



المملكة العربية  
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

جامعة القرويين  
مؤسسة دار الحديث الحسنية

ندوة دولية

# التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية الأسس النظرية والشروط التطبيقية

التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية : الأسس النظرية والشروط التطبيقية

ندوة دولية

نظمت برحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية

بتاريخ 14 - 15 صفر 1430

11 - 12 فبراير 2009

التكامل العرفي بين العلوم الإسلامية  
الأسس النظرية والشروط التطبيقية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية

الأسس النظرية والشروط التطبيقية

ندوة دولية

نظمت برحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية

بتاريخ 14 - 15 صفر 1430

11 - 12 فبراير 2009

## هيئة الإشراف على إصدارات المؤسسة

مدير المؤسسة : أ.د. أحمد الخليلي  
المدير المساعد المكلف بالبحث العلمي والشراكة والتعاون : د. عبد الحميد عشاق  
الكتاب العام لمؤسسة دار الحديث الحسنية : د. محمد اليعلاوي  
رئيسة مصلحة التوثيق والإعلام : بشرى فؤاد  
منسقة خلية البحث العلمي : دة. حنان بنشقرون  
تنسيق وتصفيح : عبد الرحيم مطر

الكتاب : معالم التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية  
ندوة علمية دولية  
نظمت بمؤسسة دار الحديث الحسنية  
يومي 14-15 صفر 1430 / 11-12 فبراير 2010

تصنيف وإخراج : عبد الرحيم مطر  
عدد النسخ : 500  
الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن آراء أصحابها

# ورقة تقديمية



بسم الله الرحمن الرحيم

مضى على العلوم الإسلامية حين من الدهر كانت فيه للبحث العلمي أسس في النظر، وآليات في الاستدلال، وأسباب في الاشتغال العملي يشد بعضها برقاب بعض. لقد أطلق دافع الوحي وحاجات التطور الحضاري للمسلمين حركة هذا البحث في صورة تفاعلية تكاملية متداخلة لم تتوقف طيلة عصور الاجتهاد: فالعلوم يصادر بعضها على أسس البعض ويبني عليه، ويستثمر بعضها آليات منهجية يقعدھا البعض الآخر، ويوظف علماء باب ما من العلم نتائج انتهى إليها غيرهم في باب آخر. فصار للعلوم الإسلامية بناء نسقي شامخ، ترجمته عشرات التصنيفات التي رتبت العلوم بعضها بإزاء بعض أو فوقه أو تحته، مما حقق وظيفتين مهمتين تفرد بهما تاريخ العلوم الإسلامية: أحدهما ترسيخ أنواع شتى من التكامل والتفاعل بين الفروع العلمية المتباينة، والثاني: تدوين التراث العلمي والتأريخ له، لأن أغلب تصنيفات العلوم وردت في مؤلفات تؤرخ للعلم والعلماء كالفهرست لابن النديم وغيره. هذا، ولم يمنع الخلاف المذهبي ذلك التفاعل بل زاده حركية وقوة.

ولكن أفول عصور الاجتهاد والتجديد، وجنوح القوم إلى التقليد، وهيمنة سلطة التخصص التي فرضتها مقتضيات العصر، وضمور الأهمية التي كانت تولى للعلم والبحث العلمي، قد جعل عرى التكامل بين العلوم الإسلامية توشك أن



تنقض عروة عروة، وتحل محلها لضيق الأفق في نفوس الباحثين أكثر من نزوة: ويكفي من ذلك أن كل تخصص يحسب أنه قد جمع العلم كله، وأنه الأصل الذي يتبع ولا يتبع، ويُقصد ولا يُقصد، وأسقطت علوم بكاملها من صناعات العلوم الإسلامية الكلاسيكية المتكاملة، أو قُلب من شأنها فيها، كعلوم الآلة والعلوم الدقيقة. وترك ذلك آثارا سلبية في مفهومنا عن العلوم الإسلامية، وفي طرق تعاملنا مع أسسها الإبيستولوجية ومضامينها المعرفية وغاياتها العملية، وفي مناهج تدريسها بالمؤسسات والكليات والمعاهد. وكان من أبرز مظاهر هذه الآثار الفصام النكد بين التخصصات العلمية الشرعية - بالمعنى التقني للكلمة - وبين باقي التخصصات، من جهة. ثم بين تلك التخصصات الشرعية نفسها كالفقه والأصول والحديث والتفسير، من جهة أخرى.

لأجل ذلك صارت الحاجة ملحة على كل معني بتطوير العلوم الإسلامية، وتحريك عجلة الاجتهاد في عصرنا الحالي، لأن يمحس النظر العلاقات المتعددة بين العلوم الإسلامية، تجديدا لذلك التكامل المعرفي بين فروعها مهما تبانت، وبحثا عن نسقية فاعلة بين تخصصاتها مهما ظهر لنا من تباعد بينها. ومن ثم، فإن هذه الندوة مدعوة للإجابة العميقة والمركزة عن أسئلة مهمة، تتوزع عبر المحاور التالية:

## المحور الأول: في الأسس النظرية للتكامل بين العلوم الإسلامية

1. مفهوم التكامل: ما معنى التكامل بين العلوم الإسلامية؟ وما الفرق بينه وبين التفاعل والتنسيق؟ وما معنى "التسلم" أو "التسليم" بين العلوم على صعيد المصادر والمبادئ الأولى للعلم؟

2. مصادر التكامل بين العلوم الإسلامية: ما هو دور القرآن الكريم في غرس خاصية التكاملية؟ ما علاقة مفهوم التكامل بتعدد مصادر المعرفة الإسلامية؟ وأين تتجلى التكاملية في العقلانية العلمية الإسلامية المبكرة؟

3. **التكامل وتصنيف العلوم:** ما هي أنواع تصنيف العلوم عند المسلمين؟ وما هي غاياتها؟ وكيف ترجمت مفهوم التكامل بين العلوم الإسلامية؟

### **المحور الثاني: في بعض صور التكامل بين العلوم الإسلامية**

1. **أصول الفقه والعلوم الإسلامية:** ما الذي يقدمه علم الأصول لباقي العلوم الإسلامية، وعلى رأسها علم الفقه، وعلم التفسير، وعلم الكلام والمنطق؟ وكيف أثرت المنهجية الأصولية على منهج التفكير الإسلامي؟

2. **علم الحديث ومناهج العلوم الإسلامية:** ما هي آثار المنهجية الحديثية في العلوم الإسلامية كالتفسير والفقه والتاريخ، وحتى العلوم الدقيقة؟ وهل تتعارض هذه المنهجية مع المناهج الأصولية والعقلية كما يشاع أحيانا أم يتكاملان؟ وما هي معالم تكامل المنهجية في العلوم الإسلامية (نموذج من التكامل بين الآليات المنهجية في الأصول والحديث والكلام والعلوم الدقيقة).

3. **علم التفسير: ساحة التكامل بين العلوم الإسلامية:** ماذا يستفيد علم التفسير من غيره من العلوم وماذا يفيدها؟ وما هي الآثار الإيجابية والسلبية لتوظيف الانشغالات العلمية التخصصية في تفسير الوحي عند القدماء والمحدثين من أهل التفسير؟ وما الحدود المطلوبة في هذا التوظيف تحقيقا للتكامل وتجنباً للتأويل المذموم؟

### **المحور الثالث: تحديات التكامل وشروط تحقيقه**

1. **التكامل والشروط التاريخية للنهضة العلمية:** ما العوائق والشروط التاريخية للنهضة العلمية؟ وما أنواع تحديات التكامل المعرفي بين العلوم (التخصص والتشعب في المعرفة العلمية ومناهج التعليم، سوق الشغل وآثاره السلبية، تعدد المسالك والوحدات: تكامل أم تنافر؟)

**2 . عقبات المصطلح وطريق التكامل: كيف تشكل المصطلحات المستعملة**

في العلوم المتخصصة عوائق حقيقية أمام مشاريع التكامل؟ وما هو دور الترجمة قديما وحديثا في ذلك؟ وكيف يمكن الحديث عن مصطلحات رحالة بين العلوم من خلال نماذج وتطبيقات تسهم في التقريب والتكامل بين العلوم؟

**3 . فرق الأبحاث متعددة التخصصات وإمكانيات التكامل المعرفي بين**

**العلوم:** ما هو دور هذه الفرق في التقريب بين جزر التخصص وتجسير الهوات في ما بينها؟ وما هي شروط إنجاحها في ظل ظروف البحث العلمي في العالم الإسلامي اليوم؟

# معالم التكامل المعرفي عند المحدثين

د. عبد الكريم عكيوي  
كلية الآداب - أغادير



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن منهج تكامل العلوم الإنسانية وانسجام المعارف البشرية مطلب عظيم جليل ومقصد سام جميل. ومن غريب الأمر أن يحتاج في عصرنا هذا إلى التنصيص عليه والدعوة إلى فك العزلة عن كل علم واتقاء ما نتج عن المبالغة في الركون إلى التخصص العلمي من تعارض وتنافر أحيانا بين المعارف. ومن غريب الأمر أيضا أن يتوارى هذا الأصل في العلوم الإسلامية الشرعية في العصور المتأخرة بعد أن كان حقيقة راسخة، كانت أوضح في أذهان المحققين والمجتهدين من علماء الإسلام من أن يحتاج إلى التنصيص عليها والتأكيد.

والدعوى التي أقصد تثبيتها في هذا العرض هي أن انسجام العلوم وتكامل معارف الإنسان كان حاضرا عند المحققين من علماء الإسلام عامة، وعند المحدثين خاصة، وإذا ظهر أنه غائب فإنما ذلك من آثار الركود الذي امتد إلى العلوم الإسلامية في العصور المتأخرة. فهذه هي الدعوى وآتي الآن لأقيم الحجة عليها، من خلال بيان صورة التكامل المعرفي، ثم بيان أصله في الشريعة، ثم إبراز معالمه عند علماء الحديث ونقاد الأخبار من علماء الإسلام في عصور الازدهار العلمي من تاريخ الإسلام.

## 1) تعريف التكامل المعرفي وتأصيله

إن التخصص العلمي الذي هو من سمة العصر الحاضر ليس معناه أن يقف العالم عند مجال تخصصه فحسب من غير التفتت إلى ما سواه من المجالات، وإنما يعني الفهم العميق في ميدان من الميادين دون تعصب، وأن يكون هذا الفهم مربوطاً بدائرة واسعة من الثقافة العلمية العامة، مع تحرير حدود التماس والالتقاء بين تخصصه وغيره من التخصصات. وكلما زاد نصيب صاحب التخصص من هذه الثقافة زاد عمقه في تخصصه. فالتعاون بين العلماء ضرورة تفرضها الدراسة العلمية الجادة المتكاملة، كما يفرضها التخصص العلمي الدقيق الذي أصبح سمة الحياة العلمية المعاصرة.

إن الدراسات المعاصرة في مناهج العلوم وسبل التجديد والإبداع فيها، أثبتت أن التجديد في علم من العلوم، أكثر ما يكون عند تلاق حقائق هذا العلم بحقائق العلوم الأخرى التي لها صلة بموضوع هذا العلم. فقد صدر عام 1991م كتاب بعنوان: الإبداع والابتكار في العلوم الإنسانية: الهامشية الخلاقة

(1) *l'innovation dans les sciences sociales: marginalité créatrice*

وخلاصة ما انتهى إليه "أن ظاهرة الابتكار والإبداع والتجديد في التنظير والمنهجية في العلوم الاجتماعية كثيراً ما تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية" (2) أي: "إن خروج عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئاً ما واحتكاكه عند الهامش أو التخوم بتخصصات أخرى مجاورة، يرشحه أكثر من غيره للمساهمة

(1) Dogan, M. et Pahre, R. (Paris: PUF, 1991)

(2) العوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء علم الإبداع الحديث " لمحمود الداودي، مجلة التجديد السنة: 1 عدد: 1، رمضان 1417هـ يناير 1997م، ص72.

الإبداعية الابتكارية في علوم الإنسان والمجتمع... فتجاوز العلماء لحدود تخصصاتهم الضيقة من شأنه أن يؤدي إلى ولوج ميادين أخرى، والتلاقح المعرفي بينها، الأمر الذي ييسر عملية الإبداع".<sup>(1)</sup>

فهذه الصورة للتكامل المعرفي كانت حاضرة عند علماء الإسلام المتقدمين، لكن الركود الذي عرفه المسلمون في القرون الأخيرة، جعل معالم هذه القضية تضطرب في عقول كثير من أهل العلم والفكر في العصر الحاضر، فظنوا أنها مسألة مبتدعة لا أصل لها. فمن يتدبر القرآن الكريم يدرك بقوة لا لبس فيها ولا غموض، أن الكون والإنسان، وحياة الإنسان وتقلبه عبر الزمان والمكان، كل ذلك موضوع للنظر والاجتهاد، والدرس والتحليل، فدل ذلك على أن ما تفيدته العلوم المهمة بهذه الجوانب يؤخذ بعين الاعتبار، وهذا واضح في آي القرآن وضوحا يغني عن ذكر شواهد. وأما السنة النبوية فحديث تأبير النخل أصل في هذا، فهو يفيد أن تأبير النخل وكل في معناه من أمور الكون والحياة التي لها سنن ثابتة خلقها الله تعالى وجعلها تجري على مقتضاها، لا بد من أخذ هذه السنن بعين الاعتبار وعدم الغفلة عنها. ومعنى ذلك أن العلوم التجريبية والكونية التي تهتم بالكون والحياة كما خلقها الله عز وجل، مطلوبة على جهة فرض الكفاية، وإن ما تتوصل إليه من الحقائق معتبر معتد به. وتصرف النبي ﷺ على هذا النحو أبلغ في بيان هذا المعنى وتوضيح هذا المقصد، من البيان بالقول فحسب.

ومن أصول التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي أيضا، أن الوحي والكون كلاهما من آيات الله تعالى. فالشريعة وحي من الله تعالى، و الكون والإنسان والحياة من خلق الله تعالى. ومن مقتضيات ذلك أن الشريعة لا يمكن أبدا أن تخالف قانون الحياة وسنن الكون كما خلقها الله عز وجل. فلا يمكن أن يخبر الله

(1) العوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني... ص74.



تعالى في وحيه بشيء، أو أن يأمر في شريعته بأمر أو حكم، فيكون ذلك على خلاف ما عليه خلقه في نفس الأمر. فإن ظهر شيء من ذلك فإنما هو خطأ في المنهج الذي سلكه المجتهد قطعاً، إما مجتهداً في الشريعة فهم الشريعة على خلاف سنة الخلق، فهو مخطئ في ذلك، وإما مجتهداً في علوم الكون والحياة والإنسان فهم شيئاً من ذلك على خلاف الوحي فهو مخطئ.

فلا يمكن للعلوم أن تتعارض، لأنها إذا كانت كلها تروم الحقيقة، وتأخذ لها الطرق الصحيحة والمناهج السليمة، فإنها ستنسجم فيما تنتهي إليه من الحقائق، لأن الحق واحد، والحق لا يضاد الحق، وإنما الحق متنوع في وجوهه ومواطنه، فيكون حقاً متلوا بطريق الوحي من الحق تبارك وتعالى، ويكون حقاً منظوراً يكتشفه الإنسان في خلق الله تعالى كلما امثل أمر ربه عز وجل: ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾<sup>(1)</sup> وأمره تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾<sup>(2)</sup>. وإنما المطلوب ممن يتولى أمر العلم والبحث العلمي التماس القواسم المشتركة بينها. فالمتخصص في الشريعة عليه أن ينظر في أدلة الشريعة ويجتهد في فهمها وتنزيلها على محالها، متبعاً طرق ذلك ومناهجه، لكنه يعتد بما ثبت في العلوم الأخرى من الحقائق المتصلة بموضوع نظره واجتهاده. وكذلك المتخصص في علوم الكون والحياة والإنسان، فإنه يجتهد في علمه سالكا في ذلك المسالك المعتبرة، لكنه يعتد بحقائق الوحي المتعلقة بموضوعه الذي يبحث فيه. إن التضافر والانسجام بين العلوم حقيقة علمية أيضاً.

ومن جهة أخرى، إن تكامل علوم الوحي وعلوم الكون مطلب شرعي وفرض ديني، تقتضيه عقيدة التوحيد التي هي معرفة الله تعالى خالق الإنسان ومدبر

(1) يونس: 101.

(2) العلق: 1.

الكون. فمن مقتضيات عقيدة التوحيد كما يتعلمها المسلم من القرآن الكريم والسنة النبوية أن الكون بجميع أجزائه الكبيرة والصغيرة من الذرات إلى المجرات، كل ذلك بمنزلة إعلانات ناطقة بقدره خالق الأرض والسموات وبمنزلة لوحات إشهارية متجددة تعرف بجلال الله تعالى وكماله وجماله عز وجل. فلو ألقينا السمع مثلا إلى أهل الاختصاص في علوم الكون كل منهم يصف جهة تخصصه من الكون لأفصحوا جميعا عن وصف جامع وهو أن الكون بجميع أجزائه بمنزلة مملكة جميلة مزينة تدبر بعناية بالغة ودقة متناهية، فليس فيه إلا الإتقان والنظام، والنظافة والحسن، والكرم والإنعام، والرفق والرحمة، والخير والبر، والتعاون والانسجام، فحيثما نظرت في الكون طالعتك صور البهاء وبدت لك مناظر والحسن والجمال. إن الكون عبارة عن معرض جميل يعرض فيه الخالق تبارك وتعالى ما لا يعد ولا يحصى من مظاهر الحسن والجمال، مما يعطي للقلب إشراقا جميلا وهو أن خالق الكون يعرف نفسه إلى خلقه من خلال عرض آثار أفعاله الجميلة، ويعرفهم بصفاته ويعرض أمامهم آثار أوامره التكوينية ويعلن عليهم أسماءه في كل لحظة. ومعنى ذلك أن كل معرفة تعرف بالكون في جزء منه هي سبيل سالك إلى معرفة خالق الكون ومدبر أمره، فتكون علوم الكون على اختلافها وتنوعها بتنوع مجالاتها من الكون، بمنزلة لغات مختلفة وألسنة متنوعة لكنها تعبر عن معنى واحد هو جمال الله وجلاله وتعرف بأسمائه وتعلن صفاته. فعلم الكون بهذا الاعتبار مسالك عظيمة تدل على جمال الله وتعرف بجلاله وبهائه، كما قيل:

عبارتنا شتى وحسبك واحد      وكل إلى ذاك الجمال يشير

فالعلوم المادية كلها إنما هي نظر وبحث في الإنسان والكون ونظر في الآفاق بمطالعة كتاب الكون الجميل لاكتشاف خصائصه وصفاته وقوانينه التي هي تسبيحاته. ولأن الكون العظيم بمثابة حلقة ذكر وبمنزلة مسجد عظيم تلهج فيه أنواع لا تحصى من المخلوقات بأسماء الله الحسنى وتشهد بصفاته الجميلة. فعلى هذا النحو تكون كل علوم الدنيا طريقاً يعرف بجمال الله وبهائه، وهذا ما يعطي لعلوم الكون وجهتها ويمحنها روحها، لأنه يحصل بها الرقي العلمي والسمو في مدارج معرفة أسرار الكون والطبيعة، والرقي الروحي والمعنوي بمعرفة تجليات جمال أسماء الله تعالى، فالحقيقة العلمية محفوظة بل إنها سلوك نحو الله تعالى، فيجتمع البرهان والعرفان، ويألف نور العقل وإشراق القلب.

فعلى هذه الأصول الشرعية قامت حقيقة التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي، فكان الوحي وعلوم الوحي فاتحة عهد جديد، فمن خلالهما أدرك علماء الإسلام الحاجة إلى علوم الكون ومعارفه. ولهذا لم يتصور أحد من علماء الإسلام المحققين في العصور المتقدمة أي تنافر بين علوم الوحي وعلوم الكون. بل كانوا يعتبرون تلاقح العلوم ومراعاة العالم لما عند غيره من العلماء في الفنون الأخرى، أصل معتمد مسلم.

فهذا الإمام الشافعي مثلاً عند بيان معنى قوله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾<sup>(1)</sup> يقول: "فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوها بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه".<sup>(2)</sup> فجعل امثال أمر الله تعالى بالتوجه إلى المسجد الحرام متوقفاً على معرفة

(1) النحل: 16

(2) الرسالة ص 38.

العلامات التي خلقها، وهي القوانين والسنن التي أجرى الكون على مقتضاها، فدل ذلك على أن الفقيه المجتهد لا بد له من استحضار ذلك والاعتداد به.

وعبر أبو حامد الغزالي عن هذه الحقيقة بقوله وهو يذكر أن من آداب المتعلم ألا يدع فنا من الفنون المحمودة إلا اطلع على مقصده، فقال رحمه الله: "الوظيفة الخامسة: أن لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على مقصده وغاياته، ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرف من البقية، فإن العلوم متعاونة وبعضها مرتبط ببعض ويستفيد منه في الحال الانفكاك من عداوة ذلك العلم بسبب جهله، فإن الناس أعداء ما جهلوا... فالعلوم على درجاتها، إما سالكة بالعبد إلى الله تعالى أو معينة على السلوك نوعا من الإعانة، ولها منازل مرتبة في القرب والبعد عن المقصود، والقوام بها حفظة كحفظه الرباطات والثغور، ولكل واحد رتبة، وله بحسب درجته أجر في الآخرة إذا قصد به وجه الله تعالى".<sup>(1)</sup>

وأشار الشاطبي إلى هذه المسألة في أكثر من موضع من كتابه "الموافقات"، من ذلك أنه ذكر في تحقيق المناط الحاجة إلى العلم بموضوع الحكم على ما هو عليه، وأن هذا الموضوع يتنوع ويختلف بحسب النوازل والوقائع التي تحصل في كل أمور الحياة والمعاش، وأن المجتهد لا يمكنه أبدا الإحاطة بسائر الموضوعات المتعلقة بالحياة والمعاش، فالأمر إذن إلى اعتماد المجتهد في الموضوع على العارف به وأنه "يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به" مثل "القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب... والعاد في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ونحوها" وما أشبهه مما يعرف به المناط الحكم الشرعي. فلا بد إذن للمجتهد من

(1) إحياء علوم الدين 1/ 51-52.

اعتبار اجتهاد العارف بالموضوع. وقد يكون هذا العارف بالموضع جاهلا بالشريعة، بل قد يكون كافرا منكرا للشريعة. فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث: أن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة وهو التقليد في تحقيق المناط".<sup>(1)</sup>

وفي مجال النقد التاريخي اعتبر ابن خلدون أن منهج النقد التاريخي استحضار حقائق العلوم الاجتماعية والكونية عند النظر في الخبر التاريخي. ثم إن ابن خلدون إنما بلغ ما بلغ من سعة الفهم، حتى أبدع علما لم يسبق إليه، بسبب سعة نظره وانتشاره في العلوم المختلفة والمعارف المتنوعة المعروفة في عصره، من العلوم المتعلقة بالإنسان في خلقته، ونفسه وأوصافه وطبائعه، وبالطبيعة والجغرافيا، والعمران البشري والتمدن الإنساني وغيرها من العلوم التي تبدو لمن يطالع مقدمته.

فهذه هي صورة التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي، وهذه الشواهد تكفي دليلا على أنها واضحة في الأذهان من أول ما انطلقت علوم الإسلام، فكانت راسخة معروفة عند المحققين من العلماء، فكانوا يصدرون عنها بحسب ما تيسر في زمانهم من العلوم والمعارف، كل من جهة علمه فكانت حاضرة أيضا عند المحدثين وهذا ما نروم تثبيته من خلال بعض المعالم الدالة عليه.

## (2) التكامل المعرفي عند المحدثين

إن موضوع عمل المحدث هو الخبر المنقول عن الرسول ﷺ بقصد تحقيق نسبه إليه ﷺ ، وبيان درجة هذه النسبة. وهذا بمنزلة النقد التاريخي فيما سوى

(1) الموافقات 4/92-93.

الحديث من أخبار الأمم وحوادث الزمان. ولهذا كانت قواعد النقد التي وضعها المحدثون تتعلق بكل ما له أثر في نسبة الخبر ودرجة هذه النسبة. فكانت قواعد النقد تتعلق بمصادر الأخبار وهم رواة ورجاله فكان علم الإسناد ومنه علم الرجال والجرح والتعديل والغرض منه بيان نسبة الاطمئنان إلى رواية الراوي، وتتعلق قواعد النقد أيضا بمتن الحديث وموضوعه ومعناه.

وأثناء تحرير هذه القواعد، كان عند المحدثين إحساس قوي أن هناك ثقافة علمية لا يستغني عنها المحدث الناقد وهي مجموع المعارف المتوفرة عن خصائص البشر وأحواله ونفسه وعقله وذاكرته، وكل ما له فائدة في معرفة الإنسان من جهة قدرته على نقل الأخبار وحفظها وما يحتف بذلك من المقاصد والأغراض والمصالح. ولهذا لم يتردد علماء الحديث في الاعتداد بما توفر في عصورهم من حقائق النفس البشرية وطبيعة الإنسان وطبائعه وأحواله وصفاته، وعلاقاته الاجتماعية وكل ما له تعلق بمجال نقله للخبر وحمله للرواية وكل ما له تأثير في ذلك. ومعنى ذلك أن قواعد النقد الحديثي قامت على أساس المعرفة بخصائص الإنسان أولا لأن الإنسان هو قطب الرواية، فيكون كل علم يهتم بدراسة الإنسان من هذه الجهات المتعلقة بالرواية، أصلا وأساسا يمد الناقد بما يمكنه من سبر الخبر وفحصه. فعلى هذا الأصل قام علم الرجال والجرح والتعديل وما يترتب عنه من علوم الإسناد. وأما متن الحديث فنجد عند المحدثين أيضا الإحساس التلقائي بالحاجة إلى كل ما توفر في عصورهم من المعارف عن حقيقة العمران والتواصل البشري وقواعد العادة في الاجتماع الإنساني لما له من فائدة في وزن الخبر من خلال عرض مضمونه على ما تقر من هذه القواعد. فهذا هو منطلق المحدثين فكانوا - وهم يضعون قواعدهم - يهتدون بما ورد في الوحي من التوجيهات الهادية في مجال الرواية ونقل التاريخ البشري، ويستحضرون أيضا كل ما توفر لديهم مما يسعف به زمانهم من

المعارف عن حقيقة الإنسان وصفاته وطبائعه وأحوال نفسه وأحوال اجتماعه ومدنيته.

وليس شرطاً أن نجد عند المحدثين التنصيص الصريح على التكامل المعرفي، لكن هذا الإحساس عندهم بالحاجة إلى هذه المعارف والحقائق عن الإنسان وحياته واجتماعه كاف في تثبيت حضور الفكرة في أذهانهم ولأن هذا هو غاية ما ينسجم مع عصرهم ويتفق مع طبيعة زمانهم.

وهناك وجه آخر للتكامل المعرفي عند المحدثين وهو تحريرهم الدقيق للفروق بين علم الحديث و غيره من العلوم الشرعية مثل علم الفقه وعلم التفسير، وتصورهم لخطوط التماس والاشتراك بين العلمين ليتقرر أن كلا العلمين لا يستغني عن الآخر بحال من الأحوال.

هذا كله كلام نظري مجمل، نأتي الآن لتقديم الأدلة والشواهد ونسوق الأمثلة الدالة عليه من خلال جهتين: جهة قواعد النقد، وجهة التكامل بين علم الحديث و غيره من العلوم الشرعية.

#### أ/ معالم التكامل في مجال قواعد النقد الحديثي ومسالك تحقيق الأخبار

أول ما نعيد إجماله هنا أن المحدث لا يغفل عما يتصل بمجال النقل والرواية من العلوم والمعارف المتعلقة بالإنسان في نفسه وخصائصه، والمتعلقة بموضوعات الحديث ومضامينه. فمن ينظر بعمق وحسن تصور في تصرفات المحدثين لا يجد أدنى صعوبة في تصور المحدثين، وهم يقبلون النظر في الحديث بقصد تحقيقه وبيان حاله ودرجته، فيرى كيف يهتدون في بحثهم بما ثبت من حقائق الحياة ويستحضرون ما عرف من سنن الاجتماع ويلتفتون إلى ما استقر بالتجربة البشرية عبر العصور والأزمنة من عادات

التعامل وأحوال التمدن. وفي وضعهم لقواعد التصحيح والتضعيف وبيان منهج النقد الحديثي وضوابطه ومصطلحاته، وأصول علم الرجال والجرح والتعديل، كانت هذه الحقائق لا تغيب عن أذهانهم وإنما يعتدون بها فيما يقررون من المناهج وما يحررون من الأصول والقواعد. ذلك أن نقل الحديث ورواية الأخبار يتعلق بالإنسان في طبائعه وخصائصه النفسية والخلقية، وفي أحوال حياته وصلته بغيره، لأن الإخبار عن أنباء الحادئين (كما يقول الطبري) غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. وهذا يلزم منه أن يكون لطبائع الناقلين من البشر وما جبلوا عليه في صفاتهم واجتماعهم وعوائد حياتهم أثر فيما ينقلون من الأخبار وما يبلغون من الروايات.

ولهذا أدرك المحدثون أن من يتصدى لتحقيق الروايات ويتولى فحص الأخبار، لابد له من معرفة حقائق الحياة وخصائص الإنسان وطبائع البشر وسنن الحياة وقواعد الاجتماع البشري. فتجد المحدث يحكم على الحديث مراعيًا في حكمه حقيقة ثابتة من حقائق الحياة البشرية وعادات الاجتماع الإنساني، وتجد أيضا قاعدة جزئية أو كلية من قواعد علم الرجال أو التصحيح والتضعيف جاءت على حسب ما تقضي به هذه الحقائق. ويمكن الاستشهاد لذلك ببعض قواعد النقد التي سطرها.

**قاعدة : الحكم بالوضع بسبب مخالفة العقل، أو مناقضة الحس والمشاهدة أو تهافت المعنى**

قال الخطيب البغدادي: "إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه... والرابع أن ينفرد الواحد



برواية ما يجب على كافة الخلق علمه... والخامس أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر...<sup>(1)</sup> وهو دليل على تحكيم قواعد العادة وما ثبت بالتجربة البشرية من الأحوال والسنن.

واعتمادا على هذا الأصل، قال طائفة من العلماء برد خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى، أي إذا كان الحديث في ما يحتاج إليه ويكثر العمل به من العبادات أو غيرها، قالوا لأنه إذا عمت البلوى كثر السؤال، وإذا كثر السؤال كثر الجواب، ويكون النقل على حسب البيان، فإذا نقل خاصا علم أنه لا أصل له. أي أن العادة تقتضي أن يشتهر مثل هذا الأمر، فلما لم يشتهر فقد خرج على أصل العادة فيكون لا أصل له.

### قاعدة الحكم بصحة الحديث أو ضعفه على جهة الظن الراجح

فالمحدث يجتهد في معرفة درجة الحديث فيتحرى الإنصاف ويستعمل طرق النقد المعروفة، فإذا ظهر له أن الحديث صحيح أو ضعيف، فإنه لا يورد هذا الحكم على جهة القطع الذي لا يحتمل فيه إلا وجه واحد، وإنما بحسب ما غلب على ظنه. يقول ابن الصلاح: "ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه انه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه إن يكون مقطوعا به في نفس الأمر إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول. وكذلك إذا قالوا في حديث أنه غير صحيح، فليس قطعاً بأنه كذب في نفس الأمر إذ قد يكون صدقا في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور"<sup>(2)</sup> وإنما حملهم على ذلك اعتبار حقيقة من حقائق الحياة والإنسان وهي أن الشخص مهما بلغ من العدالة وارتقى في

(1) الفقيه والمتفقه 1/ 132-133 وينظر تدريب الراوي 1/ 276.

(2) مقدمة ابن الصلاح ص 83.

مراتب الورع وارتفع إلى منازل الصالحين حتى صار الكذب منه قريبا من الاستحالة، فإن الخطأ لا يسلم منه فيبقى احتمال غلظه أو نسيانه أو غفلته قائما. وكذلك من عرف منه الكذب أو من اشتهر عنه كثرة الغلط والغفلة على ورعه ودينه، فإن احتمال صدق هذا الكذاب وضبط هذا المغفل قائم أيضا في بعض أحيانهما، ولهذا لم يجز القطع بصحة خبر الصدوق العدل، ولا الجزم بضعف خبر الفاسق أو المغفل كثير الغلط.

**قاعدة: العدالة ليست هي العصمة من جميع الذنوب والمعاصي، والضبط**

### **ليس السلامة من الغلط مطلقا**

إن من صفات الإنسان الملازمة له، والتي بينها الوحي المعصوم، وأثبتتها التجربة البشرية من خلال تقلب الإنسان في الحياة عبر الزمان والمكان، وزادتها الدراسات النفسية والعلوم الاجتماعية قوة ورسوخا، أن الإنسان يميل بطبعه أحيانا إلى اللهو والشر بسبب نوازع النفس وما ركب فيها من الغرائز والشهوات. ومع حصول التدين في الإنسان فإن هذه النوازع لا تفتقر عن عملها، فلا يسلم المتدين من أثرها، فيقع أحيانا في مهاويها. وقد اعتبر المحدثون هذه الحقيقة فقالوا إن العدل الذي يقبل خبره ليس هو من انتفت عنه المعاصي مطلقا، وإنما هو من كان غالب حاله الصلاح والخير، فلا يضره ارتكابه الذنوب الصغائر أحيانا، لأنه لا أحد من البشر يسلم من الزلل واتباع هوى النفس إلا من عصمه الوحي من الرسل والأنبياء. وكذلك الضابط الحافظ الخبير الذي يطمئن إلى سلامة حفظه وإتقانه، ليس هو من لا يهمل ويغلط مطلقا، لأن ذلك مناف لحقيقة البشر، فيبقى انه من غلب إتقانه على غلظه. وعلى هذا فإن تقويم حال الرجل والحكم عليه من جهة العدالة والضبط يكون بالموازنة بين صلاحه وفساده، وبين إتقانه وغلظه، فأيهما غلب أعطي حكمه. يقول الإمام الشافعي: "لا أعلم أحدا

أعطي طاعة الله لم يخلطها بمعصية إلا يحيى بن زكريا عليه السلام. فإذا كان الأغلب الطاعة فهو العدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح"<sup>(1)</sup>. وفي الضابط يقول ابن الصلاح: "فإن وجدنا روايته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة لها نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبوتا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه."<sup>(2)</sup>

وعلى هذا الأصل سار المحدثون في التعديل والتجريح، لأنهم استحضروا هذه الحقيقة واعتبروا بها، فهيهات أن يوجد إنسان لا عيب فيه أو رجل لا يعتريه السهو والغلط. يقول أبو الحسن العامري (ت 381هـ): "وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسا ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع أن يكثر صوابه"<sup>(3)</sup> فباعتبار هذه الحقيقة من حقائق الإنسان وضع المحدثون هذا الوصف للعدل وللضابط، لأنهم لو اشترطوا السلامة من العيب ومن الغلط مطلقا لخرجوا على قوانين الحياة وسنن الخلقة البشرية والطبيعة الإنسانية.

### قاعدة: عدم قبول رواية المبتدع الداعية إلى بدعته

المبتدع هو كل من خرج عن التوجه العام للمجتمع الإسلامي وخالف النظام العام في العقائد والأفكار فابتدع لنفسه مذهبا شذبه عن التوجه العام. فهذا قد يكون من رواة الحديث ونقله الأخبار فيرجع إليه في ذلك. وفي التعامل مع روايته يظهر بوضوح أن المحدثين استحضروا حقائق النفس البشرية وطبائعها وأحوالها وآثار العقائد والأفكار الباطنة في توجيه السلوك والتأثير على الإدراك

(1) الكفاية ص 79.

(2) مقدمة ابن الصلاح ص 220.

(3) نظرية التقريب والتغليب للدكتور أحمد الريسوني ص 227، ونقله عن الإعلام بمناب الإسلام لأبي الحسن

العامري، ص 193.

وتوجيهه. والقاعدة عندهم أن روايته مقبولة إذا استوفى شروط العدالة والضبط مثله مثل عامة الرواة إلا إذا كان داعية. والداعية هو الذي يشهر مذهبه ويعلنه على رؤوس الأشهاد، ويزينه للناس ويصرح بتفضيله على ما عداه مما يدل على عصبية فيه. أما إذا لم يكن داعية أي ينتحل لنفسه مذهباً يخالف به التوجه العام لكنه يراعي مخالفه فيتصرف من غير عصبية، فهذا مقبول في روايته إذا كان ثقة مثله مثل سائر الرواة.<sup>(1)</sup> وإنما توقف المحدثون في رواية الداعية بعد معرفتهم بالخصائص النفسية والإدراكية التي تلازم العصبية للمذهب والنحلة والانتماء، لأن دعوته إلى بدعته وحطه من مخالفه يدل على أنه متعصب لرأيه إلى درجة المغالاة. وهذا الحب الشديد لمذهبه قد يحمله على الغلط في الرواية والتحريف في النقل من غير أن يقصد ذلك، وحبك الشيء يعمي ويصم كما يقال. وهو ما يسمى في الدراسات المعاصرة بالإدراك الانتقائي (LA PERCEPTION SELECTIVE) ومعناه أن إدراك الفرد يتأثر كثيراً بالعوامل الانفعالية والوجدانية والفكرية التي تهيمن على سلوكه. فالدراسات التجريبية التي أجريت على المتعصبين لمذاهب متطرفة، أو أولئك الذين تحجرت اتجاهاتهم على احتقار أجناس وطوائف معينة من البشر، أظهرت هذه الدراسات أن هؤلاء الأشخاص يدركون المواقف التي لها صلة باتجاهاتهم المتحاملة إدراكاً انتقائياً لا يتذكرون فيما يسمعون أو يشاهدون إلا الجوانب التي تؤيد اتجاهاتهم. أما النواحي التي تتعارض مع اعتقاداتهم، فهم إما يفشلون عن ملاحظتها أصلاً أو ينسونها بسرعة أو يشوهونها بطريقة أو أخرى، حتى تتسق مع أفكارهم. ولا يعتمد مثل هؤلاء الكذب عندما يسردون الوقائع التي شاهدوها أو سمعوها مشوهة ناقصة، فالأمر يتم بطريقة لاشعورية ملتوية تفوت على أكثر المتعصبين المتحاملين صدقاً وأمانة.

(1) ينظر مقدمة ابن الصلاح ص 229، تدريب الراوي 1/ 325.

وكلما ارتبطت هذه الاتجاهات بالجوانب الانفعالية الحماسية وكلما نشط الأفراد في الدعوة لأفكارهم وكلما شعروا بتهديد المجتمع لاتجاهاتهم الشاذة، كلما ازدادت ظاهرة الإدراك الانتقائي هذه. فهؤلاء الدعاة لا يسلمون من ظاهرة الإدراك الانتقائي لما يسمعون من الأحاديث النبوية مما يزيد من احتمال تشويهم اللاشعوري لما يسمعون من أحاديث أو نسيانهم للجوانب التي تعارض أفكارهم وإن كانوا صادقين.<sup>(1)</sup> فهذه هي حقيقة النفس البشرية التي أقام عليها المحدثون هذا الحكم، مما يدل على إحساسهم العلمي بقاعدة التكامل المعرفي وما يقتضي من طلب المعارف المتعلقة بمجال البحث من أهلها والرجوع إليها في مظانها لأن المحدث لا يستقل بمعرفة ذلك.

#### قاعدة: التوقف في الجرح بسبب معاصرة أو منافسة أو عداوة

فقد يتعاصر رجلان كلاهما عدل ثقة لا يسأل عنه، فتجد أحدهما جرح الآخر. وفي هذا الموضوع أيضا احتكم المحدثون إلى واقع الحياة البشرية وما ثبت من حقائق نوازع النفس الإنسانية التي لا يسلم منها البشر مهما بلغ من الدين والأمانة. فقالوا إن المرء مهما بلغ من الورع والتقوى فإن نوازع نفسه حاضرة لا تتوقف. وإن المعاصرة هي في الغالب مظنة الغيرة والمنافسة، وهما مفضيتان في الغالب إلى العداوة والمنافرة، وإن النفس البشرية جبلت على الأنفة وحب الظهور. ولهذا قالوا إن جرح الأقران لا يلتفت إليه.<sup>(2)</sup>

ويدخل في ذلك أيضا توقفهم في الجرح إذا صدر من الرجل الثقة فيمن يخالفه في الرأي أو المذهب وسائر وجوه الاختلاف. يقول ابن دقيق العيد: "يجب أن تتفقد مذاهب الجارحين والمزكين مع من تكلموا فيه، فإن رأيتها

(1) ينظر منهج النقد عند المحدثين لمحمد مصطفى الأعظمي، ص 41 - 42.

(2) ينظر منهج الإسلام في الجرح والتعديل لفاروق حمادة، ص 282.

مختلفة فتوقف عن قبول الجرح غاية التوقف حتى يتبين وجهه بيانا لا شبهة فيه... فاعتبر ما قلت لك في هؤلاء كائنا من كانوا<sup>(1)</sup>. ويبين الشيخ عبد الفتاح أبو غدة وجه ذلك بقوله: "والاختلاف بين العلماء في المذاهب والمشارب أمر مركوز في الطبائع والفطر الإنسانية، ولا يمكن انتفاؤه من صفوف أهل العلم والفضل والصلاح... ثم إن العداوة أمر زائد على مجرد اعتقاد الخطأ واعتقاد التكفير، فإن العداوة إذا وقعت بين اثنين مؤمنين متفقين في العقيدة لم يقبل كلام أحدهما في الآخر، فكيف إذا كانت العداوة بسبب العقائد...".<sup>(2)</sup>

فعلى هذا النحو سار المحدثون في كثير من أنواع علوم الحديث وقواعد النقد مثل سنن سماع الحديث وسنن التوقف عن الإسماع والتحديث، وزيادة الثقة، إنكار الأصل رواية الفرع فكل هذه القواعد وضعت على هذا الأساس، فكان المعترف فيها هو ما عليه الإنسان في خلقته وطبيعته وحفظه وخصائصه النفسية وأحواله الإدراكية.

ومن ذلك أيضا الاحتكام إلى قواعد العادة وسنن الخلق وقوانين الحياة والاجتماع.

فلما كان المحدثون يضعون أنواع علوم الحديث ومصطلحه، كانت أحكام العادات الاجتماعية وسننها حاضرة في أذهانهم، ولهذا لما وقفوا على بعض الحالات التي هي على خلاف العادة، لكنها صحيحة لأنها استثناء من القاعدة المعتادة، نصوا عليها وجعلوها نوعا قائما بذاته، ليعرف من وقف على هذه الحالات أنها صحيحة، وإنما هي حالات معدودة محصاة خرجت عن أصل عاداتها، فلا يتسارع إلى تكذيبها وردّها بسبب ذلك. ففي أحوال الإسناد وما

(1) الاقتراح في بيان الاصطلاح ص 59.

(2) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، ص 409، هامش 3، وينظر ص 415.

يعرض له من الأوضاع والصفات، توجد حالات لا تصح في العادة إلا نادرا، فالأصل فيها، حسب قواعد العادة وسنن الاجتماع، البعد عن التحقق، لكنها صحيحة على خلاف مجرى العادة، ولهذا خصها المحدثون بنوع، وصنفوا في هذه الحالات المعدودة، وأحصوها وجمعوها في موضع واحد، لئلا يسرع الدارسون والباحثون إلى تكذيبها. منها مثلا "معرفة رواية الأكابر عن الأصاغر"، فالأصل الذي جرت به العادة أن يروي الصغير عن الكبير، لكن لما خرجت هذه الرواية عن هذا الأصل، فيخشى أن يرتاب في صحتها بسبب ذلك، فقد جعلوها نوعا من أنواع علوم الحديث ووضعوا له اصطلاحا فسموه "رواية الأكابر عن الأصاغر"، قال ابن الصلاح: "ومن الفائدة فيه أن لا يتوهم كون المروي عنه أكبر وأفضل من الراوي، نظرا إلى أن الأغلب كون المروي عنه كذلك فيجهل بذلك منزلتهما"<sup>(1)</sup> ومن أمثلة ذلك أيضا: "المديح"<sup>(2)</sup> وهو الراويان يروي كل واحد منهما عن صاحبه و"رواية الآباء عن الأبناء"<sup>(3)</sup>، و"السابق واللاحق"<sup>(4)</sup> وهو أن يشترك الراويان عن شيخ واحد، تباعد ما بين وفاتيهما، ومعرفة "المفردات الأحاد من أسماء الرواة"<sup>(5)</sup> و"المنسويين إلى غير آبائهم"<sup>(6)</sup>، و"رواية الصحابة عن التابعين"<sup>(7)</sup> فهذه الحالات تعرض للإسناد وهي على خلاف مجرى العادة.

فهذا كله يدل على أن المحدثين لا يغفلون عن حقائق الحياة وقواعد العادة، وخصائص الإنسان وسنن الاجتماع البشري، وإنما كانوا دائما مستحضرين لذلك

(1) مقدمة ابن الصلاح ص 459، وينظر معرفة علوم الحديث للحاكم ص 48-49، تدريب الراوي للسيوطي 2/ 243.

(2) ينظر: معرفة علوم الحديث ص 215-220، مقدمة ابن الصلاح ص 462-466، تدريب الراوي 2/ 246-248.

(3) ينظر: مقدمة ابن الصلاح ص 477-479، تدريب الراوي 2/ 254-255.

(4) ينظر مقدمة ابن الصلاح ص 491، تدريب الراوي 2/ 262-263.

(5) ينظر مقدمة ابن الصلاح ص 500-507، تدريب الراوي 2/ 271-286.

(6) ينظر مقدمة ابن الصلاح ص 566-569، تدريب الراوي 2/ 340-341.

(7) ينظر تدريب الراوي 2/ 388.

وهم ينظرون في الأحاديث، وفي أقوال علماء الرجال وأئمة الجرح والتعديل، فوضعوا قواعد في التصحيح والتضعيف وفي علم الرجال والجرح والتعديل باعتبار هذه الحقائق. هذا في مجال قواعد النقد الحديثي.

## ب / في التكامل بين علم الحديث وغيره من العلوم الشرعية

وهذا مجال آخر يظهر فيه حضور منهج التكامل المعرفي عند المحدثين. فقد تحرر في أذهان المحققين من المحدثين أن مجال عمل المحدث هو خدمة النصوص الحديثية من جهة النقد والتصحيح والتضعيف، ثم من جهة تحرير ألفاظها وضبط متونها، ثم ترتيبها وتصنيفها ليتيسر لجميع علماء الإسلام والباحثين والدارسين الوصول إلى المقصد من الحديث، كل بحسب مجاله وعلمه. ولهذا لم يتجاوز عمل المحدثين هذه الجهات، فصنفوا في قواعد النقد وفي الحكم على الأحاديث وبيان صفاتها وعللها ووجوه الصحة فيها ووجوه الضعف، وصنفوا في رواية الحديث وتفننوا في الترتيب والتصنيف على الموضوعات وعلى المسانيد وغيرها من أنواع الترتيب والتصنيف التي قصد منها تيسير العثور على الحديث. وما يتعلق بالحديث مما زاد على ذلك فإن المحدثين يرجعون فيه إلى أصحابه من الفقهاء المجتهدين في الفقه مثلا، والمفسرين في التفسير واللغويين في اللغة وغيرها من العلوم غير علم الحديث. فكل علم من هذه العلوم يتكامل مع عمل المحدثين.

ففي مجال التفسير لم يدع أحد من المحدثين الاستغناء عن المفسرين ومناهجهم، على رغم تصنيف المحدثين في التفسير، لكنهم لم يقدموا ذلك على أنه غاية الأمر في التفسير، وإنما على أنه وسيلة من وسائل التفسير وقاعدة من قواعده يحتاجها المفسر. فتفاسير المحدثين عبارة عن نصوص السنة النبوية التي لها تعلق بالقرآن الكريم من جهة معرفة المراد من كلام الله تعالى. فصنف في



التفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني وأحمد بن شعيب النسائي، وأبو حاتم الرازي، ومصنفاتهم هذه في الحقيقة كتب في رواية الحديث، وإنما تعلقها بالتفسير من جهة واحدة هي كون النصوص الحديثية المخرجة فيها تتعلق بالقرآن الكريم. ومثل ذلك ما فعل المصنفون في الجوامع من تخصيص كتاب للتفسير مع غيره من الكتب الثمانية الجامعة لأبواب الدين مثل وضع البخاري كتاب التفسير في جامع الصحيح، فهو ليس تفسيراً بالمعنى العلمي المنهجي، لكن لا يستغني عنه المفسر.

ومثله في مجال الفقه، فإن المحدثين لهم صلة بالفقه من جهة نصوص السنة النبوية التي هي أدلة الأحكام، ولهذا صنفوا في أحاديث الأحكام لكنهم لم يعتبروها فقهاً، ولم يستغنوا بها أبداً عن الرجوع إلى الفقهاء. وقد نص المحدثون في أنواع علم الحديث ومصطلحه على معرفة فقه الحديث واعتبروه الغاية المرجوة والفائدة المقصودة، لكن فرقوا بينه وبين الفقه القائم على الاجتهاد، لأن الفقه قدر زائد على معرفة فقه الحديث. فقد عقد الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث النوع العشرين لهذا فقال: "بعد معرفة ما قدمنا ذكره من صحة الحديث إتقاناً ومعرفة لا تقليداً وظناً، معرفة فقه الحديث إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة. فأما فقهاء الإسلام أصحاب القياس والرأي والاستنباط والجدل والنظر فمعروفون في كل عصر وأهل كل بلد، ونحن ذاكرون بمشيئة الله في هذا الموضوع فقه الحديث عن أهله ليستدل بذلك على أن أهل هذه الصنعة من تبحر فيها لا يجهد فقه الحديث إذ هو نوع من أنواع هذا العلم فممن أشرنا إليه من أهل الحديث محمد بن مسلم الزهري"<sup>(1)</sup>. ثم ذكر طائفة من أهل الحديث الذين أتقنوا فقه الحديث. فقابل هنا بين الفقه وفقه الحديث، وميز الفقهاء أصحاب الرأي والاجتهاد عن المحدثين الذين أتقنوا فقه الحديث.

(1) معرفة علوم الحديث ص 63.

وعلى هذا الوجه كل ما ورد عن المحدثين في شرح السنة وفقه الحديث ليس فقها حقيقة وإنما هو من أدوات الفقه ووسائله.

ومن الشواهد على ذلك أيضا من تاريخ الفقه والحديث ما عرف من أن الفقه كان يتأرجح بين أهل الحديث وأصحاب الرأي، فكان أهل الحديث ينزعون في الغالب نحو فقه المعاني العامة الكلية من غير تعمق، والتخرج من ذكر أحكام لم يرد النص عليها صراحة في الأحاديث، وكان أهل الرأي يتوسعون في تحكيم قواعد الرأي والقياس، لكنه خلاف معتبر بسبب اختلاف مقام كل فريق واختلاف محل النظر والقصد عنده. فالفريق الأول يصرف نظره إلى الحديث رأسا من غير تعريج على ما سواه، والفريق الثاني يتوسع في استحضار مقاصد الحديث وحكمه، وتصور العمل به في الحال والمآل. وحقيقة الأمر أن كلا المسلكين يكمل الآخر ويتممه، فلا يستغني الفقيه عن نصوص السنة مشفوعة بمراتبها في الصحة والضعف محررة ألفاظها وصيغها ومتونها، ولا يستغني المحدث عن اجتهاد الفقيه وعمق نظره.

روى الحاكم أبو عبد الله بسنده عن علي بن خشرم يقول كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال: "يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أصحاب الرأي، ما قال أبو حنيفة شيئا إلا ونحن نروي فيه حديثا أو حديثين." (1) وهذا يدل على حضور المسلكين منذ القديم، وعلى تكاملهما ومراعاة كل فريق للفريق الآخر. فابن عيينة هنا لا يحط من قدر أهل الرأي، وإنما يستحث همم أهل الحديث على العناية بالفقه لأنه الغاية المرجوة، وليس في كلامه ما يدل على إمكان الاستغناء عن الرأي والاجتهاد.

(1) معرفة علوم الحديث ص66.

فالبخاري مثلا له نظر في فقه الحديث عميق، وقوة على الاستنباط من الحديث، وهو ما أودعه تراجم جامعه الصحيح، لكن لم يدع البخاري أن هذا هو غاية الفقه ولم يدع لنفسه مذهباً ولا اجتهاداً فقهياً يقوم مقام اجتهاد الفقهاء المجتهدين. ولو انصرف البخاري إلى الفقه لكان مجتهداً مطلقاً. لكن غلب عليه الحديث فأثقله وملك عليه عمره، وغاية ما عنده هو فقه الحديث وفرق بين فقه الحديث وبين الفقه فإن فقه الحديث طريق إلى الفقه ومسلك من مسالكه، لأن الفقه في حاجة إلى ضمائم أخرى من قواعد التنزيل وأنواع الأقيسة ومراعاة العمل بالحديث وآثار العمل به في الحال وفي المآل وغيرها من قواعد النظر التي لا يتسع لها زمن المحدث ولا جهده مع ما يمضيه في مجال الحديث من زمن وجهد.

ومما يشهد لذلك أيضاً أن المحدثين في كتبهم في الحديث لا يأنفون أبداً من النقل عن الفقهاء والاهتداء بعلمهم. فلو نظرنا مثلاً في كتاب العلل الصغير للترمذي لظهر بوضوح منهج التكامل المعرفي عندما نص على رجوعه - في تصنيف جامعه في الحديث - في كل علم إلى أهله واستعانتهم في غير علم الحديث بغيره وهذا ما بينه يقوله في العلل الصغير آخر الجامع: "وما ذكرنا في هذا الكتاب من اختيار الفقهاء فما كان منه من قول سفيان الثوري فما حدثنا به محمد بن عثمان الكوفي... وما كان فيه من قول مالك بن أنس فأكثره ما حدثنا به إسحاق بن موسى..."<sup>(1)</sup> فذكر رجوعه في الفقه إلى الفقهاء مثل مالك بن أنس والشافعي وسفيان الثوري وغيرهم ممن عرف بالفقه. ثم ذكر رجوعه في العلل إلى أهلها فقال: "وما كان فيه من ذكر العلل في الأحاديث والرجال والتاريخ فهو ما استخرجته من كتب التاريخ وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل

(1) جامع الترمذي ج5 ص544.

البخاري، ومنه ما ناظرت به عبد الله بن عبد الرحمن وأبا زرعة، وأكثر ذلك عن محمد. (1) ومعناه أنه يرى التكامل المعرفي حتى داخل العلم الواحد - إذا تشعب - بين فروعه و أبوابه وذلك ما يفهم هنا من تنصيبه على أخذ العلل عن البخاري خاصة لأنه أحسن من أتقنها من بين المحدثين وهو معنى قوله: "ولم أر أحدا بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كبير أحد أعلم من محمد بن إسماعيل". (2)

وبالرجوع إلى أصل كتابه الجامع تجد هذا واضحا، فبعد أن يضع الترجمة عنوانا لمضمون الحديث العام، يخرج ما عنده فيه من الأحاديث، ثم ينقل مذاهب الفقهاء في معنى الحديث ومضمونه، وينص على مواطن الإجماع بينهم ومواطن الخلاف.

وهذا المعنى أيضا كان حاضرا عند أبي داود السجستاني وهو يصنف سننه، بل صرح في رسالته في وصف كتابه أن سننه يكمل عمل الفقهاء والأئمة المجتهدين وهو قوله: "وأما هذه المسائل مسائل الثوري ومالك والشافعي فهذه الأحاديث أصولها" (3) فمحل العناية عنده من الفقه هو تحرير الأدلة الحديثية ومجال الاشتراك من تخصصه مع الفقه هو ضبط النصوص والأدلة من السنة من جهة درجة ثبوتها ومن جهة تحرير ألفاظها وضبط صيغها لتكون صالحة بين يدي الفقيه والمجتهد.

ونجد هذا الأصل عند مسلم في صحيحه لكن بنظر آخر ومن جهة أخرى، وهي عنايته بما لا يستطيعه الفقيه، فصرف جهده إلى تحرير ألفاظ الحديث

(1) جامع الترمذي ج 5 ص 545.

(2) نفسه.

(3) رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه ص 28.

وحصر صيغته واختلافها وما في بعض أسانيده من الزيادات. ومعلوم أن فائدة ذلك في الاستنباط من الحديث، لأن حسن الاستنباط منه يكون بتحريير جميع ألفاظه وصيغته، ومعنى ذلك أن مسلماً قصد توفير الجهد على الفقيه، فوضع بين يديه في صعيد واحد ألفاظ كل حديث وما ورد به من الصيغ وهو ما لا يمكن أن يصل إليه الفقيه.

ثم إن المحققين من المحدثين لا يأنفون من الانتساب إلى المدارس الفقهية التي أسسها الأئمة المجتهدون. فالترمذي في جامعه يصرح بالانتساب والميل إلى مدرسة الفقهاء المجتهدين الذين جمعوا بين الحديث والاجتهاد الفقهي مثل مالك والشافعي والثوري وهذا ما يقصده بقوله "أصحابنا" عندما يحكي أقوال المجتهدين أئمة المذاهب في جامعه مثال ذلك قوله في باب ترك الوضوء من القبلة من كتاب الطهارات بعد تخريجه حديث عائشة أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ. قال: "...وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة قالوا ليس في القبلة وضوء. و قال مالك بن أنس والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق في القبلة وضوء وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين. وإنما ترك أصحابنا حديث عائشة عن النبي ﷺ في هذا لأنه لا يصح عندهم لحال الإسناد." وهذا سبب ما قيل من ميل الترمذي عن مذهب أبي حنيفة.

وهذا الإمام النسائي على مذهب الشافعية في الفقه، صنف كتابه السنن على طريقة المحدثين، ولما صنف في الفقه صنف على منهج الفقهاء، لما ألف كتاب المناسك على مذهب الشافعية. وما من محدث إلا له مدرسة في الفقه يميل إليها، فيحیی بن سعيد القطان، وإسحاق بن راهويه، وأبو جعفر الطحاوي، والزيلي، من الحنفية. وعبد الله بن الزبير الحميدي، وتلميذه البخاري، والنسائي،

والداقطني، والبيهقي، والنووي، وابن حجر العسقلاني، من الشافعية. وعبد الله بن مسلمة القعنبي وابن عبد البر من المالكية.

وقد يعترض بما ذهب إليه ابن تيمية من نفي انتساب جماعة من المحدثين ممن تقدم ذكرهم إلى مذاهب الفقه، والجواب أن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينفي ميلهم إلى أحد أئمة المذاهب الفقهية، ولهذا صرح به في السياق نفسه بعد أن وصف البخاري وأبا داود بالاجتهاد المطلق، ووصف غيرهما بأنهم على مذهب أهل الحديث، فجاء فصرح أن كل واحد منهم له ميل إلى مذهب من المذاهب وهذا واضح في قوله: "أما البخاري وأبو داود فإمامان في الفقه من أهل الاجتهاد. وأما مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وأبو يعلى والبزار ونحوهم؛ فهم على مذهب أهل الحديث ليسوا مقلدين لواحد بعينه من العلماء ولا هم من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل هم يميلون إلى قول أئمة الحديث كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأمثالهم، ومنهم من له اختصاص ببعض الأئمة كاختصاص أبي داود ونحوه بأحمد بن حنبل، وهم إلى مذاهب أهل الحجاز - كمالك وأمثاله - أميل منهم إلى مذاهب أهل العراق - كأبي حنيفة والثوري -. وأما أبو داود الطيالسي فأقدم من هؤلاء كلهم من طبقة يحيى بن سعيد القطان؛ ويزيد بن هارون الواسطي؛ وعبد الله بن داود؛ ووكيع بن الجراح؛ وعبد الله بن إدريس؛ ومعاذ بن معاذ؛ وحفص بن غياث؛ وعبد الرحمن بن مهدي؛ وأمثال هؤلاء من طبقة شيوخ الإمام أحمد، وهؤلاء كلهم يعظمون السنة والحديث ومنهم من يميل إلى مذهب العراقيين كأبي حنيفة والثوري ونحوهما كوكيع ويحيى بن سعيد، ومنهم من يميل إلى مذهب المدنيين: مالك ونحوه كعبد الرحمن بن مهدي. وأما البيهقي فكان على مذهب الشافعي؛ منتصرا له في عامة أقواله. والدارقطني هو أيضا يميل إلى مذهب الشافعي وأئمة السند والحديث لكن ليس

هو في تقليد الشافعي كاليهقي، مع أن البيهقي له اجتهاد في كثير من المسائل واجتهاد الدارقطني أقوى منه.<sup>(1)</sup>

والظاهر أن أكثر المحدثين على مذهب الشافعي، وسبب ذلك ما يروونه من ضرورة تحقق شرط التكامل في الاجتهاد الفقهي بين قواعد النظر والاجتهاد وأصول الاستنباط، وبين رواية الحديث وعلومه، فوجدوا أن الشافعي على هذا الشرط، وهذا عين التكامل المعرفي الذي هو غاية كل هذا البيان.

وهناك جهة أخرى يظهر فيها بقوة حضور منهج التكامل عند المحدثين، وهو انصرافهم إلى علم التخريج وهو الدلالة على مواضع الأحاديث في مصادرها الأصلية وبيان مراتبها والحكم عليها، فانصرفوا إلى كتب الفقه والتفسير وغيرها فعمدوا إلى الأحاديث الواردة فيها فخرجوها وحرروا ألفاظها وبيّنوا درجاتها، فخدموا العلوم الأخرى من جهة ما يتقنون وما يحسنون.

وإذا كان المحدثون قد قدموا للفقه خدمة جليلة من جهة تخصصهم، فإن الفقهاء، في العصور المتأخرة خاصة، لم يستفيدوا من هذه الخدمة فبقيت الأحاديث الضعيفة والتي لا أصل لها تروج بين الفقهاء وفي كتب الفقه.

وما قيل هنا عن الفقه يقال عن العلوم الأخرى مثل اللغة والتفسير والتاريخ، فنجد شراح الحديث يرجعون إلى اللغويين والمفسرين والمؤرخين حسب الحاجة.

وما قيل في الفقه يقال في علم التوحيد والعقائد، بعد أن تميز علم التوحيد وتمحضت قضاياها وانصرف إليه طائفة من علماء الإسلام، فكان المحدث يميل

(1) مجموع الفتاوى 20 ص 40.

إلى مدرسة من المدارس الإسلامية في مجال التوحيد والعقائد، فنجد مثلا البيهقي والنووي وابن حجر العسقلاني على مسلك الأشعرية.

وكل هذا الذي سبق يوقفنا على غرابة ما شاع في عصرنا من القول إن المحدث في غنى عن الانتساب إلى مدرسة فقهية، وعدم حاجته إلى مسالك الفقه والنظر لأنه محيط بالأدلة الصحيحة وما لم يصح، وما ترتب عن هذا من الإزراء بالمذاهب الفقهية والمنتسبين إليها، وما نتج عنه أيضا من عدم التمييز بين مجال الفقه ومجال والحديث، وعدم القدرة على تحرير مواطن اللقاء والتواصل وسبل التكامل، فكل فقيه محدث وكل محدث فقيه، وكل يأنف أن ينسب ما يحتاجه من العلم إلى غيره فغاب التكامل والانسجام وحل محله التقاطع والتدابير والتراشق بالتهمة ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وفي مجال شرح السنة نجد منهج التكامل المعرفي حاضرا أيضا من خلال الاهتداء بالعلوم الإنسانية وتحكيم قواعدها وتنزيل حقائقها لاستيعاب معاني الحديث وحسن العمل به وتنزيله على محله. مثال ذلك ما ورد في حديث أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمثل ما تداويتم به الحجامة والقسط البحري لصبيانكم من العذرة، ولا تعذبوهم بالغمز»<sup>(1)</sup> والظاهر أن ذلك عام في حق جميع المسلمين، لكن ابن القيم رحمه الله اعتبر بالأحوال الجغرافية المتعلقة بمكان الورود وهو الحجاز، وبمن ورد فيهم وهم من يسكن الحجاز، فلم يحكم بالعموم، قال رحمه الله عن الحجامة والفصد: "والتحقيق في أمرها وأمر الفصد أنهما يختلفان باختلاف الزمان والمكان والأسنان والأمزجة، فالبلاد الحارة والأزمنة الحارة والأمزجة الحارة التي دم أصحابها في غاية النضج، الحجامة فيها أنفع من الفصد بكثير، فإن الدم ينضج ويرق ويخرج إلى سطح الجسد الداخل،

(1) صحيح البخاري كتاب الطب، باب الحجامة من الداء. صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة.



فتخرج الحجامة ما لا يخرجها الفصد. وقوله ﷺ خير ما تداويتم به الحجامة، إشارة إلى أهل الحجاز والبلاد الحارة لأن دماءهم رقيقة، وهي أميل إلى ظاهر أبدانهم لجذب الحرارة الخارجة لها، واجتماعها في نواحي الجلد ولأن مسام أبدانهم واسعة، وقواهم متخلخلة ففي الفصد لهم خطر".<sup>(1)</sup> فقد استحضر ابن القيم وهو ينظر في أحاديث الفصد والحجامة، أحوال بلاد الحجاز وطبيعتها وخصائصها المناخية، وخصائص أهل الحجاز وأسنانهم وأمزجتهم، فحمله ذلك على القول بأن أحاديث الأمر بالحجامة خاصة بأهل الحجاز وأمثالهم ممن يسكن مثل بلادهم. ولا يهمني هنا هل كلامه صحيح من جهة الطب أو غير صحيح لكن محل الشاهد عندي احتكامه إلى حقائق الجغرافيا من الموقع والمناخ وحقائق الطب كما هي عليه في زمان وهذا وجه من وجوه التكامل المعرفي في مجال الحديث وشرح السنة.

هذه بعض معالم التكامل المعرفي عند علماء الحديث تدل على حضور هذا الأصل في أذهانهم، واجتهادهم في الإفادة من العلوم المتعلقة بمجال الحديث من جهة فحصه ونقده، ومن جهة فقهه واستيعاب المراد منه.

وختاما لابد من تقرير حقيقة أخرى وهي أن الاجتهاد في العلم والإبداع في المعرفة في العصر الحاضر، لم يعد في إمكان الرجل الواحد في تخصصه، وإنما أصبح العمل في شكل مجموعات للبحث، تجمع كل من له صلة بموضوع البحث فهذا هو السبيل الأمثل والمسلك الأفضل لأمة أرادت أن ترقى في العلم والمعرفة.

(1) زاد المعاد في هدي خير العباد 4/ 54-55.

## لائحة المصادر والمراجع

- "إحياء علوم الدين" أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505) وبذيله "المغني عن حمل الأسفار" للعراقي (ت 806)، ط. 1، 1406هـ/1986م.
- "الاقتراح في بيان الاصطلاح" تقي الدين بن دقيق العيد، دار الكتب العلمية.
- "تدريب الراوي". السيوطي. 1409هـ/1988م، دار الفكر.
- "الرسالة" محمد بن إدريس الشافعي (ت 204)، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- "رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سنته" أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275)، تحقيق محمد لطفي الصباغ، ط. 3، 1405هـ، المكتب الإسلامي.
- "الرفع والتكميل في الجرح والتعديل" عبد الحي اللكنوي (ت 1304هـ)، تحقق عبد الفتاح أبو غدة. ط. 3، 1407هـ، 1987م، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- "زاد المعاد في هدي خير العباد" ابن قيم الجوزية (ت 751)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط. ط: 14/1407، 1986، مؤسسة الرسالة.
- "السنن" أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279)، دار الحديث، القاهرة.
- "الفقيه والمتفقه" الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت 463)، ط. 2، 1400هـ، 1980م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- "الكفاية في علم الرواية" للخطيب البغدادي، ط. 2، دار التراث العربي.
- "معرفة علوم الحديث" للحاكم النيسابوري، اعتنى بنشره وتصحيحه، د. السيد معظم حسين، ط. 2، 1397هـ، 1977م. منشورات المكتبة العلمية بالمدينة. دار الكتب العلمية.

- "مقدمة ابن الصلاح" أبو عمرو بن الصلاح الشهرزوري (ت643)، تحقيق عائشة عبد الرحمن، 1974، مطبعة دار الكتب.
- "المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل"، فاروق حمادة، ط.2، 1409هـ، 1989م. مطبعة المعارف الجديدة.
- "منهج النقد عند المحدثين" محمد مصطفى الأعظمي، ط.2، 1402 هـ، 1982م. شركة الطباعة العربية السعودية.
- "الموافقات في أصول الشريعة" أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت.790) بتعليق الخضر حسين و الشيخ مخلوف، ط. دار إحياء الكتب العربية.
- "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية أحمد الريسوني، ط:1، 1994م، مطبعة مصعب مكناس.

#### المجلات

- التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. السنة1، عدد1/ رمضان 1417 هـ ، يناير 1997، عدد 5 شول 1419 هـ/ فبراير 1999م.

**مسوغات الانفتاح  
في أفق رؤية تعارفية مفتوحة**

**د. إبراهيم مشروح  
مؤسسة دار الحديث الحسنية - الرباط**



## استهلال

أيها العلماء الأفاضل، أيها الطلاب الأعزاء، أيها الحضور الكريم:

أنوي في هذه المداخلة قرع الأذهان، وإيقاظ الهمم بقصد أتغيا من ورائه خلخلة بعض القناعات وتفكيك بعض البدايات، وذلك بالدعوة إلى التفكير - وليست تحصل هذه الدعوة إلا بالسؤال؛ كما أنوي أن أعرض دعواي القاضية بضرورة الاستجابة لداعي الانفتاح ليس في أفق الانغماس في الهوية الغربية، وإنما في أفق التعارف القائم على ربط الجسور وتحقيق كونية تحصل فيها المؤانسة بما هي لُقيا الإنسان بالإنسان بعيدا عن صراع الويات العمياء بحيث لا يختزل الآخر في الذات ولا ترد الذات أنطولوجياً إلى هذا الآخر؛ وذلك حتى يبقى الإنسان من حيث هو أنس يتقاسم وجوده مع الغير كل منهما سلم لغيره.

تصادر هذه المداخلة على أطروحة أساسية مفادها ضرورة الإقرار بالحاجة الماسة إلى الانفتاح الذي ينبغي أن تترجمه "التفاعلات الآلية المنهجية" و"التداخلات المضمونية المعرفية" في سياق كوني بات من اللازم الانخراط فيه والاستجابة لمستلزماته التي لا نعدّها إكراهات خارجية تسلط على فكرنا، بل نعتبرها سنة حضارية كونية؛ لذلك فمناط بحثنا يتغيا انفتاح المجال التداولي العربي الإسلامي بمناهجه ومضامينه على أشكال التفاعل المفضي إلى المشاركة في الانتاج الفكري الكوني، والإفادة بما يجعل التفاعل الخارجي مُروقا عن

التكامل الداخلي، الذي ينتهي لا محالة إلى تقوقع وتخندق من شأنه أن يعجل بالفناء من حيث يصر على تمسكه بالبقاء.

هناك مسوغات كثيرة تدعو إلى الانفتاح بعد أن آلت سطرجات تحنيط الفكر وتمنيع التراث من الحضور الحضاري الذي لا يبغى بغير المشترك الإنسي بديلا إلى مآلات خائبة وحسيرة؛ ويأتي على رأس هذه المسوغات السياق الكوني الجديد الذي أضحي يطرُق قضايا تدعو إلى التفكير سويا من أجل كلمة سواء لتحقيق التعارف ونبد العنف.

### استشكال

ألم يان للفكر الإسلامي المعاصر أن يحصل أسباب الإبداع التي تمكنه من الانتماء إلى حاضره، انتماء يجعله حاضرا حضورا حضاريا يحقق فيه حدائته المعلقة بين السماء والأرض؟ إنه السؤال الذي تراهن عليه هذه المداخلات التي تصادر على دعوى أساسية مفادها ضرورة الإقرار بالحاجة الماسة إلى انفتاح منظومتنا الفكرية بمرجعيتها العقدية واللغوية والمعرفية على التفاعلات الآلية المنهجية والتداخلات المضمونية المعرفية الحاصلة بين الثقافات في السياق الكوني لهذا العصر، الذي بات من اللازم الانخراط فيه والاستجابة لمستلزماته التي لا نعدها إكراهات خارجية تسلط على منظومتنا الفكرية وتهدد مرجعيتها بالانحلال والتفكك، بل إننا نعتبر الانفتاح سُنَّة حضارية كونية لازمت التفاعل الإنساني منذ فجر التاريخ.

مناطق دعوانا يتلخص، إذن، في فتق «المجال التداولي الإسلامي العربي» بما يفضي إلى المشاركة في اللحظة الكونية والانتساب إلى فكر عالمي مشرع على التفاعل الخارجي الذي لا يأخذ بالتكامل الداخلي بالمعنى الذي يفيد التقوقع

والتخندق في مجال تداولي مغلق ومستيقن لحقائقه في وحدة تهاب الشتات مما يعجل بفنائه بالقدر الذي يتمسك فيه ببقائه!

إن الفكر هو الذي يضئ الوجود الإنساني، ذلك أن الفكر يكشف الوجود إذ بإعمال الفكر يتجه الإنسان نحو الشيء ليهتم به وبالتالي ليفهمه بعد أن يتدبره. وإن من معاني الفكر التدبر أي التعقب ومن معانيه أيضا التأمل الذي يستشرف، فالفكر تعقب واستشراف، لذلك فليس يفتح إلا الفكر، ولا يفتح الفكر إلا بالسؤال لأن السؤال هو البيئة المنطقية للانفتاح<sup>(1)</sup>. وهاهنا أثير قضية في غاية الخطورة والأهمية اعتبرها مسوغا أساسيا يدعو إلى الانفتاح بعد أن آلت سطرجات تحنيط الفكر وتمنيع التراث الإسلامي العربي من التفاعل الحضاري إلى مآلات خائبة وحسيرة، تتلخص هذه القضية في تدبير المسلم المبدع بين الفكر والاجتهاد؛ وأما السؤال الذي أطرحه بهذا الخصوص فهو:

لماذا ظل الاجتهاد يشكل أفق بل سقف كل «تفكير» ممكن يصدر عن نظارنا المسلمين؟ ولماذا كان قصارى ما بلغه الاجتهاد تشكل عقل مقاصدي منشد إلى ثوابت يتهيب أن يسرح فيضل عنها؟

## استدلال

وحتى نستوفي التدليل على دعوانا القاضية بضرورة الخروج من دائرة الاجتهاد إلى دائرة الفكر يلزم أن نسلم باقتصار الاجتهاد على الأصول فهو مجرد عملية رد إلى هذه الأصول؛ فقيمة الاجتهاد تكمن إما في الاستنباط من النص أو في التعلق بالمعاني أو المقاصد الشرعية أو في تحقيق المناط ويبقى ما أطلق عليه الأصوليون «محل المجتهد فيه» كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي (الغزالي)،

---

(1) Hans George GADAMIR, Vérité, et méthode. Editions du seuil 1996.



مما يلزم عنه أن الاجتهاد مقيد بدائرة الشرع مهما بُعدَ عنها فإنه يظل يحوم حولها؛ ولسنا نجري هاهنا مفاضلة بين مجالي الفكر والاجتهاد بل إننا نبرز حدود ومدى كل منهما؛ لذلك فحتى نستدل على دعوانا القاضية بوجوب الانفتاح وفتح مارتقه التقليد من إحكام مسيقن وتمامي، سوف نعرض في هذه المداخلة لأضرب التفاعل الداخلي والخارجي من خلال توصيف السطرجات التي واجهت التأثير الخارجي ثم نبرر فيه قصور الدعوى التكاملية الداخلية التي جاء بها طه عبد الرحمن فتتولى تقويمها ونقدها بغاية الخروج من ربة الانحصار في الاجتهاد الذي يرد كل مختلف إلى ما يمكن أن تستوعبه المنظومة المرجعية أو تلغيه أي إلى مجال تداولي يطبعه التكامل الداخلي الذي يتمتع بالإحكام والاستيقان والتمامية يختبر ويمحص ما يرد عليه من الخارج مقتنعا باكتماله وإشباعه ومطمئنا لثوابته بحيث يكون قصارى تفاعله ان يرد ما يرد إلى ما قد تأصل متى سمح بذلك مجال التداول !

فلا يتخمس عنه، في نهاية المطاف سوى العقل المقاصدي، وأما الفكر فهو أوسع من الاجتهاد، فالمفكر قد يسرَّح من القيود التي يلتزم بها المجتهد وليس يعني تسريح الفكر خروج العقل عن الشرع كما يظن الكثيرون، بل إن تسريح الفكر ينم عن رسوخ في العلم ولسنا هاهنا نخالف ما دعا إليه الشاطبي من جعل العقل تابعا للشرع غير متبوع؛ فمجال أعمال العقل في الاجتهاد يقتضي انصياعه للشرع بيد أن اعمال العقل في الفكر لا يقتضي أن يتحول العقل إلى شارع وإنما أن يفتح العقل فيرسخ في المعاني بما يجاوز النظر القاصر وبما يجترح إمكانات تحقيق ما وضعه الشارع في أفق الإنسان من إمكان.

فلنمض الآن إلى جرد أضرب التفاعل الداخلي والخارجي الذي طبع الفكر الإسلامي العربي المعاصر لا نستثني منه حتى السطرجات التي اعترضت على

الأصالة وشكلت موقفا يصادم المرجعية الإسلامية ذاتها، ثم نعرض بعد ذلك دعوى النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي التي جاء بها طه عبد الرحمن<sup>(1)</sup> وما استندت إليه من أدلة انتهت إلى إحكام المجال التداولي الإسلامي العربي وكرست تماميته وانغلاقه لنخلص إلى بديل نقترحه من عنديتنا يقضي بتبني عقلانية تواصلية تعارفية مفتوحة وضعنا مبادئها وصرحنا بمسلماتها وأعربننا عن فائدها العملية في التفاعل الخارجي الجالب للنفع القائم على التفكير في المشترك الإنساني كمضمون حي<sup>(2)</sup> لمؤانسة جديدة بأن يتوق إليها الإنسان في زمان صار يغربه عن ذاته.

### 1/ سطرجات التفاعل الداخلي والخارجي

يمكن أن نحصي أضربا كثيرة من التفاعل الداخلي والخارجي آثرنا توصيفها بالسطرجات التي اتخذها المفكرون العرب والمسلمون من أجل التفاعل مع الفكر الغربي على الخصوص بوصفه حامل مشعل الحضارة الغربية التي غمرت أبدان وأذهان ووجدان الناس؛ وقد صنفتنا هذه السطرجات إلى أصناف ثلاثة:

- سطرجات متصادمة،

- سطرجات متفاعلة،

(1) طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1/1994.

(2) لقد بلورنا مقدمات لفلسفة المؤانسة في مداخلتنا التي ألقيناها في الندوة الدولية تحت عنوان:

Machrouh, Br, Herméneutique de la subjectivité et rénovation de la compréhension humaine», actes du colloque international (21-22 mars 2005) sous le thème: Herméneutique et théologie, Pub. de l'univ. Sidi Mohammed ben abdellah, pp 119-147.

وقد صغنا فيه مبادئ نعتبرها مقدمات لفلسفة أطلقنا عليها "فلسفة المؤانسة" التي جعلناها محاولة لمجاوزة الذاتية والغيرية في نفس الآن عندما فكرنا في "البين" الذي ينشأ بين "الأناسي" أي في التعارف بوصفه حصولا كاملا للأنس، فحقيقة التعارف إذن هي المؤانسة. وسيصدر لنا قريبا بالعربية بحول الله كتاب: مقدمات لفلسفة المؤانسة.

## - سطرجات تكاملية.

## 1.1. السطرجات المتصادمة

ويمكن أن نميز داخل هذه السطرجات المتصادمة ثلاثة أشكال أو صور من الصدام: (أ) صدام داخلي، و(ب) صدام خارجي، و(ج) سطرجة توفيقية تبدو ذات تكتكة هجومية، لكنها في العمق سطرجة دفاعية لأنها تسعى إلى التوفيق مع عدم الإقرار بالتفاعل الخارجي، بل بالدفاع عن الأصل المتمثل في عدم الخروج من زمنية يرتهن بها كل تفكير ممكن ألا وهي الماضوية.

## 1.1.1. السطرجة المتصادمة الداخلية

وهي التي واجهت الحداثة الغربية بالإعراض والعزوف عن كل ما ينتسب إلى زمنيتهما العصرية حيث ذهب الكثير من الغلاة إلى حد تجهيل هذه الحضارة، وتتمثل السطرجة المتصادمة في الاتجاه السلفي المتشدد الذي أعلن عن التصادم الفعلي والحقيقي بين مرجعيتين يستحيل التوفيق بينهما ولا بين زمنيتهما: زمنية سرمدة الماضي الذي هو أصل وامتداد الكينونة ومرجعها وأفقها، وزمنية الانتساب إلى الحاضر والارتقاء في الحدث، بين زمنية "السدى" وزمنية "الهدى"؛ لهذا شكل الخطاب السلفي دعوى إلى الانفصال وعدم تبادل التأثير، بله أن يشكل دعوة إلى العمل في نطاق تكاملي يتفاعل أخذا وعطاء مع الخارج<sup>(1)</sup>.

(1) سبق لنا أن اعتمدنا المنظور الاستراتيجي في تناولنا لإشكالية التراث والنهضة في إطار مساهمتنا في ملتقى عمان الثقافي بالأردن حيث كانت مداخلتنا تحمل عنوان: "النهوض بالتراث بين المرجعية والتأسيس، الفكر الفلسفي المغربي نموذجا"، وقد نشرت أعمال الملتقى تحت إشراف وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، انظر: المشروع الثقافي النهضوي العربي، أبحاث الملتقى المنعقد بالمركز الثقافي الملكي - عمان الأردن من 16 إلى 19 ستمبر 2002، الصفحات من 207 إلى 237.

## 2.1.1. السطرحة المتصادمة الخارجية

وهي تعرض عن الأصالة بالقدر الذي تقبل فيه على المعاصرة، وقد تجسدت في الخطابات الإيديولوجية العربية، ولا ضير لدينا أن ندمج هذه السطرحة في نطاق الفكر الإسلامي لأن الكثير من المسلمين المتمين إلى الثقافة العربية قد اعتنقوا الإيديولوجيات الليبرالية أو الماركسية أو التاريخية معتبرين أن الحداثة تقتضي الانخراط في اللحظة التاريخية والانتماء للسياق التاريخي ولو باتخاذ هذه الإيديولوجيات بمثابة أدوات للتحليل لا عقائد للتفكير؛

وتتجلى صدامية هذه السطرحة في كونها تأخذ برد الخطاب الأصلي إلى الخطاب الخارجي الوافد من الغرب وإن كان ذلك على حساب التراث الإسلامي العربي؛ هكذا نجد أن هذه السطرحة تسعى، في كثير من الأحيان إلى تكييف (والتكييف تأويل وتصريف) المنظومة المرجعية الإسلامية العربية مع الفكر الليبرالي أو الماركسي أو التاريخي، عاملة على مد جسور التواصل وقارئة التراث الإسلامي من منظور يسقط المنطلقات الفكرية والمبادئ النظرية على لحظات تاريخية مخصوصة تبتز التاريخ وتقيم مماثلات مستحيلة نحو البحث عن ارهاصات ليبرالية أو اشتراكية أو نحو ذلك في الموروث الفكري والثقافي العربي والإسلامي بغية إحداث صدمة تخلخل الثوابت وتغير النظرة إلى الذات من خلال الانفصال عن زمنية الماضي والارتقاء في سيرورة تاريخية تعصف بالمرجعية الأصلية! وفي هذا منتهى الخروج عن إمكان التفاعل والانفتاح الذي خابت أدبيات هذه السطرحة في تحقيقه كما خابت في الانتساب إلى اللحظة الكونية نظرا لثقل الموروث الحضاري فلم تحقق أي تفاعل ولا تكامل.

### 3.1.1. السطرحة التوفيقية

وهي التي اعتبرت إمكانية الرد والاختزال لما يرد من الخارج (التأصيل) كما أخذت بإمكانية تقبل ما هو إيجابي مما يرد من الخارج على الفكر الإسلامي العربي، غير أنها نعتت من قبل خصومها بالنزعة "التلفيقية" التي تصدم المرجعيتين معا: المرجعية الإسلامية العربية والمرجعية الغربية لكونها تقيم مماثلات تقفز على التاريخ.

\* \* \*

بعد بيان السطرجات المتصادمة التي حصرناها في: سطرجات متصادمة من الداخل نحو الخارج، ويتعلق الأمر بدعوى الانقطاع عن الفكر العربي والنفور المطلق من كل تفاعل ممكن من شأنه أن يتلف معالم الهوية الدينية والثقافية والفكرية؛ وسطرجات متصادمة من الخارج، ويمثلها مثقفون عرب ينتمون إلى الفكر الإسلامي/ العربي وإن كانوا قد أعرضوا تماما عن المرجعية الإسلامية (الليبراليون والماركسيون والتارخانيون) حيث تراهم يلوذون، من حين لآخر، بالتراث ساعين إلى استمداد لحظات يصلونها بما وقر في قناعاتهم من أفكار مستمدة من الفكر الغربي؛ وأخيرا، عرضنا السطرجات التوفيقية بكافة أشكالها التي تعمل على رأب الصدوع ومد الجسور بين الأصيل والدخيل في نطاق منهج توفيق لا يخلو من خلفية تأصيلية. نأتي الآن إلى السطرجات المتفاعلة.

### 2.1. السطرجات المتفاعلة

وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أضرب صنفناها كما يلي: السطرحة التأصيلية والسطرحة النقدية، والسطرحة التفاعلية؛ فلنعرض هذه السطرجات مؤكداً على التوصيف الذي يجمعها ألا وهو التفاعل، لأن التأصيل يأخذ بما يرد ويسعى إلى

رده إلى أصل قائم بذاته لا يخرج عن التفاعل لكونه يبرز الحدود ويكشف عن الفوارق وينتهي إلى انفتاح نسبي على إمكانية ابداع موقف جديد؛ ولأن التفاعل، في الأخير، يعرب عن تكاملية واعية بحدودها وإن بالغت في زعمها وجود كونية تتعالى عن كل الخصوصيات؛ فلنعرض هذه السطرجات ونبين حدود تكامليتها.

### 1.2.1. السطرحة التأصيلية

لسنا نقصد بالتأصيل ما يفيد مجرد الرد إلى الأصل وإلا لانتمى التأصيل، بهذا المعنى، إلى السطرحة المتصادمة الداخلية (السلفية) أو إلى المحاولات التي قام بها المثقفون العرب عند الإعراض عن الأصالة ورد كل الماضي إلى تأويل يصير بموجبه متأصلا في سيرورة تاريخية وصيرورة حتمية تنظر إلى التاريخ نظرة خطية؛ وإنما نخص هذه السطرحة بكونها تعمل على التأصيل بمعنى استنبات وإعادة التأسيس داخل المنظومة المرجعية الإسلامية العربية كما هو شأن مشروع "أسلمة المعرفة" أو تهيين الذات لاستيعاب الفكر الآخر والتمكن من منطق ونطاق تفكيره حتى تكون السطرحة رد فعل على الاستشراق الذي أخذ عليه أنه ينطلق من مصادر مفادها أن فهم الآخر يزيد من إمكانية التحكم فيه والسيطرة عليه.

هكذا تشمل هذه السطرحة، هي الأخرى، سطرحتين فرعيتين هما:

■ **سطرحة أسلمة المعرفة:** وهي السطرحة التي تتغيا رد كل ما يرد من الخارج إلى المنظور الإسلامي الحضاري؛ وذلك بالتفاعل المنتج لتأسيس جديد، أو قل لإعادة تأسيس داخلية قائمة على التفاعل المبني على التسليم بأن الإسلام يتمتع بالشمولية وبالقدرة الإستيعابية المطلقة وكذا بالقدرة على الهيمنة على كل إمكانات الفكر ومنتجات الحضارة إذ يكفي أن نستنبت داخل المنظومة المرجعية الإسلامية المفاهيم حتى تتشبع من تربة الإسلام بقيمه وأفكاره، فهذا التفاعل المشروط بالأسلمة، أي إضفاء "الطابع" الإسلامي على كل ما يرد من الخارج

مما يمكن ادماجه في المرجعية الإسلامية بحيث تطمئن له العقيدة وتفاعل حذر يبقى على الخصوصية المتمثلة في الهوية الحضارية الإسلامية.

رسمت سطرحة أسلمة المعرفة لنفسها خمسة أهداف جعلتها بمثابة خطة عملية لتحقيق الأسلمة ألا وهي:

(1) التمكن من العلوم الحديثة وأصولها وجذورها من أجل استنباتها بوعي في الحقل المعرفي الإسلامي أو إيجاد إمكانية لوصلها بتاريخ الأفكار في السياق الإسلامي.

(2) التمكن من التراث الإسلامي حتى لا يحصل الانحراف عن الأصول المعرفية والانفكاك عن أنوية تشكلها.

(3) الوصل بين المعرفة الحديثة والمعاصرة بكافة فروعها بأصول وفروع المعرفة الإسلامية إذ بهذه الأصرة تحصل الأسلمة بناء على تفاعل نحو الداخل وليس نحو الخارج.

(4) العمل على إنتاج معرفة مبدعة تتجاوز عملية مد الجسور إلى ما يفوق تقريب المعرفة الغربية بل ويفوق حتى مضاهاتها إلى مجاوزتها بتأسيس معرفي جديد.

■ **سطرحة الاستغراب:** ينطلق الاستغراب من دعوى أساسية جاء بها المفكر المصري حسن حنفي، وهي تدعو إلى "فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، هو القضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة علما ومذاهب ونظريات وآراء مما يخلق فيهم إحساسا بالدونية"<sup>(1)</sup>. إذ كانت أسلمة المعرفة رد فعل على الاستشراق، وبالتالي رد الاعتبار للذات الإسلامية العربية، فإن حسن حنفي يعتبر

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط.2، ص.24.

أن سطرجه ترمي إلى الاضطلاع بمهمة أخرى تكمن في "القضاء على المركزية الأوروبية" وبالتالي رد الفكر الغربي إلى "حدوده الطبيعية" بعد أن مكنته الاستعمار من بسط نفوذه وهيمته على المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد أدرجنا الاستغراب في السطرجة التأصيلية لأن غايته تكمن في تحقيق الفصل بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، وإن كان صاحب هذا العلم قد رسم ضمن خطته، هدفا يسعى من خلاله إلى فضح مصادر الغرب ذاته؛ تلك "المصادر غير المعلنة" التي أخذ فيها بالمعطيات المعرفية، والمنهجية بالخصوص، التي استقاها من الممارسة الفكرية لدى النظار المسلمين، لذلك فإننا نسجل هنا تحفظا أساسيا مفاده أن علم الاستغراب يقر بتفاعل الفكر الغربي وانفتاحه في تكوينه الأولي على علوم المسلمين التي سرعان ما تنكر لها كي لا يقر سوى بمصادر يونانية (هيلينية وهلنيسيتية)، ومصادر يهودية ويهودية/ مسيحية ليطمس تفاعله التليد مع الفكر الإسلامي.

### 2.2.1. السطرجات النقدية

لا مندوحة أن التفاعل النقدي يكمن في الوعي بمدى وحدود التداخل والتكامل بين المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، لهذا فالسطرجة النقدية عمدت إلى النظر في الأسس وفي أعطاب ومعيقات التفاعل ساعية إلى اجتراح سبل قد تفضي إلى تحقيق التجاوز إما لإحدى المرجعيتين أو لكليهما، وإما لتحقيق تكامل أساسه التفاعل الواعي بالحدود الفكرية والثقافية وبالأبعاد الحضارية والقيمية للمنظومتين المتكاملتين وبالتالي المتفاعلتين؛ نذكر من بين أشكال السطرجة النقدية صنفين نقتصر عليهما هنا، وإن كان النقد قد صار خطابا سائدا اتخذ كعنوان لطلب تحقيق التجاوز التاريخي.



■ **النقد المزدوج:** وهي دعوى للتفاعل النقدي لم تجد حظها من الانتشار والرسوخ في الممارسة النقدية الفكرية العربية، ويمثلها عبد الكبير الخطبي الذي اعتبر أن الفكر الغربي ذاته قد راجع مراجعة نقدية اشكال بقاءه وتمنعاته وهيمنته مع مفكرين أفاذ قوضوا أركانه وصاروا يفتحون على "فكر آخر" ويجتثون التعلق بالأصول والهويات العمياء كما هو شأن جينالوجيا نتشه Nietzsche، واركيلوجيا فوكو Foucault، وتفكيكيات ديريدا Derrida؛ أما الخطبي فقد اعتبر أن النقد المزدوج يعتمد خطويتين متزامتين: (أ) خطوة تقويض وتفكيك الميتافيزيقا الغربية، (ب) خطوة تفكيك جينالوجيا الفكر الإسلامي العربي وإجراء قراءة حفريّة Archeologie تقوض الأصول وتبدد تخنقات وتمنعات هذه البنية على الانفتاح على الفكر الآخر.

■ **نقد العقل الإسلامي العربي:** وقد اعتمدت هذه السطرحة من قبل مفكرين معاصرين طلبا تحقيق شروط النقد واستيفاء الغرض الكامن من ورائه ألا وهو تأهيل العقل العربي المسلم للانخراط في السياق الكوني الجديد؛ ولذلك فإن سطرحة نقد العقل اتخذت شكلين هما:

#### (أ) نقد العقل العربي

وقد بلورها المفكر محمد عابد الجابري الذي راح يقلب النظر في تشكل العقل العربي ويكشف عن بنيات هذا العقل وكيفية تفاعله الداخلي (التداخل)، وتفاعله الخارجي (التكامل) لينبri إلى تعرية ثوابته، وليكشف عن نظام المعرفة وأوجه تفاعلاتها وأشكال دفاعها وبقائها في مواجهة الفكر الوافد من الخارج، وهكذا كان الأستاذ الجابري يقتنص لحظات الوعي بالنسبة للضرورة التاريخية وبإمكانات انفتاح (تدوين جديد) للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية؛ والجابري يعي تماما زمنية القول الذي يفتح بنية أو تكوين العقل العربي على راهنه ويجلي

أعطابه ويكشف عن تخلفه التاريخي في مضامير الخطابات السياسية والأخلاقية حيث يبرز الثوابت التي تتحكم في الممارسة الفكرية وفي الممارسة العلمية و في صور وأشكال المؤسسات والوقائع الاجتماعية، وغاية النقد الجابري هو تأهيل العقل العربي لخوض غمار الحداثة والاستجابة للكونية؛ وهو نقد منفتح، ليس وهذا يميزه عن الاستغراب الذي يغلب عليه طابع رد الفعل النفسي ضد الجرح النرجسي الإسلامي العربي.

### ب) نقد العقل الإسلامي

وهي أطروحة أساسية لدى المفكر محمد أركون تزامنت مع "نقد العقل العربي" التي تناولناها في العنصر السابق؛ وتتلخص سطرحة نقد العقل المسلم في "النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع وخصوصا المتخيل أو الأسطورة أو الحقائق السوسولوجية"<sup>(1)</sup>؛ ولهذا تجد محمد أركون لا يتورع أن يجد في استجداء المناهج الغربية وتطبيقها وإسقاطها على تاريخ تشكل العقل المسلم أي حرج؛ كما أنه يتسم بالجرأة على تناول أصول الفكر الإسلامي باعتماد قراءة تتخذ مناهج غير تلك التي اعتمدها النظار المسلمون؛ وذلك لأن أركون يعتبر أن "التركيبة الذهنية" للفكر الإسلامي تنتهي إلى مدونات مختومة ومحكمة إلى حد تصير فيه ضربا من "الاورتوكسية"، لذلك ينبغي نقد الأطر الفكرية وتفكيكها بالانفتاح على العلوم الحديثة لتلافي عوائقها الايسمولوجيا وإحداث تحول كيني في منطق التفكير وفي مرجعيته.

يلح محمد أركون في نقد العقل الإسلامي، على رفع الأختام على هذا العقل وإخراجه من الانغلاق، وهو يعتبر أن النقد مرحلة أساسية بعد الاجتهاد، لأنه لا

(1) عبد الكبير الخطيبي؛ النقد المزدوج.

يعتبر أن "باب الاجتهاد" قد أغلق وما ينبغي فعله هو إعادة فتح باب الاجتهاد<sup>(1)</sup> بل إنه يعتبر الاجتهاد عبارة عن آلية لفرض منظور فكري معين يكتسي المشروعية من قوته التي تأتيه من تحوله إلى قانون<sup>(2)</sup>.

ليست سطرحة أركان النقدية سوى قراءة منفتحة على المناهج الحديثة مجرية، بواسطة هذه المناهج بما فيها اللسانيات والانثروبولوجيا والتاريخ...، نقدا من الخارج ينطلق من ضرورة إخراج الفكر الإسلامي، وبالتالي العقل الإسلامي، من انسداد الأفق إلى الانفتاح على الكونية والمشاركة في التفاعل الحاصل بين الثقافات.

تلك كانت سطرجات متفاعلة ميزنا داخلها بين تفاعل تأصيلي أدرجنا فيه أسلمة المعرفة وعلم الاستغراب لكونهما ينحوان معا إلى تحقيق نوع من التأصيل نحو الذات، وتفاعل نقدي أدرجنا فيه السطرحة النقدية التي طلبت مجاوزة الأصالة والمعاصرة، وتأسيس المعرفة على مرجعية واحدة لتتخرط في منظور

(1) في دعوانا التي سنفرغ لها في فقرة لاحقة لا نجازي هذا الطرح وإن كنا نسلم بأهمية النقد، ذلك لأننا نعتبر الاجتهاد متوصلا في مضماره الخاص أما الفكر فهو يتناول المسائل الكلية والعامية التي ترتبط بالمشترك الإنسي.

(2) يقول محمد أركون بهذا الخصوص: "طبعا الفقهاء يعترفون بإمكانية الوقوع في الخطأ، ولكن التركيبة الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد فوتت من زعمهم على إمكانية قول القانون وفرض "الأورثودوكسية" طبقا لما دعاه بعض فقهاء القانون بمقاصد الشريعة" (الشاطبي) المعطى السابق، ص 16-17؛ وقد ناقشنا هذه الدعوى في مداخلة لنا بمؤتمر باريس للفكر الإسلامي تحت عنوان: "تدبير المبدع بين الفكر والاجتهاد" وذلك في إطار موضوع المؤتمر: الحرية والإبداع في الفكر الإسلامي المعاصر: العوائق وشروط التفعيل؛ وقد كانت مداخلتنا تدخل في نطاق الجواب السؤال: ما الذي أعاق الفكر الإسلامي في تواصله مع الفكر الغربي: نحو استشراف استراتيجي لاستعادة دور المفكر في التغيير؛ وطورنا تصورنا الخاص الذي لا يعد أصول الدين وأصول الفقه بل حتى مقاصد الشريعة التي انتهت إلى عقل إسلامي مقاصدي تنتهي إلى "أورثوكسية" بل، إننا بينا الفرق بين مجال الإحكام ومجال الفكر وبالتالي بين مجال يراد فيه التقنين والتشريع ومجال يراد فيه الإبداع، وبالتالي بين مجال الفكر ومجال الاجتهاد الذي يطلب ابتكار الدليل في مقابل الفكر الذي يطلب الإبداع.

نقدي، في محاولة المقابلة الواعية بين المرجعيتين الإسلامية والغربية. والآن نأتي إلى السطرحة التكاملية لتبرز حدودها ومداهها.

### 3.1. السطرجات التكاملية

كثيرة هي الدراسات والبحوث والمشاريع التي إدعت القيام بما يستوفي تحقيق تكاملية في نطاق التفاعل بين المعارف والأفكار التي تتصادم أو تتصادف بين المرجعيتين الغربية والإسلامية؛ بل إننا نوشك أن نعتبر كل السطرجات السابقة تسعى إما إلى تكامل داخلي أو إلى تكامل خارجي، وإن اشتطت في الانتساب إما إلى الأصيل أو إلى الدخيل! لكن السطرحة التكاملية الواعية تميز داخلها بين سطرحتين تكامليتين:

#### 1.3.1. السطرحة التكاملية التفاعلية

وهي التي تأخذ بوجود تكامل من منطلق التلاقح والتناجح الذي حصل في زمنية التفاعل القائم بين ألوان الفكر الإسلامي وما كان يرد عليه من الخارج حيث تمازجت الأفكار وانصهرت في بوتقة من التكامل الذي ينشد كونية كلية لا تؤول إلى مرجعية فكرية- ثقافية بعينها، ونجد لهذا الضرب من التكامل الخارجي أصولاً في الثقافة الإسلامية لدى إخوان الصفا، وحتى عند البيروني في انفتاحه على الثقافة الهندية كما هو واضح في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة".

#### 2.3.1. السطرحة التكاملية الداخلية

وهي التي تأخذ بخصوصية المجال التداولي الإسلامي العربي وتخضع لمنطلق تأصيلي إذ لا يحصل التكامل إلا على المستوى الداخلي بحيث إن ما يرد على المجال التداولي إياه إنما يجب أن يخضع للتمحيص والمراجعة بناء على آليات

التفاعل من تداخل وتداول وتقريب تأخذ بل تشد إلى ثوابت لغوية وعقدية ومعرفية<sup>(1)</sup>.

ولما كانت غايتنا إنما تنحصر في بحث مسوغات الانفتاح الداخلي من أجل التفاعل الخارجي، ولما كانت دعوى طه عبد الرحمن أكثر تعبيراً عن النزعة التكاملية الداخلية التي سنقابلها بدعوانا القاضية بالانفتاح التعارفي، وجب أن نبسط دعوى طه عبد الرحمن ونوفيها نصيبها من التوضيح لنبرز حدودها ونبين أعطابها حتى يتهيأ لنا أن نبسط الكلام في دعوانا البديلة التي نقترحها لتتوب مناب التكاملية الداخلية التي تقيم الفروق وتنشئ الحدود بين مرجعيتين متباينتين غربية وإسلامية غير آخذة بما يمكن أن يشكل تعارفاً كونياً يحصل بين الأبدان حساً والأذهان فكراً، والوجدان روحاً في ما أطلقنا عليه "المؤانسة"<sup>(2)</sup>.

## 2. نقد النظرة التكاملية المغلقة

قبل أن ندلي بملاحظتنا النقدية على التصور التكاملي كما جاء به طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، يجمل بنا أن نعرض المبادئ التي وضعها لما أطلق عليه "المجال التداولي الإسلامي العربي"، ونقف على محدداته وضوابطه ونبرز أضرب التداخل المعرفي بغية استكشاف موانع الانفتاح التي ترسم حدود المجال التداولي الذي لا ينبغي له أن يتعداها إلى أمداء أخرى

(1) يتعلق الأمر بتكاملية طه عبد الرحمن التي جاء بها في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، وليس ههنا متسع لبسط رؤيتنا النقدية لهذا العمل الذي أفردنا له كتاباً سيصدر قريباً تحت عنوان: مهادت الحقيقة والمنهج في تقويم التراث.

أبو يعرب المرزوقي: تجليات الفلسفة العربية، منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 2001.

(2) وهي عبارة عن مشروع فلسفي أطلقنا عليه "المؤانسة" بما هي تجاوز للذاتية وللغيرية، وبالتالي بما هي تفكير في "البين" الذي ينشأ بين الذات والآخر؛ وقد بشرنا بهذه الرؤية الفلسفية في مداخلة ذكرناها سابقاً.

تصله بما يمكن أن نعتبره انفتاحا لهذا المجال التداولي الذي يطبعه الانغلاق ويحكمه منطق التمامية وسيطر عليه هاجس التمنيع والتحصيل والإحكام.

## 1.2 محددات المجال التداولي الإسلامي العربي

لقد حصر طه عبد الرحمن محددات ومقومات المجال التداولي الإسلامي العربي في محددات ثلاثة: المحدد التداولي، والمحدد التداخلي، والمحدد التقريبي بناء على كون الممارسة الإسلامية قد عرفت تداخلا بين المعارف والعلوم، كما شهدت محاولات للتقريب أي لجعل المنقول مستوعبا داخل مجال التداول الأصلي؛ وقد ميز طه بين ضربين من التداخل:

أ) تداخل داخلي يحصل بين العلوم التراثية المأصولة بعضها مع بعض؛  
ب) تداخل خارجي يحصل بين هذه العلوم المأصولة وغيرها من العلوم المنقولة.

كما ميز بين ضربين من التقريب:

- تقريب نظري يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المأصولة وتكييفها (تأويلا وتصريفا) وفق محددات المجال التداولي.

- وتقريب عملي يتعلق بتنقيح العلوم العلمية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهاات المجال التداولي.

ولا يفيدنا كي نبرز طابع الانغلاق الخفي سوى الكشف عن رد كل تداخل إلى سطوة هذا الأصل الثابت، وكل تقريب إلى سطوة هذا الأصل ووصايته على الفكر بحيث يشكل بالنسبة له قيادا أو حَجْرا يتمثل في ما أطلق عليه طه "المجال التداولي".

ينبغي أن نعترف، بداية، بكون التداخل الخارجي قد انحصر في دائرة محدودة ومخصوصة هي دائرة العلوم الأصلية أي العلوم الشرعية وما يدور في فلكها، لذلك فإن تفاعلها الخارجي يبقى، بالضرورة، موصولاً بأصلها التداولي الخاص أي بما هو مألوف، مع أن دعاوي صارت تشق طريقها نحو تجديد الفهم بالانفتاح على علوم اللغة العصرية وعلى التأويلات (الهيرمينوطيقا) وعلى البحث التاريخي وغيرها من مجالات الفكر الحديث وإن لقيت اعتراضات قوية في أوساط دعاة الأصالة الذين اعتبروا الفكر الإسلامي، خصوصاً العلوم الشرعية ذات منطلق خاص يستند إلى علوم اللغة العربية وأساليبها البيانية في فهم الخطاب الشرعي مما يجعل التداخل الداخلي أمراً مشروعاً وفي غُنية عن كل انفتاح أو تفاعل خارجي.

أما التداخل الخارجي الذي يتجسد في ما يحصل بين العلوم المنقولة والعلوم المألوفة فإن الحاجة أضحت ماسة للخروج من القناعات التي تجعل المألوف حاكماً على المنقول أو تخضع المنقول "لما تتلقاه الأمة بالقبول"، فهذا الهاجس الذي سيطر على المجال التداولي الإسلامي العربي عند طه لا ينخرط في الكونية ولا يسمح بالتواصل الفعلي والحقيقي نظراً لخوفه من الانفتاح الذي لن تضيع معه إمكانية ما عبر عنه القرآن الحكيم بـ"الكلمة السواء" أو بما ينشأ من "التعارف" الحافظ للاختلاف.

أما آلية التقريب التي بسطها طه في تجديد المنهج في تقويم التراث فهي آلية، إذ تبدى أنها تسعى إلى الانفتاح واستنبات العلوم المنقولة في التربة الفكرية الإسلامية، فإنها تظل "تكتكة" تخدم "سطرحة" دفاعية ترد كل ما يرد إلى الأصل التداولي لتبتلع كل اختلاف ممكن أو لتخلق ضرباً من الاستثناس بما تستوحشه "الهوية التداولية".!

وسواء أكان التقريب نظريا يجري تكييفاً للمنقول بتأويله وتصريفه ثم الاشتغال به بعد إخضاعه لمصفاة المجال التداولي الأصلي، أو أكان التقريب عمليا يجري تنقيحا أو تلقيحا أو حتى تصحيحا للمنقول فإنه يظل مرتبها بما يوجهه من مقتضيات التداول الأصلي لذلك فإن هذا التقريب بنوعه لا يحصل الانفتاح بقدر ما يحصل الانطواء والانغلاق الذي قصاره أن يتلع كل اختلاف ويطوي كل إمكانية للتجديد الفعلي وبالتالي للإبداع الفكري.

يحكم التنسيق الذي أجراه طه عبد الرحمن للمجال التداولي الإسلامي العربي، كما قلنا، هاجس التمنيع والتحصين مما يشي بالهشاشة في ما يسعى الإحكام الطاهائي إلى إخفائه من أعطاب وآفات، ذلك أن خروم المجال التداولي الأصلي، في نظر طه، تفضي إلى المروق عن الانتماء إلى الأمة الإسلامية وإلى تراثها، وهذا الهاجس الثاني هو الذي يعثور التنظير للمجال التداولي بخروم تأتيه من ناحية الانغلاق الذي سيفضي إليه كنتيجة حتمية مهما ادعى هذا النسق التداولي الإحكام والتامة لأنه سوف يسقط في الوهن والضعف من حيث كان يطلب التحصين والتمنيع.

إن سيطرة هاجس الحفظ والتمنيع أوديا بطه إلى آفاق ضيقت من حظوظ الانفتاح ولم تبرح السطرجات العتيقة المتمثلة في البقاء عند حدود التداخل الداخلي المنتهي إلى رؤية تكاملية لا بالمعنى التفاعلي الدينامي بل بالمعنى الستاتيكي أي أن تكاملية طه آلت إلى نزعة تامة، وذلك لأنها اتخذت من آليات الحفظ معيارا لضبط المجال التداولي ولم تفتق هذا المجال ليحتمل تفاعلا خارجيا وبالتالي انفتاحا مشرعا على الإبداع غير القابع في أفق الموصد.



## 2.2. مبادئ المجال التداولي

لقد جاء طه عبد الرحمن بمفهوم المجال التداولي من حقل المنطق والرياضيات، غير أنه سارع إلى ربطه بالممارسة التراثية ليجعله مفهوماً سائغاً ومستعملاً ودارجاً في الاشتغال الفكري لدى العديد من الفلاسفة والنظار المسلمين أمثال الفارابي والغزالي السجستاني....، بل وقد ذهب عبد الله العروي إلى حد مماثلة "المجال التداولي" عند طه عبد الرحمن بـ"الجماعة"، أي ما "تلقاه الأمة بالقبول"! لكن الذي يعيننا هنا أن نبرز المبادئ أو القواعد الأساسية التي وضعها طه عبد الرحمن لمفهوم المجال التداولي الإسلامي العربي.

يعتبر طه إن ما أطلق عليه "مجال التداول العربي" أو "مجال التداول الأصلي" أو باختصار "مجال التداول" هو الدعامة الأساسية التي تستند إليها نظريته في تكامل التراث، فهو يعتبر مجال التداول الركن المكين في نظرية تكامل التراث التي صاغ دعواها تحت عنوان "دعوى التداول الأصلي" كالاتي:

«لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة منضبط بقواعد محدودة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة»<sup>(1)</sup>.

لاشك أن هذه الدعوى تنطوي على تمييز المجال الإسلامي العربي عن غيره، فقد جاءت تبيين أن المائز أو الرائز هو عبارة عن جملة من القواعد التي ينضبط بها هذا المجال المحكم والتي متى أخلت بها الممارسة، فإن هذا المجال ينخرم وبالتالي تعتوره آفات تفككه وقد تفضي إلى تلاشيه.

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 243.

إن دعوى "التداول الأصلي" محكومة بهاجس التمنيع والتحصين للأصل، أي أنها لا تأخذ سوى بمبدأ وصل المنقول بالمأصول، وبالتالي فهي تعرض كل ما يرد من خارج الأصل على هذا المجال كي يقوم إما بالتلقي، أي تلقي المنقول وربطه بالأصل، أو بالنبذ والإبعاد (مقابل التقريب) عن بؤرة الأصل التي توجه كل ما يرد عليها من الخارج من الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد ذهب طه إلى حد استبدال "الهوية التداولية" بـ"الهوية الثقافية والحضارية الإسلامية" مما يقوم دليلاً على أن المنطق الذي يحكم تصويره للمجال التداولي الإسلامي العربي منطوق ستاتيكي (سكوني) حتى ولو أنه أقر بتغير نسبي لهذا المجال، ذلك أن الدور التوجيهي يُبقي على الأصل التداولي المستديم ويجعله ثابتاً وحاكماً على الممارسة الفكرية التراثية.

نأتي الآن إلى مبادئ المجال التداولي، وقد جعلها طه قواعد أساسية يقوم عليها هذا المجال بحيث وضع معايير لهذه القواعد عاير بها إمكانية استنباط تلك القواعد ألا وهي: معيار التسليم، ومعيار التمييز، ومعيار التفضيل، وهي معايير سيفند بضرباته الجدلية "الاستباقية" كل إمكانية للاعتراض عليها !

إن فكر طه عبد الرحمن فكر جدلي مناظر لذلك فإن الوعي بآليات المناظرة يكشف لمن يفحص خطابه على أعطاب هذا الضرب من التفكير الذي يصادر الفكر النقدي بحيث نجده يقدر اعتراضات الخصم بأن يحمل المعترض أو يفترض وجوده لسدّ كل إمكانات الاعتراض؛ وذلك بغية النقض أو التبيكيت الذي يوصد أفق الفكر، وهو وإن كان قد صاغ صورياً المناظرة وتحكم في مكوناتها وضبط آلياتها، فإنه سقط في شراكها ولم يخرج من أسر منطقتها ونطاقها إلى "الحوار" الذي عطلته لديه آليات المناظرة المغلقة التي لا تنفتح على عقل تواصلية، ولا تأخذ بمبدأ تداولي عام مقتضاه التفاعل مع الفكر الآخر لا إخضاعه

إلى مجال تداولي يجري عليه "التصحيح" و"التلقيح" و"التنقيح"، لينتهي الفكر إلى نزعة تامة اكتمالية يتعرض فيها كل فكر منطلق لمقصلة المجال التداولي !

يعمد طه دائما كعوائده الجدلية إلى آلية التفريق حتى يثبت غرضه من ترسيخ ما قصده وإبطال ما يدعيه الخصم من اشتراك ما أطلق عليه المجال التداولي الإسلامي العربي في المعنى مع سائر المجالات من قبيل "المجال الثقافي الاجتماعي" و"المجال الإيديولوجي" و"المجال التخاطبي" كي يظفر ببعض الفروق الطفيفة ثم ليكرس من خلال هذه الفروق المعنى الذي يصادر عليه بخلاف ما قدره من اعتراض لدى الخصم.

ومع هذا الحرص الذي تمنع به طه في رد الاعتراضات على المجال التداولي لا نسلم له من جهتنا بكون المجال الاجتماعي / الثقافي هو غير المجال الإسلامي العربي لأن المجال الذي يتحدث عنه، أي المجال التداولي الإسلامي العربي، إن هو إلا عين المجال الاجتماعي الثقافي بدليل أننا لو أخذنا بالأصل العقدي فلن نظفر بوحدة في التصورات والاعتقادات، وحتى داخل مجال عقدي مخصوص لدى جماعة ضمن المجمع الإسلامي الواسع نكاد لا نظفر بتواطؤ كلي حول التصورات العقدية فكيف إذا ما استحضرننا سياق مجالنا التداولي اليومي في الوقت الراهن أمام تحديات التعددية والنسبية وضرورات الانفتاح؟!

نعم إن للوعي الديني حضورا قويا في مجال التداول بل وتثيرا يفوق غيره من المجالات في سلوكيات الأفراد وتصرفاتهم داخل المجمع ولا أدل على ذلك مما كشف عنه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر weber من بالغ أثر للقيم الدينية البروتستنتية الجديدة في النقلة الجماعية والاقتصادية التي شهدتها الفكر الغربي، لكن هذا المعطى العلمي لا يزكي القول بمجال تداولي مخصوص مغلق قصاره أن يرد الأمور كلها إلى ما يتلقاه المجتمع بالقبول ويبعد كل ما يتنافى مع هذا المجتمع من قيم متصادمة أو أفكار متعارضة.

يأتي طه بثلاثية من بين ثلاثيته التي تزخر بها تقسيماته التي يجعلها بمثابة قواطع يحصل اللياذ بها كلما اقتضى الأمر الحسم، فهو يدعى أن فقد المجال التداولي لقدراته العقدية واللغوية والمعرفية يفضي إلى نتائج مذمومة رتبها كالتالي:

فقدان القدرة على الإنهاض العقدي ويترتب عنها الجحود نظرا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج والتوجيه العقدين "فالجاحد من لا يقر بأفضلية العقيدة"<sup>(1)</sup>.

فقدان القدرة على الإنهاض اللغوي نظرا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج والتوجيه اللغوي مما يترتب عنه الخمود "فالخامد من لا يعترف بأفضلية اللغة الأصلية!"

فقدان القدرة على الإنهاض المعرفي نظرا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج والتوجيه المعرفيين. مما يترتب عنه الجمود الفكري.

يظهر أن هذه الثلاثية من مآلات الفقد الثلاث عند طه: الجحود والخمود والجمود، لا تستقيم لأن القيم العقدية واللغوية والمعرفية لا يمكن إلا أن تتفاعل مع غيرها من القيم العقدية واللغوية والمعرفية وإلا صارت إلى الانغلاق بما يفضي إلى جحود فعلي وخمود حقيقي وجمود مطلق.

إن المطلع على تاريخ الملل والنحل في الحضارة الإسلامية ليلفي أنها ظلت تتفاعل وتتجاوز بل حتى داخل المذاهب الإسلامية لم نجد وحدة مطلقة بل كثيرا ما كنا نصادف من يتفرد داخل نفس المذهب برأي أو مقالة تميزه عن غيره من

---

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 260؛ وهو يعني بهذا الجانب القيمي، ومعلوم أن كل الثقافات والحضارات يحركها الجانب القيمي في إنتاجيتها ويوجهها في أفقها.

مشايحيه داخل نفس المذهب وما المسلمات العقديّة الكلية والعامّة التي سطرها طه والتي صاغها في صورة نسق تداولي إلا مبادئ عامة لا تحضر في التفاعل المحايث في سياق الحياة الفكرية والعقدية الحية. فكثيرا ما توضع صحة العقيدة في محك النظر بين المتخاصمين من ذوي المذاهب الإسلامية؛ ونحن لو أمعنا النظر في المبدأ التداولي العام الذي صاغه طه سنكون قد أجحفنا التاريخ وسيرورته وطمسنا كثيرا من الصراعات اللغوية الشعبية وأبطلنا مؤثرات التفاعل العقدي مع العقائد والملل والنحل الأخرى بل واعتبرنا أن اللغة العربية لسان مقدس في حين أن التقديس للغة العربية إنما جاءها لا من كونها أكمل لسان وأبلغه بل من القدرة التعجيزية التي جاء بها القرآن الكريم وهذا لا يقوم دليلا على كون الله تعالى ما كان ليستعمل لغة أخرى بهذا القدر من التعجيز!.

إن القول بمبدأ عقدي ومبدأ لغوي ومبدأ معرفي يكاد لا يخلو منه أي مجال للتفاعل البشري أو المؤانسة التي تحصل بالتعارف بين الناس والتفاعل بين الثقافات، لذلك فإن طه ينسى البعد الحضاري إذ الحضارة جُماع القيم والأدوات والحدوث التاريخي أو الانتساب الجديد للزمان مما يجعل كل قول بمجال تداولي محكم ومغلق ضربا من الجمود وفتحا لإمكانات الصدام لا التفاعل المفضي إلى الانفتاح الخارجي وهو ما حصل بالفعل عندما استوعبت الحضارة الإسلامية باقي الثقافات والمجتمعات وحفظت لها كينونتها الاجتماعية والثقافية ولم يمنع ذلك في تنوع وتعدد في مجالات تداولية لا في مجال تداولي واحدا!.

يأبى طه عبد الرحمن إلا أن يحصّن المجال التداولي الأصلي من كل انفتاح خارجي؛ ويتجلى ذلك في اعتراضه على إمكانية الصد عن محددات المجال التداولي الأصلي والاستمداد من المجال التداولي المنقول منه، حتى انه صاغ قانونا عاما اعتبره علاقة ثابتة تشهد على ثبوت التداخل الخارجي الذي ينشد إلى

المجال التداولي الأصلي وقضى بعدم ثبوت التداخل الخارجي الذي يبعد عن هذا المجال، وقد صاغ هذا القانون كالاتي:

«أيا كان العلمان، إن كان أحدهما أصليا والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال»<sup>(1)</sup>.

وقد لاحق طه ابن رشد ليثبت هذا القانون المحكم الذي اعتبره دليلاً قاطعاً على الخروج عن المجال التداولي الإسلامي كي يبطل معه أن يكون ابن رشد قد نهض "بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية"<sup>(2)</sup>: أليس هذا الحكم القاسي على أبي الوليد تشبهاً ما بعده تشبث بالنزعة الانغلاقية للمجال التداولي الذي نسقه وبناه طه عبد الرحمن؟ إن القانون الذي وضعه طه ليس سوى مقصلة المجال التداولي التي تقمع كل انفتاح معرفي على الإنتاج الفكري الإنساني.

#### 4.2. موانع انفتاح المجال التداولي الإسلامي العربي

تشوب المجال التداولي الإسلامي العربي بالتوصيف والتحديد الذي بينا أعطابها موانع تحول دون انفتاحه وعوائق ينبغي مجاوزتها لتحقيق النقلة من المجال التداولي المضيق إلى المجال التداولي الموسع الذي سنبرز في الفقرة الموالية دعواه الأساسية ونصرح بمبادئه ومسلماته؛ أما الموانع التي جعلت دعوى المقاربة التكاملية تخفي ضمناً، نزعة تمامية لدى طه عبد الرحمن فنصوغها كالاتي:

• **مانع الاستيقان:** لقد استيقن طه عبد الرحمن في نفسه أن ثوابت المجال التداولي الإسلامي العربي شكل أركاناً ثابتة في هذا المجال ومقومات مطلقة لا

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 126.

(2) نفسه، ص 138.

يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها ؛ وبدل أن يجعل هذا المجال مشرعا على التفاعل الحقيقي قيده بمنظور إطلاقي لمقومات المجال التداولي لا اعتبار لها من الناحية الواقعية بحيث قاده الاستيقان إلى ادعاءات لا يسلم له بها من لا ينتمي إلى التراث الإسلامي غير العربي بله أن يسلم له بها من يسم الحضارة الإسلامية العربية بالضعف والعقم.

إننا لنعد القول بعدم وجود الضرر "في تفضيل الممارسة التراثية الخاصة" دعوى مردودة لإغراقها في الخصوصية وتقوقعها في نزعة تفضيلية تتعالى عن التراثات الإنسانية الأخرى، وحتى نبين ذلك لنراجع مبدأ التفضيل التداولي العام ومقتضاه أنه: ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله". إنه مبدأ استيقاني لا نسلم به من الناحية العقلانية ولا من الناحية اللغوية ولا من الناحية المعرفية، ذلك أن من يتمعن في آي القرآن الكريم يجد أن الله يجعل أكرمنا أبقانا وليس في هذا سوى شرط التقوى التي يحصل به التفضيل، كما أن الأمة الإسلامية وصفت بالوسطية والشهودية على الناس دون أن تنحصر الأفضلية في اللغة أو المعرفة بل انحصرت في الدعوة إلى "الخيرية"، وهذا هو الاعتراض من الناحية العقدية فالأفضلية للإسلام لا كمجال تداولي ثلاثي بل للإسلام كعقيدة قد يعتنقها أقوام ذوو ألسن متباينة ومعارف مختلفة؛ أما الاعتراض اللغوي فيكمن في أن كون اللغة العربية لغة القرآن لا يجعلها تفوق الألسن الأخرى بلاغة بيانا إذ هذا تقييد صريح لقدرة الله تعالى على أن يخاطبنا بلغة أخرى بمثل الإعجاز الذي طبع الأسلوب القرآني، وهذا يقوم دليلا على أن الإعجاز لا يلزم عنه أفضلية اللغة العربية على سائر الألسن !

بقي أن نورد الاعتراض على أفضلية أمة العرب من حيث سلامة العقل فهذا بدوره نفضل أو هن من سابقه، ذلك أن الأمم كلها تتساوى في استعمال العقل لكونه، كما قال ديكرت، أعدل قسمة بين الناس، وليس هناك شاهد البتة من الأدلة الشرعية على رجحان الأمة العربية وسلامة عقلها مقارنة بسائر الأمم، وقد تسلم طه عبد الرحمن هذا التفضيل دون أن يمحسه على الأقل بما تراكم لديه من تحصيل يخص فلسفة العقل، والعقلانية، ذلك أن دعوى من قبيل دعوى السيوطي (جلال الدين) في صون المنطق والكلام عن فن المنطق الكلام، أو دعوى ابن تيمية في الرد على المنطقيين، أو دعوى ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير أو حتى دعوى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، كلها دعاوى لها سياقها الحضاري والثقافي، أما اليوم فإن المطلوب هو الانخراط في الكونية ومواجهة الحدث بقصد الانسياب فيه، أي الانضمام إلى العصر حيث تتفاعل الذكاءات وتتاسل المعارف وتتكاثر النظريات في نطاق ومنطق التداول الكلي، أي ما أطلق عليه التداويات العامة التي تنظر في "البين" الذي يجمع، أي في كليات إنسية مشتركة للتفاعل.

• **مانع الإحكام:** وهي آفة استحكمت في طريقة الكتابة وحضرت في جل أعمال طه عبد الرحمن وقد ورثته إياها نزعتة الأصولية؛ ذلك أن الهاجس الذي سيطر على التأليف في أصول الفقه هو هاجس الإحكام<sup>(1)</sup> ونحن لا نعد طلب الإحكام في الكتابات الأصولية آفة تشين أعمال الفقهاء الأصوليين بل هي مزية مطلوبة في مضمار ينبغي أن يتسم بالدقة والصرامة تماما مثلما تنشأ الأنساق

(1) يلاحظ أن معظم التأليف في أصول الفقه تعلن عن هذا الغرض في تنسيق القواعد الفقهية بل إنها تصرح بذلك في عناوين الكتب والتأليف نحو "الأحكام في أصول الأحكام" لأبي الحسن الأمدي، وكذلك لابن حزم الأندلسي، وهذا ليس عيبا فيها بل هو مزية نظرا لحاجة التشريع، ككل تقنين، إلى الإحكام، ولكن أن ينقل هذا الإحكام إلى الفكر الذي يكون بطبيعته في الجريان والانسحاب فذاك هو عين الانغلاق والانسداد.



الرياضية بموجبات تقتضي شروطا يتعرض البناء النسقي للإنهيار كلما تم الإخلال بأحد ها، غير أن ما نعتبره آفة بالنسبة للمجال التداولي الإسلامي العربي الذي عمل على تنسيقه وبيان قواعده وضروب الإخلال به هو هذا الطابع التامامي المحكم الذي يظهر معه هذا المجال مغلقا وتاما ومحكما بحيث لا ينبغي أن يؤثر فيه جدل التفاعل التاريخي والثقافي والاجتماعي وبالتالي الحضاري وكأن هذا المجال محكم يطمئن له الممتني إليه وهو في مأمن تام عن كل تأثير يأتيه من الخارج فلا حاجة سوى لعرض هذا الوارد على هذا المجال فيقبله او يلفظه لأن ما يطرأ بالفعل ليس أكثر من التداخل الخارجي أو الداخلي على صعيد المعرفة، وهو تداخل سرعان ما ستطويه وتبتلعه ثلاثية المجال التداولي الإسلامي العربي المحكمة (اللغوية والمعرفية والعقدية) والتي تتممها بالاستعمال والاستكمال بحيث يكون استعمال اللغة أن تكون مبنية، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، و"استعمال المعرفة أن تكون نافعة" (ص248)؛ وبالإضافة أن نطلب استعمالا محكما للغة والعقيدة والمعرفة لكن نبغي استكمالها بحيث يكون "استكمال اللغة إذن أن تكون مبلغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة، واستكمال المعرفة أن تكون محققة" (ص248)، وهذه الاستكمالات تقود الى نزعة تامة كما سنبينه.

• **مانع التمامية:** تكمن النزعة التمامية لدى طه عبد الرحمن في كونه ركز وحدة واكتمال ما أطلق عليه المجال التداولي الإسلامي العربي، فهو لم يكتف بوضع ثوابت ومبادئ وقواعد ثابتة لهذا المجال فحسب بل اعتبر هذا المجال التداولي مشبعا saturé بحيث ادعى بموجب مبدأ التفضيل التداولي أنه -حسب دعواه- "ليس في جميع الأمم، امة أوتيت صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب" (ص252)، وهذا المبدأ التفضيلي، يعتبر في رأينا عائقا معرفيا بل وعائقا حضاريا قد يتولد عنه صدام عنيف مع باقي الحضارات،

وهو ما باتت تتهيئه جميع المجتمعات لأن العالم آيل إلى الانفتاح والتفاعل في مواجهة النزعات الشمولية.<sup>(1)</sup>

نعم، قد يجد طه في القواعد التداولية التي وضعها ما يبرر أفضلية اللسان العربي وكمال العقل وسلامة العقيدة وتمايمتها مما يشكل مقومات مطلقة للمجال التداولي الإسلامي العربي كما حدده وبينه، لكن هذا الاصطناع لمجال تداولي جامد مكتمل ومنتشي بإكتماله وتمايمته ليس هو حال المجال التداولي الإسلامي العربي الحي في حرارته اليومية وإشكال مقاوماته وتمنعاته وطرائقه في الحفظ والتفاعل مما حق فيه الأستاذ امحمد سبيلا أن يعتبر أن الخلفية الأساسية التي حركت فكر طه خلفية أصولية بالمنظور التقليدي كما حق للأستاذ العروي أن يعد منطق التفكير لدى طه يحكمه هاجس "الجماعة" التي التسبت لديه بالمجال التداولي كما اطلع عليه في حقول اللغويات والمنطقيات<sup>(2)</sup>!

---

(1) وهذا ما أفضى إلى ظهور فلسفات الاختلاف في الفكر الغربي لمواجهة ومناهضة أشكال بقاء الهويات العمياء المتمسكة بالوحدة والمطابقة من نزعات شمولية أو كليانية TOTALITAIRE، يراجع:

Christian Raby, Les archuples de la différence. Du Félin

(2) كانت مقالة محمد سبيلا «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي» (مجلة مدارات) قد حركت في ذهني أسئلة كبرى بخصوص منطق التفكير الذي انبنى عليه مشروع طه عبد الرحمن، كما أن انتقادات عبد الله العروي التي جاءت في صورة إشارات نبهة إلى (...) المثقف العربي شكلت بالنسبة لي لحظة إيقاظ من سبات فكري مستيقن؛ يراجع: طه عبد الرحمن، طروحات نقدية في مشروع الفكر، يصدر قريبا.



# علاقة أصول الفقه بالفقه

د. الحسين أيت سعيد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، مراكش



## تقديم

علاقة أصول الفقه بالفقه، من المسائل البينة التي كانت لا تبحث، ولا يتكلم عليها، لأنها واضحة في موروثنا الأصولي الضخم، وتراثنا الفقهي الثر، إلا أن الكلام عليها الآن، هو من باب إعادة البحث فيما تغيرت النظرة إليه، لا من باب ما تغيرت علته، واستجدت فيه أوصاف لم تكن قبل، تستدعي إيضاحا جديدا، أو حكما أنيا تابعا للوصف الطارئ.

والنوازل دائما، يكون لها حكم الطارئ المستجد، ذلك أن الخلط الذي تطرق إلى أذهان جملة من الدارسين والباحثين المتأخرين - من تصورهم أن أصول الفقه علم مستقل عن علم الفقه، وتوهمهم أن العلاقة بينهما، علاقة ليست بمتينة، حيث يصح عندهم وجود أصولي بحث بدون فقه، أو وجود فقيه بحث بدون أصول - هو الذي دعا إلى إثارة بحث هذا الموضوع من جديد، إزالةً للبس، وتذكيرا بالعلاقة القائمة بين العلمين منذ وجودهما.

هذا وستتناول الموضوع في خمسة محاور:

المحور الأول: موضوع علم أصول الفقه

المحور الثاني: وظائف علم أصول الفقه

المحور الثالث: موضوع علم الفقه

## المحور الرابع: وظائف علم الفقه

المحور الخامس: العلاقة بين أصول الفقه والفقه: هل هي علاقة تباين وتباعدا؛ أو علاقة تكامل، أو علاقة افتقار، أو هما معا.

## تمهيد

ينبغي أن يعلم أن الفقه من علوم المقاصد، وأصول الفقه من علوم الوسائل وشرف الوسيلة، إنما يحصل بشرف مقصوده.

ولا يستريب أي باحث أن منزلة أصول الفقه من الفقه، بمنزلة الروح من الجسد، والأصل من الفرع، والمحتاج من المحتاج إليه، فكما أنه لا جسد يتوخى نفعه بدون روح، فكذلك لا فقه يرتجى بدون أصوله، ولا أصول بدون فقه تنتجها وتستخرجه من مكانه بالقوة، وكما لا يتصور وجود فرع بدون أصله، فكذلك لا يتصور فقه بدون أصل يبنى عليه، وكذلك المحتاج، لا يتصور استغناؤه عن المحتاج إليه، فشدّة افتقاره إليه، يوحي برابطة قوية بينهما، وعلقة راسخة تجمعهما.

هذا تمثيل عقلي متصور بين العلمين معا، والتنظير العقلي، يحتاج إلى إثباته واقعا حيا بالبراهين الواقعية، الشاهدة بوجوده، الدالة على مجال إعماله، لأنه ليس كل ما يتخيله العقل، هو واقع ملموس، ولا كل ما يتصوره يمكن وجوده المحسوس، ذلك أن خيال العقل ودائرته، أوسع من دائرة الواقع ووقائعه، فالعقل يتصور ما هو كائن موجود، وما هو مستحيل الوجود، وما هو جائز، والواقع لا يتسع إلا لما هو موجود، فبان بذلك أن دائرة التخيل والتصور، أرحب وأوسع من دائرة الواقع والوقائع.

## المحور الأول : موضوع علم أصول الفقه

إن موضوع علم أصول الفقه: هو "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد".<sup>(1)</sup>

وقيل: "أصول الفقه، دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد".<sup>(2)</sup>

فهذان التعريفان، يدلان دلالة واضحة على أن رابطة أصول الفقه بالفقه، رابطة لا تنفصم، فالأصول - كاسمها - تعتبر أصلاً للفقه، من حيث استنباطه واستخراجه من أدلته الجزئية، بقواعد كلية، إذن هناك أصول وفروع، ومتوَلد ومتوَلد منه، وهذا يجعلنا ندرك أن هناك علاقة متداخلة بين الأصل وفقهه، فالأول متقدم على الثاني، تقدم الأصل على الفرع، فكما لا نعقل وجود ابن بلا أب، فكذلك لا نعقل وجود فقه بلا أصول، وهذا يقتضي أن الأصول متقدمة في الزمن على الفقه، وأن الفقه متأخر عنها، لكن إذا نظرنا إلى الواقع، فنسجد أن الفقه متقدم زماناً على الأصول، وهذا لا نظير له، لأنه بسبب مناظرات الفقهاء ومحاوراتهم في الجزئيات الفقهية، تكونت القواعد الأصولية التي تضبط تلك التفريعات، وهذا يؤدي إلى القول بأن الفقه هو أصل لأصول الفقه، فأصول الفقه على هذا فرع عنه، فيصح أن نقول: فقه الأصول، ومن ثم تصبح الأصول فروعاً، والفقه أصولاً، كشأن المضاف مع المضاف إليه في إدراك نسبة معينة بينهما.

إذن كيف نخلص من إشكال إضافة الأصول للفقه إضافة أصل لفرعه، على هذا المعنى القاضي بتقدم الفقه على الأصول زماناً.

(1) منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي البيضاوي مع شرحه الإبهاج 1/72-73 لتقي الدين علي ابن عبد الكافي، السبكي، ت. د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، ط 1/2004.

(2) جمع الجوامع: 1/12.



والجواب: أن كل واحد منهما، أصل باعتبار، وفرع باعتبار آخر:

فإذا نظرنا إلى الفقه على أنه مستنبط على قواعد الأصول، وأن أدواته هي التي مكنت من استخراجها بالقوة من مكانه، فهو فرع لها، وهي أصل له، وإذا نظرنا إلى أن هذه القواعد الأصولية، ما هي إلا مستخرجة من الجزئيات الفقهية، وقضاياها المختلفة، ثم ركبت على النحو الذي هي عليه، فالفقه أصل لها، وهي تؤول إليه.

وعلى هذا: فكل منهما له أهميته بالنسبة للآخر، وبه حاجة إليه، وذلك يعمق الصلة بينهما، ويشدها بحبال لا تنقطع ولا تبلى على مر الأيام.

وهذه العلاقة المتداخلة بين العلمين، المنزلة منزلة الرأس من الجسد، نبه عليها كثير ممن تقدم وتأخر، وكأنهم ينظرون من وراء ستار غيبي إلى أنه سيأتي زمان، تدرّس فيه الأصول لذاتها، لا لغايتها التي وضعت لها، ويدرس فيه الفقه مجتثاً عن أصوله، منفصلاً عنها، بعيداً عن ساحاتها، كأن بينهما هوة لا تردم، وقطيعة لا توصل.

وكان لهذا الذي توقعوه آثار سيئة، لا تخفى على الفطنة النبهة.

وممن نبه إلى التداخل المذكور ابن السمعاني بقوله: "ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية، ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق، وبكفاية العلم بالأصول فريق، فإن تفرد بعلم الأحكام فريق، وبعلم الأصول فريق، لم يسقط بواحدة منهما فرض الكفاية في الأحكام والأصول، لأن الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعة للفروع، فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر".<sup>(1)</sup>

(1) قواطع الأدلة: 25/1، ت محمد حسن الشافعي: دار الكتب العلمية، ط 1/ 1418.

وقال الاسمندي: "فقولنا: أصول الفقه - على موجب اللغة - يفيد ما يتفرع عليه الفقه، وذلك يوجب أن يكون العلم بالله تعالى، وبصفاته، وبالنبوات، من أصول الفقه، لما أن الفقه يتفرع عليه، غير أنه في عرف الفقهاء، يفيد ما يؤدي إلى الفقه من الطرق، وذلك ضربان: دلالة، وأمارة..."<sup>(1)</sup>

وقال أيضا: "ولا حصول للعلم بالأحكام الشرعية، إلا بالعلم بأصول الفقه، فصار العلم بأصول الفقه شيئا لا مدفع للعقاب بدونه، وما هذا حاله، فهو واجب عقلا، وشرعا".<sup>(2)</sup>

وقال أبو يعلى: "ولا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النظر في الفروع، لأن من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها، لا يمكنه الوقوف على ما يتغى بهذه الأصول: من الاستدلال، والتصرف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلام دون الفروع، مقصرا في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها".<sup>(3)</sup>

وقال الزنجاني - ناعيا استقلال الأصول عن الفقه -: "وحيث لم أر أحدا من العلماء الماضين تصدى لحيازة هذا المقصود - بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة، من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول - أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين... فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة، وضممتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين، ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها..."<sup>(4)</sup>

(1) بذل النظر في الأصول ص8.

(2) المصدر نفسه ص5، لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت 552) تح د. محمد زكي ط / 1411هـ.

(3) العدة في أصول الفقه ص70.

(4) تخريج الفروع على الأصول ص34-35.

وقال ابن برهان: "أجل العلوم قدرا، وأعلاها شرفا وذكرًا، علم أصول الفقه، وذلك لأن الفقه أجل العلوم قدرا، وأسمها شرفا وذكرًا، لما يتعلق به من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وإنما يعرف شرف الشيء وقدره بتقدير فقده، وتصوير ضده، ولو قدرنا فقد هذه المراسم المرعية، والأحكام الشرعية الموضوعة للأفعال الإنسانية، لصار الناس فوضى، هملا، مضاعين، لا يأترون لأمر أمر، ولا ينزجرون لجزر زاجر، وفي ذلك من الفساد في البلاد والعباد ما لا يخفاء به... فإن عرفت هذا، وعرفت الفقه ومرتبته، فما ظنك بأصوله التي منها استمداده، وإليها استناده؟ فمن الواجب على كل من اشتغل بالفقه، أن يصرف صدرا من زمانه إلى معرفة أصول الفقه، ليكون على ثقة مما دخل فيه، قادرا على فهم معانيه".<sup>(1)</sup>

وقال الجويني: "ومن مواد الأصول، الفقه، فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول، ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه، يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه".<sup>(2)</sup>

وقال أيضا: "فأصول الفقه، مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه".<sup>(3)</sup>

وهاتان المقالتان النفيستان، تدلان على عمق إدراك هذا الإمام للصلة المتينة التي بين الفقه وأصوله وأن الدليل إذا لم يرتبط بمدلوله، فإنه لا يفيد، فقيمته، والحاجة إليه، والتعويل عليه، إنما تظهر في استعماله فيما أعد له وهيئ لأجله، فالأصول إنما تسمى أصولا بإضافتها للفقه، فمن هذه الإضافة، اكتسبت صفة الأصالة، فإذا عريت عنها، لم تكن أصيلة، ولم تكن لها قيمة ذاتية ولا موضوعية، وبذلك تكون كلاما، أو خليطا من الآراء غير النافعة ولا الناجعة.

(1) الوصول إلى الأصول، لابن برهان البغدادي: 1/ 47-48.

(2) البرهان: 1/ 78، رقم 4.

(3) البرهان: 1/ 77، رقم 1.

إذا كانت الأصول مستمدة من الفقه، فكيف تنفصل عنه، وكيف جاز لعامة الأصوليين المتكلمين فصل أصول الفقه عن مادتها الأولى، أليس ذلك سببا في تقليص ظلال الاجتهاد في الفقه؟

### المحور الثاني : وظائف علم أصول الفقه، وفائده وخصائصه.

علم أصول الفقه، له وظيفة، وغاية وجدوى عند المتقدمين، تختلف عنها عند المتأخرين، فالمتقدمون كانت أصول الفقه عندهم مقدمة للفقه، وأساسا له، استدلالا، واستنباطا، وتحقيقا، وإحفاقا، واحتجاجا، وتوصلا - وكان الفقيه عندهم هو الأصولي، والأصولي هو الفقيه، إذ لا يتصور وجود أحدهما دون الآخر، ومن ثم لم يخطر ببالهم التفريق بينهما بعد ما أسهموا به من بناء متداخل ومتكامل ومترابط بين العلمين المشدودين بحبال الوصال الذي لا ينفك ولا ينقطع.

وبرهان ذلك تاريخيا، أن فترات القرن الأول والثاني والثالث اللائي ازدهر فيها أصول الفقه، هي الفترات أنفسها التي ازدهر فيها الفقه، وكان الاجتهاد فيهما قائما على قدم وساق، يعج العالم الإسلامي بمدارسه المتعددة التي تنيف عن عشرات المدارس المشهورة التي تمارس الاجتهاد الفقهي المطلق، على أسس ومناهج علمية ناضجة إلى حد بعيد، والمدارس الباقية إلى الآن، ما هي إلا جزء من تلك المدارس الكثيرة التي اندثرت بموت أصحابها، وعدم من يخلفهم في حمل مشعل الاجتهاد على منوالهم، لكنها - وإن ماتت ماديا - إلا أنها باقية فكرا، ومنهجيا، ومضمونا، فكثير منها توجد اجتهاداتها الفقهية، داخل كتب الفقه، وآراؤها من جملة ما يعرض في الخلاف العالي، بأدلتها، وأصولها، وأسسها الاستمدادية؛ وكان الفقه واقعا لا نظريا، فما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها إلا بعد وقوعها".<sup>(1)</sup>

(1) انظر المدخل الفقهي العام للزرعاء: 1/ 149.

وهذا واقع لا يمكن لحصيف جحده، ولا لمجادل غمطه وإنكاره، وهذه الفترة، تسمى العصر الذهبي للفقهاء وأصوله، وفيها كان للأصول قيمتها، وللفقهاء قيمته، فقيمة الأصول، كانت في استعمالها في إنتاج الفقه الذي يغطي كافة أوجه النشاط الإنساني آنذاك، وحظيت الأصول لذلك من التنظير، والتحرير، والتطبيق بمالم يحظ به غيرها، كما أن الفقه أيضا كانت قيمته في أنه فقه منطقي، تحليلي، مصلحي مبرهن عليه، مستدل له بالقواعد، مقرون بها، تذكر المسألة ويذكر بجانبها القاعدة التي تحكمها، والدليل الذي يؤصلها، فأتسق الفقه وأصوله بذلك في مساق واحد، ووجهة واحدة، هي إصلاح المجتمع، وتهذيبه، وإرشاده، وربطه بخالقه واليه، ومن درس تاريخ هذه الفترة، فإنه يخرج بالملحوظات الآتية.

- 1 - لا يوجد نشاط بين الفقه والأصول، وبين النظرية والممارسة، والقول والعمل.
- 2 - خلو أصول الفقه عامة من الزوائد والتفريعات التي لا فروع لها.
- 3 - الارتكاز على روح القواعد، دون الانشغال بالحواشي المانعة من النفوذ إلى الصميم.
- 4 - الاقتصار في العبارة على ما يفيد المطلوب، دون الخروج إلى الإغراق في الشكليات.
- 5 - تعظيم أصول التشريع، واستحضارها وتحكيمها في القواعد.
- 6 - ربط المسائل بمعاقدها ودلائلها، دون الإلقاء بها على عواهنها، خالية من أي رابط.

هذا، ومع مرور الزمن، وطغيان الاتجاه العقلي المحض الذي تسرب للمسلمين من ميراث اليونان الذي ترجموه، بدأت أصول الفقه تنحو منحى التجريد والتنظير، وتنفصل عن الفقه رويدا رويدا، حتى انفصلت عنه بالكلية، وقد

بدأ ذلك من القرن الرابع تقريبا، وصار يشتد حتى استوى على سوقه في القرن السادس والسابع، ولهذا تلحظ في مناهج الأصوليين المتأخرين، التجريد التام لقواعد أصول الفقه، ويمكن أن تقرأ عشرات القواعد الأصولية في كتاب، ولا تجد لها فرعا واحدا فقهيا يمثل له بها، وتختبر به، وهذا يظهر بقوة في منهج المتكلمين من الأصوليين، الذين اعتنوا بتحرير القواعد دون الاعتناء بربطها بفروعها الفقهية التي أخذت منها.

وهذا المنهج العقلي التجريدي، يقابله منهج آخر منغلق ومقلد، يتمثل في منهج الفقهاء الأحناف الذين يبنون القواعد الأصولية على فروع أئمة مذهبهم الفقهي، فالقاعدة عندهم ليست حاکمة على الفروع تقاس بها، وإنما هي محكمة تابعة للفروع، وهذا القلب عكس القضية، فجعل الفرع أصلا والأصل فرعا، فأصبح الفقه فاقدًا شموليته ونمائه وتطوره، إذ غاية هذا الاتجاه، تأصيل فروع مذهب معين، لا تأصيل أصول صالحة لجميع المذاهب، وقاضية على جزئياتها، وحاکمة على صلاحها أو عدمه، وقادرة على إنتاج الفقه إلى أن تقوم الساعة.

وكلا المذهبين فيه قصور من جهة، ومحاسن من جهة أخرى، فأما مذهب المتكلمين، فمحاسنه أنه حاول تجريد الأصول، وتحريرها، لتكون قواعد عامة مجردة، صالحة لكل زمان، قادرة على الإجابة عن الحوادث المستجدة عامة، وتخدم جميع المذاهب، ويتنفع بتطبيقها جميع المجتهدين بلا استثناء، ولكنها قاصرة من جهة فقدان روحها الذي هو معالجة الفقه واستنباطه، فبانفصالها عن الفقه، فقدت غايتها ومقصودها الذي وضعت من أجله، وبالتالي أصبحت ركاما من الآراء التي ينتابها كثير من قيل وقال، وحكاية المذاهب المختلفة، دون معرفة صحيح ذلك من سقيم، وراجحه من مرجوحه، ذلك أن الفقه الذي هو ميدان اختبارها وتجريبها ووضعها على المحك - لمعرفة ما يصح منها مما لا يصح، وما

ينتج منها مما لا ينتج، وما يطرد منها مما لا يطرد - غائب غياباً كاملاً، ونتج عن ذلك ظواهر سلبية غير معقولة ولا مفهومة.

منها: أن المتأخرين يحفظون القواعد الأصولية المجردة، دون أن يعرفوا لها فروعاً، فإذا سئل أحدهم عن فروع قاعدة، فإنه لا يستظهر ما يبرهن به على أنه متمكن منها عملياً، ولذا كان الطلبة على العموم عندنا في المغرب في القرويين وفي ابن يوسف، وفي الزيتونة مولعين بدراسة جمع الجوامع لابن السبكي، فإذا سئل أحدهم عن فروع قاعدة مما درسه، انحسر وانقطع، لأنهم في دراستهم تلك، لم يألّفوا تنزيل الكليات على جزئياتها، ولا درّبوا على ربط القواعد بأجزائها، فإذا استجدت قضية وطولبوا بالإفتاء فيها - بناء على ما حصلوا من أصول - تهربوا ولجؤوا إلى البحث عن النازلة في فتاوى المتقدمين، فإن لم يجدوها اعتذروا بأن أحداً من الأئمة لم يذكرها، وكأن الأئمة خلقهم الله ليحيطوا بما جد في زمانهم وما يجد بعدهم إلى يوم القيامة، فلو كانت هذه خصوصية لأحد حقاً، لكاتب خصوصية للأنبياء المؤيدين بالوحي.

وإذا استجدت أمور، لم يكن فيها حكم خاص، فإن الحاجة تقتضي النظر والاجتهاد فيها من منطلق كليات وقواعد أصلت في الوحي الذي جاء به الأنبياء، والأئمة مهما اجتهدوا، فإنما يجيبون عن نوازل زمانهم، ومن بعدهم ينبغي له أن يجيب عن قضايا زمانه من منطلق الأصول المشتركة التي تصلح لمستجدات كل زمان.

ومنها: الاعتماد الكلي على اجتهادات السابقين - وهذه نتيجة للظاهرة التي ذكرنا قبل - وتنزيلها منزلة الوحي المعصوم، فقد ترى بعضهم قرأ من الفروع ما شاء الله أن يقرأ، ومن الأصول كذلك، فإذا بوّحت في مسألة لإمامه الذي ربي على أقواله، ويّين له بالدليل الواضح أن منزعه فيها ضعيف، تجد نفسه قلسة من

مفارقة ما ألفه، مشمئزة من ترك قول إمامه للدليل الواضح، وبذلك نزلت عند هذا الصنف أقوال الرجال منزلة أقوال الأنبياء، وغاب بذلك الفقه المبني على الدليل، وعطلت القواعد الأصولية التي تربي في العالم ملك الاستدلال، والخضوع للحجة، وتعظيم الوحي، واعتبار اجتهادات الرجال مساعدا ومعينا، ووسائل لا مقاصد يوقف عندها ولا تتعدى.

ومنها: الاسترواح إلى التقليد المطلق الذي نشأ عنه القول بسد باب الاجتهاد، ومضمون هذه الدعوة، الاستغناء عن أصول الفقه، وعن كل ما يمت بصلة إلى تجديد النظر في القضايا الواقعية، والركون إلى المقولة التالفة الفاسدة "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

وإذا سد باب الاجتهاد، فمعناه موت الأمة معنويا، وانحسار ظلالها، وتقلص حضارتها، واتكالتها على غيرها، وتسليم عقولها لغيرها ليفكر لها، وينتج لها، وتصبح هي كلا عليه، أينما يوجهها لا تأتي بخير، وهذا حال المقلدة في عصور الانحطاط التي عاشها بعض من قبلنا، ونعيشها أيضا نحن الآن.

ومنها: الانكباب على أبواب وجزئيات معينة من جزئيات الفقه - ما دام الاجتهاد معدوما - بالدراسة والاجترار، والتفريع الذي تفرغ فيه الأوقات، وتستهلك فيه الطاقات، بلا جدوى عملية تعود على رونق الفقه والفقهاء من ذلك.

### خصائص المنهج الأصولي في مراحلها الزاهرة

- قوة الحجة والبرهان.

- حرية النظر والتأمل.

- شدة التحري.

- وزن الآراء بقوة دلائلها، لا بمكانة وأقدار أصحابها.



- ربط الجزئيات المتناثرة بكلياتها الجامعة.

- اختبار التعقيد والتأصيل، وإيراد ما يرد عليه، مما هو شاذ عنه، أو يتجاذبه هذا الكلي وذاك.

- إحكام التنسيق والتبويب والترتيب والتقسيم، حيث تأخذ كل مسألة بعنق التي قبلها منتظمت في نسق فكري رابط بينها، موجد لصلة قوية بين حلقاتها.

### المحور الثالث : موضوع علم الفقه

الفقه مدلوله واسع، وهو في عرف الفقهاء كما ذكر الأسمندي: "يفيد جملة من العلوم بأحكام شرعية، وهي الأحكام المستفادة بالشرع، لا الأحكام المدركة بالعقل."<sup>(1)</sup>

وقال ابن السمعاني: "علم الفقه، علم على منهج الازدياد، لأنه العلم بأحكام الحوادث، ولا حصر ولا حد للحوادث، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجهتها، وعلم الفقه، علم مستمر على مر الدهور، وما يشبهه الفقيه إلا بغواص في بحرٍ ذرٍّ، كلما غاص في بحر فطنته استخرج درا، وغيره يستخرج الخراز، وطالب الزيادة في منهج الزيادة، معان منصور، وطالب الزيادة على ما لا مزيد عليه، مبعده مخذول."<sup>(2)</sup>

وقال الغزالي: "فأشرف العلوم، ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشر. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول -بحيث لا يتلقاه الشرع

(1) بذل النظر في الأصول، ص6.

(2) قواطع الأدلة 1/17.18 (بتصرف يسير).

بالقبول- ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم الفقه ونسبته، وفر الله دواعي الخلق على طلبه".<sup>(1)</sup>

وقال النسفي أيضا: "تمام الفقه بثلاثة أشياء: العلم بالمشروعات، والإتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بذلك، ألا ترى أن الله تعالى سمي علم الشريعة حكمة فقال: "يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا"<sup>(2)</sup> وفسر ابن عباس الحكمة بعلم الفقه... والحكمة هي العلم والعمل لغة".<sup>(3)</sup>

وقال الشيرازي: "معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد".<sup>(4)</sup> والاجتهاد الفقهي، لا بد له من أدوات، وأدواته التي يحصل بها، هي أصول الفقه، فتبين بهذا، التلازم الحاصل بين الفقه وأصوله.

وقال صدر الشريعة: "معرفة النفس مالها وما عليها".<sup>(5)</sup> وهذه غاية الفقه ومحصوله، ونهاية مأربه، فإذا عرفت النفس مالها من الحقوق الدنيوية والأخروية، وما عليها من حقوق الله وحقوق خلقه، وأدت ذلك بتمام، فقد أفلحت، وريح سعيها، وذلك لا بد له من علم يضبط لها مالها وما عليها بميزان لا يشط، وذلك علم الأصول.

وقال ابن تيمية: "وذوق الفقه ممن لجج فيه، شيء، والكلام على حواشيه من غير معرفة أعيان المسائل، شيء آخر، وأهل الكلام والجدل، إنما يتكلمون في

(1) المستصفي من علم الأصول 4/1 للغزالي.

(2) البقرة: 269.

(3) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: 10-9/1.

(4) اللمع للشيرازي: 15.

(5) التنقيح مع التلويح على التوضيح: 10/1.

القسم الثاني، فيلزمون غيرهم مالا يقدرّون على التزامه، ويتكلمون في الفقه كلام من لا يعرف إلا أموراً كلية، وعمومات إحاطية، وللتفصيل خصوص نظر، ودلائل يدركها من عرف أعيان المسائل".<sup>(1)</sup>

### المحور الرابع : وظائف علم الفقه

الفقه له وظائف عديدة، ومن أكبرها الإجابة عن عامة أسئلة الحياة في جانبها التعبدية، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والأخلاقي، وكل منها يسير على هدي الفقه وتوجيهاته وأحكامه، فلا شيء يقع أو سيقع، ألا ويتدخل فيه ويوجهه منعا أو إباحة.

وعليه، فالحياة بشتى مجالاتها، وأوجه نشاطها، تسير بالفقه، ويسير بها الفقه، وتحيا بالفقه ويحيا بها الفقه، إذ من خلال حوادثها ونوازلها المتشابكة، يزدهر الفقه وينمو، ويتسع ويتأسس، وترسخ لبناته.

ولهذا، فالبلدان التي كانت ذات حضارات، ومستجدات لا حصر لها، هي التي شيدت فيها قلاع الفقه وأبراجه الحصينة، وأما البلدان التي ليست بذات حضارة، ولا استبحر فيها العمران، ولا عرفت تنوع النوازل، فإن الفقه فيها ضامر متقلص، ذلك أن الفقه لا يُورَى زناؤه، وتستخرج خباياه، إلا بكثرة الجزئيات الطارئة، التي تجعل الفقيه يوقد مصباح عقله، ليضيئ له ردهات النصوص، وخوافيها، ليقتنص منها ما يخفى على غير المتأمل

وعلى هذا، فالفقه له دور حاسم في توجيه الأحياء والحياة في نظام مبني على العدل في رعاية المصالح ودرء المفاسد، وعلى التسديد والتوجيه في تزكية النفس وتربيتها، وعلى الإخلاص في العمل سواء كان دينياً أو دنيوياً.

(1) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ص486.

هذا وإن كل مرحلة من مراحل الحياة، تحتاج لفقه يناسبها، ولا يستقيم عطاؤها إلا بفقه وقائعها، وكل نازلة من نوازل الدهر، بحاجة إلى فقه يحل إعضالها، ويفك رموزها، ويضعها في سياقها النافع بين أخواتها من النوازل، فلا مطمح ولا مطمع في نجاح شيء بدون توجيهه بفقه رشيد، وفهم سديد مستمد من الوحي الإلهي، والقواعد العامة المستمدة منه، "وكلُّ واقعة، لا بد لها من حكم في الشريعة، إما بالنص وإما بالاستنباط، وسان الحياة ازدياد حوادثها، واستمرارها في تطور وتغير، مع اختلاف العادات والأحوال من بلد إلى بلد، فكثرت بذلك مسائل الفقه واتسعت دائرته".<sup>(1)</sup>

"ولعل أعظم ثروة علمية تناقلتها الشفاه، وتوارثتها الأجيال، وسجلتها الأفلام في الإسلام، هي الثروة الفقهية، لأنها تشكل منهاجا يهيمن على أفعال المكلفين، ويبين ما يحتم عليهم من دقيق وجليل، ويقرر لهم طرائق السلوك في العبادات والمعاملات، فإن كل لبنة من لبنات حياة المسلم، تقوم على أساس علم الفقه، والإمام به، والإطلاع على تفاصيله، والسير على الخطوط التي يرسمها".<sup>(2)</sup>

**المحور الخامس: العلاقة بين أصول الفقه والفقه: هل هي علاقة تباين وتباعد، أو علاقة تكامل، أو علاقة افتقار، أو هما معا.**

قال الزنجاني: "لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن

(1) المنهج الفقهي العام، ص16.

(2) القواعد الفقهية، ص23 على أحمد الندوي، دار القلم، ط 2/ 1991.

المسائل الفرعية - على اتساعها - لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها، لم يحط بها علماً".<sup>(1)</sup>

من خلال هذا التعريف والتعاريف السالفة الذكر، يتبين لنا بجلاء أن العلاقة بين الفقه وأصوله علاقة تكامل وافتقار، وعلاقة الأصل بالفرع، والأساس بالبناء، والجذر بالجذع، لأن كل واحد من العلمين لا تظهر ميزته، ولا تنبلج حقيقته؛ ولا تتحقق أهميته وواقعيته إلا بانضمام صنوه له.

"فبواسطة أصول الفقه... يتمكن الفقيه من استنباط الأحكام من مصادر التشريع المختلفة... وهكذا نجد الأصولي يضع القواعد الأصولية الميينة لكيفية استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، والفقيه يستنبط تلك الأحكام بواسطة هذه القواعد، فكل واحد من علم أصول الفقه وعلم الفقه مرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً لا ينفك عنه فعلم أصول الفقه، أساس الفقه، وعلم الفقه ثمرته، وينبغي أن يعلم أنه لا بد للفقيه من معرفة أصول الفقه، حتى يكون على بينة من أمره فيما يقرره من أحكام".<sup>(2)</sup>

ولابد من التنبيه إلى مرادهم بمصطلح الفقيه، الذي يخالف مدلوله عند المتقدمين مدلوله عند المتأخرين، فالمتقدمون لا يطلقون اسم الفقيه على من أكثر من حفظ المسائل المستنبطة، وأحاط بأقوال قائلها، كما ظن ذلك المتأخرون الذين خصوا الفقيه، بحافظ مسائل مذهب معين، أو مذاهب متعددة.

(1) تخريج الفروع على الأصول للإمام أبي المناقب، شهاب الدين، محمود بن أحمد الزنجابي (ت656)، تج، محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط، الرابعة: 1982/1402.

(2) دراسة تاريخية للفقه وأصوله، د مصطفى سعيد الحن، الشركة المتحدة للتوزيع، ط الأولى/1984.

قال الزركشي: "وليعلم أن المسائل المدونة في كتب الفقه، ليست بفقه اصطلاحا، وأن حافظها ليس بفقيه،... وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروع، وإنما الفقيه، المجتهد الذي ينتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة، فيتلقاها منه الفروع تقليدا، ويدونها ويحفظها"<sup>(1)</sup>.

فهذا يدل على أن صفة الفقيه، لازمة للمجتهد لا للمقلد الحافظ لمسائل الاجتهاد، ولا يكون مجتهدا إلا إذا اتصف بتحصيل أدوات الاجتهاد، وهي أصول الفقه، فتأكد بهذا التداخل، الملازمة بين الفقه وأصوله. والله أعلم.

---

(1) البحر المحيط: 23 / 1.



**إشكالية مفهوم التكامل المعرفي  
في الإسلام: بنيتها وتجلياتها**

**د. عبد المجيد الصغير**

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط**





## مقدمة

لعل بداية الكلام في موضوع هذه الندوة تستلزم أن نشدد على وجوب الانتباه إلى مصطلح "التكامل" كمفهوم إجرائي يساعد على إدراك أبعاد المحاور المقترحة بخصوص التكامل المعرفي بين العلوم خاصة. لذا ربما كان من المفيد الوقوف على الطبيعة الإشكالية لـ"مفهوم التكامل" تلك الإشكالية المتمثلة في كون هذا المفهوم يعكس في أصله مرتبة "وجودية" حقيقية، وليس هو مجرد موضوع تصوري أو محض وصف إضافي ننحله للأشياء؛ ذلك أن القول بالتكامل واصطحابه كمفهوم إجرائي يتضمن أولاً وقبل كل شيء اعترافاً بالحاجة إلى التظافر والتلاقي والتوفيق بين عناصر الوجود المتعددة تعدداً ينم عن واقع التنوع مثلما يترجم هذا التنوع واقع "الاختلاف". ولا شك أن هذين المظهرين في الوجود، مظهر التنوع ومظهر الاختلاف هما اللذان يبرران الحديث عن التكامل بمختلف صورته المادية والمعنوية، علاوة على أن القول بالتكامل بين العلوم والمعارف يقتضي بالأولى الإقرار بوجود تكامل ما بين الأشياء المعلومة والمعروفة التي تنصب عليها علومنا وتحوم حولها معارفنا.

والتذكير واجب هنا بأن الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي منه خاصة، قد شغل منذ القديم بإشكالية التكامل هذه تحت أسماء عديدة وصور مختلفة، ثم ما

لبث الفكر الحديث والمعاصر أن حاول من جهته أن يقدم محاولات واجتهادات لمعالجة تلك الإشكالية تحت أسماء مختلفة وداخل مجالات علمية ومعرفية متباينة، من قبيل مفهوم "القطيعة" داخل حقل العلوم الطبيعية الدقيقة، رغبة في تفسير تقدم تلك العلوم وتراكم معارفها وتجدد اجتهاداتها، مع الإشارة إلى أن الفكر الفلسفي المعاصر، ورغم رفعه لشعار "الحدثة" وما بعد الحدثة والذي راجت في ظله مصطلحات القطيعة والانفصال والانشطار والتشتت وغيرها من المصطلحات التي توصي برفض مفهوم التكامل أو التقليل من دوره في تطوير المعارف وتقديمها، إن الفكر الفلسفي المعاصر بالرغم من كل هذا صار اليوم يبدي عناية أكبر بما تمخضت عنه الدراسات البيولوجية والفيزيائية المعاصرة، تلك الدراسات التي انتهت إلى أن "الاتصال هو جوهر الأشياء (وحقيقتها الثابتة) والانفصال هو حيويتها وروحها"<sup>(1)</sup> التي تدفعها للحركة والتغير. وهذه الجدلية بين الاتصال والانفصال هي التي تشكل روح التكامل بين كل مظاهر الوجود وأشياء العالم بما فيها الإنتاج المعرفي للأشياء.

غير أن الإقرار بهذه الجدلية والقول بإمكانية هذا التوارد للاتصال والانفصال بين أشياء هذا العالم يستتبع الانطلاق من "رؤية معرفية" تقر بوجود درجة من التماثل والتناغم والانسجام بين مختلف عناصر الوجود ومكوناته وتقول بوجود "ديمومة" تسمح بإدراك الخيوط الناظمة، ليس فحسب بين تلك العناصر الخارجية المادية للوجود، بل لابد من الوصل بين هذه العناصر وبين مختلف درجات الوعي الإنساني وخاصة إنتاجاته الفكرية والعلمية، مما يفترض القول بوجود تكامل بين مكونات هذه الأخيرة فيما بينها فضلا عن تكاملها مع باقي

(1) قارن مفتاح محمد "الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي: حالة الثقافة المغربية" ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 61، الرباط، ط 1/1997.

عناصر الوجود. ولعل مفكرنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون يمثل نموذجا لأولئك الذين كانوا يمتلكون رؤية فلسفية للوجود تمكنهم من تفسير مظاهره المادية وتقويم إنتاجات الإنسان المعرفية، بحيث نجده يقف طويلا موضحا تطور العلوم ومبينا تصنيفه لأنواعها الكبرى ومؤكدا تداخل مجالاتها وتكامل قضاياها، وذلك انطلاقا من رؤية فلسفية أوضحها منذ الصفحات الأولى من "مقدمته" تقوم على أساس ملاحظة تلك "المشكلة" أو ذلك "التناسب" العام الذي يعم الأكوان ويشمل كائناتها، والذي لا يمكننا فحسب من ربط الأسباب بالمسببات "على هيئة من الترتيب والإحكام" بل من شأن ذلك التناسب أن ينبهنا أيضا إلى واقع اتصال الأكوان بعضها ببعض وتداخل عناصرها فيما بينها مما يسمح باستحالة بعض الموجودات إلى بعض" أو ارتباط بعض العناصر ومكوناتها في سلسلة متدرجة من التداخل والتواصل، ابتداء من عالم الجماد والنبات والحيوان إلى عالم الإنسان الذي تبدأ معه سلسلة أخرى من الارتقاء الفكري والمعرفي والروحي المتدرج أيضا إلى العوالم المجردة<sup>(1)</sup>...

وتتحقق إنسانية الإنسان في رأي ابن خلدون بقدر إدراكه لذلك التناسب الكوني وبقدر إحاطته بأسبابه الواصلة بين عناصره، وذلك انطلاقا من "العقل التمييزي" الفاصل بينه وبين عالم الحيوان، ووصولاً إلى "العقل التجريبي" العملي المتمثل في القدرة على توظيف التراكم المعرفي الإنساني، بقصد التكيف والتطور، وانتهاء بالعقل النظري القائم على التركيب والابتكار والتجديد والتنظيم...

غير أن ملاحظة هذا التواصل بين العقل التمييزي والتجريبي والنظري إن كان يعتبر عاملا مساعدا لتكامل المعارف وتواصلها إلا أن هذا التكامل والتظافر يظل

(1) ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط3، 1967، ص166، 840-847.

مشروطا بالوقوف عند حدود قدرات الإنسان العقلية ولا يبرر مطلقا الخلط بين المناهج المعرفية المتاحة للإنسان والمناسبة لقدراته العقلية وبين غيرها من "المعارف السرية" غير الطبيعية للإنسان. وهذه هي علة نقد ابن خلدون لتلك "المعارف" التي لا ترقى من حيث النظر إلى مرتبة البرهان النظري ولا يمكن بالتالي الحديث عن نوع تكامل يتحقق بينها وبين غيرها من العلوم المتاحة للإنسان والقائمة على قواعدها الطبيعية، وذلك من قبيل الاشتغال بالكيمياء والسحر وأسرار الحروف وحتى الجانب الإلهي الميتافيزيقي من الفلسفة.

ومن الواضح أن ابن خلدون في نقده لهذا الجانب الإلهي في الفلسفة إنما كان يصدر من نفس المنطلقات التي أوضحها قبله الغزالي في مقدمات كتابه "تهافت الفلاسفة" حين بيانه أن الفلاسفة الإلهيين حينما قدموا بين أيديهم المنهج البرهاني ومثلوا له بالرياضيات والمنطق "لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"<sup>(1)</sup> إلا أن هذا الفصل بين المنهج الفلسفي وتطبيقاته هو الذي حدا بابن خلدون أن يميز بين ثمرة الفلسفة وثمرة الكيمياء، فإذا كانت ثمرة هذا العلم الأخير تستوجب الإبطال موضوعا ومنهجيا، فإن من الواجب بعد بطلان موضوع العلم الإلهي التنبيه مع ذلك إلى فائدته ونجاعة ثمرته المنهجية المتمثلة في الاستدلالات المنطقية المنظمة التي "وإن كانت غير وافية بمقصودهم (في المجال الإلهي) فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار"<sup>(2)</sup> وذلك هو موضوع المنطق الذي اكتسب شرعيته في الإسلام منذ الغزالي كعلم قائم الذات متكامل مع أخص العلوم الشرعية كما سنوضح بعد قليل، وإن كان ابن خلدون سيتنبه قبل ديكارت إلى أن المنطق في حد ذاته ليس منهجا للابتكار والكشف عن

(1) الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، القاهرة: دار المعارف ط4/ص85 (نشرة سليمان دنيا).

(2) المقدمة، ص1001.

معارف جديدة بقدر ما هو فحسب منهج فكري يقف عند حدود الوصف لفعل التفكير وتراكماته المعرفية، فهو من هذه الجهة علم من العلوم الصناعية للإنسان. وفي الجملة فإن مفهوم التكامل حاضر بقوة عند صاحب المقدمة، انطلاقاً من تصويره للوجود كوحدة متناغمة العناصر، مترابطة الحلقات، تنظمها سنن وعادات مستقرة" وقوانين مضطربة تتيح للإنسان القدرة على تحليل تاريخه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمعرفي تعليلاً يوقفه على حكمة التدافع في التاريخ ومنطق التكامل في العلوم والمعارف ويمكنه من الاعتبار بالحوادث وإدراك المقاصد والغايات والمآلات.

## 1/ الأساس الفلسفي لمفهوم التكامل في الإسلام

تلك مقدمة ارتأيناها ضرورية لتقريب مفهوم التكامل وبيان حضوره في التفكير الإنساني عامة، إلا أنه من غير الممكن إدراك منزلة التكامل بين علوم الإسلام خاصة، دون الإشارة إلى مظاهر من التأسيس الأولى لمفهوم التكامل داخل بنية الإسلام، هذه البنية التي وسمت بطابعها الخاص كل الإنتاج المعرفي والعلمي في حضارة الإسلام، مثلما صبغت بذلك كل المظاهر الأخرى في تلك الحضارة. ولم يسر مفهوم التكامل بين علماء الإسلام ولم يتشبعوا به ويمارسوه على نطاق واسع سواء في تحصيلهم العلمي أو في تنوع إنتاجهم الفكري والمعرفي إلا لكونهم أدركوا أساسه الفلسفي في بنية الإسلام وفي نصه الأول، القرآن الكريم، وعلى حد قول سيد حسين نصر في مستهل كتابه العلم الإسلامي<sup>(1)</sup>: "إنه لا يمكن فهم العلوم الإسلامية بدون تفهم للإسلام نفسه" القوة التي أعطت الحياة

(1) نقلاً عن: أبو ريذة، عبد الهادي، "تجديد المنهج العلمي والمعرفة العلمية على يد علماء الإسلام" بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول "العلم في السياسة الإسلامية" إسلام آباد باكستان، 19-25 نوفمبر 1983 ص 1 (نسخة خاصة هدية من المؤلف).

لحضارة واسعة النطاق، كانت العلوم إحدى ثمارها، وذلك أن هذه العلوم لم تظهر في الوجود على نحو عارض، بل هي أنشئت على الصورة التي أنشئت عليها لأن الذين أنشئوها كانوا مسلمين يتنفسون في عالم إسلامي... ولا يمكن دراسة العلوم الإسلامية دراسة جدية من غير إشارة، مهما كانت موجزة، إلى مبدأ الإسلام والشروط التي أوجدها الإسلام في الزمان والمكان للاشتغال بالعلوم، "ويمكن القول بحق - يضيف سيد حسين نصر - أن مجيء الإسلام بكتابه الكريم كان بداية تحول في تاريخ حياة الفكر والعلم، كما في تاريخ الدين والسياسة والحضارة في هذه الدنيا، وإن هذا ليتجلى إذا عرفنا مثلا أن الرومان استولوا على بلاد الإغريق، وكان فيها العلم والفلسفة، فلم ينشئ الرومان علما ولا فلسفة كما أنشأها المسلمون. وكذلك ظهرت المسيحية في العالم الروماني، بما فيه من حضارة بعضها يوناني، لكن المسيحيين لم ينشئوا علما ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بعد قرون، وخصوصا بعد أن أخذوا ثمرات التجربة العلمية الفلسفية الإسلامية منذ القرن العاشر الميلادي"<sup>(1)</sup>، "وتخلصوا منذ ذلك الوقت من ثقل القرون الوسطى".

وعليه إذا كنا أكدنا في مقدمة هذا البحث أن "القول بالتكامل المعرفي يقتضي الإقرار أولا بالتشاكل والتواصل بين أشياء العالم، فإن التأكيد واجب أيضا أن اتخاذ مثل هذا الموقف الإيجابي من موضوع التكامل يقتضي امتلاك رؤية فلسفية تفتح أمام الإنسان آفاقا تساعد على التواصل مع العالم الطبيعي، تدبرا وتسخييرا، وعلى العالم الإنساني تعارفا وتعاوننا وتداولنا للخيرات المادية والتراكمات المعرفية، وهذا ما نجح الإسلام في التأسيس له ونشره كفلسفة ورؤية للوجود تعيد الاعتبار للإنسان ككائن في هذا العالم وكخليفة لله في هذه الأرض...

(1) تجديد المنهج العلمي والمعرفة العلمية على يد علماء الإسلام، ص7.

والواقع أن الإسلام ما كان بإمكانه أن يقدم نفسه كقيمة مضافة وكفتح فكري وأخلاقي جديد في تاريخ تسلسل الأديان لولا ذلك التغيير العميق الذي أدخله على العديد من المفاهيم والقيم الكبرى بدءاً من مفهوم "الإنسان" ككينونة، وانتهاءً بمفهوم التعارف والمعاملة كمنشأ إنساني.

إن الإنسان في القرآن الكريم يحتل في الوجود دون غيره، منزلة التكريم، بحيث لم يكن ورود هذا الإنسان أو نزوله إلى عالمه الذي مكن من التصرف فيه وتسخير، نزول إهانة، بل "كان نزوله إليه نزول كرامة" كما قال أبو الحسن الشاذلي، وهو التكريم الذي اقتضى من رسالة الإسلام التزام الوسطية ومراعاة التكامل بين كل عناصر حياة الإنسان، تحقيقاً للتوازن بين متطلبات المادة وتطلعات الروح، وسوف يلاحظ الفيلسوف الألماني فريدريخ نيتشه<sup>(1)</sup> (1900م) أن ازدهار الحضارة الإسلامية بالأندلس راجع بالأساس إلى قيامها على فلسفة دينية كانت تقول "نعم" للحياة الجديرة بالإنسان، دون أن تدير ظهرها إليها أو تخاصمها. ومن هنا أيضاً ذلك التكامل أو التوسيع الذي أدخله الإسلام على مفهوم الدين ليصبح في مثل اتساع الحضارة، أو قل في مثل اتساع العمل الذي هو أساس كل حضارة، بحيث اتسع مفهوم العبادة التي هي أخص خصائص التدين لتصبح دلالة في مثل اتساع مطلق العمل النافع للإنساني، ولا شك أن هذه الرؤية لمفهوم الإنسان ولدلالات الدين والتدين والعبادة، تقتضي في ظل فلسفة الإسلام استصحاب مفهوم الوسطية وما تتضمنه من القول بالتكامل بين عناصر الوجود المادية والمعنوية، وهذا ما يفسر اضطلاع الإسلام منذ اليوم الأول بمهمة تصحيح المفاهيم وتطهير ما التصق خاصة بمفهوم الدين والتدين في التراث الديني السابق من معاني التشدد والتعنن والتزمت والتعسير، وكل منها

(1) NIETZSCHE, F L'Antechrist, mercure de France, 1952.



شكل من أشكال العنف الطارئ على معاني الدين، وهي التي أوقعت الإنسان في الانفصام وجعلته كائناً ممزقاً بين عالمين منفصلين ومملكتين متنافرتين، مملكة الله ومملكة قيصر. وكما يعترف أحد الذين عانوا منذ الطفولة من شقاء هذا الوعي بالانفصال بين هذين العالمين، فيقول مقيماً الفتح الإسلامي في عالم الأفكار والفلسفات: "والحق أنه لا يمكن أن يقدر قيمة عقيدة خالية من أعباء الخطيئة الأولى الموروثة إلا من نشأ في ظل تلك الفكرة القاتمة التي تصبغ بصبغة الخجل والتأثم كل أفعال المرء، فيمضي في حياته مضي المريب المتردد، ولا يقبل عليها إقبال الواصل، بسبب ما أنقض ظهره من الوزر الموروث. إن تلك الفكرة القاسية تسمم ينابيع الحياة كلها. ورفعها عن كاهل الإنسان (بعد مجيء الإسلام) منة عظيمة، بمثابة نفخ نسمة حياة جديدة فيه، بل هي ولادة جديدة حقا ورد اعتبار لا شك فيه، إنه تمزيق صحيفة السوابق، ووضع زمام كل إنسان بيد نفسه"، وهكذا يكون الإنسان متكامل الجوانب لا يشكو انفصام الروح والجسد، ذلك الفصام<sup>(1)</sup> الذي عانى منه الكثيرون، ولا يعرف الفصم إلا من يكابده!<sup>(2)</sup>

ولعل من أسباب الخلاف مع الفكر العلماني المتطرف في الغرب أن هذا الفكر لا يفهم الإسلام إلا بإسقاطه على نموذج "الدين" كما عرفه تاريخ الغرب، وهو ذلك الدين الذي روجت له مؤسسة الكنيسة باعتباره قائماً على مبدأ الفصل ما بين مملكة الله ومملكة قيصر، وبالتالي يكون الفصل بين الدين والحياة العلمانية والسياسية العامة هو الأصل وأن ممارسة الكنيسة للسياسة وتداولها في الشأن العام خروج عن ذلك المبدأ الديني وإقحام للدين فيما لا يجوز له التفكير فيه، فضلاً عن الاشتغال به... وحينما يأتي الإسلام بفلسفته الإصلاحية وبنظرية

(1) نظمي لوقا، محمد الرسالة والرسول، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ط 1 1959 ص 50.

(2) نفس المصدر، ص 54.

التكامل التي توفق بين متطلبات الجسد وتطلعات الروح والتي تعيد الانسجام إلى حياة الإنسان، بعد أن عرف هذا الإنسان تمزقا في الأديان والمذاهب السابقة... يستشكل الفكر العلماني هذا لأنه لا يفهم الدين إلا على غرار ما جسده له الكنيسة من معاني تقول بالقطيعة التامة بين مملكة الأرض وملكوت السماء.

هكذا ندرك أبعاد وضرورة الحاجة إلى فلسفة دينية متقدمة عن مفهوم الإنسان، فلسفة تؤصل لمعاني الوحدة والانسجام والتكامل، فلسفة تجعل مجتمعها البديل مجتمعا مفتوحا" يأتي على أنقاض تلك المجتمعات المغلقة" سواء كان انغلاقها آتيا من اعتقادها أنها تمثل "شعب الله المختار" وأن عزلة هذا الشعب عن باقي الإنسانية خيار وقدر لا مفر منه، أو كانت تلك العزلة ناجمة عن تبني تصورات ومواقف تجعل من "الرهبنة" آخر الحيل للهروب من العالم والنجاة من التعامل معه والتكامل مع باقي عناصره. لهذا نعود في آخر هذه المقدمة لنؤكد أهمية وجود رؤية فلسفية حول مفهوم الإنسان ومنزلته في الوجود في أية منظومة دينية أو فكرية، اعتبارا لما يترتب عن تلك الفلسفة من نتائج لا تمس حياة الإنسان المادية فحسب وإنما تشمل تلك الفلسفة بتأثيرها حتى حياته الفكرية وإنتاجه المعرفي، ومن المؤكد أن مفهوم التكامل بدلالاته المختلفة وبمجالاته التطبيقية المتباينة كان هو الشعار الأكبر الذي رفعه الإسلام كعلامة تميزه عن غيره من الدعوات الإصلاحية السابقة عليه، والتي اتسمت غالبا بالنسبية وبالظرفية، وليس مفهوم "اللبنة" الوارد في الحديث النبوي الشهير أو ختم النبوة أو التيسير والسماحة وعدم تكليف ما لا يطاق... وغيرها من المفاهيم الإسلامية الأصلية، إلا دعوة لرفع هذا التحدي الأكبر الذي رفعه الإسلام، ألا وهو إمكانية إعادة تشكيل الوعي الإنساني وفق رؤية تحقق انسجاما وتكاملا بين مختلف أنشطة الإنسان الروحية والمادية، الفردية والجماعية، الدينية والدنيوية؛ فلا انفصال ولا

تمزق في ذلك الوعي الإنساني مادام هذا الإنسان ينجح في تحديه الأكبر تحدى تحقيق التواصل بينه وبين عناصر الوجود المتباينة، ومن ثم تحقيق التكامل بين معارفه وعلومه المختلفة، خاصة في ضوء تلك القيمة الكبرى التي تسلمها علماء الإسلام مباشرة من القرآن الكريم، ألا وهي قيمة "الحق" التي يعلي القرآن من شأنها والتي عمل على إبرازها في الوجود وفي العلم وفي المعرفة، فصار الحق هدف العلماء " كما صارت منهجية الوصول إلى ذلك الحق محط عنايتهم<sup>(1)</sup>.

وسوف يؤكد العالم الكبير الحسن بن الهيثم أن "الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده". وإذا كان هذا هو موقف رجل العلم الطبيعي في الإسلام فإنه نفس موقف الفقيه والمتكلم، فهاهو الإمام الغزالي لا يجد ما ينصح به قارئه إلا أن يؤكد له: "فجانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب. ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحوالك ألف مثل قائدك ينادون عليك: بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل... فلا خلاص إلا في الاستقلال... ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"<sup>(2)</sup>.

تلك بعض معالم فلسفة الإسلام التي أسست الأرضية الفكرية المشتركة لنشأة علوم متعددة متنوعة، ولكنها متداخلة ومتكاملة فيما بينها تداخلاً يسمح بتضافر مقاصد وتكامل مناهج، وشجع على ترحيل مفاهيم وتسلف مصطلحات دون أن

(1) أبو ريذة، مرجع سابق، ص6.

(2) الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، القاهرة: دار المعارف بمصر، ط 1964، ص 409 تحقيق سليمان دنيا.

يخلو ذلك الترحل وهذا التلف من مشاكل معرفية وصعوبات علمية وعوائق عملية.

## 2/ تجليات إشكالية التكامل المعرفي في الإسلام

### 1. في علوم الملة

اعلم أن أهم ما يقتضيه مفهوم التكامل المعرفي بين علوم الإسلام امتلاك المعطيات الموضوعية، التاريخية والحضارية، التي تساعد على تصور وتفسير تفاعل تلك العلوم فيما بينها، موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، الأمر الذي يستوجب الانتباه إلى حالة نشأة كل علم من تلك العلوم وبيان روافده المعرفية وكيفية تشكله ضمن تاريخ العلم، وتكامله مع غيره من العلوم القريبة أو المساعدة...

غير أننا وبصدد هذا الرصد المطلوب لتاريخ نشأة علوم الإسلام، لا نملك إلا أن نشير لتلك المفارقة المتمثلة في كون رواد العلم الإسلامي والمهتمين بتحقيب مراحلها، قد أبدوا في الظاهر عناية بالحدث الاجتماعي والأخلاقي مثلما شددوا على ضرورة أخذ العلم من أفواه الرجال، وقد ترجم ذلك عنايتهم "بالخبر" وتحقيقتهم لمتنه و"أسباب" وروده، كما عكس تلك العناية تشددهم في نقد الرجال وتبعهم "لطبقاتهم" وتسجيلهم "لمناقبهم"...

كل ذلك كان المؤمل منه أن يعمق لدى مدوني العلم في الإسلام الوعي بالعلاقة الجدلية الممكنة بين العلم و"تاريخه" أو بين مضمونه الثقافي وبيئته وحقبه، فيفهم أحدهما في ضوء الآخر، مما يساعد في نفس الآن على رصد العلاقة التكاملية بين العلوم... غير أن التأريخ للفكر وللعلم في الإسلام انتهى في مساره إلى طريق أصبح فيه "التاريخ" لدى بعض الفقهاء وعلماء الأصول علماً مشبوهاً، لا ثقة برجاله ولا اطمئنان إلى أخبارهم خاصة حينما تتلبسهم الأغراض السياسية، مما حمل أبا بكر بن العربي (534هـ) مثلاً أن يوصم

المؤرخين بأنهم الطائفة التاريخية الركيكة" التي تضع كتبها للملوك ولا تقصد وجه الحق في ذلك<sup>(1)</sup>.

ولعل في مثل هذا الموقف المتشكك في قيمة المعرفة التاريخية ما رسخ في الثقافة الإسلامية إمكانية تقييم العلم ومعرفة طبقات رجاله والخوض في "مناقبتهم" وتفصيل قضاياهم وإشكالاتهم المعرفية وتوجهاتهم المذهبية في استقلال يكاد يكون تاماً عن كل حديث عن ظرفيتهم التاريخية وأحوالهم السياسية والاجتماعية... مما يجعل مهمة الدارس اليوم لتلك الثقافة والعلوم لا تخلو من صعوبة إذا أراد تناول قضايا تلك العلوم من حيث طبيعة النشأة ومظاهر التأثير والتأثير، وأوجه التكامل والترحل والتسلف وأنواع المقاصد والأهداف... فعدم اصطحاب الضروري من المعرفة التاريخية لتأطير نشأة العلوم الشرعية وعلى رأسها علم التفسير وعلم الفقه وأصوله وعلم الكلام، من شأنه أن يجعل معرفتنا بتلك العلوم تشكو من نقص وتقصير عن إدراك مقاصد تلك العلوم عند أصحابها كما تقصر عن ملاحظة التكامل الحاصل بين أنواعها. غير أن التنبيه واجب هنا أن هذا التكامل الممكن ملاحظته بين تلك العلوم، ليس يعنى فقط تداخل علوم خادمة كاللغة والبلاغة والحديث وأسباب النزول بالنسبة لعلم التفسير مثلاً، بل لابد أن يعنى مفهوم التكامل في هذا السياق إمكانية لتصحيح مسار علم معين مراعاة لتطور الفكر الإنساني، لأن من شأن هذا التطور أن يصحح درجة ومستوى تلقي الدارس أو المفسر في فترة معينة للقرآن الكريم، إذ علاوة على حاجة علم التفسير لتصحيح مساره مما أقحم فيه عناصر مناقضة تماماً للنص القرآني، سواء من "إسرائيليات" أو أقوال وآراء شاذة لم يفتأ خصوم

(1) ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت. (تحقيق عمار الطالبي)، ج2، ص417-418.

الإسلام يوظفونها ضده إلى يومنا هذا، كما فعلوا مع أسطورة الغرائق وأمثالها، علاوة على هذا وأمثاله كثير، فإن العديد من التأويلات ودرجات من الاستيعاب في التفاسير المتداولة لا يعكس بالضرورة منطوق وحقيقة النص بقدر ما يعكس مستوى فهم المتلقي للنص، وهو مستوى محكوم بنسبية الظرفية المعرفية والثقافية والعلمية السائدة في العصر. ونعتقد أن فقد التواصل مع المنهجية الفقهية الأصولية وعدم اصطحاب الرؤية النقدية المعروفة لدى علماء الكلام، وعدم التفتح على منهجية علم أصول الدين والمناظرة الكلامية هو الذي أوقع العديد من المحدثين في قبول الشاذ من الروايات والموضوع من الأحاديث وهو الذي أوقع بعض المفسرين في التجسيم الغليظ والفهم الظاهر للنصوص، مما يفيد أن تفتح علماء الحديث وعلماء التفسير على مناهج أخرى في علوم الملة كان له دور التصحيح والتطوير والتكامل. ولهذا حق للمفكر الكبير الشيخ محمد الغزالي أن يلاحظ أن "اكتشاف الشذوذ والعلة في متن الحديث ليس حكرا على علماء السنة، فإن علماء التفسير والأصول والكلام والفقهاء مسؤولون عن ذلك، بل ربما ربت مسؤوليتهم على غيرهم...". ولا أدل على ضرورة هذا التكامل من أن ابن حجر رغم صدارته في علوم السنة قوى "حديث الغرائق" وأعطاه إشارة خضراء، فمر بين الناس يفسد الدين والدنيا، والحديث المذكور من وضع الزنادقة، يدرك ذلك العلماء الراسخون" ولذلك انخدع به الشيخ محمد بن عبد الوهاب رغم شعار التوحيد الذي رفعه لدعوته<sup>(1)</sup>، ورغم التناقض الصارخ بين هذا الشعار ومضمون ذلك الحديث الموضوع.

ونعتقد من جهة أخرى أنه لا بد من التنويه بالفائدة الكبرى التي يمكن أن يستفيد منها اليوم كل من علم التفسير وعلم الكلام أيضا من الحالة المتقدمة التي

(1) الغزالي محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشروق ط7 1990 ص18-20.

وصل إليها علم مقارنة الأديان في الفكر الغربي المعاصر. وهو العلم الذي نشأ في خضمه الإسلام وسار أشواطاً بعيدة على يد المسلمين، قبل أن يتلقاه بالقبول منهم الفكر الغربي الذي نجح في تطوير هذا العلم إلى حد بعيد... وإني لأعتقد أن من شأن نتائج هذا العلم اليوم أن تحرر مفسري القرآن الكريم مما بقي عالقا بهذا العلم من "إسرائيليات" أفحمت خاصة على القصص القرآني واضطر المفسرون للاستعانة بها في تفسيرهم أمام قلة بضاعتهم المعرفية بتاريخ الأوائل.

إن من المؤكد أن دراسات الغربيين المعاصرة لتاريخ الكتاب المقدس تتوافق مع كثير من أحكام القرآن وتلقى أضواء كثيرة على قضايا ومواقف قرآنية أساسية تخص نفس الموضوع، وجدير بالمفسرين المعاصرين للقرآن الكريم أن يعتبروا تلك الدراسات من العلوم الإنسانية المعاصرة التي يمكن أن تكمل مداركهم لمقاصد وأحكام القرآن. ولعل علم التفسير بعد ذلك أحوج ما يكون إلى تلك الرؤية التكاملية التي تقتضي "تسلف" مصطلحات وأحكام وقضايا من علوم عدة تأتي على رأسها الدراسات اللغوية واللسانية والنفسية والتاريخية والأركيولوجية....

ومن جهة أخرى إذا كنا شددنا على حاجة علم التفسير المستمرة إلى التكامل مع علوم أخرى أصلية أو وافدة من أجل تجديد الفهم للنص القرآني المفتوح بطبيعته، فإن هذا التجديد المنوه به لا يمكن أن يتم كما هو معلوم إلا وفق ضوابط وتأويلية علمية من شأنها أن تقي من مزلق قراءات إسقاطية عرفها الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً... غير أنه ليس كعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة علماً يعصم من هذا التسبب في القراءة والفهم، ويساهم في توفير أرضية مشتركة بين مختلف العلوم الإسلامية تضمن تكاملاً بينها، خاصة وأن علم أصول الفقه علاوة على مهمته الأساس المتمثلة في تقنين ضوابط الفهم والاستنباط، فإنه في عمقه

ومن حيث المقاصد يمثل في آن معا علما يحدد ضوابط السلوك والتصرفات مثلما يؤسس أصول التفكير وأسس المعرفة العلمية المشتركة بين الممارسين والمتداولين لهذه المعرفة في الإسلام.

في ضوء هذا وبخصوص علم الأصول بحد ذاته لا بد أن نلاحظ أنه رغم حدة الخلافات " الكلامية" بين المذاهب والفرق التي كان ينتمي إليها علماء الأصول، فإن ذلك لم يكن حائلا بينهم وبين استفادة بعضهم من بعض في مجال شكل الأرضية المشتركة بينهم ألا وهي أرضيم منطق أصول الفقه، حيث أنهم رغم تلك الاختلافات الكلامية كانوا في الأغلب ينتمون إلى منطق أصولي واحد، هذا المنطق الذي جعل القاضي عبد الجبار المعتزلي يشترك مع الجويني الأشعري فقها وأصولا، وهو الذي جعل ابن عقيل الحنبلي يتلمذ أصوليا على أتباع ابي الحسين البصري المعتزلي الذي صار كتابه المعتمد إلى جانب كتاب البرهان للجويني والمستصفي للغزالي عمدة الدراسات الأصولية في الإسلام، تماما كما صار كتاب الكشاف للزمخشري حجة في باب التفسير لدى سائر المشتغلين بهذا العلم. ولا تخفى دلالة ذلك الالتفاف حول المنطق الأصولي والالتزام به في تحقيق التكامل والاستفادة من مصادر معرفية مختلفة.

هذا وإذا كان التكامل المعرفي واقعا هكذا بين أهم العلوم المتداولة في الإسلام، فإن ذلك ساهم في انتقال جملة مفاهيم تساهم فعلا في إقامة علاقات من التواصل المعرفي بين العلماء، كما هو حاصل مثلا بالنسبة لمفهوم "النسخ" داخل المناظرة الكلامية الذي تم تطويره، انطلاقا من المصطلح القرآني، ثم ما لبث المصطلح أن وظف بطرق شتى خاصة في علم الأصول وولد مباحث مهمة على المستوى المعرفي والتشريعي شهدت بمدى التواصل والتكامل بين علوم التفسير والكلام والأصول.



## ب/ التكامل بين علوم الملة وعلوم الحكمة

لاشك أن مثل هذا التكامل قد لقي قبولا واستحسانا وتم تبرير فائدته بالنسبة للعديد من العلوم الناشئة في الإسلام، أما بالنسبة للعلوم والمعارف الطارئة على الإسلام والمستنبتة من جديد في أرضه وحضارته، فإن الفضل يرجع إلى الإمام الغزالي حيث أصر على فتح أفق علوم الملة مجتمعة على مفاهيم ومعارف أخرى "وافدة". فبالرغم من نقده للمضامين الميتافيزيقية في الفلسفة اليونانية... إلا أنه أبدى إصرارا في جعل منهج تلك الفلسفة والمتمثل خاصة في المنطق المنهج الأمثل و"المعيار" المضمون لكل معرفة تريد أن تكون حقة وعلمية. الأمر الذي جعله يبشر بمجموعة من المفاهيم المنطقية في صلب حديثه عن أكثر علوم الإسلام أصالة، وهو علم الأصول، معتبرا تلك المفاهيم ليست مدخلا ضروريا لعلم الأصول فحسب، "بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لم يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"<sup>(1)</sup> وهذا ما أبقى على نوع من التواصل والتكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الحكيمية.

وإذا كان ابن رشد الحفيد قد أبدى في الظاهر اعتراضا على هذا الإدراج من قبل الغزالي للمنطق الأرسطي في صلب علم الأصول، بدعوى أن "من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها"<sup>(2)</sup> أو بدعوى مضمرة<sup>(3)</sup> بأن علم الأصول لا يرقى إلى مستوى قطعية وبرهانية الأدلة المنطقية<sup>(4)</sup>، فإن هذا الاعتراض الرشدي لم يلق تأييدا ليس فقط بين جل

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت/ ج1 ص10.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1994 ص37-38 (تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي).

(3) نفسه، ص38.

(4) انظر نقدا لهذه الرؤية الرشدية عند النقاري، حمو "حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد" مجلة

المتكلمين والفقهاء الأصوليين، بل أن تلميذ ابن رشد يوسف ابن طلحوس (520هـ) قد خرج على ذلك التحفظ الرشدي ودافع تحت تأثير غزالي واضح عن ضرورة التكامل بين علوم الملة والدراسات المنطقية باعتبار هذه الأخيرة "صناعة" إنسانية كلية من شأنها أن تغني العلوم الشرعية<sup>(1)</sup>... وإذا كان الواقف على الدراسات الأصولية أو النحوية أو البلاغية يدرك ذلك التوظيف المتعدد للمفاهيم والمصطلحات المنطقية وذلك التعامل الإيجابي معها، فإن الفضل يرجع إلى أبي حامد الغزالي، قبل غيره، في تذليل الصعاب أمام تحقيق ذلك التواصل والتكامل المعرفي وإضفاء مشروعية عليه.

صورة أخرى من هذا التواصل والتكامل المعرفي بين علوم الملة والعلوم الوافدة وهي الصورة المتمثلة في محاولة علماء الإسلام إدخال تعديلات جديدة على مفاهيم ومصطلحات وافدة، مع توظيفها توظيفا مغايرا للحقل المعرفي الأصلي لتلك المفاهيم، إذ يلاحظ مثلا أن المناظرة الكلامية في الإسلام قد تولدت عنها أحيانا مفاهيم انتقلت إليها في الأصل من المجال الطبيعي إلى المجال العقدي الإلهي المحض، ثم من هذا المجال إلى المجال المعرفي المنطقي، لتعود من جديد إلى المجال الطبيعي، ولكن بصورة مغايرة للصورة الأصلية، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم "الجزء الذي لا يتجزأ" في المناظرة الكلامية الذي تطور عن مفهوم "الذرة اليونانية"، والذي عرف طريقه إلى الفكر الإسلامي بفضل الثلاثي المعتزلي، ضرار بن عمرو ومعمرو بن عباد السلمي وأبي الهذيل العلاف، حيث لبس المفهوم اليوناني في الإسلام حلة كلامية جديدة وشهد تعديلات جوهرية حتى صار مبدءا أساسيا في تفسير الطبيعة وفقا لمبدءا العناية الإلهية ولفلسفة القرآن الكريم، ثم لم يلبث الأشاعرة أن تبنوا نفس

مقدمات، الدار البيضاء: عدد 15 شتاء 1998 ص53-61.

(1) قارن بدر استنا عن ابن طلحوس: تجليات الفكر المغربي، الدار البيضاء المدارس ط1 2000 ص9-48.

المفهوم بل رفعوه في بداية الأمر إلى مستوى القواعد التي تقام عليها العقائد وبالتالي أصبح مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ في مرتبة هذه العقائد التي يقوم عليها المذهب الأشعري برمته والتي لا يجوز الشك فيها مادام " بطلان الدليل يؤذن إلى بطلان المدلول"... والأمثلة عديدة حول هذا التواصل والتكامل المعرفي على مستوى المفاهيم والمناهج بين علوم الإسلام وغيرها من العلوم. ولسنا في حاجة إلى التذكير هنا بأن المسلمين في بداية العصر العباسي حين ووجهوا بهجمة المذاهب الخنوصية التي بدأت تتسرب إلى التراث الإسلامي قد اضطروا إلى التفتح على الفكر الفلسفي اليوناني للاستفادة من تراثه المنطقي والجدلي خاصة لمواجهة الغنوص، وهو ما سمح للمعتزلة أن يظهروا على الساحة الفكرية كمدافعين عن الإسلام ضد الغنوص الهيلينستي الغربي والغنوص الفارسي الشرقي، إن في صورته الفكرية أو السياسية.

غير أننا نريد قبل إنهاء حديثنا عن هذا الفقه الأكبر، علم الكلام، أن نلاحظ أنه بالرغم مما أنتجته المناظرة الكلامية من فرص للتعاون والتكامل المعرفي بين المتناظرين المنتمين لمختلف المذاهب، إلا أن الخلاف الكلامي قد انقلب أحيانا كثيرة إلى نشاط لتوليد واستنساخ مفاهيم أريد لها أن تكون معاول للقطيعة المعرفية وتكريس الانفصال الفكري، مما عمق هوة الخلاف بين المتناظرين؛ وفي اعتقادنا أن المشكل السياسي كان له دور كبير في هذا النوع من الإقصاء الفكري الذي سرى أثره إلى الحياة العملية نفسها، وإلا فإن التشابه واضح والتقارب كبير بين الاختيارات النظرية والمفاهيم المتداولة بين كثير من الاتجاهات الكلامية في الإسلام، خاصة منها المعتزلة والأشاعرة<sup>(1)</sup>.

(1) انظر نموذجا لذلك التقارب في دراستنا "ملاحظات حول مشكلة المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي" مجلة المناظرة، الرباط: السنة الأولى، العدد الأول، يونيو 1989.

ومما لا شك فيه أن تتابع أحداث عالمنا المعاصر سياسيا وفكريا، بقدر ما أبان بوضوح عن ميسر حاجتنا إلى علم الكلام للدفاع عن وجودنا وهويتنا، أبان في نفس الآن عن الحاجة إلى تجديد المعرفة الكلامية والتقليل من شأن الخلافات الشكلية، والتفتح على قضايا معرفية معاصرة وإشكالات إنسانية طارئة وعلوم جديدة جدية باهتمام المعرفة الكلامية من قبيل علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني واللسانيات ونظريات التأويل، ومن قبيل موضوع الحداثة ومشكلة الإنسان في العالم المعاصر... وغيرها من القضايا والتصورات والمناهج التي تحتاج منا إلى إرادة للفهم والاستيعاب وقدرة على التفاعل والنقد البناء وبيان حدود التطبيق وإمكانية المشاركة في بناء حضارة جديدة بإنسانية الإنسان... ولعل التقييم الموضوعي للخلاف الكلامي يقتضي منا القول في الأخير أن أهم ما تبقى لنا من تاريخ المناظرة الكلامية ليس هو بالأساس "مقالات" الإسلاميين واختلافاتهم، بقدر ما أن الأهم هو ما تعاون فيه أصحاب تلك المناظرة وحققوا فيه تكاملا معرفيا ألا وهو أدب الحوار وطرق التفكير ومناهج البحث التي أولوها عناية خاصة، مما يجعل مؤرخ العلوم في الإسلام يتأكد أن عملية إنشاء المعارف الكلامية بالرغم من نسبيتها الزمانية والمكانية راكمت لنا شروطا منهجية متكاملة دالة على إيجابية هذا العقل الكلامي وقيمة أبعاد آلياته النظرية، وفي هذا يتكامل علم الكلام مع علم أصول الفقه ويؤسسان معا فلسفة إسلامية أصيلة قابلة للتطوير وللاستثمار من جديد بعيدا عن كل خلاف مذهبي محدود وضيق...

ونود قبل أن نختم حديثنا عن مشكلة التكامل المعرفي بين علوم الإسلام أن ننوه بتلك المحاولة الرائدة في رصد هذا التكامل المعرفي، والتي مثلها الفيلسوف الكبير أبو الحسن العامري (381هـ) من خلال كتابه الهام الإعلام

بمناقبة الإسلام، ونحن إذ نكتفي هنا بالإحالة على بحثنا الذي سبق لنا إنجازة حول هذا الفيلسوف المسلم وحول كتابه هذا<sup>(1)</sup>، نكتفي بالإشارة هنا إلى أن العامري فصل القول في التكامل المعرفي الممكن بين علوم الحكمة وعلوم الملة، قبل أن يوضح هذا التكامل داخل علوم الملة نفسها، وعلى رأسها علوم الحديث والفقه والكلام، منبها طلاب ومتداولي هذه العلوم خاصة إلى أن " الواجب على أرباب هذه الصناعات الثلاثة ألا يحمل أحدا فرط الإعجاب بنفسه وصناعته على الاستخفاف بسواه، وألا يحمله الاعتزاز بما أوتيه من المهارة في خاصيتي صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه" بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها، ويوفي العارفين فيها، والمتقدمين فيها أبلغ حقوقهم... وألا يكابر ما أوجه العقل الصريح لمحبة التقليد وخصوصا لمن لا يشهد له بالعصمة، فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه".<sup>(2)</sup>

### 3. الانحطاط وغياب التكامل المعرفي

لن نكون مبالغين بعد تلك النماذج من التواصل والتكامل بين علوم الإسلام، إذا أكدنا أن أكثر الأعراض المرضية انتشارا شملت العالم الإسلامي في عصر الانحطاط، فرادى وجماعات، شعوبا ودولا، كان هو "الانفصال" فبعد أن أحيط بالعالم الإسلامي من كل أطرافه وأناخ الانحطاط بكلكله وبكل أبعاده السياسية والمعرفية، أصبح الانقطاع والانفصال بين حاضر هذا العالم وماضيه أكثر بروزا

(1) انظر بحثنا "دفاعا عن علوم الحكمة وعلوم الملة" ضمن التحايج: طبيعته ومجالاته ووظائفه، كلية الآداب الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، سنة 2006 ص 97-120

(2) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقبة الإسلام، القاهرة: دار الكتاب العربي 1387-1967، ص 121-122 (تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب) قارن هذا الموقف للعامري من التكامل بين علوم الحكمة وعلوم الملة بموقف شبيهه عند الإمام ابن حزم، انظر بحثنا المشار إليه في الهامش رقم 20 ص 105.

وإثارة للانتباه<sup>(1)</sup>. وهو وضع كان لابد أن ينعكس سلبا على الحياة الفكرية والمعرفية. ولعل من بين مظاهر هذا الانعكاس السلبي ذلك الرضى والقبول بإمكانية القطع أو الفصل بين العدل والسلطان وانتهاء بالفصل بين العلم والممارسة اليومية، بحيث أصبحت علوم العصر تشكو أكثر من أي وقت مضى من الابتعاد عن الواقع المعيش، دون أن يثير هذا استغرابا بين الفقهاء الذين تعودوا أن يشبعوا بحثا مواضيع فقهية تشكوا باستمرار من عدم تكاملها مع معارف أخرى، فضلا عن انقطاع صلتها بالواقع وعدم تنزيلها عليه، وهي ظاهرة لم تكن تثير استغرابا في هذا العصر مثلما لم يكن يثير الاستغراب ذلك الفصل بين العدل والسلطان، رغم ما عرفه الأدب السياسي والسياسة الشرعية من تخمة في النظريات السياسية التي تقيد نظريا العمل السياسي وتضبط وتحدد " شروط" الولاء والطاعة.

والملاحظ بعد هذا أن العلاقة بين أبواب الفقه وبين الواقع المعيش قد ضاقت وتقلص مجالها وكاد ينحصر في نظام الأحوال الشخصية وباب العبادات، وهي مجالات أقرب ما تكون إلى الحياة الفردية منها إلى التنظيمات الاجتماعية والانشغالات السياسية، وبذلك صار الفقه الأثير في هذا العهد هو فقه الأحوال الشخصية بعد أن توارى فقه الأحوال السياسية الذي صار آخر ما يتناول من مباحث نظرية طبعا، في الكتب الكلامية بعد أن كان يحتل الصدارة في العصر الأول للإسلام... وبهذا تؤكد الانفصال وتقطعت أسباب التكامل ليس فحسب بين العلوم الشرعية والعلوم الدقيقة، بل إنه انفصال طال حتى العلوم الشرعية نفسها، فتقطع ما كان بينها من تلاقح وتكامل، ثم انفصل ما بينها وبين الواقع

(1) قارن بكتابتنا إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، بيروت: دار المنتخب ط 1994 ص 321-332.

اليومي الذي كان يغنيها ويعمل على تطويرها وتجديدها... نعم، قد يجوز للبعض أن يستدرك علينا هنا بأن العديد من العلوم الشرعية الأساس كالتفسير والفقه والأصول، كان يفتح على علوم أخرى فيتكامل معها ويفيد منها... والواقع أن هذه الظاهرة قد رصدها جيدا الإمام الشاطبي (790هـ) الذي لاحظ بالفعل تفتح تلك العلوم الشرعية على معارف أخرى اعتبرت كما نعتها "ملحا" مكملة لها، غير أن الشاطبي يلاحظ أنه قد وقع هناك نوع من الإفراط والإقبال على تلك الملح والمعارف الهامشية وبسط إشكالاتها الخاصة على حساب صلب العلم وجوهره، وهو ما شكل عائقا معرفيا انعكس أثره حتى على الجانب العملي والتنزيلي للعلم.

وعلى فرض ثبوت تلك العلاقة بين "العلوم التي يخدم بعضها بعضا" وتتكامل فيما بينها معرفيا، فإن انشغال الفقيه الأصولي مثلا واهتمامه الزائد بتقرير وبسط قضايا العلوم الخادمة لعلمه، وكأنه المتخصص فيها أو كأنها العلوم المقصودة بعنايته، وذلك على حساب تخصصه العلمي، مما اشتهر فعلا بين فقهاء عصور التراجع الفكري، ليعتبر حشوا أو فضلا غير محتاج إليه<sup>(1)</sup> مادام تقرير مسائل تلك العلوم الخادمة أمرا راجعا إلى أصحاب الشأن فيها والمتخصصين في البرهان عليها...

تلك بعض ملامح هذه الظرفية الدقيقة التي مر بها الفكر الإسلامي والتي حملت بعض مفكري وعلماء العصر أن ينتقدوا هذه الوضعية المعرفية السائدة المتسمة بالعقم، موضوعا ومنهجيا، بعد ما رأوا فقهاء وطلبة هذه العلوم قد "اقتصروا على حفظ ما قل لفظه، ونزر حظه، فأخذوا أعمارهم في حل لغوزه

(1) قارن بكتابتنا الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 511-513.

وفهم رموزه" على حد قول الإمام المقري الجد (759هـ)<sup>(1)</sup>. وقد قدم لنا ابن القيم (751هـ) صورة واقعية ثلاثية الأبعاد لذلك الانفصال الذي أصاب علوم هذا العصر، وعلى رأسها العلوم والدراسات الفقهية، هذه الدراسات التي اتسمت في رأيه بالتقصير المعرفي المطلق، تقصير في معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، وتقصير في معرفة الواقع وشروطه، وتقصير في تنزيل أحدهما على الآخر... وبالفعل فقد كان منتظرا أن يؤدي مثل هذا التقصير المركب إلى نتيجته الحتمية ألا وهي انسحاب فقهاء العصر من حياة الناس العملية وإبقاء مجال المعاملات والتنظيمات السياسية والاقتصادية يشكو من شطط ومن فراغ دون ضابط من مقاصد الشرع ومن العدل وصريح المعقول وذلك "تفريط" واضح لم يكن لينتج بالمقابل إلا "إفراطا" وتجاوزا ضيع على الناس سماحة الشريعة وعدالة السياسة الشرعية، وهو ما ولد لدى جل فقهاء هذا العصر شعورا بالانزواء أعلنوا معه "إغلاق باب الاجتهاد" الذي كان في حقيقته إغلاقا لباب التكامل المعرفي بين العلوم والمعارف فيما بينها، ثم بينها وبين الواقع. فكيف بعد هذا لا يشيع بين فقهاء هذا العصر - عندنا بالمغرب - أن من يتصدر من العلماء لتفسير القرآن الكريم حري به أن يؤدب ويعزر خوفا من اعتقاد راسخ بأن "البلد إذا قرأ به "التفسير" من ليس بأهل (له) كان ذلك سببا في خرابها، ومن قرأ "التفسير" وهو لا يعرفه، فقد ذكر "العلماء" أن المدينة التي يكون فيها تخلى وأن مصيبة الموت تقع بالسلطان نفسه<sup>(2)</sup>!

(1) مرجع سابق، ص329، قارن بخصوص هذا الموضوع بحثنا الموسوم بـ: "تقويم ابن خلدون للحالة العلمية في الغرب الإسلامي" ضمن: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات الرقم 94، سنة 2001، ص163-175.

(2) محمد المختار السوسي، سوس العالمة، المحمدية: مطبعة فضالة، 1960، ص34.



ويشبه هذا ما ارتبط في تاريخ المغرب بمشكلة انحراف قبلة جامع القرويين بفاس، ذلك الانحراف الذي يرجع إلى عهد مؤسس المدينة إدريس الثاني، وهو انحراف يكاد يصل إلى استدبار القبلة! مع كون علماء الفلك والتوقيت في عصر متأخر قد نبهوا على هذا الانحراف الفاحش والشاذ في تلك القبلة، واستشكال عموم الناس لذلك، فقد عارض الفقهاء طيلة قرون تغيير تلك القبلة، ووجد من علماء المغرب في القرن العاشر من حاول رد هذا الواقع المبرهن عليه فلجأ بمنطق آخر ورد فيه التشديد على "إنكار إمكان فساد قبلة مساجد نصبها الإمام المهدي سيدي إدريس بن إدريس... نصبها في القرن الثاني الكثير الخير والفضل، فكيف يعارض اجتهادهم باجتهد القرن العاشر الكثير الشر والجهل".<sup>(1)</sup>

### خاتمة

تلك هي إشكالية مفهوم التكامل المعرفي وهذه بعض تجلياتها، ولقد بات من المتعذر إنشاء معرفة بهذه الإشكالية دون أن نضع في الاعتبار ذلك التداخل الحاصل بين قضاياها النظرية والإسهامات المتعددة لرموزها، وإذا كانت الحضارات القديمة قد عرفت مثل ذلك التكامل والتداخل بين المجالات المعرفية، فقد تجلّى ذلك بوضوح أيضا في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث ساعد ذلك أحيانا كثيرة على وجود علماء موسوعيين جامعين بين علوم متباينة ومعارف وتخصصات مختلفة، مما ساعدهم على إدراك وشائج التعاون والتكامل بين ما يحملونه من معارف وعلوم... إلا أن تقدم الإنسانية واتساع محتوى العلوم

(1) محمد حجي، الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396-1976، ص290-297.

القديمة وبروز تخصصات دقيقة تند عن الحصر، قد فرض تقليصا في درجة الاستيعاب والجمع وأوجب تحديدا لمجال التخصص... غير أن تطور الأبحاث العلمية الدقيقة والإنسانية على السواء، ما فتئ يؤكد من جديد ضرورة مراعاة القواسم المشتركة التي توحد أرضية البحث العلمي في كل المجالات اعتبارا أولا لإمكانية " تسليف " مناهج البحث العلمي من مجال علمي إلى مجال علمي آخر، ونظرا ثانيا لوجود مفاهيم ومصطلحات " رحالة " بين حقول معرفية مختلفة، مما يسمح لنا بالقول بأنه مهما بدت عملية إنشاء المعارف وتطويرها محكومة بقطائع وانفصالات، فإن التواصل أو الاتصال والتكامل يبقى عنصرا بارزا في بناء المعرفة الإنسانية. وإذا تحقق هذا التواصل والتكامل بين العلوم الدقيقة فأولى أن يتحقق بين العلوم الإنسانية، وحرى أن يتحقق بالتالي بين العلوم الإسلامية.



**التكاملية**  
**في العقلانية العلمية الإسلامية**

ذ. إدريس نغش  
أستاذ باحث



## مقدمة

كان التكامل في العقلانية العلمية الإسلامية الأصيلة جوهرًا لا عرضًا طارئًا عليها، وصار اليوم شعارًا غير ذي مضمون. صحيح أننا رددنا الحديث عن تكامل العلم والدين والأصالة والمعاصرة مائة وعشرين عامًا أو يزيدون، ولكننا لم نفعل شيئًا على مستوى الواقع. فكل شيء في حياتنا العلمية مشتب. أفليست الحاجة ماسة إذن إلى تغيير منهجنا في النظر، وتوجيه جهدنا فيه إلى سلوك طريق جديد؟ وهل يكون هذا الطريق غير الدراسة التطبيقية لأنماط التواصل التكاملية المعرفية في تراث الفقهاء والعلماء؟! لذلك أود أن أبين في البداية سبب الانشغال اليوم بمفهوم التكامل، في ميادين العلوم الإنسانية، والأبحاث المعرفية. ثم أبين - من خلال - تصفح يسير لنموذجين من الأمثلة، أهم مظاهر التكامل العلمي في العقلانية العلمية الإسلامية، وربطها بمرجعياتها وأسسها، كما تتجلى في بنية التفكير العلمي الإسلامي، وفي خصائص الشمول والتنوع وآليات الوصل داخل العلوم الإسلامية، أو بين العلوم الأصلية الأصيلة وشتى المعارف المنقولة.

### 1/ مفهوم التكامل وتعريفه

ظهرت اليوم المناهج التكاملية في مجالات العلوم الإنسانية، كالتكاملية في العلوم النفسية، حيث تجاوز علماء النفس تلك النظرة التجزئية إلى النفس الإنسانية، التي حمل لواءها مذهب السلوكية الذي استعار المنهجية التجريبية

التجزئية من الفيزياء لدراسة النفس الإنسانية، ولم يتخلص منها مذهب التحليل النفسي عند فرويد فصارت المدارس النفسية مثل "علم نفس الأعماق" depth psychology و"علم النفس التآلفي" psychosynthesis - فضلا عن الظاهرية<sup>(1)</sup> التي تزعمها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل E. Husserl (ت 1938)، والجشطالتية<sup>(2)</sup> التي يعتبر عالم نفس الألماني ماكس ويرثيمر Max Wertheimer (1880 - 1943) من أبرز مؤسسيها، وغيرهما - تدافع عن التحليل السيكولوجي الرافض للبعد الواحد<sup>(3)</sup>. وجنح إلى هذا المنظور التكاملي حتى التحليليون المعاصرون مثل كارن هورني K. Horney (1885م - 1952م)<sup>(4)</sup>. بل امتدت هذه التكاملية إلى العلوم التربوية ومناهجها<sup>(5)</sup>.

- (1) الظاهرية Phénoménologie فلسفة ظهرت في ألمانيا مع الفيلسوف إدموند هوسرل E. Husserl (ت 1938). وهو يرى أن الوجود هو ما يظهر أمام وعينا. والوعي يتميز بالقصدية: أي أن الفكرة لا توجد مجردة معزولة في العقل، كما يرى المذهب العقلي عند ديكرت وأضرابه، بل هي متجهة دوما نحو موضوع خارجي. لذا فالظاهرية تمثل علم الوعي، أي: كيف يتأسس العالم كظاهرة في وعينا. لذلك تبنت الظاهرية مبدأ وحد الظاهر والباطن، فأرأت أن الإنسان وحدة كلية، وأن هناك اتحادا في الشخصية الإنسانية بين مظاهرها الخارجية (أفعال وأقوال وحركات) وبين بواطنها الداخلية (أفكار ومشاعر)، فكل باطن لا بد أن يُظَهَر على الخارج في شكل فعل أو قول أو حركة جسمية، وكل شيء خارجي لا بد أن يُظَهَر فكرة أو شعورا باطنيا.
- (2) الجشطالتية: مدرسة نفسية اشتق اسمها من كلمة جشطالت الألمانية، وهي تعني: نمطاً أو صيغة أو شكلاً. فالكائن الحي يدرك العالم الخارجي شكلاً منظماً متكاملًا، لا مجموعة من إحساسات فردية لأجزاء متناثرة. إنه يدرك الكل قبل الجزء.
- (3) لمزيد من هذه الرؤى التكاملية ينظر مثلاً: اليازجي، ندرة، المبدأ الكلي: لقاء الحكمة القديمة والعلم الحديث، دمشق 1989. وتأملات في الحياة والإنسان، دمشق، 1988.
- (4) عالمة نفس ألمانية، تتلمذت على مدرسة التحليل النفسي قبل أن تتنازل عن عضويتها في معهد التحليل النفسي عام 1941 وتكون بعدها مؤسسة أمريكا للتحليل النفسي حيث رفضت مبدأ الغرائز ومالت إلى تحليل اجتماعي تكاملي للنفس.
- (5) المناهج التكاملية Integrated Curriculum: اتجاه حديث ينظر إلى بناء المناهج الدراسية وتصميمها من منظار التكامل بين المعارف الإنسانية. وقد أنجزت فيه عدة بحوث نظرية وتطبيقية في العالم العربي. مثل أطروحة الدكتور فتحي يوسف مبارك: دراسة تجريبية في المنهج المتكامل، عمل وحدة دراسية متكاملة وتقييم

ومن أهم تعريفات مفهوم التكامل التعريفان التاليان:

(1) المنهج التكاملي - على المستوى المعرفي العام - هو: "تقديم المعرفة في نمط وظيفي على صورة مفاهيم متدرجة ومترابطة تغطي الموضوعات المختلفة دون أن يكون هناك تجزئة أو تقسيم للمعرفة إلى ميادين مفصلة"<sup>(1)</sup>.

(2) المناهج التكاملية - على مستوى التعليمي الخاص - هي "المناهج التي يتم فيها طرح المحتوى المراد تدريسه ومعالجته بطريقة تتكامل فيها المعرفة، من مواد أو حقول دراسية مختلفة سواء كان هذا المزج مخططاً ومجدولاً بشكل متكامل حول أفكار وقضايا وموضوعات متعددة الجوانب، أم تم تنسيق زمني مؤقت بين المدرسين الذين يحتفظ كل منهم بتخصصه المستقل أم بدرجات بين ذلك"<sup>(2)</sup>.

ارتبط هذان التعريفان بالمأزق العام الذي تعرفه نظرية العلم المعاصرة التي عانت من مشكل تمزيق المعارف العلمية بعد انفصالها عن الفلسفة التي كانت توحيها إلى حين. وقد كان إدموند هوسرل من أفضل من وصف هذه الأزمة في كتاب (أزمة العلوم الأوروبية). ولكنه لم يربطها بأزمة العقل نفسه، فقد كان يشغله الحوار الفكري مع ديكرت ومع المنطق الصوري. وهو حوار انتفع منه كثيرا في بيان الأزمة. ووجد توحيد العلوم في الفلسفة الظاهرية.

---

أثرها في تحديد أهداف المواد الاجتماعية بالمرحلة الإعدادية، كلية التربية، جامعة الزقازيق. 1982. (غير منشورة). ينظر أيضا: الخياط، عبد الكريم عبدالله: آراء معلمي وموجهي المواد الاجتماعية حول استخدام الأسلوب التكاملي في بناء وتدريس منهج المواد الاجتماعية للصفين الأول والثاني في المرحلة الثانوية بدولة الكويت، المجلة التربوية، العدد 61، س 2001. ص 98-ص 134.

(1) الخياط، مرجع سابق، ص 101.

(2) المعقل، عبدالله بن سعود، المنهج التكاملي، مستقبل التربية العربية، القاهرة، العدد 22، س 2001، ص 48.



لقد تم استعمال مفهومي الربط والدمج بين المعارف، رداً على الفصل بين الميادين العلمية، وغالى فيهما المغالون حتى كانوا يرون أنه لا بد من تجميع المعرفة كلها في كتلة واحدة يلجأ إليها الباحثون كلما دعت حاجتهم لذلك. ثم جاء مفهوم التكامل ليعدل من منطلق هؤلاء الغلاة ويضع فكرة التوسط بين الانفصال الحاد بين المعارف وبين الإدماج التام، وسرعان ما وجد في الولايات المتحدة الأمريكية ثلاثة ميادين رئيسة هي الرياضيات والعلوم العامة والدراسات الاجتماعية المتكاملة.

هذا المأزق لم تعرفه العقلانية العلمية الإسلامية، فقد تأسست منذ فترة مبكرة في نطاق خاصية التكامل. ولهذا لا نجد في القرآن الكريم ولا في الكتب المخصصة لنظرية العلم لفظ التكامل المعرفي بهذا النحت الاصطلاحي، فقد كان التكامل جوهر التفكير لا موضوعاً له.

## 2/ مظاهر التكامل العلمي

نحتاج إلى دراسة وصفية شاملة لكتب التراجم تستقصي مظاهرها في الحياة الثقافية عامة، وفي نظام التكوين الذي عرفته المؤسسات التعليمية الإسلامية. لكن يكفي - في هذه العجالة من القول - أن نشير إلى شواهد يصح القياس عليها.

### 2.1. التكامل في التكوين البيداغوجي

كان التكامل العلمي - منذ المراحل الأولى لنشأة الفكر العلمي وتطوره في الإسلام - جزءاً من التكوين البيداغوجي للمتعلم. فقد كانت وضعية العلوم الطبيعية والتعاليمية (أي الرياضية) لا تقل أهمية "شرعية" عن وضعية العلوم "الشرعية" ذاتها، حتى أن الإمام الشافعي وهو ثالث الأئمة الأربعة، ومؤلف الرسالة في أصول الفقه والأمر في الفقه وغيرهما، يقول: "لا أعلم علماً بعد

الحلال والحرام أنبل من الطب" وكان يعتبره ثلث العلم<sup>(1)</sup>. لقد استوعبت الإدارة الحاكمة وسياستها التعليمية، منذ فترة الخلافة الإسلامية، علماء الملل الأخرى في مجال الطب والعلوم الدقيقة، فاشتغلت الأسر النصرانية التي عرفت بالطب بكاملها في قصور الخلفاء وباحات المدارس، ولقيت كل تقدير واحترام، كآل بختيشوع مثلاً<sup>(2)</sup>. وأما العلم الرياضي فكان منذ فترة مبكرة جدا جزءا من البرنامج التعليمي الذي يتلقاه المتعلم مشرقا ومغربا. وإذا كنا لا نستطيع تحديد البداية الفعلية لتلك الفترة في الغرب الإسلامي، فإننا نعلم أن محمد بن عبد السلام سحنون (ت 256هـ / 870م)، أحد كبار مؤسسي الفقه المالكي بالغرب الإسلامي، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (ق9م)، نصّ في رسالته "آداب المعلمين" على استحباب تعليم الحساب للأطفال<sup>(3)</sup>. ومن المحتمل أن يكون في ذلك شيء من تأثير شيخه الفقيه الرياضي شقران بن علي القيرواني (ت 186هـ / 802م)<sup>(4)</sup>، أحد أعلام الفرائض والحساب في القرن الثاني الهجري (ق

(1) آداب الشافعي ومناقبه: ص321.

(2) نذكر من هؤلاء العلماء الذين كانوا على ملل غير الإسلام: تاودون (نصراني توفي بعد 132هـ، 753م)، ويوحنا بن ماسويه (243هـ، 857م)، وثابت بن قرّة الصابئي (288هـ، 900م)، وحنين بن إسحاق (260هـ، 873م) وإسحاق بن حنين (829هـ، 911م)، وقسطا بن لوقا البعلبكي (300هـ، 912م)، ويوحنا يوسف بن الحراني (200هـ، 815م)، وسنان بن الفتح الحاسب (نحو210هـ، 825م) وغيرهم. وأما آل بختيشوع فكان أبرزهم: جبرائيل بن بختيشوع (182هـ، 833م)، وبختيشوع بن جبرائيل (256هـ، 869م) وجبرائيل بن عبدالله بن بختيشوع (639هـ، 1005م)، وعبيدالله بن جبرائيل بن بختيشوع (453هـ، 1061م).

(3) ابن سحنون، محمد بن سعيد، كتاب آداب المعلمين، تقديم وتحقيق مقارن محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1969.

(4) شقران بن علي بن يوسف القيرواني (ت 186هـ/802م): هو شيخ الفقيه ابن سحنون، كما كان شيخ الصوفي المشهور ذي النون المصري (ت 245هـ=859م) أيضا. عالم بالحساب والفرائض. له ترجمة في شجرة النور الزكية لابن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د، ت، ج، 1، ص60، رقم الترجمة 31، الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ج3، ص170.

8م). لقد كان علم الفرائض مهذا أساسيا لنشأة تقليد حسابي في شرق العالم الإسلامي وغربه، مثلما كان علم التوقيت دافعا لنشأة التقليد الفلكي.

لذلك، كانت هناك مظاهر عديدة للتكامل في العقلانية العلمية الإسلامية: يدلنا على بعضها شهادات التاريخ، وينبثنا عن بعضها الآخر: شهادات المسائل العلمية في كل علم علم. فلتأمل البعض اليسير من هذه وتلك.

## 2.2. التكامل من شواهد التاريخ

لا نكاد نعثر في تراجم أعلام أهل العلم بالقرآن والحديث والفقہ من لم يكن له حظ من الطب والنبات والحساب والهندسة والفلك...، إما حظ تعلم ودرس، أو نصيب مشاركة وتعليم، أو شرف ابتداء وإبداع. ولا نكاد نعثر - في مقابل ذلك - في تراجم أعلام أهل العلم بالطب والنبات والحساب والهندسة والفلك ونحوها، من لم يكن له حظ من العلم بالقرآن والحديث والفقہ...، إما حظ تعلم وحفظ، أو نصيب مشاركة وتعليم وشرح، أو شرف إضافة واجتهاد.

2.2.1. فمن أعلام الأئمة الفقهاء: العالم القيرواني عبد المنعم بن محمد بن إبراهيم الكندي، أبو الطيب (ت 435هـ / 1043م)<sup>(1)</sup> الذي رَسَخَ تقليدا يجمع بين التكوين الشرعي (الفقہ والأصول)، وبين الرياضيات بمعناها الواسع، الجامع بين الحساب والهندسة الدائرة على أصول أوقليدس إلى جانب العلوم القديمة، وهو تقليد سيمتد أثره جليا حتى مدرسة ابن البنا وأغلب شراحه، كابن قنفذ القسطنطيني (807هـ، 1408م) مثلا. كان عبد المنعم الكندي ممن ترجم لهم القاضي عياض ضمن "أعيان مذهب مالك"، من نبلاء هذه الطبقة ومتفنيها، إمام راسخ في العلم

(1) عبد المنعم بن محمد بن إبراهيم الكندي، أبو الطيب: فقيه مهندس قيرواني. له ترجمة في ترتيب المدارك للقاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1387هـ/1967م. 4/771، والأعلام للزركلي: 4/168.

يقتدى به ويفزع إليه. وكان عالما بأصول أوقليدس، قيل فيه: لم تمنعه الامامة في الفقه عن الامامة في الهندسة. من تأليفه الفقهية "تعليق" مفيد على المدونة، وكان قد فكر في جعل مدينة القيروان مرسى بحريا، يجلب الماء من ساحل تونس إليها، وكل ذلك بنظر هندسي<sup>(1)</sup>، وقيل إنه وضع رسالة في هذه الفكرة<sup>(2)</sup>.

ومنهم محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله (453-536هـ / 1061-1141م) الإمام المحدث الحافظ، الفقيه الأصولي، من أبرز فقهاء المالكية، "كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد ودقة النظر (...). لم يكن للمالكية في عصره في أقطار الأرض في وقته أفقه منه، ولا أقوم لمذهبهم، وسمع الحديث، وطالع معانيه" حسب شهادة ابن فرحون<sup>(3)</sup>، التي قال فيها أيضا بأن الرجل اطلع على علوم كثيرة من الطب والحساب والأدب، حتى قال: "كان يفزع إليه في الفتوى في الطب في بلده كما يفزع إليه في الفتوى في الفقه"<sup>(4)</sup>.

ومنهم ابن الرومية أحمد بن محمد بن مفرج أبو العباس (561-637هـ / 1165-1239م) النباتي العشاب، ويعرف بابن الرومية: محدث حافظ، وفقهه، ومؤرخ، وشاعر، وصيدلي عارف بالعشب والنبات. كان واحد عصره في علمين انفرد بهما: الحديث والاستكثار من روايته، والنباتات والبحث عنها: برع في

(1) ترتيب المدارك للقاضي عياض، 4/ 771.

(2) الأعلام للزركلي: 5/ 168.

(3) الديباج المذهب، لابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص375، رقم الترجمة 508. من مؤلفاته: المعلم بفوائد مسلم في الحديث، ايضاح المحصول في برهان الاصول لابي المعالي الجويني، نظم الفرائد في علم العقائد، تعليق على المدونة، شرح التلقين لعبد الوهاب في عشر مجلدات، والكشف والانباء على المترجم بالاحياء (للغزالي).

(4) المصدر نفسه.

الأول حفظا ونقدا وعلما بتواريخ المحدثين وأنسابهم ووفياتهم وتعديلهم وتجريحهم، وبرع في الثاني مشاهدة وتحقيقا فكان فيه حجة لا ترد ولا تدفع<sup>(1)</sup>. تجمع لائحة مؤلفاته بين ذينك الحقلين العلميين حتى ليصعب على المؤرخ أن يختار في أن يضعه ضمن طبقات المحدثين أو الأطباء والصيدلانيين. فقد ترك من المؤلفات في الحديث (المعلم بزوائد البخاري على مسلم) و(نظم الدراري فيما تفرد به مسلم عن البخاري) و(مختصر غريب حديث مالك للدارقطني) و(توهين طرق حديث الأربعين) و(فهرسة) أفرد فيها روايته بالأندلس من روايته بالمشرق، و(الحافل) سفر ضخمة، جعله ذيلا لكتاب (الكامل) في الضعفاء لأحمد بن عدي، واختصر (الكامل) هذا في مجلدين. وله كتاب (التفسير) في عشر مجلدات. وترك في مجالات الطب والصيدلة أعمالا عديدة أبرزها (تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس) و(أدوية جالينوس) و(الرحلة النباتية) و(المستدركة) ورسالة في (تركيب الأدوية) وتعالق كثيرة. ومن آيات اقتداره في هذا المجال أنه درّس الأعشاب واقتبس منه تلميذه ابن البيطار (ت 646هـ/ 1248م) ذوقه الخاص وعلمه الواسع.

ومنهم قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري نزيل سبته يكنى أبا القاسم، فرضي فقيه مالكي، كان من مفاخر علماء سبته حتى قال فيه ابن رشيق: لم أر بالمغرب من العلماء إلا رجلين: ابن البناء العددي المراكشي في مراكش وابن الشاط في سبته. شهد له ابن رشيد السبتي - وكفاه بها من شهادة - بقوله:

(1) ترجمته في: الديباج المذهب، لابن فرحون، ص 107-108، والإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب، طبعة مصر، 1319هـ: 1/215، نفع الطيب، المقرئ: مصر، 1302، 1/624، وتذكرة الحفاظ للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، نسخة مصورة، 4/1425، ووعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبية، ط 1، سنة 1399هـ/ 1883م، ج 2 ص 67، والأعلام، للزركلي، الجزء 1/218، معجم المؤلفين لعمر رضا كحاله، مكتبة المثني، بيروت دار إحياء التراث العربي بيروت 2/159.

"صاحبنا المتفتن"<sup>(1)</sup>، وقوله: "صاحبنا الفقيه الجليل، صدر الأصحاب وقدوة أولي الآداب، والآخذ من كل فن من العلوم باللباب"<sup>(2)</sup>. كان موفور الحظ من الفقه حسن المشاركة في العربية كاتباً مترسلاً رياناً من الأدب. تصدر لتدريس الأصول والفرائض بمدينة سبتة إذ كان مقدماً فيها موصوفاً بالإمامة. وله إلى جانب هذا الباع الفقهي الأصولي تأليف في العلوم الرياضية والطبيعية، من أبرزها في علوم التعاليم كتابه المهم في حساب الفرائض المسمى: (غنية الرائض في علم الفرائض) شكره أصحاب المعرفة بالفرائض، ورسالة في علم الاضطراب<sup>(3)</sup>. توفي بسبتة عام 723هـ<sup>(4)</sup>.

ومنهم ابن البناء أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي العددي، أبو العباس، ابن البناء (654-721هـ/1256-1321م): عالم المغرب في القرن الثامن الذي "أخذ من علم الشريعة حظاً وافراً، وبلغ في العلوم القويمة الغاية القصوى"<sup>(5)</sup> كما يقول أبرز مترجميه ابن هيدور التادلي (ت816هـ/1413م) علي بن عبد الله بن

- 
- (1) ابن رشيد السبتي، محمد بن عمر، رحلة ابن رشيد المسماة: ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1402هـ/1982م، ج2، ص204.
  - (2) ملء العيبة، نسخة توجد بخزانة معهد مولاي الحسن بتطوان مصورة عن نسخة بالأسكوريال تحت رقم 1736، الجزء السابع، ص47.
  - (3) توجد منها نسخة مخطوطة بالخزانة الوطنية بالرباط، رقمها 105 ح.
  - (4) الدبياج المذهب، ص324، رقم الترجمة: 432، النبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنون، دار الثقافة، ط2، 1960، 1/298، وله ترجمة في شجرة النور الزكية: 1/217، الأعلام للزركلي: 5/177، معجم المؤلفين: 8/105، معجم المطبوعات العربية: الياس سركيس، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1928، ص132، هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية، استانبول، 1951، 1/829.
  - (5) ابن هيدور التادلي، علي بن عبد الله بن محمد، التمهيد في شرح التلخيص، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط في سفرين، رقم 252، ج1 ص2.

محمد<sup>(1)</sup>، ترك ما يربو على 80 كتابا - حسب لائحة ابن هيدور - منها 7 في التفسير وعلوم القرآن و4 في أصول الفقه وأصول الدين، و4 في العقائد وكتاب في علم التوقيت و5 في الفرائض و9 في التصوف و4 في العربية والبيان والنقد الأدبي و4 في علم الحروف وأسرارها، أي بما يبلغ 38 كتابا، والباقي من مؤلفاته تشغل المنطق والجدل وعلم الحساب والفلك والكيمياء والسحر، والغالب عليها علوم التعاليم (36 كتابا كلها في الحساب والهندسة والفلك).

لم تكن مجالس هؤلاء الفقهاء دروسا وأمالي في التفسير والحديث والفقه والأصول، بل كانت كذلك مناقشات متقدمة في دقائق العلوم الرياضية والطبيعية. فلنا أن نتصور فقيها مقتدرا كابن البنا المراكشي يجلس إلى شيخه الفقيه الكبير محمد بن علي بن يحيى أبو عبد الله الشريف المراكشي (ت 682هـ/1283م): وهو قاضي الجماعة بمراكش في عهد يعقوب بن عبد الحق المريني، ليتحدثا في دقائق المسائل الرياضية من كتاب أوقليدس، كما يروي ذلك ابن هيدور التادلي<sup>(2)</sup>. لقد كان الشريف المراكشي يدرس كتاب سيبويه والفقه والحديث، ويميل إلى الاجتهاد. وله مشاركة في الأصول والكلام فضلا عن المنطق والحساب<sup>(3)</sup>. وعليه تأدب ابن البنا في العربية، إذ درس عليه بعض كتاب سيبويه.

(1) فقد وضع له ترجمة وافية في مقدمة كتابه التمهيص في شرح التلخيص، أفاد منها كل من ترجموا لابن البنا المراكشي. انظر: التمهيص في شرح التلخيص، ج 1 ص 2. وقد حققت الكتاب وأشفعته بدراسة فلسفية وتحليل رياضي، ضمن رسالة الدكتوراه التي نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في ماي من عام 2007م. هذا، ومن أفضل من عرف بابن البنا ومؤلفاته الأستاذان جبار، أحمد وأبلاغ، محمد في: حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2001.

(2) التمهيص في شرح التلخيص، لابن هيدور التادلي: ج 1، ص 4.

(3) ترجمته في: بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 2، 1979، 193/1 رقم الترجمة: 328، والذيل والتكملة للمراكشي، تح محمد بنشريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، السفر 8، القسم 1، ص 16-17، والإعلام بمن حل بمراكش وأغيات من الإعلام، للعباس بن إبراهيم المراكشي: تح عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1976، 4/281-283، ورحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد

ومع ذلك فقد كان لأبي عبد الله اهتمام بالرياضيات: حيث ذكره ابن البنا في مسائل من كتاب الأصول لأوقليدس كان الحق فيها معه، ورد عليه في مسائل من التناسب في كتابه الذي ألفه في صناعة التنجيم والحساب<sup>(1)</sup>. ولا شك في أن اهتمام أبي عبد الله بكتاب أوقليدس - وإن لم تكن له في العلم الرياضي صناعة المتخصصة - آت من تتلمذه على ابن منعم العبدري (ت 626هـ/1229م)، الذي ألف "فقه الحساب"<sup>(2)</sup>، وكان له اهتمام خاص بكتاب أوقليدس، حيث يقول ابن عبد الملك في ترجمته: "ويذكر من شغفه بهذا الفن أنه كان لا ينام حتى يعرض على خاطره كتاب الأركان لأوقليدس، بادئا من آخر شكل فيه، متقهقرا إلى ما قبله فصاعدا إلى أول شكل منه؛ إذ كان فهم منه كل شكل ينبنى على فهم ما قبله من الأشكال. شُهر ذلك عنه، وعُرف منه"<sup>(3)</sup>.

ولم تكن الكتب التي يتبادلها هؤلاء العلماء بالشيعة، ويهدئها بعضهم لبعض، مجلدات في التفسير والفقه والحديث واللغة فحسب، بل كانت كتباً في العلوم الدقيقة المتخصصة في الرياضيات والطب والفلك. فهذا الفقيه المحدث المؤرخ ابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ/1407م) يقدم للفقيه ابن زكريا الغرناطي (ت 806هـ/1403م) يحيى بن عبد الله بن محمد، كتابه الرياضي المهم "حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب"، عندما مر ابن زكريا بفاس سنة

الخامس، سلسلة الرحلات، الرباط، 1968، ص78، والأنيس المطرب، علي بن أبي زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط، 1973، ص298.

(1) التمحيص لابن هيدور: ج 1، ص4.

(2) إن "فقه الحساب" الذي ألفه ابن منعم سنجد فيه تطورا مهما للتحليل التوافقي، ويظهر فيه لأول مرة المثلث الحسابي المنسوب إلى باسكال (ت 1662) بعد ثلاثة قرون. نشر الكتاب بتقديم د. إدريس لمرايط، دار الأمان، الرباط، 1426هـ/2005م.

(3) الذيل والتكملة: 59/1.



773هـ/1371م<sup>(1)</sup>. وربما كان ذلك من دوافع تأليف ابن زكريا لكتاب لا يقل أهمية عن كتاب ابن قنفذ يستعير عنوانه من عنوان كتاب ابن قنفذ، وهو كتاب "حط النقاب بعد رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب". وكان ابن زكريا هذا عالما بالحساب والفرائض، مشاركاً في الفنون. وولي القضاء بغرناطة. وله كتاب المفتاح في الفرائض<sup>(2)</sup>.

2.2.2. وأما رواد العلوم الرياضية والطبيعية، فلم يكونوا مقطوعي الصلة بهذا التقليد العلمي التكاملي الراسخ، بل برزوا في علوم القرآن والحديث والفقه والأصول واللغة بروزهم في علومهم التي تخصصوا فيها.

فهذا الطبيب الكبير ابن النفيس، علاء الدين أبي الحسن علي بن أبي الحزم القرشي (607-687هـ)<sup>(3)</sup>، "رئيس الأطباء" بمصر والطبيب الخاص للظاهر بيبرس البنداقى، ومكتشف الدورة الدموية الرئوية، ومؤلف كتاب "الشامل في الصناعة الطبية" الذي بلغ ثمانين مجلداً، نجده يتصدر لتدريس الفقه في المدرسة المسرورية التي أنشأها مسرور شمس الخواصي، أحد خواصي صلاح الدين الأيوبي. ويؤلف في الفقه كتاب "شرح التنبيه" أي "التنبيه في الفقه" للفيروزآبادي الشيرازي (ت 476هـ/1083م)<sup>(4)</sup>. وهو ممن ذكرهم السبكي في "طبقات

(1) نص على ذلك ابن قنفذ بنفسه في كتابه: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968، ص72.

(2) الضوء اللامع: ج 10، ص229.

(3) انظر ترجمته في: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، القاهرة، 1350-1351، ج 5، ص401، وإيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون، إسماعيل البغدادي، استانبول، 1945، ج 1، ص188، وهدية العارفين: ج 1، ص714، والأعلام للزركلي: ج 5، ص78، ومعجم المؤلفين: ج 7، ص58.

(4) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1324/1906، ج 3، ص88-111، ابن العماد، شذرات الذهب: ج 3، ص349-351. والشيرازي (ت476هـ/1083م) هو: ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي،

الشافعية الكبرى". وألف في مجال السيرة "الرسالة الكاملة في السيرة النبوية".  
المعروفة بكتاب "فاضل بن ناطق"<sup>(1)</sup>.

وقد عاصر ابن النفيس: طبيبٌ فذ آخر هو ابن زهر الحفيد (507 - 595 هـ/1113 - 1199م)، محمد بن عبد الملك بن زهر بن عبد الملك ابن محمد بن مروان بن زهر الايادي، كان طبيباً شاعراً أَلَفَ (الترياق الخمسيني) ليعقوب المنصور، وله رسالة في (طب العيون) و(الإيضاح في الطب). ينتمي إلى عائلة جمعت أشهر الأطباء في الإسلام: فقد اخذ علم الطب عن أبيه عن جده ابي العلاء. وصفه ابن أبي أصيبعة وابن أبي زرع بأنه كان متين الدين، حافظاً للقرآن، وقرأ على عبد الملك الباجي كتاب المدونة لسحنون في مذهب مالك ومسند ابن أبي شيبة، وكان يحفظ صحيح البخاري بأسانيده، وكان ملازماً للأمر الشرعية، ولم يكن في زمانه اعلم منه باللغة. وطلب من بعض التلاميذ ممن رأهم يحملون كتاباً في المنطق أن يجيدوا حفظ القرآن وأن يشتغلوا بقراءة التفسير والحديث والفقهاء وأن يواظبوا على مراعاة الأمور الشرعية والاقتداء بها ولا يخلوا بشيء من ذلك، فلما امتثلوا أمره وأتقنوا معرفة ما أشار به عليهم، وصارت لهم مراعاة الأمور الشرعية سجية وعادة قد ألفوها، قال لهم: الآن صلحتم لأن تقرأوا هذا الكتاب وأمثاله<sup>(2)</sup>.

الشيرازي (أبو اسحاق، جمال الدين) الفقيه الشافعي المعروف ذو التأليف الكثيرة، منها: المهذب في الفقه، النكت في الخلاف، اللمع وشرحه، التبصرة في اصول الفقه، المعونة في الجدل، طبقات الفقهاء.  
(1) تم تحقيقه مع ترجمة باللغة الإنجليزية عام 1968 من قبل مايرفود وشايشر:

Meyerhof & Schachr, The theologus autodidactus of Ibn al- Nafis, edited with introduction, translation, and notes, Oxford, 1968.

(2) معلومات ترجمته في: الأنيس المطرب ج2 ص180، وعيون الأبناء لابن أبي أصيبعة، ج2 ص67، والأعلام للزركلي 250/6، ومعجم المؤلفين، 257/10، وإيضاح المكنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ج1، ص209.

وأما في العلوم الرياضية، فالشواهد على العقلانية التكاملية عند علماء التعاليم لا تنحصر. ومن ذلك مثلا: محمد بن عبد الله بن عياش الحصار: من علماء ق 12م/ ق6هـ: رياضي مغربي بارز. ترك كتاب "البيان والتذكار في علم مسائل الغبار". المعروف بـ "كتاب الحصار الصغير"، وهو من أحسن التأليف المبسطة في صناعة الحساب لهذا العهد بالمغرب كما يقول ابن خلدون<sup>(1)</sup>. وقد أثر الحصار في من جاء بعده، فقد استفاد ابن منعم صاحب "فقه الحساب" من كتابه الكامل الذي تم اكتشاف السفر الأول منه<sup>(2)</sup>، وعاد إليه بعض شراح ابن البنا كابن قنفذ وابن زكريا الغرناطي وابن هيدور التادلي. وكان إلى جانب كل ذلك من علماء الفرائض والقراءات<sup>(3)</sup>.

وكان منهم أبو الحسن علي بن محمد بن علي القرشي البسطي المعروف بالقَلْصَادِي (825-891هـ/1422-1487م). من أشهر رياضي عصره. طور استخدام الرموز والإشارات في الأعمال الجبرية. وقدم إضافات مهمة في نظرية

(1) المقدمة لابن خلدون: ص483

(2) وذلك من قبل الأستاذين أبلأغ وجبار اعتمادا على مخطوطة خزانة ابن يوسف بمراكش، رقم 313، ينظر:

Aballagh, M. et Djebbar, A. Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe S.): Le Livre I du Kamil, Historia Mathematica, 14, 1987, p 147-158

(3) هذه المعلومات إنما تم استخراجها من الإشارات الواردة في كتاباته أو كتابات غيره على شكل إحالات منه إلى غيره أو من غيره إليه، مما يساعد بالدراسة المقارنة على تحديد الإطارين الزماني والمكاني اللذين عاش فيهما على وجه التقريب، وإلا فإن كتب التراجم قد سكتت عن التعريف بالرجل. وأما اهتماماته التي أشرنا إليها فممن صدر نسخة مراكش من الحصار الصغير، خزانة ابن يوسف رقم 397، الورقة 1 أ، ولا معنى للتشكيك فيها حتى يظهر الدليل على العكس. ينظر بصدد تلك الإشارات المقدمة الجامعة للأستاذين أبلأغ وجبار في:

M. Aballagh et A. Djebbar, Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe S.): Le Livre I du Kamil, Historia Mathematica, 14, 1987, 147-150.

وينظر بصدد ترجمة الحصار أيضا: بغية الطلاب في شرح منية الحساب، لابن غازي، تحقيق محمد سويبي، معهد التراث العلمي العربي، حلب، 1983، وزهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1996، 5/452-453.

الكسور، وطريقة إيجاد الجذور لأي عدد. وكان إلى جانب ذلك من أبرز فقهاء المالكية، بل خاتمة علماء الأندلس وحفاظه<sup>(1)</sup>.

وكشأن ابن الرومية، تجمع لائحة مؤلفات القلصادي بين حقول علمية عديدة حتى ليصعب على المؤرخ أن يختار أين يضعه: هل ضمن طبقات الفقهاء المحدثين الحفاظ أم ضمن طبقات كبار أعلام الرياضيين الحُساب. فمن مؤلفاته الرياضية: كشف الأسرار عن علم الغبار وشرح الأرجوزة الياسمينية في الجبر والمقابلة، وبغية المبتدي وغنية المنتهي، وكشف الجلباب عن علم الحساب، ورسالة في قانون الحساب، ورسالة في معاني الكسور، وشرح تلخيص ابن البناء (في الحساب)، وتبصرة المبتدي بالقلم الهندسي، والتبصرة الواضحة في مسائل الأعداد اللائحة، والتبصرة في حساب الغبار، وقانون الحساب.

أما كتبه في الفقه والمواريث فكثيرة من أهمها كتاب أشرف المسالك إلى مذهب مالك، وكتاب النصيحة في السياسة العامة والخاصة، وكتاب الفرائض مع شرحه، و شرح هداية الإمام في مختصر قواعد الإسلام، والضروري في علم المواريث، وتقريب المواريث ومنتهى العقول البواحث، وشرح مختصر خليل وشرح الرسالة وشرح التلقين وغيرها<sup>(2)</sup>.

---

(1) شجرة النور الزكية: ص 261، رقم الترجمة 959.

(2) ينظر ترجمته في: القرافي، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر: توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م، ص 115 رقم الترجمة 129، ودرة الحجال: ص 407، رقم الترجمة 1289، والتنبكتي، أحمد بابا: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس فس الديباج، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م، ج 1 ص 281 رقم الترجمة 377، والتنبكتي، أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م، ج 1 ص 381 رقم الترجمة 442، وشجرة النور الزكية: ص 261، رقم الترجمة 959.

## 3.2. التكامل من شواهد المسائل العلمية

لقد كانت قواعد العلوم الدقيقة ونتائجها تدخل في مفاصل البناء العلمي للمسائل الفقهية والأحكام العملية، وكانت هذه العلوم بدورها تتأدب بآداب غيرها من العلوم الإسلامية، وتتطور في أحضانها وتتبلور بفضل مشاكلها ونوازلها، فتقاربت أصولهما وآلياتهما الميثودولوجية، حتى أن رجلا مثل ابن الرومية (أحمد بن محمد مفرج) يعلل اهتمامه بالحديث والطب بأنه قام على الصناعتين لوجود القدر المشترك بينهما وهما الحديث والنبات إذ موادهما الرحلة والتقيد وتصحيح الأصول<sup>(1)</sup>.

### 3.2.1. تطبيق قواعد الجبر على مسائل الوصايا: الخوارزمي

يقول الخوارزمي في مقدمة كتاب الجبر والمقابلة: "ألفتُ من كتاب الجبر والمقابلة كتابا مختصرا، حاصرا للطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريتهم ووصاياهم، وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجاريتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكرى الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه"<sup>(2)</sup>.

فالهدف من تأليف هذا الكتاب، الذي أصبح نصا مؤسسا لعلم الجبر في تاريخ العلوم الرياضية، هو حل مسائل المعاملات الداخلة تحت أبواب أساسية في الفقه الإسلامي، وفي مقدمتها المواريث والوصايا. ولذلك أورد الأبواب النظرية المختلفة المتعلقة بالجبر والحساب والمساحة وغيرها بكتاب الوصايا الذي

(1) ينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، طبعة مصر، 1319هـ، 1/215.

(2) الخوارزمي (محمد بن موسى)، كتاب الجبر والمقابلة، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968، ص16.

يشغل في كتاب الجبر والمقابلة أكثر من النصف. ولييان كيفية ذلك نقتطف منه هذا المثال:

قال الخوارزمي: "باب من ذلك في العين والدين: رجل مات وترك ابنين، وأوصى بثلث ماله لرجل أجنبي. وترك عشرة دراهم عينا، وعشرة دراهم دينا على أحد الابنين. قياسه: أن تجعل المستخرج من الدين شيئا<sup>(1)</sup>، فتزيده على العين، وهو عشرة دراهم، فيكون عشرة وعينا، ثم تعزل ثلثها، لأنه أوصى بثلث ماله، وهو ثلاثة دراهم وثلث، وثلث شيء، فيبقى ستة دراهم وثلثان وثلثا شيء. فتقسمه بين الابنين، فيصيب كل ابن ثلاثة دراهم وثلث درهم وثلث شيء، فهو يعدل الشيء المستخرج. فقابل به، فتلقى ثلثا من شيء بثلث شيء. فيبقى ثلثا شيء تعدل ثلاثة دراهم وثلثا. فتحتاج أن تكمل الشيء الذي استخرج من الدين"<sup>(2)</sup>.

ففي حل هذه المسألة يستعمل القوانين الحسابية من جمع وطرح وقسمة وعلاقة المساواة، وقانون إبدال الإشارة بعد نقلها، وقواعد الجبر والمقابلة، مع مراعاة شرطين فقهيين تفرضهما الوصية، وهما:

الأول - أن الوصية في الثلث.

الثاني - أن الأصل في باب العين والدين أنه إذا ترك ترجل أولادا وترك على أحدهم دينا يفوق ربع التركة بعد الوصايا، فالابن المدين يأخذ جميع ما عنده، ليعوض بجزء منه نصيبه من التركة، والباقي على سبيل الهبة من والده.

(1) المقصود بالشيء العدد المجهول (x)، ويسميه الجذر أيضا. فهناك الجذر والمال والعدد. فالجذر الشيء، والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه (x<sup>2</sup>)، والعدد المفرد كل ملفوظ به من العدد (1، 2... ونحو ذلك).

انظر: كتاب الجبر والمقابلة، ص 17.

(2) كتاب الجبر والمقابلة، ص 67.

$$\frac{2}{3}(10+x)=2x \text{ : لذلك فالصيغة الجبرية لهذا المثال هي :}$$

$$\frac{10+x}{3}=x \text{ : ثم نختزل طرفي المعادلة باثنين فيكون لدينا :}$$

ونصل بتطبيق قواعد الجبر والمقابلة إلى:  $x=5$

ومعناه في مثالنا أن يأخذ الابن الموصى له 5 دراهم، والابن الآخر 5 دراهم.

### 2.3.2. تطبيق قواعد الكسور على مسائل الزكاة: ابن البنا وابن هيدور:

كان أبو العباس أحمد بن البناء المراكشي (ت 1321/721م)، عالما مشاركا في كثير من العلوم الشرعية والعقلية، كما تقدم. وكان من شراحه في المجال الرياضي الفقيه المتفن علي بن عبد الله بن محمد بن هيدور التادلي (816هـ/1413م). كان عالما بالفرائض والحساب. وترك من المؤلفات الرياضية كتاب (التمحيص في شرح التلخيص) يشرح فيه (تلخيص أعمال الحساب) لابن البنا، وكتاب (تحفة الطلاب وأمنية الحساب، في شرح ما أشكل من رفع الحجاب)، يشرح فيه (رفع الحجاب) لابن البنا أيضا<sup>(1)</sup>. ويتضمن الكتابان بعض الإشارات التطبيقية للأعمال الرياضية في بعض الأمور الفقهية كالصلاة والزكاة، نختار منها المثال التالي:

(1) من مصادر ترجمته: ابن القاضي المكناسي، أبو العباس أحمد بن محمد: جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعمال مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974، 2/475: ع528، والكتاني، أبو عبد الله محمد جعفر: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس، المطبعة الحجرية الفاسية، بدون تاريخ، 3/311، والأعلام للزركلي: 4/306-307، وحيدان، زهير: أعلام الحضارة العربية الإسلامية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1996، 5/355. ومحمد أبلأغ: الفكر الرياضي لابن هيدور التادلي، ضمن: أعمال المنتقى المغربي الثالث حول: تاريخ الرياضيات العربية، بالجزائر عام 1990، نشر الجمعية الجزائرية لتاريخ العلوم، الجزائر، 1998. وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1971م، ص122. وأيضا:

Lamrabet, D. Introduction à l'Histoire des Mathématiques Maghrébines, Imprimerie El maàrif Al Jadida, Rabat, 1994, p110.

قال ابن البنا: "وبهذه المسألة من الكسور يعمل في الزكاة، مثل: أن يكون فَرَطَ في زكاة ماله خمسة أعوام وماله ألف دينار. ماذا عليه فيها في خمسة الأعوام؟ فتحتاج أن تأخذ جزءها من أربعين، ومن الباقي جزءه من أربعين، وكذلك خمس مرات. فترسمها كذلك أربعين خمس مرات تحت الخط، وعلى الأولى واحداً، وعلى كل واحدة من الباقيات تسعة وثلاثين، وتصنع في بسطها كما صنعت في الأخماس، فما كان ضربته في الألف، وقسمت على الأئمة التي هي خمسة أئمة كل واحد منها أربعون"<sup>(1)</sup>.

وقال ابن هيدور شارحاً:

"هذه المسألة كثيراً ما يضعها حساب معاملات أهل المدن، وصورة وضعها هكذا:

$$\frac{30 \ 39 \ 39 \ 39 \ 1}{40 \ 40 \ 40 \ 40 \ 40}$$

وبسطها واحد وثمانية وخمسة وسبعون ألفاً ومائة ألف واثنا عشر ألف ألف، فتضربها في الألف وتقسم الخارج على الأئمة، يخرج لك مائة وثمانية عشر وتسعة أعشار [وخمسة أعشار العشر] وثلاثة أثمان عشر العشر وثلاثة أثمان ثمن عشر العشر وأربعة أثمان ثمن عشر العشر ونصف ثمن ثمن ثمن عشر العشر، على هذه الصورة:

(1) ابن البنا المراكشي، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، تقديم ودراسة وتحقيق محمد أبلأغ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز بفاس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1994، ص 278.



$$\frac{1 \ 4 \ 3 \ 3 \ 5 \ 9}{2 \ 8 \ 8 \ 8 \ 10 \ 10}$$

وذلك ما يجب عليه في زكاة ماله في السنين المذكورة<sup>(1)</sup>.

في هذا المثال يستعمل المؤلف والشارح إحدى طرق إزالة الاشتراك في الكسور، باستعمال قواعد بسط الكسور المتسبة والمبعضة. والمثال هو أن رجلاً لم يخرج الزكاة لمدة خمس سنوات عن ماله الذي يبلغ 1000 دينار. فما هو مبلغ المال (A) الواجب عليه فيه مدة الخمس سنوات؟

$$A = \frac{1 \ 39 \ 39 \ 39 \ 39}{40 \ 40 \ 40 \ 40 \ 40} \text{ بالنسبة لابن البنا يضع المسألة كالتالي:}$$

ثم ترد مختلف الكسور إلى نفس المقام، فنصل إلى:

$$A = \frac{1}{40} + \frac{1}{40} \cdot \frac{39}{40} + \frac{1}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40} + \frac{1}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40} + \frac{1}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40} \cdot \frac{39}{40}$$

$$= \frac{1}{40} + \frac{39}{40^2} + \frac{39^2}{40^3} + \frac{39^3}{40^4} + \frac{39^4}{40^5}$$

ثم نضرب في 1000 (مقدار المال)، فنحصل على:

$$A = \frac{(1 \cdot 40^4) + (39 \cdot 40^3) + (39^2 \cdot 40^2) + (39^3 \cdot 40) + 39^4}{40^5} \cdot 1000$$

أما ابن هيدور فيستعمل نفس الطريقة أولاً، مبيناً أن في هذه القضية مسألة

تتضمن حساب معاملات أهل المدن. ويخلص إلى نفس النتيجة وهي:

$$A = \frac{12175801}{40^5} \cdot 1000 = 118 + \frac{9}{10} + \frac{5}{10} + \frac{3}{8} + \frac{3}{8} + \frac{4}{8} + \frac{1}{2}$$

(1) ابن هيدور التادلي، تحفة الطلاب وأمنية الحساب، في شرح ما أشكل من رفع الحجاب، مخطوط الفاتيكان، رقم 1403، 89 و- 89 ظ.

أي أن مبلغ المال (A) الواجب عليه فيه مدة خمس سنوات هو: 118 ديناراً، و14 عُشر ديناراً، و10 أثمان من الدينار، ونصف دينار. لكنه يشفع هذه النتيجة بطرق أخرى في الوصول إليها، مثل البداية بالرد إلى كسر واحد لاستخراج حاصل المقسوم وحاصل المقامات، من خلال:

$$p = 39. 39. 39. 39. 39 = 90224199 \text{ (هو المقسوم)}$$

$$q = 40. 40. 40. 40. 40 = 102400000 \text{ (هو المقسوم عليه)}$$

ثم يقسم، ويضرب خارج القسمة في 1000، ثم يطرح الجميع من 1000، يكون خارج العمل كالتالي:

$$A = 1000 - \left( \frac{90224199}{102400000} \cdot 1000 \right)$$

$$A = 118 + \frac{9}{10} + \frac{5}{10} + \frac{3}{8} + \frac{3}{8} + \frac{4}{8} + \frac{1}{2}$$

ويقدم برهانا هندسيا على المسألة. ثم يعطي طريقة أخرى تقوم على العمل بقواعد النسبة. ويردف كل ذلك بحالات أخرى مغايرة لهذا المثال<sup>(1)</sup>.

### 2.3.3. حل مسألة غريبة في الصلاة بالتحليل التوافقي

المسألة:

قال ابن البنا المراكشي<sup>(2)</sup>: من نسي مثلاً أربع صلوات مختلفة، كل صلاة من يوم ولا يدري أيتها قبل الأخرى. فإنه يصلي ثلاثة عشر صلاة، يصلي أربعاً يرتبها كيف يشاء، ثم يعيدها بعينها على ترتيبها مرة أخرى، ثم يعيدها كذلك مرة ثالثة ثم يعيد الذي ابتداء بها. ظهر ذلك من الاستقراء.

(1) ابن هيدور التادلي، تحفة الطلاب، مخطوط الفاتيكان، رقم 1403، 89 ظ - 90 ظ.

(2) ابن البنا المراكشي، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، ص 241.

تطبيق قاعدة تعداد التآليفات ضمن نظرية الأوفاق العددية، وهي:

$$(A_n(P) = n(n-1)...(n-P+1)$$

حيث ترمز  $(A_n(P)$  إلى تآليفات العدد  $n$ ، مع  $n = 4$

فيكون:  $n(n-1)+1$  هو عدد الصلوات التي يجب القيام بها، ومنه:

$$n(n-1)+1=4(4-1)+1=(4 \times 3)+1=13$$

أي: يجب عليه أداء 13 صلاة، وذلك بتكرار الصلوات الأربع المنسية حسب أي ترتيب اتفق، ويكون التكرار بنفس الترتيب الذي اختاره أولاً.

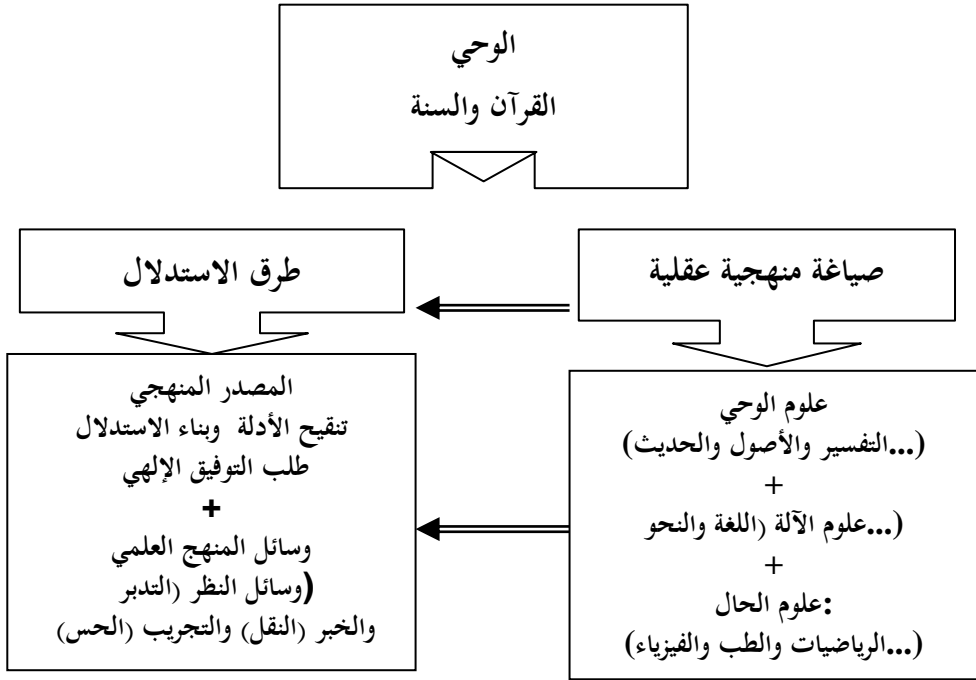
بهذا نستخلص أن علاقة الدين بالعلم لم تكن في تراثنا الفقهي ولا في تراثنا العلمي أمراً عارضاً، يحتاج التحريض الفكري عليه، بل كانت جزءاً من آليات التفكير المستعملة في المجالين معاً. وإذا كانت قواعد العلم تسهم في حل كثير من مسائل الفقه الشرعي، فإن هذا الفقه نفسه قد كان له الدور الفعال في إغناء قواعد العلم، بل وفي إبداع فروع جديدة من المعرفة العلمية، لم يكن لها أن توجد إلا به. ولهذا الوجه من الموضوع وقفة أخرى نرجو أن تكون قريبة.

### 3/ مرجعيات التكامل العلمي وأسسها

#### 1.3. التكامل في بنية التفكير العلمي

لا يمكن الغفلة عن واقعة أساسية، وهي أن الثورة العلمية الجديدة التي شهدتها العالم الإسلامي القديم، إنما حدثت نتيجة لتغيير حضاري شامل أحدثته الإسلام في البيئة العربية أولاً والبيئات التي فتحها المسلمون ثانياً. ويترتب على ذلك أن تلاحظ أهمية الوحي في تأسيس عقلية منهجية جديدة. إن العقلية الإسلامية التي قدمت لتاريخ العلوم إضافات نوعية نظرياً ومنهجياً، قد تشكلت

بفضل الوحي أولاً. فعن الوحي (القرآن والسنة) صدرت الصياغة المنهجية العقلية للمعارف العلمية في لحظة التأسيس، وهي: علوم الوحي (التفسير والأصول والحديث...) وعلوم الآلة (اللغة والنحو...)، وعلوم الحال (الرياضيات، الفيزياء...). وانبثقت طرق الاستدلال بالتبع عن هذه الصياغة المنهجية الخاصة. وهكذا يتجلى التكامل العلمي (أو الشمولية) في بنية التفكير العلمي الإسلامي في جوانب تجمعها الخطاطة التالية:



قد يرد على هذه الخطاطة اعتراض من قبل كثير ممن استهانوا بخصوصية العلم الإسلامي، وزعموا أن العلماء العرب والمسلمين أخذوا علومهم عن اليونان والفرس والهنود، واكتفوا بالشرح والتعليق. ولكن الحقيقة أن المسلمين

أخذوا بالفعل عن باقي الحضارات، غير أنهم أخضعوا ما أخذوه إلى منهج ينبع من عقلانية جهوية خاصة.

إن التكامل إذن جوهر لا عرض طارئ على العقلانية الإسلامية الأصيلة، فالعقل الذي تشكل ابتداء من الوحي كان العلم الدقيق كالطب والحساب داخلاً في أركانه. لتأخذ علم الحساب مثلاً. اعتبره بعض الفقهاء من أركان الدين، قال الفقيه المتفنن ابن هيدور التادلي الفاسي: "واعلم أن الحساب ركن من أركان الدين: به تؤخذ القبلة، وأوقات الصلاة، وبه حساب الأعوام والشهور والأيام، وجري الشمس في البروج، وحركات الكواكب، وحلول القمر في المنازل، ومعرفة الساعات النهارية والليلية. وأكثر مسائل العلم الشرعية يدخل فيها الحساب لا من العبادات ولا من غيرها، كالزكاة مثلاً... والتصرف أيضاً في الغنائم في الجهاد، وتعيين الخمس والأربعة أخماس، وقسمة ذلك على الغانمين. وكقسمة أيمان القسامة على أولياء الدم عند طلب القصاص، ومسائل القراض، والمساقاة والإجارة والتفليس... إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية. فأكثر المسائل الفقهية يدخلها العدد. وكفى بالحساب جلاله وشرفاً أنه صفة من صفات الكمال، إذ اتصف به الجليل جل جلاله بإضافته إليه، قال تعالى: ﴿وكفى بنا حاسبين﴾<sup>(1)</sup>.

يترتب على ذلك أمران:

الأول: وحدة العقل والنقل: ذلك أن تعارض النص الصريح من الكتاب والسنة مع العقل الصحيح السليم غير متصور أصلاً، بل هو مستحيل، كما تقدم.

(1) ابن هيدور التادلي، التمهيد في شرح التلخيص، مخطوطة الخزانة العامة، رقم: 252. ج 1، ص 14.13.

والثاني: قدسية الحقيقة العلمية من قدسية الدين نفسه: وهى قدسية تبلورت من جهتين:

إحداهما: جهة الاشتراك فى قيمة العلم؛ إذ يقم طلب العلم، كيفما كان وحيثما وجد، فى أعلى درجات العبادة الدينية. فمحراب البحث العلمى لا يقل قدسية عن محراب العبادة الدينية.

والثانية: جهة الوسيلة المنهجية؛ إذ دفعت قدسية الأحاديث النبوية علماء الإسلام إلى ضبط المنهجية العلمية فى البحث والتنقيب، رواية ودراية، نقلا ونقدا، داخل حقل علوم الحديث وخارجه. لقد عُمت هذه القدسية على الحقيقة العلمية حيث كانت وكيفما كانت. مما أدى إلى تشارك معرفى عام وتفاعل منهجى خاص بين العلوم الدائرة على الوحي من أصول وحديث وفقه وعقائد... من جهة، ثم بينها وبين علوم الطب والصيدلة والرياضيات والفلك... من جهة أخرى. وهو ما يؤدي إلى تكامل فى الموضوعات والمناهج داخل العلوم الإسلامية.

### 3.2. التكامل فى الموضوعات والمناهج: الشمول والتنوع والوصل

3. 2. 1. أما الشمول: فمعناه اتساع دائرة البحث العلمى للنظر فى كل الموضوعات الطبيعية والإنسانية، وتوحيد التصور بصدد الغيب. فالمجالات العلمية تتكامل بينها، لأن "الحياة بكل كائناتها ومكوناتها مجال لأداء سعي المسلم، ولذلك فهو مكلف بالسعي بكل طاقته لطلب العلم والمعرفة بشؤون الحياة والكائنات، ومكلف بكل الجدية والإبداع، والسعي بكل الطرق، للتمكن من الوسائل اللازمة لتسخير الحياة والكائنات ورعايتها وإدارتها وتنظيم

شؤونها"<sup>(1)</sup>. صحيح أن البحث في العقائد هو مما لا ينبغي التوسع فيه، إلا بقدر ما يوحد تصور المسلمين عن الله والنبوة والأخرويات، ولكن السبب في ذلك يرجع إلى الرغبة في توجيه العقل المسلم نحو التفكير العلمي المنتج. ومن هنا نفهم سبب اعتراض الفقهاء والعلماء على إغراق المتكلمين في الانشغالات الجدلية. فقد كانت تعرقل فعل العقل المنهجي المنتج.

إن التكامل في ميادين المعرفة يتدرج من الخاص إلى العام، فهو يبدأ من تكامل خاص على مستوى المادة العلمية الواحدة، ثم يمضي إلى تكامل عام على مستوى مادتين علميتين: كالفقه والأصول... ثم يرتقي إلى تكامل أعم بين جميع المواد العلمية التي تنتمي إلى مجال واسع، مثل الفقه والأصول والحديث والتفسير، ثم يصل إلى حد التكامل بين جميع المجالات العلمية.

3. 2. 2. وأما **التنوع**: فمعناه تنوع الأدوات المنهجية المستعملة؛ وهو يترجم التكامل على صعيد الوسائل المعرفية المنهجية. ويتبين ذلك على مستويين سبق الإلماع إليهما:

الأول: وسائل المنهج العلمي: حيث تتنوع الوسائل العلمية في الدراسة، وتفتح على وسائل التجريب (الحس) ووسائل النظر (التدبر)، ووسائل الخبر (النقل). إذ "ما من وسيلة صالحة من وسائل البحث العلمي وطلب المعرفة إلا والعقل المسلم مكلف باستخدامها والإفادة منها في توليد المعرفة والقدرة على الأداء، تستوي في ذلك الوسائل المادية، والمعنوية، والكمية، والكيفية، كما تستوي في ذلك الوسائل الاستقرائية، والاستنباطية، والعلمية، والتجريبية، والتنظيرية، والتحليلية"<sup>(2)</sup>.

(1) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المقدمة بتاريخ 1412هـ/ 1991، ص178.

(2) أزمة العقل المسلم، ص179.

الثاني: المصدر المنهجي: يعود بالدليل إلى الجهد الشخصي للعالم (تنقيح الأدلة وبناء الاستدلال)، وإلى التوفيق الإلهي وإعانة الله عز وجل، مما أعطى للعلم صبغة أخلاقية.

3. 2. 3. وأما الوصل: فله معنى مزدوج: التداخل والتقريب

التداخل: فمن أهم مظاهر الشمول التي تدرك بها الحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية، سواء اتخذ هذا التداخل صورة "التراتب" أو صورة "التفاعل" بين العلوم التي نبتت في مجال التداول الإسلامي العربي. يتعلق الأمر إذن بشدة Power التكامل: أي درجة الربط بين مكونات المنهج التي توضح شدته: ومن أهم أنماط شدة التداخل بين العلوم الإسلامية ما يلي:

نمط التناسق: المبني على المصادرة والتسليم بين العلوم. ويسميه البعض بآلية الخدمة: حيث العلوم يخدم بعضها بعضا. ينتج عن ذلك أن العلوم الإسلامية تتداخل فيما بينها، بحيث "يَتَسَلَّم" بعضها نتائج بعض لتصبح مسلمات يصح البناء عليها، أو يستعير بعضها آليات منهجية تمكن من حل مسائل بعضها الآخر. ولذا فليس صحيحا ما يذهب إليه البعض من أن أصول الفقه هو أقرب العلوم التراثية إلى القيام بالمقتضيات النظرية لمجال التداول الإسلامي<sup>(1)</sup>، إلا جزئيا. صحيح أنه يصلح أن يكون أحد المناهج الأساسية. لا المنهج الوحيد. لمشروع "فقه الفلسفة" لأن المنهج الأصولي هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من

(1) كما نجد عند طه عبد الرحمن في: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي. ط 4/1199، ص 125.



علوم كثيرة<sup>(1)</sup>، كما أنه نموذج علمي لبيان التداخل الداخلي في المعارف الإسلامية، ولكن الدراسة الأرحب لتاريخ العلوم الإسلامية وإبستمولوجيتها يبين مدى التفاعل الذي حصل بين كل المعارف العلمية، وبم كل مناهج البحث. ناهيك عن كون المنهجية الأصولية نفسها اقتربت في طريق المتأخرين بالمنهجية المنطقية الصورية والمباحث الجدلية الكلامية التي ابتعدت بها أحيانا عن القيام بالمقتضيات النظرية لمجال التداول الإسلامي.

نمط التداخل الجزئي: وذلك إذا كان بين العلوم تقاطعات معرفية ومنهجية. فإن انعدمت الفواصل صار التداخل كلياً وكان النمط عبارة عن إدماج. وصار في الغالب أمراً معيياً، يدل على ابتلاع علم لآخر أكثر مما يعني تكاملاً في المعرفة. كابتلاع الهم الفقهي أو الكلامي أو غيرهما من الطرق المذهبية للفعل التفسيري.

الوصل أو التقريب: ومعناه: وصل المنقول بالأصلي:

إن نمط التداخل بين العلوم يميز التكامل بما هو صفة للعلائق في ما بينها، أما علاقة العلوم الإسلامية بما نُقل إليها من مجالات تداولية أخرى (كالعلوم اليونانية والهندية والفارسية) فإن التكامل هنا يأخذ صفة التتميم، وأهم مظهر له هو: "التقريب"، حسب اصطلاح الدكتور طه عبد الرحمن. ومعناه: "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية"<sup>(2)</sup>، وفي هذا يقرر طه عبد الرحمن دعوى أساسية تقول: لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، باستناده إلى

(1) طه عبد الرحمن فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ بيروت. ط 5/1199، ص 20.

(2) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 237.

شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي الإسلامي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة<sup>(1)</sup>.

#### 4/ أهم مفاتيح التكامل في العقلانية العلمية الإسلامية

4. 1. **المفتاح المفهومي:** حيث يتحول المفهوم أو المصطلح إلى بؤرة الاهتمام التي تتوجه إليها مشارب المعارف العلمية المختلفة، كل من زاوية أصوله العلمية وقواعده المنهجية ورصيده المعرفي. ولذلك انشغل علماؤنا بالمفاهيم والمصطلحات انشغالا، وأوجدوا لها المصنفات العامة الشاملة، والمعاجم الاصطلاحية المفردة المستقلة، والأبواب والفصول اللازمة في كتبهم العلمية.

4. 2. **المفتاح الإشكالي:** حيث يلجأ العلماء إلى بسط ما أشكل على العلماء في أبواب العلم المختلفة من أمور، وما التبس من قضايا وأبهم، ويدلي في حلها كل فرد منهم بنا تقتضيه طبيعة ما ينشغل به من معارف. وكم من المؤلفات رتبت على إشكالات ومسائل، فاجتذبت العلماء من كل طرف للتناظر فيها، والبحث في أطرافها. إن "حل المسائل" ليس أسلوبا خاصا بالعلوم الرياضية والفلسفية كما يتعلم الناس اليوم حيث صارت "المسائل" غائبة عن حقول العلوم الإنسانية حتى صارت عندنا علوما صماء غير منتجة، بل كانت كل الفروع العلمية، كالفقه والحديث والتفسير والأصول ميادين للتفكير والإبداع بسبب تركيبها للمادة العلمية والتعليمية على مدخل المسائل.

---

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 16.

**4.3. المفتاح التصنيفي:** بتنظيم المعارف تدرجا بحسب معايير متعددة في التدرج. مما ييسر عملية التفاعل فيما بينها. وتبعا لتعدد معايير التصنيف يأخذ التكامل بين المعرف صورا شتى:

. فإذا كان المعيار موضوعيا، حيث تتراتب العلوم تبعا لطبيعة موضوعاتها، من الغيب إلى الإنسان والطبيعة، فإن التكامل يقتضي جمع الذات على فهم كلي متناسق، يضع لكل مقام مقاله، ولكل موضوع أساليبه، دون أن يؤدي ذلك إلى فصام عقلي، يكون به العالم في كل موضوع بموقف يعارض موافقه في الموضوعات الأخرى. وقد قدم العلماء المسلمون إرثا ضخما من الموسوعات المؤرخة للحياة العلمية في الإسلام، من فهرست ابن النديم من القدماء حتى مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة وغيره من المحدثين، وكانت الموسوعية والشمول وتفاعل المعارف وتعاون المناهج معالم أساسية مميزة للعقل العلمي الإسلامي.

وإذا كان المعيار بيداغوجيا، كالذي تحدث عنه ابن خلدون وغيره، حيث ينبغي التدرج في تدريس العلوم للناشئة والطلبة من البسيط إلى المركب، ومن العام الكلي إلى الخاص الجزئي، فلأن العلوم يبنى بعضها إلى بعض، ويساعد بعضها على فهم بعض واستيعابه على أفضل صورة.

**4.4. المفتاح العملي:** وهو الذي يبرز التكامل بين جانبي المعرفة النظري والعملي، وقد تقدم بيان أمثلة عنه. فالعمل مفيد في إنتاج الدلالة؛ إذ هو إجراءات تكيفية في العلوم، وتمييز بين الخير والشر، وتعلق للعلم بالاستعمال والتخلق السلوكي. لذا يمكن النظر إلى المفتاح العملي من ثلاث جهات:

أولها: الفرق بين الواجب والممكن، أو الماهية والتحقق. فليس كل ما يوجبه علم ما بممكن التحقق في الواقع العملي. فهل على الفكر العلمي أن يجتهد في

أن يكون العلم علما مطلقا خالصا وإن خالف الواقع، فيكون برهانيا صوريا بالمعنى الأرسطي القديم، أم أن يجتهد في التصحيح المنهجي والتدقيق الجزئي لما تحمله الآراء العلمية التي يحملها العلماء في الواقع العلمي المعين، فيكون علما تداوليا مفتوحا؟ اختار الفلاسفة المسلك الأول، فحرموا أنفسهم من ثمرات التفاعل والتكامل بين علومهم وبين العلوم التي أفرزها العقل العلمي الجديد في العالم الإسلامي، وعاشوا صراع وجود بعقل ماضوي تعالي على تاريخ العلم. واختار علماء الأصول وأضرابهم وعلماء العلوم الدقيقة المسلك الثاني، فكانت التكاملية ثمرة طبيعية لهذا الاختيار.

وثانيها: جهة النظر والعمل: أو العلم والأخلاق، أو العقل النظري والعقل العملي، فالفصل بين الطرفين أول ما ينبغي للنقد الفلسفي والابستمولوجي أن يتجه إليه. فقبل العقلانية النقدية الكانطية، وقبل العقلانية التطبيقية الباشلارية، كان ربط الكلام بالعمل، والفقہ بالواقع، والتجربة بالعقل، شعار الفقهاء والعلماء قبل أن يكف الفقہ عن الاجتهاد، ويتحول إلى فقہ افتراضي جامد، وقبل أن يكف العلم عن التدبر والإبداع، وتتحول نظرياته إلى منظومات للحفظ والتلقين.

وثالثها: جهة تعريف الواقع نفسه. فقد ينظر إلى الواقع تلك النظرة الحسية المباشرة الساذجة، فيكون النظر العلمي المبني عليها أشبه ببادئ الرأي، وقد ينظر إليه نظرة تقوم على الاعتراف بخصائص: التعقيد والتشابك والخفاء، مما يلزم العالم بالتسلح بكل الآليات المنهجية الممكنة للاقتراب منه، دون ادعاء المعرفة المطلقة النهائية به. لقد أخذ الفكر العلمي الإسلامي في العلوم الدقيقة بالنظر الثاني، فساير العقلانية العلمية الإسلامية، وتمكن من تنويع آلياته المنهجية. ومثال ذلك أن ابن الهيثم يربط الحيرة التي وقع فيها العلماء المتقدمون عليه بطبيعة الواقع العلمي المدروس عندهم، وهو موضوع علم المناظر، فيقول: "وما

أوسع العذر مع جميع ذلك في التباس الحق، وأوضح الحجة في تعذر اليقين: فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس التي هي العُدُد غير مأمونة الغلط. فطريقُ النظر مَعْفَى الأثر، والباحثُ المجتهدُ غيرُ معصوم من الزلل. فلذلك كثر الحيرةُ عند المباحث اللطيفة، وتشتت الآراء، وتفرق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين<sup>(1)</sup>.

### 5/ خوارم التكاملية في العقلانية العلمية الإسلامية

وتتجلى في أربعة شروخ:

5. 1. الشرخ الكلامي: فصام العقل والنقل، الذي تحول إلى خصام مذهبي شوه المفتاح العملي للمعرفة العلمية، وحول العلم إلى جدل نكص بالعقلية العلمية المبدعة إلى ما ورثوه من فكر منحط من الكلام المسيحي الهلنستي الساعي إلى تفسير كلمة الله<sup>(2)</sup>.

5. 2. الشرخ الفلسفي: فصام القطع والظن، الذي تحول إلى عقل منغلق على مطلقاته بدعوى التفرد بالبرهانية، والمعرفة اليقينية المطلقة بالحقائق والمفاهيم. مما شوه المفتاحين المفهومي والتصنيفي للتكامل، وحول الفكر الفلسفي إلى فكر يجمد على التراث الفلسفي الهلنستي المنحط، قياساً إلى العلوم الدقيقة التي زعم أنها جزء من مجالات اهتمامه. فتمت خلخلة معايير تصنيف العلوم بسبب التردد بين الفيثاغورية والأرسطية والابتعاد عن العقلانية

(1) ابن الهيثم، الحسن بن الحسن، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرة، الكويت، 1404هـ / 1982م، ج 1، ص 63.

(2) نستحضر هنا المقالين الشديدي الأهمية للدكتور أبي يعرب المرزوقي، واللذين ظهرا على "موقع الرازي" على الشبكة العنكبوتية. أولهما: النكوص إلى عقلية الفرق الكلامية، والثاني: علم الكلام والثورة التيمية: ملاحظات على ردود المتكلمين الجدد. وحق أن علم الكلام قد يكون أفاد في بعض مباحث دقيق الكلام، مما يتعلق بقوانين فهم الطبيعة، ولكن إغراقه في الصراع الجدلي، كان من دواعي تخلف العقلية الكلامية.

الشرعية الإسلامية التكاملية. كما تم إسقاط علوم إسلامية دقيقة بكاملها كالجبر من صنافة العلوم (عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء مثلا) وتضخيم مفاهيم أو قوانين علمية وجعلها علوما. بل أشرف العلوم وأفضلها. (مثل مفهوم النسبة عند إخوان الصفاء ومن تأثروا بهم).

**3.5. الشرح الصوفي: فصام الحقيقة والشرعية،** الذي تحول إلى مشروع يقفز على كل مسائل العلم وإشكالاته، ويوجد في الجذب الصوفي حلا مطمئنا لها. مما شوه المفتاح الإشكالي للتكامل العلمي، فصار التسامي الروحي طريقا للاطلاع على اللوح المحفوظ، واستمداد المعارف منه مباشرة، وتحول الفكر الصوفي إلى فكر يجنح إلى الفيض الأفلوطيني، والسحر الحروفي.

**4.5. الشرح الفقهي: فصام التجديد والتقليد،** الذي تحول إلى انغلاق على المذهب، وبدل أن يكون التقليد ذلك البراديم الذي هو "مجموع الأصول والقواعد الحية والمنتجة التي تأسست عليها المناهج والمعارف العلمية في مجال تداولي معين"، فيكون الفقه حيا منتجا، صار التقليد تبعية عمياء لاجتهادات العلماء السابقين، ولآراء الأشخاص التي وجهتها السلطة السياسية أحيانا، والعادات الجارية أحيانا أخرى.

## نتائج وشروط

نخلص مما تقدم إلى النتائج التالية:

(1) أن مفهوم التكامل في المعرفة العلمية المعاصرة حمل معنى الربط والدمج بين المعارف، ردا على الفصل بين الميادين العلمية، جاء استجابة لمأزق معرفي شامل لم تعرفه العقلانية العلمية الإسلامية، فقد تأسست منذ فترة مبكرة في نطاق خاصية التكامل. فقد كان التكامل جوهر التفكير لا موضوعا له.

(2) أخذ مفهوم التكامل عدة مظاهر تدلنا عليها: شواهد عديدة على مستوى الحياة الثقافية العامة، التي تعبر عنها تراجم العلماء، ونظام التكوين الذي عرفته المؤسسات التعليمية الإسلامية؛ وشواهد المسائل العلمية ذاتها.

(3) إن تلك الشواهد لم تكن وقائع طارئة على البيئة الثقافية الإسلامية. بل مظاهر تنبني على مرجعيات وأسس عميقة في العقلانية العلمية نفسها. ويرتبط جانبها الأول ببنية التفكير العلمي؛ حيث إن العقلية الإسلامية تشكلت بفضل الوحي أولاً. وعنه صدرت الصياغة المنهجية العقلية للمعارف العلمية، وانبثقت طرق الاستدلال بالتبع عن هذه الصياغة. مما استدعى وحدة العقل والنقل، واعتبار قدسية الحقيقة العلمية من قدسية الدين نفسه.

(4) يرتبط الجانب الثاني من مرجعيات العقلانية العلمية التكاملية وأسسها بالشمول في الموضوعات، والتنوع في الوسائل المنهجية والأدوات المستعملة، والوصل بين المعارف: من حيث هو تداخل عبر نمط التناسق المبني على المصادرة والتسليم بين العلوم، أو عبر نمط التداخل الجزئي: لما بين العلوم من تقاطعات معرفية ومنهجية. أو الوصل من حيث وصل المنقول بالأصلي بما لا يفضي إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي الإسلامي.

(5) تتمثل أهم مفاتيح التكامل في العقلانية العلمية الإسلامية في بؤرة المفهوم الجامعة، ومدخل الإشكالات والمسائل المتداخلة بين العلوم، ومفتاح العمل التصنيفي المنظم للمعارف في صنافات متنوعة بحسب المعايير، مما سضفي على العلوم سمات الموسوعية والشمول والتفاعل والتعاون. ثم في المفتاح العملي: الذي يبرز التكامل بين جانبي المعرفة النظري والعملي.

(6) تعرضت هذه التكاملية في العقلانية العلمية الإسلامية في فترات مبكرة أحياناً ومتأخرة أخرى إلى خوارم، حلت الفصل محل الوصل والتناوب مكان

التكامل. وكان من أبرز الشروخ: الفصل الكلامي بين العقل والنقل، والشرخ الفلسفي: الذي تحول إلى عقل منغلق على مطلقاته، والفصل الصوفي بين الحقيقة والشريعة الذي يختزل الحقائق في الجذب الصوفي. ثم الفصل الفقهي بين التجديد والتقليد، بما هو انغلاق على المذهب، وتبعية لأراء الأشخاص.

تجاوزا لهذه الخوارم، نحتاج اليوم إلى فلسفة للعلوم - أو قل: فقها للعلوم - يكون مدخلا ضروريا إلى تكامل المعرفة، يتم فيه الجمع بين كل تلك المفاتيح في فلسفة جديدة للعلم تتأسس على تلك العقلانية التكاملية. ونحتاج تأسيسا على ذلك إلى شروط في الفهم السليم للمعرفة العلمية، نجملها في ثلاثة:

أولا - في المجال العلمي الاختلاف هو سبب أول يمد العلم بالحياة، ويضمن له استمراره في التاريخ. بهذا المعنى نفهم قبول علماء المسلمين العودة إلى أبقراط Hippocrate (نحو 460-380 ق م) وجالينوس galen (نحو 129 - نحو 199 م) في مؤلفات تتعلق بموضوعات مختلفة: طبية كانت أو غير طبية<sup>(1)</sup>. وإنما المقصود بالاختلاف هاهنا اختلاف التنوع الذي يحترم فيه كل طرف قواعد العلم المنهجية، وأساسه الخلقية. أما عندما يزيغ المختلف عن تلك القواعد والأسس، إما بالانغلاق في المذهب الفلسفي، أو بالتقوقع في ماضي العلم لقداسته لا

(1) مثلا: لم يمنع اختلاف الأطباء الفقهاء المسلمين عن أطباء اليونان من الإحالة إليهم. فقد أحال ابن القيم إلى جالينوس في كتاب (الطب النبوي) 9 مرات و3 مرات إلى بقراط، وفي (تحفة المودود) أحال إلى بقراط 9 مرات وواحدة إلى جالينوس. لأن السياق مختلف، فالأول كتاب في الطب والأدوية، والثاني في علم الأجنة الذي خصص له أبقراط كتابا متخصصا. وقد عقب ابن القيم تعقيبات نقدية على أبقراط في التحفة مرتين. انظر جالينوس في: ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الطب النبوي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت، د، ت، الصفحات 20، 87، 145، 194، 225، 232، 250، 274، 332، وفي: ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، 1391 هـ/1971 م، ص 236. وانظر أبقراط في: الطب النبوي: الصفحات 235، 247، 250، 252، 255، 261، 282، 283، 288. وفي تحفة المودود: ص 65.



لصحته، فإن التقليد العلمي يلفظه، والمختلفون فيه يتفوقون على طرده من قلد العلماء<sup>(1)</sup>.

إذن، فلا يمكن تصور وجود تكامل في المعرفة العلمية إلا حيث يوجد الاختلاف بين أجزائها.

ثانياً - في المجال العلمي، يعتبر احتمال الخطأ والوقوع فيه سبباً ثانياً لمد العلم بالحياة، وضمان استمراره في التاريخ. إنه ضرورة علمية، وفضيلة شرعية، لأنه دليل حصول الاجتهاد في العلم، ولا يعاب على المجتهد خطؤه، ولأنه يسمح بممارسة فضيلة التصحيح، وهي الوجه المعرفي لفضيلة التوبة في المجال العملي. ولذلك كان اكتشاف الخطأ عبر ممارسة الردود والنقود والشكوك خاصية لا تنفك عن العقل العلمي الحي. وتفنيد نظرية علمية ما قد يفقدها - في لحظة ما من الزمن - خاصية اليقين أو الصواب، ولكنه لا يحرمها من شرف الانتماء إلى تاريخ العلم. إذن، فلا يمكن تصور وجود تكامل في المعرفة العلمية إلا حيث يكون الخطأ حقاً مشروعاً بين ممارسيها.

ثالثاً - في المجال العلمي، يعتبر تعدد مناهج البحث سبباً ثالثاً يمد العلم بالحياة، ويضمن استمراره في التاريخ. وليس صحيحاً - في المجال العلمي الدقيق، ولا في العلوم الدائرة على الوحي - أن نتحدث عن علوم نقلية وعلوم عقلية وعلوم تجريبية، إلا من حيث مقامات الاستعمال؛ إذ ربما كانت العلوم

(1) هذا هو أحد الأسباب الأساسية لموت الفلسفة قديماً في العالم الإسلامي. لقد توقعت في المنظومة العلمية الموروثة عن القدماء، ورفضت مساندة التجديد العلمي الذي تميزت به النظريات العلمية الإسلامية. ويعتبر موقف ابن رشد من نظريات كثير من العلماء كابن الهيثم في مجالات الفلك والرياضيات والبصريات وغيرها أبرز مثال على ذلك. ينظر في هذا الموقف الرشدي مثلاً: البعزاتي، بناصر: في وثيقة الكوسمولوجيا الرشدية، ضمن: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 94، 1322هـ / 2000م ص 73-114.

النقلية - في مقامات معينة - من أرقى العلوم عقلنة وتجريباً، وربما وجدنا في العلوم المنسوبة إلى العقل أشد صور التمسك بالنقل، دينياً كان أو فلسفياً، ولزُب ممارسة تجريبية كانت ألزم بالعقل أو أوسع في الخيال أو أغرق في الجذب الصوفي والنشاط السحري من غيرها.

إذن، فلا يمكن تصور وجود تكامل في المعرفة العلمية إلا حيث يوجد التعدد المنهجي الذي يسمح بشتى أنواع التناسب بين الآليات المنهجية وبين مقامات الاستعمال.

## لائحة المصادر والمراجع

- المبدأ الكلي: لقاء الحكمة القديمة والعلم الحديث، اليازجي، ندرة، دمشق 1989. وتأملات في الحياة والإنسان، دمشق، 1988.
- آراء معلمي وموجهي المواد الاجتماعية حول استخدام الأسلوب التكاملي في بناء وتدریس منهج المواد الاجتماعية للصفين الأول والثاني في المرحلة الثانوية بدولة الكويت، الخياط، عبد الكريم عبدالله: المجلة التربوية، العدد 61، س 2001.
- المنهج التكاملي، المعقل، عبدالله بن سعود، مستقبل التربية العربية، القاهرة، العدد 22، س 2001.
- كتاب آداب المعلمين، ابن سحنون، محمد بن سعيد، تقديم وتحقيق مقارن محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م.
- شجرة النور الزكية لابن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.
- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1387هـ/1967م.
- الديباج المذهب، لابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب، طبعة مصر، 1319هـ.
- نفع الطيب، المقري: مصر، 1302م.
- تذكرة الحفاظ للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، نسخة مصورة.

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبية، ط1، سنة 1399هـ/1883م.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحاله، مكتبة المثنى، بيروت دار إحياء التراث العربي بيروت.
- رحلة ابن رشيد المسماة ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، ابن رشيد السبتي،: محمد بن عمر، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1402هـ/1982م.
- ملء العيبة، نسخة توجد بخزانة معهد مولاي الحسن بتطوان مصورة عن نسخة بالأسكوريال تحت رقم 1736، الجزء السابع.
- النبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنون، دار الثقافة، ط 2، 1960م.
- معجم المطبوعات العربية: الياس سركيس منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1928م.
- هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة، استانبول، 1951م.
- التمهيد في شرح التلخيص، ابن هيدور التادلي، علي بن عبد الله بن محمد، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط في سفرين، رقم 252.
- حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، جبار، أحمد وأبلاغ، محمد في: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2001م.
- بغية الوعاة، السيوطي، جلال الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 2، 1979م.

- الذيل والتكملة للمراكشي، تحقيق محمد بنشريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، السفر 8، القسم 1.
- الإعلام بمن حل بمراكش وأغامت من الأعلام، للعباس بن إبراهيم المراكشي: تح عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1976.
- رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات، الرباط، 1968.
- الأئيس المطرب، علي بن أبي زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط، 1973.
- فقه الحساب، لابن منعم، نشر الكتاب بتقديم د. إدريس لمرايط، دار الأمان، الرباط، 1426هـ / 2005م.
- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، لابن قنفذ القسنطيني، تحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، القاهرة.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون، إسماعيل البغدادي، استانبول، 1945م.
- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تاح الدين، القاهرة 1324 / 1906م.
- إيضاح المكنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان.
- بغية الطلاب في شرح منية الحساب، لابن غازي، تحقيق محمد سويسبي، معهد التراث العلمي العربي، حلب، 1983.
- أعلام الحضارة العربية الإسلامية، زهير حميدان: منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1996.

- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، القرافي، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر: تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م.
- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس فس الديباج، التنبكتي، أحمد بابا: تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، التنبكتي، أحمد بابا: تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م.
- كتاب الجبر والمقابلة، الخوارزمي (محمد بن موسى)، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968م.
- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي المكناسي، أبو العباس أحمد بن محمد، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974م.
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، الكتاني، أبو عبد الله محمد جعفر، المطبعة الحجرية الفاسية، د.ت.
- الفكر الرياضي لابن هيدور التادلي، محمد أبلانغ: ضمن: أعمال الملتقى المغاربي الثالث حول: تاريخ الرياضيات العربية، بالجزائر عام 1990، نشر الجمعية الجزائرية لتاريخ العلوم، الجزائر، 1998م.
- معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، لمكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1971م.
- رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، ابن البنا المراكشي، تقديم ودراسة وتحقيق محمد أبلانغ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز بفاس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1994م.

- تحفة الطلاب وأمنية الحساب، في شرح ما أشكل من رفع الحجاب، ابن هيدور التادلي، مخطوط الفاتيكان، رقم 1403 هـ.
- أزمة العقل المسلم، أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المقدمة بتاريخ 1412 هـ / 1991 م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي. 1994 م.
- كتاب المناظر، ابن الهيثم، الحسن بن الحسن، تحقيق عبد الحميد صبرة، الكويت، 1404 هـ / 1982 م.
- الطب النبوي، ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- في وثيقة الكوسمولوجيا الرشدية، البعزاتي، بناصر: ضمن: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 94، 1322 هـ/2000 م
- Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe S.) Le Livre I du Kamil, *Historia Mathematica*, Aballagh, M. et Djebbar, A.: 14, 1987
- **Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe S.): Le Livre I du Kamil**, M. Aballagh et A. Djebbar, *Historia Mathematica*, 14, 1987
- Introduction à l'Histoire des Mathématiques Maghrébines, Lamrabet, D, Imprimerie El maàrif Al Jadida, Rabat, 1994

قضية التكامل المعرفي والمنهجي  
بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية

د. محمد عوام

أستاذ باحث





لا يخفى أن قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم بشكل عام، والعلوم الإسلامية على وجه خاص، من الصعوبة بمكان، إذ الحديث عنها يدخل في عمق المناهج وفلسفتها. والمناهج تعبر عن رؤية فلسفية وحضارية لأمة ما، إذ هي مرتبطة بمقولات معرفية حضارية، وخصائص ذاتية وواقعية لأمة ما. وهذا طبعا - في رأينا - لا يمنع من التعامل مع المناهج الأخرى أو التداخل معها في إطار يخدم مناهجنا التي نبتت واستوت على سوقها في حضارتنا.

من هنا أود التطرق إلى بعض القضايا المنهجية التي نراها ضرورية للدخول في هذا الموضوع، وهي:

(1) لا ريب أن دراسة التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، يتطلب ذلك منا مراجعة مناهج هذه العلوم وتفكيكها، فهي علوم تعقيدية نسقية. ثم هل هي نفسها في حاجة إلى بلورتها من جديد، وإعادة النظر فيها على ضوء رؤية منهجية ومعرفية، مما تكشف عنه القوانين والسنن المبتوتة في الوجود سواء كانت تجريبية أو اجتماعية؟ فمن غير تلكؤ أن هذه القضية تحتاج إلى بحث عميق وجاد.

(2) إن التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية إنما يتناول من جهة مناهج هذه العلوم، وتداخلها أحيانا كثيرة على مستوى التوظيف، بحيث يصعب استغناء بعضها عن بعض، وهذا ما نسميه بـ"التنوع المنهجي" وهذه ظاهرة تهيمن بشكل

بارز على العلوم الشرعية، إذ من الصعوبة بمكان أن ينفصل بعضها عن بعض، وبخاصة على مستوى التنزيل والتطبيق.

(3) ثم إن هناك حقيقة غير خافية على أحد أن تمايز موضوعات العلوم الإسلامية لا يمنع البتة من أن يحصل التكامل فيما بينها على مستوى المناهج، ونحسب أن هذه ظاهرة لا تقتصر على العلوم الإسلامية وحدها، وإنما تكاد تشمل كافة العلوم. فقد قرر المتخصصون في المناهج وعلماء البحث المعرفي أن تطور المعرفة إنما هو رهين بقدرة الباحث والعالم على إعمال مجموعة من المناهج لتحصيل المعرفة أو تفكيكها وتحليلها "وأن كل تجديد في المنهج يفتح بابا للإضافة إلى العلم."<sup>(1)</sup>

لأجل ذلك اشترط الدكتور رشدي فكار "على الباحث أن يتبنى منهجا أساسا ويكمله إذا اقتضت الضرورة بالاستعانة بمنهج أو منهجين آخرين بصفة تكميلية."<sup>(2)</sup>

(4) يمكن أن يمثل علم الأصول تجسيدا كاملا لقضية التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية الشرعية، على اعتبار أنه من العلوم البينية، بمعنى أنه تضمن علوما أخرى والتصقت به فاحتواها بحسب منهجيته ورؤيته المعرفية. ثم لا يخفى أن علم أصول الفقه عبارة عن قواعد منهجية استدلالية لضبط عملية الفهم والاستنباط. فلا جرم أنها لا تقتصر على المجال الفقهي فقط، وإنما تتجاوز ذلك لتعمل في نطاق واسع، في إطار بلورة النظرة المنهجية في حقول معرفية متعددة ومتنوعة.

(1) انظر مقال الدكتور جمال الدين عطية بعنوان "تجديد الفكر الاجتهادي"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 169.

(2) في المنهجية والحوار لرشدي فكار، ص 47.

ومهما يكن من أمر فإذا كان علم أصول الفقه يحدد الإطار المعرفي والمنهجي للفقيه، فإنما ينبغي - أيضا - أن تصبح قواعده، ودلائله، وأسسها المعرفية والمنهجية بمثابة "أصول للفكر الإنساني" أو "أصول للعلم والمعرفة".

من هنا كان علم أصول الفقه - ولا يزال - يمثل المنهج الكلي للعلوم الإسلامية، بحيث يعنى بالقضايا الكلية، والإطار العام لضبط قضية الاستنباط والاستدلال. وعلى هذا وقع كلام الشيخ مصطفى عبد الرازق حين قرر أن علم أصول الفقه: "هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع... بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي".<sup>(1)</sup>

### تصور عام حول قضية توظيف المنهج الأصولي في العلوم الإنسانية

بداية نعتبر النقد لثرائنا نوعا من إعادة النظر العلمي والمنهجي، وله وجهان: إزالة ما لا يصلح، وإبراز ما هو حسن، وهذا هو النقد، وإضافة ما لم يكن وهذا هو التجديد.

لعل أول سؤال يخالج أذهاننا، ونحن بصدد الوقوف على تصور عام حول توظيف المنهج الأصولي في الدراسات والعلوم الإنسانية هو: ماذا يمكن أن تستفيد العلوم الإنسانية من المنهج الأصولي وماذا يمكن - كذلك - أن يستفيد علم الأصول من مناهج العلوم الإنسانية على أن هذه العلوم قد صاغت مناهج متنوعة وطرق بحث متعددة؟

للإجابة عن هذا الإشكال الذي يعترض توظيف المنهج الأصولي في العلوم الإنسانية من الوهلة الأولى، نود أن نلمس بعض القضايا والمسائل الأصولية التي نتوخى منها إفادة العلوم الإنسانية منهجيا ومعرفيا، وهي كالتالي:

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 230.

**القياس:** يعد القياس الأصولي أهم مباحث الاستدلال الأصولية، فهو يعتبر دعامة أساسية في المنهج العلمي في مجال البحث والمعرفة، وجميع العلوم في حاجة إليه بلا استثناء، وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني مبرزاً أهمية القياس في الشريعة: "القياس هو مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية... والأصل الذي يترسل على جميع الوقائع هو القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه."<sup>(1)</sup>

ويقول أبو حيان التوحيدي في رسالته في العلوم مؤكداً على أهمية القياس: "ثم القياس من بعدهما، أصل يعول عليه، وركن يستند إليه، وعروة يستمسك بها، والطاعن فيه يعلمه، وإن أنكره، ويفزع إليه وإن أباه، ولا يجد محيداً عنه، وإن لم يثق به، وإنما يتفرد به بمختلف ألفاظ تؤديه إلى نفس القياس. والذي يوحش منه فساد بعضه عند الاعتبار، وتوقفه عن الاستمرار. وليس ذلك رافعا لأصله، ولا قادحا في حكمه."<sup>(2)</sup>

والقياس الأصولي - أيضاً - يقوم على قانونين أساسيين هما: قانونا العلية والاطراد، فالعلة تعني أن لكل معلول علة مرتبطة به ارتباط السبب بمسببه والمقدمات بنتائجها، وأما الطرد فهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، وينعدم بعده. ويعبر عنه بعضهم بالدوران أو الجريان.<sup>(3)</sup>

(1) البرهان في أصول الفقه: 2 / 485.

(2) رسالة أبي حيان في العلوم، ص 21.

(3) مباحث العلة في القياس لعبد الحكيم السعدي، ص 473.

من هنا يظهر أن القياس من هذه الناحية - بالإضافة إلى التقنيات والإجراءات والضوابط التي وضعها علماء الأصول - يمكن استثماره وإعماله في دراسة الظواهر الإنسانية، سواء أكانت سلوكية، أو اجتماعية، أو نفسية، أو غير ذلك، بناء على ما يضم من قواعد متفرعة عنه، من مثل:

- ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وهذا لا يحصل إلا عند التأكد من صحة قياس ظاهرة على أخرى، أو واقعة على أخرى، أو سلوك على آخر...
- التماثل يوجب الاشتراك في الحكم.
- لا يفرق بين المتماثلات ولا يجمع بين المختلفات.
- لا قياس مع وجود الفارق.

وهكذا فإنه بإمعان النظر في الظواهر الإنسانية عن طريق الاستدلال بالقياس الأصولي، وحسن توظيفه، ينتج عنه المزيد من ضبط العلوم الإنسانية من حيث المنهج. والقياس من هذه الحيثية وهذا الاعتبار، كما قال حسن الساعاتي: "استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب، أي الربط بين العلل والمعلولات."<sup>(1)</sup>

### من التعليل الأصولي إلى التعليل الاجتماعي

وأهم ما في القياس الأصولي - أيضا - هو جانب التعليل، وللأصوليين في ذلك دراسات وأبحاث عميقة لضبط "العلة ومسالك التعليل"، فلا يكاد مؤلف أصولي يخلو من التطرق إلى القياس وما يتعلق به إجازا أو استقصاء.

(1) علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج لحسن الساعاتي، ص 137.

على أن التعليل الأصولي وطرق الكشف عن العلة يمكن إعمالها في العلوم الإنسانية، بغية تعليل الظواهر الإنسانية حين يتم رصدها واكتشافها. فعلى إثر ذلك يتم فهم الظواهر الاجتماعية فهما سليما وعميقا، للإحاطة بها وكشف مقاصدها. وعن هذا يتحدث لؤي صافي حين جعل التعليل ضرورة لتحليل الفعل الاجتماعي والسياسي، فنص على ذلك بقوله: "إن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظرا لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية." (1)

فلا بد إذن من تعليل الظواهر الإنسانية، والكشف عن أسبابها ومسبباتها ومقاصدها وغاياتها للإحاطة بها قبل الحكم عليها. ولكن الأهم من هذا هو أن يكون التعليل علميا ومضبوطا، وههنا يساعدنا ويفيدنا علم أصول الفقه بمباحثه الدقيقة في مسالك التعليل، مثل مسلك السبر والتقسيم، ومسلك الدوران، ومسلك تنقيح المناط... إلخ.

فلنأخذ مثلا السبر والتقسيم، وهو أحد أهم المسالك العقلية لإثبات العلية. قال الغزالي في (المستصفى) مبينا معنى السبر والتقسيم: "وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلل، ولا علة له إلا كذا وكذا، وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر..." (2).

ومعنى كلامه أن السبر والتقسيم يمر بعمليتين:

الأولى: حصر الأوصاف التي تحتمل التعليل.

الثانية: اختيار ودراسة هذه الأوصاف.

(1) مجلة إسلامية المعرفة، ص 48.

(2) المستصفى في علم الأصول للإمام أبي حامد الغزالي: 3/ 618، تحقيق حمزة حافظ.

من ثم اشترطوا في السبر أن يكون حاصرا، وفي الإسقاط أن يكون صحيحا. يقول الإمام جمال الدين الأسنوي عن مسلك السبر والتقسيم: "ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها، بأن يقول: علة هذا الحكم إما هذه الصفة، وإما هذه، ثم يسبر كل واحدة منها، أي يختبره ويلغي بعضها بطريقة فيتعين الباقي للعلة. فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلة أم لا. والتقسيم هو قولنا: العلة إما كذا وإما كذا. فكان الأولى أن يقدم التقسيم في اللفظ فيقال: التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج."<sup>(1)</sup>

والسبر والتقسيم يدخل فيه ما يسمى عند ستوارت ميل "بطريقة البواقي" وهي إحدى قواعده المنهجية في علم الاجتماع تتلخص فيما إذا كانت الظاهرة مجزأة إلى عدة أجزاء، وكانت لهذه الأجزاء أسباب عدة، ثم توصل الباحث "إلى دراسة علاقة الظاهرة بأسبابها، وربط كل جزء بسببه المعروف لديه، غير أن واحدا من الأجزاء بقي منفردا فيلحقه إذ ذاك بالسبب الباقي، فيكون الجزء الباقي من الظاهرة معللا بالفرد الباقي من الأسباب."<sup>(2)</sup>

غير أن الدكتور عبد الرحمن حبنكة الميداني بعد التأمل في طريقة البواقي عند "ميل"، والسبر والتقسيم عند الأصوليين، توصل إلى الكشف عن الفارق الأساسي بينهما. يكمن على حد قوله في: "أن طريقة البواقي توزع المسببات في الظاهرة على أسبابها، وتحصر الباقي من الظاهرة في الباقي من الأسباب. أما طريقة السبر والتقسيم فتقوم على حصر جميع الأسباب المحتملة، وإسقاط واحد بعد آخر بالدليل، وحصر الأمر في السبب الأخير."<sup>(3)</sup>

(1) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: 4/ 128، 129، 130.

(2) ضوابط المعرفة لحبنكة الميداني، ص 270.

(3) نفسه.



## ابن خلدون وتوظيفه للقياس الأصولي

ومما يزيدنا اطمئنانا إلى هذا النوع من التوظيف والإعمال للمنهج الأصولي أنه سبق لابن خلدون أن وظف القواعد الأصولية وأعمل مناهج وطرائق المحدثين في إرساء وبناء قواعد علم العمران البشري. والدليل على ذلك أن كتابه الموسوم بـ(المقدمة) طافح بهذا النوع من التوظيف، سواء صرح به ابن خلدون نفسه، أو استنبطناه من خلال المقدمة نفسها.

من ذلك اعتماده على القياس في الكشف عن المغالط والأخطاء التي يقع فيها المؤرخون في نقلهم للأخبار في غفلة عن مقايستها بنظائرها. ففي ذلك يقول: "وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط." (1)

وهكذا نرى ابن خلدون يعتمد المقايسة والمقارنة منهجا وسبيلا لدراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية، والأخبار التاريخية. على أن ابن خلدون لم يستخدم القياس للاستدلال به في العقليات، ولا لأن يتوسل به الشرعيات، بل كان مستخدما له لبسط حججه وبراهينه الاجتماعية للوصول إلى القوانين والأسباب التي تحكم العمران البشري، فعن طريق القياس يصل ابن خلدون إلى تعليل ضروب من الظواهر الإنسانية.

ومما استعمل فيه ابن خلدون القياس ما يلي:

(1) مقدمة ابن خلدون: 291 / 1، تحقيق عبد الواحد وافي.

- صناعة الغناء وما تحدّثه من تغيير في طبيعة العمران البشري.<sup>(1)</sup>
- في رده للرواية الفاسدة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة، وما حصل لأخته العباسية مع يحيى البرمكي. وما قيل في معاقرة الرشيد للخمر.<sup>(2)</sup>
- كما أنه طبق مسلك السبر والتقسيم في الفصل الذي كتبه (في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه).<sup>(3)</sup>
- وقد صرح ابن خلدون - أيضا - بمسلك السبر والتقسيم عند بيانه للحكمة في اشتراط النسب القرشي فقال: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة."<sup>(4)</sup>
- وبالرغم من اعتماد ابن خلدون على القياس، فإنه يحذر من الوقوع في الشطط والخطأ والزلل عند استعماله، ففي ذلك يقول: "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده. وتعوّج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما

(1) مقدمة ابن خلدون، 2/ 976.

(2) نفس المرجع، 1/ 300.

(3) نفس المرجع، 2/ 910.

(4) نفس المرجع، 2/ 585.

وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف، وبقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في مهواة من الغلط.<sup>(1)</sup>

والجدير بالتنبيه عليه إزاء هذه المسألة، أن ابن خلدون كثيرا ما يستعمل مفهوم (الاعتبار) (اعتبر) للتدليل به على صحة القياس. وكأني به اقتصر على لفظ (الاعتبار) لوروده في القرآن الكريم على غيره. قال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾<sup>(2)</sup>، وهذه الآية هي التي يستدل بها الأصوليون على حجية القياس. يقول ابن رشد: "فإن هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا".<sup>(3)</sup>

و(الاعتبار) عند ابن رشد ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس.<sup>(4)</sup>

ولما كان التعليل هو لب القياس وجوهره، فقد حظي عند ابن خلدون برواج كبير جدا، حتى قرر أنه هو باطن علم التاريخ. إذ في باطنه: "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق".<sup>(5)</sup>

وعلى كل حال فإن ابن خلدون لم يكن ليتوصل إلى علمه الجديد (العمران البشري) إلا تأملاته وتدبراته القرآنية، وباستخدامه للمنهج الأصولي، ومناهج المحدثين في التثبت من الأخبار، وطرق سبرها. وعلى هذا وقع قول الساعاتي

(1) مقدمة ابن خلدون، 1/ 321-322.

(2) سورة الحشر، الآية 2.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال 9.

(4) نفس المرجع، 10.

(5) المقدمة: 1/ 282.

مؤكدًا ما سبق ذكره: "إن ابن خلدون قد توصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرًا إلى حد ما بتدبره الاجتماعي للقرآن من جهة، وباهتدائه بمناهج علم الحديث، وأصول علم الفقه من جهة أخرى."<sup>(1)</sup>

## التعارض والترجيح

مبحث التعارض والترجيح مبحث أصولي نفيس للغاية. ألحقه الإمام الغزالي بالقطب الرابع الذي هو في (حكم المستثمر) وهو المجتهد.

والذي يعني هنا، أن هذا المبحث ضبطه الأصوليون، وفصلوا القول فيه، من ثم فإن العلوم الإنسانية غير مستغنية عن قواعد التعارض والترجيح في دراسة الظواهر عند تغيرها أو تعارضها. فعند تعارض الظواهر فيما بينها، يمكن الاهتداء بما سطره الأصوليون وقيدوه في مبحث (التعارض والترجيح)، لأن قضية (التعارض والترجيح) قضية إنسانية تقع في العلوم الإنسانية جميعها، والحياة الاجتماعية جميعها، وليست خاصة بالمجال التشريعي، أو النصوص الشرعية فحسب، وإنما هي ظاهرة عامة، فلا جرم أن لعلماء الأصول السبق في بيانها وتقعيدها وحسن توظيفها في فهم النصوص الشرعية.

على أن دراسة ظاهرة من الظواهر الإنسانية، وأثناء تحليلها إلى جزئيات، قد تتعارض هذه الجزئيات فيما بينها، أو قد تتعارض الظاهرة نفسها مع ظاهرة أخرى مرتبطة بها، أو توافقها في بعض الأمور، وتختلف معها في جوانب أخرى. فبالرجوع إلى المنهج الأصولي في مبحث (التعارض والترجيح) واستخلاص طرق الأصوليين ومناهجهم واستدلالاتهم يمكن الاهتداء إلى معالجة الظاهرة المدروسة بإيجاد الحلول الناجعة لها. إما بالتوفيق بينها وبين ظاهر من الظواهر، وإما بتفكيكها إلى جزئيات يتم دراسة كل جزئية على حدة.

(1) علم الاجتماع الخلدوني، ص 138.

وهنا ينبغي التفريق بين الظاهرة والنازلة، فالظاهرة تكون عامة، بخلاف النازلة حيث تتسم بالجددة وناذرة الوقوع، تحتاج إلى فقه جديد، وهي في الغالب ما تكون فردية. من ثم كان مجال عمل العالم الاجتماعي هو الكشف عن الظواهر ودراستها وتحليلها. أما عالم الفقه فيحلل هذه الظواهر من جهة تطبيق القواعد الأصولية والفقهية عليها قصد بيان حكم الشارع فيها. وهنا يكمن سر التكامل بين المجالين والعلمين، وأعني بذلك العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية.

### مقاصد الشريعة

لا يخفى أن الاهتمام بالمقاصد هو أرقى ما يتوصل إليه النظر العلمي، وذلك بالوصول إلى فلسفة العلوم ومقاصدها. ففي مجال العلوم الشرعية، فإن الأمر مسلم بأن الشريعة جاءت لتحقيق مقاصدها في الوجود، أعني مقاصدها في الخلق في العاجل والأجل.

أما العلوم الإنسانية فلا زالت تفتقد - إلى حد ما - إلى ضبط مقاصدها، وتحديد أهدافها، وذلك راجع إلى الخلفية الفلسفية والمعرفية التي تحكمها. فمن هنا نرى أنه لا بد من أن تستفيد العلوم الإنسانية من علم مقاصد الشريعة، لترسم مقاصدها بدقة، فيقع الانسجام والتوافق والتكامل بين العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، لأن هذه الأخيرة عند تحقيق النظر فهي علوم إنسانية وضعت من أجل خدمة الإنسان وربطه بإطاره المعرفي الكلي وهو الدين باعتباره موجها ومؤطرا للكينونة البشرية.

وفي غياب المقاصد يقع الانفصام والتهيه والحياد عن النهج القويم والسبيل المستقيم، فتصبح العلوم الإنسانية مساهمة في شقاء الإنسان وتضليله. وقد وجدنا ابن خلدون رحمه الله يعتمد المقاصد والغايات في علمه الجديد "علم

ال عمران البشري". فهو يستحضر المقاصد في تحليلاته وتعليقاته الاجتماعية والبحثية، وهذا ما يقف عليه الدارس لمقدمته النفيسة.

## خاتمة

والذي يمكن استخلاصه مما سبق، وإن كانت القضية تحتاج إلى بحوث معرفية عميقة ودقيقة، أن قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية تحتاج إلى ما يلي:

- الإحاطة والاستيعاب الجيد للعلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية على مستوى المناهج، قبل الحديث عن التكامل وإعمال بعضها في بعض.
- لا بد من تفكيك البنية المعرفية والمنهجية لكلا المجالين العلميين.
- إعادة النظر في السياق التاريخي والمعرفي الذي نشأت فيه هذه المناهج والعلوم سواء إنسانية أو إسلامية.
- التخلص من قدسية المناهج والعلوم وذلك باعتبارها تراثا إنسانيا قابلا للتفكيك والتحليل والتركيب. حتى يتسنى الوصول إلى الحقيقة العلمية دون شطط أو تعسف.

وأخيرا فإنني أتساءل هل يمكن تركيب منهجية معرفية جديدة من خلال تفكيك العلوم الإنسانية والإسلامية تكون أكثر قدرة على فهم الخطاب الشرعي ومعارف الوحي؟ وأي ريادة وقيادة لعلم أصول الفقه في ذلك.

هذه بعض التجليات في قضية التكامل بين العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية أحسب أنها منيرة للطريق والتبصر للحقيقة.

والحمد لله رب العالمين.



# وجه الوصل والفصل بين العلوم

د. حسان الباهي

جامعة ابن طفيل ، القنيطرة





شكل مبحث التفاعل بين العلوم، خاصة بين ما سمي بالعلوم الآلية والعلوم النظرية والعلوم العملية محط اهتمام العديد من التصنيفات والدراسات قديما وحديثا. وغالبا ما حددت الغاية في تمثين روابط التفاعل بين العلوم، إما من منظور التداخل أو التكامل. الأمر الذي جعل من موضوع الوصل والفصل بين العلوم محط اهتمام العديد من الأبحاث. على هذا، نتساءل عن المقصود بالتداخل أو التكامل وما مظاهره وتجلياته وشروطه المعرفية؟ وهل التداخل جزئي أم كلي؟

### القسم الأول : في الثرات الإسلامي العربي

لما دخلت العلوم الأجنبية إلى العالم الإسلامي وجدت نفسها أمام حقول معرفية مألوفة، فكانت أن انضافت المباحث الأولى إلى الثانية لتثير ردود أفعال فيما يتعلق بتحديد العلاقات فيما بينها؛ وداخل كل حقل معرفي. بالتالي، سيعرف مسار البحث في هذا الموضوع توجهات عدة أعتمدت فيها معايير تصورية ومنهجية مختلفة. ويمكن تحديد هذه العلاقات وفق المعايير التالية:

#### أ/ معيار أرسطو القائم على "التبري من المادة"

صنف أرسطو العلوم إلى نظرية وعملية؛ واعتبر المنطق مدخلا للعلوم، أي آلة. فحدد العلم النظري في المباحث التي تستهدف بلوغ الكمال الإنساني، كعلم ما

بعد الطبيعة. وحدد الغرض من العلم العملي في تحصيل منفعة علمية محددة، كالطب والسياسة. من ثم، قسم النظرية إلى: الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وقسم العملية إلى: الأخلاق والسياسة و تدبير المنزل.

وقد حدد الفرق بينها من جهة طبيعة الموضوع؛ فموضوع العلم الطبيعي هو الجوهر المحسوس المتحرك، وموضوع الرياضيات هو الجوهر المحسوس غير المتحرك، أما علم ما بعد الطبيعة فهو الجوهر غير المحسوس وغير المتحرك. وهو ما دفع به إلى اعتبار علم ما بعد الطبيعة أكثر تبرا من المادة، يليه علوم التعاليم، لأن بعضها متبر من المادة وبعضها الآخر مرتبط بها. أما العلوم الطبيعية فتأتي في آخر السلم باعتبارها مخالطة للمادة. وبذلك شكل ما بعد الطبيعة العلم اليقيني، فمنه تستمد باقي العلوم علميتها، فيقينا يتوقف على مدى توسلها بمسالك علم ما بعد الطبيعة؛ بمعنى أن علوم التعاليم وعلوم الطبيعة تعد بمثابة مقدمات سابقة على تحصيل مطالب ما وراء الطبيعة. وفي هذا الصدد يمكن استحضار كذلك معيار التدرج المعرفي.

انتقل بعد ذلك إلى تحديد العلاقات القائمة بين العلوم، ليؤكد على أن العلم الجزئي ليس له أن يبرهن على مبادئه، وإنما عليه أن يضعها وحسب. فمهمة إثبات صدق مبادئ علم لا يتم بداخله بل يوكل إلى علم آخر أعلى منه. بالتالي، فالفلسفة التي تتميز بطابعها الشمولي هي الصناعة الكفيلة بالبرهنة على المبادئ الأولى للعلوم الأخرى. وهو ما يعني من جهة، أن المعرفة تنطلق من الجزئي إلى الكلي، أي من الأدنى إلى الأعلى؛ ومن جهة أخرى، الأعلم إلا بالكليات.

لما انتقل هذا التصنيف ممزوجا بما قدمه الشراح إلى العالم الإسلامي، تبنته بعض الدراسات، مستحضرة أحيانا التصور الفيثاغوري والأفلاطوني. لكن الأسس التي أقام عليها المسلمون تصانيفهم تختلف أحيانا. ويعود هذا إلى أنهم

وجدوا أنفسهم بين نمطين من العلوم: منقولة ومأصولة. فكان لذلك وقع على بعض التصنيفات، خصوصا لما تعلق الأمر بترتيب العلوم داخل كل مجموعة. كما اختلف بعضهم مع التصنيف الأرسطي فيما يتعلق بتقسيمه للعلم الإلهي؛ حيث أدخل بعضهم موضوعات لها اتصال بالعلوم الشرعية. وعليه، نستنتج أنه إذا كانت العديد من التصنيفات قد اعتمدت معيار القرب أو البعد من المادة، فقد أكد بعضهم على أن هذا لا يعني في كل الأحوال ارتباط علم بعلم سابق له. ومن هذا المنطلق سجلت اختلافات بين فلاسفة الإسلام فيما يتعلق بالتصنيف وكيفية انتظام العلوم وتراتب بعضها تحت بعض.

### ابن سينا ونظريته للعلاقة بين العلوم

عمل ابن سينا بمعيار أرسطو فبدأ بالعلوم الإلهية باعتبارها أكثر تجريدا، ثم علوم التعاليم، ليتهاي علوم الطبيعة التي هي أقل تجريدا وأكثر التصاقا بالمادة، ومع ذلك فقد أضاف معيارا آخر لهذا التصنيف يبني على النظر من جهة نشأة العلوم ذاتها، يقول: "ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم). ويقدم مثلا بالفلسفة اليونانية التي بدأت خطافية ثم خالطها غلط وجدل لتنتهي مع نضجها إلى أن تصبح علما برهانيا قائما بذاته ومتمبرا من المادة. مما جعل باقي الفروع الأخرى في حاجة إلى التوسل بآليات العلم الكلي. فلا يمكن أن تكون مردودية لهذه العلوم الجزئية إلا بالتوسل بالإلهيات. وعليه، فالعلاقة في نظر ابن سينا تتجه من الأعلى إلى الأدنى أو من الكلي إلى الجزئي، فسائر العلوم تتطلع نحو الفلسفة الأولى التي تنظر في المعاني المطلقة لجميع أجزاء الوجود، إذ لا يمكن البرهنة على مبادئ العلوم من العلوم ذاتها، بمعنى أن العلوم على اختلاف موضوعاتها يمكن النظر فيها بمنهاج واحد وآليات واحدة هي آليات البرهان الذي تتمتع بها الفلسفة الأولى وتمد بها غيرها من العلوم.

وهو ما يفهم منه بأن البرهان يتمتع بصفة التجوال بين الحقول المعرفية وكأنها علم واحد. فهو ينتقل من علم أعلى إلى علم تحته. وعليه فإذا كان أرسطو قد اعتمد في تصنيفه للعلوم على الموضوع ومن ثم على معيار "التبري من المادة"، فإن ابن سينا سيضيف "وثوقية العلوم".

### الغزالي وتصنيفه للعلوم

هذا الوصل بين الرياضيات والمتافيزيقا لابن سينا سيرفضه الغزالي. حيث يقول: "لما أخذ فلاسفة الإسلام عن اليونان تصنيفهم للرياضيات والطبيعات، ضمن أقسام الفلسفة، فإنهم انساقوا إلى نقل الصفة العلمية التي تطبع العلوم على أقسام الفلسفة الأخرى التي ليست رياضية ولا طبيعية (تهافت الفلاسفة). وهكذا انتقد وثوقية الإلهيات عند الفلاسفة لثقتهم العمياء في براهينها والاعتقاد بأنها براهين شبيهة ببراهين الرياضيات أو تفوقها صحة ويقينا: "لما استقر في نفوس الناس بأن ما بعد الطبيعة علم برهاني اعتقدوا بأن مسائل العلم الإلهي يقينية بإطلاق". وهو ما قام الغزالي بالرد عليه.

صنف الغزالي العلوم إلى علوم دينية وعلوم عقلية (تصنيفين للعلوم في "إحياء علوم الدين" و"الرسالة اللدنية"). وهما تصنيفان مختلفان بأن طغت العلوم الدينية في الكتاب الأول، في حين طغى الطابع الفلسفي الأرسطي في الثاني. وصنف هذه الأخيرة كما صنف العلوم الدينية إلى كلية وجزئية إلى ثلاث طبقات مترتبة لكل طبقة موضوعها ومنهجها، من دون أن يحول ذلك دون تعاونها وتداخلها التكاملي.

سعى الغزالي في تهافت الفلاسفة إلى فحص الآليات الاستدلالية عند الفلاسفة خصوصا في باب الإلهيات، فشكك في دعوى برهانية القول الفلسفي. لهذا، دعا إلى الفصل بين علوم التعاليم وعلوم الإلهيات لأن التكامل هنا يؤدي

إلى الالتباس. كما أقر بأن بعض الطبيعيات مخالف للشرع والدين والحق، فبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغييرها؛ فوعدت البدع. أما علوم التعاليم، فيضعها على رأس قائمة العلوم لأنها أوثق العلوم. فقواعد الرياضيات والمنطق برهانية ولا تتعارض مع الدين. هكذا يحترم الغزالي الحدود الفاصلة بين العلوم ليختلف بذلك مع الفلاسفة كليا فيما يتعلق بالإلهيات، وجزئيا فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية. ولا يختلف معهم في شيء بالنسبة لعلوم التعاليم. وهذا يعني أن الرياضيات أكثر وثوقا من العلم الطبيعي، وهذا الأخير أكثر وثوقا من علم ما وراء الطبيعة. بالتالي، فالتراتب حسب اليقين هو على التوالي: علوم التعاليم والمنطق، ثم علوم الطبيعة، وأخيرا الإلهيات.

نخلص من هذا إلى أن ما جعله ابن سينا الأول في الوثيقة جعله الغزالي أدنى. أما العلوم الطبيعية التي تحتل المرتبة الأخيرة في تصنيف ابن سينا فتحتل المرتبة الثانية عند الغزالي.

اشتهر الغزالي بإدخال جملة من العلوم المنقولة في حظيرة العلوم المأصولة، فقد استهدف مثلا بناء الفقه على المنطق، فسعى إلى رد الأقيسة الأصولية إلى الأقيسة المنطقية، ويبرز هذا في "المستصفي" الذي مهد له بمقدمة منطقية إيمانا منه بأهمية المنطق بالنسبة لعلوم الشرع، بذلك اعتبرت هذه المقدمة حدثا بارزا في تاريخ الممارسة التكاملية بالوصل بين علمي المنطق والأصول.

لكن، من جهة أخرى ينتقد الغزالي التداخل غير السليم المتمثل في إدماج المتكلمين والنحويين صناعة الكلام وصناعة النحو في علم أصول الفقه، ولا يعني هذا أنه يرفض تداخل العلوم بعلم الأصول بإطلاق، بل تداخل يبقي التمييز واضحا بين علم مقصدي من جهة، وعلوم آلية في خدمته من جهة أخرى. فالعلوم المطلوبة للتداخل مع علم أصول الفقه في نظر الغزالي هي كل العلوم

والمعارف التي تجعل الفقيه المجتهد محيطا بمدارك الشرع. فبعد معرفة القرآن والسنة والإجماع والقياس، ينبغي معرفة طرق الاستثمار التي تتطلب اندماج علوم أخرى، فيصبح المجموع ثمانية علوم يرتبها الغزالي بحسب أدوارها الآلية والإنتاجية: علما مقدمان وعلما متممان، وأربعة علوم في الوسط:

أما العلما المقدمان اللذان يرادا للتقديم للصناعة الأصولية: فأحدهما يساعد على نصب الأدلة وشروطها التي تصير بها الآليات الاستدلالية الأصولية منتجة عند الفقيه، والثاني علم اللغة العربية.

أما العلما المتممان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة. وثانيهما المتمم هو معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد. تلك هي العلوم المطلوبة ليفتي الفقيه فتوى محمودة ومقبولة يدخل بها سلك الاجتهاد.

### ابن رشد وتصنيف العلوم

اتجه ابن رشد اتجاها معاكسا لابن سينا، حيث اتجه جهة الوصل متى اتجه ابن سينا جهة الفصل، والعكس بالعكس. حيث نجد ابن سينا يدفع في اتجاه تداخل العلوم في متنه الفلسفي في حين سينتقده ابن رشد الذي يرى بأنه ليس هناك ما يوجب هذا التداخل، بل يرى أن التداخل قد يضر بإنتاجية العلم المقصدي، لهذا نجد ابن رشد يقول بالتداخل التكاملي في المعارف الفقهية، وبنقيض ذلك في المعارف الفلسفية. وقد وضع العلوم المأصولية والمنقولة جنبا إلى جنب، فصنف المأصولية إلى ثلاثة مرتبة على التوالي: العلوم الآلية، والعلوم النظرية، و العلوم العملية. وهو تصنيف يخالف ما ذهب إليه الغزالي الذي قسم العلوم إلى قسمين: العلوم الدينية والعلوم العقلية. فإذا كان الغزالي قد اعتبر أصول الفقه من العلوم النظرية، فقد رد عليه ابن رشد بقوله إن علم أصول الفقه آلي. فهو علم مقصدي لا يحتاج إلى التداخل مع علوم أخرى.

يرى أن العلوم تشترك في جنس واحد وهو النظر في الوجود بما هو موجود. إلا أن وجهات النظر تختلف من علم لآخر. فهناك علوم تنظر فيه نظرا كليا وأخرى جزئيا. فالعلوم الجزئية تدرس الأعراض التي تلحق بأجزاء الموجود. وعليه، إذا كان ابن سينا يرى أن العلوم الجزئية تراهن على العلم الكلي، فإن ابن رشد جعل العلم الكلي يراهن على العلوم الجزئية في بيان مسأله. أما العلوم الجزئية عنده فلا تستمد من العلم الكلي إلا أوائل موضوعاتها، لتنظر بعد ذلك فيها بطرقها وبمناهجها وآلياتها الخاصة.

يقسم ابن رشد علم ما بعد الطبيعة إلى أجزاء مرتبة حسب أهميتها شأنها في ذلك شأن علوم التعاليم والعلوم الطبيعية. وإذا كان ابن رشد قد وضعها في أول السلم فليس هذا لبرهانيتها كما قال ابن سينا، وإنما لكون الشريعة الخاصة بالحكماء هي معرفة جميع الموجودات من أجل معرفة الخالق. بمعنى، مرد ذلك إلى أفضلية الموضوع، لا إلى أفضلية المنهاج (البرهان). إنها أولوية وجودية بالدرجة الأولى. فهو المتقدم بالوجود والشرف والسببية. فهناك علاقة بين علوم التعاليم ما بين الأعلى والأدنى. هذا التداخل يسري على أجزاء العلم الواحد (أي علوم التعاليم فيما بينها) وتنسحب على علاقة المجموعات العلمية (ما وراء الطبيعة وعلوم التعاليم). والدافع الذي جعل المجموعات العلمية تنفصل بعضها عن بعض هو الاشتراك الذي يلحق موضوع ما وراء الطبيعة وعلوم التعاليم خاصة علم العدد (الواحد) الذي كان وراء غلط ابن سينا. وهو ما دفع ابن رشد إلى الفصل بين الصنفين وجعل موضوع الواحد التعاليمي يباين موضوع الواحد المتافريقي بالجنس. على هذا، إذا كان الغزالي قد قال بالفصل انطلاقا من عدم برهانية الخطاب الفلسفي، فإن ابن رشد سيقول بذلك لكن لأسباب مخالفة. إن علاقة العلوم وتداخلها عند ابن رشد من جهة علاقة الأعلى بالأدنى تكاد تنعدم، لولا بعض الحالات، كتداخل العلم الأعلى بالأدنى داخل المجموعة العلمية



الواحدة على مستوى بعض المبادئ فقط التي تبدو ضرورية في بناء جسور بين هذه العلوم؛ كتداخل المجموعة العالمية فيما بينها، والمجموعة الطبيعية فيما بينها. أما التداخل بين المجموعات العلمية من الجهة الأعلى إلى الأدنى فهو مستحيل. مع ذلك فقد نجد عند ابن رشد نوعاً من الوصل عندما يقول بأن العلوم تحتاج بعضها إلى بعض. لكن هذه العلاقة تصاعدية والتي تتبين في حاجة ما بعد الطبيعة إلى باقي العلوم لتوضيح مباحثه. العلوم مستقلة عند ابن رشد بحسب الموضوعات المدروسة. فهناك علم أوثق من علم آخر. ويعود ذلك لأسباب، من بينها أن العلم الذي يبين وجود الشيء بعلمته أوثق من العلم الذي يبين الشيء بمتأخر عنه. كما أن العلم الذي يكون موضوعه أشد تبرياً من المادة أوثق من ذلك الذي كانت المادة هي سبب بما بالعرض المغلط في العلوم. ثالثاً العلم الذي تكون مبادئ موضوعاته أبسط تكون براهينه أوثق من العلم الذي تكون مبادئ موضوعاته مركبة.

### ب/ التصنيف وفق معيار النقل والعقل

نستحضر هنا موقف ابن خلدون الذي قسم العلوم إلى عقلية ونقلية. فالأولى أداة تحصيلها الحواس والعقل، أما الثانية فسييلها الوحي. حيث يتوارثها الناس عن من وضعها. بالتالي، لا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع بالأصول. ويؤخذ على ابن خلدون بأنه أهمل في تقسيمه الفلسفة العملية، فلا يشير إلى الأخلاق أو تدبير المنزل. كما أهمل السياسة، وكذلك فقد لحق بالعلوم العقلية علوماً غير عقلية (كالسحر والشعوذة وعلم الأسرار وعلم الحروف).

كما قد نستحضر موقف الكندي الذي اعتبر العلوم الدينية مستقلة عن العلوم العقلية التي قسمها إلى علوم آلية ونظرية وعملية. وهو ما يعكس الصراع الذي دار بين أصحاب العقل والنقل، وكانت نتيجته تكريس تصور يدعي وجود حدود

بين ما هو عقلي وما هو نقلي. وهو تصور قابل للدحض، باعتبار وجود تلازم بين العقل والنقل، وليس انفصال.

## ج/ ربط التصنيف بالنظام التعليمي والتربوي، وبالقيمة العلمية لهذا العلم أو ذاك

المعيار المعتمد في مثل هذه الحالة هو التدرج في المراحل التي يتوجب اجتيازها لاكتساب هذه العلوم. وفي هذا المقام يجب أخذ بعين الاعتبار الاختلافات التي تطرأ على العلوم في كل زمان؛ وكذا استحضار فهم الأمة للعلم ولطبيعته والغاية منه. كما أن التوجه الفكري إلى جانب الأوضاع السياسية والاجتماعية والتاريخية تلعب دورا أساسيا في التصنيف.

يمكن أن نستحضر في هذا المقام أعمال الفارابي، رغم تأثره بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة إلى جانب أرسطو. وعليه، انعكست محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين على تصنيفه للعلوم. حيث عمد إلى دمج العلوم المنقولة بالعلوم العقلية. يقول في مقالة (فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم): "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه، سواء كان ذلك منتظرا أو محتضرا. أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه، فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها في زمان زمان، وعند قوم قوم. وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه، كعلم النجوم. وقد تجتمع كل هذه الثلاثة كلها، أو الاثنان منها، في علم واحد كالعلم الإلهي.

نجد في كتاب "إحصاء العلوم" يكتفى بإحصاء العلوم و تعدادها والتعريف بها باقتضاب، على أن يفصل القول فيها في كتب أخرى، خصوصا "تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة". فالهدف في الكتاب الأول هو مجرد إحصاء العلوم،

أما في الكتابين الآخرين فهو التأكيد على أن هذه العلوم هي سبب السعادة الحقة، بمعنى أن من ينشد السعادة عليه أن يحصل هذه العلوم، وهو ما يجعلنا نقول بأن همه في إحصاء العلوم هو الإحصاء والتصنيف أكثر منه ترتيب العلوم والمفاضلة بينها (يضع المنطق في الدرجة الثانية قبل علم اللسان).

نشير في هذا الصدد إلى أنه في كتب أخرى يورد المنطق في المرتبة الأولى "تحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة". أما أجزاء الأورغانون فيحددها في ثمانية بأن استبعد المدخل لفرفوروس.

يمكن التمييز مع الفارابي بين ثلاثة أنماط من معايير تصنيف العلوم وترتيبها: أولها تعليمي وثانيها تقليدي وثالثها تركيبية.

- الأول يبدأ مع السؤال: أين يجب أن يبدأ متعلم الفلسفة والعلوم التي تتضمنها وإلى أين ينتهي. وهو ترتيب يقتضي أن يتحدد كل علم وفق سابقة ويتأسس على لاحقه. وله رسالة في هذا الشأن تحت عنوان "فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة". حيث حدد فيها عدد من المقدمات التوجيهية الضرورية لكل من يريد تعلم الفلسفة.

- أما الترتيب التقليدي فهو الترتيب الأرسطي، وقد لخصه في كتابه فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزاءها، ومراتب أجزاءها، والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى. وهو تصنيف أورده في كتب أخرى، مثل تحصيل السعادة، انطلاقاً من تصنيف الفضائل التي ينال بها الإنسان السعادة. ويقصد بها الفضائل الأربعة. وكل فضيلة منها تنال بضرب من العلوم، كما أورده في رسالة تحمل عنوان "المدخل"، وأخرى "التوطئة"، لكن انطلاقاً من معيارين أحدهما منطقي قياسي وآخر معرفي خطابي. فبمقتضى المعيار الأول تكون العلوم أو الصنائع إما

قياسية أو غير قياسية، فالقياسية هي خمسة الفلسفة الجدال السفسطة الخطابة الشعر، أما بحسب الثاني فالمخاطبة إما برهانية أو جدلية أو سوفسطائية أو خطابية أو شعرية.

- أما التصنيف التركيبي فهو الذي حدده وفق نظرة أكثر شمولية. فهو يجمع بين العلوم بمعناها الأرسطي التقليدي. وأضاف إليها ثلاثة علوم اعتبرها مرجعية بالنسبة للثقافة الإسلامية العربية ولها علاقة بالعلوم الحكمية، وهي: علوم اللغة، علم الفقه، علم الكلام

#### د/ تصنيف العلوم بحسب مراتب الإدراك

اعتمدت بعض الدراسات على تصنيف العلوم وترتيبها بحسب مراتب الإدراك عند الإنسان. فالمعرفة في نظرهم تبدأ بالحواس التي تقوم على معرفة مباشرة حسية أولية لنتقل إلى مرحلة الفهم، حيث نعد إلى وضع افتراضات لنتهي بمرحلة التعقل. ومن ثم، هناك علوم مرتبطة بالمعرفة الحسية، وعلوم مرتبطة بالفهم، وعلوم مرتبطة بالعقل. فالمعرفة المرتبطة بمرتبة الحواس تعكس ما يقوم به اللسان من التعبير عما في الضمير؛ والتي في مرتبة الخيال تعبر عما يحصل في النفس بالفهم من مدلولات الألفاظ؛ أما مرتبة العقل فتبتغي المعقولات الثابتة. وإن كانت بعض التصنيفات قد أقامت ترتيبها للعلوم على هذا المعيار فهي مع ذلك تقر بأن العلوم تختلف فيما بينها من جهة حضور هذين الوصفين. فمنها ما يغلب عليه الجانب النظري، ومنها ما يغلب عليه الجانب العملي.

## القسم الثاني : العلوم في العصر الحديث

مع بداية العصر الحديث بدأ الصراع حول المنهج الذي يعد السبيل الأمثل للوصول إلى الحقيقة، فكان أن تبنى التوجه العقلاني مقولة أن العقل وحده قادر على إدراك الحقائق، في حين تبنى التوجه التجريبي فكرة أولوية الحواس، وأن مصدر كل معرفة هي التجربة. وبذلك سلما معا بأن الإنسان قادر بوسائله المنهجية الخاصة على إدراك الحقائق. فكانت أن استندت الدراسات إلى مقومات الحقيقة والموضوعية والدقة، لتمييز العلوم التي دأبنا على تسميتها بالدقيقة عن المباحث الإنسانية التي نقول بأنها غير دقيقة. فهناك علوم نقول عنها بأنها تبنى نتائجها وفق سبل يقينية، في الوقت الذي تبقى فيه نتائج علوم أخرى ظنية وترجيحية. فكان ذلك هو الطريق لانفصال علوم عن علوم أخرى وظهور التخصصات وتخصصات التخصصات. وأصبح كل علم في معزل عن العلوم الأخرى، إلا فيما يتعلق بجوانب محدودة. واستفحل الأمر عندما انفصلت العلوم الإنسانية فيما بينها، وسعى كل منها إلى اعتماد علم طبيعي معيناً سبيلاً إلى معرفة الإنسان. فأصبح الإنسان هو القائن والمقيس في نفس الوقت. الأمر الذي انعكس على مضامينها وطرق تدليلها. على هذا، سنبداً باستحضار المعايير التي اعتمدت لفك كل ارتباط بين العلوم الدقيقة والمباحث التي تهتم بالإنسان. لنعمد بعد ذلك إلى الرد على التصورات التي اعتمدت لرسم حدود بين ما أسمته بالقول العلمي في مقابل القول غير العلمي. وعليه، سنبين من جهة، الأخطاء التي وقع فيها الداعون إلى توحيد العلوم.

## أ/ معايير تفضيل العلوم الدقيقة عن العلوم الإنسانية

### 1. من جهة المضامين

كثيرا ما نعلم عند تصنيفنا للحقول المعرفية إلى معايير الحقيقة و الموضوعية والحياد لتمييز العلوم الدقيقة عن العلوم الإنسانية. ويتمثل المصدر الأساسي لهذه الموضوعية في القول بقدرة العلوم الدقيقة عن فصل الذات عن الموضوع، على عكس ما هو عليه الحال في المباحث الإنسانية، حيث لا تنفك الذات عن الموضوع. هذا الوضع هو الذي يسمح للعالم ببناء معرفة صارمة وموضوعية وقابلة للتحقق. وهو ما يسمح بالقول بأن العالم قادر على التحكم بشكل موضوعي في الظاهرة، في حين يصعب ذلك في الإنسانيات. كما أن المناهج والأدوات التي يستخدمها العالم تتسم بالدقة المطلوبة، بما يجعله يحصل حقيقة موضوعية. وهذه الموضوعية ناتجة في جزء منها عن كون العلوم الدقيقة تستخدم ألفاظا متواطئة، في مقابل الألفاظ المشتركة المعتمدة في العلوم الإنسانية. فما يميز ألفاظ اللغة الصورية هو الوضوح والدقة والصرامة، في حين تبقى الشبهة من أهم خصائص ألفاظ اللغة الطبيعية. من ثم، عمدت العلوم إلى استبعاد كل ما هو مجازي وضماني. وعليه، صنفنا معارفنا بحسب مدى تحصيلها لليقين أو الظن. فنقول عن الأولى بأنها تتصف بالدقة، في الوقت الذي تخضع فيه نتائج العلوم الإنسانية لمعيار الترجيح.

لقد نظر أصحاب التوجه الموضوعي إلى الإنسان وكأنه محايد، وإلى المعنى وكأنه مجرد، ولا يتوقف على أية مقومات خارجة عن المدلول اللفظي للعبارة. ولهذا، سلموا بدعوى أن التعابير تحمل معنى موضوعيا مستقلا عن كل سياق، وعن كل ما يمكن أن تقتضيه الذات. فصدق العبارة أو كذبها يتوقف على مدى مطابقتها للواقع. ومن ثم، يمكن التسليم بوجود نظرية موضوعية للمعنى. ضمن

هذا المنظور سُلم بإمكان إعطاء العبارة معنى حرفياً، وتحديد شروط صدقها في استقلال تام عن كل ما يتعلق بالأحوال. ذلك أن العالم من وجهة نظرهم يتشكل من أشياء لها خصائص تلازمه ومستقلة عن مدارك الناس، وعن تجاربهم وتفاعلاتهم مع المحيط. وما دامت الحقائق موضوعية، فيمكن أن نتكلم عنها بكيفية موضوعية، ونقول عنها أشياء صادقة أو كاذبة بطرق محايدة. فالعلم بوصفه ينتصر للموضوعية يمنحنا مناهج ومسالك تمكننا من تجاوز تصوراتنا ومعتقداتنا وأحكامنا الخاصة. فالعلم متى جردناه عما هو ذاتي يمكننا من الوصول إلى حقائق الأشياء. وعليه، فإن استحضار البعد الموضوعي يجعلنا لا نهتم بالوقائع إلا بقدر ما تمكننا من الوصول إلى صياغة قوانين كلية وموضوعية.

## 2. من جهة مسالك التدليل

شكلت الأركان التي بني عليها المنطق التقليدي (الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع) حدوداً للتفكير الإنساني. فلا يحق لأحد أن يخرقها. فكل محاولة تبتغي تجاوز هذه المبادئ تعد بمثابة خروج عن حدود العقل والتعقل. فلا يسمح مثلاً بتصور تحقق الصدق ونقيضه في القضية، بنفس الكيفية التي لا يسمح بالقول إن الشيء هو وليس هو. إنها قوانين كلية ومطلقة تسري على جميع العلوم وملزمة لكل ناظر. كما أن تحصيل اليقين يتم باعتماد القياس الكلي الذي يفضي إلى اليقين التام. ومن ثم، غُدّ طريقاً لتحصيل العلم. أما الاستقراء فيوصلنا إلى اليقين متى كانت عناصره متناهية، وإلى الظن متى كانت غير متناهية. أما التمثيل فتبقى نتائجه ظنية في كل الحالات. بموجب هذا، ميزوا الطريق العلمي عن الطريق الظني. فالعلم هو معرفة العلة. والعلة تفضي بنا إلى اليقين الذي تنتج عنه معرفة ثابتة وضرورية، بينما يقع الإحساس والظن على الحوادث والممكن.

بالتالي، حُدد الصدق في تطابق القضية مع الواقعة التي تصفها. بهذا، تم التسليم بأن العقل الإنساني يفكر ويستدل وفق قوانين وضوابط ثابتة اعتبرت كلية وصالحة لكل زمان و مكان. ومن ثم، اعتبرت هذه المبادئ معيارا للعلمية ونموذجا لكل يقين، وأن السعي لتجاوزها هو تحد للعقل. فكانت النتيجة، التسليم بأحادية التفكير الإنساني.

### ب/ تقويم معايير التفضيل

أمام المسار الذي اتخذته بعض العلوم سواء الدقيقة أو الإنسانية تبين أن العديد من التصورات التي اعتمدت لرسم مسار هذه العلوم أصبحت عرضة لصعوبات وظيفية وإجرائية، بشكل يتطلب إعادة النظر فيها. ومن ثم، وجوب مراجعة العديد من النظريات والمواقف التي بنيت على أساس التسليم بتفضيل العلوم الدقيقة على المباحث الإنسانية. من هذا المنطلق، سنسعى إلى إعادة تحديد هذه العلاقة، بالدعوة إلى تخلي المباحث الإنسانية عن اعتماد نفس المسالك التي نهجتها العلوم الدقيقة في تحصيل نتائجها. ذلك أن المشاكل التي اصطدمت بها هذه الأخيرة تستوجب من العلوم الإنسانية إعادة النظر في مساعيها الهادفة إلى تحصيل نتائجها وفق نفس المنوال المتبع في العلوم الدقيقة؛ خصوصا وأنا أصبحنا نلاحظ بأن العديد من العلوم الدقيقة أضحت تأخذ بمقومات وإجراءات كانت إلى وقت قريب من نصيب العلوم الإنسانية. وهو ما يقتضي إعادة النظر في المعايير المعمول بها للتمييز والمفاضلة بين العلوم مضمونا ومنهاجا.

### 1. النظر في المضامين

متى نظرنا في معيار الموضوعية أمكن القول بصعوبة الدفاع عن هذا التصور، خاصة بعد أن أضحت العديد من العلوم الطبيعية تبحث في ظواهر يصعب معاينتها و قياسها بأدوات دقيقة ومضبوطة. وهو ما أجبر العالم عن التخلي عن



الحقيقة والموضوعية بالمفهوم التقليدي القائل بأن الظاهرة مستقلة عن داركها، وأنها تكشف عن نفسها متى تجرد الباحث عما هو ذاتي. وعليه، تبقى مسألة الموضوعية قضية نسبية فقط، لنقول بأن درجة موضوعية علم ما أعلى من درجة موضوعية علم آخر.

أما فيما يخص علاقة الذات بالموضوع، فنحن نسلم باختلاف الوضع بين الحقلين. ومرد هذا إلى أن الواقعة في العلوم الإنسانية تختلف عن الواقعة في العلوم الطبيعية. ومع ذلك، فنحن ندعي استحالة أن تحقق العلوم الإنسانية الذاتية الكاملة، بنفس الكيفية التي يستحيل بها أن تحقق العلوم الطبيعية الموضوعية المطلقة. ذلك أن تفسير الظواهر الطبيعية يتوقف على مقومات عدة، منها طبيعة الفرضيات ومصدرها؛ بالإضافة إلى آليات وأدوات القياس التي يستعملها العالم. وكل هذا لا يمكن عزله كلياً عن ذات العالم والمحيط الذي يعيش فيه. فما نلاحظه أمام التقدم العلمي هو أن مهمة العالم لم تعد تتحدد في أن ينقل إلينا الظاهرة كما هي موجودة في الواقع، بل إن ذاته وأدوات القياس التي يعتمد عليها تتدخل في تحديد علاقات معينة بين الأدوات وما يقاس. لهذا، تخلت العديد من الدراسات عن التصور القائل بأن الحقائق توجد جاهزة، وأن المعارف العلمية ثابتة وقارة، بشكل يسهل معه رصدها.

لقد سلم العديد من الدارسين بأن المعرفة العلمية أصبحت بدورها رهينة التفاعل القائم بين العالم والظاهرة التي يدرسها. بهذا، لم تعد مهمة العالم تنحصر في مراقبة الظاهرة لتكشف له عن الحقيقة الكامنة فيها، بل قد يجد نفسه أمام ظواهر لا يستطيع أن يراقبها بالعين المجردة، مما يفضي به إلى القيام بافتراضات يربط بينها وفق علاقات معينة، وباستخدام معادلات رياضية لا يمكن إخضاعها للتجربة، بل أحياناً يربط بين أمور قد تبدو لا رابط بينها في الظاهر.

بالتالي، يصعب القول بأن الحقيقة في العلوم الطبيعية تختلف كلياً عما هو عليه الحال في بقية المباحث. ذلك أن التطورات التي شهدتها مختلف العلوم بينت صعوبة الإقرار بالصدق الموضوعي القائم على نظرية التطابق مع العالم الخارجي. فليست هناك خصائص ملازمة للأشياء كما تدعي المقاربة الموضوعية. فالمعنى ليس موضوعياً، بل هو كذلك بحسب فهمنا. بالتالي، من الصعب الكلام عن صدق مطلق وثابت، فكل ما نمتلكه هي حقيقتنا، أي حقيقة نستند فيها إلى فهمنا الذي يبقى نسبياً. وهو ما يفضي بنا إلى رفض دعوى الحقيقة الكلية أو الصدق المطلق الخارج عن كل إطار زمني ومكاني. أضف إلى ما سلف، أن الحقيقة صفة من صفات الأحكام. ومتى كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلاً من أفعال العقل، فلا معنى للحديث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معين بإطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي كذلك بالنسبة لمن يعتقد فيها.

تشكيكنا يهم كذلك مفهومي اليقين والظن. فهما لا يتمان بشكل مطلق وأبدي سواء على مستوى العلوم الدقيقة أو الإنسانية، بل قد يتطلب الأمر أحياناً مراجعة أحكامنا سواء في هذا الحقل أو ذاك. إذ يكفي أن تتدخل حجة واحدة أحياناً لتحول قضية ظنية إلى يقينية، والعكس بالعكس. لذا، فالمعرفة ليست ناتجة عن تطور خطي ورتيب ينتقل بنا من الشك إلى اليقين، بل عبر عملية تفاعل مستمر بينهما. فما دامت الظاهرة قد لا تكشف عن نفسها مرة واحدة، ومادام العقل لا ينتج المعرفة من فراغ، فقد أجد نفسي أمام حجج جديدة قد تتدرج بي جهة اليقين أو تنزل بي جهة الظن. الأمر الذي يجعل الحكم في الوضع الأول ينتقل بي من الظن إلى الظن الغالب ليصير يقيناً.

أما في الحالة الثانية، فأجد نفسي أمام حجج تسير في عكس اتجاه النتيجة بشكل يجعلني أرجح المرجوح على الراجح؛ ليتحول الظن إلى ظن ضعيف، فشك، ثم، وهم. وعليه، فكل من اليقين و الظن مراتب. فالأمر المظنون لا يبقى كذلك بشكل مطلق وأبدي، بل قد يرتفع جهة اليقين متى تدخلت حجج تعضد النتيجة التي يسعى إليها؛ وقد ينزل إلى الجهة الأخرى في حالة العكس. وكذلك الحال بالنسبة لليقين، فقد يكون كذلك مادامت لم تظهر حجة أو حجج تقوضه.

نخلص إلى القول بصعوبة الحديث عن الحقيقة الموضوعية بنفس الكيفية التي يصعب معها القطع بأن الحقيقة ذاتية في كل الحالات. فمن الحقائق ما يخصنا وحدنا، كما أن منها ما نتقاسمه مع آخرين تجمعنا بهم مقتضيات معينة، قد تكون اجتماعية، أو ثقافية، أو عقدية إلخ. وهذه العوامل المشتركة هي التي تشكل دائرة العلاقات التفاعلية بيننا، بكيفية تجعلنا نفهم القضية فهما نتقاسم من خلاله نفس التقويم. وقد يتغير هذا التقويم بتغير إحدى هذه العوامل على الأقل. وبناء عليه، لا يحق لأي شخص أو جماعة ما أن تُحول فهمها للأشياء إلى سلطة تعمم من خلالها حقيقتها وتعطيها طابعا كليا ومطلقا. إذ ليس هناك معيار واحد للحقيقة، يمكن أن يشكل نموذجا كليا وثابتا. كما أنه من الصعب التسليم بأننا نفكر بطريقة موضوعية ومحيدة.

## 2. النظر في الآليات

مع مرور الوقت وجد العالم نفسه أمام ظواهر يقول بوجودها لكنه عاجز عن البرهنة عليها باعتماد العلاقة السببية والروابط الحتمية بين الأحداث. بالتالي، أصبح يفترض أشياء لا يمكن له أن يثبتها بأدلة قطعية. الأمر الذي أفضى به إلى أن يتكلم عن "مرونة الحقيقة العلمية". كما أصبح يعتمد على تصورات قائمة على الاستعارة والمجاز لتوصيل ما حصله من نتائج. وحتى عندما يدعي بأنه

يقوم بتجريد الوقائع بهدف نزع الطابع المباشر والحسي عنها، فإن ذاته تتدخل. فهدفه المتمثل في التحرر من ضيق التجربة وضغط الوقائع يجعله يستعين بالحدس والخيال.

لذا، على المهتم بالعلوم أن يتخلى عن الحديث عن حقائق ثابتة وموضوعية، وعن حياد كلي للعالم. فلا يمكن تجاهل وجود تفاعلات بين مختلف العمليات المعرفية والتفكيرية. كما لا يمكن إغفال الدور الذي يمكن أن تلعبه التعددية الاستدلالية في بناء المعرفة العلمية. فلم يعد بالإمكان التسليم بأن فهم الظاهرة يتحقق بمجرد الملاحظة أو المعاينة، بل لا بد من الأخذ بعملية التأويل. من ثم، من غير الممكن رسم حدود فاصلة بين الذات و الموضوع في العلم، شأنه في ذلك شأن المباحث الإنسانية. كما لا يمكن التسليم بحياد تام لأدوات القياس، وأن اختيار طريقة تدليلية دون أخرى لا يخضع لخلفية معرفية معينة. وقد يضطر العالم أحيانا إلى اعتماد أكثر من طريقة في دراسته لنفس الظاهرة. فقد يستخدم الاستقراء في سعيه إلى وضع قانون عام، وفي نفس الوقت يعتمد إلى التمثيل للمقارنة بين ظاهرتين يستقرئهما. بالتالي، علينا أن ننظر إلى التفاعل بين أدوات التدليل، ليس من جهة التداخل، بل من جهة التكامل. كما أن طرق التدليل لا تنحصر فقط في القياس والاستقراء والتمثيل. فإذا كان من الصعب وضع حدود واضحة بينها، فلا يمكن عزلها عن أدوات أخرى مثل السبر والتقسيم، وقياس الأولى، والدوران، والملازمة، والاستدلال بالمتفق عليه والمختلف فيه، وغيرها من الطرق التدليلية التي قد نستعين بها لحل مسألة ما. لهذا لا يمكن الاعتماد على الفصل التقليدي بين طرق التدليل، وكأن هناك طريقا للعلم واليقين، وآخر للظن، بل يجب أن ننظر إلى مختلف الطرق التدليلية من منظور تفاعلي متكامل. فقد يترك الاستقراء مكانه للتمثيل، وهذا الأخير للسبر والتقسيم أو الدوران، أو غيرهما؛ وذلك ضمن تفاعل بين الحجة والحجة المضادة. فلا تكفي البنية

المنطقية المتعلقة بصحة أو فساد استدلال ما للأخذ به، بل لا بد من استحضار معايير أخرى مثل القوة والملاءمة، وغيرهما.

بهذا يمكن النظر إلى العملية التدللية على أنها سلسلة تتكون من حلقات عدة قد نجمع فيها بين أكثر من طريقة. فقد نعد إلى استقراء وقائع معينة، ثم نحتاج في لحظة ما إلى استخراج وجوه التشابه والاختلاف، بما يجعلنا نلجأ إلى التمثيل؛ لنحتاج ونحن بصدد استخدام التمثيل إلى الاستدلال بالتقسيم أو الاستدلال ببيان العلة، وغيرهما من الطرق التي نراعي فيه معيار ملاءمتها للموضوع. وعليه، يتضح أن التعددية الاستشكالية غالباً ما تستدعي التعددية الاستدلالية. فنحن نبني ونهدم عبر التفاعل بين الحجة والحجة المضادة. وعليه، فإذا كانت عملية البناء تختلف باختلاف المعطيات والدارس والخطوات المعتمدة، فإن الإقناع بدوره يختلف باختلاف السبل وتبدل الطرق. وهو ما قد يجعل استدلالاً ما أقوى من استدلال آخر. فلا يمكن التسليم بأن كل ما لا نصل إليه بطريق البرهان ليس يقيناً؛ بل وجب الإقرار باختلاف المسالك التدللية؛ وبأن اليقين الذي يتم بواسطة الحجج يخالف في مفهومه فقط اليقين البرهاني. فإذا كان التصور التقليدي يعتبر البرهان استدلالاً صحيحاً صحة مطلقة، فإن التطورات المعاصرة جعلتنا نعتبر صحته نسبية ومقيدة. فلا يكتسب هذه الصحة إلا ضمن نسق محدد نعتد في على قوة وصرامة الاستنتاج.

محصول الكلام: إن الاعتبار الذاتية أضحت تلعب دوراً في بناء الخطاب العلمي بشكل أضفى على المعرفة العلمية بعداً نسبياً. وبالجملة، فكما تتفاعل المباحث فيما بينها ضمن ما نسميه بالفكر المركب الذي يقتضي التعددية الاستشكالية، فإن الوضع يقتضي كذلك التفاعل بين مختلف الطرق التدللية ضمن تصور تكاملي متسق.

## ج. إعادة رسم العلاقة بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية

بعد أن أبرزنا أهم المقومات التي انبنت عليها معايير التمييز بين العلوم الدقيقة والإنسانية، وكيف يمكن أن يعاد النظر فيها، ننتقل إلى استحضار بعض المشاكل التي اصطدمت بها هذه العلوم بموجب إخضاعها للنظرة القائمة على التجزئ، عوض التكامل.

لما كانت المعرفة وسبل تحصيلها تخضع لمعياري اليقين والظن عمد الدارسون إلى تحديد أنواع المعارف وطرق التصديق، وتحديد ما هو علم عما ليس بعلم. وكل ذلك بهدف إبعاد كل الطرق التي يمكن أن تشوش على المعرفة العلمية. فكان أن ضيق مجال العلم أحيانا ووسع أحيانا أخرى، بشكل نتج عنه اختلاف تصور الدارسين للعلم.

ويمكن تصنيف المواقف إلى تصورات تنبني على:

(أ) تصور استند إلى مبدأ الدليل: إما بمفهومه الإيجابي أو السلبي. ومن ثم، حصر مفهوم العلم في ما هو طبيعي. ومع هذا التصور ظهرت مفاهيم من قبل قابلية التحقق، وقابلية التكذيب، وقابلية الإبطال، وقابلية التأيد، وغيرها من المفاهيم التي اعتمدت معيارا لفصل القول العلمي عن القول غير العلمي.

(ب) تصور استند إلى مبدأ التعليل السببي أو السبب الكافي: يرى أن العلم بمفهومه الأول ضيق، لذا، وجب توسيع نطاقه، بإضافة تصور يقوم على ضرورة معرفة سبب ظاهرة ما. فلا يمكن أن يكون أمر ما موجودا، أو أن يكون تعبير ما صادقا من دون وجود سبب كاف ليكون هذا الأمر على ما هو عليه أو على خلاف ما هو عليه، حتى وإن كانت الأسباب غامضة. ومن ثم، أخذوا بمبدأ التعليل السببي كمعيار يمكننا من تمديد المجال ليضم علوم الإنسان إلى جانب علوم الطبيعة.

(ج) تصور أخذ بالتعليل الغائي: سعى إلى توسيع مجال العلوم باستحضار المعيار الغائي سبيلا لتحديد العلم. فكل ما هو موجود لا يوجد إلا لغاية محددة هي السبب في وجوده. ليصبح العلم هو المعرفة العلمية التي تدرس عالم الطبيعة وعالم الإنسان وعالم الاعتقاد.

يستفاد مما سلف، إمكان توسط المبادئ المشار إليها لتحديد التصورات المختلفة للعلم. حيث نلاحظ أن الاختلاف في تحديد مفهوم العلم ينبني بالأساس على تصور يضيق من مجاله ليحصره في ماهو طبيعة فقط، أو على تصور يسعى إلى توسيع مجاله ليشمل حقولا أخرى خاصة بالإنسان.

إذا كان المنحى الذي اتخذته التوجه القائل بإمكان توسيع تصور العلم يفضي بنا إلى التسليم بإمكان رد علوم إلى علوم أخرى؛ فلا يعني ذلك وجوب تجاهل وجود اختلافات بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. فقد سلمنا من قبل باستحالة إخضاع الإنسان لنفس المعايير المعمول بها في المجال الطبيعي.

قد يُعترض علينا بالقول بأن الحقيقة في الحقل الإنساني لا تملك، حتى بالنسبة لصاحبها ذلك اليقين الجازم الذي تملكه الحقيقة الرياضية أو الطبيعية. جوابنا أن تاريخ الفلسفة مثلا يشهد أن الفيلسوف حين يقرر أحكامه يقررها على أنها حقائق لا يقل يقينها عن يقين أية حقيقة علمية.

وقد يعترض علينا بعدئذ بالقول إن القضية الفلسفية، حتى ولو نظرنا إليها من حيث اتصافها بالصدق بالنسبة إلى من يقررها، تختلف في طبيعتها عن القضايا العلمية؛ ذلك أن القضية العلمية واضحة الحدود، وثابتة التصورات، بحيث نستطيع أن نقرر صدقها استنادا إلى دلالتها المحددة الثابتة، بينما القضية في العلوم الإنسانية غير واضحة الحدود. ردنا أن اشتراك ألفاظ اللغة الطبيعية لا يعني

البتة أنها غير واضحة عند من يستعملها. فحين نربط القضية بصاحبها فإننا نقرر في الوقت ذاته أن معناها هو ذلك الذي قصده القائل بها.

بهذا تصبح درجات الإدراك متشابهة بين العلوم الدقيقة والإنسانية ما بين اليقين المطلق والشك المطلق. لأن الحقيقة ليست كلية وموضوعية، بل موضوعية وتراثبية. وعليه، ليس من الجائز النظر في العلوم الإنسانية بنفس معايير التدليل المعمول بها في العلوم الدقيقة. ولا يجب أن نتظر من نتائجها أن تحقق نفس المفعول الذي تفضي إليه نتائج العلوم الصورية والطبيعية. فدور العالم غالبا ما يكون تحقيقا، حيث ينظر إلى كيف توجد الأشياء. وقد يتخذ من مبدأ الدليل السلبي أو الدليل الإيجابي أو ما يشبه ذلك أحد المعايير التي يعول عليها لتناول ظاهرة ما. وغياب مثل هذه المعايير في العلوم الإنسانية يجعل القول فيها قابلا أكثر من غيره للتصادم. إذ غالبا ما يكون نظرا تقويميا تتكاثر فيه الحقائق بتكاثر الذوات. من هنا الخطأ الذي وقع فيه العديد من الدارسين حين سعوا إلى بناء العلوم الإنسانية وفق نماذج صورية صارمة. فدافعوا عن دعوى توحيد العلوم تحت راية علم واحد. في حين، لا يمكن حل مسائل العلوم الإنسانية ببراهين حاسمة. لكن هذا الاختلاف بين المقاربات لا يعني رفض التكامل بين العلوم.





**من مجموعة علمية إلى مجتمع علمي :  
السياق التاريخي والعوامل والأسس**

**د. محمد الخمسي**

**جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس**



تهدف هذه الورقة إلى معالجة إشكال تاريخي يتمثل في قياس المسافة بين مجموعة علمية والتي تعتبر الشرط الأساسي والضروري لقيام مشاريع علمية وتكامل معرفي بين مضمون النص المتمثل في الوحي وتجلياته التطبيقية عبر المراحل التاريخية، ومضمون العقل لما أنتجه وينتجه على المستوى النظري ويشخصه في الواقع على المستوى التطبيقي، وكلا المعرفتين وإن وجدت فإنها لا تكفي لإيجاد مجتمع علمي، من هنا سيتم تفكيك هذا الإشكال بالمعنى الفكري والفلسفي إلى عناصر أساسية تتمثل في مستوى الاهتمام بالبحث العلمي من طرف الجامعيين والباحثين، وأهمية الوعي بمشروع المجتمع العلمي، وبعض الاحتياجات النظرية والعملية لهذا المجتمع.

### 1/ مدخل عام : إرهاب الأسئلة وتجاوز بعض الأجوبة

لا شك أن التجربة المتراكمة داخل الجامعات والمؤسسات العلمية على امتداد الأمم والشعوب والحضارات والثقافات، تأخذ معناها أولاً من الاعتبار الخاصة من صميم حياتهم، المتصلة باطراد تاريخهم، ثم إنها تأخذ أيضاً معناها من اعتبارات أخرى تتصل بالاطراد العام الذي يكون تاريخ الإنسانية ويربط أطوارها ومراحل بعضها ببعض، ولا شك أيضاً أننا في مرحلة من التاريخ بدأ يلتقي فيه الاطرادين ليمثلا نقطة واحدة أو قطبا واحداً، وكأن أثر التفكير عند

بعض المؤرخين مثل "تونبي" بدأت تتجلى للعيان. إننا لم نعد نعيش تواريخ منفصلة ولكن نكاد نعيش تاريخا واحدا.

الأمر الثاني الذي نريد أن نمهد به في هذا المدخل العام، أن من التحديات الكبرى التي تواجهنا في الحاضر هو أن التاريخ كان يأتي بالأسئلة تدريجيا فإذا به اليوم يأتي بالتحديات تثرى، فلا يكاد المرء يبدأ صياغة إجابة لمشكلة ما حتى يتلقاه سؤال آخر يتحدى ما كان يفكر فيه أو ما يضمنه الحل والإجابة. وأصبح الإرهاق في بناء الأسئلة الأساسية والجيدة مهمة شاقة وصعبة قبل البدء في الإجابات. أما الأمر الثالث في كون تجارب الأمم والشعوب تأخذ أيضا معناها من الوسائل الفنية الضخمة التي أصبحت اليوم تحت تصرف الإنسانية، مما يفتح أمامها عهدا جديدا يجمع بين المصائر بدل مصير مستقل. وكثير من أسئلة القرن العشرين قبل الإجابة عنها بدأت تولي مدبرة في ظلمات التاريخ، وبدأت تذهب معالمها شيئا فشيئا لأن التطور العلمي خلف هذا كله وراءه، وكأنه يطوي الصفحة الأخيرة من نماذج ليفتح الفرصة أمام نماذج أخرى تبدو بعض ملامحها وإن كان يصعب تجلي صورتها بشكل كامل.

## 2/ ظاهرة التسرع وصغر الأحجام وتقلص المسافات

إن عالم اليوم صاغه البعد الفني والتقني صياغة ذات تأثير عميق في أنفسنا، لأن العوامل الجغرافية التي كان لها الجانب الأكبر في سير وبناء أحداث التاريخ أصبحت تفقد قوتها ومكانتها شيئا فشيئا، بل ومفعولها أيضا، فالعالم الذي نعيشه اليوم بقدر ما تنكمش وتقل فيه تأثيرات الأبعاد الجغرافية بقدر ما تزداد سرعة التطور بفعل عوامل التسريع عبر أجهزة النقل للمعرفة والصورة والمعلومات والأشياء، حيث يختصر الطريق ويختزل مراحل التاريخ، ويدفع البشرية أن تعيش

تحت قانون اجتماعي وتاريخي جديد، وهو قانون السرعة وتقليص الأحجام، واختصار المسافات في جميع وجوه النشاط البشري<sup>(1)</sup>، هذا الأمر تجاوز عالم الأشياء وبدأت تظهر آثاره في عالم النفوس والعقول، أي عالم الأشخاص وعالم الأفكار، وهو أمر يعبر عنه ويترجم بروح العصر، روح العصر التي نلمسها عبر الاتجاهات والدوافع الخطية الجديدة. إنه تطور يمس أعماق الأنفس، فنحن لم نعد نفهم الإصلاح التعليمي في الصين إلا حينما نقارنه بمردودية التعليم في اليابان، ولم نعد ندرك معنى مساحة الاستثمار الفلاحي في الغرب إلا بما ينتجه بلد صغير جغرافيا مثل هولندا أو بلجيكا. إن هذا يعني أن الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والعلمية في بلد ما لا تصاغ وتعرف وتفهم على ضوء الأرقام التي تعبر عن حاجات وضرورات البلد فحسب، وإنما أيضا تسلط عليها الأضواء من الخارج، وتقاس بأرقام ومعطيات تأتي من بلد بعيد، وليس في هذا الاتجاه إلا ضرورة من نوع جديد تعتبر على ان التواريخ أصبحت في كثير من المجالات تتجه نحو تاريخ واحد، إنها الإبر المغناطيسية تتجه نحو قطبها في مجال المغناطيسية.

ومن هنا فإن الخلاصة الأولى أنه لا يمكن لأي أمة أو بلد أن ينفصل على القانون العام، هذا القانون الذي صاغته التكنولوجيا المعاصرة والعلوم الحديثة في شقها التقني خلال نهاية القرن الماضي، يترتب الانفصال عن هذا القانون الانغلاق عن العالم والخروج من التاريخ هذا التاريخ يعزل ويحاصر من لا يسير في اتجاهه وهو وضع يترتب عنه الالتحاق حتما بقائمة المهمشين أو البدائيين أو حالة العدم.

---

(1) ظاهرة النانو وتوحد التواريخ.

### 3/ في بعض المقتضيات الأساسية

من الأهمية أن توضع قضية النهضة العلمية نصب أعيننا من خلال مجموعة من المقتضيات مجتمعة في:

- **مقتضى البعد الخارجي للذات**، لنحدد واجبنا نحو هذا العالم، أي لنحدد شروط انسجامنا مع ضرورة السير العام للتاريخ كمرحلة تمهد للتأثير فيه والمساهمة في صنع أحداثه.

- **مقتضى الداخل**، لنحدد الطاقات التي يمكن توظيفها من أجل المحافظة على المميزات وعناصر القوة في الداخل، والمحافظة على الاتجاه الصحيح في الخارج.

- **مقتضى التناصر والجوار المحلي والإقليمي للمحيط** لتحديد مقتضى العلاقات الأساسية لبناء التكتل وتقوية شروط الانسجام والرفع من وثيرة السير في هذا العالم.

لن نعالج هذه المقتضيات بشكل عام، وإنما سيتم معالجة ذلك على مستوى النهضة العلمية، وإن كان في الحقيقة والجوهر أن عملية النهضة عملية غير مجزئة ولا يمكن أن تتحرك بعد واحد دون الأبعاد الأخرى، كالأبعاد الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية، لكن هذا ليس مجال موضوعنا. لقد انطلقنا من العنوان لأنه لا يمكننا تصور نهضة علمية دون قراءة للتاريخ، لاستعادة شروط ولو في الحد الأدنى قصد الالتحاق به والاندماج في سيره، ولن نفصل كثيرا في هذه الشروط وتحليل أبعادها الفكرية بقدر ما سيتم بسط ما هو أساسي منها، وهذه الشروط تتراوح بين منطقة الشك واليقين.

#### 4/ مجموعة علماء ومجتمع علمي أية علاقة ؟

في مقال لمدير مركز العلوم التابع للمركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، للسيد رشدي راشد تحت عنوان " توطين العلوم في المجتمع العربي"، يؤكد على أن هناك فرقا بين العناوين التالية: مجموعة من العلماء وجماعة علمية ومجتمع علمية.

وخلاصة المقال: إن بلدا قد يصل إلى مرحلة وجود "مجموعة من العلماء"، أو "جماعة علمية" دون أن يتحول إلى "مجتمع علمي" أي الوضع الذي يمثل أرقى وجود تاريخي للعلم والمعرفة ببلد أو حضارة ما، من هنا فان معالجة هذه القضية في تجربة العالم العربي الإسلامي طيلة تاريخه تؤكد أن تجربته لم تمكنه من أن يتحول إلى "مجتمع علمي". ومناقشة هذه الفكرة تختلف وتتقارب أو تتباعد فيها الآراء، لكن من القصد تفكيك هذه الإشارة عبر رصد الشروط التاريخية التي توصل إلى المجتمع العلمي الذي يمثل قمة النهضة العلمية وأبهى صورة للتعبير عن هذه النهضة.

مما يدرك من مفردتي "مجتمع علمي" أنه تكتل متناسق يترتب عن وجوده، وجود "ثقافة علمية" وبيئية قابلة لاستنبات أسئلة العلم وأجوبته، وأن هناك فرقا شاسع بين مجموعة ومجتمع، ولذا فإننا وإن امتلکنا عددا من الجامعات ومراكز البحث، وعددا من المهندسين والكيميائيين والأطباء والفيزيائيين، فإن ذلك لا يترتب عنه بالضرورة "مجتمع علمي"، ولا يسمح ذلك بانطلاق هذا المجتمع مهما كان عدد أفراده وعناصره، ومساحة اشتغاله لأن المجتمع العلمي مقيد بعملية البحث العلمي، الذي تنشأ معه وله تقاليده وطقوسه وأعرافه وقيمه، وتتكون له مميزاته وخصائصه، وإذا انعدمت هذه التقاليد في البحث، لا يكون سوى رقما من المدرسين والفنيين والتقنيين قد يتقاربون في مستوياتهم وقد يكون



بينهم مستوى من الانسجام. أما الأعراف والتقاليد فإنها تظهر في أسماء المؤسسات وتوجهها العلمي وفي قدرات الإبداع لأسئلة التحدي، وفي طرق بناء الحلول والإجابات، وفي ظل هذه التقاليد المنشئة للبيئة العلمية، بحيث تجعل مجموعة من العلماء قادرة على احتضان جيل يتحول إلى مشاتل فكرية ومشاريع بحث علمي، في ظل ثقافة تضمن الاستمرارية في بناء الأسئلة وممارسة التحدي.

إن المجتمع العلمي لم يكن تاريخيا ثمرة عشية وضحاها، ولنوضح الأمر فلا بد من الوقوف عند أهم المحطات التاريخية للعلم لنستخرج الشروط التاريخية لميلاد مجتمع علمي وهي عملية تطلبت قرونا ومراحل ليست بالهينة، ولا يعني ذلك أن عامل الزمن ثابت، فإن اكتشاف هذه الشروط مبكرا قد يختصر علينا الزمن كما يتم اختصاره في بعض تجارب أمم ودول.

### 5/ قراءة في التقسيم الرباعي للعلم

يمكن تقسيم تاريخ العلم إلى أربع مراحل كبرى أساسية، مرحلة العلم الكلاسيكي أو التقليدي، ومرحلة العلم الحديث ومرحلة "العلم الصناعي" أو العلم التقني، وأخيرا مرحلة "علم العوالم". ويمكن أيضا تقسيم كل مرحلة إلى جملة من المراحل، فعلى سبيل المثال تنقسم مرحلة العلم الكلاسيكي إلى مرحلتين متميزتين:

- **المرحلة الأولى:** ما قبل القرن التاسع الميلادي، وهي مرحلة الأفكار العلمية المختلفة والمحتضنة وكلها تنتج تحت عناوين جامعة وعامة، كالفلسفة والحكمة؟

- **المرحلة الأخرى:** تمتد من القرن التاسع الميلادي إلى النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي، وهذه المرحلة تميزت بمساهمة قوية للمشرق

الإسلامي ومغربه على حد سواء في عواصم دمشق وبغداد وسمرقند شرقا، وقرطبة وغرناطة وفاس غربا. وعرفت تمازجا بين حضارتين مختلفتين في المرجعية الفكرية والخلفية الحضارية والمعتقد، لكنها تكاملتا على مستوى علوم المنطق والرياضيات وعلوم التجارب ومنها الطب والصيدلة. ولعبت الأندلس دورا أساسيا في نقل هذه العلوم إلى بوابة أوروبا من الجنوب إلى الشمال والشرق انطلاقا من موقع الأندلس جغرافيا، كما لعبت عواصم العالم الإسلامي العلمية في الضفة الأخرى نفس المهمة والدور، وقد تميزت هذه المرحلة بكتابة العلوم باللغتين العربية واليونانية رغم اختلاف المحاضن الثقافية والعقدية للغتين وكانت عملية الترجمة متبادلة بين اللغتين كما تواجدت العلوم في مراكز عواصم الدول، أي العواصم السياسية والإدارية. من هنا يمكن إجمال الشروط الأساسية التاريخية للعلم الكلاسيكي في:

- محدودية اللغات المسيطرة ووجود جيل للعبور من كلا اللغتين، أي توفر قدرة على الترجمة العلمية.
- محدودية الانتشار ومواقع التواجد، حيث أن العواصم السياسية عواصم علمية في معظم الأحيان.
- لم يظهر العلم كظاهرة اجتماعية أو مجتمعية وإنما وجدت نواة لفكرة الجامعة في شكل جنيني تتمثل في مؤسسات مركزية من مثل متحف الإسكندرية، بيت الحكمة ببغداد، بيت العلم بالقاهرة، جامع قرطبة بالأندلس، جامع القرويين بفاس، كنماذج أولى مصغرة ومعبرة عن فكرة الجامعة.
- ظهرت أسماء في إطار مؤسسات جنينية مع هيمنة الجهود الفردية حيث تمثلت الجامعة في هذه المرحلة في السلوك الفردي أكثر منه سلوكا مؤسساتيا يتم من خلاله احتضان بعض الأفراد في شكل مصاحبة ومعايشة، وفي ظل

مؤسسات أحيانا لم تكن من القوة بما يجعلها تتمايز وتملك خصوصيات عن النماذج المجتمعية الأخرى.

المرحلة الثانية من تاريخ العلم، وهي مرحلة هيمن فيها التواجد الأوروبي بامتياز، وتوجت بمرحلة العلم الحديث، ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين، تنطلق المرحلة الأولى في بدايتها مع انطلاق أعمال نيوتن في بداية نصف القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وقد تميز هذا العلم بخصائص وسمات أهمها:

- النزوع القوي إلى توحيد الفروع، فقد حاول نيوتن ذلك مع توحيد الميكانيكا والمناظر والمغناطيس في آن واحد، وسعى بعده لتحقيق ذلك كل من ماكسويل ودلمبير من خلال تطوير الفكرة وتوسيعها

- ظهور أشكال من التعاون بين العلماء عبر المراسلة في القضايا والإشكالات الفكرية والعلمية المطروحة، وقد ظهرت ثقافة وآداب المراسلة في القضايا العلمية وهي بداية أو بوادر النشر العلمي.

- نهاية هيمنة لغة وظهور لغات متعددة محلية كلغات علمية منها الألمانية والإيطالية والإنجليزية والفرنسية، مما حرك عملية الترجمة وتعدد ألسن العلماء، كما ظهرت مدارس أخرى مخصصة لتطبيقها.

- تقوية البعد التطبيقي والنفعي وهو أمر كان في بداية الأمر أمانياً، تطورت إلى حقيقة وتجسدت بشكل ملموس في الفيزياء والكيمياء والكهرباء والمغناطيس والديناميكا الحرارية. يمكن الإشارة هنا إلى حقيقة تاريخية أخرى واكبت هذه المرحلة هو استفادة الحملات الاستعمارية والاستكشافية منها بشكل كبير ومكنت من بداية تكوين ترسانة عسكرية لغزو كثير من مناطق العالم ولعلها اللحظة التاريخية التي تشكلت فيها علاقة تطبيق نتائج العلم بالعمل العسكري وارتباط التكنولوجيا بالمؤسسات العسكرية.

• ظهور ما يعرف بالقواعد العلمية والأخبار العلمية والتراث العلمي، من هنا تحول العلم إلى ثقافة مما دفع إلى ظهور الفلسفة العلمية وتكون تاريخ العلوم كمعرفة مستقلة، وبدأت عملية كتابة الموسوعات العلمية كثمار فريق وليست ثمار أشخاص، وبالمناسبة فإنها المرحلة التي عرفت أكبر سطو تاريخي على العلوم العربية من حيث إنكار كثير من مصادرها وخلل في الأمانة العلمية لانتساب الحقائق والاكتشافات، والدلائل والوثائق التاريخية برهنت فيما بعد على ذلك.

• أصبحت الفلسفة العلمية مادة مرافقة للباحث أو رجل العلم وبدونها فإنه لا يدرك بشكل جلي وواضح كيف سيستفيد من التراكمات العلمية ولا يستطيع تحديد دوره في المستقبل، بل بدون الفلسفة العلمية يكون منشغلا في أقصر حدوده أو في أفضل حاله بالإجابة على أسئلة الآخرين ولكن لا ينتج أسئلة خاصة به. وانتهت هذه المرحلة بمكتسبين لدى المجتمعات الغربية ظهور المجتمع العلمي كقوة مؤثرة على المجتمع ككل من جهة ومن جهة أخرى تملك الدولة هذا العلم بدوافع إستراتيجية أو عسكرية أو اقتصادية كما واكب ذلك التزام وعي إرادي من طرف المجتمع بالعمل على حماية وتملك هذا العلم وقبوله بمجتمع العلم كأحد مكونات المجتمع ككل وعلى ذكر هذه الشروط التاريخية فإن تجربة محمد علي في مصر تبين لنا أن الدولة وحدها في التاريخ غير كافية لتملك العلم إذا لم تكن تلك إرادة المجتمع ككل، وهو شرط أساسي وضروري، ولنا مع هذا الأمر وقفة في آخر المحاضرة.

مرحلة العلم الصناعي، تتميز هذه المرحلة بقوة تدخل الصناعات في المجالات العلمية سواء على مستوى إنتاج هذه العلوم أو استهلاكها واعتمادها في تطور المجتمعات وخلخلة بنيتها فيها، وتميزت هذه المرحلة التي نعيشها في تحويل البحث بشكل عام إلى عملية صناعية بمعنى أن العلم لا يرتبط فقط

بالآفاق الصناعية من خلال تطوير تطبيقاته العلمية وتحويلها إلى تكنولوجيا، وإنما تشكل له فضاء ثالثاً من غير الفضاء الجامعي أو المؤسسات التقليدية، وإنما أصبحت مؤسسات غاية في التعقيد والتداخل والتركيب وأصبح يخضع لمنطق علم التنظيم والإدارة الخاصة بالممارسة الصناعية، وأحيانا العسكرية والأمنية وتحويل جزء منه إلى أسرار الدول والمؤسسات. وهكذا ظهرت شروط تاريخية ثالثة بعد الشروط الأولى والثانية، من هذه الشروط.

- حضور العديد من التخصصات العلمية والتقنية ويتعاون مكثف وقوي من أجل صياغة مواضيع البحث وإنتاجها.

- ارتفاع وتيرة البحث العلمي وتطورها إلى حد أنها أصبحت مشاريع تدار بين أطراف تفوق قدرات دول وإمكاناتها، وظهرت تكتلات إقليمية (التعاون الياباني الأوروبي في مجال الطاقة النووية) للمشاريع العلمية.

- تعدد اللغات العلمية أصبحت هناك اللغة المرجعية وهي الإنجليزية.

- انتقال العلم من الاستجابة إلى الحاجات إلى خلقها مع تنوع مجالاته وهيمنة ظاهرة التقنية على طبيعته.

- تعدد مستويات المعلومات العلمية وتوسع الهوية في صياغة الأفكار العلمية النظرية والعلوم التقنية. مما تقدم كان سعيًا أن نختصر القول للوصول إلى نتائج وعبر عامة ولكنها أساسية وجوهرية.

**النتيجة الأولى:** أن العلم على اختلاف مراحلها تحكمه قاعدة أساسية لكي يتطور داخل مجتمع، هذه القاعدة تتكون من وبالترتيب الزمني من عناصر ثلاث قيام المؤسسات الخاصة بالعلم، وظهور مهنة العالم أو الباحث وتطورها ونموها كشخصية معنوية اعتبارية وأخيرا التطبيقات العملية

**النتيجة الثانية:** لقد تطورت المؤسسات الخاصة بالعلم وأخذت الحجم المناسب لها في كل مرحلة زمنية، دار الحكمة، المجامع العلمية ثم الجامعات ثم المؤسسات الكبرى أو ما يعبر عنه بـ"القطب التقني الصناعي". ولكن مهما كان حجمها فإنها عرفت وضعا «Technopôle» بالفرنسية متميزا بالدفاع عن نفسها كمؤسسة، ومواجهة الكثير من المؤسسات الأخرى ذات السلطات المتعددة التي كانت تسعى لمحاصرتها أو إلغائها، أو توظيفها وإلحاقها.

**النتيجة الثالثة:** ظهور وتطور مهنة الباحث بمعنى أن المجتمع قبل فكرة أن يشتغل واحد من أفراده أو مجموعة من أفراده بالبحث. بل أكثر من ذلك أن ينتمي إلى مجموعة بشرية تجمعهم قواسم مشتركة، وهي الاشتغال ضمن هذه المؤسسات برواتب وبشكل منظم، ومن ثم وقع الانتقال من وضع الهواة ككاتب ابن قرة وكديكارت وفيرما، وتطور هذا المجتمع تحت عناوين الاختصاص الذي تزايد بشكل دائم وظهرت السلالم الزمنية في الحد الأدنى للبحث، وظهرت الدراسات الطويلة وأصبح البحث مهنة كباقي المهن معترف بها ضمن نظام الإنتاج والحاجة.

**النتيجة الرابعة:** أن قابلية الاستقبال وتملك العلم كانت متفاوتة داخل الثقافات والمجتمعات، فكان بعضها يتسع صدرها وعقلها في لحظة تاريخية وتصبح مؤهلة لهذه العملية أكثر من غيرها ولعل درجة الاستقبال التي عرفتها أوروبا في نهضتها العلمية، ومرحلة ما يسمى بعهد الأنوار، إنما تعكس طريقة حصولها على ميراث العهد الكلاسيكي من خلال ظهور قوة كامنة في المجتمع وبشكل إرادي

**النتيجة الخامسة:** لم يعرف التاريخ البشري تطورا متساويا في العلم تحصيليا وإنتاجا، وقد نرسم خيط الانتقال عبر التاريخ، ففي كل مرة تنطلق شروط التأهيل

في موقع جغرافي، وتصبح بيئته أكثر استعدادا واستقبالا من موقع آخر، فمن أثينا إلى بغداد والقاهرة إلى قرطبة وفاس ثم بولونيا والبندقية، فباريس ولندن، في كل مرحلة من التاريخ تظهر بيئة أكثر استعدادا لقيام مجتمع العلم والمعرفة والثقافة العلمية

**النتيجة السادسة:** لم ينتقل العلم كمنتوح من مجتمع إلى مجتمع على فحولة على مجتمع علم، ولم تنتشر الثقافة العلمية من مجتمع إلى مجتمع دون شروط مسبقة منها البنية التحتية الاجتماعية، اللازمة العملية بمعنى آخر، أن تعميم التربية في بداية الثورة الصناعية من العوامل التي مهدت والذي من الاستفادة من المعارف العلمية المحصل عليها آنذاك في أوروبا. عملت حركة نشر الثقافة العلمية والتقنية بطرق عدة، إلى جعل بيئة احتضان المؤسسات، وبناء المجتمع العلمي أمرا ميسرا ومساعدًا ومحفزًا. لم يمتلك أي مجتمع المعرفة العلمية والعلم إلا حين أوجد لنفسه تقاليده الخاصة بالبحث مع الاستفادة من التراكم مع حل إشكالية تاريخية لعلاقة العلوم ببعضها البعض وخاصة علاقة العلوم الإنسانية بعلوم البحة. في هذا المستوى من الموضوع، نود أن نتناول ثلاث قضايا عرفتها علاقة العلوم مع بعضها البعض.

**القضية الأولى** فكرية فلسفية بالأساس، تطورت داخل منظومتين حضاريتين متميزتين، المنظومة الإسلامية، ومنظومة الحضارة الغربية وهي علاقة العلوم ببعضها البعض وذلك من خلال محددات ثلاث:

**الأول:** تكامل العلوم بالمعنى الواسع فلم يكن في الفكر الإسلامي تاريخاً عند انطلاق مشروعه شرح بين عناوين العلوم الإنسانية والعلوم، فقد اشتغل العقل العربي والعقل المسلم بصفة عامة تحت عنوان جامع للعلم والاجتهاد. وكأنما جعل الاجتهاد عملية الامتداد في الإجابة على ما جد من مجرى حياة الناس

ونظم عيشتهم وفهم طرق اجتماعهم وعمرانهم وإن ثم التعبير عنه اليوم بعناوين شتى كالعلوم الإنسانية القانونية والإدارية حيث اشتغل العقل فيها بمنطق الاجتهاد وجعل العلم والمنطق والنص عوالم متفاعلة وغير متضاربة وتمثل تجربة الأندلس في تاريخ العرب لحظة تستحق الدراسة والتأمل إذ تمثل المرحلة التي ساد فيها التكامل بين مختلف العلوم. وهي المرحلة التي أنتجت ابن رشد فقيها وفيلسوبا على سبيل المثال.

المحدد الثاني: ظهور الاختلالات التي نعيشها في المرحلة المعاصرة ويتجلى هذا المحدد في ثقافة جعلت الاستعلاء الإيماني وهو حقيقة توحيدية عبرت من خلاله إلى إنشاء ثقافة استعلائية مما ألفت فيه كتب تمنع أو تحط من شأن العلوم الإنسانية وقيمها وأهميتها، وفي اعتقادي أنها إحدى المعارك التي خسرها العقل العربي مبكرا، ولازلنا ندفع ثمنها، إذ لا يمكن تصور تطور علوم دون أخرى وكأننا أمام جزر مغلقة منعزلة، إن سؤال البحث في الرياضيات أو الفلك لا يتحرر أو ينفصل عن البيئة الثقافية والاجتماعية.

المحدد الثالث: أن العلوم وأسئلتها لم تعد تنشأ أو تبني في فضاءها وبيئتها التخصصية فقط، وإنما تداخلت العوالم في بناء الإشكالات والقضايا إلى حد أن مميزات علوم العوالم أنها مكونة من مناطق التماس والمشارك، وهو ما يميز حجم مؤسسات البحث العلمي إذ أصبحت تعتمد أكثر من اختصاص ومن مجال، ومن تقاطع، بل أصبحت علوم البحتة لا تجيب فقط على أسئلتها بل تسعى إلى الإجابة على أسئلة العلوم الإنسانية. كما أن العلوم الإنسانية أصبحت تنتج من التحديات والقضايا للعلوم البحتة بشكل يرهقها ويتعبها في الإجابة، وكلما كانت درجة التداخل بين المجالين شديدة كلما كانت البيئة العلمية أكثر قوة ومناعة واشتغالا.



لعل ابن خلدون أول من انتبه إلى ظاهرة اتساع سؤال العلم بين المجالين، وإن لم يعبر عنه بلغة علوم إنسانية وعلوم بحتة فقد كان اهتمامه بقوانين العمران البشري، والبحث في عوامل ازدهاره وضموره سعيًا لربط المجالين معًا، في الباب السادس من المقدمة والذي يتناول "العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك كله من "الأحوال" العديد من المسائل المتعلقة بالموضوع من مثل".

إن العلوم إنما تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة، ويذهب ابن خلدون إلى الفصل بين العلم والجهل أو الخرافة مشيرًا إلى علم التنجيم قائلاً: "وإبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها" وأن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم، وغيرها من التقاليد التي طغت على الحياة العقلية بين العصور المتأخرة وساقها إلى مزيد من التحجر والجمود.

**القضية الثانية:** ويعبر عنها بسؤال قبل بسطها، لماذا نجحت عملية نقل العلوم من الحضارة اليونانية والحضارة الفارسية إلى العالم الإسلامي في تلك اللحظة الزمنية التي عرفتها الخلافة أو عواصم الدول الإسلامية؟ والجواب يمكن صياغته في ثلاث أسباب رئيسية:

السبب الأول: هو نشأة رغبة داخلية وكثلة من نخب المجتمع في تحصيل هذه المعرفة وأقبلت على هذه العلوم من باب الاقتناع وليس من باب العيش، كما أنه حصل قبول المجتمع بذلك وعبر عن استعدادة وإقباله على المنتج الذي هو معرفة علمية بشوائبها واعتقاداتها وفلسفتها، بل ومن عامة هذا المجتمع دون إبداء خوف على عقيدة أو ملة، ولم تخلط له الصورة في القدرة على امتلاك إضافات معرفية ونفسية وعلمية ولم يحصل له شك في القدرة على الترتيب والتصنيف والتمييز والتوسع والتعميم لما يمكن تعميمه.

السبب الثاني: أن الترجمة لم تكن أفعال أفراد هنا أو هناك بل هي مجموعة من شبه فرق البحث المعاصر، تتنافس وتتسابق فيما بينها، لقد كان هذا الجهد العلمي والفكري منظما في شكل مجموعات ومراكز اجتماعية استحدثت للترجمة والبحث، ساعدت على استيعاب العلوم اليونانية والفارسية استيعابا علميا ومن قبل لغويا وفكريا ونفسيا، واحتواء تلك العلوم داخل المدنية العلمية التي كانت في طور الإنشاء والتوسع، لقد كان بيت الحكمة في بغداد يضم الخوارزمي والحجاج بن مطر كعلماء في الرياضيات، ولقد ترجم الحجاج بن مطر أقليدس وبطليموس وعالم الفلك يحيى بن أبي منصور، وكانت هناك مجموعة بني موسى التي كانت تضم من عباقرتها هلال بن هلال الحمصي، صاحب ترجمة أبولونيوس والرياضي البارز ثابت بن قرة، وكانت هناك حركة علمية للمناقشة والتساؤل والبحث يتزعمها أو يترأس أعمالها حنين والكندي. إن عملية الترجمة لم تكن عملية بسيطة محدودة بل كانت عملاقة من حيث العنصر البشري وممتدة في الزمن، مما أدى إلى تراكم خبرة لمعالجة النصوص وفهمها واستيعابها وتطويرها، والإضافة إليها وتصحيح بعضها وسد الفراغ فيما اتلف من بعضها وباختصار كانت عملية منظمة بامتياز.

فعلى سبيل المثال ترجمت أصول أقليدس ثلاث مرات والماجستي مرتين، كما ترجمت كتب أقليدس وبطليموس الأخرى عدة مرات وكتاب المخروطات لأبولونيوس، وكتب أرخميدس وسبع كتب في الحساب لديونطس، وأعمال تيون الإسكندري وباموس وجملة من المؤلفات في علوم الهندسة والرياضيات والفلسفة والطب وعلم النبات، ويمكن تحليل عملية الترجمة بشكل دقيق ومعرفة هل كانت مبنية على تصور مسبق وخطة منهجية أو بالتعبير المعاصر إستراتيجية للترجمة، وسنعود لقراءة هذه التجربة وأن كان الأمر يتطلب مساحة إلا أنها مادة لموضوع آخر، وذلك قصد اكتشاف آليات اشتغال هذه العملية وكيف حققت

أهدافها وهي نقل معرفة علمية من منظومة حضارية ثقافية إلى منظومة حضارية ثقافية أخرى.

السبب الذي يغفل عنه البعض هو استعداد بل وتشجيع السلطة السياسية آنذاك لهذا العمل. إن السلطة السياسية لما تملكه داخل الدولة الإسلامية من سلطة شرعية دينية فإن موافقتها ورضاها أو عدم موافقتها ورضاها آنذاك كان له دور حاسم وقوي في إنجاح أي مشروع أو إفشاله، وفي اعتقادنا لو كانت السلطة السياسية آنذاك منغلقة ذات محدودية في إدراك التلاحق العلمي الفكري وأهميته لمنعت وهي تملك آنذاك القدرة على ذلك ولأفشلت عملية الترجمة برمتها. ونستخلص من هذه الأسباب الثلاث قاعدة أساسية وهي أن الشروط التاريخية لانتقال معرفة علمية في الحد الأدنى تتطلب استعداد شعب أو أمة لاحتضان هته العلوم والإقبال عليها وتوفير بيئة استنباتها، ووجود نخب علمية فكرية تعمل ضمن فرق أو مجموعات متجانسة الاهتمام وتملك طاقة الاستعداد والعمل، وسلطة سياسية حاضنة داعمة للعملية دون قيد أو شرط بل في إطار دعم واستعداد مطلق.

إن أقل ما يمكن قوله بنسبة صحيحة هو أن عملية الترجمة هذه لم تكن عشوائية بحيث تتم ترجمة كل شيء في أي شيء وإنما كانت ضمن سياق معرفي تاريخي. إن نصوصا تاريخية تبين لنا أن عملية الترجمة كانت عملية واعية مقصودة، إذ كان يتم إخبار النص ثم يبحث عن مخطوطاته إذا كانت على درجة من التنظيم والقصد وهناك بعد آخر قوي منظم وأعطى معنا للترجمة هو البحث، فلقد كان أحيانا يسبق البحث الترجمة، وأحيانا تسبق الترجمة البحث، وقد يتزامن أو قد تكون بطريقة غير مباشرة مستوحى من ترجمة نصوص هامشية أو نصوص أخرى، وفي ميدان مجاور (الفلك والرياضيات مثلا) ولا يمكن استنتاج

أن الترجمة كانت عملية تأليف فقط أو بمعنى آخر كتابة تاريخ العلوم، وإنما كان القصد بناء وتكوين الباحثين ومتابعة البحث والإجابة عن الأسئلة والفضول العلمي، وقد جددت الحاجة مثلاً إلى قياس المساحات والأحجام، فدعا ذلك إلى ترجمة أرخميدس، والاشتغال بالمنطق دفع إلى البحث عن قواعد الاستدلال عند أرسطو. إن الوعي بعملية الترجمة أوردنا لنستخلص منها عبارتين أساسيتين: أولاهما أن الترجمة لم تؤدي دورها إلا ضمن سياق النشاط العلمي والبحث الذي كانت تعرفه البيئة المستفيدة من الترجمة. وثانيها أن عملية الترجمة كانت عملية مسبقة بوعي ثلاثي على مستوى المجتمع والنخب العلمية وعلى مستوى السلط السياسية.

إن علمية الترجمة العلمية كانت محكومة بمنطق الحاجة، ومن أعمال الباحثين بالمقام الأول، بل رموزهم الكبرى كثابت بن قرة، ويمكن استنباط حقيقة ضمنية أن هؤلاء العلماء كانوا يتقنون اللغتين للعبور إلى فضائين معرفيين.

عند الوقوف عند هذه الفترة من التاريخ وهذا المكان من التاريخ يجعلنا نضع أيدينا على بعض الشروط التاريخية لنشأة مجتمع علمي. إن هذا المجتمع العلمي لم ينشأ انطلاقاً من اعتماد نموذج من قبل تمت سرقة أو نقله وإنما انطلقت وفق سياق وشروط منها:

(1) شرط الاستعداد الثلاثي: ويتمثل في كل من المجتمع والسلطة السياسية والنخب التي تملك القدرة على البحث العلمي.

(2) دائرة الحركة الفكرية والثقافية ومدى اتساعها، إذ لا بد من الإشارة أن العطاء العلمي كان ضمن نشاط فكري في مجالات أخرى كعلم الكلام والفقه واللغة والعلوم الإسلامية بشكل عام، فقد عرفت هذه العلوم حركة وقوة ونشاطاً مهد لخلق بيئة استقبال معرفة وعلوم الآخر، هذا الآخر اليوناني أو الفارسي أو

البيزنطي دون شك في القدرة أو الذات، وقد يقول فاشل إنها حضارة قوة تستقبل منتج حضارة ضعف، أي هذه العملية غير كافية لإنشاء مجتمع علمي، ونرد على هذا المنطق أن هولوكو والمغول والتتار كانوا أولى بإرث الحضارة الإسلامية، الأمر الذي لم يحدث. ثم إن الأندلس في آخر أيامها كانت قد انهارت كدولة سياسية وعسكرية غير انها بقيت شامخة على المستوى العلمي والمعرفي مدة غير يسيرة.

إن الحقيقة هي أن المجتمع العلمي إنما ينشأ إضافة إلى ما أشرنا إليه حينما يتميز بموضوعات بحثه ومسائله، وحينما تتكون أعرافه وتقاليده، وقد لا تكون معروفة في مجتمعات من قبله أو من تعايشه، إننا إذا عدنا إلى مرحلة بيت الحكمة فقد ظهرت علوم الجبر بقواعدها، والهندسة الجديدة التي تضم هندسة متناهية الصغر، والهندسة الموضوعية بل تأسس تقليد فريد في عالم الفلك الرصدي، وهو تكامل المعارف المختصة. إن هذه التقاليد التي بنيت عليها أصول المجتمع العلمي أعطته عوامل البقاء والتكامل طيلة أربعة قرون على الأقل.

## 6/ الربط بين تاريخ العلم وتجربة مصطفى، مشرفة رحمة الله

نود أن نشير إلى جملة من الأفكار تبدو أهميتها لازالت قائمة، أفكار أطلق ثمراتها ودعا إليها عالم الفيزياء المصري السيد علي مصطفى مشرفة (1898-1950) الذي اشتغل في فيزياء الكمية في أول أعماله ثم بالفيزياء الرياضية وبعلم الطاقة في الفيزياء النووية في آن واحد، اهتم مصطفى مشرفة مجال تاريخ العلوم وأنشأ مجلة خاصة بها، وفصلت أعماله سنة 1949 قبل وفاته بسنة واحدة، وكان هدف المشروع وجوهره بناء خطة لتملك العلم، وتركزت وجهة نظره على تأسيس ما أشرنا إليه، وهو بناء تقاليد وطيدة في البحث على الأقل في الجانب الذي تمكن منه عبر التشخيص، وهي الفيزياء والرياضيات. وسعى إلى

إنشاء وتنظيم الباحثين في الرياضيات والفيزياء بالالتزام بجملته من المبادئ الوسطية الضرورية لتحقيق هذا المشروع، كانت من أهدافه أن يصل إلى:

- (1) إنشاء مؤسسات البحث العلمي.
- (2) التدريب على البحث والتعليم العلمي.
- (3) إنشاء مكتبة علمية عربية.
- (4) الاهتمام بالثقافة العلمية على مستوى المجتمع بكامله.
- (5) التعلم والبحث في تاريخ العلوم، وخاصة التراث العلمي العربي، وذلك قصد اتصال ثقافي وعقائدي مع الماضي.
- (6) إقامة روابط بين البحث التطبيقي والصناعة.

إن هذا الطموح قد تحققت أجزاء منه بشكل متواضع داخل العالم العربي، لكن يبدو أن بعض النقاط لم تتحرك بشكل قوي ومنظم، وأهمها:

الأمر الأول: إن عملية التعريب بما يملكه العالم العربي من قدرات لغوية تتمثل في تعدد اللغات الأجنبية التي ثم التمكن منها بشكل قوي، فعلى امتداد العالم العربي لم يتم بعد الاستفادة منها بشكل فعال وجلي، وإن هذا الأمر يتطلب جيلا لتنشئة وتنمية جيل العبور أو جيل الجسور، مهمة هذا الجيل وضع إستراتيجية للترجمة للمواد أو الأمهات الكلية العلمية على امتداد هذا العالم، وذلك سعيا إلى بناء أكبر مكتبة عربية في ترجمة العلوم، فهناك تجارب وطنية متعددة تفتقد إلى خيط ناظم أو إستراتيجية واضحة ومهنية وفعالة على مثال تجربة بيت الحكمة.

الأمر الثاني: مساعدة كل باحث من أصل عربي على الترجمة في الحد الأدنى لبحثه من أي لغة كانت انجليزية أو ألمانية أو فرنسية إلى اللغة العربية، وهذه

العملية سهلة من الناحية الفنية والتقنية عبر اعتماد شبكة الإنترنت لزرع وبث الفكرة، واحتضانها ودعمها.

الأمر الثالث: الاهتمام بالثقافة العلمية على مستوى المجتمع ككل، فوسائل الاتصال لها دور كبير وأساسي في هذا المجال، وهذا المشروع يمتد من رسوم للأطفال ومواضيع الترفيه إلى أمور أكثر جدية وأهمية.

الأمر الرابع: ونعتبره أساسيا وجديا وهو دراسة تاريخ العلوم، فمن خلال تجارب متعددة، منها بعض التجارب الشخصية، نجد أن تاريخ العلوم يساعد على

المستوى النفسي والاجتماعي في تحبيب المادة العلمية من جانب، والتخفيف من الضغط النفسي الذي ينفر بعض الطلاب الجامعيين مبكرا من بعض المواد وعلى رأسها ما يتعلق بمجال الرياضيات. إن تاريخ العلوم كباقي مادة التاريخ يسهل إدراك السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحاجة إلى علم ما، وكيف تم بناءه وما هي المحطات التي كانت تعترضه، بل ويعطي كثيرا من المعاني على المستوى الدلالات والرموز، إن التاريخ العلمي هو أداة لربط المعرفة بالواقع وتيسير وتوضيح أهميتها ودورها في الحياة ككل والحياة العلمية بشكل خاص، كما أن الفلسفة مادة لا تزداد الأيام إلا أن تثبت أهميتها وخاصة ما تعلق بالفلسفة العلمية، لأنها مفتاح امتلاك القدرة على بناء الأسئلة، ولا نتصور عقلا علميا بدون امتلاك القدرة على بناء السؤال وصياغة الأشكال قبل البحث والشروع في تكوين حل، أيا كان هذا الحل.

إننا من خلال هذا الموضوع أردنا أن نؤكد أن عملية نقل أو تملك العلم، ليست عملية تلقائية ولا عملية سهلة بسيطة تكمن في القدرة المالية أو إرادة أحد الأطراف، بل عملية مركبة ومعقدة، فهي تتطلب إرادة السلطة السياسية والالتزام

الإداري والقناعة التامة لأصحاب القرار دولة ونخبا، يضاف إلى ذلك وجود بيئة محتضنة على المستوى الاجتماعي والثقافي، وإلا سنكون أمام مجموعة بشرية معزولة عن شروط الاستنبات والحياة، ولا بد أن تنتهي ثقافة الحذر من الباحث أو انتقاصه فهو ليس موظفا لتنفيذ قرارات وليس مثيرا للشغب والاضطراب، بلغة أخرى لا بد أن يتوفر مناخ العمل والبحث.

إن هذا المناخ سيساعد على التكوين والتطوير وسيبرز مع التراكم والتوسع التقاليد الوطنية، والأعراف وطقوس البحث، أي بث الروح في المجموعة للتحويل إلى مجتمع وتحويل العلم بحثا وممارسة واستفادة إلى جزء من ثقافة المجتمع، مع تأكيد الدعم المالي اللازم لأنه العمود الفقري للعملية، ثم اعتبار التعريف المنهجي وعملية الترجمة من كبرى أدوات ترسيخ التجربة العلمية واستنباتها. إننا لا نتصور أن الأمر غدا سينجز، ولكن انطلاق أول خطوة في ظل عقلية المؤسسات السياسية السليمة والتي حسمت خياراتها الكبرى جزء من ضمان الانطلاق.

## 6/ إشكالات أساسيان: التأثير الإنساني للعلم والمقاربة التربوية من أجل

### بيئة بحث علمية.

إن مجتمعات العالم المتخلف أو العالم النامي أصبحت تدرك حقيقة وأهمية البحث العلمي واقتنعت بدوره في حل مشكلات الجوع والفقر والمرض والجهل، وأصبح أمرا مكتسبا وقناعة راسخة، فلم يعد هناك من يجروا على تجاهل العلم والانتقاص من دوره، إذ لا وجود في مستقبل يهمل البحث العلمي ومكانة المهتمين والمشتغلين به، ولكن الأمر يحتاج إلى مناصرة تتجاوز اقتسام المشاعر والحقيقة، الأمر الذي يدفعنا إلى صياغة مجموعة من الأسئلة منها:



- لماذا لا يتحمس الناس للعلم؟ ولا يمتلكون نفسا للقيام به؟ وما هو المكتسب من وجود مجتمع علمي؟

- هل البحث العلمي بشكل عام مهم وضروري لكل الشعوب والأمم؟

### في الإشكال الأول: التأثير الإنساني للعلم

إن دراسة تاريخ العلم يؤكد لنا أن تطور العلم ونموه جعل المجتمعات البشرية أكثر إنسانية، ولكن لم يدرك ذلك عند عامة الناس لأنه تم بتدرج شديد، بل كان العلم عاملا في توازن قسوة الإنسان لأسباب سياسية وثقافية. فالحضارة الأولى كلها كانت قائمة على سياسة الرجل فحسب دون وجود يذكر للمرأة، وكانت قائمة أيضا على نظام الرق، وقد امتد ذلك في حضارة الغرب منذ اليونان والرومان إلى عصر النهضة الإيطالية، والذين يدركون ذلك هم قلة. ففي عام 1395 كتب تاجر "براتو فرانثيسكو داتي" إلى شريكه في الجنوب: "الرجاء أن تشتري لي جارية صغيرة عمرها ما بين الثامنة والعاشرة، على أن تكون من سلالة قوية" كما لو كان يشتري حصانا.

وفي زمن جاليليو ونيوتن كان حرق المشعوذين في ذروته، والشعوذة صفة أطلقت على كل من خالف أفكار الكنيسة حول تفسير الكون وظواهره بطريقة أكثر عقلية ومنهجية على الأصح.

وفي بريطانيا كان هناك ما ينوف عن مائتين من أنواع الجرائم التي عقوبتها الموت كلها متعلقة بنمط التفكير ونتائج العقل أو ما يصدر عنه كاجتهاد أو عمل.

لقد لعب العلم دورا كبيرا في تهذيب مواقفنا وسلوكنا، وأحل بالتدريج الرؤية والعقل محل التحامل والانحراف. يقول العالم الألماني ماكس بيروتر الحاصل على جائزة نوبل والمكتشف لبنية "خضاب الدم" ووظيفتها، أن هناك فرق كبير

بين أسلوب كل من الكاهن والسياسي والعالم، فالكاهن يقنع أمثاله من البسطاء بأن يتحملوا عبئهم الثقيل، والسياسي يحضهم على التمرد ضد هذا العبء، أما العالم فيفكر في طريقة تخلصهم منه كليا. وجميل أن نذكر بفكرة لكارل ماركس في مملكة الحرية التي كتبها قائلا وهو يشير إلى دور العلم في هذه المملكة "إنها تبدأ حين ينتهي العمل المضني".

وحقيقة فقد استطاع العلم رفع الجهد والمشقة في العمل والإنتاج، وحول هذا الجهد إلى جهد يناسب قدرات الإنسان ودوره، ودحض بذلك مقولة ماركس أيضا "لا نستطيع تحقيق درجة أكبر من الحرية إلا باستعباد أناس آخرين".

### في الإشكال الثاني : مقارنة تربوية من أجل بيئة بحث علمي

يمكن معالجة هذا الإشكال من خلال جملة من الشروط التأسيسية للبيئة التربوية المستنبتة للبحث العلمي وثقافته، وهي شروط مستقلة متكاملة نردها كما يلي:

**الشرط الأول :** اجتماعي ثقافي يكمن في إيجاد بيئة الخيال والحرية المسئولة وهما شرطان ألاكشاف.

**الشرط الثاني :** التعلم على يد أساتذة ناضجين، ومعنى أساتذة ناضجين هي تلك الفئة التي تمارس فن البحث، أي تقترح أفكارا جيدة وتساعد طلبتها على تقدمهم دون أن تلقنهم كل شيء أو تسيطر عليهم، كما تساعدهم فيما بعد أن يقفوا على أقدامهم كباحثين لهم استقلاليتهم. وأفضل منحة يهبها المشتغلون بالبحث العلمي إلى جيل من الطلبة هو تطوير قدراتهم النقدية وبناء أقوى الأسئلة بدل تحويلهم إلى حرس شخصي لأفكارهم وتاريخهم.

**الشرط الثالث :** التواضع مع ضمان الاحترام والتقدير من أهم ما ينصح به في العمل العلمي في غائلة الأحكام المسبقة المتمسكة بالقديم، والتسامح والتعاون مع كل المرتبطين بالشأن العلمي من تقنيين وإداريين يساعد على خلق جو الثقة والإبداع " لا شيء في كون الإنسان عالما يستوجب أو يحتاج إلى أن يصم أذنيه عن تساؤلات الضمير " تلك مقولة كانت مكتوبة على مختبرات كوماس جرات، وهو أحد مؤسسي أكاديمية المملكة البريطانية منذ 1668م.

**الشرط الرابع :** العمل بمبدأ صياغة الفرضيات دون التشبث بها، إذ أن درجة التشبث بها لا تعكس صحتها أو خطأها، كما أن نزعة التملك إزاء الشعبة أو الأعمال قد تدمر شخصية الباحث وتخلق له عداوات أو قد تعجل به في إعلان عن أعمال غير مكتملة أو ناضجة، وأن مناقشة الأفكار والأعمال في مراحل نموها خير من الاحتفاظ بها للنفس والذات " إن من يغلق بابه يفقد أكثر مما يعطي"، وحتى البحث العلمي لا يخلو من محافظين بصورة بشعة.

**الشرط الخامس :** اكتساب القدرة والفن على الكتابة العلمية، حيث أثبتت كثير من الدراسات أن الباحثين في المجال العلمي بالعالم العربي يعانون من عجز في طريقة الكتابة العلمية، وإثارة الآخر واقتسام بعض مشاغلهم ولو بشكل سطحي صوري مع محيطهم، وأن منابع المال والتمويل تشترط ذلك، بل جملة من الكتابات قد توضح أكثر من مجلد، وأحيانا الكتابة المختصرة سلاح علمي قوي فهي تجمع بين الإثارة والاهتمام مع الحفاظ في مراحل من البحث العلمي على الملكية الفكرية والجهد الفردي أو الجماعي.

إن تعليق اللورد ديكون على أحد خصومه السياسيين؛ الذي كتب من المقالات والندوات؛ كان كافيا في قلب كفة الصراع، لقد قال معلقا: "إنه مثل القرد الذي يبدي عورته أكثر كلما صعد أكثر". ومن هنا فإن الكتابة بدون تكلف

وبوضوح ومنطق، ودون ترك أي ثغرة يسهل أو يمكن تصورهما يمثل أحد التحديات الداخلية لمجموعات البحث العلمي.

**الشرط السادس :** التكتل ضد محاولات التفريق والتفرق انطلاقاً من وهم نفسي يستعمل مفردات ترتيب المستفيدين من البحث العلمي وتحويله إلى ترتيب في الأهمية والذكاء! وتحويل التخصصات إلى جزر متقطعة الأوصال، حيث العلاقات الإنسانية جامدة ومتوترة والتي حتماً تنعكس على النشاط العلمي وطبيعته ووظيفته خاصة في مرحلة عالم علم العوالم.

**الشرط السابع:** التصدي للروح السلبية وفقدان الثقة التي تعاني منها معظم البيئات القائمة على البحث العلمي، وخاصة عند إسقاط الأوضاع الراهنة.

**الشرط الثامن:** تفعيل قنوات التواصل بين المتخصصين واستثمار فكر علمي متنوع بسبب تعدد بيئات التكوين، مع اختلاف التوجهات والتخصصات والتصدي لمظاهر إهدار العقل الجامعي العلمي سواء على مستوى نزيه العقول، وسرقة مهامها الجامعية وهدر إنتاجها التعليمي والبحثي، والتخلص من كثير من الشائيات الوهمية وتعقيدها وتكبيدها وتضعيف تكتلاتها.

**الشرط التاسع:** التمسك بحق الفئة المهمة بالبحث العلمي في توجيه سياسات المؤسسات العلمية والثقافية والفكرية، ورصد أدائها واقتراح مشاريع تطويرها انطلاقاً من الانتماء العلمي المؤسساتي وليس استجابة لأجندات خارج المؤسسة.

**الشرط العاشر:** نزع فتيل الخصومات التي يشعلها البعض بين الدين والعلم وعدم إساءة فهم الانتماء للإسلام على أنه يعني الاستغناء عن فكر الآخرين، بل من شروط النهضة العلمية استيعاب فكر الآخرين لا تجاهله أو تجهيله، بل كيف يتحقق شرط توظيف العلم والتكنولوجيا مع انعدام تشجيع ثقافة علمية سليمة

مبنية على التبادل والعطاء والعمل في ساحة رحبة عالمية، سواء على مستوى المشاركة وبناء الأسئلة، أو إيجاد الأجوبة والاهتمام بالتحديات.

**الشرط الحادي عشر:** الوعي بأهمية التراث العلمي وإعادة قراءته على ضوء الإمكانيات والفرص المتاحة، كما أن إحياء الفكر الفلسفي والتصدي لنظرة البعض المتدنية للفلسفة، بل للفكر النظري عموماً، يستفاد منه في الحد الأدنى القدرة على النقد وبناء الأسئلة مع استحضار شريط من التجارب في مجال البحث العلمي والدراسة خاصة ما يتعلق بفلسفة العلم وسوسيولوجية وتاريخ العلم والنظريات العلمية وأخلاق وقيم الباحث وبيئة البحث العلمي.

**الشرط الثاني عشر:** بناء شبكة غير رسمية تتمتع بالمرونة من اجل نسج نواة مجتمع علمي وهو مشروع ليس مستحيل، الهدف منه كمرحلة أولى:

(1) تحقيق نوع من المصالحة بين المعرفة العلمية والنشاط العلمي مع المحيط الاجتماعي، وتنمية القدرات العلمية وإدراك مجالات الاهتمام العلمي من طرف هذا المحيط.

(2) تحرير الظاهرة العلمية من التعقيد، بل توسيع دائرة الرأي العام الاجتماعي المدرك لأهمية البحث العلمي والتأكيد على أهميته ومردوديته المتعددة.

(3) تطوير مشروع علم الثقافة وثقافة العلم مع بناء التكامل لا التشتيت والتضاد، وتطوير علاقة منظومة البحث العلمية بالمنظومة السياسية والاقتصادية والقدرات الاجتماعية.

(4) تكسير الانعزالية وتجديد خطاب النخب العلمية مع مختلف الفئات الاجتماعية والثقافية لتشكيل صورة متكاملة تمكن من المرور وإزالة العوائق، وقد تكون سلسلة من ربط العلم بحياة الفرد والمجتمع وإبراز كيفية مساهمة العلم في حل المشكلات تاريخياً وحالياً، مع إلقاء الضوء على تجارب العلماء والخبراء

وإبراز الجوانب السلبية في المجتمع والفرد حينما ينسحب البحث العلمي، وتتقلص موارده، وينكمش دوره ووجوده، مع توضيح الآثار السلبية على الحريات والحقوق والمواطنة ومستوى الحياة ونوعها مستقبلا في بيئة الجهل والخرافة، بيئة هذا ما وجدنا عليه آباءنا تلك البيئة التي انهارت لما نزل عليها قوله تعالى: ﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾.

### 8/ في مستويات الاهتمام بالبحث العلمي من طرف الجامعيين والباحثين

إن وضع أحوالنا كمجموعة علمية إذا ما أردنا قياس المسافة بيننا وبين مجتمع علمي، أي مجتمع يشتغل بالعلم ومن أجله سؤالا وبحثا وإجابة وكسبا وعيشا، يمكن تلخيصها على أنها أربعة أحوال أو مستويات:

**المستوى الأول :** وهو مستوى نفسي يتمثل في مجموعة من المتسبين للجامعات والمعاهد والمراكز، تغلب عليها حالة نفسية عاطفية تاريخية، تنطلق من مسلمات صنعتها لنفسها دون أن تبرهن على صحتها، تحسب من خلالها أننا نملك هذا الذي نبحت عنه، وهي بذلك تتجنب كل تعب فكري أو ذهني أو علمي، وتتحول هذه المجموعة في سلوكها وتفكيرها أقرب إلى العامة في نهاية عمرها، إذ يضيق صدرها من كل نقد، وتعتبر أن سقف العلم هو ترديد مجموعة من النصوص تتقدس في نفسها مع عامل الزمن، وتجمد عليها إدراكا وفهما وتطبيقا غير واعية بما تتعرض له معارفهم وزادهم من التآكل والتجاوز بفعل عوامل الزمن والتعرية والركود.

**المستوى الثاني :** وتشكله مجموعة التئيسين، وهي مجموعة تملك بشكل أو درجة من الدرجات فهما في بعض القضايا العلمية، لكنها تعاني من ضعف الرغبة في البحث العلمي والتحقق والانجاز من جهة، ومن جهة أخرى تعاني من أورام نفسية وتضخم في الذات دون وعي بذلك، أو عن وعي جزئي بالموضوع،

وهؤلاء يملكون قدرة تصل حد الاحتراف للنقد دون مبررات موضوعية مع قلة العمل، كما يتمتعون بقدرة عالية وفائقة في إنتاج المناظر السوداء، وسرعة إصدار الأحكام، ويشكلون عائقا حقيقيا أمام بناء هذا المجتمع العلمي، وهم أقرب إلى حركة احتجاجية في آخر أعمارهم، إلا أنه سرعان ما تمنحي آثار احتجاجهم إذ لا تتجاوز أن تكون ذات طبيعة مزاجية، ولو كانت حركة نقدية علمية لتمكن المحيط من الاستفادة منها، ولو في الحد الأدنى في مراجعة المناهج وطرق الاشتغال فيما يتعلق بالبحث العلمي.

**المستوى الثالث :** تمثله المجموعة العلمية المستنزفة لأنها تجمع بين عناصر القوة والضعف، فهي تتمتع بقدرة عالية و متميزة في مجال البحث والنظر، مع وجود درجة محترمة من التحليل والتعليل والتفصيل والتدقيق، إلا أنها تحمل عائقا منهجيا يتمثل في بعدها عن الواقع أو عجزها عن إدراك صياغته واختراقه، بحيث لم تستطع تطوير كثيرا من أفكارها وأعمالها النظرية إلى مشاريع عملية قابلة للتطبيق والتنزيل، وتكتفي بسبب هذا العجز الذي تحول مع الزمن إلى عائق بنيوي بالمستوى النظري وقد يمتد بها العمر دون ملامسة هذا الواقع، وفهم طرق بناء هذا المجتمع العلمي، فيذهب كثير من جهدها دون استكمال المهمة أو إبقاء أثر يذكر في الواقع.

أما الفريق الرابع المراهن عليه، ويمكن تسميته تجاوزا النواة الصلبة أو الكتلة الحرجة التي تمثل شرطا أساسيا ضروريا لإيجاد هذا المجتمع، أي المجتمع العلمي. فهي المجموعة المشغلة بالبحث العلمي، الساعية إلى تطويره مع وعيها التام بأشد العوائق والإكراهات، وتمتعها بالقدرة على الربط بين البحث والنظر، وبناء ساحة الفعل والمحاولة للتطبيق والممارسة، وتعتبر هذه المجموعة الكتلة الحرجة التي هي شرط أساسي لتفجير طاقة الانطلاق.

وكخلاصة فإن مدخلات الجامعة بمواردها البشرية المشتغلة في الحقل العلمي، لا يبقى منها ولا يراهن فيها إلا على المجموعة الرابعة، التي تجمع في شخصيتها العلمية الوعي بالواقع والقدرة على الربط بين حاجات هذا الواقع وسلطان المعرفة والعلم، ساعية إلى تطوير هذه النواة لتصبح مجتمعا علميا يتمتع بخصائصه ومميزاته.





**تاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي  
بين الدين والفلسفة**

**د. محمد أبلأغ**

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، القنيطرة**



## تمهيد

يمكن القول بأن الدراسات المتعلقة بتاريخ الرياضيات في المرحلة العربية الإسلامية، من تاريخ العلوم، قد طغى عليها في العقود الأخيرة البحث عن النصوص الرياضية المنتمية لهذه المرحلة، وتحقيقتها ودراستها ومقارنتها بالرياضيات القديمة السابقة عليها وكذلك بالرياضيات الأوربية الحديثة.

إلا أنه بالموازاة مع هذه الأبحاث، ربما قد حان الأوان للقيام بأبحاث تركيبية تسعى إلى إبراز طبيعة الرياضيات في تلك الفترة، ودورها في تاريخ العلوم بشكل عام<sup>(1)</sup>.

أما الأسباب التي هي سند لنا فيما نصبو إليه، فترجع بكل بساطة إلى كون الاهتمام بتاريخ الرياضيات في المرحلة التي تهمننا هنا، بدأ مع بداية القرن 19م، ثم تسارع بشكل كبير منذ 1950، وبلغ أوجه في العقدين الأخيرين من القرن 20م، كان من نتائجه إنجاز موسوعة عن تاريخ العلوم العربية يجب استكمالها بإعطاء حيز أكبر لما أنجز في الغرب الإسلامي في مجالي العلم والفلسفة<sup>(2)</sup>.

---

(1) يمكن القول بأن هذه المرحلة تمتد من فترة حكم الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (136هـ/754م-158هـ/775م) إلى حدود القرن 10هـ/16م، وهو القرن الذي بدأت فيه الجماعة العلمية في أوروبا تشتغل في ظل براديجم جديد، قطع مع البراديجم القديم الذي خضع له العلماء إلى حدود نهاية المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم.

(2) وهي موسوعة وضعت أولا باللغة الفرنسية، ثم ترجمت إلى اللغة العربية، انظر: موسوعة تاريخ العلوم العربية،

وقد يعترض معترض فيقول بأن النصوص المفقودة تشكل عائقاً أمام فهم دقيق وموضوعي لتاريخ الرياضيات في هذه المرحلة من تاريخ العلوم، إلا أن ما يشفع لنا في القيام بأبحاث تركيبية هو وجود ثابتين رئيسيين:

الثابت الأول : هو أنه من المستحيل أن نكتشف نصاً رياضياً عربياً جديداً أو علمياً ما يقرب المسار التاريخي لتاريخ العلوم. لأن الأفكار الجديدة عندما لا تجد البيئة العلمية الملائمة فإنها سرعان ما يلفها النسيان. أشير لمثال واحد هو أن النماذج الفلكية المفترضة لدوران الأرض حول الشمس أثرت عند اليونان من قبل أرسطارك دو ساموس (Aristarque de Samos) (ولد حوالي 310 ق.م وتوفي حوالي 230 ق.م) غير أن أحداً لم يتبعه في قوله هذا<sup>(1)</sup>، كما أنها اقترحت كفرضية في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم إلا أنها لم تتحول إلى نظرية علمية<sup>(2)</sup>.

---

الجزء الأول: علم الفلك النظري والتطبيقي، الجزء الثاني: الرياضيات والعلوم الفيزيائية، الجزء الثالث: التقانة والكيمياء وعلوم الحياة، إشراف رشدي راشد: مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت - لبنان، 1997، إلا أن هذه الموسوعة سيرا على نهج يوشكفيتش (Youschkevitch) في كتابه الكلاسيكي: *Les mathématiques arabes*, traduction de K.Jaouiche et M.Cazenave, édit. Vrin, Paris, 1976

قللت هي الأخرى من دور الغرب الإسلامي في تاريخ الرياضيات، وهو موضوع تناولناه بتفصيل في: فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي: محاولة تركيبية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة الجامعية 2006-2007، ص. 9-25.

(1) A. KOYRE, les étapes de la cosmologie scientifiques, in: études d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973, pp. 90-91.

(2) انظر على سبيل المثال مناقشة البيروني للمسألة في:

أحمد جبار، علم الفلك العربي: بعض جوانب محتواه النظري وتطبيقاته، مجلة: جديد العلم والتكنولوجيا، العدد 8، السنة الأولى، باريس، 1990، ص. 14-22.

الثابت الرئيسي الثاني: الذي يجب أن نقتنع به هو أن العلوم في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، لعبت دورا حاسما في ميلاد العلم الحديث، أو بتعبير آخر لولا المساهمات العلمية العربية الجبارة، لما أنجزت الثورة العلمية الحديثة في أوروبا في القرن 17م.

وهذا الأمر يتطلب بطبيعة الحال، أن تتضافر جهود الباحثين العرب وغير العرب، لنقد كل الأفكار الموروثة عن القرن 18م أي القرن الذي ولد فيه تاريخ العلوم كمجال مستقل بذاته، حيث أنه حجب عنا القرون الخمسة السابقة عليه، ذلك لأنه أولها بشكل يسمح له بإبراز أن ما تحقق في أوروبا من تقدم باهر قد ألغى كل ما أنجز من قبل الإنسانية من تطور في كل ماضيها العلمي<sup>(1)</sup>.

وإذا أضفنا إلى هذا سيطرة الوضعية والتاريخانية في مجال تاريخ العلوم<sup>(2)</sup> نستطيع أن نفهم لماذا تم تجاهل تاريخ العلم في المرحلة العربية الإسلامية عند كتابة تاريخ العلوم.

قلت إذن بأن هذين الثابتين يستطيعان أن يساعدانا على القيام وبكل اطمئنان بأبحاث تركيبية عن تاريخ العلوم في الفترة العربية الإسلامية الكلاسيكية. تبقى مسألة أخيرة وهي الأهم وهي ضرورة احترام المسافة الزمنية التي تفصلنا عن المرحلة التي نؤرخ لها<sup>(3)</sup>.

---

(1) R.RASHED, La notion de science occidentale ؛ in: Entre arithmétique et algèbre, les Belles Lettres, Paris, 1984, pp.302-318.

(2) حسب محسن مهدي في: مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي، في: موسوعة تاريخ العلوم العربية... المرجع السابق، الجزء الثالث، ص. 1305-1324. غير أنه يجب إنجاز تقويم نقدي شامل للمسار الذي اتخذته الفكر الأوربي في القرن 19م، خصوصا ما يتعلق منه بإضفاء للطابع "الغربي" "الخالص" على الفكر العقلي الذي هو بالضرورة كوني.

(3) غالبا ما يتم إسقاط الهموم الفكرية والتصوير الحالي لتشكيل المعرفة العلمية على الفترة القديمة من تاريخ العلوم

بدقة أكبر أقول:

لقد بدأ الاهتمام بالعلوم عند العرب المسلمين في القرن 2هـ / 8م، واستمر في تقدم مستمر إلى حدود القرن 10هـ / 16م، وهي المرحلة التي انصبت عليها الأبحاث الحديثة والمعاصرة عن تاريخ الرياضيات العربية.

فيجب علينا إذا أردنا أن نقوم بدراسة جادة لهذه المرحلة أن نجهد أنفسنا لمعرفة الأهداف التي كان هؤلاء الأسلاف يحاولون الوصول إليها، وكذلك تصورهم للعلم والغاية منه. هذه العملية يجب ألا تكون منصبة على تصور عام ندرج فيه كل الممثلين لتلك المرحلة بكاملها، بل يجب أن نحاول جاهدين معرفة تصور كل فرد منهم للمعرفة العلمية والغاية منها<sup>(1)</sup>.

لأن هذا التصور للمعرفة العلمية هو الذي سيمكننا من معرفة أسباب تفضيل مجالات للبحث دون أخرى، وستمكن في الأخير من فرز الاتجاهات الكبرى داخل الرياضيات العربية وممثليها.

سنحاول إذن تطبيق هذا التصور العام على موضوع هذا البحث، وذلك من خلال التساؤل عن الكيفية التي استقبل بها الرياضيون المتممون لمغرب القرنين 7هـ / 13م و 8هـ / 14م الرياضيات الموروثة عن الأندلس. وهو ما لن يكون

---

والفلسفة، على الرغم من أن تصور القدماء للعالم ليس هو تصورنا وكذلك مشاغلهم الفكرية ليست هي مشاغلنا. يبقى السؤال الأهم الذي يشغل بال الباحثين الجادين في تاريخ العلوم، هو ذلك المتعلق بالوضعية الفعلية التي تشغلها المرحلة العربية الإسلامية بالنسبة للتاريخ العام للعلم.

(1) يقول محسن مهدي في: مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي... المرجع السابق، ج. ص. 1306، عند حديثه عن المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، أنها مرحلة "لا يمكننا الفصل بين العلم والفلسفة دون أن نمارس تعسفا نحو أحدهما". والواقع أن هذا التعميم ليس صحيحا بشكل كلي حيث أننا نجد رياضيين مرتبطين بالدين أكثر من ارتباطهم بالفلسفة.

ممكنا من دون التعرف على الغاية التي توخاها الرياضيون في الأندلس من المعرفة الرياضية.

## أولا - بعض مظاهر الرياضيات الأندلسية قبل القرن 7 هـ/13م

للبحث في التوجهات الكبرى للرياضيات الأندلسية، لا بد في البدء من معرفة البدايات الأولى لهذا المجال المعرفي، بعد الفتح الإسلامي للأندلس سنة 92هـ/710م، حتى نتمكن من معرفة الكيفية التي تم التعامل بها مع المادة الرياضية الآتية من المشرق، سواء من خلال الكتب اليونانية المترجمة إلى العربية خصوصا في مجالي الهندسة ونظرية الأعداد أو كتب المجالات المبتكرة في المشرق ككتب الجبر والمقابلة وحساب المثلثات، والحساب الهندي القائم على النظام العشري، الذي لا نعرف اليوم بالضبط كيفية دخوله إلى الفضاء الثقافي العربي الإسلامي.

هناك اتفاق بين المؤرخين للقول بأن الاهتمام الفكري الأول الذي كان سائدا في الأندلس بعد الفتح الإسلامي لها كان هو اللغة العربية والفقهاء وهي مسألة طبيعية لضرورة تعريف المسلمين الجدد بالقواعد التي ينبنى عليها الدين الإسلامي الحنيف<sup>(1)</sup>. ولم يبدأ الاهتمام بالعلوم الرياضية بشكل جدي إلا بعد استتباب الأمر

---

(1) يقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم، نشر حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. 155-156: "وكانت الأندلس قبل ذلك الزمان القديم خالية من العلم لم يشتهر عندنا في أهلها أحد بالاعتناء به. إلا أنه يوجد فيها طلسات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم. ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة، وتمادت على ذلك أيضا لا يعنى أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطن الملك فيها لبني أمية وبعد عهد أهلها بالفتنة. فتحرك ذوو الفهم والهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق".



للدولة الأموية خصوصاً في عهد عبد الرحمن الناصر (300هـ/912م—350هـ/961م) وابنه الحكم (350هـ/961م—366هـ/976م) حيث بدأت تظهر أسماء لأعلام اهتموا بالرياضيات<sup>(1)</sup>.

وهناك بطبيعة الحال عدة كتب نجد فيها معلومات عن تاريخ الرياضيات بالأندلس، واعتقد أنه قد آن الأوان للتساؤل عن الكيفية التي أرخت بها هذه الكتب للرياضيات الأندلسية وذلك بتقسيمها وفقاً للتكوين الفكري لهؤلاء المؤرخين أنفسهم، حيث يجب التمييز فيها بين مجموعتين:

المجموعة الأولى وهي المشهورة أكثر تضم على الخصوص كتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي (ت. 403هـ/1012م) وكذلك كتاب الصلة لابن بشكوال (ت. 578هـ/1182م) وجذوة المقتبس للحميدي (ت. 488هـ/1095م) وبغية الملتبس للضبي (ت. 599هـ/1202م)<sup>(2)</sup>.

حيث أن مؤرخي الرياضيات عادة ما يعتمدون على هذه الكتب لاستخراج أسماء الرياضيين ومؤلفاتهم دون التساؤل أولاً عن الاتجاه الفكري لهؤلاء المؤرخين، ذلك لأن معرفة اتجاههم الفكري سيسمح لنا بإبراز الطريقة التي تعاملوا بها مع رياضيات عصرهم.

أما المجموعة الثانية فأشهرها في الواقع كتابان هما: طبقات الأطباء والحكماء

(1) أبلاغ محمد: الرياضيات في الأندلس الإسلامية ما بين القرنين 9 و15م (دراسة جزئية)، مجلة المناهل، (وزارة الشؤون الثقافية)، العدد 50، 1996، ص 190-195.

(2) انظر جردا شاملاً لهذه الكتب وغيرها مما لا يتسع المقام لذكره هنا في: محمد بن شريفة، كتابة التراجم في الغرب الإسلامي: بواعثها وأنهاطها، سلسلة الدروس الافتتاحية للدرس الرابع أكتوبر 2002، منشورات جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

لابن جليل<sup>(1)</sup>، وكتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي.

لنبداً بالمجموعة الأولى التي يمكننا الاكتفاء بصدها بكتاب ابن الفرضي . لأن الكتب الأخرى قد سارت على منهجه . الذي يشرح في مقدمته الغرض من تأليفه فيقول: "هذا كتاب جمعناه في فقهاء الأندلس وعلمائهم ورواتهم وأهل العناية منهم"<sup>(2)</sup>.

والذي من خلال هذا التصريح، نستشف أن هذه المجموعة من الكتب، تتميز بالخصائص التالية:

(1) الخاصة الأولى هي أن في هذه المجموعة من الكتب، الاهتمام بالرياضيات هو اهتمام ثانوي، حيث أن الأساسي لديها هو التأريخ أساساً للفقهاء وأصحاب الحديث.

(2) جل الرياضيين الذين ذكرهم ابن الفرضي والمؤرخين الذين سلكوا طريقته، هم من المشتغلين بالفرائض أو بعلوم اللغة العربية.

(3) لا نجد لرياضيين عاصروا هؤلاء المؤرخين ذكراً في هذه الكتب، وهم أساساً الرياضيون ذوو التكوين الفلسفي كعبد الرحمن بن سيد والمؤمن بن هود وابن باجة. ولا نجد للفلاسفة الذين نعرف بطبيعة الحال تكوينهم الرياضي كابن باجة وابن طفيل وابن رشد ذكراً فيها أيضاً.

أما المجموعة الثانية التي قلنا بأنها تتكون أساساً من كتابي ابن جليل وصاعد الأندلسي فإنها لمؤرخين ذوي تكوين فلسفي أساساً، والتي نلاحظ بصدها ما يلي:

(1) تحقيق فؤاد سيد، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.

(2) أبو الوليد ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص 1.

نجد أن الغرض من كتاب ابن جلدل الأساسي هو التأريخ للأطباء الذين نعرف حاجتهم للرياضيات وهكذا فهو يؤرخ للرياضيين من حيث أنهم أطباء.

ويبقى بذلك كتاب صاعد الأندلسي الكتاب الوحيد الذي اهتم بالرياضيين باعتبارهم رياضيين. حيث أنه الوحيد الذي يؤرخ فعلا لتاريخ الرياضيات في إطار عام وهو التأريخ للعلوم القديمة في جزيرة الأندلس. غير أنني لن أقوم هنا بمقارنة الكيفية التي أرخ بها صاعد الأندلسي بالكيفية التي أرخ بها أصحاب المجموعة الأولى الذين مثلنا لهم بابن الفرضي، بل سنقف فقط عند فقرة من كتابه وقف فيها عند معاصريه من الرياضيين، حيث يقول:

"وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث يتميزون بطلب الفلسفة ذوو أفهام صحيحة وهمم رفيعة قد أحرزوا من أجزاءها حظا وافرا، منهم من سكان طليطلة وجهاتها: (...). أبو إسحق إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقال (...). منهم من أهل سرقسطة الحاجب أبو عامر بن الأمير المقتدر بالله أحمد بن سليمان بن هود الجذامي (...). وأبو زيد عبد الرحمن بن سيد أعلمهم بهيئة الأفلاك وحركات النجوم، وأما أبو عامر بن الأمير بن هود فهو مع مشاركته لهؤلاء في العلم الرياضي منفرد دونهم بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي".<sup>(1)</sup>

أرى لتوضيح المقصود من هذا العرض أن نقف قليلا عند ثلاثة أعلام اثنين ذكرهما صاعد وهما عبد الرحمن بن سيد والمؤتمن بن هود والثالث معاصر لهما هو ابن باجة.

(1) طبقات الأمم... المرجع السابق، ص. 180-181.

المؤتمن بن هود هو ملك سرقسطة من 474هـ/1081م إلى حين وفاته سنة 478هـ/1085م. ألف كتابا رياضيا سماه الاستكمال اكتشف باحثان هما أحمد جبار ويان هوخندايك أجزاء كبيرة منه<sup>(1)</sup>، وهذه التسمية تبرز الطموح الكبير للمؤتمن الذي سعى إلى تأليف كتاب يغني عن كل الكتب الرياضية السابقة عليه.

ويضم المادة الرياضية لكتاب الأصول لأقليدس في نظرية الأعداد والهندسة مع المساهمات الرياضية اليونانية اللاحقة على أقليدس كمخروطات أبولونيوس والكرة والأسطوانة لأرشميدس والأكر لمينلاوس والمجسطي لبطليموس وكذلك المساهمات العربية المشرقية كرسالة ثابت بن قرة في الأعداد المتحابة وكتبا التحليل والتركيب والمناظر لابن الهيثم.

غير أن غرضنا ليس هو تحليل هذه المادة الرياضية الغنية الموجودة في هذا الكتاب وهو العمل الذي قام به كل من هوخندايك وأحمد جبار في عدة مقالات

---

(1) A. DJEBBAR Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du XIe: al-Mu'taman et Ibn Sayyid, Colloque International sur " les mathématiques autour de la Méditerranée jusqu'au XVIIe siècle " Marseille-Luminy , 16-21 Avril 1984, in: Folkerts et J.P.Hogendijk (édit.) Vestigia Mathematica , Studies in medieval and early modern mathematics in honour of H.L.L.Busard, Amsterdam-Atlanta, GA 1993, pp.79-91.

أحمد جبار، الإسهام الرياضي للمؤتمن وتأثيره في المغرب، في: تاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات، بيت الحكمة، تونس، 1990، ص. 22-42.

J.P HOGENDIKJ ؛ Discovery of an 11th century geometrical compilation: The Istikmal of Yusuf al-Mu'taman Ibn Hud , King of Saragossa , Historia Mathematica , n°13 (1986).

J.P HOGENDIKJ, le roi géomètre al-Mu'taman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab al-Istikmal) , Alger, 1986. Paru dans les actes du colloque , Alger, La Maison des Livres, 1988, pp.51-66.

نشرت ابتداء من النصف الثاني من عقد الثمانينات من القرن العشرين، بل سنقف عند الجملة الأخيرة التي قالها صاعد الأندلسي بصدد المؤتمن وهي:

"وأما أبو عامر بن الأمير بن هود فهو مع مشاركته لهؤلاء في العلم الرياضي منفرد دونهم بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي".

بمعنى آخر هل الغرض المتوخى من تأليف المؤتمن لكتابه هذا، غرض فلسفي محض، لذلك لم يذكر من قبل ممثلي المجموعة الأولى المعاصرين له أو اللاحقين عليه، أم لا؟

يمكن أن نجيب بالإيجاب على هذا السؤال وذلك من خلال دلائل ثلاث:

(1) في الأجزاء المكتشفة من كتاب الاستكمال نجد أن المؤتمن بن هود قد ركز أساساً على الجانب النظري من الرياضيات وهو ما يفسر لنا اقتضاره على الهندسة ونظرية الأعداد وتغيبه للجبر والمقابلة وعلم الفرائض.

(2) هناك مسألة طريفة في كتاب الاستكمال، هي انفراده في التراث العربي الإسلامي بعدم تقسيم كتابه إلى أبواب وفصول كما جرت بذلك العادة، بل اعتمد كلياً على المنطق حيث أنه قسمه إلى خمسة أنواع على اعتبار أن الجنس الجامع لها هو مقولة الكم<sup>(1)</sup>.

(3) عندما اكتشف الكتاب اكتشف مبتور البداية ولذلك لم يستطع الباحثون معرفة توجه المؤتمن وغرضه من تأليف كتابه هذا، وهي أمور عادة ما يتطرق لها المؤلفون في بداية كتاباتهم. غير أنه لحسن الحظ ثم اكتشاف كتاب بعنوان: الإكمال الرياضي لابن سرتاق المراغي الذي عاش في القرن 8هـ/ 14م، والذي

(1) J.P. HOGENDIJK, le roi géomètre al-Mu'taman Ibn Hud et son influence au Maghreb op.cit, p.56.

أعاد فيه صياغة كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود الذي نعرف أن مؤلفه توفي قبل أن يستطيع إكماله، ذلك أن كتاب ابن سرتاق هذا يتضمن مقدمة كتاب الاستكمال التي سأوردها كاملة فيما يلي:

يقول المؤتمن: " الحكمة هي تصور الأشياء والتصديق بنسبها الإيجابية والسلبية على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية. فإن كان الغرض منها العمل على الوجه الأعزل النافع في العاجل والأجل وهي بعلم الأشياء التي تتعلق بفعلنا فهي العملية وإلا فهي العلمية.

وهي وإن كان موضوعها بحسب ماهيته أو بعض أفرادها لا العدد مجردا عن المادة فهي الإلهي والثاني من هذين يخص باسم الأمور العامة وبتصرف مطلق الإلهي إلى الموضوع الأول، وإلا فإن كان موضوعها الكم المتصل والمنفصل فهي التعليمي، وما موضوعه المتصل منها الهندسة والآخر الحساب.

وإلا فهي الطبيعية، فقد اندرج فيه كثير مما يسمى بالعلم، ولو قيل باشتراك بعض الموضوعات في بعض الأقسام. فالجهة الباحثة عنها مختلفة، مثل النحو والصرف وأمثالهما، وليس هذا موضع الإطناب في بيانها. وأما فضيلتها فهي التخلق بأخلاق الله تعالى وهو الحكيم العليم.

وأیضا لما كان براهین التعليمی أقوى بل هي اليقينية، وغيرها على سبيل الأشبه والأحرى، صار العناية به أكثر وأولى<sup>(1)</sup>.

لو أردنا أن نعبر عن هذه المقدمة بتعبيرنا الخاص لقلنا بأن المعرفة العلمية في نظر المؤتمن تنقسم إلى نظرية وعملية، غير أن النظري والعملية لا يجب فهمهما

(1) نقلا عن:

A.DJEBBAR. La rédaction de l'Istikmal d'al-Mu'taman (XIe s.) par Ibn Sartaq un mathématicien des XIIIe-XIVe siècles, HISTORIA MATHEMATICA, n°24 (1997), pp.185-192.

بالمعنى المعاصر بل إن النظري هو الذي يروم أن يحقق به الإنسان كماله الإنساني كإنسان أي كحيوان ناطق، والعملي هو ما يروم به الإنسان تحقيق فائدة مادية أو معنوية عاجلة أو آجلة دنيوية أو أخروية. كأن يتعلم الطب ليبراً من المرض أو الأخلاق لتقويم نفسه أو الاقتصاد لتدبير منزله.

وواضح أن غرض المؤتمن بن هود هو غرض نظري محض، لذلك سيختار من الرياضيات ما به يسعى المرء لتحقيق الغاية من المعرفة أي الكمال وهي غاية فلسفية أساساً صيغت على أكمل صورة من قبل أرسطو.

لترك المؤتمن ولنلتفت وجهة أخرى وهي وجهة عبد الرحمان بن سيد الذي وضع أسس هندسة جديدة جعل من مخروطات أبولونيوس أساساً لها. إلا أن أوضاع بلنسية المدينة التي ينتمي إليها لم تسمح له بتأليف كتاب يتضمن هندسته الجديدة التي وضعها ما بين 480هـ/1087م و 490هـ/1096م وهي سنوات عصيبة عرفت فيها المدينة الأندلسية محناً كثيرة من جراء المواجهات العسكرية والحصار المتكرر لها.

حيث احتلها الفارس المسيحي المرتزق المشهور Le Cid Rodrigo Diaz الذي أطلق عليه المؤرخون العرب اسم "السيد" سنة 478هـ/1085م، ثم انتزعها منه المرابطون عند دخولهم الأندلس قبل أن يستردها السيد ويحكمها إلى أن توفي سنة 493هـ/1099م وهي السنة التي استعادها فيها المرابطون مرة أخرى.

أذن هذه هي الظروف التي اشتغل فيها المهندس البلنسي والتي جعلته لا يستطيع تأليف كتاب يتضمن هندسته الجديدة هذه. لأنها كانت تستدعي قراءة جديدة للكتب الهندسية السابقة عليه. فاكتمل بتلقينها لتلميذين فقط أحدهما قتل في إحدى الحروب الدائرة بالمنطقة، والثاني لم يكن سوى الفيلسوف المعروف

ابن باجة الذي لولاه لضاع عمل ابن سيد هذا إلى الأبد، ذلك أنه أورد هذا الكشف الهندسي الجديد في إحدى كتاباته التي وصلتنا<sup>(1)</sup>.

حيث تبين الرسالة بالرغم من طابعها المقتضب القيمة الكبرى للعمل الذي قام به هذا المهندس. فلقد جعل موضوع القسم الأول منها مأخوذاً من كتاب "المخروطات" لأبولونيوس غير أن هذا العمل ليس شرحاً ولا تعليقا على هذا الكتاب. بل يندرج أساساً ضمن التقليد الرياضي المشرقي المتعلق بالقطع المستوية للسطوح الدورانية خصوصاً مع كل من ثابت بن قرة والسجزي.

أما القسم الثاني الذي يشكل ما انفرد به ابن سيد فيتعلق أساساً بدراسة المنحنيات الملتوية والمستوية<sup>(2)</sup>.

تبين هذه الرسالة المستوى الرفيع الذي بلغته الهندسة النظرية في القرن 5هـ/ 11م الذي هو قرن انبعاث الدراسات العلمية بامتياز في الأندلس. ويبقى علينا أن نقول أن ابن باجة هو الآخر بالرغم من اشتهاره كفيلسوف خصوصاً بفضل كتاباته الطبيعية فإنه اهتم كذلك بالموسيقى وعلم الفلك والهندسة، حيث يقول بصدده هذه الأخيرة أنه أضاف أشياء جديدة إلى ما جاء به شيخه ابن سيد كما يبدو أنه على اطلاع كبير بما أنجز من تقدم كبير في المجال الهندسي على يد الرياضيين المشاركة<sup>(3)</sup>.

---

(1) جمال الدين العلوي، مقالة في إيانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس لابن باجة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد 8، 1986، ص. 149-160.

(2) A.DJEBBAR, Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne musulmane, op.cit, 84-91.

(3) انظر رسالته إلى أبي الحسن بن الإمام في: جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص 88-96.



لسوء الحظ لم تصلنا المساهمة الهندسية لابن باجة مكتملة، وما وصل لنا يدل على أن تعامله مع الرياضيات هو تعامل فلسفي أساسا، حيث أنه اهتم بالبرهنة الهندسية، لكن هذا الاهتمام ليس اهتماما بالرياضيا بالدرجة الأولى، لأنه في إطار التفضيل بين البراهين سيعتبر البراهين الهندسية أيقنها لأنها تعطي سبب الشيء ووجوده<sup>(1)</sup>.

غير أن أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الإثارة السريعة هو اتجاهه النظري الصرف حيث يميز الهندسة العملية عن النظرية معتبرا بأن العملية لا يمكن أن تدخل في باب العلم أصلا<sup>(2)</sup>.

وبذلك يمكن القول بأنه مع المؤتمن وابن سيد وابن باجة، نكون أمام اتجاه فلسفي صرف في المجال الرياضي. لذلك قبل استخلاص النتائج المترتبة عن هذا القول، سنحاول أن نرى من هم الرياضيون الذين سيحظون بالاهتمام من قبل ابن الفرضي ومجموعته الذين قلنا بأن مرجعيتهم مرجعية دينية بالأساس.

سنقف عند نموذج واحد فقط هو أبا مسلمة المجريطي (ت. 398هـ/1007م)<sup>(3)</sup>: الذي نجد له ترجمة مقتضبة عند ابن بشكوال الذي ركز على كونه قد روى

(1) انظر رسالته الثانية لأبي الحسن ابن الإمام في: جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية - الدار البيضاء، 1983، ص 88-96.

(2) يقول: "...وإنما يقع الظن بذلك أن كثيرا من المطالب الهندسية مبادئ لأعمال الهندسة الفاعلة كالبناء والنجارة، وهذا أمر عرض لها من حيث هي أمور موجودة لا من حيث هي صناعة رياضية. ولما ظن بها هذا الظن، وكانت أعمال الهندسة منافع، كانت عند من ظن بها هذا الظن هذه المطالب أشرف مطالبها. ومن كانت عنده الهندسة الفاعلة جملة قل عنده لذلك جدوى الهندسة واطرحها وهمه". المرجع السابق، ص 95.

(3) أما ابن بشكوال فيورد تاريخين لوفاة المجريطي، الأول سنة (395هـ/1004م)، والثاني ينقله عن ابن حيان وهو (399هـ/1008م). كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، القسم الثاني، ص 623، رقم الترجمة: 1371، وقد ترجح لدينا التاريخ المقدم من قبل صاعد الأندلسي والذي أثبتناه أعلاه، حيث يبدو أكثر دقة، لأنه يقول بأن المجريطي توفي قبل اندلاع الفتنة سنة 399هـ/1008م.

الحديث وعلى أنه اشتغل بالفرائض والحساب<sup>(1)</sup>.

من جهة ثانية كتب المجريطي، حسب صاعد الأندلسي، كتابا في المعاملات التي هي لفظ مستعمل من قبل الرياضيين للتدليل على المؤلفات التي تهتم بالجانب التطبيقي من الرياضيات في المجالات التجارية أو القريبة منها. وهذا الصنف من الكتب يجمع بين القواعد الحسابية والجبرية وتطبيقها العملي<sup>(2)</sup>. كما نجد للمجريطي كتابا فلكيا هو عبارة عن صياغة جديدة لمؤلف فلكي لأبي عبد الله الخوارزمي الذي اعتمد فيه هذا الأخير على مصادر متنوعة فارسية وهندية ويونانية، قام فيه بصرف التاريخ الفارسي إلى التاريخ العربي<sup>(3)</sup>.

فهذه المعلومات مجتمعة أي كون المجريطي فارضا وحاسبا ومشتغلا بالمعاملات وفلك الخوارزمي تجعلنا نفترض أنه ربما يكون هو أول من أدخل إلى الأندلس، كتاب الخوارزمي الجمع والتفريق بحساب الهند الذي استعمل فيه العرب لأول مرة النظام العشري في الحساب، أو على الأقل قد يكون ساهم بشكل كبير في نشر هذه الطريقة الحسابية الجديدة<sup>(4)</sup>.

---

وانظر عنه كذلك: قدرتي حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1963، ص 257-259.

(1) كتاب الصلة، المرجع السابق، القسم الثاني، ص 623.

(2) طبقات الأمم... المرجع السابق، ص 169.

(3) المرجع السابق، ص 169.

(4) انظر المعطيات المتوفرة اليوم عن حياة وأعمال الخوارزمي:

A.DJEBBAR, l'algèbre arabe genèse d'un art, édit. VUIBERT ADAPT, Paris, 2005, pp. 20-23.

وانظر عن كتاب الخوارزمي في الحساب المفقود بالعربية:

أحمد سعيد سعيدان: الأعداد وعلم الحساب، في موسوعة تاريخ العلوم العربية (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثاني الرياضيات والعلوم الفيزيائية، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، 1997، ص 443-462، وعن الصيغ اللاتينية لكتاب الخوارزمي انظر في نفس المجموع مقال: أندريه آلا، تأثير الرياضيات العربية في الغرب في القرون الوسطى، ص 669-736.

ما يهمننا هنا أساسا قوله هو أن مرجعية المجريطي الدينية هي التي جعلته يتجه أساسا نحو الرياضيات النافعة في الحياة سواء المدنية أو الشرعية للمدينة العربية الإسلامية. وهي مسألة سنجد التأكيد عليها عند رياضيين أندلسيين من القرن 6هـ/ 12م هما أبو بكر الحصار (كان حيا سنة 557هـ/1161م)<sup>(1)</sup> وابن منعم العبدري نزيل مراكش (ت. 626هـ/ 1228م)<sup>(2)</sup> فتظهر هذه المرجعية بالنسبة للحصار منذ البداية الأولى للكتاب حيث يقول: "فإني لما رأيت العلوم والآداب رأيت أن أجلها علم العدد والحساب بعد السنة المأثورة والكتاب."<sup>(3)</sup>

أما أبواب الكتاب فنجد أنها الأبواب الحسائية المعهودة من جمع وطرح وضرب وقسمة وكسور وتجذير. أي أبواب الحساب النافعة في المعاملات وقسمة الموارث. أما كتابه الثاني: الكامل في صناعة العدد فما هو إلا تمديد للمادة الرياضية للبيان والتذكار<sup>(4)</sup>.

---

والجدير بالذكر أن هذا الباحث قد أحصى حوالي 24 مخطوطة محفوظة اليوم من هذه الصيغ اللاتينية، حيث قام بنشرها وترجمتها إلى الفرنسية، انظر:

André ALLARD, Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi: le calcul indien (algorismus), histoire des textes , édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII<sup>e</sup> siècle . Paris/Namur: 1992.

(1) لا توجد ببو-ببليوغرافية للحصار في كتب التراجم والطبقات المعروفة اليوم، غير أننا استطعنا أن نحصر الفترة التي كان حيا فيها انطلاقا من كثير من المعطيات التي عرضناها في:

فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي، المرجع السابق، ص 200-207.

(2) السفر الأول من الذيل والتكملة، تحقيق محمد بنشريف، دار الثقافة، بيروت، 1964، القسم الأول: ص 59-60، رقم الترجمة 36.

(3) أبو بكر الحصار، البيان والتذكار في العمل برسوم الغبار، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم: 917ق، و. [1و].

(4) M.ABALLAGH & A.DJEBBAR: Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe s.): Le livre I du Kamil , Historia Mathematica, n°14 (1987), pp.147-158.

أما بالنسبة لابن منعم فإننا نجد أنفسنا أمام كتاب نجد فيه نفس توجه الحصار من حيث اعتباره أن علم الحساب به تعرف الفرائض الشرعية والسنن الدينية<sup>(1)</sup>. إلا أنه يمتاز عنه بوجود باب رياضي جديد نجده لأول مرة في كتاب في تاريخ الرياضيات وأقصد به التحليل التوافقي الذي توصل إليه ابن منعم انطلاقاً من أبحاثه المتعلقة بالمعجم<sup>(2)</sup>.

غير أن ابن منعم يخصص 40% من كتابه هذا للكسور بأنواعها<sup>(3)</sup>، مما سيجعل الباحثين المعاصرين يقللون من أهميته بالرغم من الجودة التي تطبع بعض أبوابه. والواقع أننا ننسى أن ابن منعم كان يكتب أساساً لمعاصريه ويروم أهدافاً معينة ولا يكتب لنا نحن. فأهمية باب الكسور من كتابه تنسجم تمام الانسجام مع الغرض الذي صرح به في بداية كتابه<sup>(4)</sup>. ونعرف أهمية الكسور بالنسبة لقسمة المواريث.

ولابد من أن نشير في الأخير إلى أن القرن 6هـ/12م هو قرن الفلسفة بامتياز، حيث أنه القرن الذي كتب فيه ابن رشد مساهمته الفلسفية التي سيكون لها شأن كبير في تاريخ الفلسفة.

(1) فقه الحساب، مخطوط الرباط، الخزانة العامة، 416ق، ص.15.

(2) A.DJEBBAR, L'analyse combinatoire au Maghreb: l'exemple d'Ibn Mun'im (XIIe-XIIIe siècles), Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01.

(3) A.DJEBBAR, Le traitement des fractions dans la tradition mathématique arabe du Maghreb, in, Histoire des fractions, fractions d'histoire, édit. P.BENOIT, K.CHEMLA et J.RITTER, Bâle-Boston-Berlin, Birkhäuser Verlag, 1992, pp.223-239.

(4) يقول ابن منعم في بداية كتابه: "علم الحساب (...) هو ميزان الحق وقسطاس العدل وكفة الصدق، به تعرف الفرائض الشرعية والسنن الدينية وغير ذلك من التعاليم العلوية والأجزاء الساوية... وبه قسمة المواريث ومعرفة الزكوات...". فقه الحساب، مخ. الرباط، الخزانة العامة، 416ق، ص.215.

كخلاصة لهذه الفقرة يمكننا أن نقول بأن هناك توجهين رئيسيين في الرياضيات الأندلسية: الاتجاه الأول رياضي فلسفي من بين ممثليه كما رأينا المؤتمن بن هود ونجد فيه بالخصوص اهتماما بالهندسة ونظرية الأعداد. والثاني رياضي ديني ونجد فيه كثيرا من الرياضيين المذكورين في كتب المؤرخين للفقهاء والمحدثين، وفيه بطبيعة الحال اهتماما بالحساب والجبر والمقابلة.

### ثانيا - الرياضيات الأندلسية في مغرب القرنين 7هـ/13م و 8هـ/14م

عادة ما نقول عند الحديث عن تاريخ الأندلس بأن تاريخها الثقافي معروف بكيفية أحسن حتى القرن 7هـ/13م، وغير معروف بشكل جيد من القرن 7هـ/13م إلى حين سقوط غرناطة سنة 899هـ/1492م. فيمكن القول إن هذا الأمر طبيعي، لأنه ابتداء من هذا القرن لم يعد ممكنا الحديث عن هذه الهوية الثقافية الخاصة بالأندلس. لأنه في القرن 7هـ/13م عرفت حركة الاسترداد المسيحي الإسبانية أوجها بسقوط المدن التي كانت بمثابة القلب النابض للحركة الفكرية الإسلامية الأندلسية، خصوصا قرطبة وبلنسية اللتين سقطتا سنة 636هـ/1238م ومرسية سنة 641هـ/1243م واشبيلية سنة 646هـ/1248م، فاعتبر المغرب بمثابة المحتضن الجديد للفكر الأندلسي. غير أن السؤال الذي لم يطرح بشكل دقيق، هو كيف تعامل المفكرون المغاربة مع هذا الإرث الأندلسي الغني والمتنوع؟

سأترك جانبا كل الظروف السياسية والتاريخية العامة لهذا القرن، لكي أناقش المسألة من الناحية الفلسفية الصرفة، وذلك بتركيز شديد، فأقول: عادة ما يقال أن الفلسفة العربية الإسلامية هي فلسفة التوفيق بين الفلسفة والدين، إلى أن ميز ابن رشد تميزا تاما بينهما انطلاقا من التمييز بين القول الفلسفي البرهاني والقول الديني الخطبي.

غير أنني اعتقد أن الخطاب الفلسفي الإسلامي كله هو خطاب كان يروم منذ الكندي والفارابي إلى التمييز بين الدين والفلسفة وإن سقط في الخلط بينهما أحياناً<sup>(1)</sup>.

المشكل العويص الذي لم يستطع هذا الخطاب الفلسفي التخلص منه هو أن الفلسفة تضم ميتافيزيقا وكوسمولوجيا وأخلاق وسياسة، وهي مسائل يعلمها الإسلام للناس بأسلوب بسيط وسهل لأنه دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

لماذا إذن نحتفظ بالفلسفة التي تتطلب منا القيام بجهد ذهني كبير يقوم على التعلم وهناك طريق سهل وبسيط لا يتطلب القيام بأي مجهود وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وكل الثوابت الدينية الأخرى، دون المرور عن طريق مفاهيم نظرية معقدة فيزيائية كالحركة أو نفسية كمفهوم النفس والعقل.

أعتقد أن الرياضيين المغاربة فهموا المسألة بهذا الشكل بعد وفاة ابن رشد، وسأقدم دلائل على ذلك تتجلى فيما يلي:

في كل الرياضيات المغربية بعد القرن 7هـ / 13م لم يتم تأليف أي كتاب هندسي نظري، حيث تم إهمال الهندسة إهمالاً كبيراً اللهم ما كان من الاهتمام بالتكسير أي حساب المساحات للحاجة العملية لها، وهي معرفة لا تتعدى على كل حال المبادئ الأولية في الهندسة. ولم يكن هذا الأمر بمثابة تقصير من الرياضيين المغاربة أو ضعف في تكوينهم الرياضي بل هو اختيار واع من قبلهم. يقول ابن الخطيب وهو رياضي من القرن الرابع عشر الميلادي أن الأبلي قصد ابن البنا ليقرأ عليه فلما اجتمع به قال له: "يا سيدي ما جئتك حتى حصلت علم

(1) انظر على سبيل المثال:

J.JOLIVET Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne, in: l'Islam, la philosophie et les sciences, Les Presses de l'UNESCO, 1981, pp.35-58.

المنطق وعلم الهندسة لأفهم بهما ما عندك. قال ووجدته يقرأ علم المخروطات (...). وعلم المخروطات أعلى المراتب من علم الهندسة ولهذا كانت القدماء تسمي أشكاله الأشكال العجيبة." (1).

إذن يمكننا أن نتصور أن الرياضيين الذين غادروا الأندلس في اتجاه المغرب قد يكونوا أحضروا معهم كتباً رياضية في الهندسة ونظرية الأعداد والحساب والجبر، وكل التأمّلات الفلسفية عن الرياضيات الحاضرة في الكتب الفلسفية لابن باجة وابن ميمون وابن رشد.

إذن كيف سيتلقى المغرب هذا الإرث الرياضي؟ وما هي المجالات الرياضية التي سيتم إيلاؤها الاهتمام من قبل الرياضيين المغاربة والأندلسيين الذين استقروا بالمغرب؟ في الحقيقة من السهولة بمكان معرفة هذا الأمر، لأن هناك رياضي واحد سيطر على كل تاريخ الرياضيات بالمغرب هو ابن البنا المراكشي الذي ألف كتابه الشهير تلخيص أعمال الحساب في العقد الأخير من القرن 7هـ/ 13م، وستسيطر المادة الرياضية الموجودة في هذا الكتاب في مجالي التدريس والتأليف إلى سنة 1945م تاريخ وفاة آخر شارح لبغية الطلاب في شرح منية الحساب لابن غازي المكناسي (ت 919هـ/ 1513م) (2).

(1) يوسف فرفور، الأعمال الرياضية لابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ/ 1407م)، ماجستير تاريخ الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة، القبة-الجزائر، 1990، ج. 1، ص. 148.

(2) يتعلق الأمر بأقصابي، محمد بن الحاج عبد المجيد بن عبد الرحمن الفيلاي ثم الفاسي (ت 1364هـ/ 1945م)، حيث توجد نسخة من هذا الشرح في الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 7041 مسودة المؤلف وهي غير تامة التأليف.

انظر: أحمد جبار ومحمد أبلانغ، حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2001، ص. 98.

ومن المعلوم أن منية الحساب هي ترجيز لتلخيص أعمال الحساب لابن البنا.

فكل الكتب الرياضية التي ألفت ابتداء من القرن 8هـ/14م الموجودة اليوم هي إما شروح أو أراجيز أو مختصرات على التلخيص<sup>(1)</sup> باستثناء كتاب القطرواني رشفة الرضاب في العمل بثغور الحساب<sup>(2)</sup>.

إذن لمعرفة المادة الرياضية التي ستسود في المغرب لمدة قرون يجب قراءة التلخيص أما معرفة أسباب اختيار هذه المادة الرياضية فموجود في رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب الذي هو شرح وتكميل وتبرير فلسفي للمادة الرياضية الموجودة في التلخيص<sup>(3)</sup>.

وهذا الأخير يحتوي على المادة الرياضية التالية: "تعريف العدد، العمليات الحسابية الأربعة من جمع وطرح وضرب وقسمة على الأعداد الصحيحة والكسور والجذور، المتتاليات الحسابية والهندسية، التناسب والمعادلات من الدرجتين الأولى والثانية".

أما أسباب هذا الاختيار فمشروحة في رفع الحجاب الذي يقول فيه: "الحساب هو مزاولة الأعداد بنوعي: الجمع والتفريق وصناعة العدد قسمان وهما الجزاء المذكوران في الكتاب ويتفتح بهما في الفرائض والمعاملات وغيرهما: إذ للفرائض أصول موضوعة من الشرع وللمعاملات أصول موضوعة من أهل المدن، تتصرف فيهما صناعة العدد وهذا التصرف هو المسمى حساباً"<sup>(4)</sup>.

(1) محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996، ص 331-337.

(2) مخ، الرباط، الخزانة العامة، رقم 416ق.

(3) محمد أبلأغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي (ت721هـ/1321م)، تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، 1994، ص360.

(4) المرجع السابق، ص202.



وهكذا يبدو واضحاً بأن المغرب الذي ورث الإنتاج الرياضي الأندلسي الغني قد اختار تعميق النظر في مجالات رياضية معينة وإهمال أخرى، وربما يكون باختياره هذا قد حرماناً بصفة نهائية من نصوص رياضية لم تعد لها قيمة في نظر رياضيي المغرب لتلك المرحلة.

وواضح أن الاتجاه الرياضي الديني هو الذي سيحظى بالاهتمام، غير أنه في هذا المجال أيضاً سيقى سجين رؤية وسطوية للكون ستحد من تطلعه لتطوير هذا المجال الذي اختاره.

ولكي أعبر بوضوح أكبر عما أقصده هنا أريد الرجوع إلى عمل هام قام به رشدي راشد الذي كانت لديه فكرة مقارنة العمل الذي قام به كمال الدين الفارسي (ت. 720هـ/1320م) في مجال التحليل التوافقي بذلك الذي قام به ابن البنا في نفس المجال<sup>(1)</sup>. حيث قام بتحليل مقارن لرسالة الفارسي " تذكرة الأحياب في بيان التحاب " المتعلقة بالأعداد المتحابة والفصل من رفع الحجاب المتعلق بالتحليل التوافقي.

في هذه المقارنة درس طريقة المؤلفين، حيث أن البحث في الأعداد المتحابة قادت الفارسي للبحث في أجزاء الأعداد وإلى محاولة إعادة البرهنة على مبرهنة ثابت بن قرة عن الأعداد المتحابة بطرق عددية وخصوصاً معرفة قواسم عدد ما باستعمال وسائل توافقية، وذلك بتعداد كل التوافقات الضرورية لحساب أجزاء عدد صحيح طبيعي وهو ما أدى إلى دراسة فصل تقليدي من نظرية الأعداد وهو المتعلق بالأشكال العددية. وبما أن دراسة الأشكال العددية كانت موجهة بالبحث في كل الأجزاء المكونة لعدد ما، فإن هذا ما أتاح للفارسي عدم

(1) رشدي راشد، نصوص لتأريخ الأعداد المتحابة وحساب التوافقات، مجلة معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، العددان 1 و 2، 1982.

التوقف عند شكل معين من الأشكال العددية مما أدى به إلى البحث عن قانون عام للأشكال العددية من أي درجة كانت، وهو ما أدى براشد إلى القول بأن الفارسي "أسس بابا رياضيا جديدا، يمكن أن نعنونه بـ "الأجزاء العددية والتأويل التوافقي للأشكال العددية"<sup>(1)</sup>.

لنرجع الآن إلى الحديث عن ابن البنا فنقول أنه عندما تحدثنا عن التلخيص قلنا بأنه يحتوي على دراسة المتتاليات الحسابية والهندسية، وهو ما يمكن اعتباره وكأنه لا يتفق مع مشروعه الذي هو الاقتصار على الجانب العملي من الحساب، لكن عند قراءة رفع الحجاب فهمنا سريعا أسباب حضور هذا الجانب النظري من الأعداد في التلخيص.

تعد المتتاليات الحسابية بالنسبة لابن البنا نافعة أساسا في دراسة جدول الأشكال العددية، لأن أعمدها وأسطرها كلها مدروسة حسب نفس وجهة النظر التي هي المتتاليات الحسابية. إلا أنه في دراسته هذه يكتفي بالمستوى الرابع من هذه الأعداد لكونها نافعة خصوصا في المجال اللغوي، حيث أنها تمكن من حصر عدد الكلمات الثلاثية الموجودة بالمعجم.

وباختصار شديد نقول بأن ابن البنا يقيم العلاقة بين الأشكال العددية والتوافقات، حيث يتعلق الأمر بالمثلثات والتوافقات الثنائية، بعد ذلك المربعات والتوافقات الثلاثية.

لكي أبين الأسباب التي دفعتني إلى إثارة هذه المقارنة التي قام بها رشدي راشد، سأورد الفقرة كاملة لأنها تنسجم مع ما أردنا إبرازه في هذا البحث، حيث يقول: "لماذا بالرغم من كونه يمتلك كل الأدوات الرياضية والتوافقية الضرورية للتأسيس العام للعلاقة بين الأشكال العددية والتوافقية، لم يقم ابن البنا بهذا الأمر؟

(1) Entre Arithmétique et Algèbre, op.cit, p.298.

يبدو لي أنه للجواب عن هذه الأسئلة يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار البحث في أجزاء الأعداد والدوال العددية. ففي الباب الذي خصصه ابن البنا لتوافقات لشكلين فقط من الأشكال العددية، يبدو أن ابن البنا لم يكن يهدف سوى إلى إبراز كيف أن الأشكال العددية يمكنها أن تكون نافعة في حساب " توافقات الكلمات الثلاثية" في البحث المعجمي ويغفل تماما الأجزاء العددية. أضف إلى ذلك أنه في نفس الفصل يهمل دراسة الأعداد المتحابة معتبرا إياها دون جدوى.

حيث أن الأمر يكون مغايرا تماما عندما يكون الرياضي منهمكا في دراسة الأجزاء العددية، التي من الضروري أن يعرفها كلها، حيث يكون مضطرا للتعميم، ولا يمكنه أن يتوقف قبل الوصول إلى ما يسميه باسكال<sup>(1)</sup> Pascal استعمال المثلث الحسابي للمراتب العددية، وكل هذا وجدناه في مقالة الفارسي<sup>(2)</sup>.

والواقع أنني منذ أن قرأت هذه المقارنة بين هذين الرياضيين العربيين الكبيرين، وأنا أفكر في تفسير هذا الفرق بينهما الذي لا أريد أن يعزى للتدني المزعوم للرياضيات في الغرب الإسلامي مقارنة مع المشرق. وهو الحكم المتسرع الذي كان بعض المؤرخين للرياضيات قد روجوا له فيما سبق<sup>(3)</sup>.

إذن فالجواب على هذا السؤال يتطلب قراءة متمعنة لكل ما قلته منذ بداية هذا البحث، أي أن الرياضيات في الغرب الإسلامي كانت تخضع منذ بدايتها إلى توجه دقيق.

(1) رياضي فرنسي ولد سنة 1623 وتوفي سنة 1662.

(2) Entre Arithmétique et Algèbre, op.cit, p.290-291.

(3) A.P.YOUSCHKEVITCH, Les mathématiques arabes (VIIIe-XVe. S): traduction française par M.CAZENAVE et K.JAOUICHE, Paris, Vrin, 1976, p.13.

فرياضي كابن البنا لم يكن يكتب للتاريخ ولا كان يقوم بالبحث الرياضي لمجرد البحث، بل على العكس من ذلك فإنه أراد تسخير الرياضيات لكي تستجيب لحاجيات معاصريه ومتطلبات الشروط التاريخية التي كان يعمل في ظلها. فإننا نعرف اليوم أنه كان على اطلاع على عمل المؤتمن<sup>(1)</sup> وأنه كما رأيناه أعلاه درس مخروطات أبولونيوس، غير أنه لم ير داعياً لتأليف كتاب هندسي. ويمكنني أن أقول دون ما خوف من الخطأ أنه في كل التقليد الرياضي للغرب الإسلامي بعد القرن 6هـ/12م لا نجد ولو كتاباً هندسياً واحداً في نفس مستوى كتاب الاستكمال للمؤتمن، حيث اتجه التأليف الهندسي نحو الكتابة في حساب مساحة الأشكال الهندسية<sup>(2)</sup>.

وأرى للإحاطة الشاملة بموضوع بحثنا هذا أن نجيب على سؤالين رئيسيين: الأول رياضي وهو ما هي طبيعة الرياضيات التي ستسود في المغرب؟ وما هي أصولها؟ وهو سؤال حاولنا أن نجيب عن بعض مظاهره في بحث آخر<sup>(3)</sup>.

أما السؤال الثاني فهو سؤال فلسفي وبتدقيق أكبر أنطولوجي، لأنه سيفسر جميع الأبعاد النظرية والعملية التي تحكمت في اختيار هذه الأبواب الرياضية المذكورة.

(1) A.DJEBBAR, Enseignement et recherche mathématiques au Maghreb des XIIIe-XIVe siècles, Publications mathématiques d'Orsay, n°81-02, p.107.

(2) ينحصر الإنتاج الهندسي المعروف للغرب الإسلامي في كتاب الاستكمال السابق الذكر والعمل الهندسي لابن سيد الذي أورده ابن باجة وهناك نص هندسي آخر للأسف مفقود لابن منعم العبدري هو: "تجريد أخيار كتب الهندسة على اختلاف مقاصدها". أما الإنتاج المغربي اللاحق على القرن 7هـ/13م فيمكن الرجوع بصدده إلى: محمد سويبي: الأشكال المساحية لأبي العباس أحمد بن البنا المراكشي: مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد 28، رقم 2، 1984، ص 491-520. ومحمد المنوني، أساتذة الهندسة ومؤلفوها في المغرب السعودي، دعوة الحق، عدد 3، الرباط، 1965، ص 101-104.

(3) محمد أبلأغ، ما هي طبيعة الرياضيات التي طورها الرياضيون المغاربة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- للميلاد؟ في: العلوم في المجتمعات الإسلامية مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 2007، ص 47-66.

أول مسألة يجب أن نشير إليها هي أنه بصدد العلاقة بين الدين والفلسفة والتي أشرنا إلى بعض مظاهرها أعلاه يمكن أن نقول بأنه بعد وفاة ابن رشد سنة 595هـ/1198م، حسم فكر القرن 7هـ/13م في المسألة المتعلقة بمن سيلعب دورا ميتافيزيقا هل الفلسفة أم الدين؟

إن الميتافيزيقا هي للدين وليست للفلسفة، وبذلك - وفي غياب شروط تاريخية ليس هنا مكان تفصيل القول فيها- لم يبق للفلسفة النظرية خصوصا الفلسفة المؤسسة على البراديجم الأرسطي أي دور تلعبه في مغرب القرنين 7هـ/13م و8هـ/14م<sup>(1)</sup>.

ويلزم بالضرورة عن هذا الأمر أن الرياضيات لن تفهم كدرجة يجب على الإنسان تخطيها للحصول على الكمال الإنساني الذي لا يدرك إلا بدراسة العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة. بل سينحصر دورها في الإجابة على المشاكل العملية للمدينة العربية الإسلامية من فرائض ومعاملات ومسائل شرعية كروية الأهلة أو تحديد القبلة، تاركة للدين وحده أن يقوم بالدور الروحي والميتافيزيقي.

(1) انظر عن بعض مظاهر التحول الفكري خصوصا الفلسفي:

محمد أبلأغ، ابن رشد في مواجهة العلماء المغاربة للقرن 13، في: الخيال ودوره في تطور المعرفة العلمية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص43-62.  
والمؤكد أن موضوع طبيعة الفكر المغربي للقرنين 7هـ/13م، و8هـ/14م يحتاج إلى أبحاث كثيرة، كل ما يمكننا قوله هو انتباه العلماء المغاربة لذلك الوقت بأن العقل بأدواته العلمية المعروفة قاصر عن إدراك كل أسرار الوجود، وهو ما عبر عنه ابن خلدون (ت809هـ/1406م بوضوح عندما قال: "العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال".  
المقدمة، تحقيق عبد السلام الشداوي، منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ج3، ص26.

يبدو إذن أن هذا التوجه وكأنه أغلق الباب أمام ظهور العلوم الحديثة في المغرب. لأنه عندما نتحدث عن توارث الفكر الأندلسي، فإن الفكرة التي تبدو لنا سليمة لأول وهلة هي أن أوروبا طورت الفكر الأندلسي في بعده الفلسفي محققة بذلك الثورة العلمية، بينما حافظ المغرب على الفكر الديني الأندلسي حتى لا يضيع بضياح الأندلس.

والواقع أن مجريات الأمور أكثر تعقيدا مما يمكن أن يتبادر للذهن، بل يمكنني أن أقول بأن الاتجاه الديني في الرياضيات لعب دورا أهم في التطور العلمي اللاحق، وسأحاول أن أفسر كيف تم ذلك، فيما يلي.

عندما بدأت أهتم بأنطولوجيا الرياضيات وجدت أن أول أكبر فلاسفة الأندلس من حيث إعطاء الرياضيات دورا أنطولوجيا متميزا هو ابن ميمون الذي نجد في كتابه دلالة الحائرين الأفكار التالية:

- إن العقل البشري له حدود يقف عندها، حيث أن الإنسان لا يعلم كل أسرار الكون التي هي بطبيعة الحال أمر إلهي مطلق، ومن هنا تكون للامتناهي الرياضي طبيعة عقلية خالصة وهو ما يتيح لنا استعماله كيفما شئنا.
- إن الرياضيات تقربنا من معرفة الله الواحد غير المتكثر، فيما أن العقل يعجز عن تصور الوجدانية بشكل تام، يبقى للعلم الإنساني القاصر أن يشبه علمه بالوجدانية الإلهية بطبيعة الواحد الرياضي الذي عند ضربه أو قسمته يبقى دائما واحدا.
- إن الأشياء الرياضية هي أفكار واضحة وبسيطة وتتميز بضرورتها العقلية، وهي بذلك ذات طابع كوني حيث لا يمكننا أن نجد في الكون كله مربعا قطره أصغر أو يساوي ضلعه، فهذا الأمر مستحيل الوجود بغض النظر عن طبيعة الوجود سواء أكان ماديا فاسدا أو روحيا خالدا<sup>(1)</sup>.

(1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، نشر حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية (د. ت. د مكان النشر)، ص 224.

• وأريد أن أضيف أن ابن ميمون يعتمد على خاصية القطع الزائد مع مخروطه (حيث يتعلق الأمر بالشكل 14 من الكتاب الثاني من المخروطات الذي يقترح فيه أبولونيوس البرهنة على أن المخروط وقطعه يتقاربان بشكل مستمر دون أن يتلاقيا) للدلالة على أن كل ما هو مبرهن عليه عقلا لا يقبله الخيال بالضرورة، والتي تدخل في إطارها كثير من الأمور الإلهية التي يعجز الإنسان عن تصورها، خصوصا ما يتعلق منها بالتنزيه المطلق والصفات الإلهية التي كانت موضوع بحث من قبل علماء الكلام<sup>(1)</sup>.

فالرياضيات تلعب بالنسبة لابن رشد دورا ابستمولوجيا هاما لأن براهينها براهين مطلقة. ولكن بالرغم من سموها المعرفي هذا فإنها لا تلعب أي دور أنطولوجي، وهو الدور الذي أناطه ابن رشد بالعلم الطبيعي الذي يثبت وجود أهم مفهومي علم ما بعد الطبيعة اللذين هما المحرك الأول والعقل الفعال<sup>(2)</sup>.

إلا أن هذا الدور الأنطولوجي الذي وسم به ابن ميمون الرياضيات لم يرق إلى تحديد مكانتها الأنطولوجية بدقة.

أي ما هو موقع الرياضيات في الوجود؟

بعد وفاة ابن ميمون سنة 601هـ/1204م لم يتوقف البحث في أنطولوجيا الرياضيات في الغرب الإسلامي، ففضلا عن مناقشة أصول الرياضيات من قبل ابن البنا في رفع الحجاب وبعض شراح التلخيص، وجدنا في نص مجهول

(1) R.RASHED, Al-Sijzi et Maimonide: Commentaire mathématique et philosophique de la proposition II-14 des Coniques d'Apollonius, Archives Internationales d'Histoire des Sciences, n° 119, vol. 37 (1987), p. 263-296.

(2) محمد أبلانغ، جمال الدين العلوي وآفاق البحث في فلسفة ابن رشد، في: دراسات فلسفية وسوسولوجية مهداة لجمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز، فاس، عدد خاص 14، 1998، ص 23-57.

المؤلف تحديدا دقيقا للمنزلة الأنطولوجية الرفيعة للرياضيات. وذلك لأنه في إطار التدرج المعرفي للوصول للحقيقة تحتل الرياضيات مكانة بارزة، وهذا ما نقرأه في النص المذكور:

"اجعل نظرك على ستة أقسام: مرتبة قسم في أصل الأعداد ومراتبها وقسم في أصل الحروف وأسمائها وقسم في لواحق العدد للحروف وقسم في الإعتبار النظري من جهة الكم المنفصل (أي علم العدد)، وفيه يظهر لزوم الرسالة، وقسم في خواص الحروف التي في أوائل السور وخواص أم القرآن وخواص السور والآيات وقسم في إعجاز القرآن من جهات كثيرة وفيه يظهر أنه ليس من قبل الإنس ولا من قبل الجن بل هو من الله حقا، وفيه يظهر بيان العلوم وانحصارها في القرآن على فرقان بين الحق فيها والباطل، وعلى الإطلاق والعموم، والله الهادي المرشد"<sup>(1)</sup>.

إذن فإن الاتجاه الديني في الرياضيات قد جعل أنه من بين كل العلوم الإنسانية ومن ضمنها العلوم العقلية نفسها، وحدها الرياضيات تقترب من مجال العلم الإلهي. أي أن هذه الفكرة الموجودة بكيفية غامضة ومعقدة عند ابن ميمون سنجد أنه قد عبر عنها بوضوح أكبر من قبل الرياضيين المغاربة اللاحقين.

وعلى المستوى الفلسفي يمكننا القول بأن الجهد الكبير الذي بدل للتأليف بين العقل والإيمان أي بين الدين والفلسفة، قد سمح في الأخير بفضل الرياضيات بوضع حدود دقيقة بين الطبيعة المتناهية للإنسان وتلك اللامتناهية والمطلقة لله. وأستطيع القول بأنها شكلت بداية تطور أجهضته الظروف التاريخية العالمية لتلك الفترة.

(1) رفع الحجاب، المرجع السابق، ص12-13.



لأن هذا الترابط الوثيق الذي أقيم بين الدين والرياضيات جعل العقل البشري لا ينافس الطبيعة المقدسة للعقيدة الدينية، بل كل ما يمكن للإنسان أن يقوم به في الحياة الدنيا، هو أن يستعمل بكل ما أوتي من قوة كل طاقته العقلية والإبداعية الخلاقة التي وهبها الله له، لمحاولة فهم طبيعة الكون المخلوق، لأن الرياضيات تتيح لنا تصور اللامتناهي لكن دون التمكن من جعله حقيقة مادية ملموسة.

### خاتمة

إن هذه المجهودات الجبارة ستأتي أكلها، ولكن ليس في الغرب الإسلامي بل في شماله، أي في أوروبا عصر النهضة والثورة العلمية الحديثة.

وهكذا فإن العلاقة بين أنطولوجيا الرياضيات وتحقق الثورة العلمية لا يمكن أن تفهم إلا بوضعها كإشكالية فلسفية. أي أن هذا العلم الإنساني الذي هو وحده القادر على أن يقربنا من الله وفهم طبيعة الخالق، لماذا لا نطبقه في فهم أعظم خلقه وهي الطبيعة نفسها؟

وحتى نفهم عمق العلاقة بين تطبيق الرياضيات في الطبيعة وما قلناه أعلاه، لا بد من الرجوع إلى هذه القولة لأحد أقطاب الثورة العلمية الحديثة، جاليليو جاليلي<sup>(1)</sup>:

" تحت علاقة الامتداد أي بالنسبة لكثرة الأشياء التي يجب معرفتها والتي هي لامتناهية، العقل البشري لا يساوي أي شيء (ولو فهم ألف قضية، لأن الألف إذا قارناه باللامتناهي فهو يساوي صفر) لكن تحت علاقة الدرجة، أي إذا اعتبرنا هذا اللفظ يعني الفهم الكامل أعني بصفة تامة قضية معينة، فإنني أقول إن العقل

(1) Galileo Galilei) عالم وفيلسوف إيطالي يعتبر أبا للفيزياء الحديثة.

البشري يفهم بعض القضايا بصفة تامة وبتيقن مطلق كما هي الطبيعة نفسها، وإلى هذا النوع تنتمي العلوم الرياضية الخالصة أي الهندسة والحساب، والتي يعلم الله بطبيعة الحال منها قضايا أكثر مما يعرف الإنسان باعتباره يعلمها كلها. لكن بالنسبة للنزر اليسير الذي يعرفه الإنسان فإنني أعتقد أن معرفتنا به مساوية للعلم الإلهي بها في تحقيق التيقن الموضوعي، لأننا ننجح في معرفة ضرورتها التي لا أعتقد أنه توجد حقيقة أعلى منها.<sup>(1)</sup>

وبهذه الفقرة نكون أمام الصيغة النهائية للفكرة التي وجدناها عند مفكرين ينتمون للغرب الإسلامي، الذين حاولنا أن نبرز من خلال هذا البحث كيف تطورت أفكارهم إلى أن توقفت لأسباب تاريخية معروفة.

فإذا كنا اليوم مدعويين بالحاح إلى إبراز النتائج النهائية لأعمالهم لكي نسير بها قدما إلى الأمام، فإن هذا البحث يبرز كذلك أنه في مجال أنطولوجيا الرياضيات كما في غيره من مجالات العلم والمعرفة الأخرى، لا يجوز أن نضع أفلاطون (ت. حوالي 347 ق.م) وأرسطو (ت. حوالي 322 ق م) مباشرة قبل ديكارت<sup>(2)</sup> وجاليلي، بالرغم من أن ألفي سنة تفصل بينهم، بل يجب الانتباه إلى الأعمال الجبارة التي قام بها العلماء المسلمون والذين كان لهم الفضل في جعل الثورة العلمية الحديثة أمرا ممكنا.

(1) نقلا عن:

A.KOYRE, Galilée et Platon, in: Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973, pp.192-193.

(2) (Descartes 1596-1650) عالم وفيلسوف فرنسي يعتبر أبا للفلسفة الحديثة.



## الفهرس

ورقة تقديمية	
5.....	اللجنة العلمية
11.....	معالم التكامل المعرفي عند المحدثين عبد الكريم عكيوي
43.....	مسوغات الانفتاح في أفق رؤية تعارفية مفتوحة إبراهيم مشروح
75.....	علاقة أصول الفقه بالفقه الحسين أيت سعيد
95.....	إشكالية مفهوم التكامل المعرفي في الإسلام: بنيتها وتجلياتها عبد المجيد الصغير
123.....	التكاملية في العقلانية العلمية الإسلامية إدريس نغش
167.....	قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية محمد عوام
183.....	وجوه الوصل والفصل بين العلوم حسان الباهي
209.....	من مجموعة علمية إلى مجتمع علمي : السياق التاريخي والعوامل والأسس محمد الخمسي
241.....	تاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي بين الدين والفلسفة محمد أبلاغ

**Imprimerie image industrielle**

N° DL : 2016MO4832

ISBN : 978-9954-9653-2-0