العدمية" الذي تتبعه اليوم "قمم الفكر الجديد".[1]

يستدعي نموذج فوكو نموذجا آخر مثله من حيث انتماؤه إلى حقل العلوم الإنسانية، ومن جهة اشتراكه معه في القول بالقطيعة التامة، وإن اختلف معه في موضوع الاشتغال فضلا عن الأسس المنهجية والمنطلقات النظرية، ونعني بذلك قراءة لوي ألتوسير لمدونة ماركس.

انطلق ألتوسير من قراءة مؤلفات ماركس، فوصفها بالقراءة الفلسفية حينا، وبالقراءة التشخيصية حينا آخر، وهي قراءة يروم من ورائها اكتشاف الكلام من وراء الصمت، وإدراك المعنى من السياق، وتمييز "العناصر" بالرجوع إلى "البنية نفسها"[2]، وهكذا يتضح الطابع الفلسفي الابستملوجي لقراءة ألتوسير رأس المال، إذ يتركز ثقلها في نظرية المعرفة، أي في علاقة الذات بالموضوع، والفكر بالواقع، وهي النقطة الفاصلة لقراءة ألتوسير عن غيره من ناحية ولماركس عن هيغل من ناحية أخرى[3]، ففي حين تقع القراءة الساذجة كما يقول ألتوسير: في أسر الوهم الابستيمولوجي الذي يتصور المعرفة عيانا أو رؤية لموضوع معين، وكأن المعرفة مجرد قراءة للماهية في صميم الوجود، فإن نجاح ماركس في الانفصال عن هيغل يعود إلى أنه "قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التي تربط اللوغوس بالواقع مبددا بذلك الأسطورة الدينية الهيغلية، التي ترى في مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل من مقولات الفكر"[4].

وضف ألتوسير مناهج متعددة في قراءة فكر ماركس، فاستعار مفاهيم البنيوية اللغوية، ونظريات الخطاب والتحليل النفسي، وانتهى به البحث إلى التمييز بين مرحلتين فكريتين في إنتاج ماركس، تحول فيهما من الفكر الأيديولوجي في المرحلة الأولى، إلى الفكر العلمي في المرحلة الثانية، مدشنا قطيعة تامة

---

[1]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994م، ص: 69-75.

[2]- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، سلسلة مشكلات فلسفية8، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص: 199.

[3]- المرجع نفسه، ص: 199.

[4]- المرجع نفسه، ص: 199-200.

بينهما، فأعاد تعريف الأيديولوجيا، والكل الاجتماعي، وتخلص من مفاهيم التاريخية والإنسانية الفيورباخية، ليتخلى كذلك عن مركزية الإنسان الفاعل لمصلحة البنى المفعولة المصنوعة، وعن القول بمركزية التعاقب التطوري لصالح أولوية التزامن الوظيفي".[1]

في الأخير فعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة قد نشأ في أحضان المباحث العلمية الصرف، إلا أنه انتقل إلى العلوم الإنسانية استنادا إلى رؤى مخصوصة في النظر إلى النسق العلمي وطبيعة معارفه، ومفهوم الحقيقة، ثم انتقل مفهوم القطيعة من المجال التداولي الغربي إلى المجال التداولي العربي، واختص بمبحث العلاقة مع التراث، عند أكثر الحداثيين، ومنهم أركون، والعروي، والجابري، والعفيف الأخضر وغيرهم، وإن كان اهتمامنا ينصب على الجابري فكيف كان حضور هذه المنهجية عنده؟، وكيف وظفها وأسس عليها مشروعه لقراءة التراث؟ وهو ما سنتناوله في المبحث الموالي بحول الله.

ب- القطيعة عند الجابري:

لا يريد الجابري القطع مع التراث وإلقائه في المتاحف كصك للحداثة، فتكون القطيعة هنا بمعناها العامي الشائع، وإنما استلهم مفهوم القطيعة المعرفية كما هي عند الفكر الغربي، إذ أن عملية القطع تكون مع المفاهيم القديمة التي استُنفذت بشكل كامل فأحدثت أزمة علمية لا تحلها إلا مفاهيم جديدة أخرى، ولا يمكن العودة إلى الجهاز المعرفي القديم، وبهذا تكون الحركة التاريخية المعرفية تمر عبر انقطاعات أو انزياحات تفصل ما بين عصر وآخر، وتجعل من غير الممكن القول بأن مفهوما حديثا يمكن أن يكون ذا صلة بمفهوم أو سياق ماضي تفصله عنه فواصل تاريخية طويلة[2].

إن القطيعة المعرفية في قراءة التراث بهذا تعني القطع مع الأنظمة الفكرية التي سادت في الفكر التراثي، القطع مع مناهجها ومفاهيمها وأسسها[3].

ركز الجابري على توظيف المفهوم من الناحية الإجرائية، كما يؤكد هو قائلا: " توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه

---

[1]- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، ص: 14-15.

[2]- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002م، ص: 87/هاشم صالح، محاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الابستيمولوجية في الفكر والحياة، ص: 85.

[3]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 132.

كأداة للعمل"[1]، بمعنى أن يستفيد من المفهوم مما يثيره من أسئلة والغوص فيما يفتحه من آفاق، بما أن المفاهيم والمصطلحات يمكنها أن "تسافر" في الثقافة المعاصرة كما في الثقافة القديمة، ففعل السفر من خواصها، " فالمفهوم عندما تكون له قيمة معينة أي قيمة تعبيرية متميزة في زمن معين، فهو ينقل أو يرحل إلى آخر هو يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه ويأخذ أيضا جزءا من معناه من المجال الذي ينقل إليه"[2].وسنتحدث بحول الله عن مبررات استعارة الجابري لهذا المفهوم وغيره في المباحث القادمة -إن صح أن نسميها مبررات- وما يقصده من الاستخدام الإجرائي.

فإن كانت القطيعة الإبستيمولوجية تتعلق بالفعل العقلي كنشاط يتم وفقا لطريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي محدد، وموضوع المعرفة يبقى كما هو، فإن كيفية معالجته والأدوات المستخدمة في المعالجة، كما الإشكالية الموجهة والحقل المعرفي الذي هو بمثابة الإطار العام للعمل، كل ذلك من شأنه أن يتبدل.

إن هذا التبدل كلما كان جذريا، ولم يعد بالإمكان الرجوع إلى ما كان عليه الأمر في السابق، تكون هناك "قطيعة إبستيمولوجية"[3]، وهو ما يقصده الجابري من أن يقطع مع الفهم التراثي للتراث.

يقصد الجابري بالفهم التراثي للتراث الذي يريد القطع معه، تلك المعرفة غير الموضوعية التي لا يتطابق فيها الفكر مع الواقع بسبب استخدام آلية القياس، التي سببت انفصال "الكائن المعرفي" عن إطاره الزماني- المعرفي- الأيديولوجي، وربطه بكل آخر غير الكل الذي ينتمي إليه (النص، القياس، السلف)، ما ينتج تداخلا بين الذات والموضوع، أو انخراط الذات فيه بشكل غير واع، " أن يحتوينا التراث شيء، وأن نحتوي التراث شيء آخر...إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث"[4]، فتأسيس معرفة جديدة رهن بمحصلة الصراع بين المعرفة الجديدة والمعرفة القديمة، وتدمير هذه بتلك،

---

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 262.

[2]- محمد عابد الجابري، التجديد لا يمكن أن يتم...إلا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)، ص: 14، نقلا عن: نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 245.

[3]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 246.

[4]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 21.

وليست مصالحتهما أو صهرهما في حوصلة تنقذ ما في الجديد والقديم من حسنات، لكن ذلك لا يمنع أن تظل بعض ملامح القديم مقروءة على بعض سمات الجديد، القطيعة المعرفية هي السبيل إلى التجديد في حقول العلم. والمعرفة الجديدة لا تقوم إلا على أنقاض القديمة: على أنقاض العقلانية الأرسطوطاليسية قامت العقلانية الديكارتية التي استلهمت فيزياء جاليليو واستلهمت فيزياء نيوتن الميكانيكية، وعلى أنقاض هذه الأخيرة قامت العقلانية المطبقة الباشلارية التي استلهمت فيزياء أينشتاين في النسبية، وهكذا.

وهذه القطيعة المعرفية يعبر عنها الجابري برفض سلطة النص وسلطة السلف"من هنا كانت الأصول ثلاثة أصناف، صنف يؤسس المعرفة البيانية فهو منطلقها، وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها، وصنف يوجه التفكير حين عملية إنتاجها، وبعبارة أخرى أن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاق من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل، وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة"[1]، ويقول: " واضح هنا أننا إزاء قارة إبستيمولوجية كاملة يتركز البحث فيها حول محور رئيسي هو مدى صحة "الخبر"، وبالتالي مدى سلطته"[2]، ويقول أيضا: ".. فاهتموا (أي علماء الأصول) بما يؤسس سلطة "الخبر" ومصداقيته أكثر من اهتمامهم بشيء آخر"[3].

إذا فتأسيس أو إعادة تأسيس العلاقة مع التراث يكون عبر القطيعة معه على أن القطيعة عند الجابري فعل مزدوج، به يتم التمييز بين مدى الفصل، مثلما يتم به في الآن ذاته تبين مدى الوصل مع التراث، وذلك عبر حركتين تأسيسيتين متكاملتين: وهما فصل المقروء عن القارئ لتحقيق قراءة موضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتأسيس معقوليته واستمراريته.

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 113-117.

[2]- المصدر نفسه، ص: 117.

[3]- المصدر نفسه،: 117

ثانيا: الفصل والوصل: (خطوات المنهج)

أ- فصل المقروء عن القارئ: مطلب الموضوعية

تحرير التراث من هيمنة الذات، وتحرير الذات من هيمنة التراث/السلف/النص/الأصل. أن نحتوي التراث معناه: أن نقرأ فيه ما لم نتمكن من إنجازه، لأن الحاجة إلى مواكبة العصر تلقي بثقلها على القارئ العربي فيفر إلى التراث ليسابق كلماته بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ أشياء ويُهمِل أشياء، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالاته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي[1]، فهو يقرأ فيه اهتماماته قبل أن يقرأ النص التراثي[2].

أما أن يحتوينا التراث فمعناه أننا مؤطّرون به، أي أن طريقة التعاطي مع الأشياء، وأسلوب التفكير مستمد من التراث، أو هي طريقة تراثية، تلقّن كمعارف وحقائق يقينية، لم تتعرض للنقد، أي أن العربي، يفكر بتراث جامد، أفقده وجه حريته الفكرية، وصار الفعل العقلي فعل تذكر وليس اكتشافا واستفهاما، فعلينا إذًا أن نفصل أنفسنا عن التراث، ونفصله عنا ما يحقق لنا الموضوعية، لنعيده إلينا في خطوة ثانية بمعقولية, "جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا، قراءتنا تعتمد الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"[3].

إن مبرر الأخذ بهذه الخطوة المنهجية هو طبيعة الموضوع المتعامل معه، ذلك أنه" صار مقبولا عند الباحثين الإبستملوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج"[4]، وطبيعة موضوع التراث تتميز باختلاط الذات بالموضوع، وفي هذا يقول الجابري مؤكدا: " عندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات، والذات جزء منه كالتراث عموما، فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات حتى يصبح بالإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد"[5]، ويؤكد الجابري أيضا أن تجاوز هذه الخاصية للتراث

---

[1] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 23.

[2] - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 249.

[3] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 11.

[4] - محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، ع كيليطو، ع الفاسي، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص: 71.

[5] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 25.

يجعل من تطبيق أي منهج على التراث "كالبنيوية"، وعلم اللسانيات المعاصر، والأنثروبولوجيا البنيوية كما دعا إلى ذلك عدد من المفكرين، وفي مقدمتهم محمد أركون، يؤدي بنا ذلك إلى طريق مسدود، إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها"[1].

ثم أن" موضوع المعرفة لا يصبح كائنا معرفيا إلا حينما تدخل الذات معه في حوار، في أخذ وعطاء، فالموضوع المستقل بنفسه، الخالي من أي معنى تضيفه عليه الذات موضوع غفل يدخل في دائرة المجهول".[2] وعليه وجب إعادة تموضع القارئ داخل هذا التراث، لتتحرر الذات من هيمنة النص التراثي، عن طريق إخضاعه لعملية تشريح دقيقة، مستعينا بمناهج أخرى تشق الطريق نحو أسلوب آخر في التعاطي مع التراث، تمثلت هذه العملية في خطوات ثلاث متتابعة ومتكاملة هي: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي.

ب–المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي

1- المعالجة البنيوية:

تعني هذه الخطوة الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، وهذا ما يتطلب من القارئ جعل جميع أشكال الفهم السابقة لمسائل التراث بين قوسين بحيث يتعامل مع النصوص كما هي واردة، وهذا السلوك المنهجي في تصوره خطوة منهجية مهمة لتجسيد القراءة الموضوعية للنص التراثي، مهما كان شكل هذا النص: معرفيا، سياسيا، أخلاقيا..الخ، وتقوم هذه المنهجية على عملية محورة" فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص"[3]، وهكذا يصبح بإمكان كل فكرة أن تأخذ مكانها الطبيعي الذي يمكن تبريره داخل فكر صاحب النص ككل، وبهذا نتجنب قراءة المعنى قبل القيام بقراءة الألفاظ، الذي يؤدي إلى الفهم المؤسس على المسبقات التراثية أو حتى على الرغبات التي تخص الحاضر،[4] فمن المهم استنتاج معنى النص من النص نفسه. غير أن هذه"المعالجة" معرضة إلى خطرين: الأول والجابري لا يهتم

---

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 43.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والمنهج، ضمن كتاب: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص: 82.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 24.

[4]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 250.

به إطلاقا، هو أن التحليل البنيوي يستلزم، ويستدعي الإيمان بكلية المعنى ونسقيته إذ " ليس يكفي أن نكتشف القانون الباطن لأي نسق أو نظام، أو أن نقف على مجموع العلاقات أو المتضايفات القائمة بين عناصره، وإنما ينبغي أن نتوصل إلى الكشف عن القانون الذي يحدث أو ينتج هذا النسق، أو على الأصح، ينبغي لنا أن نستنبط هذا النسق من نظرية افتراضية استنباطية"[1]، والثاني ونجد الجابري مهتما به غاية الاهتمام، هو أن التحليل البنيوي مهدد بأن يكون "قصرا يبنى في الهواء"، وعملا يلغي التاريخ وحركته ولذلك لابد من المزاوجة بين المعالجة البنيوية والنظرة التاريخية، ويتساءل علي المخلبي عن ضرورة التكميل بهذه الخطوة هل كان وراءه دافع علمي فحسب أم دافع أيديولوجي(التأويل)؟.[2]

2- التحليل التاريخي:

مهمته ربط الفكر المقروء بمجاله التاريخي، الذي وُلد وتحرك فيه، بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، وهذه الخطوة بإمكانها أن توضح وتفسر مضمون النص وتكشف عن خفاياه وملابساته التاريخية، دون أن يتدخل الباحث فيه بصورة مباشرة تفقده شرط التزام الموضوعية، إنه التحليل المؤطر بالرؤية التاريخانية الواعية والمتبصرة، من أجل فهم تاريخية الفكر موضوع البحث وفهم كيفية تكوينه، وشروط وجوده، كما يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه[3]، وأهمية التحليل التاريخي لا تكمن في "اكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس فحسب، بل أيضا في اختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة"[4]، ويقصد الجابري "بالصحة" الإمكان التاريخي وليس الصدق المنطقي[5].

لكن المعالجة البنيوية المنصبة أساسا على القول ومضمونه، والتحليل التاريخي المهتم بالمسكوت عنه خطوتان لا تكفيان لإعطاء النص المقروء هويته وتاريخيته، إن المسكوت عنه الذي بدأنا في تحسس الطريق إليه عبر الخطوة الأولى والثانية، يجب الإفصاح عنه الآن وتلك مهمة المرحلة الثالثة من مراحل فصل الذات عن الموضوع.

---

[1]- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، ص32وما بعدها.

[2]- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي: التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، السلسلة الفكرية، ط1، منشورات كارم الشريف، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، أريانة، تونس، 2010م، ص: 48-49.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 24.

[4]- محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية، 1977م، ج1، ص: 84-85.

[5]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 250.

3- الطرح الأيديولوجي:

تفيد هذه الخطوة في تقدير صاحب المشروع الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية، والاجتماعية، والسياسية التي أداها الفكر أو كان يسعى إلى أدائها داخل الإطار المعرفي، أو السياسي، أو الأخلاقي الذي ينتمي إليه، إنها تهتم بإعادة الحياة إلى المعالجة البنيوية وإنزالها إلى الواقع، إلى التاريخ" إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه"[1]، وبالتالي يمكن التمييز بين ما هو أيديولوجي وما هو معرفي، لأن المعرفي أو العلمي هو إنساني لا يختص بحضارة دون أخرى، في حين أن موضوع الفكر النظري خاص بمجموعة دون أخرى وفقا للحاجيات التي تحرك هذه المجموعة، ووفقا للحركة التاريخية ولمرحلتها التي تعيشها هذه الثقافة، وفي الوقت الذي يستند فيه العلم إلى التجربة، يستند الفكر إلى السياسة.[2]

إن مسألة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي أمر إلزامي يفرضه الواقع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة المسلمين قد اهتموا بمعالجة إشكالية واحدة تتمحور حول التوفيق بين العقل والنقل ما قلص مجال الإبداع لديهم، فلم يقرأ اللاحق منهم السابق لكي يتمم ما نقص أو ليتجاوزه، إنما كان الجميع منكبين على قراءة الفلسفة اليونانية حتى بدوا كأنهم يكررون فكر بعضهم بعضا، لذلك يرى الجابري أن الفلسفة الإسلامية لم تكن – قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص – بل "كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة"[3].

إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله –وهذه هي النظرة السائدة- وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تخالف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز والتركيز، والنتيجة هو الحكم عليها بالعقم صرحنا بذلك أم لم نصرح، أم إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 24.

[2]- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي- التحليل والتأويل- ص: 110.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 31.

بإشكاليته، زاخر بتناقضاته"[1]، ولا يقتصر الأمر على الفلسفة الإسلامية بل إن المسألة تطال النظم المعرفية، من بيان وعرفان وبرهان، ذلك أن هذه النظم قد استنفدت طاقتها المعرفية منذ نشأتها، وبقيت تكرر تلك المعارف بهذه الدرجة أو تلك من الدقة مع إضافات لا تخرج من النظام المعرفي، [2] ولذلك فإن الاقتصار على دراسة هذه المعارف لن يساعدنا على بلورة "معنى"للتاريخ الثقافي الإسلامي، ومن هنا ذلك المبدأ الذي انطلق منه الجابري، معتبرا إياه بديهيا، وهو القول بأن "الثقافة، أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية...ومن هنا تلك العلاقة العضوية بين الصراع الأيديولوجي، والصدام الإبستمولوجي في الثقافة العربية، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني، أعني ما يمنح موضوعه تاريخيته"[3].

ج- وصل القارئ بالمقروء: مطلب المعقولية (الاستمرارية)

هي امتداد للمقاربة الأيديولوجية، وتكتسب هذه الخطوة الثانية (الوصل) من علاقة القارئ بالمقروء مشروعيتها من أن التراث هو جزء منا "أخرجناه" من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الانثروبولوجي[4] في منشآته" الحضارية"و"البنيوية"، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة..بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا"[5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التراث ليس إنتاجا تاريخيا اجتماعيا فحسب "بل هو أيضا عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر ولو نسبيا من قيود المجتمع والتاريخ، غير أن هذا العطاء لا يقدم نفسه في الغالب في شكله المباشر"[6]، تمنعه من ذلك رقابة المجتمع المادية والمعنوية، حسب تعبير فوكو، فتظل مظاهر التمرد والاستشراف والتطلعات متوارية خلف قوالب الفكر وطرق التعبير[7]، واستشهد على ذلك الجابري بعدة أمثلة من الأفكار التي ضن بها أصحابها على الناس، وقد ضمَّنوها كما يقولون مؤلفات لم تصلنا،

---

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 31، وص: 98.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 342-343.

[3]- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي، التحليل والتأويل، ص: 111.

[4]- الانثروبولوجيا هي علم نفس تجريبي..وتشتمل على كل علم النفس البشرية، الأخلاق، التاريخ، علم الفن وعلم الأديان-لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 74، 75.

[5]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 29.

[6]- المصدر نفسه، ص: 29.

[7]- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي، التحليل والتأويل، ص: 54.

وربما لم يكتبوها أصلا، ومنها كتاب المضنون به على غير أهله لأبي حامد الغزالي، والفلسفة المشرقية لابن سينا، والحكمة البرهانية لابن رشد، وتحدث كثيرون غيرهم عن مؤلفات صنفت ضمن المضنون به على غير أهله، مما لا يطرح إلا رمزا أو تلميحا أو من وراء حجاب، ومنهم الفارابي، وجابر بن حيان، والرازي الطبيب"[1]. مما يستدعي الحفر على طريقة عالم الآثار تحت هذه القوالب والطرق واختراق حدود اللغة والمنطق لنصل إلى هذا الممنوع أو المكبوت وما سكتت عنه النصوص. ولا نستطيع الوصول إليه إلا عبر نوع خاص من الحدس وهو إلى الحدس الرياضي أقرب"، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها، وهو وحده كذلك الذي يمكننا من معاصرة المقروء، وقراءة" المقدمات بنتائجها، والماضي بمستقبله، وما كان بما كان سيكون، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول"المستقبل- الماضي" الذي تطلعت إليه الذات المقروءة إلى "المستقبل- الآتي" الذي تتطلع إليه الذات القارئة. وهذا الحدس هو رؤية مباشرة ريادية استكشافية" تتركز على حوار بين القارئ والمقروء يتم على ضوء المعطيات المستخلصة خلال اللحظة الأولى من المنهج"[2].

السبيل إلى الاستمرارية إذن هو"الانخراط الواعي في إشكالياتهم (القدامى) وهمومهم الفكرية..قصد الفهم وجعلهم معاصرين لنا على صعيد الوعي الواعي بتاريخيته.. ومن خلال هذه"المعاصرة" المتبادلة (معاصرتنا لهم، ومعاصرتهم لنا) تتحقق الاستمرارية، استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة"[3]، غير أن هذا الوصل لن يتم إلا بفصل الفكر عن الواقع، عن طريق استنطاق الذات للحلم (الأيديولوجيا) المستبطنة وراء المسكوت عنه، وهو يتميز(أي الحلم) بالتعالي على التاريخ غير مقيد بالمنطق أو بالزمن، لأنه يصدر من هذه القراءة الواعية التي تعترف بأنها منبثقة عن حاجاتنا ورهاناتنا في الحاضر، وهي حاجات لا يمكن أن تكون إلا أيديولوجية، وإنه "لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة"[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 29-30.

[2]- المصدر نفسه، ص: 25.

[3]- المصدر نفسه، ص: 26.

[4]- المصدر نفسه، ص: 7.

إنَّ الجزء الحي الأيديولوجي الذي بقي من تراثنا" أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا"[1]، أما المحتوى المعرفي فهو ميت لأنه دخل التاريخ على شكل أخطاء، وتاريخ العلم كما يقول باشلار هو تاريخ أخطاء العلم، ولذلك يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موتة واحدة وإلى الأبد"[2].

فهل هذا الرجوع إلى التراث في خطوة الوصل يجعل من القطيعة المعرفية التي استخدمها الجابري قطيعة جزئية تقسم التراث إلى أقسام وتتصل مع بعض من تلك الأقسام فقط؟ أم أنها خطوات عملية لتجاوز إبستيمي البيان والعرفان إلى الإبستيمية العقلانية التي دعا إليها الجابري كما تسميها جويدة غانم في رسالتها وأكدت أنها إبستيمية عقلانية في مقابل الإبستيمية الوجودية لعلي حرب؟[3] هذا ما سنعالجه في المطلب الموالي بحول الله.

المطلب الثاني: النقد الإبستيمولوجي:

لقد استفاد الجابري من إنجازات علوم الإنسان في الغرب، واستعار الكثير من المفاهيم المعاصرة، والأطروحات والمناهج الأكثر عصرية كالبنيوية، والقطيعة الإبستيمولوجية، واللاشعور المعرفي، والاستقلال التاريخي عند غرامشي، ومفهوم الكتلة التاريخية، والمخيال الاجتماعي، واللاشعور السياسي عن ريجيس دوبريه المفكر الفرنسي المعاصر صاحب كتاب:.نقد العقل السياسي[4]، وإن كنا سنرجئ الحديث عن جذور وتعاريف هذه المفاهيم وكيف طبقها الجابري لاحقا كل في أوانه، فإننا نتكلم هنا عن مبررات استعارته لها واختيارها دون غيرها أولا.

الفرع الأول: مبررات المنهج

إذا كان منطق القطيعة يقتضي الانتقال من نظام معرفي استنفذت مفاهيمه، إلى نظام معرفي جديد، فإن قراءة التراث لا تتم بآليات ومفاهيم النظام القديم بل بأخرى جديدة، كما يقول فوكو حين

---

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 49.

[2]- المصدر نفسه، ص: 48.

[3]- جويدة غانم، فلسفة الحداثة عند علي حرب، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1428- 1429هـ، 2007-2008م، ص: 79.

[4]- ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ط1، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ص: 44.

تحدث عن ضرورة استبعاد المفاهيم القديمة التي تكرس فكرة الاتصال، وتدور حول مفهوم التقليد لأصل سابق: " نحن ملزمون بادئ الأمر بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة المفاهيم يردد كل منها وبأنغام متباينة ومتنوعة فكرة الاتصال.."[1]، ولهذا يذكر الجابري أن عملية عقلنة التراث لا تتم إلا بالبدء بممارسة العقلانية على جميع المستويات، فيقول: " فإن كان الفكر جملة ثوابت، أو طريقة عمل تترسخ في ذهن الإنسان في خلاياه من خلال ممارساته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة. هذه مسألة جدلية"[2]، يعني أن نمارس العقلانية على مستوى المنهج لنعقلن التراث في مستوى الغاية. ولأنه لا يعقل أن يقطع مع مفاهيم ونظم ومع ذلك يستخدمها فاضطر الجابري أن يستعير أدوات بحثه ليستخدمها في عمله، فإننا "لا نستطيع أن نقوم بالبحث وأن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث، وأعني المفاهيم، وإن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى، ومنها ما ينشأ بالممارسة"[3].

إن المنهج عند الجابري هو" المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها"[4]، أي أنه أداة ووسيلة لا غير، وهذه الأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع معطيات الموضوع[5]، فالمنهج إذا عنده ما هو إلا: "طريق في البحث ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه"[6]. وإذا كان من المتعارف عليه في مجال البحث العلمي وحتى الفلسفي، أو مهما كان شكل المعرفة أن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، فإن المنهج هو الآخر له تأثير على موضوع البحث بحيث يصنع طبيعة الموضوع ويقدمها على صيغة دون أخرى، وفي هذا يقول الجابري: "إن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، ولكن المنهج يؤثر كذلك في طبيعة الموضوع"[7]، بمعنى أنه يوجد تداخل وظيفي بين المنهج المعتمد في الدراسة وبين الموضوع المدروس في حد ذاته، فلا توجد طبيعة جاهزة

---

[1]- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص: 21.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 257.

[3]- المصدر نفسه، ص: 285.

[4]-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 14.

[5]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص42.

[6]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م، ص:8.

[7]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 42

لأي موضوع، وإنما هي حصيلة الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن ذلك الموضوع، كما أن المناهج ليست جاهزة ومحددة سلفا يتم توظيفها بطريقة آلية ولكن الأمر في نظر الجابري يتجاوز ذلك بكثير، خاصة أثناء التعامل مع مسائل الفكر والتراث الإنساني المختلفة، فينبغي التعامل معها بحذر شديد، وبقراءة منهجية تقوم على المرونة والتفاعل الإيجابي الذي يضمن لنا الحد الأدنى من البحث الموضوعي الصحيح بعيدا عن كل أشكال التلفيق أو الاجترار، والنسج العشوائي، ومن هنا يحذر الجابري من التوظيف السيئ للمناهج والتعامل معها بسذاجة، فالمنهج في تصوره مهما كان علميا ومهما كانت درجة الضبط فيه يتوقف النجاح والاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه، دون الوقوع في التلفيق أو الإسقاط الذي عابه على غيره، "يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا"[1]، يتحقق فيها الحد الأدنى من المعقولية والموضوعية.

لهذا ألزم الجابري نفسه بالخطوة الأولى في منهجه ليتسنى للمناهج المختارة أن تعطي ثمارها، وهي عملية تهيئة لموضوع الدراسة، "ليجعل الذات هناك أمام الموضوع، ويجعل الموضوع تحت هيمنة معاول الذات، هذه المعاول التي تتقدم على أنها مفارقة للموضوع"[2]، أي تحت أدوات النقد والتأويل المستعارة

إن المناهج التي فرضتها طبيعة الموضوع فرضا إذن هي بسبب إشكالية مدى تحقيقها للموضوعية، على أن الجابري يفكر داخل دلالة معينة للموضوعية، وهي الدلالة الإبستيمولوجية (الصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف)، والدلالة الثقافية والتي تعني: "الاتفاق أو التواضع حول المعايير والتدابير السائدة في المناخ الفكري عند بحث موضوع الدراسة بحيث تؤسس التعاريف والمفهومات وسائر الخطوات والأدوات على طائفة من الإجراءات والتصورات التي اتفق المجتمع العلمي في هذا الوقت أو ذاك على الالتزام بها لكي توفي شروط التحقيق والإثبات"[3] وهذا يحيلنا إلى نظريتين في علم الاجتماع هما: التاريخية والتأويلية[4]، الأولى والقضية الأساسية التي تبحث فيها هي قضية علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعية، والتي تنطلق بمختلف مواقفها كما يقول المسيري من منطلق واحد هو أن ثمة

---

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 43

[2]- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي، التحليل والتأويل، ص: 50.

[3]- المرجع نفسه، ص: 53.

[4]- نظرية في اللغة قائمة على انفصال الدال عن المدلول، وسنتكلم عنها في مكانها.

علاقة بين المعرفة وأساسها الاجتماعي[1]، وفي هذا المعنى قال ماركس قولته المشهورة: " ليس الوعي–أو الفهم– الذي للناس على أنفسهم هو الذي يحدد وجودهم(الاجتماعي)، بل بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد هذا الوعي". والمقصود هو أن الوضع الطبقي هو الذي يحدد نوع الآراء السياسية والاختيارات الأيديولوجية، أي ما سماه هيغل بالروح الموضوعي"[2]، ووراء هذه المشكلة التي نشأت في تاريخ الفلسفة أو في علم الاجتماع تكمن مشكلة فلسفية أكثر تعقيدا كما يقول الجابري هي مشكلة الأبدي والزمني، مشكلة المطلق والنسبي"[3]، وانتهت هذه النظرية إلى نفي الغائية في التاريخ، وإلى نسبية الحقائق والمعارف، ما أدى إلى نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة، نفي امتلاكها بل نفي وجودها، وإلى القطيعة المعرفية مع "التراث/الماضي المعرفي" المبني على إنكار المبادئ الفطرية التي تشكل مركز ثبات الذات أمام الموضوع[4]، أو إبعاد الذات الإنسانية الفاعلة في التاريخ كما يقول "فوكو"، وقرر وجود بنية خفية ينبغي الكشف عنها يسميها "الابستيمي" وهو النظام المتحكم في وعي الإنسان وسلوكه، وهو ما سنتناوله في حديثنا عن الابستيمولوجيا عند الجابري.

أما الخطوة الثانية مكملة لهذه الغاية(المعقولية)، فإذا كان المحتوى المعرفي يموت بدخوله تاريخ العلم كأخطاء، أو كنظم معرفية مستنفذة ومتجاوزة، فإن المضمون الأيديولوجي هو الذي تستمر فيه الحياة لأنه يعيش في المستقبل، ولا يعني بذلك الأيديولوجيا غير الواعية بل العكس، وهي نقطة الفارق التي تمثل مرحلة الاستمرارية في مشروعه، وتتم بحسن اختيار المناهج الأكثر مرونة في التعامل مع مثل هذه المواضيع، ولتجنب الوقوع في المناهج المطبقة، التي قام بها غيره في قراءة التراث فأدى ذلك إلى الإساءة إليه قام بخطوتين هما اختيار الإبستيمولوجيا، وتبيئة المفاهيم.

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجيا الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، عالم المعرفة، سلسة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982م، ص: 176، أنظر أيضا، عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص332.

[2]– محمد عابد الجابري، مقال عن التاريخية، موقع الجابري الالكتروني.

[3]– المصدر نفسه.

[4]– محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 122و115.

الفرع الثاني: الإبستيمولوجيا عند الجابري وتبيئة المفاهيم

اختار الجابري الدراسات الإبستيمولوجية لأنها دراسات نقدية، تعتمد النقد العلمي للعلم في سبيل الكشف عن "مسبقاته"، وعن آلياته، فالابستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الإبستيمولوجية تمكن الإنسان ونحن خاصة من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية"[1]، فهي تُكسِب الباحث الروح النقدية الضرورية، وتعطيه الخبرة اللازمة بواسطة الممارسة النقدية للعلم ولتاريخه، كما أنها تسلِّحه بمفاهيم وأدوات بإمكانه توظيفها في حقل التراث.

كما أن الصبغة النقدية للابستيمولوجيا تجعله يتجنب الصراع الأيديولوجي، بنقل البحث إلى المجال العقلي"لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي –الآراء والنظريات والمذاهب، وبعبارة عامة الأيديولوجيا– من مجال اهتمامنا، وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإبستيمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه.. أكيد أن هذا التحديد الأولي لموضوع الدراسة لا يبعد من الميدان جميع التساؤلات السابقة، ومع ذلك فنحن لا نشك في أن هذا التحديد –مع كل عيوبه– يخطو بنا خطوة هامة إلى الأمام، خطوة تنقلنا من مجال التحليل الأيديولوجي إلى مجال البحث الإبستيمولوجي: البحث الذي يتخذ موضوعا له أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات"[2].

لقد لجأ الجابري إلى الابستيمولوجيا الغربية، ليستفيد من مفاهيمها الإجرائية من أجل تجاوز غياب العقلانية في التعاطي مع التراث، على أن العلاقة التي تكمن بين الابستيمولوجيا والتراث يجب أن تفهم كما يقول الجابري لا كتخطيط تم وضعه مسبقا، إنما كمشروع يجب أن يتحقق" إن وجهتنا ليست إصدار أحكام قيمة من هذا النوع، إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل"العلمي"ل"عقل" تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية"[3].

إن الإبستيمولوجيا تمكننا من تعميم الروح النقدية، ويتحقق من خلالها المشروع النقدي لأن الجانب الأيديولوجي فيها غائب وغير فاعل بشكل قوي، ولو أن غيابه غياب نسبي، كما يقول الجابري

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 258.

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 14.

[3]– المصدر نفسه، ص: 14.

أنه "إذا كنا قد وضعنا كلمة "العلمي" بين مزدوجتين فذلك إقرارا منا منذ البداية بأن هذا البحث لا يمكن أن يكون علميا بنفس الدرجة من العلمية التي نجدها في البحوث الرياضية أو الفيزيائية، إن الموضوع هنا هو شيء منا، أو نحن شيء منه، فنحن أبينا أم رضينا مندمجون فيه، وكل أملنا هو أن نتمكن في هذا البحث من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المسيء للفكر المعطل للعقل"[1]، ثم أنَّ الإبستيمولوجيا في الحقيقة تنقد وتدرس وعي الإنسان بالعالم –بما فيه هو نفسه– وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكن الخاضع في الوقت ذاته لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام، ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لابد أن يتضمنها، صراحة أو ضمنا، كل بحث إبستيمولوجي"[2].

لقد اختار الجابري ممارسة النقد الإبستيمولوجي لكي يتفحص أسس المعرفة العلمية التي تنتجها العلوم، لذا ركز اهتمامه على الثقافة العالمة فقط، لأنه يريد أن يكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها هذه الثقافة في عملية إنتاج المعرفة ونقدها، إنه بمعنى آخر يريد أن يبرز "قواعد اللعب" التي تستخدمها الثقافة العالمة عندما تقوم بإنتاج المعرفة [3].

لهذا عمل على إعادة تصنيف التراث، في بنيته الداخلية ولا يكون حسب المظاهر الخارجية، فيقول: " فأدى بنا رصد الأساس الإبستمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف آخر لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاقا جديدة تماما، هي من الخصوبة والعمق – فيما يبدو لنا – بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات ولا فقريات"[4].

يرد الجابري على من يعترض عليه في استعارة هذه المناهج الإبستيمولوجية والمفاهيم ومدى مشروعية ذلك، بأن السؤال عن المشروعية سيحيلنا مرة أخرى إلى الانتماءات الأيديولوجية القائمة على التخطيط المسبق، بل كل محاولة يمكن اعتبارها مشروعة في دعوة إلى انفتاح العقل، ثم أن المفهوم هو

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 14.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: 48.

[3] – نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 257-258.

[4]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 333.

الذي يفرض نفسه على الباحث لا العكس"[1].

لقد حاول الجابري أن ينأى بمشروعه عن التوظيف الأيديولوجي قدر المستطاع وعن التلفيق والإسقاط، فاختار النقد الإبستيمولوجي لما يتمتع به من موضوعية وعقلانية واستعار الكثير من المفاهيم كالبنيوية والقطيعة الإبستيمولوجية، والإبستيمه واللاشعور المعرفي... وغيرها ووظفها توظيفا إجرائيا ليبتعد عن إسقاطها كقوالب جاهزة، ذلك الإسقاط الذي يؤدي إلى عوائق إبستيمولوجية تمنع الوصول إلى جوهر الأمور، وهو تلفيق هرب منه وعوائق يريد تجاوزها "فإن استعارة أي مفهوم كما يقول ألتوسير يكون مفرد ومعزول عن سياقه، لا يمثل التزاما من جانب المستعير نحو السياق الذي انتزعه منه، وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم، فإن المهم دائما هو المنظور أو "المجال الإبستيمولوجي" الخاص الذي يسيطر بشموله ووحدته على تلك المفاهيم المستعارة من هنا أو هناك" [2]، ويقول الجابري: "إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة، إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية، ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"[3].

بهذا استطاع الجابري ولو نسبيا أن يحافظ على حضوره واستقلاله، وهو يتعامل مع هذه المفاهيم دون أن يقفز على الشروط العلمية التي كان قد أعلن عنها من قبل. "ولكن بطبيعة الحال يبقى الحافر والمحفور وأدوات الحفر هي التي تعطي لونا معينا للنتائج، وتعطي لونا خاصا حتى لعملية الحفر نفسها"[4]. ما جعل أحد الباحثين يقرر أن الاستخدام الإجرائي لهذه المفاهيم المستعارة والمستوردة قد أدى إلى تأويل التراث وتجديد العقل[5]. فإن كان الموضوع له خصوصيته والمنهج والمفاهيم مختارة ولو استخدمت استخداما إجرائيا إلا أنها ستؤثر في النتائج.

---

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 15.

[2]- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، أو أضواء على البنيوية، ص: 195.

[3]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 14.

[4]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 285، 286.

[5]- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، (البحث اللغوي نموذجا)، ط1، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، 2013م، ص: 29.

الفرع الثالث: الدراسات الإبستمولوجية

أما الدراسات الإبستيمولوجية الأكثر عقلانية والأكثر علمية في نظر الجابري فهي الإبستيمولوجيا البنيوية، كما أن مفاهيمها خاصة مفهوم الإبستيمي الذي جاء به فوكو، يوافق طبيعة العقل العربي ومحتوياته، وقبل أن نتحدث عن البنيوية نتحدث عن العقلانية النقدية، لعلنا نتبين بذلك مفهوم البنيوية بشكل أفضل، فقد قامت البنيوية على أساس النظرة إلى العقل وما انتهت إليه من العقلانية النقدية.

أ-العقلانية النقدية:

إن الأساس المعرفي "الإبستيمولوجي" لأي نظام معرفي أو نظرية معرفية يتأسس على التصور الذي يجعله لمفهوم العقل، وطبيعة إدراكه، وبما أن العقل هو القوة الإدراكية التي يدرك بها الإنسان الأشياء، ويبني عليها الأحكام، ويميز بها بين الثنائيات المتناقضة، فقد تعرض للنقد الثوري منذ بداية فلسفة التنوير، وتواصل النقد توسيعا لتلك المعرفة "التحررية" التي قادها الفكر الغربي منذ القرن الثامن عشر[1].

يستعرض لنا الجابري بشكل موجز تاريخ مفهوم العقل في الفكر الفلسفي[2]، فيقول إن التفكير الفلسفي منذ الفلسفة اليونانية وحتى وريثتها الفلسفة الأوربية، كان قائما على مبدأ (العقل الكلي)، في اتجاهين عامين: اتجاه ينطلق من فكرة"هيراقليدس" عن العقل الكلي التي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود بين العقل الكلي والطبيعة، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، وعليه تأسست الفلسفة الرواقية، وكل الفلسفات التي تميل إلى القول بوحدة الوجود. والاتجاه الآخر ينطلق من فكرة "أناكساجوراس" ل"النوس"، أي العقل الكلي بوصفه مبدأ مفارقا غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها. وهذه الفكرة هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أي فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، ويقرر أنه مهما يكن من اختلاف بين التصورين إلا أن ذلك لا يغير من جوهر التصور اليوناني لفكرة مبدأ العقل الكلي، وإنما كان مدار البحث في التفكير الفلسفي اليوناني حول تصوير العلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي[3]، من القول بمحايثته للطبيعة أو

---

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1999م، ص: 240.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 17-34.

[3]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 20.

انفصاله واستقلاله عنها. يقول الجابري: " وفي هذا الاتجاه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا. يقول مالبراش: " إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي، عقل دائم وضروري. وإذا كان صحيحا أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله". لقد بقي الفكر الأوربي الحديث رغم كل ثوراته على "القديم" متمسكا بفكرة "العقل الكوني" متصورا إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري. وسواء نظر إلى هذا على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة"[1].

يستعرض الجابري بعدها اتجاه (العقلانية الديكارتية الحديثة) التي تأسست مع "ديكارت" وبلغت أوجها مع "سبينوزا"-ليصل إلى القول بأنها لم تكن لتنسجم مع الروح العلمية التجريبية التي أخذت تسود أوروبا منذ"جليليو"وبيكون"، حيث إنها تعزز مبدأ الحتمية الذي لا يمكن للعلم أن يتحقق منه.

يقول الجابري: " لقد كان لابد إذن من إعادة تأسيس العقلانية الحديثة، التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل لا يجعلها تستجيب فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة، بل بصورة تجعلها تفلت من خطر الشك الذي زرعه فيها هيوم حينما طرح مشكلة السببية، مشكلة العقل ذاته. لقد ظهرت الحاجة ليس فقط إلى تأكيد التطابق بين العقل ونظام الطبيعة بل أيضا إلى المصالحة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية إنقاذا لوحدة الحقيقة ووحدة العقل معا..تلك كانت المهمة التي أراد "كانط"أن يضطلع بها..عاد كانط إلى ما يشبه الموقف الديكارتي، فجعل العقل البشري المنظم للتجربة و"المشرع" للطبيعة، ولكن لا بما فيه من "مبادئ فطرية"، كما قال ديكارت، بل بوصفه هو نفسه جملة من القوالب القبلية (صورتا الزمان والمكان، والمقولات) التي هي عبارة عن قوالب فارغة تملؤها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة، وإذن فالمعرفة اليقينية ومن ثم التطابق بين العقل ونظام الطبيعة تتوقف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمد به العقل معطيات التجربة)[2].

لكن ما قام به "كانط" لم يصل بعد بتلك النتيجة إلى ما وصل إليه التصور "العلمي" والثورة المعرفية "الإبستمولوجية": " لم تكن هذه النتيجة التي انتهى إليها كانط لترضي الفلسفة ولو أنها أرضت

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 20.

[2]- المصدر نفسه، ص: 21-22.

العلم إلى حين "[1].

لقد كان نظر كانط إلى طبيعة العلاقة بين العقل والطبيعة وتصوير هذه العلاقة بينهما من خلال منظور الامتداد والسكون في كل منهما، أما هيجل فقد نظر إليها من خلال منظور الحركة والتغير والصيرورة في كل منهما: نظرة دينامية، نظرة تاريخية.

يقول الجابري: " لقد قيد كانط نفسه بعلم عصره فاستلهم منه إطار فلسفته، وأسس على فروضه مسبقاته وقبلياته. ولكن العلم سرعان ما عمل على تمزيق ذلك الإطار ونسف تلك المسبقات. لقد شيد كانط صرح فلسفته على مسلمات فيزياء نيوتن فاعتبر الزمان والمكان إطارين مستقلين عن التجربة وظروف المجرب..وستأتي نظرية النسبية، مع مطلع هذا القرن، لتقول بنسبية الزمان والمكان وتعلقهما بالمنظومة المرجعية للملاحظ، كما ستأتي نظرية الكم "الكوانتا" لتجعل الاحتمال يحل محل الحتمية"[2].

ينتهي الجابري من خلال هذا العرض ليقرر ويؤكد على تجاوز الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي لمفهوم العقل في المناهج العقلانية السابقة، فيقول: " لقد تغيرت جذريا، مع الفيزياء الذرية، مفاهيم العقل ومبادِؤه. تلك المفاهيم والمبادئ التي كان يُنظِّم بها التجربة (مثل مفهوم الحتمية ومفهوم الزمان والمكان) فصار لزاما عليه أن يغير فهمه لنفسه. وهل العقل شيء غير مفاهيمه وأدوات عمله؟"[3].

شكل هذا التغير ثورة "إبستمولوجية"، ثورة في نظرية المعرفة، ومن ثم في نظرية العقل التي انطلقت مع نظرية النسبية ونظرية الكم، واستهدفت مراجعة كل شيء في مجال المعرفة مراجعة شاملة. يقول الجابري: "لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن [العشرين] هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته. لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل بوصفه محتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه"القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ"، إنه أساسا نشاط منظم، ولنقل "لعب حسب

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 22.

[2]- المصدر نفسه، ص: 22-23.

[3]- المصدر نفسه، ص: 23.

قواعد")[1]، واستنادا إلى فلسفة هيجل في مسألة "الشيء في ذاته" وأنه لا يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه، بل يعطيه العقل والتاريخ، فصارت المطابقة ليس فقط بين العقل والطبيعة بل أيضا بين العقل والتاريخ، وهذه المطابقة لم تعد مسألة منطقية كما هو الشأن من قبل، بل مسألة صيرورة ومصير، مسألة "واقع" يتحقق عبر التاريخ".

لم يعد للعقل مذ ذاك مبادئ قبلية مطلقة ومتعالية على التاريخ، بل هو منغرس في النسبية والتحول، ويقول الجابري أن القواعد التي تحكم نشاط العقل ويستند إليها ليست سوى الواقع المتغير: "إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع. ومن دون شك فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية"[2] المختلفة والمتغيرة ومن ثم "ارتباطه(أي العقل) بالثقافة، التي يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية. وأن العقل الكلي هو كلي فقط داخل الثقافة التي أنتجته"[3].

فارتبط مفهوم العقل ببنى الفهم الفردية والبنى الثقافية والعرقية والاجتماعية، وكل بنية تستقل بعقل جماعي خاص وبفهم جماعي خاص هو فهم الذات الجمعية، ووحدة العقل هي وحدة تأويلية ذاتية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها"[4].

يقيم "لالاند"[5] نظريته في العقل على هذا الأمر، ويوضح العلاقة الجدلية بين ما يسميه (العقل المكوّن أو الفاعل، والعقل المكوَّن[6] أو السائد، بأن الأول هو النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي صيغت من قبل العقل الفاعل والتي نعتمدها في استدلالاتنا، ولكن "لالاند" يؤكد على أنهما يعملان من خلال علاقتهما الجدلية، وتأثير أحدهما في الآخر، وأنه لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر، فالعقل السائد هو من إنتاج العقل

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 24.

[2]- المصدر نفسه، ص: 24.

[3]- المصدر نفسه، ص: 26.

[4]- مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 1430هـ، 2009م، ص: 258-259.

[5]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م، ج:1، ص: 1164.

[6]- تحدث أندري لالند عن العقل المنشيء والعقل المنشأ، أنظر: أندري لالند، العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص: 12-15.

الفاعل، وهذا النشاط الذهني الذي يقوم به العقل الفاعل إنما يتم انطلاقا من عقل سائد من مبادئ وحسب قواعد. وبناء على ذلك –بحسب لالاند– لا يوجد هناك عقل مطلق سواء كان عقلا فاعلا أو سائدا، وإنما يوجد عقل تاريخي محدود بحدود حقبة تاريخية معينة. يقول "لالاند": "إن العقل المكوَّن والمتغير ولو في حدود هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا...وبعبارة أخرى هو: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"[1].

على هذا الأساس يبني الجابري تأكيده على إلغاء فكرة وجود "عقل كلي كوني" ويقول: "فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية، نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة وأنماط ثقافية متشابهة. وكما يقول "لالاند" نفسه فإن العقل المكوَّن "ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة – الروح النقدية" أولئك الذين يحكمهم العقل السائد الذي أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم".[2] وما يذكره "لالاند" هنا في نظريته عن العلاقة الجدلية بين(العقل الفاعل والعقل السائد)، لا يختلف عما يذكره "فوكو" في نظريته عن "الإبستمي المعرفي"، وهو من أهم إنجازات البنيوية.

ب– البنيوية: تعود البنيوية إلى مؤسسها الأول ليفي ستراوس (1908–2009)، الذي يقول عنها: "إن البنيوية تريد أن تكون منهجا علميا دقيقا يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة يدرس العلاقات القائمة بين عناصر وأجزاء كل بنية"[3]، هذا ويعتقد "ستراوس" أن اللسانيات كانت المصدر الأساسي والرئيسي للمنهج البنيوي، وفي هذا يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري أن" البنيوية تطبيق لنموذج دي سوسيير اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة"[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 15، 16، أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982م، ج2، ص: 89.

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 16. وانظر التراث والحداثة له، ص: 334–335.

[3]– كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977م، ص: 114.

[4]– عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1422هـ، 2002م، ص: 146.

لقد استفاد "كلود ليفي ستراوس" من الماركسية والتحليل النفسي والجيولوجيا وهذه العلوم لها خاصية واحدة هي احتواؤها على بنية متخفية يجب البحث عنها، لذلك يعتبر مفهوم البنية مفهوما محوريا في الفلسفة البنيوية عموما، ونجد هذا الإبستمي حاضرا بقوة في أعمال الجابري وبالخصوص عند حديثه عن العقل العربي بكل تجلياته المعرفية والسياسية والأخلاقية، فمفهوم البنية معناه: " مجموع العلاقات الداخلية التابعة التي تميز مجموعة ما. بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء أي أن أي عنصر من البنية لا يتحدد معناه إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة"[1]، ومن خلال هذه المقاربة يكون من مواصفات المنهج البنيوي هي أسبقية الكل على الأجزاء واعتماد النظرة الكلية في تفسير بنية الظواهر الإنسانية، وأسبقية العلاقة على الأجزاء، ومبدأ المحايثة والسياقية والمعقولية..وغيرها من المبادئ.[2]

أما الإبستيمي[3] "نظام الفكر" الذي يسيطر على إنتاج المعرفة في كل مرحلة تاريخية من مراحل التفكير البشري –بحسب فوكو- بوعي أو بدون وعي، يشكل النموذجية النظرية التي تسيطر على جماعة تلك المرحلة وينتجون من خلالها الأفكار، إلى أن تسقط وتنهار فيحل محلها نموذج/ نظام فكري آخر (على نحو ما يحدث في القطيعة المعرفية) فهناك إبستيمية أرسطو، وهناك إبستيمية غاليليو، وهناك إبستيمية نيوتن، وإبستيمية أينشتاين... وكل واحد من هذه الإبستيميات كان يستخدم في وقته تفسير الكون والعالم، ومن ثم فالإبستيمية يعني نظام الفكر المسيطر في مرحلة تاريخية ما وبيئة ما"[4].

وعليه فإن الإبستيمية مهمة حضارية تسعى إلى الكشف عن الشروط والإمكانيات، بحيث"تتميز عن الفلسفات العلمية أو المعرفية، في كونها لا تحيل المعرفة إلى ذات عارفة كما فعل ديكارت، ولا ذات متعالية كما تصور كانط بل تحيلها إلى مختلف الممارسات الخطابية باعتبارها ممارسات تاريخية"[5].

---

[1]- سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1973م، ص: 136.

[2]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة، ص: 58-59.

[3]- ميشال فوكو، حفريات في المعرفة، ص: 183.

[4]- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص: 131.

[5]- الزواوي باغورة، إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر(الجابري أنموذجا)، مجلة عالم الفكر، ع: 3، م29 يناير، مارس 2001م، ص: 238.

هي مهمة العقلانية النقدية في مقابل العقلانية الأداتية[1]، ويعرفها الجابري في معناها الواسع: هي التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية. التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام، إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد"[2].

هي وإن كانت جذورها تعود إلى كانط ومفهومه للنقد، حيث أخضع كل شيء لهذه العملية النقدية حتى العقل نفسه، إلا أن تطورها وانبثاقها كان مع "مدرسة فرانكفورت الألمانية"[3]، وأهم ما فيها أنها عقلانية متجاوزة كما يذكر المسيري لأنها تنطلق من مسلمة أن لا تذعن لما هو قائم أو تتقبله، بل تدعو إلى القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح وهو الجهد التفكيكي الذي تمارسه".[4]

ومن أهم خصائص هذا العقل المنبثق الانفتاح على المتضادات الثنائية، فلم يعد العقل بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل أصبح منفتحا على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها، كما أن من خصائصه أيضا أنه عقل متعدد، لأن المعرفة صار مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف، والعقل بوصفه أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما ساعد على تفتت مفهوم العقل تفتت البنى والذوات، مما أخرج مفهوم العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد، فأصبح من الجائز الحديث عن عقول بعد أن كان حكرا على العقل الواحد بمفهومه الكبير[5]، وهذا ما جعل العقل بهذا المفهوم "يحذر من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج

---

[1]- أنظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ج1، ص: 245.

[2]- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، قضايا الفكر العربي، (1)، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م، ص: 285.

[3]- ماكس هوركهايمر وثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، 2006م، ص: 9-12، ، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007م، ص: 40-41.

[4]-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج: 1، ص: 245-246.

[5]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 166-167.

منها"[1].

يقول عبد الرحمن التليلي في هذا المعنى: " إن الفلسفة كروح تساؤلية نقدية ترفض أن تتجمد في المعنى الواحد أو الحقيقة الواحدة، فتراها تحارب باستمرار الحقائق الأصنام تنكرا لوثنية الفكر، حفاظا على إبداعية العقل وضمانا لاستمراريتها وتجددا لها، لذا كان تاريخ الفلسفة قطعيات وتحولات وثورات إبستمية تعدد بمقتضاها الحقائق، وتناقض الأنساق، فيحطم اللاحق السابق، شاهدا على انفتاح العقل"[2].في إطار المنظور الذي يجعل من النقد فلسفة ومن الفلسفة نقدا في آن واحد.[3]

تقول نائلة أبي نادر أيضا: " أن نتيجة هذا العمل التفكيكي سوف تؤدي حتما إلى تحويل ما هو ثابت، ومطلق ولاتاريخي إلى ما هو متغير، ونسبي وتاريخي، وذلك بسبب الكشف عن المعقولية المحجوبة وراء أمور عديدة تطرح نفسها وكأنها حقل لا يقبل المعقولية، أو سر خفي ليس من السهل التعامل معه. لا يهدف التفكيك بهذا المعنى إلى نفي الموضوع ولا إلى الاعتداء عليه، إنما يسهم في "التحرر من سلطته الخطابية" هذه السلطة التي ترتكز على الطابع البنيوي للغة القول المفعمة بالرموز، والمثقلة بالسحر والقداسة"[4]، على نحو ما قام به الجابري عندما توقف عند الأصول الخمسة للمعتزلة وبرهن كيف أنها تبدو للوهلة الأولى مبادئ دينية متعلقة بالعقيدة، لكنها تعبر بالعمق عن مضمون اجتماعي أو سياسي.[5]، وعلى نحو ما قام به مع العقل العربي في تقسيمه إلى ثلاث بنيات ضمنية متحكمة في وعي العربي وسلوكه، والذي ساعد على كشف هذه البنيات هو مفهوم استعاره الجابري كذلك واستخدمه بكيفية إجرائية عملية ليتجنب السقوط في التصورات اللاعلمية، هو مفهوم "اللاشعور المعرفي" الذي استعمله "جان بياجيه" في دراسته عن تكوين بنية العقل، وقد استلهمه بدوره من أعمال "سيغموند

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 15.

[2]- عبد الرحمن التليلي، فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: 4/ م: 30، أبريل، يونيو2002م، ص: 21.

[3]- يحي بن الوليد، التراث...الفكر والقيمة(عن محمد عابد الجابري ونقاده، دراسة تحليلية، ط1، وزارة الثقافة المغربية، طنجة، 2016م، ص138.

[4]- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 256.

[5]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 257.

فرويد" الذي وظفه بقوة في مجال التحليل النفسي[1]، وأيا كان مصدر أو أصل هذا المفهوم فقد ساعده على "إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلا ولكن القابلة للرصد والتحليل "[2]، بدل إرجاع المعرفة إلى مفاهيم قاحلة ومضللة، من مثل مفهوم "العقلية" الذي يقوم على القول"بوجود ذهنية طبيعية فوق الزمن والتاريخ"[3].

اللاشعور المعرفي هو الذي يتحكم في النشاط الذهني، ويعرفه بأنه: "جملة من المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ، إلخ"[4]، وفي النهاية فقد استخدم الجابري هذا المفهوم ليعبر به عن ما يسمى ببنية العقل العربي، لأن البنية تعني المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم ما يسمى اللاشعور المعرفي، لأنه يوجد بكيفية لاواعية في رؤاهم الفكرية والأخلاقية والسياسية وغيرها، وحتى نظرتهم إلى أنفسهم، ومعرفته تساعد على مقارنة الزمن الثقافي بزمن اللاشعور لأنه مثلُه، أي زمن ممتد متداخل متموج يمتد على شكل لولبي، الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر وبالتالي في نفس البنية العقلية"[5]. وقد كان تطور هذه النظريات حول مفهوم البنية والبنيوية من مجال النقد الأدبي مع النظرية التأويلية التي تأتي فيما يلي.

ج- النظرية التأويلية:

كانت بداية تشكل النظرية التأويلية في الفكر الغربي مع"فرديناند دي سوسيير"[6] من خلال نظريته حول انفصال الدال عن المدلول[7]، ووجود علاقة اعتباطية بينهما، محض تحكمية، أو ما يسمى

---

[1]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة، ص: 75.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 41.

[3]- المصدر نفسه، ص: 41.

[4]- المصدر نفسه، ص: 40-41.

[5]- المصدر نفسه، ص: 41.

[6]- وهو الأب الحقيقي لحركة البنيوية رغم أن كتابه لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاث سنوات.أنظر محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1404هـ- 1984م، ص: 136.

[7]- انظر: فرديناند دي سوسيير، دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، 1985م، ص: 109-125. وبيتر كونزمان، فرنز-بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة المشرقية، بيروت، لبنان، 2007م، ص: 237. وعبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط3، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ص: 20، 24، 152-155.

"بتحكمية الإشارة" التي يصورها رولان بارت[1] (الناقد البنيوي/ التفكيكي) بأنها المحدد لمسار النقد الأدبي المعاصر، اعتباطيتها وكونها حرة التوجه نحو المدلول، ومن ثم قدرتها على تغيير ذلك المدلول واستبداله"[2] وهي تحيل إلى مجرد مفهوم ذهني، لا إلى علاقة بين اللفظ والمعنى الثابت، ومن ثم نفي أصول الألفاظ والمعاني التي ترد إليها الألفاظ المولدة والمعاني المستجدة، وبهذا تحطم اللغة، وتحطم الثنائية التكاملية(الصح والخطأ والخير والشر..)، وإطلاق للصيرورة، وإنكار للأصل الرباني للإنسان والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو "المركز المتجاوز"، بل يسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة"[3].

صار المصطلح بذلك ذاتيا، مرتبطا بالمستعمل وبظروفه المحيطة وبطريقة تعامله مع محيطه وبطبيعته النمطية النفسية[4]، وتم الانتقال من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم أو بالأصح من اكتشاف المعنى إلى إنتاج الفهم. وهو ما طبقه الجابري من خلال مبحثين: مبحث اللفظ والمعنى: منطق اللغة ومشكل الدلالة، ومبحث: اللفظ والمعنى: نظام الخطاب ونظام العقل، من كتاب بنية العقل العربي، وسنتحدث عن كيفية استخدام هذه النظرية عنده وما نتج عن استخدام المنهج البنيوي والمفاهيم المستعارة في ما يلينا من مباحث.

[1]- رولان بارت (1915- 1980م) حاول أن يبني السيميولوجيا كعلم يتخذ موضوعا له دراسة العلامات وحياتها في وسط الحياة الاجتماعية، وكان في ذلك متبعا لفرديناند دي سوسيير، ويمكن القول أن نصوصه حول الميتولوجيا والسيميولوجيا والنقد الأدبي يمكن أن تقرأ كفلسفة بدأت قريبة من الماركسية المجددة وتآزرت مع الوجودية، قبل أن تنحو بقوة نحو البنيوية.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ، ص: 135- 136.

[2]- عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص: 48.

[3]- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص: 138، 146.

[4]- محمد بن حجر القرني موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 184.

الفصل الثالث:

الخلفيات الفلسفية والغايات الأيديولوجية لتصنيف العلوم عند الجابري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إن علم تصنيف العلوم هو علم معياري، ذلك لأنه يرتبط بالموقف الوجودي للإنسان فيما يراه من حقيقة الوجود، وموقعه هو ذاته من تلك الحقيقة، فيصوغ من تصنيف العلوم منهاجا يتناسب مع ذلك الموقف، ويخدم المآل الذي يرسمه الإنسان لنفسه، وبالتالي فهو يعكس بامتياز الأبعاد الأيديولوجية والعقدية، كما يعكس الخصائص الفكرية والثقافية للبيئات التي تحتضنه، وهذا ما سنعرفه في تصنيف الجابري من خلال دراسة تصنيفه، وهدفه منه والعلاقات بين العلوم التي تتخلله، ووحدة العلوم، ما يتيح لنا نقده.

المبحث الأول: تصنيف الجابري (الشكل والخصائص)

تمهيد:

لم يخصص الجابري تأليفا لهذا العلم، أو يفرد تصنيفا للعلوم ويسميه بذلك، كما فعل كثير من العلماء، بل يمكن اعتبار مشروعه ككل عبارة عن تصنيف للعلوم، ذلك أن المنهج والنقد الإبستملوجي للتراث الذي اختاره، جعله يحلل الأنظمة المعرفية التي بني عليها الفكر العربي، بكل منازعه وعلومه، ويصنفها.

المطلب الأول: شكل التصنيف

تحدث الجابري عن كون تصنيفه للأنظمة المعرفية في التراث العربي والإسلامي يعد تصنيفا للعلوم في كتابه تكوين العقل العربي فقال: " وهكذا فبمجرد ما عقدنا العزم على وضع التصنيفات والتصورات السائدة بين قوسين، والتحرر بالتالي ما أمكن من العوائق الإبستمولوجية، والهواجس الأيديولوجية التي تعرقل انطلاقة البحث العلمي في التراث الإسلامي، بما في ذلك هاجس البحث فيه عن " الوجوه المشرقة " سواء باسم نشدان "الأصالة"، أو باسم طلب العناصر "التقدمية"... بمجرد ما عقدنا العزم على ذلك وأخذنا في تركيز اهتمامنا كله على الجانب الإبستملوجي، أي البحث في ما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يتراءى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع اكتشاف

الاختلافات الداخلية البنيوية"[1].

يعرض الجابري لتصنيفه للعلوم بعد أن ينقد التصنيفات السابقة في الثقافة العربية التي لا تقوم إلا على اعتبار المظاهر الخارجية، إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم دين وعلوم لغة، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم، ويعده تصنيفا مبتكرا يفتح آفاق التقدم فيقول: "..تصنيف آخر لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاقا جديدة تماما هي من الخصوبة والعمق بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات ولافقاريات.."[2].

ويقول: "هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات:

- علوم البيان: من نحو وفقه وكلام وبلاغة، ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة، وما أسميناه ب: " المعقول الديني العربي "، المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية كرؤية واستشراف.
- وعلوم العرفان: من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية، وتفسير باطني للقرآن، وفلسفة إشراقية، وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية، وسحر وطلسمات وعلم التنجيم...إلخ، ويؤسسها نظام معرفي يقوم على" الكشف والوصال"، و"التجاذب والتدافع" كمنهاج وعلى ما أسميناه ب" اللامعقول العقلي"، أعني الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين والذي كرسته الهرمسية، كرؤية واستشراف.
- وأخيرا علوم البرهان: من منطق، ورياضيات وطبيعيات (بفروعها المختلفة)، وإلهيات، بل ميتافيزيقا، ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية، والاستنتاج العقلي كمنهج وعلى ما دعوناه ب" المعقول العقلي"، أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية، كرؤية واستشراف"[3]

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 333.

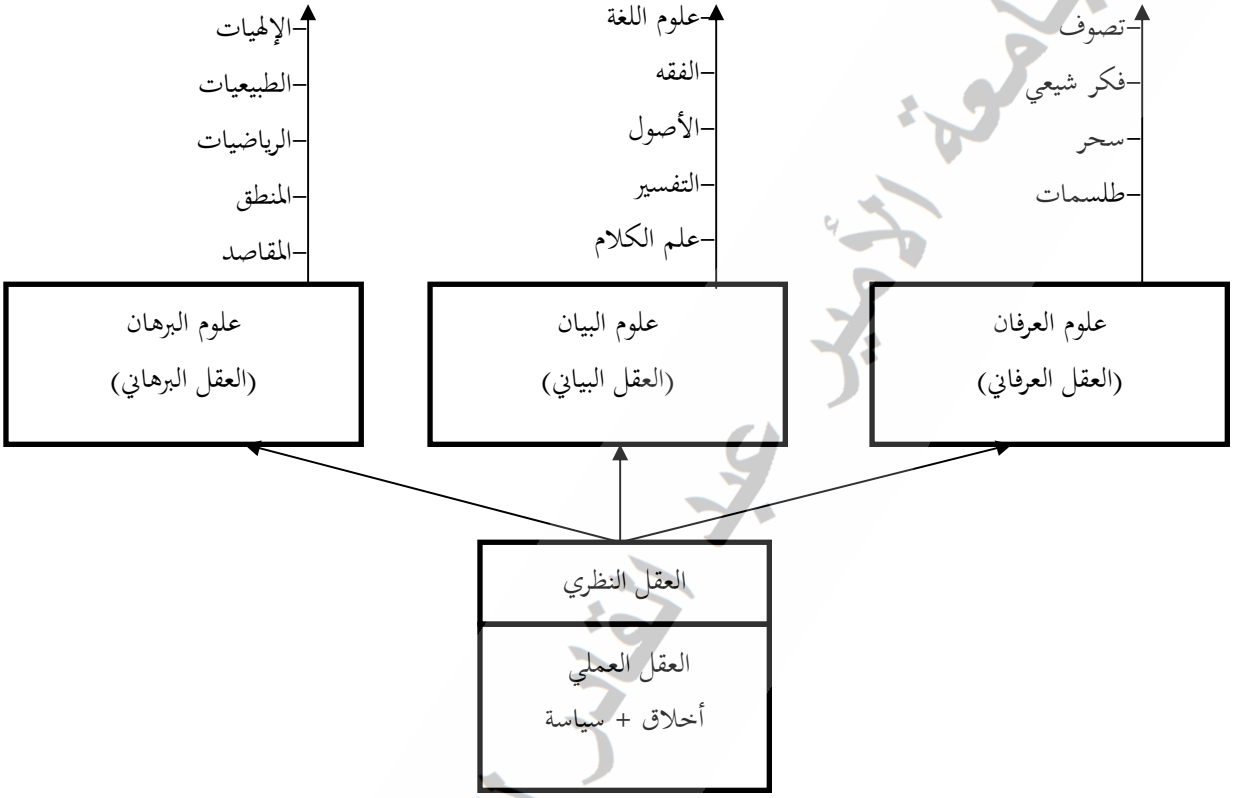
[2]- المصدر نفسه، ص: 333.

[3]- المصدر نفسه، ص: 334.

نلاحظ في مشروعه أيضا أن هذه الأقسام الثلاثة تعود إلى العقل النظري، الذي يقابله العقل العملي، وهو القسم الثاني الذي يجعله صنفين العقل السياسي، والعقل الأخلاقي، ويتحدث عنهما ويحللهما في كتابين مستقلين، ولا يجعل لهما بنية منفردة وخاصة بكل واحد منهما، وإنما تتغير النظم المعرفية حسب الحاجة، فقد يكون العقل السياسي وكذا الأخلاقي بيانيا، أو عرفانيا أو برهانيا كما سنعرف فيما يلي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تصنيف العلوم عند محمد عابد الجابري



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: خصائص كل بنية من بنيات أقسام التصنيف

تحدث الجابري عن خصائص كل بنية من بنيات التقسيم عنده بإسهاب، موردا الأدلة والشواهد النصية والتاريخية، والتحليلات والبراهين على ما يقول، ونحاول أن نلخص ما أورده، ونذكر أهم الخصائص والمسائل في كل قسم.

الفرع الأول: إبستيما البيان وصدام الثنائيات

نحاول أن نقف هنا عند أول قسم عند الجابري وهو نظام البيان وعلومه، احتراما لنسقه ثم أن هذا القسم قد حاز على أكبر مساحة عنده، مقارنة بالقسمين الآخرين، وعليه فما مفهوم البيان؟ وكيف تبلور داخل الثقافة العربية الإسلامية كما يرى الجابري؟ وما أهم خصائصه ومسائله؟.

إن كلمة بيان حسب الجابري عرفت تطورا عبر الزمن عندما انتقلت من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، لقد كانت في نظره قبل عصر التدوين تعبر عن حالة لغوية عفوية لتصبح فيما بعد تعني التفكير المنظم الذي يخضع لقوانين ويلتزم بقواعد ثابتة منهجها الأساسي في إنتاج المعرفة هو القياس أي قياس الغائب على الشاهد، وهذا النوع من المعرفة يشكل ما يعرف عنده "بالمعقول الديني العربي"، وهو مقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية، ولأجل ذلك متى كانت نشأة هذا النظام؟ إذا علمنا أن للغة نشأتان، نشأة عامية ونشأة علمية، وللعقل العربي مرحلتان أيضا بحسب الجابري عقل كمنتوج ظهر بظهور الإسلام أو اللغة، وعقل كأداة ظهر في عصر التدوين، وقد استبعد الجابري مرحلة الجاهلية وصدر الإسلام، مع إقراره أن للغة الأعرابي وبيئته الصحراوية دور أساسي في إنتاجه، يقول علي المخلبي في هذا أن الإنتاج يحمل في عملية تحققه قانونه، كما أن القانون يصاغ من خلال تفحص الإنتاج، وليست مرحلة "الوعي" بالقانون هي مرحلة التقنين والتشريع الحقيقية، بل إن مرحلة الإنتاج هي في نفس الوقت مرحلة التشريع للإنتاج ولكيفيته،.. وعليه فإن وعينا بالقانون الذي يحكم الإنتاج هو الذي يأتي في مرحلة متأخرة عنه في حين أن القانون ذاته موجود، فاعل، حاضر..ووعينا به يمكننا من مراقبته، ومن كشف هيمنته، ومن ثم إمكانية تجاوزه، وعليه فالذي ظهر في عصر التدوين هو تأويل خاص لتلك المعرفة، فقدمت فيه مرحلتا "الجاهلية" و"صدر الإسلام" بالشكل الذي أراده لها عصر التدوين"[1].

[1]- علي المخلبي، التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، ص: 86-87.

العقل العربي كبنية وكأداة للمعرفة إنما هو نتاج للثقافة العربية حتى في مظهرها الفاعل[1]، وقواعده العقلية اكتسبها من تعامل الأعرابي مع بيئته، والبيئة العربية تعكس صورتها مباشرة على اللغة وعلى العقل العربي بوصفه يمثل ثقافة ساذجة عامية، لكنها من جهة أخرى تؤثر على الثقافة العلمية بصورة غير مباشرة، وذلك عبر اللغة التي سبق لها حمل صورة الواقع[2].

إن الرؤية التي تشكل بنية العقل لدى أعراب الصحراء (انفصال بين أجزاء البيئة الصحراوية أدى إلى نفي وجود علاقات سببية ضرورية بين الأشياء، (الانفصال، التجويز، والمقاربة)، تعتبر أيضا علة مباشرة لقيام المنهج الاستدلالي عندهم، فالرؤية تؤسس المنهج، فأدت هذه الرؤية الانفصالية التجويزية إلى المقاربة والتشبيه في الاستدلال، وهي حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية، والتشبيه يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس"[3]، وكل العلوم القائمة على الأثر والأمارة تستند إلى آلية ذهنية واحدة هي المقاربة، المبنية على التجويز أو عدم السببية الضرورية، التي لا تقوم على علاقة تربط بين الأشياء كعلة ومعلول"[4]، وعليه ينسحب كل وصف لعالم الأعرابي من نقص وفقر وضحالة وجفاف وحسية ولاتاريخية على العقل العربي.[5]

إن "علم البيان" هو أحد فروع علم البلاغة الثلاثة (علم المعاني وعلم البيان، وعلم البديع)، لكن الجابري قد جعل سائر العلوم العربية والإسلامية فروع تحت هذا العلم لا لشيء إلا لأن أساس العلوم العربية واحد يعبر عن المنطق الداخلي لها، حيث أن الصورة البيانية والبلاغية هي إما على هيئة تشبيه أو استعارة أو كناية أو تمثيل، وكلها ترجع إلى التشبيه، والتشبيه عبارة عن قياس، والمجاز هو ضرب من القياس في حمل الشيء على ما يناسبه ويشاكله، فالتشبيه إذا هو جوهر البلاغة وهو عبارة عن قياس لمثال سبق، ولا يختلف هذا عن القياس النحوي والفقهي، فإذا كان ما يقاس عليه في البلاغة هو معنى لشعر شاعر قديم، ففي الفقه والنحو يقاس على النص(كلام عرب البادية في النحو، والكتاب والسنة

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 15.

[2]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 48-49.

[3]- أنظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 247، وتكوين العقل العربي، ص: 129.

[4]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 247.

[5]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 53.

في الفقه)، [1] وهو حال القياس الكلامي في الاستدلال بالشاهد على الغائب فلا يختلف عن التشبيه أو المقاربة أو القياس.

هذه البنية اللاشعورية التي انتقلت إلى العلماء المسلمين من عرب الجاهلية ولغتهم، والمعتمدة على البعد الجغرافي البيئي، قد أدت أيضا إلى انفصال بين اللفظ والمعنى، وكأن لكل منهما كيانه الخاص، ويستدل مفكرنا للتدليل على هذا الأمر بطريقة الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري(100هـ-173هـ)، (مؤسس علم العروض، وصانع علم النحو والذي ينسب له كتاب معاني الحروف) وهي طريقة تقوم على فصل اللفظ عن المعنى، أو استقلال اللفظ عن المعنى[2]، وهي أهم إشكالية نقد من خلالها الجابري العقلَ البياني، فقد تأصلت مسألة الانفصال هذه بقوة في مجالات اللغويين، والمتكلمين، والفقهاء. فربط النحاة في أعمالهم بين منطق اللغة ومنطق العقل، توجههم في ذلك إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى، أما علماء أصول الفقه فقد أسقطوه على أعمالهم الأصولية خاصة مسألة(الدلالة والاستدلال)، أي بين طرق دلالة اللفظ على المعنى وطرق تصرف العقل فيها، فربطوا بين قوانين تفسير الخطاب وتقنيات تحليله، وبين مبادئ العقل، وآليات نشاطه، وهنا تظهر القراءة المنطقية للغة، فأصبح العمل العقلي عندهم هو استثمار النص، أو ما يعرف بمصطلح الاجتهاد، أو معقول النص. وقد أكد الجابري بالدور الأساسي الذي ساهم به علماء الأصول في التشريع للعقل العربي عموما، والعقل البياني تحديدا انطلاقا من الاهتمام بهذه الإشكالية، فصارت بحوثهم كلها لها علاقة مباشرة بالبحث اللغوي، فالأصل لديهم نص، والحكم أيضا نص، أو ما يستفاد من النص، والعلة يُهتدى إليها بقرينة من النص.[3]

كل ذلك أدى إلى أن صارت اللغة لديهم تسود على الفكر، ونظام الخطاب على نظام الفكر "والسبب في هذا واضح، إن غياب الاهتمام بعلاقة اللغة بالفكر راجع هنا إلى غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها مستقلة عن الألفاظ واللغة، فلم يكن البيانيون على اختلاف نزعاتهم وتنوع تخصصاتهم، يشغلهم السؤال كيف نفكر؟، إن السؤال الذي كان يملك عليهم كل حقل تفكيرهم هو كيف البيان؟ كيف نفسر الخطاب المبين؟ وما هي شروط إنتاجه؟..إن تبعية اللغة للفكر واقعة أساسية على الرغم من

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 129-130.

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 41-42.

[3]- المصدر نفسه، ص: 55.

الارتباط العضوي بينهما.. النتيجة المحتومة: أولوية التفكير على التعبير، أولوية المعنى على اللفظ، وهذه العلاقة لا تظهر إلا إذا كان موضوع التفكير كائنا حسيا أو عقليا (كموضوعات الطبيعيات والرياضيات)، هنا تتجه العلاقة بين الفكر وموضوعه من المعطى الحسي أو العقلي إلى"الفكر/اللغة"، أما إذا كان الموضوع الذي ينصب عليه التفكير هو النص، فإن اتجاه تلك العلاقة يكون من اللفظ إلى "اللغة/الفكر" من النص إلى معقول النص..ولكن النص يمكن أن يُنظر إليه كألفاظ وكعبارات لغوية ونظام خطاب، ويمكن أن يُنظر إليه كمعان ومقاصد كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر إليه من المنظور الأول: اللفظ أولا والمعنى ثانيا أو ثالثا"[1]، وتأثرت البلاغة بالوضع العام الذي ساد العلوم البيانية الأخرى، فصارت السلطة كلها للمحسنات اللفظية، بمعنى أن البلاغيين لم يعودوا يهتموا بالمعنى بقدر ما كانوا يركزون على النغمة الصوتية الموسيقية، وهو عيب كبير من عيوب البيان، بهيمنة شكليات الخطاب التي تجعل السامع في حالة إغفاء عقلي دون إدراك بالمعنى الذي يقصده الخطاب ذاته.[2]

وبما أن مشاكل علم الكلام هي مشاكل ميتافيزيقية، تعلو على الزمان والمكان، فإن اللغة التي تملك القول الفصل في هذه المشاكل سترتفع هي الأخرى، بل ستُرفع إلى مستوى تلك المشاكل، فيصبح اللفظ ذا قيمة ميتافيزيقية بذاته، مما يفتح المجال واسعا لتسويد اللغة على الفكر"[3].

كانت هذه الآلية هي أساس التشريع عند الفقهاء، فأدى ذلك إلى تقوقعه ضمن حدود اللغة وإمكانياتها المستنفذة، فأدى إلى غلق باب الاجتهاد، وتجمد تطور الحياة الاجتماعية، وما كان الجدل القائم بين أهل الرأي وأهل النص في التاريخ الإسلامي إلا مظهرا من مظاهر وجود أزمة على مستوى الأسس، أي وجود حاجة ملحة لإعادة تأسيس العلوم الإسلامية منطقيا وإبستيمولوجيا، وما كان هذا ليحدث حسب الجابري لو أُسس التشريع على مقاصد الشريعة التي تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا، وليس المواضعة اللغوية.[4]

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 103-105.

[2]- المصدر نفسه، ص: 108.

[3]- المصدر نفسه، ص: 106.

[4]- المصدر نفسه، ص: 105، و538-548.

كما انخرط علم الكلام في هذه الإشكالية في جميع مسائله(خلق القرآن، التأويل، والإعجاز)، ما أثر بشكل سلبي على العقل، وجعله رهين اعتبارات جدلية، وخاضع لمنطق اللغة، ما أدى إلى خنقه وتحجيم دوره.

أما الإشكالية الإبستيمولوجية الثانية في هذه البنية هي آلية إنتاج المعرفة وهي القياس، وقد تحدث عنها الجابري في ثنائية الأصل/الفرع، وإن كان هناك حضور قوي لمفهوم الأصل لدى كل علماء البيان على اختلاف بينهم في تسميته "فعملية التفكير كلها تقوم عندهم إما انطلاقا من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل، وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية واحدة"[1].

إنَّ مجموع الأصول التي نظَّر لها الشافعي في عصر التدوين، وكان يُعمل بها بشكل مباشر فيما قبل منذ عهد النبيﷺ والصحابة -رضوان الله عليهم- هي التي صارت فيما بعد السلطة المرجعية التي بنيت عليها الإنتاجات المعرفية لدى اللغويين والنحاة والفقهاء وعلماء الكلام، عن طريق آلية القياس التي تقوم على هذا المعنى (الأصل/ الفرع) "[2].

أما المسألة الثالثة هنا هي مسألة الجوهر الفرد، وتعد القاعدة الإبستيمولجية لكل الرؤية البيانية العالمة للعالم في تصور الجابري، وهي وإن كان مبدؤها من طرف المتكلمين في مسألة علم الله ثم تم توظيفها في مسألة حدوث العالم ووجود الله، وانتشرت حتى أصبحت أساسا لنظرية في الوجود، أي في المكان والزمان والحركة والفعل[3]، وكان من إفرازاتها رفض فكرة السببية فلا علاقة ضرورية بين الحوادث وإنما حالة اقتران، سواء عند المعتزلة أو عند الأشاعرة، غير أن الغزالي عرضها بشكل أوضح "..فإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقهما على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت، بل مقدور الله خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزِّ الرقبة،... وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[4].

وبهذا يربط الجابري بين الاقتران السببي غير الضروري بفكرة التجويز المستقاة من عالم الأعرابي وثقافته وارتباطه ببيئته، وأثرت في تفكيره وصارت هي أساس النظام المعرفي البياني ككل، وهي ميزة

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 113.

[2]- المصدر نفسه، ص ص: 118، 137.

[3]- المصدر نفسه، ص: 175.

[4]- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1996م، ص: 239.

القياس الذي يتأسس على مجرد الظن ولا يلزم لزوما ضروريا بعكس القياس الأرسطي، كون نتائجه لازمة وضرورية صوريا.

الفرع الثاني: إبستيما العرفان وإرهاصات اللامعقول

عندما حلل الجابري هذا النظام المعرفي بدأ بتحديد مجاله[1]، وينظر إليه على أنه منهج لاكتساب المعرفة يحمل رؤية للعالم وله موقف منه، وانتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عن طريق الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبالخصوص في مصر وسوريا وفلسطين والعراق، وغيرها من الأمصار ويسميه باللامعقول العقلي أو الهرمسية أو الموروث القديم أو العقل المستقيل، ولكن كيف وصل إلينا؟ وكيف تشكلت عناصره داخل الثقافة العربية الإسلامية؟ وما هي تمظهراته والإشكالات التي يطرحها هذا اللون المعرفي على صعيد الرؤية والمنهج؟.

إنَّ الجابري إذ يرصد لنا التيارات المختلفة للموروث القديم لا ك"آخر" وافد، بل كنظام تفكير تسلل إلى العقل العربي وصار جزءا منه، لذلك ركز على مدى تأثير كل تيار كاليهودية والنصرانية، والمجوسية والمانوية[2]، وصابئة حران، والهرمسية التي كان لها التأثير الكبير بأفكارها عن الألوهية والنفس ووحدة الكون. فنجد في الألوهية مثلا فكرة الإله المتعالي، والإله الصانع المتحد مع الكون، كما نجد فكرة التجسيم، وإمكانية شهود الإله وتمثله بحسب طهارة ونقاوة الروح، أما وحدة الوجود والتي تربط بين أجزاء الكون عن طريق التأثير والتأثر، تلك العلاقة السحرية الكامنة في طبيعة الأشياء إما انجذابا وإما تنافرا "فما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي مقهورة من طبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى"[3]. وهو المبدأ الإبستيمولوجي الذي يحكم علم الكيمياء بل العالم الكبير والصغير، فالإكسير الذي يحرر ويطهر المعدن، كذلك النفس ترتقي إلى أصلها الروحي عبر هذا الإكسير الخاص أو التطهير الروحي. وهنا يظهر الربط بين العلم والسحر أي " دمج

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 333.

[2]- مذهب (ماني) الفارسي الذي عاش في القرن الثالث للميلاد، وعمل على التوفيق بين المسيحية والزرادشتية، قال: إن للعالم مبدأين، أحدهما النور وهو مبدأ الخير، والآخر الظلمة وهو مبدأ الشر، وكل مبدإ من هذين المبدأين مستقل عن الآخر ومنازع له)جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 314.

[3]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 182.

العلم في الدين، والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها العقل المستقيل عن نفسه وهويته"[1].

لقد كان انتقال هذه الأفكار إلينا حسب الجابري عن طريق الكيمياء والتنجيم، أي عبر العلم لا الفلسفة أو الدين، ويذكر الجابري نقلا عن ابن النديم أن شخصا اسمه "اصطفن الراهب" هو من تكفل بنقل الكتب الخاصة بالتنجيم والكيمياء والطب إلى خالد بن يزيد بن معاوية (ت: 85هـ)، ونجد هذه الأفكار أيضا عند جابر بن حيان، ففي تصنيفه للعلوم لا يميز حسب الجابري بين ما هو للعلم وما هو للدين، وقام بدمج الطرفين، كما لا يستثني كل من الرازي وابن سينا من هذا الحكم بالنظر إلى نفس التداخل الذي حصل لديهما بين المسائل العلمية التطبيقية في الطب والمسائل اللاعقلانية التي أغرقتهم في الروحانيات، واعتبارهم للعلوم الخفية السحرية التي يسميها ابن حيان بالعلوم السباعية، وكذا الرازي ما يؤكد أخذهم من دجل الهرمسية، خاصة مع مكانتهم في مجال العلوم التي أبدع فيها العرب[2].

أما إذا انتقلنا إلى مجال العقائد فسنجد المتكلمين خاصة الرافضة والجهمية وغلاة الشيعة قد اطلعوا على نصوص الهرمسية، ونجد "رسائل إخوان الصفا تعتبر مدونة هرمسية، كثيرا ما تحيل في أدبياتها إلى هرمس وفيثاغورس فضلا عن قولهم بنظرية الإله المتعالي"[3].

من المسائل التي ترتبط بهذا النظام العرفاني مسألة الظاهر والباطن والتي احتلت الموقع نفسه الذي احتلته مسألة الزوج اللفظ والمعنى في النظام البياني[4]، ما أدى إلى انتشار فكرة التأويل على أساس أن النص القرآني له مستويين من الدلالة: الدلالة اللغوية وهي الظاهر، والدلالة الرمزية وهي الباطن، فربطوا التفسير بالظاهر/الألفاظ، والتأويل بالباطن/ المعاني. وزاد من تغلغل هذه الإشكالية العامل السياسي المتمثل في بروز أصحاب العرفان كقوة مضادة خاصة بعد حرب صفين، وتواصل التأصيل لهذه المسألة مع ابن عربي وأبو نصر السراج الطوسي الذي رفعها إلى مستوى التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن، ثم قسم الشيعة والمتصوفة الدين كله إلى شريعة وحقيقة، وصار لسان العلم هو ما جاء به الأنبياء من

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 182-183.

[2]- المصدر نفسه، ص: 195-197.

[3]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، 252، 269.

[4]- المصدر نفسه، 271 وما بعدها.

وحي، ولسان الحقيقة ما يتلقاه المتصوف مباشرة بالكشف أي بدون واسطة[1].

أما المسألة الثانية في هذا النظام فهي مسألة النبوة والولاية المعروفة لدى الشيعة، ويغلب عليها التفسير الميتافيزيقي الأسطوري، واللون السياسي الأيديولوجي.[2]

إن المنهج الذي يتوصل به إلى الحقيقة في هذا النظام هو المنهج الكشفي العرفاني ما أسفر عن استقالة العقل العربي ليتكبل ويتحنط بأنواع الدجل الميتافيزيقي، وتتعطل وظيفة العقل والحواس معا.

الفرع الثالث: إبستيما البرهان ومحاولات تأصيل العقلانية

دخل نظام البرهان في تصنيف الجابري بعد البيان والعرفان، لأن الثقافة العربية لم تتعرف على منطق أرسطو إلا في مرحلة متأخرة، من خلال إستراتيجية المأمون، وكان حضوره متميزا نظرا لامتلاكه منهجا ورؤية للعالم والطبيعة والوجود بوجه عام، فما طبيعة هذا النظام؟ وما هي آلياته وكيف تم توظيفها في المدرستين المشرقية والمغربية بحسب التقسيم الجغرافي لدى الجابري؟.

كانت البداية مع الكندي أول فيلسوف عربي يدشن دولة العقل في الإسلام موظفا ما يعرف بالبرهان كمحاولة منه للتصدي للعقل الهرمسي، أو المستقيل المتمثل في الشيعة والمانوية، وكانت له مؤلفات في هذا الصدد، وعلى الرغم من أن فلسفة الكندي كانت تنقل وتأسس لأول مرة رؤية منهجية علمية معقلنة تساند المعقول الديني العربي ضد الأفكار اللاعقلانية، إلا أنه كان يغلب عليه الطابع السجالي الجدلي، ويفتقد إلى الصرامة البرهانية لضعف بضاعته في المنطق "ولأن كتاب البرهان لم يكن قد ترجم بعد، فإن محاولة الكندي ستكون جريئة..وهو يسلك مسلكا غير برهاني فيما يكتب"[3].

أما المحاولة الأكثر نضجا بعد الكندي فهي محاولة الفارابي لإعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع الممزقان معا، عبر تجاوز الخطاب الجدلي السجالي بين الفرق والطوائف، والأخذ بخطاب ثابت وهو خطاب العقل الكوني، القائم على أسس برهانية، بمعنى التخلي عن الخطاب الأيديولوجي والتمسك بالرؤية العلمية العقلانية، وإعادة الوحدة الاجتماعية بإعادة بناء علاقات جديدة بين مختلف أفراده،

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 277.

[2]- المصدر نفسه، ص: 330.

[3]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، 416.

ويظهر ذلك في مشروع المدينة الفاضلة، أما على صعيد الفكر فقد "رأى في المنطق الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره"[1]. لذلك نجده قد ربط بين المنطق والأنطولوجيا وبين الطبيعة وما بعدها، لتأكيد التكامل والتناسق بين وحدات الكون، كما حاول تقريب العلاقة بين الدين والفلسفة، كونهما يعبران عن حقيقة واحدة، كما نلحظ تبيئته لنظرية الفيض الأفلوطينية في المجتمع العربي الإسلامي. كما كانت له محاولة لإعادة ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس منهج برهاني يكون الواقع مرجعيته، فجعل نظام الألفاظ ما هو إلا محاكاة لنظام المعاني في الذهن، ونظام المعاني ما هو إلا محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة.

بناء على هذا فقد كانت لحظة الفارابي في التأسيس للبرهان لحظة حرجة للغاية بالنظر إلى المعطيات التاريخية التي تعامل معها كفيلسوف وسياسي وسوسيولوجي، ووفق أكثر من الكندي حيث اتجه إلى البرهان لا ليدافع به عن البيان بل ليتجاوزه، أما العرفان فقد جعله نتيجة تثمر من البرهان وذلك عندما جعل المعرفة البرهانية تنتهي في أسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعال.

هكذا فقد كانت مهمة الفارابي هي تبيئة البنية الفكرية البرهانية كرؤية ومنطلق تأسيسي يحتاج إلى تعديل وتمحيص بما يتناسب وخصوصيات العقل العربي، وبقيت هذه المهمة بغير اكتمال.

لما جاء ابن سينا انقلب على مشروع البرهان، يدل على ذلك جعله السعادة تكون بعد مفارقة الروح للجسد وعودتها إلى المحل الأرفع، بعكس الفارابي الذي جعلها في هذه الحياة بقيام المدينة الفاضلة، وقد كان هذا الانقلاب ذا خلفية أيديولوجية كما يذكر الجابري،[2] حيث كان له حلم تأسيس فلسفة مشرقية متجاوزة للفكر الأرسطي، وبالمقابل مكرسة للفكر الفارسي الذي كان يدعوا أنصاره إلى دمج الدين بالفلسفة، واعتبره الجابري المدشن الأول لعصر الانحطاط، وبلغ معه البرهان حد الانسداد بل إلى أزمة حقيقية، انتهت فيها الأنظمة الثلاث البيان والبرهان والعرفان بهذا الشكل المتصارع عند الغزالي وعاشها في تجربته الروحية. ويرى الجابري أن محاربة الغزالي للسينوية والإسماعيلية وكذا استخدامه المنطق كمعيار للعلم كلها كانت بدافع أيديولوجي سياسي، لقد كان الغزالي يدافع عن المذهب الشافعي

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 242.

[2]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 165.

في مجال الفقه، والمذهب الأشعري في مجال الكلام، فاستخدم المنطق كمنهج برهاني عقلي لتحصيل المعرفة بطريقة شكلية، أي مجرد وسيلة ذهنية محل آلية منهجية أخرى، ونقصد بها قياس الشاهد على الغائب لأنه في نظر الغزالي أضحت مصدرا للصراع والجدل، وبهذا نفهم أن البرهان قد استغل من طرف أنظمة أخرى وهو السبب الرئيسي الذي لم يخدم البرهان من الداخل، ثم انقلب الحال مع فلاسفة المغرب العربي، واستقل البرهان كمنهج واضح.

كانت البداية مع ابن حزم الذي انتقد كل المبادئ التي يقوم عليها نظام البيان، نقصد بذلك مبدأ الانفصال الذي تكرسه نظرية الجوهر الفرد، ومبدأ التجويز، والمبدأ المنهجي "القياس"، كما رفض وحارب الفكر الصوفي والشيعي المكرس لفكرة "الظاهر والباطن"، وأسس البديل على رؤية منهجية مفادها أن العلم له طريقين"أحدهما ما أوجبته بديهية العقل والحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل والحس"[1]، يعني بذلك المنهجية الاستنتاجية الاستقرائية التي تربط بين العقل والحواس معا[2].

كما تمسك بظواهر النصوص، ورفض القياس كأصل من أصول التشريع، وكان الهدف من هذا العمل الابستيمولوجي هو تأسيس البيان على البرهان، وإقصاء العرفان نهائيا.

إن هذه النزعة النقدية العقلانية الواقعية هي التي افترشها كل من ابن باجه وابن رشد فكيف كان الحال معهما في النهوض بمشروع البرهان وإيصاله إلى مداه؟

سار ابن باجه على خط ابن حزم عندما أقصى العرفان وفصل بين البيان والبرهان، وظهر عليه وعي متزايد في تأصيل البرهان منهجا ورؤية، وتحرر خطابه الفلسفي الذي طبعته عقلانية صارمة "لذلك كان هدف ابن باجه هو قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه"[3].

أما المؤسس الفعلي للبرهان كنظام ومنهج معرفي داخل الثقافة العربية الإسلامية فهو ابن رشد الذي نصب العقل على مستوى العقليات والشرعيات معا، وهو يرى أن البرهان هو المنهج البديل الذي يجب أن يسود في كل قطاعات المعرفة، فالتفسير العقلي الناضج الرافض لكل أشكال اللامعقول من شأنه

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 191.

[2]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة، ص: 215.

[3]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 313.

أن يزيل كل الرواسب التي غيبت دور العقل وحنطته بالدجل والسحر، ولكن شريطة أن يتم استخدامه بشكل تام وذلك بالانطلاق من المبادئ والأصول اليقينية، والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوما ضروريا تفرضه آلية منهجية وهي ربط الأسباب بمسبباتها، وهذه الرؤية تتطابق مع ما قال به أرسطو.

يقول ابن رشد في مؤلفه تهافت التهافت مؤكدا أن كل من ينفي فكرة السببية يكون بالضرورة قد ألغى ونفى العقل ذاته، وذلك لأن"العقل ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب، فقد رفع العقل"[1].

كما ربط بن رشد من جهة أخرى المعقولية في الشرع بقصد الشارع الحكيم، أو مقاصد الشريعة الإسلامية، ما يدل حسب الجابري على أن البرهان عنده كان هدفا ووسيلة في الوقت نفسه، الأمر الذي جعله أكثر نضجا فجاء استثماره وأثره عند كل من الشاطبي وابن خلدون، فكان ثلاثتهم يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي كل في ميدانه[2].

سعى الشاطبي إلى أن يجعل من الشريعة علما برهانيا مبنيا على القطع لا على مجرد الظن، وذلك بتطبيق منهجيتي الاستنتاج والاستقراء اللتان وجدتا عند ابن حزم، ومحاولة تأسيس الأصول على المقاصد الشرعية بدل تأسيسها على استثمار النص القرآني أو السني، وفي هذا يقول الجابري: "لقد دشن الشاطبي نقلة ابستيمولوجية هائلة مع الفكر الأصولي البياني العربي نقلة كانت جديرة حقا بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي تأسيس البيان على البرهان وذلك انطلاقا من مركز الدائرة البيانية نفسها"[3]، فقد اعتبر أن المقاصد الأربعة التي ذكرها الشاطبي[4] فيها تقارب كبير مع العلل الأربعة التي ذكرها أرسطو: العلة الصورية(معهود العرب)، والعلة المادية(قدرة المكلف)، والعلة الفاعلة (العمل على إخراج المكلف من داعية هواه)، والعلة الغائية (مصالح العباد).

---

[1]-أبو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد، تهافت التهافت (إنتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص: 507.

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 538.

[3]-محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 547.

[4]- أبوإسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار بن عفان، السعودية، 1417هـ، 1997م، ج2، ص: 8، 44، 63، 131، 207، 289.

أما ابن خلدون في مجال التاريخ فقد قطع مع طريقة النقل والسرد المتأثرة بمنهج الجرح والتعديل، وحاول "بناء المعقولية في التاريخ، معقولية الإمكان الواقعي لمضمون الخبر التي تتم بمعرفة طبائع العمران"[1]، لقد اعتمد طريقة التبرير السببي لوقوع الحوادث التي تحصل للبشر في اجتماعهم، لأنه تصور نوعا من المماثلة بين ما يحدث في الطبيعة وبين ما يحدث للبشر، فإذا كان عالم الأشياء يفسر سببيا، فعالم الإنسان أولى بهذا التفسير، "إن الحوادث في عالم الكائنات عالم الوجود الطبيعي والبشري سواء أكانت من الذوات أو من الأفعال البشرية، والحيوانية، فلا بد من أسباب متقدمة عليها بما تقع في مستقر العادة وعنها يتم"[2]، ويرى الجابري أنه وبالرغم من الرؤية الإبستيمولوجية التي يتمتع بها بن خلدون إلا أنه وقع في إخفاق منهجي بأن جعل علم العمران يقوم على التاريخ وليس العكس، "لقد أخطأ صاحب المقدمة في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ فانعكس ذلك على الاثنين معا"[3]، وامتنع بذلك المشروع من ناحية الإمكان الواقعي.

الفرع الرابع: ابستيما السياسة والأخلاق: (العقل العملي)

هو جزء لا يقل أهمية عن سابقه العقل النظري، ويسمى عند القدامى أيضا "بالعلم المدني"، وقد خصص له الجابري كتابين فصل فيهما بين السياسة والأخلاق(العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، والعقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، وسنبدأ بحول الله بأهمية هذا العلم عند الجابري، وبنيته وركائزه ومنهجه، وغايته وعلاقته بالعقل النظري.

تتركز أهمية هذا العلم في علاقته بالعقل النظري، فقد كان قديما أو في تصنيفات السابقين نجد أن العقل النظري هو الذي يوجه العقل العملي، أما مع الجابري والمدرسة الحداثية عموما فنجد العكس، العقل العملي هو من يوجه العقل النظري، كيف ذلك؟.

إن الفكر عند الجابري -أي فكر- يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع الاجتماعي والتاريخي، نشأة وتوظيفا، فبعد أن حلل البنية المعرفية للعقل العربي إلى تلك الأنظمة الثلاثية السابقة، نجده يتوجه في

---

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 213.

[2]- عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر، المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ، 1981م، ج1، ص: 580.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 317.

العقل العملي إلى الواقع ليربط بين التحليل الإبستيمي والقراءة الواقعية، كأنه يثبت ما قاله من قبل، فوجد أن "العقل السياسي العربي ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط ولا برهانيا وحسب إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة"[1]، فهي مقولات تخضع للاستخدام الواقعي، كما عمل على إبراز الخلفية السياسية للممارسات المختلفة، مستخدما مفهوما مستعارا من المفكر الفرنسي المعاصر"ريجيس دوبري" وهو مفهوم "اللاشعور السياسي"، دون أن يطابقه في طريقة استخدامه، وفي هذا يقول الجابري: "وهكذا فإذا كانت وظيفة اللاشعور السياسي عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوربية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم المعاصر"[2].

على هذا الأساس يذهب الجابري إلى أن كل محاولة لفهم الفكر العربي الإسلامي لا تأخذ بعين الاعتبار أثر السياسة في هذا الفكر ستظل محاولة فاشلة، ومشلولة، ومشوهة، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في فهم الواقع الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، والثقافي، والمعرفي داخل هذه الثقافة[3].

إنَّ الثقافة في نظره عبارة عن عملية سياسية، وإن الأفكار عبارة عن ردود فعل لها، وبذلك جرى توظيف لمختلف التيارات المعرفية للحساب "السياسي"، الأمر الذي جعل المشروع يعتبر التيارات المعرفية قد عملت على تأدية الأغراض الأيديولوجية، سواء من حيث التأسيس المعرفي أو التوظيف[4].

لهذا نجد جورج طرابيشي يقول بأن العقل الذي طالب الجابري بتبنيه "هو بالضبط العقل الذي تحدث عنه باشلار، وهو أن يكون العقل النظري تابعا للعقل العملي"[5].

اعتمد الجابري وهو يفكك بنية العقل السياسي العربي لأجل ضبط محدداته والكشف عن تجلياته نجده يختار النموذج الماركسي الاجتهادي، وأدخل مفاهيم جديدة بغية فهم أقرب وأدق وأكمل،

---

[1]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص: 8.

[2]- المصدر نفسه، ص: 21.

[3]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، ص: 245.

[4]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 24.

[5]- جورج طرابيشي، العقلانية بين مشروعين (حوار)، مجلة "النهج"، 11، صيف 1997م، السنة: 13، العدد: 47، ص: 199.

كمفهوم البنية التحتية والفوقية، والكتلة التاريخية، وعلاقات الإنتاج، والوعي الطبقي...الخ، كما اعتمد منهج البنيوية وتأثر إلى حد بعيد في هذا المجال بوجهة نظر فوكو عندما صرح قائلا: "ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة العربية، وإلا جاء التأريخ لها تاريخا مجردا يفتقد إلى الحياة والروح، والذي يكتب بدون سياسة كأنه يكتب مجرد إنشاء يقارنه بمستوى ما يكتبه الطفل"[1]، وهذا الكلام يطابق ما قاله فوكو في كتابه "حفريات المعرفة"أو في"الكلمات والأشياء"، حيث قال: " كل العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع ببعضهم هي في جوهرها علاقات سلطوية، ومن هنا كانت السلطة ماثلة في جميع مجالات الحياة من الإدارة والقضاء، السجن، العيادة...أما الدولة فهي الهرم الأعلى من أشكال الممارسة السلطوية"[2].

يذكر هشام غصيب "أن هذا يشير بوضوح إلى أن الجابري يتبنى نظرة مثالية كانطية في جوهرها للعلم والمعرفة، وكل ما يضيفه إلى الكانطية التقليدية هو أنه ينفي ما أضفاه كانط من شمولية وكونية على المعرفة، ويؤكد النسبية الثقافية للمعرفة على غرار ما يفعله توماس كون، ومن ثم فهي تنفي إمكانية المعرفة ووجودها، فالنسبية الثقافية تلغي الفرق بين النظم المعرفية وبين غيرها من النظم الفكرية والنفسية، وما هي إلا طريقة ذاتية لتنظيم مادة الحس الخام والخبرة البشرية"[3].

يصل الجابري بكل هذا مما جاد به علم السياسة المعاصر بأبرز مدارسه، إلى وجود ثلاث بنيات لاشعورية تحكم العقل السياسي العربي، وتشكل مصدرا للسلطة، وهي القبيلة، والغنيمة، والعقيدة[4]، وكان غرضه من هذا التصنيف هو تجاوز هذه المحددات إلى نموذج بديل يرتكز على العقلانية في التسيير بما يتماشى وروح الحداثة والتحديث الصحيحين، تمثل هذا البديل في مفهوم الديمقراطية التي رآها الفضاء الأمثل الذي يستوعب الجميع ويسع أفكارهم مهما بلغت تناقضاتها، كما من شأنها أن تحل الصراع التاريخي الذي يعيشه العقل السياسي العربي[5].

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 37.

[2]- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص: 37.

[3]-هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان، ص: 117.

[4]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 51.

[5]- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، ص: 337-338.

أما ما تعلق بالعقل الأخلاقي أو منظومة القيم فقد اعتمد فيه الجابري المنهج نفسه الذي اعتمده من قبل، أي التحليل التاريخي والمعالجة البنيوية والطرح الأيديولوجي، غير أنه دمج هنا بين التحليل التكويني والبنيوي[1]، لأن الجماعة تنشأ من أصل على مستوى الممارسة والمفهوم ثم تندرج في التكوين ليتضح في النهاية وجود بنية قيمية هي الأصل والمركز وعلى هذا الأساس نجد في كل مرة لدى الجابري تراتب وسلم للقيم تبرز فيه ما يعرف بالقيمة المركزية على حساب أنظمة أخرى هامشية، فنجد أخلاق الطاعة(الموروث الفارسي)، أخلاق السعادة (الموروث اليوناني)، أخلاق الفناء (الموروث الصوفي)، أخلاق المروءة (الموروث العربي الخالص)، أخلاق الدين (الموروث الإسلامي)[2]، هذا الأخير يدافع عنه الجابري كمشروع أصيل مؤسس على الإيمان الموصول بالعمل الصالح، والذي يعتبر العز بن عبد السلام، وابن تيمية أبرز ممثليه والداعين له، فالجابري بهذا يراهن على ضرورة ترسيخ قيم الفعل والممارسة، أي إعادة الاعتبار لأخلاق المنفعة والمصلحة، وتجاوز كل صور وأشكال القيم الأخلاقية التي لا تستجيب لمنطق العقل والواقع، علينا أن ندفن أردشير العرب[3]. يقصد بها أخلاق الطاعة في مقابل القيم الاجتماعية المتعقلة التي تضمن حرية الإنسان وفاعليته.

[1]- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص: 22، 23.

[2]- أنظر: المصدر نفسه، ص ص: 131، 257، 427، 491، 535.

[3]- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص: 621.

المبحث الثاني: تصنيف الجابري (الغاية من التصنيف ووحدة العلوم)

تمهيد:

إن من أهم المسائل في علم التصنيف(تصنيف العلوم) مسألة وحدة العلوم والغاية من التصنيف لأنها تحدد مسار العلم وتقدمه وآثاره على الثقافة والحضارة والإنسانية، وعلى التعليم والمناهج العلمية والتربوية وعلاقات التراتب والتعاون والتكامل، فتلقي بظلالها عليها وتحدد صفتها ومداها، وبما أن الجابري قد وضع تصنيفا للعلوم اعتبره جديدا ومتجاوِزا، فيلزم أن نجد فيه هذه التأثيرات والأوصاف، ونتتبع آثارها، لنعلم مدى خدمتها للعلم والدين.

المطلب الأول: الغاية من تصنيف العلوم عند الجابري:

لا يُخفي الجابري هدفه الذي كان يسعى إليه منذ أن بدأ مشروعه، ألا وهو التمكين للعقلانية على كل المستويات، منطلقا من المجال المعرفي، واستعان في ذلك بترسانة من المناهج والمفاهيم، التي عرف كيف يختارها ويطبقها على موضوع ذو خصائص فريدة، "التراث".. الذي حلله ليبرز تكوينه وبنيته، بغية معرفة ما علينا القطع معه، وما يصلح للاستمرار في عالم الحاضر والمستقبل، القطع مع البيان والعرفان في أسلوب إنتاج المعرفة، وإعادة العلاقة مع البيان على أن يبنى على البرهان.

فالعقل العربي حسب الجابري رغم أنه قدَّم محاولات معرفية ضخمة إلا أنه لم ينجح، لأنها كانت محاولات بدون قطيعة معرفية مع النسق أو النظام المعرفي المهيمن المتمثل في سلطتي النص والسلف، والذي حدث هو انغلاق فكري وتأزم لم ينتج قطيعة بقدر ما أنتج عصور الانحطاط التي استمرت حتى العصر الحديث، يقول الجابري: "لم يكن في إمكان العقل البياني العربي أن يتقدم أكثر مما فعل. إن الإنجاز العظيم الذي حققه في مجال اللغة والفقه لم يكن فقط عبارة عن قوانين للغة والتشريع يجب التقيد بها، بل كان أيضا عبارة عن قيود للعقل، عن تأطير له، أعني تثبيت آليات نشاطه في إطار معين لا يجوز اختراقه...فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوق نفسه، فلم يكن من الركود مناص ولا من التقليد مفر"[1]. ومن ثم لابد من القطيعة مع الموضوع الذي سبب هذه الأزمة كما يصوره الجابري.

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، 343.

ترتفع الأزمة إلى مداها الأقصى عندما تتم المصالحة بين البيان والعرفان عبر البرهان، لفائدة العرفان، (القياس الاعتباطي، الجواز، والانفصال)، ففي اللحظة المشرقية التي كانت لحظة لا عقلية، قوامها اللامعقول المتمثل في النزعة السينية التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الإسلام، وتمسك بها العرب قرونا قد أخرجتهم من التاريخ، بخلاف اللحظة المغربية (المتمثلة في الفلسفة الرشدية خاصة) والتي غُيبت مع ظاهرة الانحطاط، لكنها استمرت في الغرب وسببت نهضته، لذلك راهن الجابري على هذه الفلسفة ذات النزعة "العقلانية" المبنية على "البرهان"[1].فبغير هذه القطيعة يصبح التراث ميتًا يعيق مسيرتنا المستقبلية[2].

يثير "يحي محمد" مسألة دافع الجابري من مشروعه من جانب ما سكت عنه، فكيف يهدف إلى إحداث نهضة من داخل التاريخ العربي ذاته، مع إبعاده للنموذج العربي البياني الأصيل؟، فذلك لا يصلح في رأيه، في مقابل النموذج اليوناني.كيف تكون نهضة عربية بعقل غير عربي؟، لذا كان على الجابري أن يجعل من البرهان نموذجا عربيا[3]، أو أنه ينتمي إلى الثقافة العربية، وهو جزء من تاريخها. مثله مثل النظام العرفاني، وإما أنه كان عليه أن يثبت عدم أصالة النظام البياني ليجيز القول بإمكانية تجاوزه إلى النظام البرهاني، فحدد زمن تأصيل أصوله بعصر التدوين، ما يشير حسب محمد بن حجر القرني إلى وجود دعوى تاريخية تلك الأصول ونسبيتها بوصفها أدوات ومضامين، وتأكيد كونها أصول الإسلام التاريخي بدل أن تكون أصول إسلام الرسالة[4]، وذلك لأن الجابري قد اعتبر أن ما تم في عصر التدوين لم يكن وليد المعطيات التاريخية وحدها بل كان خاضعا لمتطلبات حاضر عصر التدوين والسياسي منه على وجه الخصوص، وفي هذا يقول: "لم تكن عملية إعادة بناء الماضي العربي-الجاهلي منه والإسلامي- من صنع الأفراد وحدهم، بل كانت أساسا من المهام التي قامت بها الدولة، لقد كانت عملية سياسية في جوهرها"[5]، ومنها ذلك الصراع السياسي بين السُّنة والشيعة، الذي ولد صراعا معرفيا حول "شروط الصحة" بين نظاميهما المعرفيين، ويقول الجابري عن تدوين العلم وتبويبه في ذلك العصر أنه: "(ولو كان) بمعنى الجمع والتصنيف لا غير، (إلا) أنه لا يمكن أن يتم بدون "رأي" إذ لابد من

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 49، وتكوين العقل العربي، ص: 349.

[2]- المصدر نفسه، ص: 213.

[3]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 63.

[4]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 421.

[5]-محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 57-59.

انتقاء وحذف وتصحيح وتقديم وتأخير...إن العملية كانت في الحقيقة إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه "تراثا" أي: إطارا مرجعيا لنظرة الأعرابي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ".[1] وعليه فإن تلك الشروط والقوانين التي وضعت في هذا العصر لتفسير الخطاب، ولإنتاج الخطاب من قبل العلماء، خاصة قواعد الشافعي في علم أصول الفقه التي شرعت للعقل العربي ككل وقيدته، كانت من باب "الرأي" أي: العقل، لا من باب "العلم" أي: المرويات، وهي التي تكون معها القطيعة الإبستيمولوجية، لأنها كانت خاضعة للظروف الفكرية، والأبعاد الاجتماعية والسياسية التي أملتها، وكانت كلها ردود أفعال ودفاع ضد الآخر، هذا الآخر الذي يختلف كل مرة في اللغة والأصول والفقه والكلام[2]، فالإجماع والقياس مثلا هما الأصلين اللذين ستشيد عليهما نظرية أهل السنة في الخلافة، ففي غياب النص، والتجاء الشيعة إلى الطعن في سياسة الماضي، وجعلها قنطرة للطعن في سياسة الحاضر، ما جر أهل السنة إلى الدفاع بنفس الطريقة، وجعلوا يسعون في إثبات أن الخلافة بالاختيار لا بالنص، مستندين إلى إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر، وعلى القياس بسلوكهم ومواقفهم السياسية"[3]، فالجابري بهذا يسير مع القاعدة الماركسية الكلية التي تقول بأن الواقع هو من يصنع الفكر-سواء كان الفكر بمعنى المضامين أو الفكر بمعنى أدوات إنتاج المعرفة-.والجابري عندما يطرح مسألة الأصل والأصلي لا كبداية زمنية وإنما كأصل يعطي للبداية معناها كأصل، لهذا نجده عندما يعرض للعقل المستقيل، لا ينظر إليه كمؤثر خارجي أو كمعين أدخل إلى الثقافة العربية، بل من حيث هو أصل من أصول الثقافة العربية والإسلامية، أنظر إلى العصر الجاهلي مثلا يعتبره زمنا ثقافيا تمت استعادته في عصر التدوين الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لما قبله وما بعده، فهذا الطرح كما يذكر بنعبد العالي ينقلنا من مفهوم تاريخي للأفكار إلى مفهوم تكويني جينالوجي، ومن هنا تلك النظرة إلى الثقافة العربية الإسلامية كفضاء تاريخي أصيل.. ومن هذا المنظور تنهار المقابلة التقليدية بين الأصيل

[1]- المصدر نفسه، ص: 63-65.

[2]- المصدر نفسه ص: 134-135.

[3]- المصدر نفسه، ص: 108-110_111. أنظر: حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009م، ص: 306-307.

والدخيل..إنها جزء من تاريخنا القومي[1].

وإذا كان هدف الجابري من التأكيد على أن أصول التشريع في الإسلام (التي كانت تمثل أدوات إنتاج المعرفة) هي من إنتاج العقل البشري، فإن ذلك سيؤدي إلى القول بإمكانية تجاوزها، فهل يعني ذلك رفض الأصول بالكلية، وكونها أساسا لإنتاج المعرفة؟، وهل ينجر هذا الحكم إلى أصل الأصول، نقصد بذلك نصوص الوحي (القرآن والسنة) عند الجابري؟.

رغم أن المسار الذي انتهجه الجابري في القطيعة المعرفية التي يقتضي منطقها رفض فكرة الأصل، ومفهوم التقليد لأصل سابق، كما يؤكد ذلك "فوكو"[2]، الذي تقوم فلسفته على "جنالوجيا نيتشه"، وتكرس قطيعة مع التقليد الفلسفي برمته، وتفتح أفقا جديدا يقوم على أنقاض التراث"الميتافيزيقي"[3]، ما يعني أنه ليس هناك معرفة مسبقة، أو معرفة أولى تمثل حقائق نهائية خارجة عن الإنسان، وإنما المعرفة اكتشاف يحققه الإنسان في أثناء تفاعله مع الواقع، فيؤثر ويتأثر، ويغير ويتغير، وتتغير المعرفة تبعا لذلك[4]. وعلى هذا الأساس يبني الجابري قوله بإلغاء فكرة العقل الكلي الكوني، واستنادا لنظرية لالاند أيضا في العقل الفاعل والعقل السائد، إذا فالعقل العربي هو كذلك، ليس كليا ومطلقا، ورغم أنه يربط نشأة هذا العقل بعصر التدوين، إلا أنه يربط بنيته باللغة العربية التي نشأت في البيئة الصحراوية وتحمل خصوصية هذا العقل وتم استعادتها في عصر التدوين والتأسيس عليها.

إن العقل البياني مرتبط باللغة وهي التي بنى عليها الإسلام مفاهيمه وعقائده، وهي –باعتراف الجابري– التي تتحدد من خلالها نظرة الإنسان إلى الكون؟، "بما أن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوبا للغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم. إن موضوع عملي هو"الثقافة العربية الإسلامية" أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها وداخل الإسلام ومن خلال معطياته"[5].وقد كانت المنهجية التي اتبعها اللغويون والنحاة الأوائل، وكذلك

[1]– عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص: 27، 28.

[2]– ميشال فوكو، حفريات في المعرفة، ص: 21.

[3]– السيد ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص: 73–75.

[4]– أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ط2، دار العودة، بيروت، لبنان، 1979م، ج: 2، ص: 27.

[5]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 321.

المفاهيم والآليات الذهنية التي اعتمدوها هي أصل لما اعتمده مؤسسو العلوم الإسلامية، لذا كانت اللغة العربية "محدد أساسي ولربما حاسم للعقل العربي بنية ونشاطا"[1]. ألا يعني ذلك أن الجابري أراد أن يقطع مع النص المقدس ما دام قد ربط بنيته مع اللغة التي أثبت تاريخيتها، ودعا إلى تجاوز العقل الذي تقوم بنيته على هذه اللغة؟.

بالرغم من كل ما سبق إلا أن الجابري رفض في عديد من المناسبات كونه يتوجه إلى العقل الإسلامي بالنقد، يقصد بذلك أنه يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد، لأن النقد اللاهوتي لم يحن أوانه بعد في العالم العربي، لهذا فهو يقتصر على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني، بعكس محمد أركون الذي تناولها رأسا بطريقة النقد "الصارم"، لأنها هي التي تشكل المنطقة الخارجة عن دائرة البحث والتفكير بامتياز، وينبغي سبرها وكشف محجوباتها[2]، فنجد الجابري يفصل بين النص القرآني والحديث الصحيح الذي يزكيه النص القرآني من جهة، وبين أنواع التأويل وأنواع الفهم لهذا النص الديني القرآني والسني، من جهة أخرى، فيقول: " نحن نتعامل مع التراث بوصفه هذا القسم الأخير لا غير، أي أنني لا أدخل في التراث النص الديني، الذي بقي دائما في وعيهم نصا لا تاريخيا، أي يعلو على الزمان والمكان، القرآن والسنة الصحيحة"[3]، ويعد هذا الكلام بمثابة تبيان للمجال الذي تنصب حوله عملية العقلنة، إنها أنواع الفهم التي شكلها المسلمون لأنفسهم عن القرآن والسنة، ولما تفرع عنهما من فقه وأصول وكلام وبلاغة وأدب، إنه يخوض في القراءات والتأويلات التي عرفها تاريخنا، ويحاول أن يرجعها إلى أصولها حتى تتبين أنها كانت مشروطة بشروط معينة فكرية وتاريخية واجتماعية واقتصادية.[4]

على أنه وإن كان السبب وراء تجنب الجابري لنقد النص (القرآن والسنة)- كما ذكرنا سابقا- هو كون المرحلة التي يعيشها العالم العربي الآن لا تتحمل هذا النوع من النقد، لذا وجب تبيئة الحداثة بطريقة أكثر قبولا، وتركها تتطور داخل الثقافة العربية، بعد وضعها على سكة الوصول، لتتوالى المراحل

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 75-76.

[2]- علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005م، ص: 116.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 131.

[4]- المصدر نفسه، ص ص: 259 -260، 320 -321.

كما حدث للعالم الغربي تماما "أنا لا أقول هذا تقية، بل اقتناعا أن المسألة مسألة تطور"[1].

فهل نقول أنه يهدف إلى نقد العقل الإسلامي في مراحل متطورة؟. وقبل ذلك هل هناك ما يعد عربيا (الواقع، اللغة، والجنس) وما يعد إسلاميا في بنية العقل العربي؟.

يرى الجابري أن ما هو إسلامي هو النص المقدس كمادة خام، أما اللغة العربية فقد نشأت في بيئة الأعراب على معهودهم، وحملت ثقافتهم وفكرهم، ونظرتهم للعالم، "وبما أن اللغة العربية قد جمعت من الأعراب، وحفظت كما هي لتكون لغة الثقافة العالمة، فإن العالم الذي تقدمه هذه اللغة لأهلها سيكون بالضرورة هو عالم الأعرابي، العالم الذي كان يعيشه ذهنيا وواقعيا أعراب الجزيرة العربية بكل ما فيه من هيمنة الطابع الحسي التجزيئي...عالم أعراب الجزيرة العربية الذي نجد تأثيره في فكر وخيال وذوق كل من ينتمي إلى الثقافة العربية حتى يومنا هذا"[2].

لكن "النص المقدس وإن كان يمثل من جهة ذات اللغة العربية، إلا أن له قدسية خاصة هي القدسية الشرعية التي أضفاها الشارع الإسلامي عليه...له صبغة معيارية قائمة في الأساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلِّف بالمكلَّف"[3]، ألا يعد نقد اللغة إذا هو نقد للنص المقدس المنزل بهذه اللغة إلى الناس كافة وليس إلى العرب وحدهم؟، وإذا أخذنا بعين الاعتبار موقعها في تشكيل "العقل المسلم"؟ خاصة مع تبني الجابري لنظرية تاريخية اللغة، وأن كل المعارف التي تأسست في الثقافة الإسلامية تأسست على كون اللفظ أولا والمعنى ثانيا؟.

للإجابة على هذا التساؤل نتوجه إلى الكتاب الذي تناول فيه الجابري مسائل القرآن والوحي والنبوة، والتي لم يشأ أيضا أن ينقدها نقدا صارما كما يفعل أركون ويقدم النتائج بكل وضوح، بل تناولها بأسلوب طرح التساؤلات، أسئلة (مسار الكون والتكوين)، أو تاريخ القرآن، فيقدم ما توصل إليه من معطيات ويترك تركيب النتائج للقارئ[4]، وذلك بمحاولة فهم المراحل التي قطعها القرآن منذ بداية نزوله

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 131-132، 260.

[2]- المصدر نفسه، ص: 134.

[3]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 44.

[4]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، التعريف بالقرآن، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، بيروت، لبنان، 2006م، ص: 20-23. أنظر أيضاً: ص: 146و428.

حتى أصبح كما هو الآن في المصحف، [1] من خلال تتبع الأحوال التي كان يعيشها النبي- صلى الله عليه وسلم- في كل مرحلة، ومحاولة المطابقة بينها وبين (التنزيل)، مستعينا بجدول ترتيب نزول السور/ الآيات لفهم تاريخية (المنزل)[2]، والتدليل على أن الواقع الذي كان يعيشه النبي –صلى الله عليه وسلم- في مرحلة ما هو الذي أوحى بتلك السورة أو الآية ولولاه ما كان ذلك، وهذا ما يقرره منطق (التاريخية – تاريخية النص).[3]

يقول أيضا: " من غير الممكن التعامل مع القرآن كنص معماري مهيكل حسب ترتيب ما، إنه نص بياني من نتاج الوحي، وليس من نتاج المنطق، والوحي كان ينزل حسب مقتضى الأحوال، والأحوال تتغير من حين لآخر،... ولما كان الهدف عندنا من "الترتيب حسب النزول" هو التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية، فإن دور المنطق أو الاجتهاد لا بد أن يكون مركزا أساسا على المطابقة بين مسارين: مسار السيرة النبوية، والمسار التكويني للقرآن"[4].

أراد الجابري في هذا الكتاب أن يطبق مشروعه ومنهجه عمليا على النص/القرآن، فيقول: " في هذا الجزء الأول من الكتاب سياسة وتاريخ، وهل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ؟ وهل يمكن الفصل في القرآن بين الدين والدنيا؟ ثم هل يمكن إصلاح حاضرنا من دون إصلاح فهمنا لماضينا؟ أسئلة تستعيد المنهج/ الرؤية الذي تبنيته منذ " نحن والتراث" والذي يتلخص في جملة واحدة: جعل المقروء معاصرا لنفسه، ومعاصرا لنا في الوقت ذاته".[5] جعله معاصرا لنفسه أي: قراءته من خلال منظور العرب ومعهودهم، لتأسيس تاريخيته. وجعله معاصرا لنا بعقلنته أو اكتشاف العقل في التاريخ، ذلك العقل الذي لم يظهر بشكل كامل إلا مع ابن رشد[6].

---

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص: 20.

[2]- المصدر نفسه، ص: 233-254.

[3]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 314

[4]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 243-245.

[5]- المصدر نفسه، ص: 16.

[6]- محمد عابد الجابري، المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، مجلة الوحدة، ع: 6، س: 1، مارس1985م، ص: 9، أنظر أيضا: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م، ص: 118-119.

وعليه فالجابري لم يتجاوز النص المقدس، وأثبت مصدريته من الله، ونفى تحريفه، أو ضياعه، لكنه سعى جاهدا في إثبات تاريخية تكوينه، ونقد الفهومات التي تكونت حوله، بدءا بتعريف القرآن من قبل العلماء البيانيين[1]، وترتيب سوره، كما عالج مسألة السكوت عن كتب القراءات وكتب التفسير، وعالج "مصحفة القرآن" التي مرت بمراحل شتى: التنقيط والتنوين والتقسيم والتحزيب...كما سجل عليه طرابيشي في "إشكاليات العقل العربي"، وهو ما يجعلنا لا بإزاء أفكار فقط بل بإزاء ألغام أيضا، خاصة بعد مجابهته في "التعريف بالقرآن" بما يسمى "بالأفكار المتلقاة"، وتكمن خطورة مثل هذه الأفكار في تحولها إلى "عوائق معرفية"، ويحصل ذلك وفق ما يقول "حين يسلم بها الناس دون أن يعوا بأنهم يسلمون بها بدون فحص ولا نقد. وهكذا صار من الصعب قبول المس بها لأن"الأفكار المتلقاة" تصوغ عالم المتلقي لها، وذلك إلى درجة أن هذا الأخير يقوم بصورة آلية برد فعل سلبي رافض أمام كل نقد يمسها وكأنه يخاف أن ينهار عالمه ذلك"[2]، والأفكار المتلقاة هذه هي قرينة ما سينعته في الجزء الأول من "فهم القرآن"ب"سياج العادة" المجمدة للرؤية التي لا"تستحث الفكر المتقاعس على العمل لاكتساب رؤية جديدة أكثر استجابة لروح العصر"[3].كما يسجل مرزوق العمري على الحداثيين عموما وعلى الجابري خصوصا من أن إنكارهم لأمية الرسول –صلى الله عليه وسلم– ما كانت إلا لتمرير مذهبهم بأن القرآن منتج ثقافي[4].

هو يثبت المرويات لكنه يسعى إلى تجاوز طريقة التعامل معها لإنتاج المعرفة منها، وأثبت أن العقل الشرعي كأصل مولد منتج للمعرفة هو عقل عربي، مرتبط باللغة العربية التي جمعت من عالم الأعرابي، وهو عالم فقير حسي، يؤسس رؤية لا علمية للظواهر الطبيعية وللأشياء وللوجود عامة، من هنا كانت اللغة العربية كذلك، والعقل الذي تنقله هذه اللغة يحمل الخصائص نفسها، فهو عقل معياري اختزالي،

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 17–19.أنظر أيضا: عبد المطلب ابن عشورة، قواعد التفسير في الدراسات الحداثية المعاصرة–تفسير محمد عابد الجابري نموذجا– دراسة نظرية تطبيقية– أطروحة دكتوراه علوم في الكتاب والسنة، 1440–1441هـ، 2019–2020م، ص: 569وما بعدها.

[2]– محمد عابد الجابري، التعريف بالقرآن، ص: 85.

[3]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية ردمك، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، القسم الأول، ص: 6.

[4]– مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ط: 1، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 1433هـ–2012م، ص: 133.

يختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المغزى الذي يضفيه عليه الشخص (المجتمع والثقافة) الذي يصدر عن ذلك العقل، والعقل البياني أيضا إلى جانب حسيته، عقل غير قادر على التجريد[1]، وهو عقل محكوم بالجزئيات دون الكليات، لأنه مرتبط في حكمه على الكلام "بأذنه" لا "بعقله"[2].

هكذا يتم القطع مع البيان والعرفان، والاستمرار مع البرهان، الذي اكتمل مع ابن رشد، واكتشف مع ابن خلدون، ولو أن أصله يوناني[3] يقوم على الارتباط "بإدراك الأسباب"، أي بالمعرفة، وهذه المعرفة تتأسس على "الإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة، وهذا معناه الثقة به ثقة كاملة، هذا الإيمان هو الذي تأسس عليه المنطق الأرسطي الذي يعرف نفسه بأنه مجموعة القواعد إذا راعاها الإنسان عصمته من الخطأ، وهذا الإيمان هو الذي أسس ويؤسس العلم الحديث والمعاصر، على أساس أن الطبيعة ذاتها عقل أي نظام وقوانين، ومن هنا كان العقل في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية مرتبطا دوما بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك هذا النظام أو هذه القوة المدركة"[4]، على أن إدراك النظام يتطلب الخروج عن الجزئيات نحو الكليات، أي الابتعاد عن "التجزيئية" نحو "التركيبية"، وهذا القول يتطلب أيضا الابتعاد عن الإيمان بعجز العقل وإلحاقه بالوحي، نحو الإيمان بكلية العقل وقدرته على عصمة الإنسان من الخطأ، تلك العصمة التي يرجعها العقل العربي إلى الرسول لأنه لا ينطق عن الهوى ولا يخطئ، أما العقل والإنسان فهو خطاء، مما يجعل العقل غير حرٍّ في إصلاح خطئه بنفسه، بل يجب على هذا العقل أن يصلح خطأه بالعودة إلى مجال اللاخطأ، مجال الله والتوبة، فالطبيعة والعلم في العقل البياني والعرفاني يردان إلى الميتافيزيقا والغيب..إنها رؤية "غيبية" تقوم على مبدأ "التجويز"، وليس على مبدأ النظام، وتقوم على المماثلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أما النظرة الموضوعية (العلمية)، فهي نظرة تحليلية تركيبية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل موجه لاغية الغيب والوجدان[5].

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 251-252.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 91.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 142.

[4]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 28-31.

[5]-علي المخلبي، التحليل والتأويل، ص: 132.

فالقطع مع لحظة الغزالي وابن سينا (التجزيئية، الغيبية)، كانت لإقرار المنهج البرهاني (التركيبي)، والرؤية الأرسطية (العلمية)، ومن ثم يتم الانقطاع بين العلم والغيب، بين التجريد والحسية، بين التركيب والتجزيء.

إنَّ العلة في جمود العقل العربي ترجع إلى جمود اللغة العربية وفقرها وضحالتها "فكما أن السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله هذه اللغة لأهلها..فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها" فالنحاة فضلا عن اللغويين قد قننوا الكلام وحجموه بواسطة قوالب اعتبروها مطلقة ونهائية، إذ كرسوا في اللغة" صيغا منطقية تتحكم في ديناميتها الداخلية وبالتالي تقتل إمكانية التطور فيها"[1]، فطريقة الاشتقاق في القياس اللغوي للفراهيدي المحددة بالمجموعات الثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية جعلت من الكلمات صحيحة لأنها ممكنة لا لأنها واقعية[2]، لذلك كانت هذه القواعد لا تراعي إمكانية التطور والتجدد، وهي بالإضافة إلى السماع من أعراب وقبائل عدة سببت وجود كثرة المترادفات، فصار هناك تضخم في الكلمات وفائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى الذي يعوض فقره غنى سحري يتمثل في النغمة الموسيقية في اللغة العربية، والأذن صارت تنوب عن العقل في الرفض والقبول[3].

لكن الوفرة اللغوية من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن عملية الاشتقاق قد ساعدت على إعطاء الفائض من المعنى عكس ما يقول به الجابري، إذ أن اختلاف المشتقات يعطي تنوعا في المعاني واختلاف في الدلالات رغم أنها تنتمي إلى جامع معنوي مشترك بينها، وتزيد الألفاظ غنى بالمعاني لكثرة استخدام المجاز والسعة في التعبير، فالطابع المجازي الذي يكون في العبارة قد منحها مرونة يفيضها سياق النص على الكلمة[4]، لذا اختلف الوضع بين اللفظ في كونه مادة خام، وعند استخدامه في العبارة، فمهما كان محدودا في مادته: يصبح غنيا في المعنى بما يفيضه عليه سياق النص، ومن أمثلة وجود تعدد المعنى للفظ الواحد حسب تباين السياق: العمل الذي قدمه مقاتل ابن سليمان حيث ألف كتابا في

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 88-89.

[2]- المصدر نفسه، ص: 83.

[3]- المصدر نفسه، ص: 90.

[4]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 68-69.

"الأشباه والنظائر" وعرفت في أوساط العلماء، كما نجد ذلك في الدراسات القرآنية فيما يعرف "بالوجوه والنظائر"[1].

لذا نجد اللغة العربية قد واكبت كل التطورات في العلوم عبر العصور المختلفة وتطورت معها، هذا التطور الذي جعل الجابري يسكت عن التناقض الصارخ بين حسية اللغة العربية وبين التحولات التي شهدتها كلماتها من ألفاظ ذات مضامين حسية إلى مفاهيم ومقولات، أي من لفظ ساكن إلى لفظ هو عَلَم على عِلْم[2]، وحتى في الفترة المعاصرة رغم أننا وجدنا قضايا العلم جاهزة أمامنا، فلم يكن لنا مجال للتفكير في علاقة اللغة بالعلم، إلا أن المراكز المعنية في الوطن العربي استطاعت أن تعرب وتبلور آلاف المصطلحات في شتى فروع العلوم الطبيعية[3].

كما أن علماء الإسلام لم يعتبروا اللفظ والمعنى شيئا واحدا، أو أن اللفظ له دلالة في المعنى بذاته، وعلى هذا الأساس يعتنون باللفظ لوحده لإنتاج المعرفة دون الحاجة للرجوع إلى المعنى، كما يرى الجابري، بل المعنى يكون من السياق ومن مجموع الألفاظ. ويذكر الأخضر الجمعي في كتابه " اللفظ والمعنى" أن أغلب علماء العرب والمسلمين يعتبرون أنهما (أي اللفظ والمعنى) منفصلان[4]، لكن متلاحمان كما يقول أبو حيان التوحيدي: " أن كل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به"[5]، وتقتصر وظيفة اللغة في الكشف عن المعنى"فيكون كل فكر مميز صحيح إنما يتيسر تحقيقه باللغة مراعاة لوظيفتها في الكشف عن هذا الفكر، ذلك أن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف".[6] "فالمعاني لا تتبين بالكلام، المعاني تتبين كلاما" [7]،

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م، ص: 97-98.

[2]- محي الدين صبحي، ندوة العقلانية التي تمت في شهر أوت سنة1988 م، بتونس، نقلا عن: علي المخلبي، في نقد الفكر العربي، التحليل والتأويل، ص: 133.

[3]- يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 70، 71.

[4]- الأخضر الجمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص: 22.

[5]- أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ط1، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1408هـ، 1988م، المجلد الأول، ص: 174.

[6]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ط1، المكتبة العنصرية، بيروت، 1424هـ، ج1، ص: 111.

[7]-كمال يوسف الحاج، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1967م، ص: 75.

بهذا يتبين سبب اعتناء علماء الإسلام باللغة وأساليبها لأنها النافذة التي توصل إلى المعنى الحقيقي، وبغيرها يتعذر الوصول، وفعلهم هذا لا يدل على أنهم أهملوا المعنى والفكر.

أما عالم الأعرابي المنفصل في كل مظاهره والمفاجئ والخارق للعادة كوَّن رؤية لديه قائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري، هذه الرؤية أسست بدورها المنهج عنده يكون قائما على التجويز والمقاربة والتشبيه في الاستدلال، فعدت هذه الآلية في الشعر كما في علوم العرب ومعارفهم جميعا، ولكن العرب كانوا كغيرهم يقول يحي محمد: "يتحسسون بثبات الظواهر الطبيعية واطرادها. فبيئتهم لم تكن بيئة خارجة عن سنن الطبيعة، كما لا ينقصها وفرة وجود علاقات السببية. فهم يرون احتراق الأشياء بالنار، وموت الحيوانات، وطلوع الشمس والقمر، وتناوب الليل والنهار وغير ذلك من سنن الطبيعة الثابتة، ولا شك أن كثرة هذه الظواهر وقدرتها في التأثير على تأسيس بنية عقل الإنسان أعظم من الحوادث المفاجئة والطارئة، فكيف استحوذت البيئة غير المطردة على عقولهم دون المطردة منها؟"[1].

لقد كان هدف الجابري من أن يجعل من العقل البياني عقلا ذا مغزى قومي لغوي جغرافي، ويبعده عن أن يكون عقلا معياريا ذا مفاهيم معيارية، ممثلة بالاتجاه الإسلامي، ليتم تجاوزه، وتجاوز العلوم التي قامت على هذه اللغة، وهذا العقل، ويدعوا بعدها إلى الانتقال من اكتشاف المعنى، إلى إنتاج الفهم، ومن اكتشاف الأحكام والقوانين الشرعية، إلى إنتاجها عبر العقل وقوانينه، التي يرى فيها أنها قطعية ويقينية.وإذا كان الأمر كذلك نستطيع القول أن الجابري أراد تجاوز العقل الإسلامي عبر التأويل. فإذا تم نقد اللغة العربية، وتجاوز أصول الاستدلال والتشريع (الخبر والإجماع والقياس) فماذا بقي من العقل الإسلامي؟. وما معنى أن ينفي الجابري نقده لنصوص الوحي رأسا، ثم ينقض الأسس التي قام بها هذا الدين واستمر؟.وفي هذا يقول خالد كبير علال: "أن مقولة الجابري خطيرة جدا على القرآن وتعطله من داخله، فهي مع أنها تخالف دين الإسلام بالضرورة فإنها تعني أن القرآن محكوم بعلوم ومعارف العرب الذين نزل فيهم، ولا توجد فيه علوم جديدة خارج ما كان يعرفه هؤلاء، ومن ثم فهو يبقى محصورا في المناخ المعرفي الذي نزل فيه، وغير قادر على مواكبة التطورات العلمية التي حدثت بعده..فهي مقولة توصلنا في النهاية إلى تاريخية أركون التي تزعم أن الإسلام وليد ظروفه الزمانية والمكانية، محكوم بها لا

[1]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 74.

يمكنه تجاوزها"[1].

إن تأطير المعرفة بهذه الأصول هو الذي يقرره الشرع وتقتضيه أصول الشريعة، فإن الأخذ بالوحي مقدم على الأخذ بالرأي، والرأي المأخوذ به هو الرأي المستند إلى الوحي، وأقوى درجاته الإجماع، ثم يكون من بعده رأي الفرد صاحب الأهلية في الاجتهاد، والأهلية هي المعرفة بنصوص الوحي حفظا وفقها، والمعرفة بمقاصده، وبهذا تقِل مظنة الوقوع في خطأ التأويل، وحتى لا يقال في شرع الله ما ليس منه [2]. والأدلة على أن هذه الأصول هي الدين نفسه، كثيرة ومعروفة من وقت رسول الله ﷺ، إلى الصحابة إلى من بعدهم، خاصة أصلي الإجماع والقياس، التي تكرس عند الجابري وغيره من الحداثيين إسلام التاريخ، وهي التي تنسف بمفهوم التاريخية، والعقل التاريخي، ومبادئه التي تقوم على تحقيق الذاتية الفردانية، والقطيعة المعرفية.[3]

إنَّ القياس معناه عموم دلالة النص، وبهذا يكون استمراره إلى قيام الساعة، ويستدل الجابري في رفض القياس بابن حزم، دون النظَّام، لأن له نزعة نقدية عقلانية-كما يدعي- تتمسك بالنص، وبالنص وحده[4]، لإعادة تأسيس البيان على البرهان، وإقصاء العرفان. لكن هذا التوظيف لابن حزم قد يؤدي إلى الإيمان بسلطة النص، كما يذكر حمادي ذويب: "أن ابن حزم قد ذهب أبعد من الشافعي، فلئن أقر صاحب الرسالة أن كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، فإن ابن حزم يقرر أن كل نازلة فيها نص موجود، وهذا من شأنه تضخيم سلطة النصوص، وإلغاء دور العقل والاجتهاد"[5].

ثم أن القياس في حقيقته هو كشف لحكم موجود في النص، وليس إنشاء للحكم، وهو إعمال للنصوص بأوسع مدى[6]، وهكذا الحقائق المعرفية والوجودية هي كشف لموجود عينيا أو ذهنيا وليس إنشاء، فالإنشاء يكون من المولى سبحانه وحده.

---

[1]- خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري-دراسة تحليلية نقدية هادفة- ط1، دار المحتسب، الجزائر، 2008م، ص: 89.

[2]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 446.

[3]- المرجع نفسه، ص: 451.

[4]-محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 528.

[5]- حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص: 306.

[6]- محمد إبراهيم الحفناوي، تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1415هـ-1995م، ص: 77.

إن كانت القطيعة عند الجابري تقوم على استئناف القطيعة التي حدثت في التاريخ العربي الإسلامي مع ابن رشد، والتيار العقلاني ككل، واستعادتها مع اللحظة المعاصرة، فهي وحدها المناسبة، لتأسيس عصر تدوين جديد، وهذا ما جعل الباحث امبارك حامدي يسميها بالقطيعة الصغرى، في مقابل القطيعة الوسطى والكبرى للعروي ومحمد أركون[1]، ولكن لا فرق بينها وبين قطيعة هذا الأخير مثلا إلا في الاستيراتيجية، كما يذكر عديد من الباحثين، فإن ابن رشد الذي استعاده الجابري ليس هو ابن رشد بل الروح الرشدية كما يذكر هو، أو هو ابن رشد كما يقرؤه الجابري، وإلا فالعقل البرهاني هو عقل يوناني الأصل، ونجد ابن رشد يعجب بأرسطو إعجابا كبيرا، ويدافع عنه، وعن آرائه الحقيقية كما

يقول ضدا على تحويرات ابن سينا، هذا الإعجاب الذي جعل طه عبد الرحمن يجرد أبا الوليد من كل أصالة أو إبداع[2].

رغم أن الجابري يدافع عن هذه الأصالة وهذا الإبداع فيقول: "إن ما كان يشد ابن رشد إلى أرسطو شدًّا هو منهجه البرهاني الذي كان يرى فيه المنهج الأسمى القادر وحده على تحصيل العلم واليقين"[3]، إنه دفاع عن العلم والعقل لا غير، ونضال من أجل تنصيب العقل حَكَما وإماما في

الشرعيات والعقليات على حد سواء، فقد كانت الحاجة إلى أرسطو مزدوجة: إلى المعرفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى كان الدين نفسه يحتاج إلى توظيف هذه المعرفة العلمية في البرهنة على مسائله، وإثبات تصوراته[4].

يبقى اختيار الجابري لهذا العقل (البرهاني الرشدي الأرسطي) ليستمر معنا في حاضرنا، هو اختيار أيديولوجي معلن، إنه يفكر في العقل العربي المعاصر، ويسعى لكشف آلية المعقولية التي اكتسبها من ماضيه، وذلك تحقيقا للأمور الآتية:

أولها: أن الفاعلية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية.

---

[1]- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، ص ص: 199، 230، 267.

[2]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مج: 1، الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1995م، ص: 86، 87.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 197.

[4]- محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص: 156، 157.

وثانيها: أن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلي في التاريخ.

وثالثها: التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني عن طريق ما يسميه الجابري ب"استقلال الذات العربية"[1].

نستطيع أن نقول أيضا أنه اختيار سياسي تقتضيه المرحلة الراهنة، كما يرى الجابري أيضا.

إن العقل الذي يدعوا إليه الجابري مبني على السببية، والتي عرفت عند المفكرين الإسلاميين، بالشكل الذي يستوعب ويتجاوز ما عند غيرهم من اليونانيين والفكر الغربي الحديث، كما سنناقشه في المباحث القادمة بحول الله.

المطلب الثاني: وحدة العلوم في تصنيف الجابري:

لا يشك أن الجابري أقام تصنيفا جديدا لعلوم التراث يعد ثورة منهجية كبيرة، وهو يستحق التقدير، إذ فيه أعاد ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية كما يقول، لتنظر إلى ما تكنه من توافقات أو اختلافات بنيوية داخلية تتمثل بآليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها الأساسية.

هذه البنية الداخلية جعلت كل صنف من العلوم المنْظمة إليه تتوحد فيما بينها إلى درجة أن كادت تذوب في علم واحد، في موضوعها ومنهجها وغايتها، فمن ناحية المنهج وآلية إنتاج المعرفة وهو الأساس في التصنيف، نجد النظام البياني يقوم على منهج استدلالي بلاغي، أكسب قيمته العالم البلاغي السكاكي بعد نفاد العلوم العربية الإسلامية ووصولها إلى المدى الأقصى. ولذا نجد أنه قد جعل كتابه معنونا ب"مفتاح العلوم"وليس "مفاتيح العلوم"، لأنه أراد أن يجعل الأدب العربي هو الذي يمتلك صورة الاستدلال كأساس لسائر العلوم الإسلامية، خاصة وإنه قد عالج موضوعي الحد والاستدلال المنطقيين جنبا إلى جنب سائر علوم الأدب الأخرى، ليكشف بذلك على أن أساس العلوم العربية والإسلامية واحد، يعبر عن منطقها الداخلي، على أساس علم البلاغة(كناية، استعارة، تشبيه، تمثيل، وقياس).

[1]– كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق؟، (قراءة في أعمال الجابري)، سلسلة شراع، وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، طنجة، العدد: 53، ذو الحجة 1419هـ، 15 أبريل1999م، ص: 35.

كما أن هذا النظام له دلالة لغوية غير لزومية تفيد الوضوح والظهور حتى في مظهره الاستدلالي، ذلك لأنه استدلال قائم على القياس غير البرهاني (المقاربة)، أي إنه لا ينتج القطع واليقين، وذلك في كل علومه (علوم اللغة، والفقه، والأصول، وعلم الكلام)، بخلاف ما هو الحال في النظام البرهاني الذي يجعل من القياس أو الاستدلال ما يفيد البرهان واليقين، إنه يضمنه علاقة اللزوم بين المقدمة ونتيجتها بكشفه عن علاقة السببية بين الوقائع الخارجية. وعلومه قائمة كلها على الملاحظة التجريبية، والاستدلال العقلي. هذا في حين أن العرفان لا يقوم على هذا ولا على ذاك، فهو مجرد تعبير عن ادعاء شخصي بكشف الحقيقة، وهو يقوم على روابط سحرية غير لزومية ولا معقولة، مؤسسة على ركيزة "المشابهة في العلاقة"أو المماثلة، لهذا فهو ينتج النتائج غير المعقولة فحسب في كل علومه أيضا.

أما من ناحية الموضوع فنجد "علوم البيان، علوم اللغة وعلوم الدين، موضوعها كان واحدا، أعني من طبيعة واحدة، إنه النص (النص اللغوي، والنص الديني)، وموضوع العلوم الطبيعية: ظواهر الطبيعة، والكائنات الرياضية[1].

هذا الاختلاف هو الذي حدد مدى تقدم تلك العلوم في كل صنف، فالتعامل مع النص في علوم البيان بالمنهج المذكور(القياس غير البرهاني ذو علاقة مشابهة فقط) جعل هذه العلوم تبلغ قمتها مع بداية تاريخها، وبقي البيان سجين إنتاج عصر التدوين، فلا المنهج يسمح بذلك، ولا طبيعة الموضوع التي تحد من إمكانات البحث والتوسع، بخلاف موضوع العلوم الطبيعية الذي يختلف اختلافا جوهريا من حيث الإمكانات التي يتيحها الموضوع لمواصلة البحث والانتقال به من مستوى إلى آخر أعمق وأوسع[2]، والتعامل معه بالطريقة البرهانية زاد من تطور هذه العلوم لذا يدعوا الجابري إلى تعميم هذا النظام على العقليات والشرعيات جميعا لتحقيق التطور فيها.

أما علوم العرفان فهي العقل المستقيل ذاته، كما يقول الجابري، وسيكون من التناقض أن نبحث فيها عن مدى ما يمكن أن توفره من أسباب التقدم أو اطراد النهضة، فلقد كانت علوم " العرفان" بمنهجها وغايتها، من أجل الآخرة وليس من أجل الدنيا، أما ما ارتبط بها من "علوم سرية" دنيوية

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 339.

[2]- المصدر نفسه، ص: 339.

كالكيمياء والتنجيم والفلاحة النجومية والتطبب...إلخ، فلقد كانت تصدر عن نظرة سحرية للعالم، تقوم على الاعتقاد في إمكانية "قلب الأعيان وخرق العادات"(إنكار السببية الطبيعية). وبالتالي فهي لم تكن علوما ولا كان بإمكانها أن تحقق ما يطلب من العلم تحقيقه، وهل يمكن إنجاز نهضة بالسحر؟[1].

الجابري هنا يحاول أن يقيم توازيا بين الأنظمة الثلاث من حيث الموضوع، غير أن نظام البيان تعامل مع النص لوحده، والبرهان تعامل مع الطبيعيات أكثر، والعرفان معهما كلاهما. أما المنهج والغاية في كل صنف فقد اختلفت هذه الأصناف الثلاث، وهذا الاختلاف هو الذي كان من وراء تقدم العلوم أو تأخرها، أو رفضها من أن ترتقي إلى مسمى العلم أصلا، فنظام البرهان عند الجابري والمعرفة الناتجة عنه هي المعرفة العلمية الحقة، وتمثل قمة العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، بينما المعرفة العرفانية تكون في المنزلة الدنيا من درجات العقلانية، في الوقت الذي جعل فيه المعرفة البيانية في المرتبة الوسطى.

كما جعلها تتباين وتتمايز إلى درجة أن لا اتصال بينها على الإطلاق، بل كل صنف قد يكون بديلا عن صاحبه، وهو السبب وراء صراع تلك الأنظمة الثلاث في التاريخ الإسلامي، بحسب رأي الجابري، انتهى في بعض الأحيان بالتلفيق، أو الدمج أو الاستغلال.

نلاحظ إذا في تصنيف الجابري تفاضلا بين العلوم وتباينا وانفصالا، وإن كان التفاضل والانفصال لا مناص منهما، وهما ضروريين لبناء أي تصنيف كان، إلا أن التفاضل هنا غير مبني على التراتب الذي يكون لأغراض علمية ودينية وتربوية كما عرفنا من قبل في الفصل الأول، بل قائم على اعتبار صنف وإقصاء آخر، وهو الأمر الذي يرصده طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، كما رصده آخرون من أمثال جورج طرابيشي الذي يرى أن الجابري قد قلب وظيفة "الإبستيمي" فبدل أن تكون ممتدة في المكان متحولة في الزمان، صارت العكس[2]، ما شطر المعرفة وبضعها،. وعليه كان الانفصال بينها انفصالا تاما أيضا لا مجال فيه لوجود علاقات تفاعل وتعاون وتكامل، أو لانتقال آلية إنتاجية من علم إلى علم آخر في الصنف المقابل. فانتقل الجابري بذلك من "تشطير الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث قطاعات يشكل كل منها حقلا معرفيا متميزا، أو عالما من

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 343.

[2]_ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي -إشكاليات العقل العربي- ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ص: 280.

التصورات والمعارف التي يكفي كل منها نفسه بنفسه، ويدخل في علاقة منافسة، وصدام مع عوالم معرفية أخرى، إلى حفر خنادق بين أنواع المعارف والعلوم غير قابلة للاجتياز، وهذا في الموقع عينه الذي يفترض فيه بالباحث الإبستيمولوجي أن يمد جسورا"[1].

وعليه فعلى أي أساس يقيم الجابري هذا التفاضل؟، وما الذي ينتج عنه؟، وهل وُجد الانفصال حقيقة في العلوم عند علماء الإسلام بالطريقة التي يقرها الجابري خاصة عند ابن رشد الذي يضعه في قمة هذا الأنموذج (الانفصال)؟، وما الذي يهدف إليه الجابري من وراء القول به؟، وماذا ينتج عنه؟.

أولا: التفاضل بين العلوم في تصنيف الجابري

يقيم الجابري التفاضل بين العلوم إذن على النحو الذي ذكرناه من قبل على أساس درجة اليقين وقوة الاستدلال وقطعيته، ففي نظام العرفان لا نستطيع أن نسميه استدلالا من الأساس بل هو مجرد ادعاء بكشف الحقيقة، أما نظام البيان فهو استدلال غير يقيني ولا قطعي لوجود انفصال بين الأصل والفرع، بين الشاهد والغائب، بين المقيس والمقاس عليه، هذه المسافة التي نتجت من ربط جزئي بجزئي نزعت صفة الارتباط السببي الضروري بينهما، عكس ما في النظام البرهاني.

إن اليقينية في النظام البياني لا تصدر من ارتباط قضية بقضية مشابهة لها، أو مجرد الرجوع بالفرع إلى الأصل، بل تعود إلى يقينية الأصل على أساس مصدريته من الله، وفي آلية القياس تعود إلى أن العلة في المسألة الأصل ترتبط بها وجودا وعدما، فلو ارتفعت العلة في المسألة الأم لارتفع الحكم معها، لذا كان الحكم في المسألة المشابهة ضروريا لارتباطه بالعلة. فلو ارتفعت علة الإسكار في الخمر لارتفع حكم التحريم معها، لذا ألحق به النبيذ لوجود العلة فيه ضرورة، وإن كان في الإلحاق بالأصل وبالحكم الأصلي فيه نسبية تعود إلى البشر، إلا أن غالبية الظن تقوم مقام اليقين، وهو سبيل العلم.

يذكر عدنان محمد أمامة في كتابه "التجديد في الفكر الإسلامي"أن: "الله قد أودع في هذه الشريعة من عوامل الخصوبة والحيوية والثراء، ما يجعلها صالحة للنماء والتجدد الذاتي، وقادرة على مواجهة مختلف التقلبات الزمانية والمكانية والبيئية، والأحكام التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان أو المكان هي: تلك الأحكام التي ربطها الشارع بعللها وأسبابها، فحين تتغير العلة أو السبب، فيعني ذلك أن

[1]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي -إشكاليات العقل العربي-، ص: 283.

الواقعة قد تغيرت، فيتغير حكمها تبعا لذلك، ولا يعقل أبدا اختلاف الحكم الشرعي في واقعتين متماثلتين في الحقيقة، مشتركتين في العلة والسبب"[1].

يقول ابن قيم الجوزية عن أنواع الأحكام الشرعية: " الأحكام نوعان: النوع الأول: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا بحسب الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التقديرات، وأجناسها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة"[2].

يعرف النوع الأول باسم المحكم، أو قطعي الثبوت والدلالة، ويكون في أرقى درجات اليقين ثم يكون التدرج، ومعظم أحكام الشريعة كما يقول علماؤنا معللة، سواء كشف الشرع عن هذه العلل، أو ترك ذلك للعلماء، ليسهل بذلك إلحاق مسائل النوع الثاني بالنوع الأول، لضمان يقينيتها، وذلك عبر مصادر التشريع المعروفة والمرتبة أيضا بحسب درجة القطع واليقين فيها.

إن اعتماد الأصول في أي عملية من عمليات إنتاج المعرفة أمر لا يستغنى عنه البتة، يقول الشاطبي في هذا: "قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها استجلابا لها أو مفاسدها استدفاعا لها..العقل غير مستقل البتة ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم على الإطلاق"[3]، ما يعني أنها موجهة من قبل تلك الأصول، وغير محايدة[4]، يستوي في ذلك علوم الدين أو علوم البيان، وغيرها، "العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي"[5]، وهذا أمر موجود ومعترف به في علوم البيان والعرفان _إذا ما سايرنا تصنيف الجابري_ بما لها من تبريرات معيارية، ولكن الفارق هو ادعاء غير ذلك بالنسبة لعلوم البرهان، فطريقة البرهان يقول يحي

[1]- عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، رجب 1424هـ، ص: 29، 30.

[2]- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، 1996م، ج1، ص: 251-154، ج2، ص: 202، ج3، ص: 11.

[3]- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخران، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1429هـ، 2008م، ج1، ص: 61-63.

[4]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 83.

[5]- الشاطبي، الاعتصام، ص: 63.

محمد تظل صورية لا يسعها إنتاج مادة الدليل ولا مادة النتيجة، فمثلما يمكن إجراءها على علوم الطبيعة والميتافيزيقا بحسب الشروط الخاصة، يمكن إجراءها على علوم البيان أو المعيار كالفقه والكلام بحسب الشروط الخاصة أيضا. هذه الشروط الموجهة غير المحايدة عبارة عن مصادرات قبلية تحقق للجهاز المعرفي ما يتطلع إليه من قطع وبرهان، وهو ما ينطبق على النظام الفلسفي (البرهاني)، كما ينطبق على طريقة أهل الكلام إذا ما اعتبرنا أن شروطها من قِبل المصادرات القبلية[1].

وعليه فالقياس المنطقي الأرسطي البرهاني مثله مثل القياس الشرعي البياني، لا يستقيم الأخذ بهما إلا عند من يقر بوجود أصول معرفية ترد إليها الفروع[2]، لأن القياس الشمولي، أو قياس الشمول الذي يقول به المنطق الأرسطي يتخذ من الجزئيات التي هي المقدمات قضية كلية التي هي النتيجة وهذا يعني أن الجزئيات تنتهي إلى أصل كلي"[3].

وعليه فلا وجود لفكر ذو فعالية عقلية مستقلة، وهو السبب الذي جعل بعض علماء الإسلام يبعدون المنطق من اهتمامهم، ويحرمونه وذلك أن الفلاسفة وضعوه واستخدموه لأغراضهم "الوجودية" حتى أصبح ملاصقا لأعمالهم الفلسفية، ثم أعيد اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم كما يذكر ابن خلدون على اعتبار أنه قانون ومعيار للأدلة فقط[4].

ويقول طه عبد الرحمن أن أساليب التفكير العقلي المجردة (ويقصد أساليب البرهان) موروثة عن ثقافة مخصوصة وتاريخ مخصوص، ويمكن مبدئيا أن تقوم عقلانية غير مجردة أي لا تتوسل بالمقولات المجردة"[5].

كما يقدم كثيرا من الانتقادات للعقل البرهاني ويسميه العقل المجرد، في مقابل العقل المسدد (البيان)، والعقل المؤيد (العرفان)، ويجعله في أدنى المراتب، وهو درجة دنيا لا يمكنها أن تكتمل إلا

---

[1]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 83-84.

[2]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 466.

[3]- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص: 107وما بعدها.

[4]- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص: 647.

[5]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الحمراء، بيروت، 1997م، ص: 49.

بالدرجتين الأخريين على التوالي[1]، فهو يفترق عن الجابري في أنه يعكس نموذجه من حيث ترتيب الأفضلية، كما أنه لا يتجاوز أي واحد من الأنظمة الثلاث بل يجعلها متكاملة بعكس الجابري الذي يريد بتصنيفه تجاوز العرفان والبيان وتنصيب البرهان، كما يجعلها متباينة لا وجود لأي نوع من العلاقات بينها إلا علاقة الانفصال كما سنعرف في المبحث الموالي.

ومن بين الانتقادات التي وجهت للعقل البرهاني الذي يحتفي به الجابري أن النسبية تلاحقه هو أيضا كما تلاحق غيره، فنجد طرق المنطق مختلفة ومتشعبة، علاوة على الاختلافات المشهورة في العلوم الرياضية، كالاختلاف في الهندسات اللاأقليدية، وفي العلوم الفيزيائية، كالاختلاف على مستوى النظرية النسبية، والميكانيكا الكمومية، فإن ذلك كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا، إنما هو خطابات تقريبية[2].

يوجه ابن تيمية نقدا متينا للبرهان المنطقي الأرسطي قائلا: "إذا كان (البرهان) لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم ب(البرهان) شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلا، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان"[3]، ويقول أيضا: "إن القياس الشمولي لا يدل إلا على قدر كلي مشترك، ولا يدل على شيء معين، إذ كان لابد فيه من قضية كلية، وإن ذلك القياس لا يفيد العلم بأعيان الأمور الموجودة ولا يفيد معرفة شيء، لا الخالق ولا نبي ولا نحوه، بل إذا قيل كل محدث فلابد له من محدث دل على غير محدث مطلق لا يدل على عينه"[4]، وهي نظرة من ابن تيمية إلى العلم بوجود الأشياء خارج منطقيات أرسطو كما قال غاليليو: "إن أرسطو نفسه، خلافا لتلاميذه التافهين، ما كان ليزدري البراهين الجديدة المستمدة من الخبرة الحسية"[5].

---

[1]- أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 26 ومابعدها، وص: 221-223، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م، ص: 404، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م، ص: 200.

[2]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 44.

[3]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 124-125.

[4]- ابن تيمية، النبوات، ط1، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ج2، ص: 725.

[5]- روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المصفاة، الكويت، 1409هـ، 1989م، ص: 142.

يرى هشام غصيب أن البرهان الأرسطي لم يكن يمثل مرحلة من مراحل العلم والعقلانية الحديثة –كما يعتقد الجابري– بل إن الثورة العلمية ما قامت إلا على أنقاضه وكان خصمَها الرئيس، وليس البيان والعرفان[1]، ويقول بأن فرانسيس بيكون وغاليليو رمزا الثورة العلمية الكبرى قد وجها النقد إلى البرهان القروسطي خاصة، وبيكون لم ينقد البيان والعرفان من منظور البرهان كما فعل ابن رشد، وإنما نقد المنظومة الثلاثية القروسطية برمتها من منظور العلم وعقلانيته، الآخذة في الصعود، المنظور المادي العلمي)[2]. ويضيف قائلا: "أن البرهان إنما يسعى إلى بيان حقيقة معروفة سلفا والاقتناع بها، بينما النهج الجديد الذي يقترحه بيكون هو نهج الاكتشاف، وإنتاج المعرفة الجديدة، فلا هي بالكشف العرفاني كما عند ابن سينا والسهروردي، ولا بالقياس الجامع كما عند ابن رشد والإكويني، وإنما بالبحث العلمي التجريبي القادر على النفاذ إلى الأسرار الفعلية للواقع المدروس كما هو الحال عند ابن الهيثم، وابن خلدون وغاليليو"[3].

وتؤكد الدكتورة زينب عفيفي أن "نظرة ابن رشد إلى العناصر التي تكون المركبات كانت كيفية لا كمية، بينما نجد علم الطبيعة في العصر الحاضر يجعل هذه العناصر أنواعا من الذرات تختلف كما لا كيفا، وهو تفسير يعتمد على الديناميكية الموجودة في العناصر، وتعتبر المادة طاقة تتذبذب في كل اتجاه، ودائمة الحركة مما يفتح المجال للاحتمية والمصادفة التي أنكرها فيلسوفنا، بحكم إيمانه بمبدأ الغائية والعناية الإلهية مما أفقد أبحاثه في مجال الطبيعة عامة والعالم في هذا المجال بصفة خاصة مصداقية المشاهدة والتجربة"[4].

كذلك الحال مع فكرة التجويز واللاضرورة السببية التي يتميز العقل البياني والعرفاني بها، في مقابل الارتباط السببي في العقل البرهاني، فإن هذه الفكرة (الانفصال) ليست من مختصات الفكر الإسلامي وحده بل موجودة لدى الفكر الغربي الحديث، بشهادة الجابري نفسه،[5]كما أن فكرة السببية لدى علماء الإسلام فرغم أنهم مختلفون فيها بعض الشيء إلا أنهم عالجوها داخل الرؤية الكونية

[1]– هشام غصيب، هل هناك عقل عربي، ص: 286، 287.

[2]– المرجع نفسه، ص: 288، 290.

[3]– المرجع نفسه، ص: 294، 295.

[4]– زينب عفيفي شاكر، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م، ص: 183.

[5]– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، 162.

التوحيدية، فالله هو خالق الكون من عدم ومبدعه من غير مثال سبق، ومقدر لما فيه من سنن، وخالق لها، ويدبر ما يجري في الكون بحسب تقديره الذي قدَّره، فهو سبحانه عندهم جميعا على اختلاف وجهات نظرهم، هو خالق السبب والمسبب وما بينهما من صلة، سواء أكانت صلة تسبب وتأثير أو طبيعة كامنة أو خاصة أو اقتران[1]، وتسمى هذه بالسببية العامة التي لا اختلاف فيها، أما السببية الخاصة والتي تقوم على فصل العلة والمعلول، واعتبار جواز عدم حدوث المعلول مع وجود العلة، لأنها منوطة بإرادة الله وقهره ومشيئته، وبهذا تكون المعجزات ممكنة، وبهذا تفترق نظرية السببية في الإسلام عن القائلين بالعلاقة الضرورية والحتمية بين السبب والمسبب، وكذلك القائلين بجواز وجود المعلول من غير علة مطلقا كما نجدها في نظرية دافيد هيوم.[2]

إن حصر التجويز (أي جواز خرق السببية) في العلاقات الخاصة مع الاحتفاظ بمبدأ "السببية العامة"، يجعل من الفكر العربي الإسلامي منسجما مع مفهوم "المعيار"، من حيث الحفاظ على علة الوجود الأصلية"الله"، في الوقت الذي يجوز لهذه العلة أن تمارس عملية القهر ل: " السببية الخاصة" وتقلب علاقات الطبيعة وسننها كيفما تشاء، وهذا التفكير كما هو واضح أقرب إلى المعيار منه إلى العامل الجغرافي البيئي كما يذكر يحي محمد[3]. وهذا المعنى هو الذي قد يقترب منه العلم في الفترة المعاصرة.

ثانيا: العلاقات بين العلوم في تصنيف الجابري

عرفنا فيما سبق أن تصنيف الجابري غير مبني على التراتب الذي يقتضي تكامل الأصناف والعلوم فيما بينها بل مبني على التفاضل والتباين الذي يقتضي الانقطاع والانفصال عنده، ففي الوقت الذي نجد فيه علوم الصنف الواحد مرتبطة فيما بينها نظرا لاعتماد آلية واحدة في إنتاج المعرفة، لدرجة إرجاعها جميعا إلى علم واحد كما عرفنا في علوم البيان والبرهان والعرفان، نجد أن هذه الأصناف الثلاثة

[1]– محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، 1978م، ص ص: 45، 50، 74.

[2]– زكي نجيب محمود، دايفد هيوم، دار المعارف، 1958م، ص: 71، 72و86، هانز ريشنبخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م، ص: 85، إيسايا برلين، عصر التنوير، ترجمة: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980م، ص: 239.

[3]– يحي محمد، العقل العربي في الميزان، ص: 77.

مختلفة فيما بينها ومتنافرة ولا يوجد أي نوع من علاقات التفاعل والتعاون فيما بينها أو التكامل.

يرجع سبب هذا الانفصال في نظر طه عبد الرحمن إلى "تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني أساسا بآليات العقلانية العملية، فكان لابد أن يفضي ذلك إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط بعضها الآخر"[1]، وهي آليات فوقية استقى جملتها من الثقافة الغربية المعاصرة، ومن منابع متضاربة.[2]. وينقد الدكتور "سالم يافوت" الإبستيمولوجيا بالمغرب عموما فيقول: "لقد عجزت الإبستيمولوجيا في استيعاب القضايا التراثية..فقد استلهمت دون التزام بها بقضها وقضيضها، ذلك أن الموضوع المتناول كان يطرح حدودا لها، هذا فضلا عن اللغة الإيديولوجية التي التي رافقت البحث الإبستيمولوجي المغربي عامة منذ نعومة أظفاره، وأيضا من العوائق التي حالت دون تقدم البحث الإبستيمولوجي في المغرب اهتمامه أكثر بالإبستيمولوجيا الفرنسية دون غيرها، مع العائق الأيديولوجي، والعائق التعميمي الذي يحول الإبستيمولوجيا إلى "مقال في المنهج"،..فتغدوا كأنها نظرية العلم على الإطلاق"[3].

نجد أن أطروحة الفصل بين معارف التراث التي تبناها الجابري، ترفض أي تداخل فيما بين العلوم من شأنه أن يسبب فوضى في التفكير وميوعة في النظر، إذ ينبغي أن يحفظ لكل علم حدوده واستقلاليته التامة، وليس من الحكمة أن نخلط بين أساليب الجدل، وطرائق البرهان، وكشوفات العرفان، لأن في ذلك ضياع للعلوم، ويرى الجابري أن هذا الخلط الذي تمثل عند ابن سينا والغزالي والمدرسة المشرقية عموما، هو الذي أدى إلى التأخر في العلوم وجمودها في التاريخ الإسلامي، وسقوطها في الاجترار وانعدام الإبداع والتجديد والتقدم. بينما الانفصال كأطروحة بديلة انبثقت مع المدرسة المغربية (ابن رشد، وابن حزم، الشاطبي)، فقد حافظت بذلك على صفاء البرهان ونقائه، من تشويش المتكلمين والمتفلسفين، الذين لم يحفظوا مكان الحكمة من كل اختراق كلامي أو صوفي، خاصة ابن رشد الذي اجتهد في تصفية العلوم، وفي تقرير ما بينها من انفصال، سواء على مستوى وحدة الموضوع، أو على مستوى خصوصية المنهج.

---

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 27.

[2]- المرجع نفسه،، ص: 24.

[3]- سالم يافوت، البحث الإبستيمولوجي وآفاقه، دراسات عربية، عدد: 12، 1990م، ص: 20-30.

لقد راهن الجابري على ابن رشد في هذه الأطروحة أو النظرية لأنه رأى أن هذا الأخير قد اجتهد منذ البدايات الأولى لمشروعه في تصفية العلوم وتجريدها من الهوامش المعرفية التي تعلقت بها، وقد تجلى ذلك في تجربة "المختصرات"، حيث نجد الجابري يقف عند "مختصر المستصفى" الذي لم يتضمن المقدمة التي وضعها الغزالي لكتابه "المستصفى"، ورغم أن لابن رشد تبريره لهذا الفعل فقد تكون عنده مجرد تدبير تربوي تعليمي لا غير[1]، إلا أن الجابري يعد هذا الفصل إنجازا علميا كبيرا، ومظهرا من مظاهر استقلالية العلوم وتباين بعضها عن بعض عند ابن رشد. لكننا نجد أن أبا الوليد في فترة متأخرة من حياته العلمية لا يرفض لأبي حامد حق إدخال المنطق في حقل الأصول، فهو نفسه نادى بهذا الإدخال حين وقف عند التصديق البلاغي الذي هو أحد التصديقات التي تتناولها الصناعة المنطقية[2]، الأمر الذي جعل الباحث حمو النقاري يميز بين ابن رشد الشاب وابن رشد الحكيم، وهذا مما يشكك في مدى تطابق واقع النص الرشدي مع أقاويله التجزيئية كما يذكر طه عبد الرحمن.[3]

يقول الغزالي عن هذه المقدمة: "...وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه"[4].وعليه ففكرة كتابة علم الأصول خاليا من العلوم الأخرى التي هي دخيلة عليه هي فكرة قديمة جديدة ومن بين الذين اهتموا بها الغزالي الذي بدأها بإشارته هذه[5].

---

[1]- يبرر ابن رشد عدم إدراجه لمقدمة المستصفى بقوله: "أبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها" أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ط1، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص: 38.

[2]- حمو النقاري، حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد، مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب، العدد 15، 1998م، ص: 15.

[3]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 133.

[4]- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 1993م، ص: 10.

[5]- عبد المعز حريز، دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام-منهجية ابن رشد في كتابه"مختصر المستصفى"، ضمن كتاب: العطاء الفكري لأبي الوليد، حلقة دراسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، جمادى الثانية 1420هـ، أيلول1999م، ص: 97، 98.

يذكر لنا سيناصر عن عمل ابن رشد في مستصفى الغزالي قائلا: "والحق أن تجريد موضوع علم أصول الفقه مما علق به من مسائل علم الكلام وغيره من العلوم من غايات أبي حامد في مستصفاه ودرس من الدروس الكبار التي أخذها ابن رشد عنه، وذهب به إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه. وقد ساعده في ذلك كونه كان بصدد وضع مختصر لا مفصل"[1].

الجابري يريد القطع بين البيان والبرهان، وهذا هو محتوى القطيعة عنده، وعند ابن رشد الفصل بين الدين والفلسفة فصلا كليا، بخلاف ما هو الحال عند ابن سينا وجماعته من فلاسفة المشرق العربي والإسلامي[2]، ذلك أنه إذا كان فلاسفة المشرق قد قاموا بعملية الخلط والتداخل بين الدين والفلسفة، فإن ما حصل عند ابن رشد هو أنه دعا إلى فهم الدين داخل الدين ومن خلال معطياته، وكذلك فهم الفلسفة داخلها طبقا لمقدماتها وأصولها، أي أن فلسفته لم تقم على القاعدة المشرقية"ما في الدين مثالات لما في الفلسفة"[3]، وإنما كان يدعو بحسب الجابري إلى "ظاهرية حزمية" مغربية في تفسير الشريعة بلا باطن، مستخدما في ذلك المجاز في التعبير شريطة أن لا يخل بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك[4].

يلحظ طه عبد الرحمن تناقضا في قول ابن رشد ومن ورائه الجابري بالفصل بين العلوم، إذ أن الفلسفة الأرسطية لها خاصيتين اثنتين تنسب إلى العلوم، وهما خاصية "التكميلية التي تقضي بتداخل العلوم بعضها مع بعض موضوعا ومنهجا"[5]، وخاصية الشمولية التي تقضي بشمولية علم الموجود بما هو موجود وما يمكن أن يترتب عنه من تراتب في الشمول بين العلوم المختلفة"[6]، وهو أمر متعارف عليه في الفلسفة وتصنيف العلوم، لكن غفلته يقول طه عبد الرحمن عن استثمار هاتين الخاصيتين سد دونه الباب عن استشراف التحولات التداخلية التي ستتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداء من النهضة الأوربية، نحو دخول الهندسة في الجبر، ودخول الرياضيات في الفيزياء، ودخول الفيزياء في الفلكيات، ودخول

[1]- أبو الوليد محمد ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى، ص: 26. في تصدير ل: محمد علال سيناصر.

[2]-محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص: 316، 322، 348.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 42.

[4]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 51، 245، والتراث والحداثة، ص: 198.

[5]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 129.

[6]- المصدر نفسه، ص: 130.

الكيمياء في البيولوجيا...، وهكذا حتى إن العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها"[1]، مما جعل أحد الباحثين يصرح أن عصرنا هو أقرب إلى ابن سينا والغزالي وابن عربي من ابن رشد وأرسطو[2].ويقول روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو في كتابهما "العلم في منظوره الجديد": "أن النظرة القديمة (النظرة المادية) لا تفلح أبدا في التوحيد بين العلوم، ويعلق هايزمبرغ على ما يتسم به القرن التاسع عشر من مادية وآلية فيقول: "كانت الميكانيكا المثال المنهجي لكل العلوم، ولئن كانت هذه النظرة إلى الطبيعة قد عجلت على نحو حاسم بتقدم العلوم فلم يلبث أن تجلى عجزها عن خلق وحدة باقية بين فروعها المختلفة...أما النظرة الجديدة فهي بالمقابل تفضي على العلوم وحدة جديدة مذهلة، وحدة عميقة وبعيدة المدى في آن معا، ففي القرن العشرين تلتقي الفيزياء ومبحث الأعصاب وعلم النفس الإنساني عند المبدأ نفسه، مبدأ عدم قابلية إرجاع العقل إلى مادة، وأولية العقل تربط نظرية النسبية بميكانيكا الكم، وبحوث الدماغ بالانفجار العظيم، وشدة القوى النووية بحجم الكون"[3]

كما أنه (أي طه عبد الرحمن) يرصد مفارقة بين قول ابن رشد بالفصل والتجزيء بين العلوم والمعارف، ومحذرا من مغبة أي تداخل فيما بينها، وبين حقيقة متنه الفلسفي التي نجدها مليئة بشتى أنواع التداخل والتكامل بين المعارف والعلوم[4]، "لذلك نجده يضع ابن رشد نموذجا للتداخل المعرفي للتراث في مشروعه هو، في مقابل الجابري الذي جعله نموذجا لنظرته التجزيئية التفاضلية لضرب أطروحته حول الفصل بين البيان والعرفان والبرهان من أساسها".[5]وليبين أوجه التداخل في متن ابن رشد اختار طه عبد الرحمن العلم الذي يعده فيلسوف قرطبة علما برهانيا يقينيا خالصا، ليجد أن الخطاب الإلهي الرشدي متداخل مع الخطاب الكلامي، وذلك أن الآليات الاعتراضية الرشدية على المتكلمين حملت تأثير هؤلاء المتكلمين من جهتين اثنتين: من جهة استمداده لطرقهم في الاستدلال، مثل قياس الغائب على

[1]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 130.

[2]– عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م، ص: 76.

[3]– روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ص: 136.

[4]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 139، 140.

[5]– عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص: 170.

الشاهد، وأساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية مثل مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. ومن جهة المضامين، فإن طبيعة المسائل العقدية والفكرية التي عارض فيها المتكلمين هي مشتركة بينه وبينهم، ولا بد لهذا الاشتراك أن يترك أثره على ابن رشد سواء أراد ذلك أم لم يرد"[1]. ما يؤدي بنا إلى إعادة التساؤل حول حقيقة الفصل بين معارف وعلوم التراث عند ابن رشد ونتائج ذلك.

ثالثا– حقيقة الفصل بين معارف وعلوم التراث

إن الفصل بين الشريعة والحكمة لم يكن من صنع القرون الوسطى إطلاقا كما يذكر ناصيف نصار بل من صنع القرون الحديثة جاء كحصيلة لعملية طويلة بالغة التعقيد، ترمز إليها أسماء مثل لوثر وكوبرنيك وغاليليو وهوبز وديكارت. هؤلاء الأعلام لا علاقة لهم بخط أو نهج رشدي، والنظرة إلى العالم التي تكونت على أيديهم لا تنسجم مع التقليد الأرسطي، بل العكس هو الصحيح. ولذلك فإنه من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللهم إلا إذا عنينا بالفصل سوى استقلالية للفلسفة جد محدودة ومراقبة تحت سيادة الشرع المنزل"[2] وبعيدا عن رأي العروي في القطيعة المطلقة مع فلسفة ابن رشد وكل فلسفات العصر الوسيط لأنها محدودة بحدود التأويل التي يفرضها نظام التراث العربي الإسلامي لذلك العصر[3]، فإن ناصيف نصار يتساءل: "هل فعلا قام ابن رشد بعملية "فصل" بين الدين والفلسفة؟، ألم يكن همه الأول في كتاب فصل المقال أن يتوصل إلى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال؟"[4].

يعتقد الجابري أن ابن رشد قد فصل أو قطع مع طريقة البيانيين، وقياساتهم، ووحد العلوم عبر البرهان. ويقول عن ابن رشد أنه أراد: "القيام بالتالي بإعادة بناء المعرفة في مختلف المجالات بالرجوع إلى الأصول، وتحديد الفهم واعتماد البرهان العقلي فيما يكفي فيه النظر العقلي المجرد، والركون إلى التجربة فيما لابد فيه منها"[5]. يقول يحي محمد أن "هذا في الحقيقة لا يعكس موقف ابن رشد كما هو"[6]، فهو

---

[1]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 231.

[2]– ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011م، ص: 38-39.

[3]– عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2001م، ص: 11، 358.

[4]– ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، ص: 37.

[5]– محمد عابد الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، مقال منشور في: 2015/06/19، في موقع: https/alazmina/com.

[6]– يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 153.

ابتداء يقر بكون "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع" معترفا بأنها قد تدرك ما تبحث عنه وقد لا تدركه، الأمر الذي يعول فيه على الشرع"[1]، وهو ما يفسر علة انشغاله في بحث الكثير من القضايا الكلامية، فهو منساق انسياقا كليا أو شبه كلي نحو الطريقة "المشرقية " في التعامل مع القضايا الدينية، بما في ذلك التسليم بقاعدة"ما في الدين مثالات لما في الفلسفة"[2]، وهو وإن كان أحيانا يعتبر أن لكل من الشريعة والفلسفة أصولها الخاصة المستقلة، فهو لا يرى أن هناك تضادا بين البرهان الفلسفي والنص الشرعي، إذ كلاهما عنده حق، فلا بد أن يشهد أحدهما للآخر[3]، إلى أن يقول: "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة..وهما المصطحبتان بالجوهر والغريزة"[4]، وهذا يبين تطابق الحقيقتين عنده: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، أما عن العلاقة بينهما فيقول بأن الشرائع مأخوذة من الوحي والعقل، فكل "شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلَّم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من كل الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي.."[5]، ومن منطلق هذا التداخل أقرَّ صراحة بأن "كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي"[6]، والفلاسفة هم ورثة الأنبياء، وأقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي[7]، على أن تكون عملية التأويل من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم، [8]وهذا التأويل لا يخرج عن حدود اللغة العربية، ويوجد ما يشهد له في ظواهر ألفاظ الشرع الأخرى، فيقول: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي..بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إذا اعتبر الشرع وتُصفِحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على إنه ليس يجب أن تُحمل

---

[1]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 555.

[2]- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص: 153.

[3]- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص: 31، 32، 35.

[4]- ابن رشد، فصل المقال، ص: 67.

[5]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 556.

[6]- المصدر نفسه، ص: 556.

[7]- ابن رشد، فصل المقال، ص: 32، 33.

[8]- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة، ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مع مقدمة تحليلية وشروح لمشرف على المشروع: الدكتور محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م، ص: 205.

ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل"[1]، فهذا يدل على أن ابن رشد لا يدعوا إلى إزاحة البيان وتنصيب البرهان وحده بإطلاق كما يدعي الجابري، كما أنه لا يغرق في الباطنية كما يدعي آخرون من تعميم التأويل على كامل الشرع، ويذكر حول المعاني الشرعية المصرح بها والتي تكون هي بعينها المعاني الموجودة بنفسها أنها لا تقبل التأويل [2]، "فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به"[3].

وإن أكد ابن رشد مسألة الرجوع إلى العقل في حال وجود تعارض مع الشرع، فإن هذا لا يعني الاستمرار مع المنهج البرهاني العقلي في جميعه كما يقول الجابري، أو يدعوا إلى ذلك، ليحقق وحدة بين العلوم تقوم على الوحدة في المنهج، مستندا إلى ابن رشد، لأن هذا الأخير هو فيلسوف مسلم، دعا إلى التكامل المعرفي، وأبرز هذه الخاصية لا في مجال أعماله واهتماماته في الطب والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب –والتي استطاع أن يمزج بينها بطريقة يخدم بعضها بعضا، ويصعب التفريق بينها أحيانا– بل وفي سعيه المباشر للتوفيق بين مصادر المعرفة، والجمع بين الموسوعية والتخصص، وقدم فهما في هذه المسألة أكثر عمقا وشمولا وهو غير ابن رشد كما فهمه اللاتين واستخدموه لتقديم نظرية الحقيقة المزدوجة. إن ابن رشد ادعى أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الفلسفة وعن طريق الوحي، وبالتالي أيد الطريقتين وليس الحقيقتين"[4]، وأحيى روح التوفيق والتكامل بين الفكر الديني والفكر العلمي، دون أن يخرج عن الدين ولا يظلم العلم، وما هو بمشروع علماني، جاء فيه بطريقة نستطيع أن نقول أنها إصلاحية تجديدية، وذلك للأدلة التالية:

- أنه أفتى بوجوب النظر في الفلسفة وعلوم المنطق من منطلق أنه فقيه مفتي وقاضي القضاة"إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"[5].

---

[1]– ابن رشد، فصل المقال، ص: 33. ومناهج الأدلة، ص: 147و205.

[2]– ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 205.

[3]– ابن رشد، فصل المقال، ص: 65.

[4]– فتحي حسن ملكاوي، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، ص: 21.

[5]– ابن رشد، فصل المقال، ص: 93.

- أن فعل التفلسف مأمور به شرعا: "إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها"[1].
- أن ما يعرض لكتب القدماء ولفعل التفلسف من شبهات راجع للمتعرض لهما، فإما أنه يجهل كيفية النظر في هذه الكتب، وإما أنه لا يتصف بذكاء الفطرة..والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"[2].
- أنَّ البرهان الصحيح لا يتعارض على العموم مع النص الصريح، وإن وُجد تعارض فإنه يعود إلى تأويل ظاهر القول الوارد في الشرع(أي إخراجه من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية) وفق قانون التأويل العربي. الذي يجعل له ضوابط تضبطه ومن أبرزها[3]: أن يكون موافقا لمقصد الشارع لا مقصد البشر، فإذا كانت الغاية من التأويل الصحيح هي الحق الذي هو مقصد الشارع، والعدول عن "الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة"[4]، فإن مقصد الشريعة يكون معيارا ينضبط به قانون التأويل أو فعل التأويل، وإلا رجعنا إلى الخلاف والاضطراب الناتج من اتباع الأهواء.

ومن ضوابطه أيضا: أن لا يتصدى للتأويل إلا الراسخون في العلم، وأن لا يصرح بالتأويلات إلا لأناس يفهمونها حق الفهم، وأن لا يلجأ إلى التأويل إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعني ظهورا مشتركا للجميع"[5].

وعليه فإن افترق مقصد الجابري ومقصد ابن رشد، وأراد الجابري هذا الفصل المطلق بين العلوم فإنه سيعدم التفاعل والتعاون والتكامل بين العلوم، ما يُفوت عليها تقدمها وتطوير بعضها لبعض بعكس ما يراه الجابري، هذا من جهة ومن جهة أخرى إن الفصل بين علوم الدين والعلوم الطبيعية والفلسفية، وإقصاء علوم الدين بمنهجها سيؤدي بنا إلى مادية غارقة تقصي الفنون، وتخاصم الدين ولا تؤمن إلا بما يصدر عن العقل وبه. وابن رشد إنما رفض العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الطبيعية والرياضية بشكلها

---

[1]- فتحي حسن ملكاوي، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، ص: 87.

[2]- المصدر نفسه، ص: 94.

[3]- أنظر: عزمي طه السيد أحمد، مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، ضمن كتاب: العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، ص: 200، 203.

[4]- ابن رشد، فصل المقال، ص: 97، 123. وفي مناهج الأدلة تفصيل لذلك.

[5]- المصدر نفسه، 124.

الموجود في الفلسفة المشائية، التي تؤدي إلى هيمنة علم على علم آخر، لكنه لم يرفض وجود نوع من علاقات التعاون فيما بينها، وإن اشتركت في الموضوع والمنهج فلا أقل من أن تختلف في الجهة، ولا يقول أحد بأنها لا تشترك إطلاقا. فيقول: "وقد يوجد هاهنا نوع آخر من التعاون بين الصناعة السفلى والعليا..وهو نوع من التعاون غير الذي قصده أرسطو طاليس، وذلك أن المتأخر هاهنا هو الذي يعطي للمتقدم الموضوع الذي ينظر فيه"[1]. وبهذا فإن ابن رشد وانطلاقا من موقفه المعرفي فقد رفض الوحدة الأنطولوجية بين العلوم، كما هي صورتها عند ابن سينا، وتؤكد زينب عفيفي أن ابن رشد يجعل عالم الطبيعة مستقلا عن عالم ما بعد الطبيعة، وأن العالم الطبيعي هو الذي يدرس مبادئه وليس ذلك على صاحب الفلسفة الإلهية، ورغم ذلك نجد أن الأسس الميتافيزيقية في دراسته للعالم قد ألقت بظلالها على نظرته الطبيعية للعالم، فنجد فكرة الغائية، وفكرة المحرك الأول الذي يحرك العالم – وهي أفكار يشوبها الغموض والخلط والاضطراب– قد باعدت بينه وبين النظرة إلى العالم نظرة موضوعية تجريبية"[2].

نخلص إذا إلى نتيجة مفادها أن ابن رشد يقول بالتكامل المعرفي للعلوم بما هي مختلفة في الموضوع والمنهج والغاية، فهو قد رفض تداخل موضوعاتها ومسائلها كتدبير منهجي، على أساس أن لكل علم حدوده، وأقر بتكامل مناهجها على اختلافها، لا أنه وحدها في منهج واحد كما يقول الجابري.

يذهب جورج طرابيشي كذلك إلى أن الجابري قد ذهب بعملية الفصل إلى مداها الأقصى، فقد فصل بين فعاليات العقل ذاته"على الرغم من أن الإبستيمولوجيا هي في الأساس منهج مضاد للاختزال، فإن محلل العقل العربي يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى تعبيره العقلي، فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات، وكأن اللغة الوحيدة للعقل هي لغة النثر العقلي، وكأن (اللاعقل) لا يؤلف جزءا مقوما من العقل، وعلى هذا النحو يستبعد محلل العقل العربي الشعر، لأن الشعر لغة الحساسية والوجدان، وهما ليسا من تجليات العقل، ويستبعد النثر الفني، لأن هذا الأخير لغة الخيال، والخيال عنده ملكة مفارقة للعقل، بل مضادة له، ويستبعد ثالثا وأخيرا النثر العلمي، لأن لغة العلم سواء أكان علم التاريخ أو علم الطب هي لغة وقائع وعينات، بينما لغة العقل هي تحديدا وحصرا لغة المعقولات والمجردات.. كما فصل

[1]– ابن رشد، شرح البرهان، (مخطوط المكتبة الوطنية ببرلين)الورقة: 45 ظ، 46. نقلا عن: محمد مزوز، براهين العلوم بين ابن رشد وابن سينا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015م، ص: 29.

[2]– زينب عفيفي شاكر، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 182.

بين العقل النظري والعقل العملي"[1].

يقول الجابري بأن ابن رشد لم يكتف بالنقد بل قدم البديل أيضا، ووضع علم العقيدة في طريق العلم الآمن، ليأتي الشاطبي بعده ويتمم ما بدأه ابن رشد في مجال النقليات ومن الدائرة البيانية نفسها، في علم الأصول، أو بالأحرى تجاوز علم الأصول إلى علم المقاصد فما مدى مصداقية هذا الادعاء؟.

[1]- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، 2012م، ص: 79، 80.

المطلب الثالث: تصنيف العلوم والعقل الشرعي عند الجابري:

لا يكتفي الجابري بالفصل بين الأنظمة الثلاث فقط، بل يواصل مشروعه بخطوة أخرى: فبعد إزاحة العرفان يقوم ببناء النصوص الدينية الشرعية على البرهان أو عقلنة الشرع، وهو ما نطلق عليه عملية بناء البيان على البرهان، ويعتقد الجابري أن نظرية الشاطبي في مقاصد الشريعة قد مثلت بحق هذه العملية، فكانت امتدادا للبرهانية الرشدية ووظفت مقولاتها، ولم يعتمد فيها صاحبها على الطريقة البيانية وآليتها في إنتاج المعرفة، وشكلت تتمة لعمل ابن رشد في بناء البيان على البرهان في مجال العقيدة، "انطلاقا من الدائرة البيانية نفسها: علم الشريعة"[1]، ليتم بذلك تحقيق المعقولية على كل المستويات، "فإذا كانت المعقولية في الفلسفة تعني الترتيب والنظام المشاهدان في العالم، أو مبدأ السببية، فإن المعقولية في الدين مؤسسة على قصد الشارع، ففكرة قصد الشارع في مجال النقليات توازن فكرة الأسباب الطبيعية في مجال العقليات".[2] بناء على العلة الغائية (المصلحة)، وبذلك يفتتح باب الاجتهاد الذي أغلق في الفقه الإسلامي بسبب إهمال التعليل بالمقاصد والغايات، وهي التي تكون متجددة ومتحركة ومتغيرة طبقا للأحوال والظروف حسب رأي الجابري.

التساؤل المطروح هنا هو: هل فعلا دعا الشاطبي إلى جعل المقاصد دليلا شرعيا أو أصلا دينيا منفردا ومستقلا تتبين به الأحكام وتتحدد بموجبه الحلول الشرعية كما يدعي الجابري؟، وإلى ماذا يؤدي القول بهذا وما مداه وما نتيجته؟، وما موقع علم المقاصد في الاستدلال؟، وما علاقته بعلم أصول الفقه؟، وهل هو علم برهاني أم بياني أم عرفاني؟. وما معنى المصلحة عند الجابري وما مدى ارتباطها بالتشريع عنده؟.

يرتبط علم المقاصد كثيرا بالشاطبي ومن الباحثين من يعتبره المؤسس الأول لهذا العلم، كما فعل الجابري، وكان له من الإسهامات والفضل عليه ما لا ينكر، وإن كنا سنتطرق إلى هذه المسألة بالتفصيل غير أن ما ذكره لهذا العلم من دور هو علاقته بالاجتهاد والمجتهد، فلا اجتهاد ولا صحة لاجتهاد إذا لم تكن مقاصد الشريعة حاضرة ماثلة معتبرة في كل ما يستنبطه الفقيه، ولا يزيح نظره وعقله عنها في

[1] – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص: 547.

[2] – محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ص: 209.

جملتها وتفاصيلها، فيلزمه"العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة"[1]، كما يلزمه"التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[2]، ويذكر أحمد الريسوني تعليقا على هذا الكلام أنه: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها –وهذا لا يكفي– والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها،..بمعنى لا يكون في علمه مجرد حافظ مستوعب، وقارئ ملم فحسب، بل قادرا أيضا على التفعيل والتنزيل والتصريف المناسب لمقاصد الشريعة، وإلا فهو لم يصل إلى مرتبة المجتهدين، وليس من أهل الاجتهاد"[3].

ثم جاء من بعده ابن عاشور فبين بالتفصيل أهمية المقاصد في الاجتهاد الفقهي، ففي كل الأقسام الخمسة التي ينقسم إليها –الاجتهاد– نجد الحاجة إلى المقاصد تزداد أو تنقص لكن لا غنى له عنها في كل ذلك[4]، فهو إذا فسر النص يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في التعارضات يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في القياس يحتاج إلى المقاصد لأن القياس بدون مقاصد هو نوع من الظاهرية، وبعد ذلك يأتي الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا نظير يقاس عليه، وهنا تزداد الحاجة إلى علم المقاصد "واحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. وفي هذا النحو أثبت مالك –رحمه الله– حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية. وألحقوا بها الحاجية والتحسينية..."[5]، وكذلك تعليل الأحكام وهي المنحى الخامس. وما إطالة الأستاذ علال الفاسي في بيان مصدرية مقاصد الشريعة لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي إلا لذلك، وأكد بأنها "ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه"[6]، فمقاصد الشريعة ليست دليلا إضافيا، بل هي دليل مع كل دليل، ودليل في كل دليل، وهي جزء من كل دليل[7]، والمجتهد في عامة أحواله ومجالات

---

[1]– الشاطبي، الموافقات، ج5، ص: 41، و125.

[2]– المصدر نفسه، ج5، ص: 42.

[3]– أحمد الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، أبحاث ومقالات، ط: 1، دار الكلمة، القاهرة، 2016م، ص: 83.

[4]– محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص: 19، 20.

[5]– المصدر نفسه، ج3، ص: 41-51.

[6]– علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، دار الغرب الإسلامي، مؤسسة علال الفاسي، 1993م، ص: 55، 56.

[7]– أحمد بن عبد السلام الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ط4، دار الكلمة، القاهرة، 2010م، ص: 124.

عمله لا يمكن أن يستغني عن هداية المقاصد، ولكنه في مجال الاجتهاد المصلحي خاصة يكون أشد احتياجا إليها، حيث تكون هي عمدته أولا وأخيرا، ولهذا نجد العالم "عبد الله بن بية" في كتابه: "علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه" كتب مبحثا سماه "الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها" فأوصلها –أي صور الاستفادة– إلى ثلاثين وجها، كأنه يقول أن "المقاصد هي أصول الفقه بعينها"[1]. وهو على عكس ما ذهب إليه ابن عاشور من تأسيس علم المقاصد كعلم مستقل.

في كل الأحوال فإن انفصال بعض العلوم عن بعض لا يزيد ولا ينقص في العلم، لا يزيد لأن الزيادة تكون قد حصلت، ولا تنقص لأن ما انفصل عن علم بقي بجانبه ملتصقا به، وربما يكون في الانفصال زيادة ونمو أكثر. وهذا ما حدث لعلم المقاصد مع علم أصول الفقه، فانفصاله عنه على الرغم من اعتماده عليه، وكثير من المسائل متداخلة فيما بينهما، كما أنه يستعير منه بعض طرقه ومناهجه في الاستنباط من النصوص، وعليه فلا يضر انفصال علم ما عن باقي العلوم بعد أن ينمو ويتسع ويتميز بموضوعه ومنهجه وغايته، كما هو مقرر في تاريخ العلوم وفلسفتها، وتبقى الوحدة قائمة بينها في الموضوع أو المنهج أو الغاية، كما تكون بينها علاقات التفاعل والتعاون والتكامل، فلا يستغنى أحد منها عن غيره، وعلم المقاصد ليس منبثقا من علم أصول الفقه فحسب، بل فيه "ما هو مبتكر غير مسبوق، وما هو مستمد مباشرة من الكتاب والسنة، وإما مستفاد من علوم شتى، كالتفسير، والفقه، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، والسياسة الشرعية، والتصوف، وعلوم العقيدة ومقارنة الأديان...، وبالمقابل نجد أن للدراسات المقاصدية مجالات ووظائف، وقواعد تختلف عما في أصول الفقه، وغيره من العلوم"[2]، ولكن الخلل يقع في حالة الإفراط والإغراق في الاستمداد من باقي العلوم حتى يخرج تلك العلوم المستمِدة عن مقصودها، أو حتى عن موضوعها الأصلي، ويضر كذلك الفصل الكلي والتام بينها، بحيث لا تتفاعل ولا تتعاون فيفُوت خير كثير، وتتجمد تلك العلوم، ويذكر أحمد الريسوني مثلا: " إن تجديد علم أصول الفقه يتوقف على مزجه وتطعيمه بالمقاصد"[3].

---

[1]– عبد الله بن بية، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 131.

[2]– أحمد بن عبد السلام الريسوني، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ط: 1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2014م، ص: 8.

[3]– أحمد بن عبد السلام الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 274.

كل هذا العرض لنقول أن علم المقاصد لا يكون إلا مدعما ومطعما لأصول الفقه، ولا ينفرد عنه في قضية الاجتهاد أو إناطة الأحكام، إلا في حالة واحدة، هي عدم وجود نص في المسألة النازلة، وعدم وجود نظير يقاس عليه، وهنا يناط الحكم بالمصلحة، كما هو معروف لدى الأصوليين، وهذا يعني أنه لا يمكن انفراد علم المقاصد باستنباط الأحكام، كما يدعو إلى ذلك الجابري في أن نستغني عن الأصول ومنهج الاستدلال والقياس، في مقابل اعتماد استقراء المصالح، وإناطة الحكم بها لوحدها، ولا وجود إلا للنص والمصلحة، بل قد يتجاوز النص إذا اقتضت المصلحة ذلك كما كان يفعل الصحابة"وبما أن عصرنا يختلف اختلافا كبيرا عن العصور الماضية، ويطرح من المشاكل والمستجدات ما لم يكن يخطر على بال أولئك المجتهدين الواضعين لقواعد وأصول إنتاج المعرفة الفقهية، فإن الحاجة تدعو إلى الرجوع إلى الأصل كما كان منفتحا وغير مقنن قبل ظهور "الخلاف" وقيام المذاهب والفرق، أي كما كان زمن الخلفاء الراشدين"[1].

إنَّ الصحابة في رأيه لم يتقيدوا بشيء من القواعد والمصطلحات الأصولية التي لم تظهر إلا بعدهم، وأن "المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوما هو المصلحة، صارفين النظر عن النص، حتى ولو كان صريحا قطعيا، إذا كانت الظروف تقتضي مثل هذا التأجيل"[2].

يوضح أن ما يدعو إليه من تجاوز للقيود المنهجية للاجتهاد، يعني التعامل معها بمرونة، والنظر إليها من زاوية النسبية ومن منظور تاريخي. فبالرجوع إلى العصر الأول، عصر التنزيل، يجد الجابري أن الشريعة "نزلت بالتدرج أو التدريج: فالتدريج لمسايرة الجماعة الإسلامية ومراعاة تغير الأحوال العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...إلخ. والتدرج لمسايرة تغلغل العقيدة في النفوس، ومدى تشبع الناس بها وإدراكهم لمقاصدها ووجه المصلحة فيها، ومن هنا الناسخ والمنسوخ.. وإذن فالأحكام الشرعية في الإسلام ينتظمها ثلاثة أركان: النسخ، وأسباب النزول، والمقاصد. هذا الارتباط الوثيق بين الأحكام الشرعية وبين الحياة وتطورها، والذي تجسمه وترسخه المعطيات الثلاث التي ذكرنا، قد ظهر جليا واضحا أيضا في الدور الذي قام به الصحابة في التشريع زمن النبوة نفسها.."[3]، وهذه المعطيات الثلاث التي

[1]- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996م، ص: 10.
[2]- المصدر نفسه، ص: 12.
[3]- المصدر نفسه، ص: 39.

يذكرها كلها تدور حول المصلحة، "فالمصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع"[1].وبهذا فإن "قراءته لتجربة الصحابة وهي تبدع تاريخ الرعيل الأول من المسلمين، قادة ومجتهدين، حيث اعتبر أن روح التجربة تتسم بالنسبية والنظرة التاريخية، وهما المبدآن اللذان يؤسسان في جوانب منهما لأسس الحضارة المعاصرة"[2].

يقول الدكتور جاسر عودة: "والتعليل بالمقاصد ليس مطروحا هنا كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيرا من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحيانا وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم"[3].

وعليه فإناطة الحكم بالمصلحة لا يمكن أن يتجاوز التعليل بالعلل الظاهرة المنضبطة إذا وُجدت وعُرفت، فضلا عن تجاوز النص ذاته، وحتى الذين بالغوا في القول بالمصالح من علماء الأصول لم يقل أحد منهم بتجاوز النص القطعي في الثبوت والدلالة، وحتى نجم الدين الطوفي الذي يؤخذ عليه أنه تمادى في اعتماد المصالح، واتُهِم بأنه يقدمها على النص فهو غير وارد عنده حقيقة كما يقول الدكتور القرضاوي[4] مستشهدا بقوله: "فإن فرض عدم احتماله –أي النص– من جهة العموم أو الإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطيعة من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه منعنا أن مثل هذا يخالف

---

[1]– محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: 52.

[2]– كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص: 103.

[3]– جاسر عودة، مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية –دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤسسة السعودية بالقاهرة، 2006م، ص: 295.

[4]– يوسف القرضاوي، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، ص: 91.

المصلحة"[1]، وعليه فلا نزاع بين أهل العلم عامة، أن المصلحة اليقينية (القطعية) لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو يناقضها بحال من الأحوال. وهو ما أكده علماء الأمة قديما وحديثا.

إن استقراء الشريعة كما يذكر الشاطبي يفيد علما قطعيا بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، وأن هذا التعليل" مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"، والنصوص المستقرأة قد تعلل الشريعة تعليلا عاما، كما في قوله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"[2]، أو تعليلا جزئيا لبعض أحكامها، كقوله سبحانه بعد آية الوضوء: "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون"[3]. ف"قصد الشارع "ابتداء" هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين..."[4]. وهو أمر اتفق عليه العلماء إلا قليلا منهم، كالأشاعرة مثلا الذين هربوا من القول بالتعليل هربا من قول المعتزلة بالإيجاب على الله بفعل الأصلح، وجعلوا العلة أمارة على الحكم أو تأثير أو هي الباعث عليه[5].

وعليه فإنه "إذا تم هذا التعارض، فلابد من أحد أمرين: إما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة.. وإما أن يكون النص غير قطعي"[6].

هذه هي مشكلة الجابري الثانية بعد مشكلته في تجاوز النص القاطع بالمصلحة اللائحة للعباد في زمن معين، فهو كذلك لا يحدد المصلحة التي يقصدها ولا يحدد لها أي مفهوم، ولا يضبطها بأي ضابط إلا أنها ظرفية زمانية وواقعية وعامة للناس والوطن. ولا يعود إلى المعايير المرجعية لما يعتبر مصلحة وما ليس بمصلحة، وما يعتبر مصلحة عليا، وما يعتبر مصلحة دنيا، وما الذي يتغير وما الذي لا يتغير منها.

---

[1]- نجم الدين الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، ط1، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، والمكتبة المكية، مكة، المملكة العربية السعودية، 1419هـ- 1998م، ص: 251-252.

[2]- سورة الأنبياء/ الآية: 107.

[3]- سورة المائدة/ الآية: 6.

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 8.

[5]- أنظر: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ- 1992م، ج: 5، ص: 127وما بعدها، والغزالي، المستصفى، ص: 305، وأبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، 1414هـ-1994م، ج: 7، ص: 144و205، وأبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ج3، ص: 202 وما بعدها.

[6]- يوسف القرضاوي، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ص: 91-92.

لا يخفى كذلك أن علماء الأصول والفقه الذين أخذوا بالمصلحة المرسلة قد وضعوا لها مفهوما وشروطا، ومن شروطها: أن تندرج في مقاصد الشرع المعلومة، وأن لا تصادم أحكامه، وأن تكون مصلحة حقيقية لا موهومة[1]، وكل مصلحة مخالفة لنص قطعي هي في حقيقتها مصلحة موهومة. يقول الجابري: "..وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"[2]، فالمصلحة لا يحددها الشرع –كما هو الأمر عند علماء الأصول– وإنما تحددها الظروف الواقعية والضرورات المتغيرة فحسب، وإن كانت تعد إحدى المتغيرات المؤثرة في الحكم عند علماء المقاصد ولكنها ليست الوحيدة ولا هي الأصل.

أما يدعيه كثير من الحداثيين من أن الزمان تبدل وتبدلت معه كثير من الظروف إلى درجة أن تكاد تعتقد معهم أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها–والتي لا تتبدل ولا تتحول بمر الأزمان– هي أيضا تبدلت وتغيرت، ولا وجود إلا للمتغيرات، فلا شيء ثابت تستند عليه الأحكام، وتستمر باستمراره فهو ادعاء مبالغ فيه. صحيح أن كثيرا من أحوال الخلق تتغير مع تغير الزمان والمكان والظروف والأعراف، لكن لا يمكن أن يكون هو الأصل، أقصد أن مراعاة المصلحة في الدين وارد لكن ليس هو الغالب من جهة إناطة الحكم بها، فهناك أحكام تعبدية محضة كما يقول العلماء وليس فيها من مقصد غير ذلك، كسائر العبادات، ثم أن المعيار الزمني في المصالح مكوَّن كما يقول الشيخ البوطي–رحمه الله– من الدنيا والآخرة، ولا تحصر في اللذة المادية كما أن مصلحة الدين هي أساس للمصالح الأخرى[3].

لهذا نجد أن حدَّ السرقة الذي مثل به الجابري، والذي حسب رأيه قد حقق مصلحة زمن نزول الحكم، ولم تعد تلك المصلحة موجودة الآن، مما يستدعي تغيير هذا الحكم. فما هي هذه المصلحة القديمة؟، فالمعلوم في علم المقاصد أن هذا الحكم إنما شُرع حفظا للأموال واستقرارها، وزجرا للمعتدين

[1]– أحمد بن عبد السلام الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، ص: 155.أنظر أيضا: محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط4، دار الفكر، دمشق، 2005م، ص: 126وما بعدها.

[2]– محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: 192.

[3]– محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ص: 59-67-71.

عليها. وهذه المصلحة تحققت في القرن الأول، وهي تتحقق اليوم بالتمام والكمال، ولم تزدها الأيام إلا ثبوتا ووضوحا. فهل صيانة الأموال وضمان الاستقرار والأمان للمستثمرين والتجار وكل ذوي الأموال المشروعة، هل هذا لم يعد مصلحة ضرورية؟ أم أن حد السرقة لم يعد محققا لها، وأن السجن والغرامة يحققانها بشكل أفضل من القطع؟.

يجرنا هذا إلى الحديث أيضا عن مصدرية المصلحة، ومن له الحق أن يستصلح الشرع أم العقل؟، أو كما يسميه البيانيون "بالحجية". ويذكر الدكتور مختار الخادمي أن الاعتبار بالمقاصد والاطمئنان إليها عائد إلى الاعتبار بالطرق الشرعية، وبمراعاة سائر الضوابط والأسس اللازمة في الفهم والتطبيق. أي أن العمل بالمقاصد هو في حقيقته وجوهره، عمل بالأدلة والنصوص الشرعية التي تشكلت بها المقاصد وثبتت، وعمل بما جعله الشرع في معنى النص، كالاستقراء والإجماع، إذ أن هذا الاستقراء قائم على الجزئيات الشرعية والإجماع مبني على نص أو معنى شرعي معين"[1]

كما أن العمل بها هو عمل بالدليل الشرعي الكلي في مقابل الدليل الشرعي الجزئي، –وهما قسمان للأدلة الشرعية – والدليل الكلي هو دليل قطعي لأنه ثابت بعدة أدلة ومعان شرعية جزئية، وقد يربو على الدليل الشرعي الجزئي من حيث القطع واليقين بسبب ذلك[2].

وليس عندهم، شيء حسن إلا بتحسين الشرع له، وليس عندهم شيء قبيح إلا بتقبيح الشرع له، أما بدون تحسين الشرع وتقبيحه، فلا حسن ولا قبح، وكل الأمور على حد سواء[3]، ويقول الشاطبي في هذا: "كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن –عقلا– أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية، لا قضاء للعقل فيها بحسن، ولا قبح، فإذًا كَونُ المصلحة مصلحةً هو من قبل الشارع، بحيث يصدقه العقل، وتطمئن إليه النفس"[4].

---

[1]– نور الدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م، ص: 58.

[2]– المرجع نفسه، ص: 60-61.

[3]– أحمد بن عبد السلام الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط4، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، 1416هـ-1995م، ص: 264.

[4]– الشاطبي، الموافقات، ج: 1، ص: 128.

وبعيدا عن نظرية التحسين والتقبيح في علم الكلام، وما ثار حولها من نقاشات، واتجاهات وردود، نقول أنه يمكن أن يعقل الإنسان المصالح والمفاسد بعد ورودها من الشرع، لكن أن ينفرد بالتحسين والتقبيح أو تحديد ما هو مصلحة وما هو مفسدة فأي عقل من عقول الخلق المختلفة سنُسنِد إليه هذه المهمة، بعدما تبين في العصر الحديث أن العقول ليست عقلا واحدا كليا مطلقا، فستختلف الأمم في ذلك، وكل يدعي لنفسه مصالح ومفاسد بحسب هواه وبحسب ما تبين له بعد إعمال عقله، وما تعلمه من بيئته وحياته، فقد يصيب أحيانا، لكن ليس دائما ولا مطلقا.

يقول ابن قيم في هذا: "..بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله، أو قبحه. فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلا أو ظلما، فهذا مما يعجز عن إدراكه في كل فعل وعقد. وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه، فتأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك، تأتي الشرائع بتقريره"[1].

يقول أيضا: "وما كان حسنا في وقت قبيحا في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه. وكذلك الفعل يكون مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول: مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص، مفسدة لغيره..فتأتي الشرائع ببيانه.. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة..كالجهاد والقتل في سبيل الله، ويكون في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة..فالحاجة إلى الرسل ضرورية"، وكذلك التشريع الرباني الذي أرسلت به الرسل: يستوي في ذلك كل ما جاؤوا به من أحكام، أو مسالك وطرق لاستنباط الأحكام وقواعد، ونحن نقول ذلك لأنه حتى تلك القواعد والمسالك والأصول التي يستنبط بها الحكم في حالة عدم النص عليه، هي أيضا مما دلت عليه الشريعة، وإثبات ذلك أننا نجد في كل أصل من أصول التشريع ما يعرف بالبحث في حجيته قبل وضع قواعده، كالإجماع والقياس والمصلحة المرسلة

[1]- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج: 1، ص: 117.

وعمل الصحابي وقوله..وغير ذلك.

وعليه: "فالمصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه.."[1].

إنَّ مهمة العقل ليس وضع المصالح وتقريرها، بل مهمته تقديرها وحفظها، هذا هو العقل في الشريعة الإسلامية، هو ذاته مصلحة من مصالح الشرع التي قررها، ودعا لحفظها من التعطيل بإعماله في الشرع كمفسر ومقدر[2]، من دون أن يتجاوز مهمته التي خلق لأجلها. فلا غنى للعقل عن الوحي الإلهي الذي يسدده في مواضع الشبهات، ويثبته عند المزالق المضلة، ويهديه في مفارق الطرق، ويضيف إلى نوره الفطري الداخلي، نورا إلهيا من خارجه، فيكون نورا على نور[3]. ومن أراد أن يعرف ما يوصل إليه العقل البشري إذا استفرد بتشريع الأحكام فلينظر إلى الأمم السابقة، واللاحقة، فالعرب قديما أباحوا وأد البنات واستحسنوا زهق أرواحهن، والعقل المعاصر يستبيح الزنا والشذوذ والمخدرات وغير ذلك كثير.

لهذا لا يمكن اعتبار علم المقاصد علما برهانيا صرفا كما يذكر الجابري، بل هو علم بياني بامتياز، يدل على ذلك الأمور التي ذكرناها آنفا، وأن علم المقاصد منبثق من النصوص الشرعية، ومتغلغل في علومها، موضوعا ومقصدا، ومنهجا بدرجة أقل، وإذا نظرنا إلى تاريخ هذا العلم نجد أنه موجود قبل الشاطبي[4]، بل موجود لدى الصحابة بشهادة الجابري ذاته، لكن الفرق أنه لا يدرك أن عمل الصحابة بالمصلحة إنما كان بشروطها ولو لم يذكروا هذه الشروط مثلها مثل مصادر التشريع الأخرى، لأن زمن انبثاق هذه العلوم وتبلورها وتوسيع العمل بها وتدوينها وتبويبها، تأخر عن زمن العمل بها، ولم يكونوا

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج: 1، ص: 537.

[2]- أحمد بن عبد السلام الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 293.

[3]- يوسف القرضاوي، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص: 80.

[4]- يرى أحمد الريسوني أن" من أوائل من كتب في هذا العلم قبل الشاطبي القفال الكبير صاحب كتاب محاسن الشريعة، والترمذي الحكيم أبو عبد الله محمد بن علي، عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري، في كتابه الصلاة ومقاصدها، والقمي وأبو الحسن العامري وله كتابان: الإعلام بمناقب الإسلام، والإبانة عن علل الديانة"، ثم الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام. " أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره، ومستقبله، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 188وما بعدها.

ليعلقوا نصا ولا ليعطلوه، ولا ينسخوه، لأي مصلحة كانت[1]، وإنما عملهم بالمصلحة لم يخرج عن كونه جزء من العمل بالنصوص بل هو لبه وعينه. لهذا نجد اليوبي يفرد مبحثا لتاريخ المقاصد قبل تميزها في المؤلفات الأصولية، ويقول أنها إنما "اقترنت بمجيء النصوص الشرعية من الكتاب والسنة"[2]. ويقول الشاطبي في هذا: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع"[3].

لقد أراد الشاطبي بيان أنه لما كان المراد من وضع الشريعة معرفة، مقاصد الشريعة من المكلف وليس مقاصد المكلف من الشريعة، احتاج التعليل أن يكون مبنيا على هذا، وأن التعليل المنتفية عنه الحكمة الإلهية، والمبني على ما يعود على الخلق بالمصلحة دون نظر إلى ما يريده الشارع من الخلق بها فسيكون مآله إلى تحكيم العقول وقصر النظر على مراد المكلف من الشريعة لا العكس[4]. ومن هنا تثار مسألة مقصد ابن رشد من دعوته لتأسيس الفقه على النظريات العامة التي تندرج تحتها الجزئيات والأمثلة، أو ما سماه باللغة القديمة: "ربط الأصول بالفروع"[5]، هل يقصد بها الأصول الشرعية أم العقلية؟. "فالفقه في أوله فقه نظريات وقواعد مستمدة من أصول الشرع الوارد بها كتاب الله وسنة رسوله"[6].فعلى الرغم من أنه –أي ابن رشد– يذهب إلى أن العقل هو دعامة الشرع الأولى إلا أنه لا يجاوز الشرع ذاته أو علومه وإنما أنكر الاعتماد على الفروع والإكثار منها.

---

[1] – يعلق الدكتور القرضاوي على ادعاء من ادعا أن عمر–رضي الله عنه– قد عطل النصوص حين عارضت المصلحة، مثل تعطيل سهم المؤلفة قلوبهم، وإيقاف حد السرقة عام المجاعة، وآية تقسيم الغنائم بين المقاتلين وغيرهم، وأنه اجتهاد لإعمال النصوص، وتطبيقها على الواقع: فالسارق هو من يسرق ما لا حق له فيه، وربما اعتقد في المجاعة أن له فيه حق، لوجوب التكافل بين المسلمين، والمؤلفة قلوبهم: ارتفع عنهم هذا الوصف بعدما عز الإسلام، ولم يرتفع الحكم". يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص: 82وما بعدها.

[2] – محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط4، دار بن الجوزي، الرياض، 1433هـ، ص: 43.

[3] – الشاطبي، الموافقات، ج: 1، ص: 27.

[4] – محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 471.

[5] – حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1991م، ص: 216.

[6] – المرجع نفسه، ص: 217.

المطلب الرابع: تأثير القطيعة الإبستيمولوجية بين معارف وعلوم التراث:

إن أطروحة الجابري في الفصل بين معارف التراث وعلومه لم تكن من أجل الفصل لذاته، على أن يكون كل قسم له حدوده لا يتجاوزها، كتدبير منهجي فحسب، وتبقى كلها داخلة في مسمى العلم، بل كان يهدف بها إلى تنصيب البرهان على العلوم كلها، سواء التي يكون موضوعها النص المقدس، أو التي موضوعها الطبيعة، وذلك لبث الإنتاجية فيها وضمان تقدمها ويقينيتها، لقد أراد القطيعة مع البيان والعرفان كأنظمة معرفية متجاوزة تبعا لدينامية العلم وتاريخية المعرفة والاستمرار مع البرهان.

إنَّ الجابري بهذا قد دعا إلى الرجوع إلى التراث من أجل التخلص منه ومن أكثر الأشياء تراثية فيه، إنها النصوص بما هي أصول سابقة متجاوزة مطلقة وثابتة تشكل مرجعية نهائية يعاد إليها كل شيء، وذلك بنقد الأساليب التي تُفعَّل بها هذه النصوص، أو عن طريق ابستيمولوجيا القطيعة المعرفية مع نظام التفكير الموروث، وتكون النتيجة من ذلك إلغاء فكرة ارتباط الإنسان بالأصل الرباني.إذ الإقرار بأصل التخليق الرباني يقتضي الإقرار بوجود فكرة الأصل في العالم المخلوق، وقيام عالم الإنسان على فكرة الأصل: عالمه الوجودي وعالمه المعرفي. واستحالة انفكاك عالم الإنسان عن "أصله" الرباني. فالوجود كله عائد إلى الرب تعالى الذي هو خالق الوجود والمدبر له تقديرا وتشريعا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1]. وهو ما يسمى بمقتضى الإيمان والتوحيد. ومن ثم فإن إنكار فكرة الأصل يقتضي القول بإنكار التخليق والتدبير الرباني للعالم.

إن فكرة تأصيل الأصول لم تكن وليدة عصر التدوين، ولا كانت رسالة الشافعي هي التي أصلت لما عرف بعلم أصول الفقه، لا نقصد أنه لم يكن لهؤلاء العلماء فضلا على بروز تلك العلوم، وإنما فكرة التأصيل والرجوع إلى أصل كانت مع التشريع ذاته ومع تنزل القرآن تبيانا وبيانا للناس، فهي عقيدة قبل أن تكون تشريعا، ونجد محمد أركون، يصرح بهذا الأمر، ولا يخفي كون القرآن هو نفسه الذي أسس لحجية تأصيل الأصول، حيث يقول: " والشيء الأهم هنا هو أن لا ننسى أن فكرة التأصيل نابعة بكل

[1]- سورة الأعراف، الآية: 54.

وضوح من الخطاب القرآني نفسه. فهذا الخطاب لا ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة أخرى. هكذا يصف الله نفسه في كلامه. فالتأصيل الذي يبحث عنه الأصوليون إنما هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق وبين الموجودات والسير والأحكام. وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالا ولا تنسجم مع الحق المطلق إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها"[1]، وهذا واقع فعلا، وبهذا رفع أركون القدسية عن القرآن الكريم كونه كلام الله الخالد المتوجه بخطابه إلى البشر، وإن كان الجابري فضل تأخير الإعلان عن هذا وفضل الدخول من جانب النقد الإبستيمولوجي ودفع التأصيل المعرفي.

وإن كان الأمر كما يقول أركون وهو الذي أثبتناه سابقا من ارتباط التأصيل والأصول بالنصوص مصدرا ومنهجا، فإن النتيجة التي وصل إليها أركون هي ما سيصل إليه الجابري وإن لم يرد ذلك.

إنها النتيجة الحتمية للقطيعة الإبستيمولوجية، المبنية على رؤية كونية تفصل بين العقل والشرع، بين العلم والدين، بين المادي والروحي فصلا لا يعتبر فيه إلا العقل والعلم والمادة، المجردة من كل إيمان وهدى وقيم. إنه يبحث عن وحدة للعلوم تقوم على وحدة المنهج (البرهان)، أو تكامل معرفي منبثق من وحدة العقل الإنساني وهو غير التكامل المعرفي المنبثق من الرؤية الكونية التوحيدية كما سنرى فيما يلي.

[1] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 8.

المبحث الرابع: التكامل المعرفي[1] وتصنيف العلوم:

تمهيد:

إن من أهم المسائل التي طرحت على الفكر الإسلامي قديما وحديثا، مسألة التكامل بين العلوم الدينية أو الشرعية والعلوم العقلية، ولا يشك أحد في قيمة هذين النوعين من العلوم، كما لا يُتصور الاستغناء عن أحدهما، ولا تخفى حقيقة التكامل بينهما، على الرغم من اختلاف واضح في الظروف والملابسات التي صاحبت زمن طرحها. فلقد طرح الإشكال بالأمس وتعلق بكيفية ترتيب هذين النوعين من العلوم حتى لا يقع تصادم بين الحقائق المقدمة من كليهما في بناء الإنسان والمجتمع، ولقد استطاع علماء الأمة وباحثوها تحقيق هذا التجانس والتكامل بينهما محاولين الإجابة عن العديد من الأسئلة لبناء معالم حلول جذرية تتناسب وبيئة الأمة.

ومع تغير الواقع والظروف والملابسات نشهد فيها عصرا يتسم أساسا بالتفجر المعرفي والتقدم التقني الكبير وما انجر عنه في إطار تعقيدات البنى الحضارية ومؤسساتها في الغرب، حيث ظهر التيار التجزيئي، خاصة في العالم النامي وحتى في طريق النمو يغلفون التأسيسات الفلسفية للمعرفة، وبذلك هيأت الثقافة الغربية المهيمنة تلك التبعية الإدراكية، والتي جعلت من العلم الغربي منطلقا فكريا لبناء معالمها الحضارية. وبذلك غُيب دور المخصبات الثقافية التي يمكن أن تفرزها الخصوبة الحضارية في الحقل المعرفي، هذا الذي أبرز تلك الأزمة التي أصبح يعاني منها الباحثون المسلمون المعاصرون في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والعلوم الأخرى، حائرا بين قبول هذه المبادئ الإسلامية التي لا ترى أي تناقض بين العقل والوحي، والمبادئ العلمية الحديثة القائمة على التجربة التاريخية الغربية المؤسسة على افتراض

[1]- التكامل المعرفي قضية منهجية فكرية، تعالج بشكل فعال تلك النظرة التفاضلية، التحيزية والتنافرية بين العلوم التي تعاني منها المنظومات المعرفية المعاصرة بسبب غياب منظور سنني كوني متوازي الأبعاد، كما تعمل على تأسيس وعي تكاملي موضوعي لطلبة العلم على أساس أن العلوم متكاملة بعضها ببعض وأنه لا صورة حقيقية سليمة إلا تلك الصورة التكاملية للبناء المعرفي للإنسان.أنظر: فتحي حسن ملكاوي وآخرون، في التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضروراته الحضارية، ط1، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2012م، ص: 22، والطيب برغوث، التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن، مجلة المعيار، العدد: 40، السنة: 2015م، ص: 150، وليلى فيلالي، علوم الإعلام والاتصال والدراسات الإسلامية في إطار استيراتيجية حضارية لتحقيق التكامل المعرفي، مجلة المعيار، العدد: 40، السنة: 2015م، ص: 718. وكتاب: لفتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص: 25وما بعدها.

التعارض بين العلم والدين، ولا تعترف إلا بالمنهج العلمي التجريبي الحسي.

لقد تنامت هذه الرؤية في مجتمعاتنا الإسلامية في سياق رؤية علمانية فرضت على الساحة العلمية في ظروف تاريخية وعلمية معلومة، وفي هذا الإطار أدى هذا إلى إقصاء علوم الشريعة عن العلوم الأخرى، بل عن الواقع الاجتماعي المعاصر حتى كادت تتحول إلى علوم تراثية لا صلة لها بالوضع الراهن وواقعنا الحسي، لولا جهود بعض علماء الدين المنفتحين الذين سعوا دائما إلى تضييق الفجوة بين الفكر الديني والفكر الاجتماعي، فبرزت بذلك محاولات عديدة لتطوير رؤى علمية تكشف عن هذا التكامل على أساس أنه يرمي إلى التخفيف من حالة التشتت المرجعي الذي يعيش فيه الواقع الإسلامي المعاصر نتيجة الخصام بين علوم الدين وعلوم الدنيا، ومن هؤلاء المفكرين نجد طه عبد الرحمن، وطه جابر العلواني وسيد حسين نصر وغيرهم. وعليه فما حقيقة هذا التكامل المعرفي بين معارف الوحي والعلوم الأخرى؟ ما مداه وكيف يمكن لنا الجمع بين هذه العلوم في إطار الرؤية الكونية التوحيدية؟.

المطلب الأول: التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي

عُرِفت قضية التكامل المعرفي بين العلوم قديما وحديثا، على اختلاف في المقصود بها أو كيفيتها بين العلماء، ومنهم من سماها بوحدة العلوم والمعارف، ونبدأ بالعلماء المتقدمين.

أولا: التكامل المعرفي عند المتقدمين المسلمين

تجلى التكامل المعرفي عند المسلمين –كما عرفنا من قبل في الفصل الأول– في أعمال تصنيف العلوم المختلفة والمتنوعة، وفي ذلك الفكر الموسوعي الذي تميز به علماء الإسلام، من خلال حركة العقل المسلم – المنضبط بالنظام المعرفي التوحيدي– فيهما، واصطفت العلوم المنقولة مع المأصولة، والحكمية مع الشرعية، والدينية مع الدنيوية، في التصانيف وفي عقل المسلم المشتغل بهذه العلوم تعلما وتعليما وإبداعا، فتكاملت داخله وتفاعلت وتعاونت.

وإن كان لا يخفى التكامل بين العلوم المأصولة أو الدينية والشرعية، فإن العلوم المنقولة والحكمية والطبيعية قد دخلت معها وتفاعلت على اعتبار أنها علم مأمور به شرعا، وهذا اعتراف منهم بأنها علوم، أي أنها ذات منهج علمي معتبر وتقدم حقائق علمية، مكملة للحقائق الشرعية، كل ذلك إيمانا منهم بوحدة الحقيقة، والتكامل بين قراءة الكون المنظور وقراءة الكتاب المسطور، وبهذا كانوا مسلمين

علماء ولم يكونوا مسلمين وعلماء، يشتغلون بالعلم الطبيعي ويرون في الطبيعة آيات الله، وكتابا للعلم بالله تعالى[1]. وقد أكد ابن رشد مسألة التكامل في غير ما موقع من أعماله المعروفة، فيقول: "فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"، ثم يقول: "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه، فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى. مثل قوله: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر: 2)،..ومثل قوله: " أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" (الأعراف: 185)، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات..فيجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر بمنزلة الآلات من العمل.."[2]، ونجد الغزالي أيضا يقول أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن النجوم لا تفهم إلا بمعونة علم الفلك، والصحة لا تفهم إلا بعلم الطب، و"كلها مغترف من بحر الأفعال"[3] أي أفعال الله سبحانه.

وعلى ما بين الغزالي وابن رشد من تفاوت في الموقف المعرفي، فإنهما يلتقيان في الدعوة إلى تكامل المعرفة، وإن كان الغزالي يرى التكامل في البنية المعرفية نفسها، في حين يراها ابن رشد في حاجة العلوم إلى بعضها بعضا[4].

إن الذين اشتغلوا بهذه العلوم —سواء التي مصدرها الوحي أو التي كان منشؤها عند غيرهم– كانوا مسلمين ويتنفسون في عالم إسلامي على قول صلاح بسيوني[5]، أي في حال اشتغالهم بها لم تغب عنهم رؤيتهم التوحيدية، سواء وعوا بذلك أم لم يعوا. فما احتاج منها إلى تأصيل أصلوه، وما احتاج منها إلى تقعيد قعدوه، وما احتاج منها إلى تقريب قربوه. وسنفصل في هذا أكثر بعد الحديث عن هذه الإشكالية عند المحدثين.

---

[1]– صلاح الدين بسيوني، العلم في منظوره الإسلامي، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م، ص: 71.

[2]– ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص: 85، 88.

[3]– أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، ص: 26، 27.

[4]– فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الغسلامية، ص: 52.

[5]– صلاح بسيوني، العلم في منظوره الإسلامي، ص: 70.

ثانيا: التكامل المعرفي عند المحدثين المسلمين

عادت إشكالية التكامل المعرفي لتظهر من جديد مع التوسع المعرفي الهائل الذي أورث اتساع فصول المعرفة وتعدد التخصصات، بغرض ترتيب المعرفة وتنظيم توسعها، إلا أن هذا التعدد التخصصي كان عاملا في قتل الوحدة العلمية والترابط بين أجزاء المعرفة، وهذا ما دفع كثيرا من المفكرين والباحثين يقصدون إيجاد حل لهذا التشتت المعرفي والقراءة التجزيئية المنحلة، فكانت فكرة التكامل المعرفي كإحدى الوسائل التي ابتغيت للخروج من هذا المأزق، بغرض ربط ما تم رتقه ووص ما نم فصله، ويقول فتحي حسن ملكاوي في هذا أنه على الرغم من أن مشروع الحداثة "قد وفى بوعده في زيادة المعرفة، والتقدم في متطلبات الحياة المادية الخارجية، لكن الثمن كان باهظا، فالحداثة ولدت تركة هائلة من المشكلات الكونية غير المسبوقة، تهدد مستقبل الإنسان ومستقبل الكرة الأرضية..فقد نتج عن النمو الأسي للمعلومات والبيانات كتلة ضخمة من المعرفة كان لابد من تقسيمها إلى حقول وتخصصات، من أجل التعامل معها، وكلما زادت ضخامة هذه الكتلة لزم الاستمرار في التجزئة والتقسيم..وفي الوقت الذي أصبحنا فيه أناسا نعرف أكثر عن الأشياء الأقل فالأقل، فإننا في الوقت نفسه وللأسف نعرف أقل أقل عن الأكثر فالأكثر"[1].

بعد الصدمة الحاصلة نتيجة للتفوق العلمي الصناعي للغرب، ما أدى بالكثير من الباحثين للتحذير من مغبة الفصل بين الإسلام والعلم والدعوة إلى ضرورة التوحيد بينهما، ومن هؤلاء نجد:

أ- مشروع أسلمة المعرفة:

يعد البروفيسور سيد محمد نقيب العطاس الرئيس السابق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أول من نادى بمصطلح أسلمة المعرفة، واعتد بمنهجها، حيث بدأ نشاطه منذ عام 1973م، وقد تبنى المرحوم إسماعيل الفاروقي أفكاره في الكتاب الذي يحمل عنوان"إسلامية المعرفة"[2]، ومن أجلّ الأسباب التي قام من أجلها هذا المشروع هو الأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية والتي رأوا أنها تكمن في ثنائية نظام

[1]- فتحي حسن ملكاوي وآخرون، التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي، ص: 24.

[2]- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، بيروت، 1435هـ-2004م، ص: 81، 82.

التعليم الديني والعلماني، وأن الأمة لا يمكنها أن تستفيد من العلوم المعاصرة بصورتها الحالية، سواء الإنسانية أو الاجتماعية وحتى الطبيعية، فهي جميعا"وجوه لرؤية تكاملية للحقيقة والعالم والتاريخ، وكلها غريبة عن الإسلام، وبذلك رأوا أن الحل لهذه الأزمة في توحيد نظامي التعليم الإسلامي (التقليدي)، والعلماني (المعاصر)، في نظام واحد لجمع حسنات النظامين، مع إجراء التطويرات اللازمة للمعارف التي تقدمها أنظمة التعليم بصورة تتم فيها صياغتها من منظور إسلامي"[1]، أما سيد حسين نصر، وسيد محمد نقيب العطاس فقد تبنوا وحدة المعرفة في سياقها التقليدي تقوم على مبادئ مشتتة من التعاليم الخالدة للوحي الإلهي في صوره المختلفة، إنه خطاب فلسفي صوفي يرى للطبيعة أهمية روحية.."[2].

بعدها تبنى هذا المنحى طه جابر العلواني، خاصة بعد استشهاد إسماعيل راجي الفاروقي، وفي عهده تطور مسار مشروع أسلمة المعرفة، وحصلت فيه الاستزادة من آليات القراءة وأدوات التحليل[3].

قد يتشارك مصطلح "أسلمة المعرفة" مع التكامل المعرفي إذا نظرنا إلى المعنى والمحتوى، على الرغم من أنه تعرض لانتقادات على أساس أن المصطلح قد يوحي بأن المراد منه إدخال الناس الإسلام، أو تحويل الفكر من منهج ما إلى منهج قائم على الإقرار بشرائع الإسلام، ولكن البعض يرى أن "الإسلام لا يتطلب أكثر من أن تكون المعرفة معرفة صحيحة، صافية عن الشوائب، وبعيدة عن التحيز إلى أي جهة قد تبعدها عن خيراتها العلمية الحيادية، إن التعبير ب"أسلمة المعرفة" يوحي بفرض تحيز ما على النشاط المعرفي للفكر، وهو ما تنأى عنه طبيعة منهج المعرفة من حيث هو"[4].

هناك من وضع مصطلح "وحدة المعرفة"، كعبد الحميد أبو سليمان أحد رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لأنه خال من الاعتراضات اللغوية والعقدية، وإن غاية الرسالة واحدة وهي التوحيد، والحقيقة واحدة والطريق واحد. وهذا تمثلا بالقرآن الكريم الذي يقرب معارف السابقين، ويدعو إلى إقامة وحدة معارف الوحي[5].

---

[1]- فتحي حسن ملكاوي وآخرون، التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي، ص: 26-27.

[2]- المرجع نفسه، ص: 28.

[3]- عبد الكريم سناني، اتجاهات الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الأيام، عمان، الأردن، 2019م، ص: 212.

[4]- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، بحوث ومناقشات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1411هـ-1990م، ص: 94.

[5]- أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص: 132.

على العموم فإن هذا المصطلح –وحدة المعرفة– يتوافق مع المبادئ التي وضعها إسماعيل راجي الفاروقي لهذا المشروع: فهو يرى أن التكامل المعرفي الذي نسعى إلى تحقيقه في النسق الفكري الإسلامي، يقوم على مبدأ وحدة الحقيقة، هذه الوحدة التي بدورها تستمد من مبدأ التوحيد، وبعبارة أخرى أنه يوجد تطابق بين حقائق الوحي وحقائق الواقع، وهذا التطابق في نظر الفاروقي قائم على ثلاث مبادىء ترتكز عليها المعرفة الإسلامية كلها.

1- ليس هناك تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي، فكل ما يقرره الوحي يكون صادقا، منسجما مع الواقع موافقا له، وإن حدث أو ظهر أي تفاوت بين الوحي والواقع، فإن على المسلم أن يراجع دقة فهمه للوحي، كما يستوثق من سلامة كليات وجزئيات إدراكه الصحيح لحقائق الواقع.

2- وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض أو خلاف أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي.

3- وحدة الحقيقة المطلقة أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية لا يمكن أن تغلق باب النظر والبحث في طبيعة الخلق، أو في أي جزئية منه، وهذا لأن سنن الله غير محدودة في خلقه فلا يزال هناك المزيد منها ليكشف ويسخر.[1]

لهذا فالفاروقي له رؤية تكاملية تنطلق بدورها من تكامل الرؤية التوحيدية، وجمعها بين الأبعاد الحضارية، الفلسفية والعملية، ومن هذا ينصرف جهد الفاروقي بعد أن يؤكد ويوضح مسالة الوحدة والتكامل بين فروع المعرفة للدعوة إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والواقع الإسلامي المعاصر.

يوضح العلواني الرؤية التكاملية المعرفية عنده بقوله: "إنها تحاول أن تساعد العالم المأزوم على اكتشاف علاجه ودوائه، وشفائه بالقرآن الكريم ومنهجيته المعرفية، وأن تعمل على فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري وخلفياته الفلسفية الوضعية، لتتمكن البشرية من إعادة الاتصال بين العلوم والمعرفة والقيم، وتوظيف العلوم والمعارف التي بلغتها البشرية في منهجية معرفية إسلامية، تؤدي إلى أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية، نافية عنها البعد الوضعي، معيدة صياغتها في إطار بعدها

[1]- عبد العزيز بوالشعير وآخرون، التكامل المعرفي، ص: 171.

الكوني الذي يشتمل على الغائية الإلهية في الكون والحياة والحركة"[1].

إنَّ "إسلامية المعرفة" كما يسميها هي عنده منهج معرفي محدد المعالم، واضح القسمات، ويمثل بديلا للمادية والوضعية المتجاهلة لله وللغيب من ناحية، كما يمثل بديلا عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى، ولهذا فقواعد الإنتاج المعرفي –في إطارها ومنظورها– ينبغي أن يقوم على دعائم ستة هي:

1- بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.

2- إعادة تشكيل وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.

3- بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدرا للفكر والمعرفة والحضارة.

4- بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدرا للفكر والمعرفة والحضارة.

5- بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.

6- بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانيتين، وتجاوز أسباب قصورهما وأزماتهما.[2]

يتجلى التكامل المعرفي عند طه جابر في منظومة القيم العليا(التوحيد، التزكية والعمران)[3]، وفي الجمع بين القراءتين (الوحي، والوجود).[4]

ب– طه عبد الرحمن ورؤيته التكاملية:

يعد طه عبد الرحمن من أبرز الباحثين والمفكرين الذين قدموا إسهامات متميزة وإجابات جوهرية، وهو من الذين اشتغلوا بمسألة التكامل والتداخل بين العلوم، بل اعتبرها من أهم الآليات التي تستند

[1]– طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ- 2009م، ص: 44.

[2]– المرجع نفسه، ص: 44-45.و108-112.

[3]– طه جابر العلواني، التوحيد، التزكية، العمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ص: 12.

[4]– طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 119.

عليها المقاربة التقويمية للتراث، ويقول في هذا: "نقول بالتداخلية، والتكاملية بين العلوم، ويقول غيرنا بالتقاطعية والتفاضلية في علوم التراث"[1].

يعتمد طه عبد الرحمن بشكل رئيسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال " نتيجة كونه من كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر، لذلك نجد معالجته للمادة تعتمد أولا على معالجة مشكلة المصطلحات ثم على التقسيم المنطقي للموضوع"[2].

تجلت هذه النظرة التكاملية في مشروعه، الذي أنجزه من خلال كتبه، وأهمها: تجديد المنهج في تقويم التراث، وروح الدين[3]، والعمل الديني وتجديد العقل، فيقول: "ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف ولا معهود، فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية، وهو غير مألوف لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة، حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"[4].

اعتبر طه عبد الرحمن إبطال التقويم التفاضلي للتراث الإسلامي العربي، عند محمد عابد الجابري، شرطا ضروريا لإثبات نظرته، التي يعتبرها تكاملية، لهذا ركز على ميزة منهجية في تقويم التراث، وهي: اشتغالها بآليات التداخل المعرفي، أي: الانشغال بالبناء الآلي للتراث، بدل الاقتصار على الاشتغال بمضامينه كما فعل الجابري، وذلك أن"التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"[5].

ينطلق في هذه النظرة التكاملية للتراث من مسلمات ثلاث:

1- مسلمة التركيب المزدوج للنص: وتقتضي إسناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة.

2- مسلمة تنقل الآليات الإنتاجية: فقد تشترك العلوم في توظيف الآلية الواحدة، دون أن يقلل ذلك

---

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 70.

[2]- عمار صويلة، تحليلات التكامل المعرفي في أعمال طه عبد الرحمن وفكره، مجلة المعيار، العدد: 4، 2015م، ص: 92.

[3]- أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدين-من ضَيق العلمانية إلى سَعَة الإئتمانية- ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2012م.

[4]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 243.

[5]- المرجع نفسه، ص: 81.

من القيمة المنهجية لهذه العلوم أو لتلك الآلية.

3- مسلمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية: وتقتضي أن فهم النص التراثي لا يتم إلا بفهم هذه الآليات.[1]

استنبط بذلك ثلاث حقائق للمعرفة التراثية كلها تغذي النظرة التكاملية أولاها: أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط ما سماه"الحقيقة الإسلامية العربية"، والثانية: أن المعرفة التراثية معرفة عملية تبنى على مبدأ الإجرائية، وتمارس تقويم السلوك، وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق، والثالثة: أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر، وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر.[2]

إن هذه النظرة التكاملية تنظر للتراث من جهة تداخله المعرفي، هذا التداخل الذي يميز فيه طه عبد الرحمن بين درجتين اثنتين: درجة التراتب ودرجة التفاعل.[3]

كما يميز بين نوعين من التداخل المعرفي: تداخل خارجي وداخلي: الداخلي ما كان بين علوم التراث بعضها مع بعض، والخارجي ما كان بين العلوم المأصولة والمنقولة.

يمثل للتداخل الداخلي بعلم المقاصد عند الشاطبي، فعنده تلتقي العقول الثلاثة: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد في نظرة تكاملية بينها، وعلى أساس أن علم المقاصد علم عملي مبني على الأخلاق التي هي مقصد الدين الأسمى، فهو لا كما يعتبره الجابري علما برهانيا صرفا.

كما يمثل للتداخل الخارجي بالعلم الإلهي عند ابن رشد، ردا على الجابري الذي اعتبر هذا الأخير يمثل قمة البرهانية الصافية كما ذكرنا من قبل.

وتجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يتعلق التكامل عنده بالجانب المعرفي فحسب بل يقول بالتكاملية الشاملة، بين عالمي الغيب والشهادة، بين الملك والملكوت، بين الدنيا والآخرة، بين الإنسان وملكاته، فالعقل والقلب متكاملان، وبين الأخلاق والمجالات الأخرى، كالعلم والمعرفة والسياسة والاجتماع والعمران وغيرها[4]. ويلتقي بهذا مع طه جابر العلواني في كثير من النقاط.

---

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 81-82.

[2]- المصدر نفسه، ص: 87.

[3]- المصدر نفسه، ص: 91.

[4]- عبد الكريم سناني، اتجاهات الحداثة، ص: 217.

المطلب الثاني: التكامل المعرفي وأثره في تصنيف العلوم

لقد تبدَّت ضرورة الجمع والتكامل بين العلوم ووحدتها في الغرب، تبعا للتطورات التي حدثت داخل الصيرورة العلمية ذاتها، وانتقلت من حوار التخصصات إلى ولوج وحدة غير مسبوقة بين العلوم حتى كادت تمحي الحدود التي بينها وتعد علما واحدا لا علوما متنوعة، ولكن التكامل كما طرح في الفكر الإسلامي على غير ذلك، فإن كان العلم الغربي له معناه الذي حُدد له، بأنه كل معلوم خضع للحس والتجربة"، وبهذا القيد تخرج علوم الدين لأنها لا تخضع للحس والتجربة، ويقتصر على العلم التجريبي فقط. فالعلم الغربي أحادي الاتجاه، فهو لا يدرس موضوعا إلا إذا كان ماديا كالطبيعة، وحتى الموضوعات التي لا تعتبر مادية صرف كالأحياء والإنسان والمجتمع والميتافيزيقا، فيعتبر جانبها المادي فقط، وهنا نشير إلى محاولة كانط جعل الميتافيزيقا تسير في درب الرياضيات والطبيعيات، أي تصبح على منهاجها لتنال درجة العلمية وتتطور مثلها. وإن كان الأمر كذلك فلا نستغرب تلك الوحدة الموجودة بين العلوم، بل لابد أن تكون، كونها متحدة في الموضوع والمنهج.

أما التكامل المعرفي عند المسلمين فهو مطروح بشكل آخر، لأنه يستند إلى رؤية كونية غير الرؤية الكونية الغربية المادية الإلحادية التي لا ترى نفسها إلا منفصلة عن الدين والروح والغيب والقيم، فهي رؤية توحيدية تتمتع بخصائص فريدة، إنها توحيدية إعمارية خيرية حضارية تعبر عن حقيقة الإنسان الأصلي الذي يكون على الفطرة السليمة، والتي تجعله يتطلع إلى تحقيق ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية. وتساعده على المعرفة مع هاد وقائد رشيد، يساعده على معرفة نفسه، وعلاقته مع ربه، وإدراك مخلوقيته وعبوديته، ومعرفة خالقه وإلهه" فالله سبحانه وتعالى في مرتبة الرب الخالق المعبود الصمد، إله كل شيء ولا إله إلا هو، والخليقة في مرتبة العبودية والافتقار لله تعالى في أمورها كلها"[1]، والكون مسخر له ليقوم بأمانة الاستخلاف، للعمل على إصلاح الأرض وإعمارها.

ومن إفرازات هذه الرؤية تبلور نظام معرفي توحيدي، ومنهجية إسلامية في العلوم، ظهرت تمثلاتها في فلسفة تصنيف العلوم، التي كان التكامل المعرفي من أبرز مرتكزاتها.

[1]- عمار طسطاس، التوحيد كرؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد الأول، السنة: 2005م، ص: 20.

إنَّ العالِم الذي يضع تصنيفا للعلوم ينظر أولا في معنى العلم، " لهذا اتجه المسلمون الأوائل إلى مختلف مجالات العلم والمعرفة، بدافع من فهمهم الصحيح للعلم الذي دعا إليه الإسلام، من خلال كتابه الكريم والسنة النبوية المطهرة، فتخصص بعضهم لعلوم الدين، وبعضهم الآخر جعل غرضه علوم اللغة، واستهدف البعض الآخر العلوم الكونية"[1].

فبعد أن ارتبط العلم بالقرآن والسنة كمصدرين للمعارف ظهر ما يسمى بالعلوم المقصودة لذاتها، كالتفسير والحديث، والفقه، ثم دخلت العلوم المساعدة، الآلية أو المقصودة لغيرها، ثم دخلت العلوم الكونية من باب ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، كالفلك والطب والحساب، وكذلك العلوم الحكمية التي يهتدي إليها الإنسان بفكره ومداركه البشرية. ولم يشترطوا في اعتبارها علوما إلا شرطين أو متغيرين:

- مدى علميتها: والعلم عندهم هو ما كان ضده الجهل، والعلم ما وافق التصور الإسلامي المتسق مع الحقائق الكونية، ولهذا لم يكن لديهم اعتراض على العلوم الطبيعية، لهذا يقول محمد المبارك في كتابه" الإسلام والفكر العلمي": "إن هذا التصور الإسلامي للكون والطبيعة، كما تجلى لنا في القرآن والسنة، والذي يتميز بالشمول والحركية، والسير على سنن مطردة منتظمة تربط بين الحوادث سابقها ولاحقها، ارتباطا منتظما، والخلو من الخرافات والأساطير، والظهور للإنسان بمعالم موضوعية يدركها بحواسه أو بعقله، أو بهما معا، منفصلة عن الحوادث والمخلوقات الغيبية..وكونها مخلوقات لله على ما هي عليه من التقدير والتنظيم، إن هذا التصور العام للكون يظهر لأول مرة في تاريخ الأديان، وتاريخ الفكر بهذه الصورة الكاملة..وأحدث نقدا هائلا في الفكر العلمي، وقفز به قفزات كبيرة كان من نتائجها تقدم العلوم الطبيعية في الحضارة الإسلامية من الفيزياء والكيمياء والفلك والطب والنبات بالإضافة إلى التوسع والإبداع في الرياضيات"[2].
- والمتغير الثاني هو مدى نفعها وخدمتها للحقيقة الدينية الإسلامية.

[1]- صلاح الدين بسيوني رسلان، العلم في منظوره الإسلامي، ص: 17-18.

[2]- محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1398هـ-1978م، ص: 40-41.

على هذا صنفوا العلوم، ورتبوها وحددوا مناهجها ومقاصدها، فما خالف المتغير الأول جعلوه في خانة المذموم، أما المتغير الثاني فترتبت على أساسه العلوم قربا وبعدا وشرفا. وإذا ثبت أن كل العلوم بما هي علوم، لها نوع فائدة وخدمة للحقيقة الدينية، فلا خلاف مع العلواني الذي يقول بأن "[1]النزاع القديم الحديث على مفهوم العلم وما يطلق عليه بيان أفضلية العلوم والنزاع على تلك الأفضلية، كان ينبغي أن يستبعد من الحس الإسلامي، الحس القائم على القراءتين والجمع بينهما، فالقراءتان تستمدان من المصدرين: الوحي والكون معا".

"والمعرفة المتأتية من هذين المصدرين هي معرفة جاد بها العليم الخبير، الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والذي علم الإنسان الأسماء كلها، وسخر له الموجودات جميعها، واتخذه خليفة في هذا الوجود يعمره بالحق والعدل، وجعل للوجود سننا يسير عليها.. فليس هناك تصور مادي للكون يتجاهل خالقه وموجده، وغاية الخلق والإيجاد، فينظر إلى الظواهر الطبيعية كظواهر مستقلة، تتطور بنفسها لتؤلف أشكالا أخرى دون تدخل من خالقها. لهذا فالجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود يجعل من المعارف كلها معارف محترمة"[2]، أي كلها في صف واحد وعلوم اللباب لا تستغني عن علوم الصدف، وعلوم الصدف لا تكتمل إلا بعلوم اللباب. فلا نزاع ولا صراع بين المعارف، بل إن معرفة الطبيعة هو ضرب من عبادة الله، لأنها نظر في خلقه، ودلالة على وجود الله ووحدانيته[3].

ووحدة الله كما يقول سيد حسين نصر تدل عليها وحدة الطبيعة[4]. تلك الوحدة الموجودة في الطبيعة، وذلك الاتساق الذي آمن به العلماء وكان سببا في نمو العلم والفكر العلمي[5].

واعتمادا على فكرة التكامل المعرفي، راهن طه جابر العلواني على نجاح مشروعه في أسلمة المعرفة، "وأسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العلمية، بفهم التماثل بين سنن هذه العلوم وقوانينها وسنن الوجود وقوانينه، وتوجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية..تحاول أن تستوعب المعارف كلها بصياغة منهجية

---

[1]- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 118.

[2]- المصدر نفسه، ص: 118-119.

[3]- صلاح الدين بسيوني رسلان، العلم في منظوره الإسلامي، ص: 20.

[4]- سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، دراسة مصورة، تعريب: مختار الجوهري، تحقيق: محمد السويسي، دار الجنوب لنشر، تونس، ص: 210.

[5]- صلاح الدين بسيوني رسلان، العلم في منظوره الإسلامي، ص: 23.

معرفية تتناول بها المعارف والقوانين ومناهج البحث، تناولا معرفيا صادرا عن منهجية القراءة الجامعة"[1].

وهي عنده تتجاوز القراءات القائمة على المقاربات والمقارنات التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، ولازالت إلى اليوم. وبإمكانها أن تواجه الوضعية الراهنة التي توظف العلوم والمعارف ومكتشفاتها ومنجزاتها في الفصل بين الخالق والكون والإنسان وتتجاهل الغيب وتباعد بين العلم والقيم[2]، ونحن ندعوا أن تكون هذه المنهجية أساسا لتصنيف العلوم، وأن تكون فلسفته قائمة على ذلك. استشرافا لتقدم العلوم وتطورها من جهة، وللتمكين الحضاري من جهة أخرى وخدمة للحقيقة والإنسانية جمعاء.

القراءتان ليستا متقابلتان، قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروط الموضوعية، فالقراءة الأولى إذ تستصحب القراءة الثانية فإنها تتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة، ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز به رؤاها الربانية.. فهي قراءة مصدقة للقرآن ومكنونيته ومجيديته وكرمه وإحاطته[3].

وبهذا تتحدد وظيفة القرآن بالنسبة للإبستملوجيا المعاصرة، أنه يسد النقص في المعرفة الكونية بمنطق (الاستيعاب) و(التجاوز) معا، رجوعا إلى القرآن نفسه بوصفه معادلا معرفيا مطلقا في حد ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني، فهو كتاب متعال، بمعنى مطلق تعطي نصوصه أو آياته الكونية متاحات وعي لا متناه في كون لا متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر حركة كونية لامتناهية، ويكون الجمع بين القراءة بالله خالقا والقراءة مع الله معلما بالقلم الموضوعي.. وعليه فالآليات الإبستيمولوجية المعاصرة تشكل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى، ولكنها ليست مصدرها، فمصدرها من ذاتها أي العبودية لله.[4]

---

[1]- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 119-120.

[2]- المرجع نفسه، ص: 112.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، بيروت، لبنان، 1435هـ، 2004م، ص: 195و209.

[4]- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص: 205-208.

وبهذا التوجه نحو القرآن الذي يستلزم القراءة العلمية المنهجية للقرآن بأدوات معرفية جديدة تحرر الفهم القرآني مما لصق به من تاريخانية التراث[1].

بهذا يتم الجمع بين ابن رشد الفقيه، وابن رشد الطبيب، وابن رشد الفيلسوف. فنخرج من اجتهاد الكم إلى اجتهاد الكيف المفارق، بعيدا عن العصرنة المفتعلة التي تخرج النص من دلالاته المقيدة إلى "عائدها المعرفي" في التراث غافلا عن إطلاقية القرآن والوحي مع أن التعامل هنا لا يتم مع نص بشري محكوم بالتاريخانية ولكن مع نص إلهي.

إن العقل مهما كان لا يغدو مع الكتاب المسطور والكون المنظور إلا مكتشفا لكل منهما بمناهج وآليات مختلفة، وفي تفاعل العقل معهما، ومن ناحية الاستخدام والتمثل وتفعيل قوانينهما وأحكامهما يصير مبدعا.

الإشكال الفلسفي العميق هنا هو في التقاء إرادة الإنسان مع إرادة الخالق، وتبقى عبوديته لله هي من تحل هذا الإشكال.

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص: 76.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد تبين من خلال هذا البحث أن إمكانية صياغة فلسفة لعلم التصنيف من وجهة نظر الجابري قد تتخذ صورة منهجية تجعلنا نواكب أصولها من خلال خطوتين مهمتين هما:

_ **أولا**: تتبُّع المداخل النظرية لهذا العلم، بدءا بتعريفه وأنه أداة منهجية انبثقت منه إشكالات علمية وفلسفية حول تمايز العلوم واتحادها وتكاملها، وذكر أهميته وخصائصه ورصد تطوره عبر التاريخ اليوناني والإسلامي والغربي، ومدارسه المختلفة التي تُظهر اعتماد كل منها على أسس وخلفيات فلسفية متباينة، كالأساس الأنطولوجي والإبستيمولوجي والأكسيولوجي، رجاء تحقيق أهداف معينة علمية ومعرفية وتربوية، مواكِبة بذلك انتماءاتها الحضارية والفكرية والعقائدية.

– **ثانيا**: دراسة مشروع الجابري ككل في سياق توصيف بداياته ومراحله، وأسسه وخلفياته، وأغراضه، بغية تحديد رؤيته حول إشكالات التراث والحداثة والتجديد, فانطلاقا تحديده لعيوب التعامل مع التراث، من قبل المدارس المختلفة أسس البديل المنهجي المتمثل في تدارك نقائص الفهم التراثي للتراث بإعادة تأسيس العلاقة معه عبر استخدام مفهوم القطيعة المعرفية المستوحى من الدراسات الإبستيمولوجية الحديثة استخداما إجرائيا. مركزا بذلك على الثقافة العالمة دون غيرها. عبر خطوتين عمليتين: الفصل (المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي)، والوصل للبحث عن ما يمكن الاستمرار معه، استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة، غير أن هذا الوصل لن يتم إلا بفصل الفكر عن الواقع، عن طريق استنطاق الذات للحلم (الأيديولوجيا) المستبطنة وراء المسكوت عنه. والجزء الحي الأيديولوجي الذي بقي من تراثنا، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا.

– انبثق من هذا المشروع تصنيف للعلوم عده الجابري ثورة منهجية، اقتحم من خلاله حقولا جديدة في التراث، وابتكر مفاهيم وأشكالا ورؤى جديدة في التعامل معه، في سبيل إعادة راهنية العربي وتطور علومه وإنتاجاته الفكرية، واعتمد في ذلك على أسس وخلفيات فلسفية ابستيمولوجية ومعرفية، ترتكز على تاريخية المعرفة وأنها جزء من البنى الثقافية والاجتماعية للمجتمعات، فتدرس العقل في التاريخ، هذا العقل الكوني والكلي بمبادئه الضرورية، ولن يكون كذلك إلا داخل ثقافة معينة، وأنماط ثقافية متشابهة، وتوجه الجابري بالنقد إلى هذا العقل بوصفه أداة الإنتاج لا منتوج هذا العقل بالذات،

فانقسم العقل إلى ثلاث عقول، وانقسمت العلوم إلى ثلاثة أقسام أو أصناف: علوم العرفان: من تصوف وفكر شيعي وباطني هرمسي، وسحر وطلسمات..وآلية إنتاج المعرفة فيها غير سببية وغير ضرورية، وهي من قبيل الأوهام والخرافات، والعقل فيها معطل بل مستقيل، وعلوم البيان وتشمل: علوم اللغة، والفقه والأصول والكلام.. وآلية إنتاج المعرفة فيها جامدة لأنها تعتمد القياس والتشبيه ما يؤدي إلى التقليد والتبعية، فالعقل فيها على الرغم من أنه متحرك إلا أن حركته محدودة ومقيدة، أما علوم البرهان: من منطق وطبيعيات.. فتعتمد الضرورة السببية والارتباط السببي.

- ولكي تتطور العلوم وتتقدم يجب أن تتم القطيعة مع آلية إنتاج المعرفة في البيان والعرفان والاستمرار مع آلية البرهان، وبهذا تتحقق العلمية والعقلانية على كل المستويات العقلية والشرعية.

- وصورة هذه القطيعة قد حدثت في التاريخ الإسلامي مع ابن رشد وابن خلدون والشاطبي وابن حزم وما علينا سوى أن نستمر مع روحها.

- لكنه تعرض للنقد من قبل باحثين ونقاد كثر، وأهم ما انتقد فيه:

1- أنه جعل من الإبستيمولوجيا الفرنسية والباشلارية كأنها مقال في المنهج، ووقع في إغراءات المفاهيم، وعلى الرغم من أنه استخدمها استخداما إجرائيا إلا أنه تناسى سياقاتها الحضارية والتاريخية، ونتائجها على النص المقدس.

2- أنه جعل من أقسام العلوم الثلاثة عنده متباينة ومنفصلة انفصالا كليا، ما أثر تأثيرات ابستيمولوجية كبيرة، فسد الباب أمام تكاملها وتعاونها- عكس ما ذهب إليه طه عبد الرحمن من تشاكل وتجانس بين العلوم أدى إلى تكاملها وتعاونها-كما أن الفصل بين علوم الدين والعلوم الطبيعية والفلسفية، وإقصاء علوم الدين بمنهجها سيؤدي بنا إلى مادية غارقة تقصي الفنون، وتخاصم الدين ولا تؤمن إلا بما يصدر عن العقل وبه. وإقصاء علوم الدين هنا يقصد به إقصاء منهجها، وبنائها على منهج عقلي صرف، هذه المعقولية في الدين مؤسسة عنده على قصد الشارع، ففكرة قصد الشارع في مجال النقليات توازن فكرة الأسباب الطبيعية في مجال العقليات، وأدى هذا إلى الفصل بين علوم الدين ذاتها خاصة علم المقاصد وعلم الأصول.

3- أنه وقع في تناقض بين مفهوم القطيعة المعرفية وبين الرجوع إلى إشكالات القدامى كابن رشد،

لكنه يحاول تحديد ما يريد الاستمرار معه، وهو الروح الرشدية، فهل يقصد به إذن ابن رشد كما قرأه اللاتين، منفصلا عن الحضارة التي صنعته(ابن رشد الفقيه والفيلسوف والطبيب)، أم ابن رشد الفيلسوف فقط؟.

4- أنه أراد أن ينقل العلوم العربية والإسلامية من إكتشاف المعنى فيها إلى إنتاج الفهم، وأن ينقلها -كما فعل كانط مع الميتافيزيقا، التي أراد أن يسير بها نحو درب العلم الآمن، لتكون مثل الرياضيات وعلم الطبيعة- أراد الجابري كذلك أن يكرس العلمية والعقلانية في العلوم العربية والإسلامية، وتكون النتيجة الحتمية(وإن لم يردها الجابري أو يسعى إليها، أو يحددها مسبقا) القضاء على العلوم العربية والإسلامية بمنهجها، لتحل محلها علوم عقلية بحتة، لا تستند إلى الوحي، ولا تؤمن بتسديده.

- يعد مشروع أسلمة المعرفة بأعلامه الذين ساهموا فيه مشروعا مرشحا وبقوة للخروج من إشكالية التعامل مع التراث الغربي والإسلامي على السواء، ويقدم بديلا يستوعب ويتجاوز المادية والوضعية المتجاهلة لله وللغيب من ناحية، وعن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى، لاعتمادها على الرؤية الكونية التوحيدية والمنهجية المعرفية القرآنية، والجمع بين القراءتين، قراءة الكون المنظور، وقراءة الكتاب المسطور.

- الإشكال الفلسفي العميق هنا هو في التقاء إرادة الإنسان مع إرادة الخالق، وتبقى عبوديته لله وخلافته في الأرض هي من تحل هذا الإشكال.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أ- المصادر:

محمد عابد الجابري

1. ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
2. إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م.
3. بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم الخطاب في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
4. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م.
5. التراث ومشكل المنهج، ضمن كتاب لمجموعة من المؤلفين، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001م.
6. تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي1، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
7. حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.
8. الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية- ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م.
9. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996م.
10. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.
11. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م.
12. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي- ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م.

13. فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية ردمك، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.

14. مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، التعريف بالقرآن، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، بيروت، لبنان، 2006م.

15. مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002م.

16. المسألة الثقافية في الوطن العربي، قضايا الفكر العربي، (1)، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م.

17. المشروع النهضوي العربي- مراجعة نقدية- ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م.

18. من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية، 1977م.

19. نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.

ب- المراجع:

20.أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2005م، معهد اللغات الأجنبية، جامعة قسنطينة.

21.الأخضر الجمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

22.إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م.

23.إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، 2017م.

24.الإدريسي حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ط1، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2010م.

25.أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب،ط2، دار العودة، بيروت، لبنان، 1979م.

26.آرثور سعدييف، ابن سينا_دراسات في الفكر العربي الإسلامي- ط2، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، الجزائر، 2001م.

27.أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت ، لبنان، 1999م.

28.الأصفهاني الراغب، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط1 ، دار الصحوة، القاهرة، 1985م.

29.أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ط2، ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت 1980 م.

30.ابن الأكفاني محمد إبراهيم بن ساعد الأنصاري، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة.

31.الألوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

32.الألوسي حسام، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1984 م.

33.امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي(بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي) أطروحة دكتوراه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

34.الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت

35.أمزيان محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوصفية والمعيارية، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،الولايات المتحدة الأمريكية، فرجينيا، 1429هـ-2008م.

36.ايميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة: عثمان أمين، دار الكتب، 1972م.

37.باشا أحمد فؤاد، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ط1، دار الهداية للنشر والتوزيع، 1418هـ-1997م.

38.باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ط2، ترجمة: عادل العوا، مراجعة: عبد الله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م.

39.باشلار غاستون، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982م.

40.بدر أحمد، الفلسفة والتنظير في علم المعلومات والمكتبات، القاهرة، دار غريب، 2002م.

41.بدوي أحمد، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة بيروت.

42.برلين إيسايا، عصر التنوير، ترجمة:فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980م.

43.بسيوني صلاح الدين، العلم في منظوره الإسلامي، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م.

44.البكري عادل، الفلسفة الموجز لكل الناس –الموسوعة الصغيرة –دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1985 م.

45.بلانشي روبير، نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)، ترجمة: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2004م.

46.البهي محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط6، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م.

47.البوطي محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط4، دار الفكر، دمشق، 2005م

48.بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية.

49.بيتر كونزمان، فرنز–بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة المشرقية، بيروت، لبنان،2007م.

50.التليلي عبد الرحمن، فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع:4/ م:30،أبريل، يونيو2002م.

51.التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ط1، المكتبة العنصرية، بيروت، 1424هـ.

52.التوحيدي أبو حيان، البصائر والذخائر، ط1، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1408هـ، 1988م.

53.التوحيدي أبو حيان، رسالة في العلوم(ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي)، ط1، القسطنطينية، مطبعة الجوانب،1301 هـ.

54.تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

55.ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

56.ابن تيمية، النبوات، ط1، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية.

57.جارودي روجيه، وعود الإسلام، ط2، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985م.

58.الجبوري أحمد إسماعيل، خولة محمود الصميدي، تاريخ العلوم عند المسلمين، ط1، دار الفكر، عمان، الأردن، 2014م- 1435هـ.

59.جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

60.جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، دار التنوير، 2009م.

61.جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

62.حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، بيروت، 1435هـ- 2004م.

63.الحاج كمال يوسف، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1967م.

64.حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

65.حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق:محمد شرف الدين بالفتايا، ط3، المطبعة الإسلامية، طهران،1387هـ،1967م.

66.حامد طاهر، مدخل دراسة الفلسفة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، 1985م.

67.الحديدي خالد، فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، ط1، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1969م.

68.الحربي خالد، أسس العلوم الحديثة في الحضارة الإسلامية، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية،

2013م.

69.الحري عبد النبي، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م.

70.ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، مطبعة الخانجي، القاهرة.

71.الحفناوي محمد إبراهيم، تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1415هـ-1995م.

72.حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م- 1426هـ.

73.حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلامية وفلاسفة الغرب، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية 1412هـ،1991م.

74.حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1991م.

75.حمداوي جميل، أسس علم الإجتماع، ط1 ،المغرب، 2015م.

- حيان جابر:

76. إخراج ما في القوة إلى الفعل، ضمن مختار الرسائل، تحقيق:بول كراوس.

77.مختار الرسائل، ط1 ، تحقيق: بول كراوس، القاهرة: 1354 هـ

78.الخادمي نور الدين مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م.

- ابن خلدون عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين:

79.ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ،تحقيق: لونان، دار الفكر،بيروت، لبنان، دار الفكر، 1424هـ-2004م.

80.كتاب العبر، المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ، 1981م.وط2، تحقيق: خليل شحادة،

1408هـ_1988م.

81.خليفات سحبان، رسائل العامري، وشذراته الفلسفية دراسة ونصوص، ط1، الجامعة الأردنية، عمان، 1988م.

- الخوارزمي محمد بن موسى:

82. مفاتيح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية.

83.مفاتيح العلوم، ط2، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،1981م.

84.الدغشي أحمد محمد حسين، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002م.

85.الدفاع علي عبد الله، إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ط1، ترجمة: جلال شوقي، دار الشروق، بيروت، 1981م.

86.دوبريه ريجيس، نقد العقل السيا سي، ط1، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م.

87.دي سوسيير فاردينان، دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب،1985م.

88.ديكارت رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة :عثمان أمين، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1960م.

89.ديكارت رينيه، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: محمود محمد الخضري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930م.

90.ذويب حمادي، جدل الأصول والواقع، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009م.

91.الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ- 1992م.

92.الرازي فخر الدين محمد بن ضياء الدين بن عمر، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، بيروت، لبنان، دار الفكر 1414هـ 1993م.

93.رجب محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، 1970م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

94.ابن رشد أبو الوليد محمد ابن أحمد، تهافت التهافت (إنتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

95.ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ط1، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

96.ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة، ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مع مقدمة تحليلية وشروح لمشرف على المشروع: الدكتور محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م.

97.ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة.

98.رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري،(المعرفة، السياسة، والأخلاق)، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1439هـ- 2018م.

99.الرفاعي أنور، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا.

100. روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المصفاة، الكويت، 1409هـ،1989م.

101. روزينتال ب.يودين، الموسوعة الفلسفية، ط5، ترجمة : سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.

102. الريسوني أحمد بن عبد السلام، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ط:1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2014م.

103. الريسوني أحمد بن عبد السلام، محاضرات في مقاصد الشريعة، ط4، دار الكلمة، القاهرة، 2010م.

104. الريسوني أحمد بن عبد السلام، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط4،الدار العلمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، 1416هـ-1995م.

105. الريسوني أحمد، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، أبحاث ومقالات، ط:1، دار الكلمة، القاهرة، 2016م.

106. ريشنبخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2 ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1979م،

107. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، 1414هـ-1994م.

108. الزركلي خير الدين، الأعلام، مطبعة كوستاتسوماس، 1376 هـ.

109. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، سلسلة مشكلات فلسفية8، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.

110. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب)، ط1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، 1961م.

111. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1961م.

112. زكي نجيب محمود، دايفد هيوم، دار المعارف، 1958م.

113. الزنيدي عبد الرحمان بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط1، مكتبة المؤيد،الرياض، 1416 هـ،1996م.

114. أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م.

115. زينب عفيفي شاكر، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م.

116. ساجقلى زادة، ترتيب العلوم، مقدمة المحقق، ط1، تحقيق:محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان،1408هـ-1988م.

117. سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961م.

118. سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986م.

119. سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

120. ستراوس كلود ليفي، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977م.

121. السرياقوسي محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية الإسكندرية، 1975م.

122. سعيد بن سعيد العلوي، والسيد ولد اباه، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي،سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1، دار الفكر، دمشق، 1427هـ، 2006م.

123. سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1973م.

124. سناني عبد الكريم، اتجاهات الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الأيام، عمان، الأردن، 2019م.

125. السويدان ناصر محمد، التصنيف في المكتبات العربية، دراسة مقارنة لأنظمة التصنيف العالمية ومدى صلاحيتها لتصنيف العلوم العربية والإسلامية، دار المريخ للنشر، الرياض، 1403هـ – 1982م.

126. سياي جبريل، وبول جلنيه، مشكلات مابعد الطبيعة، ترجمة: يحي هويدي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م.

127. سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، ترجمة مختار الجوهري، دار الجنوب، تونس،1987م.

128. سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، دراسة مصورة، تعريب: مختار الجوهري، تحقيق: محمد السويسي، دار الجنوب لنشر، تونس.

129. السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994م.

130. ابن سينا – الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، ط3 ، تحقيق: سليمان دنيا.

131. السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرناؤوط،ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، بيروت لبنان،1429هـ،2008م.

132. السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ط1، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م.

133. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق:محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخران، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1429هـ، 2008م.

134. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار بن عفان، السعودية، 1417هـ، 1997م.

135. الشنيطي محمد فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970م.

136. الشهرزوري أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية.

137. الشهرزوري، تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وبهجة الأفراح، ط1، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة العالمية، 1988م.

138. شوقي جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1997م.

139. صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، 1965م.

140. صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982م.

141. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، القاهرة، دار الكتاب اللبناني والمصري.

142. صليبا جميل، دروس الفلسفة، مكتبة العلوم والآداب، دمشق، 1944م.

143. طاش كبرى زادة أحمد بن مصطفى، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1968م.

144. طرابيشي جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، 2012م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

145. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006م.

146. طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي -إشكاليات العقل العربي- ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م.

147. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

148. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الحمراء، بيروت، 1997م.

149. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.

150. طه عبد الرحمن، روح الدين-من ضَيق العلمانية إلى سَعَة الإئتمانية- ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2012م.

151. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م.

152. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مج:1، الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1995م.

153. الطوفي نجم الدين، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، ط1، مؤسسة الريان،بيروت، لبنان، والمكتبة المكية، مكة، المملكة العربية السعودية، 1419هـ- 1998م.

154. طوقان حافظ، العلوم عند العرب، دار العلم للملايين،بيروت، 1966م.

155. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.

156. العامري أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، ط1، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1997م.

157. عباس محمد حسن سليمان، تصنيف العلوم بين نصير الدين الطوسي، وناصر الدين البيضاوي، (دراسة وتحقيق)، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1996م.

158. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار الفكر، بيروت.

159. عبد الرحمن بدوي ، أرسطو،ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م.

160. عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2011م.

161. عبد اللطيف فتح الدين، مفهوم المكان والزمان في فلسفة ايمانويل كانط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك.

162. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959م.

163. عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، رجب 1424هـ.

164. العراقي محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط2، دار المعارف، مكتب الدراسات الفلسفية، القاهرة.

165. العراقي محمد عاطف، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1419هـ،1998م.

166. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

167. العربي محمد، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت،1994م.

168. عطية أحمد عبد الحليم، تصنيف العلوم عند العرب، ودراسات أخرى، دار النصر، القاهرة.

169. عفيفي أبو العلاء، المنطق التوجيهي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م.

170. علال خالد كبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري- دراسة تحليلية نقدية هادفة- ط1، دار المحتسب،الجزائر، 2008م.

171. العلواني طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ-2009م.

172. العلواني طه جابر، التوحيد، التزكية، العمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية

الحاكمة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي.

173. علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005م.

174. علي عبد المعطي محمد، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، ط2، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1984م.

175. عليش لعموري، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي (الفارابي،الغزالي،ابن خلدون)، دار هومة، الجزائر، 2009م.

176. عودة جاسر، مقاصد الأحكام الشرعية وعللها،ضمن كتاب:مقاصد الشريعة الإسلامية – دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، ط1،مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤسسة السعودية بالقاهرة، 2006م.

177. العيسوي عبد الرحمن محمد، وعبد الفتاح محمد العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، دار الراتب الجامعي، 1996م.

178. الغذامي عبد الله محمد، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.

179. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ،1993م

180. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ط1، ، دار العلم، بيروت، لبنان.

181. الغزالي أبو حامد، الاقتصاد والاعتقاد، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1415هـ-1994م.

182. الغزالي أبو حامد، الرسالة اللدنية، ط2،تحقيق: محمد الدين الكردي،1343 هـ.

183. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ط11،تحقيق: جميل صليبيا، كامل عياد، دار الأندلس.

184. الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1996م.

185. الغزالي أبو حامد، جواهر القرآن، تحقيق : محمد رشيد رضا القباني، ط2، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1406 هـ.

186. الغزالي أبو حامد، جواهر القرآن، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979م.

187. الغزالي أبو حامد، كتاب فاتحة العلوم، المطبعة المصرية، 1322 هـ.

188. الغزالي أبو حامد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف بمصر، 1964م.

189. غصيب هشام، هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان.

190. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، ط2، تحقيق: عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968م.

191. الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949م.

192. الفارابي أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة ،تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت ،لبنان، 1405هـ-1985م.

193. الفارابي أبو نصر، رسالة في فضيلة العلوم، طبع حيدر آباد، سنة 1340هـ.

194. فروخ عمر، إخوان الصفا (درس، عرض، تحليل)، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981م.

195. فروخ عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، اتحاد الكتاب العرب.

196. فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، سلسلة صفدي للينابيع4، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م.

197. فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة :سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 1987م.

198. القاسمي علي، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2008م.

199. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة،القاهرة.

200. القرني محمد ابن حجر ، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، 1434هـ.

201. قنصوة صلاح، فلسفة العلم، دار التنوير، 2008م.

- ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر :

202. أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، 1996م.

203. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

204. كارل بوبر، الحدوس الافتراضية والتفنيدات، ترجمة: عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت، 2002م.

205. كانط ايمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة :موسى وهبة، المنار ومركز الإنماء القومي، رأس بيروت، لبنان.

206. كانغيلام جورج، ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ط1، ترجمة: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.

207. كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى، بيروت.

208. كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.

209. كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق؟، (قراءة في أعمال الجابري)، سلسلة شراع، وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، طنجة، العدد: 53، ذو الحجة 1419هـ،15 أبريل1999م.

210. الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطو(ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية)، ط1،تحقيق: محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م.

211. كون توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد:168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م.

212. لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م.

213. لالند أندري، العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

214. ماكس هوركهايمر وثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، 2006م.

215. ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.

216. المبارك محمد، الإسلام والفكر العلمي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1398هـ-1978م.

217. المبارك محمد، الإسلام والفكر العلمي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، 1978م.

218. محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي،ط1، أوراق عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء بيروت،2011م.

219. محمد محمد قاسم، المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996 م.

220. محمد مزوز، براهين العلوم بين ابن رشد وابن سينا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015م.

221. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط2،دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1404هـ- 1984م.

222. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 1430هـ، 2009م.

223. المخلبي علي، في نقد الفكر العربي : التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، السلسلة الفكرية، ط1، منشورات كارم الشريف، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، أريانة، تونس، 2010م.

224. مذكور إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975 م.

225. المسدي عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، ط3، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا.

226. المسدي عبد السلام، قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب.

227. المسيري عبد الوهاب، الأيديولوجيا الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، عالم المعرفة، سلسة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982م.

228. المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1422هـ، 2002م.

229. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م.

230. المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق.

231. مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الأدب، تطوان، 1995م.

232. المطهري مرتضى، المنطق، ط2، دار الولاء، بيروت، لنان، 2011م-1436هـ.

233. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العطاء الفكري لأبي الوليد، حلقة دراسية، تحرير: فتحي حسن ملكاوي وعزمي طه السيد، عمان، جمادى الثانية 1420هـ،أيلول1999م.

234. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، بحوث ومناقشات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1411هـ-1990م.

235. ملكاوي فتحي حسن ، نحو نظام معرفي إسلامي، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت يومي:10-11حزيران، 1998م، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، 1420هـ-2000م.

236. ملكاوي فتحي حسن وآخرون، في التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضروراته الحضارية، ط1، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2012م.

237. ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، لبنان، 1432هـ، 2011م.

238. المنجد في اللغة والأعلام، ط26، بيروت، دار المشرق.

239. ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر،1997م.

240. مهدي فضل الله، مدخل إلى المنطق التقليدي، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1976م.

241. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002م.

242. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011م.

243. نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري،ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م.

244. النجار عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م.

245. ابن النديم، الفهرست ،تحقيق : رضا تجدد، طهران، 1981م.

246. النشار مصطفى، نظرية العلم الأرسطية–دراسة في منطق المعرفة عند أرسطو– ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995 م.

247. نصار حسين، المعجم العربي، نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، 1988 م،1408هـ.

248. هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر،2008م.

249. همام محمد، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن،(البحث اللغوي نموذجا)، ط1، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، 2013م.

250. هوفمان مراد، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ط1، تعريب : عادل المعلم ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، 2002م.

251. وقيدي محمد ومجموعة من المؤلفين، الجابري دراسات متباينة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2011م

252. يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 1997م.

253. يحي بن الوليد، التراث...الفكر والقيمة(عن محمد عابد الجابري ونقاده، دراسة تحليلية، ط1،

وزارة الثقافة المغربية، طنجة، 2016م.

254. اليعقوبي عبد الرحمن، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر(محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م.

255. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر2000م.

256. اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط4، دار بن الجوزي، الرياض، 1433هـ.

257. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان.

258. اليوسي الحسن، القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، ط1، تحقيق: حميد حماني، مطبعة شالة، الرباط، المغرب،1998م.

259. Lalande.A.Vocabulaire technique et critique de la philosophie. paris.

ج- رسائل الماجيستير والدكتوراه:

260. أمامة عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، 1422هـ-2001م، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، رجب 1424هـ.

261. بن بوذينة عمر، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي وأثرها في التوجيه الحضاري، مذكرة ماجيستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2009م-2010م.

262. بن ساسي محمد محمود، المصطلح النحوي العربي الحديث في ضوء علم المصطلح (أطروحة دكتوراه في اللغة والأدب العربي)كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.

263. بوساحة أحمد الشريف، تصنيف العلوم عند مفكري المغرب الإسلامي، مذكرة ماجيستير في العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،

قسنطينة، 1434هـ-1435هـ/2013م-2014م.

264. عامر صبيرة، تصنيف العلوم بين المعيارية والوصفية(ابن سينا ، طاش كبرى زاده، واليوسي نموذجا)، مذكرة ماجيستر في فلسفة العلوم، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة 2011م_2012م.

265. غانم جويدة، فلسفة الحداثة عند علي حرب، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1428- 1429هـ، 2007-2008م.

د- المجلات والمقالات:

266. أبو ريان محمد علي، تصنيف العلوم بين الفارابي وبن خلدون، مجلة عالم الفكر والعلوم عند العرب، 1978م، مج: 9، ع1.

267. باشا أحمد فؤاد، إبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي، مجلة منبر الحوار، ع: 16، السنة الرابعة، 1989م 1990م، 1410هـ.

268. باغورة الزواوي، إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر(الجابري أنموذجا)، مجلة عالم الفكر، ع:3،م29 يناير، مارس 2001م.

269. برغوث الطيب، التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن، مجلة المعيار، العدد:40، السنة:2015م.

270. بوالشعير عبد العزيز، فكر الجابري في منظور عبد الرزاق قسوم، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، عدد: 10، محرم 1430هـ، جانفي 2009م.

- الجابري محمد عابد:

271. استجواب مع مجلة آفاق، مجلة دورية، اتحاد كتاب المغرب، عدد:2، سنة 1992م، الرباط.

272. المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، مجلة الوحدة، ع:6، س:1، مارس1985م.

273. مجلة مواقف، مسار كاتب، ط1، إضاءات وشهادات، دار النشر المغربية أديما،

2003م، ع:18.

274. الجندي محمد، التقييم الإبستيمولوجي، المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م.

275. الخفاجي محمد حسن كاظم، مقدمة في التراث الحضاري لتصنيف العلوم، مجلة المورد العراقية، مج6، ع1977،4م.

276. زيادة رضوان وآخرون، التاريخ والحقيقة – فوكو بوصفه نيتشويا- ملف بحثي، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014/12/17م، العدد: الثالث .

- سالم يافوت:

277. البحث الإبستيمولوجي وآفاقه، دراسات عربية، عدد: 12، 1990م.

278. تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة دراسات عربية، ع5، السنة19، عدد مارس 1983م.

279. صويلة عمار، تحليلات التكامل المعرفي في أعمال طه عبد الرحمن وفكره، مجلة المعيار، العدد:4، 2015م.

280. طرابيشي جورج، العقلانية بين مشروعين (حوار)، مجلة "النهج"،11، صيف 1997م، السنة :13، العدد:47.

281. طسطاس عمار، التوحيد كرؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد الأول، السنة:2005م.

282. عواضة حنان علي، الفلسفة النقدية لكانط، طبيعتها وتطبيقاتها، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 1433هـ- 2013م، العدد: 203.

283. فرحات عبد الوهاب، الترعة التأصيلية في تصنيف العلوم عند مفكري الإسلام، مقال منشور ضمن كتاب إسلامية المعرفة وسؤال المشروعية، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1432هـ - 2011م.

284. فيلالي ليلى، علوم الإعلام والاتصال والدراسات الإسلامية في إطار استيراتيجية حضارية لتحقيق التكامل المعرفي، مجلة المعيار، العدد:40، السنة:2015م.

هـ- المواقع الإلكترونية:

285. الجابري محمد عابد، تموجات مسار:تداخل السياسي والثقافي والتربوي، ص: 1، من موقع: www.aljabriabed.net

286. محمد عابد الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، مقال منشور في: 2015/06/19، في موقع:https/alazmina/com.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلم	الصفحة
الأبيوري أبو المظفر محمد بن أحمد	61،
أحمد ابن عبد السلام الريسوني	211،
أحمد بدر	69،
أحمد عبد الحليم عطية	16،
الأخضر الجمعي	131، 188،
إخوان الصفا	53، 55، 91، 94، 168،
آرثور سعدييف	75،
أردشير	177،
الاسكندر الأفردوسي	18،
إسماعيل الجبوري	45،
إسماعيل راجي الفاروقي	226، 227، 228، 229،
أفلاطون	10، 17، 19، 27، 51، 52، 55، 78، 111، 147،
الأكفاني محمد إبراهيم بن ساعد الأنصاري	63، 86،
الإكويني	198،
امبارك حامدي	ح، 190،
الآملي	62،
أمنيوس	18
أناكساجوراس	147،
آندرييه آمبيير	27، 28، 29
أوجست كونت	30، 31، 40، 73، 81، 89، 124
إيمايل بورتو	40،
أينشتاين	133، 152،
ابن باجه	115، 171،
باسكال	24،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بطلايمس	126،
بوسيدونيس	78
بول موي	24، 31، 41، 43، 69، 73، 83، 99،
تايلور	18،
التهانوي	53،
التهانوي	13، 53،
التوحيدي	13، 58، 59، 85، 94، 97، 187، 199،
توماس كون	124، 126، 175،
ابن تيمية	176، 197، 198،
ثابت ابن قرة	66،
ثامسطيوس	18،
جابر ابن حيان	49، 50، 51، 69، 73، 139، 168،
جاسر عودة	214،
جان بياجي	111،154
الجرجاني	166،
جورج سارتون	79، 86،
جورج ستانسيو	203،
جورج طرابيشي	ط، 174، 184، 193
جورج كانغيام	45،
جون لوك	116، 124،
جويدة غانم	140،
حاجي خليفة	53، 63، 74، 83،
ابن حزم	15، 59، 85، 89، 115، 171، 172، 189، 196، 200، 239.
أبو الحسن العامري	14،
الحسن اليوسي	و، 44، 64، 85، 89،
أبو الحسين البصري	62، 166،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حمادي ذويب	189،
حمو النقاري	201
خالد ابن يزيد ابن معاوية	169،
خالد كبير علال	188، 211،
ابن خلدون	15، 47، 49، 63، 73، 77، 98، 106، 111، 112، 172، 173، 185، 196، 198، 230،
الخليل ابن أحمد الفراهيدي	165،
الخوارزمي	6، 13، 53، 66، 70،
دافيد هيوم	111، 116، 124، 148، 199،
دي سوسيير	151، 155،
ديدرو	23، 24، 65،
الراغب الأصفهاني	60،
ابن رشد	ج، 61، 66، 73، 97، 98، 106، 109، 111، 112، 115، 139، 171، 172، 183، 185، 190، 194، 198، 200، 201، 202، 203، 204، 206، 207، 208، 209، 210، 220، 225، 231، 236، 239، 240،
روبرت أغروس	203
روبير بلانشي	7، 87، 111،
روجيه جارودي	87،
روزنتال يودين	6
رولان باررت	156،
ريجيس دوبريه	140، 174،
رينيه ديكارت	24،
زينب عفيفي شاكر	198، 208،
ساجقلي زاده	63، 64،
ابن الساعي	62،
سالم يافوت	200
سبينوزا	111، 148،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السكاكي	192،
أبو سليمان السجستاني	58،
سمبلقيوس	18،
السهروردي	198،
سيد حسين نصر	227، 234،
سيغموند فرويد	155،
ابن سينا	58، 61، 66،
السيوطي	48، 98،
الزركشي	48
الشافعي	48، 166، 167، 180، 190، 222،
صدر الدين الشيرازي	63
صديق حسن القنوجي	64،
صديق حسن خان	53،
صلاح قنصوة	78، 79،
طاش كبرى زاده أحمد ابن مصطفى	6، 10، 11، 53، 63، 64، 73، 76، 82، 90،
أبو طالب المكي	15،
طاليس	16، 208،
ابن طفيل	115،
طه جابر العلواني	227، 228، 232، 235 .
طه عبد الرحمن	ب، 71، 85، 190، 193، 196، 199، 201، 202، 203، 224، 229، 230، 231، 239،
ابن عاشور	211، 212
ابن عبد البر	59، 85،
عبد الحميد أبو سليمان	58، 227،
عبد الرحمن التليلي	154،
عبد السلام بنعبد العالي	180،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عبد الله العروي	ح، 204،
عبد الله بن بية	212
ابن عجيبة	64،
عدنان محمد إمامة	194،
ابن عربي	15، 168، 203،
العفيف الأخضر	131، 187،
علي حرب	140،
غرامشي	140،
الغزالي أبو حامد	93،
الغمراوي	11
الفارابي أبو نصر	9، 53، 54، 54، 55، 66، 73، 75، 84، 98، 111، 112، 115، 169، 170،
فتحي حسن ملكاوي	226،
الفخر الرازي	61، 62، 66، 98، 111، 139، 168، 196،
فرانسيس بيكون	21،
فيرباند بول	124، 126، 127
القاضي عبد الجبار المعتزلي	14،
ابن قيم الجوزية	195
كارل بوبر	124،
كارل ماركس	130، 143، 152،
كانط	33، 34، 35، 36، 37، 38، 42، 81، 87، 111، 148، 149، 152، 153، 175، 232،
الكندي	51، 52، 53،
كوبرنيك	204،
كوبرنيكوس	42
كورنو	40،
لالاند	150، 151، 180،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لودفينغ فنغشتاين	124،
اللوكري	61،
لوي ألتوسير	130،
ليبنيتز	111،
ليفي ستراوس	151، 152
ليون برانشفيك	111،
ماكس بلانك	123،
مالبراش	148،
المأمون	65، 169،
محمد ابن تومرت	14، 64
محمد ابن حجر القرني	112، 178، 112،
محمد أركون	ح، 131، 135، 181، 182، 188، 190، 221، 222،
محمد الشيخ	63، 106، 216،
محمد الفرغاني	66،
محمد حسن كاظم الخفاجي	13،
محمد سعد ابن أحمد اليوبي	220
محمد سعيد رمضان البوطي	217،
محمد عابد الجابري	ذكر في معظم صفحات الرسالة
محمد عاطف العراقي	54،
محمد فرج	56، 105، 138،
محمد نقيب العطاس	226
مختار الخادمي	217
مرتضى مطهري	3،
مطاع الصفدي	128،
مقاتل ابن سليمان	186،
المنصور	65،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ميشال فوكو	127،
ناصر الدين البيضاوي	62،
ناصيف نصار	204،
نجم الدين الطوفي	215
ابن النديم (ابن أبي يعقوب النديم)	56، 57، 58
نيكولاي لوباتشوفيسكي	123،
نيوتن	42، 123، 124، 126، 133، 149، 152،
هربرت سبنسر	32،
هرمس	169، 170، 240،
هشام غصيب	176، 199،
هوبز	204
هيريقليدس	16
هيغل	130، 143،
هيول	20، 40،
يحي محمد	ط، 121، 178،
يوسف القرضاوي	215،

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة	أ
الفصل الأول: **مدخل إلى علم تصنيف العلوم**	
المبحث الأول: المفاهيم والأسس	2
المطلب الأول: مفهوم التصنيف	2
الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي	2
أولا: التعريف اللغوي	2
ثانيا: التعريف الاصطلاحي	2
الفرع الثاني: المعنى العلمي والمنطقي للتصنيف	3
أولا: المعنى العلمي للتصنيف	3
ثانيا: المعنى المنطقي للتصنيف	3
الفرع الثالث: أسس وأنواع التصنيف	4
أولا: أسس عملية التصنيف	4
ثانيا: أنواع التصنيف	5
المطلب الثاني: مفهوم تصنيف العلوم	6
الفرع الأول: تعريف تصنيف العلوم	6
الفرع الثاني: تعريف تقسيم العلوم	8
أولا: التقسيم لغة	8
ثانيا: التقسيم اصطلاحا	8
الفرع الثالث: الفرق بين التقسيم والتصنيف	8

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثالث: الفرق بين التقسيم والتصنيف	12
الفرع الأول: الأساس الإبستمولوجي للتصنيف	12
الفرع الثاني: الأساس الأكسيولوجي للتصنيف	13
الفرع الثالث: الأساس الأنطولوجي للتصنيف	14
الفرع الرابع: الأساس الديني	14
المبحث الثاني: فلسفة التصنيف	16
المطلب الأول: أهمية علم تصنيف العلوم ووظائفه	16
الفرع الأول: أهمية تصنيف العلوم	16
أولا: أداة تنظيمية لمختلف العلوم والمعارف	16
ثانيا: المساهمة في التقدم العلمي	18
ثالثا: تحديد المصطلحات العلمية بدقة	20
رابعا: تحديد العلاقات الإبستيمولوجية بين العلوم	21
الفرع الثاني: وظائف التصنيف وأهدافه	22
أولا: التمكين للدين	22
ثانيا: التمكين للعقل	23
ثالثا: طريق للتربية والتعليم وتحقيق سعادة الإنسان	24
المطلب الثاني: خصائص تصنيف العلوم	28
الفرع الأول: أنه صورة للحياة الفكرية و العقلية والثقافية لكل مرحلة تاريخية	28
الفرع الثاني: وحدة العلوم والمعارف	32
أولا: الوحدة في الموضوع	33
ثانيا: وحدة الغاية	35

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: الوحدة في المنهج	38
الفرع الثالث: الربط بين العلوم بعلاقات متنوعة	39
أولا: تحقق الاتصال بين العلوم	40
ثانيا: علاقات متنوعة في الاتصال	42
1-علاقة تراتب	43
2-علاقة تفاعل	44
3-علاقة الانفصال	45
ثالثا: طبيعة التداخل والاتصال ونتيجته	45
1-طبيعة التداخل بين العلوم	45
2-نتيجة القول بالتداخل والاتصال بين العلوم	47
أ – التكميلية والشمولية	47
ب – الموسوعية	48
ج- تطوير العلوم	50
الفرع الرابع: المفاضلة بين العلوم	52
المبحث الثالث: تطور تصنيف العلوم عند اليونانيين والغربيين	54
المطلب الأول: تصنيف العلوم عند اليونانيين	54
الفرع الأول: تطور التصنيف عند اليونانيين	55
الفرع الثاني: أساس تصنيف العلوم عند الفلاسفة اليونانيين	57
المطلب الثاني: تصنيفات العلوم عند الغربيين	59
الفرع الأول: نماذج من تصنيفات الغربيين	59
أولا: تصنيف فرانسيس بيكون (1623م)وأصحاب دائرة المعارف (1751م)	59

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1–تصنيف فرانسيس بيكون	59
2- تصنيف أصحاب دائرة المعارف	61
3- تقييم التصنيفين	61
ثانيا: تصنيف رينيه ديكارت	62
ثالثا: تصنيف العلوم عند اندريه آمبير	65
رابعا: تصنيف العلوم عند أوجست كونت (1830م)	69
خامسا: تصنيف سبنسر	71
سادسا: تصنيف كانط	72
الفرع الثاني: أساس تصنيف العلوم عند العلماء الغربيين	78
المبحث الرابع: تصنيف العلوم عند المسلمين	82
المطلب الأول: البدايات الأولى للتصنيف عند المسلمين	82
الفرع الأول: تأسيس العلوم والقانون العلمي	82
الفرع الثاني: نشأة العلوم وبداية التصنيف عند المسلمين	85
المطلب الثاني: تطور التصنيف لدى المسلمين	88
الفصل الثاني: الجابري وتصنيفه للعلوم	
المبحث الأول: الجابري ومشروعه الفكري	104
المطلب الأول: ترجمة الجابري	104
الفرع الأول: المولد والنشأة	105
الفرع الثاني: مساره الفكري والاجتماعي	106

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثالث: مؤلفاته	108
المطلب الثاني: المشروع الفكري للجابري	109
الفرع الأول: البدايات الأولى للمشروع	110
الفرع الثاني: مراحل المشروع	113
المرحلة الأولى: في نقد الخطاب العربي المعاصر	113
المرحلة الثانية: حفر وتحليل العقل العربي	114
المرحلة الثالثة: تطبيق المشروع (عصر تدوين جديد)	117
المبحث الثاني: أساس تصنيف العلوم عند الجابري	118
المطلب الأول: القراءة الإبستيمولوجية للتراث	118
الفرع الأول: الرجوع إلى التراث واختيار المنهج	119
الفرع الثاني: منهج الجابري	123
أولا: القطيعة الإبستملوجية	123
أ-جذور المفهوم	123
ب-القطيعة عند الجابري	131
ثانيا: الفصل والوصل: (خطوات المنهج)	134
أ-فصل المقروء عن القارئ: مطلب الموضوعية	134
ب- المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي	135
1- المعالجة البنيوية	135
2- التحليل التاريخي	136
3- الطرح الأيديولوجي	137
ج- وصل القارئ بالمقروء: مطلب المعقولية (الاستمرارية)	138

المطلب الثاني: النقد الإبستيمولوجي	140
الفرع الأول: مبررات المنهج	140
الفرع الثاني: الإبستيمولوجيا عند الجابري وتبيئة المفاهيم	144
الفرع الثالث: الدراسات الإبستمولوجية	147
أ-العقلانية النقدية	147
ب-البنيوية	151
ت-النظرية التأويلية	155
الفصل الثالث: **الخلفيات الفلسفية والغايات الأيديولوجية لتصنيف العلوم عند الجابري**	
المبحث الأول: تصنيف الجابري (الشكل والخصائص)	158
المطلب الأول: شكل التصنيف	158
المطلب الثاني: خصائص كل بنية من بنيات التصنيف	162
الفرع الأول: إبستيما البيان وصدام الثنائيات	162
الفرع الثاني: إبستيما العرفان وإرهاصات اللامعقول	167
الفرع الثالث: إبستيما البرهان ومحاولات تأصيل العقلانية	169
الفرع الرابع: ابستيما السياسة والأخلاق: (العقل العملي)	173
المبحث الثاني: تصنيف الجابري (الغاية من التصنيف ووحدة العلوم)	177
المطلب الأول: الغاية من التصنيف	177

المطلب الثاني: وحدة العلوم في تصنيف الجابري	191
أولا: التفاضل بين العلوم في تصنيف الجابري	194
ثانيا: العلاقات بين العلوم في تصنيف الجابري	199
ثالثا- حقيقة الفصل بين معارف وعلوم التراث	204
المطلب الثالث: تصنيف العلوم والعقل الشرعي عند الجابري	210
المطلب الرابع: تأثير القطيعة الإبستيمولوجية بين معارف وعلوم التراث	221
المبحث الثالث: التكامل المعرفي وتصنيف العلوم	223
المطلب الأول: التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي	224
أولا: التكامل المعرفي عند المتقدمين	224
ثانيا: التكامل المعرفي عند المحدثين	226
أ-مشروع أسلمة المعرفة	226
ب-طه عبد الرحمن ورؤيته التكاملية	229
المطلب الثاني: التكامل المعرفي وأثره في تصنيف العلوم	232
خاتمة	238
قائمة المصادر والمراجع	242
فهرس الأعلام	266
فهرس الموضوعات	274

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص الأطروحة:

يقدم محمد عابد الجابري تصنيفا لعلوم التراث، مبني على أساس إبستيمولوجي، ينظر إلى آليات المعرفة، وإلى الفعل العقلي الذي ينتجها، فانقسمت العلوم إلى: علوم العرفان: من تصوف وفكر شيعي باطني هرمسي، وسحر وطلسمات..وآلية إنتاج المعرفة فيها غير سببية وغير ضرورية، وهي من قبيل الأوهام والخرافات، والعقل فيها معطل بل مستقيل، وعلوم البيان وتشمل: علوم اللغة، والفقه والأصول والكلام.. وآلية إنتاج المعرفة فيها جامدة لأنها تعتمد القياس والتشبيه ما يؤدي إلى التقليد والتبعية، فالعقل فيها على الرغم من أنه متحرك إلا أن حركته محدودة ومقيدة، بل حركته رجعية، أي يرجع إلى الوراء،(السلف، النص، الأصل) أما علوم البرهان: من منطق وطبيعيات، ورياضيات، ويضم إليها المقاصد، فتعتمد الضرورة السببية والارتباط السببي، ولا تكون الوحدة إلا في العلوم ذات المنهج الواحد، والمنهج المعتبر عنده والذي يحدد مسار العلم والتقدم هو المنهج البرهاني الذي وجد في الثقافة العربية عند المدرسة الفلسفية المغربية عموما، وباقي المناهج دعا إلى القطيعة معها. وكان الجابري يبحث عن العقل في التاريخ، هذا العقل الكوني والكلي بمبادئه الضرورية، ولن يكون كذلك إلا داخل ثقافة معينة، وأنماط ثقافية متشابهة. متأثرا بذلك بمنهج فوكو حول نظام الفكر"الإبستيمي".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary :

Muhammad Abed Al-Jabri presents a classification of the sciences of heritage based on an epistemological basis, considering the mechanisms of knowledge and the mental action that produces them. The sciences weredividedinto:

The sciences ofgnosticism,mysticism, esoteric Shi'ite thought, Hermeticism, magic and talismans .. The mechanism of knowledge production in itis causal not necessary, itislike illusions and superstitions ; the mind in itisdisabled or evenresigned.

T**he sciences of eloquence**include:linguistics, jurisprudence, principles and speech... The mechanism of knowledge production in itisrigid because it depends on Elqias and analogy, which leads to imitation and dependence, the mind in it, althoughitis mobile, itsmovementislimited and restricted, ratheritsmovementisretrograde, in otherwords, itgoesbackward (the predecessor, the text, the origin)

As for the sciences of proof, such as logic, physics, and mathematics, to which the purposes are included, theydepend on causal necessity and causal linkage. For him, unitydoesn'texistonly in sciences with a single method ; thismethodwhichdetermines the path of science and progressis, for him, the demonstrative method that was found in Arab culture, the Moroccan philoso phicalschool in general, As for the rest of the curricula and methods, hecalled for a break withthem. Al-Jabriwassearching for reason in history, a universalreas onwithitsnecessaryprinciples, and itwillonlybewithin a certain culture and similar cultural patterns. Influenced by the approach of Foucault on the system of epistemicthought.

Le résumé:

Muhammad Abed Al-Jabri présente une classification des sciences du patrimoine fondée sur une base épistémologique, considérant les mécanismes de la connaissance et l'action mentale qui les produit. Les sciences étaient divisées en :

Les sciences du gnosticisme, du mysticisme, de la pensée ésotérique chiite, de l'hermétisme, de la magie et des talismans.. Le mécanisme de production de connaissances en elle n'est pas nécessaire, c'est comme des illusions et des superstitions ; l'esprit en elle est handicapé ou même résigné.

Lessciencesdel'éloquence comprennent : la linguistique, la jurisprudence, les principes et la parole... Le mécanisme de production de connaissances en elle est rigide car il dépend d'Elqias et de l'analogie, ce qui conduit à l'imitation et à la dépendance, l'esprit en elle, bien qu'il soit mobile, son mouvement est limité et restreint, plutôt son mouvement est rétrograde, c'est-à-dire qu'il recule (le prédécesseur, le texte, l'origine)

Quant aux sciences de la preuve, telles que la logique, la physique et les mathématiques, auxquelles les objectifs sont inclus, elles dépendent de la nécessité causale et du lien causal. Pour lui, l'unité n'existe pas seulement dans les sciences à méthode unique ; cette méthode qui détermine la voie de la science et du progrès est, pour lui, la méthode démonstrative que l'on trouvait dans la culture arabe, l'école philosophique marocaine en général, Quant au reste des programmes et méthodes, il appelait à une rupture avec eux. Al-Jabri recherchait la raison dans l'histoire, une raison universelle avec ses principes nécessaires, et ce ne sera que dans une certaine culture et des modèles culturels similaires. Influencé par l'approche de Foucault sur le système de pensée épistémique.