الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعاليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة –
كلية العلوم الإجتماعية والعلوم الانسانية
قسم الفلسفة

الموضوع :

نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين
ابن خلدون نموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة :
عتيق سهيلة

إشراف الدكتور :
عيسى معيلبي

اللجنة المناقشة

السنة الجامعية : 2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـر و عـرفـــان

نتوجه بالشكر الجزيل و الإمتنان الخالص الى كل من ساعدناعلى إنجاز هذا العمل .

إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم و المعرفة كما أتقدم بالشكر الخاص مرفقا بتقديراتنا واحتراماتنا له الأستاذ المؤطر"معيلبي عيسى" إلى جميع أساتذتنا الأفاضل الذين نقول لهم بشراكم قول رسول الله صلى الله عليه و سلم:

" إن الحوت في البحر ، و الطير في السماء ليصلون على معلم الناس الخير".

إلى من زرعوا التفاؤل في دربنا و قدموا لنا المساعدات و التسهيلات و المعلومات،و ربنا لم يشعروا بدورهم بذلك فلهم منا جزيل الشكر.....

إهداء

هنا سوف أضع كلمات لكل من ترك بصمة في حياتي و غير من مجراها و عمق في توسيع مداركي العلمية و العقلية ، إهدائي إليك أبي الغالي "عبد المجيد" و بكل افتخار أرجو من الله أن يمد في عمره ليرى ثمارا قد حان قطافها بعد طول انتظار و ستبقى كلماته نجوما أبدي بها الى الأبد.

إلى ملاكي في الحياة إلى معنى الحب و الحنان .... إليك أمي الغالية إلى شاطىء عندما أضيع و منبع الحنان عندما تقسو الأيام ، وقلبي الكبير عندما أفقد كل القلوب إخوتي ... أكرم و أشرف ، و أختي هبة.

.....إلى زوجي الغالي..... إلى أساتذتي و تلاميذي الأعزاء

إليكم.....

أهدي ثمرة جهدي

مقدمة

مقدمة:

الحق أن التفلسف ليس قاصرا على أمة دون أمة، لأن الفكر عملية ذهنية لابد من حدوثها عن البشر كافة على اختلاف مستوياتهم، وعلى هذا تكون الفلسفة ظاهرة إنسانية فهي وإن كانت قد تبلورت عند اليونانيين إلا أنهم أخذوها عن الشرقيين القدماء، المصريين والهنديين والصينيين والباليين...الخ، ثم انتقلت إلى البيئات الإنسانية المختلفة ومنها إلى البيئة الإسلامية، حيث أثير الكثير من المشكلات الفكرية النابعة من صميم البيئة الإسلامية وترجمة كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وشجع خلفاء الدولة العباسية على تحصيل العلم والمعرفة وبذلك ازدهرت الفلسفة في المشرق الإسلامي وانتقلت إلى المغرب الإسلامي الذي أعاد لها صوتها مرة أخرى.

ومما لا شك فيه أن قضية المعرفة من القضايا الهامة لدى المفكرين والفلاسفة قديما وحديثا، إن المعرفة هي الوسيلة الأساسية لرقي المجتمع ولما كان مفكرو الإسلام قد آمنو بأن المعرفة حلقات متصلة بعضها ببعض، فقد عكفوا على ثمرات عقول القدماء من فلاسفة اليونان والرومان وغيرهم، يدرسونها ويمحصونها ويأخذون عنها، ويزيدون عليها، وينقبون عن أسرارها ويفتشون عن جذورها ماهداهم إليه البحث والنظر والاستدلال وقد كان اختياري لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين موضوع بحثي لجملة من الأسباب والدوافع نذكر منها: أهمية نظرية المعرفة عن باقي المباحث الأخرى، وإظهار إسهامات الفلسفة الإسلامية في هذا المجال وكذلك إبراز دور الفلسفة العربية الإسلامية ودرجة اهتمامها بالمعرفة.

كما كانت غايتنا من كتابة هذا البحث هي الوقوف على آراء مفكري الإسلام حول قضية المعرفة، فقد وجب علينا أولا أن نقوم باستعراض تاريخي للمعرفة في الفكر القديم والفكر العربي الإسلامي ثم ننتقل إلى عرض إسهامات مفكري الإسلام في نظرية المعرفة وقد اخترنا فيلسوفين الفارابي ومحمد باقر الصدر.

ويعد ابن خلدون أحد أعلام الفكر الإسلامي ومن أوائل من وضع للمعرفة أسسها وقواعدها، حيث كان متعطشا للحقيقة العلمية وقد تحدث عن نظرية المعرفة في مقدمته الشهيرة وقد تكونت هذه النظرية عنده من خلال آرائه في إمكان المعرفة ومصادرها وتكامل علومها.

فقد صاغ ابن خلدون نظرية خاصة به في المعرفة اهتم بها اهتماما كبيرا، فتعد مقدمته أهم مصادر له في نظريته الخاصة بالمعرفة.

كل هده المعطيات كانت كافية لتحديد اشكالية البحث الرئيسية ، واشكالياتها الجزئية التي تتفرع عنها اما عن الاشكالية الرئيسية فتتمثل في :

-كيف تشكلت المعرفة في الفكر الإسلامي، وماهي آراء مفكري وفلاسفة الإسلام حول قضية المعرفة؟ وما هو موقف ابن خلدون من نظرية المعرفة؟.

اما عن الاشكاليات الجزئية التي تفرعت عن هده الاشكالية فهي :

- ما مصدر المعرفة عند ابن خلدون وكيف تتم هذه المعرفة عنده؟ وما هو دوره في مجال تصنيف العلوم والمعارف؟.
- كيف ربط ابن خلدون بين المعرفة والمجتمع؟ و ماهي إسهامات الفكر الخلدوني في نظرية علم الاجتماع والمعرفة؟.

وحقيقة الأمر أنه من الطبيعي أن البحث يسير وفق مناهج فقد اعتمدنا من بينها المنهج التحليلي، حيث استخدمت عملية التحليل لدراسة النصوص والأفكار بغية توضيحها بالإضافة إلى تحليل وجهة نظر ابن خلدون من خلال نظريته هاته الخاصة بالمعرفة، إضافة إلى المنهج التاريخي، وذلك من خلال تتبع تطور مفهوم نظرية المعرفة عبر العصور والمنهج المقارن في تقييم نتائج البحث، وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم إلى:

مقدمة وثلاث فصول، خاتمة، قائمة المصادر والمراجع، فهرس للموضوعات.

أما المقدمة فقد تحدثت فيها عن الفكرة المحورية لهذا البحث، وأهمية هذا الموضوع ودواعي اختياري، وكذا خطة البحث والمنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة دون أن ننسى طرح الإشكال.

وأما عن الفصل الأول: فقد وضعته تحت عنوان تشكلات المعرفة في الفكر الإسلامي متبوعا بثلاث مباحث، الأول يتضمن نظرة تاريخية فقد تناولنا فيه التتبع التاريخي وتطورها، أما المبحث الثاني فكان بعنوان التصور الفارابي للمعرفة وتجلياته، تناولنا فيه نظريته في الفيض ثم ذكرنا قوى النفس عنده ووظائفها، ثم تناولنا درجات المعرفة عند الفارابي، بالنسبة للمبحث الثالث تحت عنوان نظرية المعرفة وقيمتها عند السيد محمد باقر الصدر، خصصنا فيه الحديث عن موقف الصدر من المصادر الأساسية للمعرفة ويقينية المعرفة عنده.

و ذكرنا في الفصل الثالث نظرية المعرفة و أسس تفسيرها عند ابن خلدون، فالمبحث الأول كان عنوانه نبذة عن حياته فقد ألحقنا في هذا المبحث نشأته وتعليمه ومراحل حياته وأيضا أهم مؤلفاته وإسهاماته، أما المبحث الثاني فخصصناه لمصادر المعرفة عند ابن خلدون ، العقل العملي وكذا موقفه من العقل والفلسفة، كما تناولنا في المبحث الثالث تصنيف العلوم عند ابن خلدون ومدى إبرازه للتكامل فيها مبرزين الفوارق بين تصنيفه والتصنيفات المخالفة.

أما فيما يخص الفصل الثالث فقد كان عنوانه علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون.

المبحث الأول تناولنا علم اجتماع المعرفة والموضوع الذي يعالجه وكذا نشأته وتطور هذا العلم، أما المبحث الثاني فكان إسهامات بعض مفكري علماء الغرب في علم اجتماع المعرفة، مدرجين كل من كارل ماركس، إميل دوركايم وكارل مانهايم كنماذج بارزة في نشأة هذا العلم، بالنسبة للمبحث الثالث فيتضمن أهم تجليات الفكر الخلدوني في نظرية علم اجتماع المعرفة كونه كان سباقا في إنتاج المعرفة في علم الاجتماع، ثم قمنا بدراسة مقارنة بين علم اجتماع المعرفة الخلدوني وسواه من المفكرين واخترنا نيقولا ميكيافيللي كطرف مقابل من منطلق تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية لكليهما ومن وجه آخر حتى نثبت بأن لابن خلدون السبق في الحديث عن علم اجتماع المعرفة.

وأخيرا الخاتمة وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنني عانيت بعض الصعوبات أثناء بحثي في إشكالية (نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ابن خلدون نموذجا) لعدم حصولي على دراسات سابقة وذلك بعد البحث لم أجد فيما أعلم من تناول جانب المعرفة عند ابن خلدون مما حتم عليا بذل جهد في جمع المادة المعرفية.

وبعد... هذا جهدي أقدمه مشفوعا بحمد الله تعالى عل توفيقه وتيسيره، وكل ما فيه من صواب وسداد إنما هو من توفيق الله وما فيه من نقص إنما هو من سوء فكري وفهمي إلا أنني اجتهدت وسعيت وأسأل الله أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا وان ينفعنا به يوم الدين اللهم آمين وصلى اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الفصل الأول

تشكلات المعرفة في الفكر الإسلامي

تمهيـد

المبحث الأول: نظــرة تاريخــية

المطلب الأول: تاريخ المعرفة في الفكر القديم

المطلب الثاني: تاريخ المعرفة في الفكر العربي الإسلامي

المبحث الثاني: التصور الفارابي للمعرفة وتجلياته

المطلب الأول: نظريته في الفيض

المطلب الثاني: النفس لدى الفارابي ووظائفها

المطلب الثالث: درجات المعرفة

المبحث الثالث: نظرية المعرفة وقيمتها عند السيد محمد باقر الصدر

المطلب الأول: موقف الصدر من المصادر الأساسية للمعرفة

المطلب الثاني: تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر

المطلب الثالث: يقينية المعرفة عند الصدر

تمهيد :

تعدّ "المعرفة " خاصية بشرية ، ترافق الكائن البشري من المهد إلى اللحد ، وهي تتعلق بكلٍ من: عالم الغيب وعالم الشهادة (الكون بكل ما ومن فيه) ، واللذين ربط الوحي الإلهي بينهما ربطاً محكماً عبر الكتب السماوية المنزّلة ، هذا من جهة ، أما من جهة أخرى ، فقد ارتبطت المعرفة أيضاً بتركيبة الكائن البشري والمكوّن من "جسم وروح " مترابطان حياتياً ووظيفياً عبر الحواس والعقل المسؤولين معاً عن العملية المعرفية بشقيها ، الفيزيقي (عالم الشهادة) والميتافيزيقي(عالم الغيب)، مع العلم أن هذا الكائن البشري بكلتا آلتيه (الحواس والعقل) لم يستطع أن يعرف من أمر تلك الروح التي تسكن بدنه شيئاً ، سوى أن حضورها إنما يعني بقاءه على قيد الحياة في هذه الدار(الدنيا)، وأن غيابها إنما يعني انتقاله إلى (الدار الأخرى) التي لا يعرف أيضاً من أمرها " عملياً " شيئاً ذلك أن دفن الميت في القبر هو آخر معرفة الإنسان بكل من الدنيا والآخرة معاً . لقد ورد في القرآن الكريم حول إشكالية الروح قوله تعالى في سورة الإسراء: " يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا " ، وحول إشكالية اليوم الآخر قوله في سورة الأعلى: " بل تؤثرون الحياة الدنيا وللآخرة خير وأبقى "، واقع الحال إن الله وحده من يعرف أيضاً ، مَن مِن عباده سيذهب بعد الموت إلى الجنة ومن سيذهب إلى النار.

وخلاصة القول ، فإن نظرية المعرفة تدور حول محاولة الإنسان الدائمة والدائبة لمعرفة للمجهول ، سواء أكان هذا المجهول مما لا تستطيع حواسّه إدراكه ومعرفة كنهه وأبعاده ، أو كان مما لا يستطيع عقله أيضاً أن يصل إليه وأن يقف على كنهه وأبعاده[1].

المبحث الأول: نظــرة تاريخــية

[1] – حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، ط1، الدار الإسلامية، بيروت–لبنان، 1990، ص 07.

حظيت المعرفة باهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ زمن بعيد، بسبب ما تمارسه من أدوار مهمة في حياة الإنسان وقد جاء اهتمام الفلاسفة وتركيزهم على توثيق المعرفة وأسبابها وأنواعها وتطورها، باعتبارها مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة العامة، ومما يستحق التنويه هنا أن المعرفة البشرية مرت عبر تاريخها بمراحل كثيرة يمكن تلخيصها بالمراحل الثلاث الآتية :[1]

* **المرحلة الحسية:** وفيها نظرتين، الأولى تقتصر على جمع المعلومات والمعارف من خلال ملاحظة الظواهر ملاحظة بسيطة غير مقصودة، كملاحظة الشخص العادي لتعاقب الليل والنهار، دون أن تتجه أنظار هذا الشخص إلى معرفة وإدراك العلاقات القائمة بين هذه الظاهرة وأسبابها، وقد أصّل لهذا الاتجاه الحسي في المعرفة الفيلسوف اليوناني «أرسطو »و «جون لوك».

أما النظرة الثانية فهي الفلسفة المعاصرة، ومن أنصارها «كوندياك» الذي أشار إلى أنَّ «الحكم والتفكير والرغبات والأهواء كل ذلك ليس سوى الإحساس نفسه عند تغيره على أوجه مختلفة»، كما عبر « كونت» عن هذه النزعة الحسية بقوله: إن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة، وأن مهمة النظريات العلمية ينبغي أن تقتصر على دراسة الظواهر وتنسيق الحقائق التي لا تخضع للملاحظة والتجربة.

* **مرحلة الفلسفة النظرية:** وترجع جذورها إلى الحضارات القديمة المعروفة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل والحضارة اليونانية، غير أن أوضح بدايات المعرفة النظرية (الفلسفة) كانت موجودة في الحضارة اليونانية التي ترتد في ماضيها إلى «طاليس» (585 ق. م) ، ثم تمتد هذه الحقبة لتشمل ظهور الفلسفة الإسلامية وأعلامها البارزين أمثال «الكندي وابن سينا والفارابي»، مروراً بالعصور الوسطى المسيحية التي يسميها البعض بالعصور المظلمة.

* **مرحلة العلوم التجريبية:** وتبدأ بعصر النهضة في القرن الرابع عشر والخامس عشر، حيث ظهر المنهج التجريبي عند الفيلسوف «بيكون» ومنهج الشك عند «ديكارت»، ثم تطور هذا المنهج

[1] – د. بشار جيدوري، مقال في التطور التاريخي للمعرفة البشرية.

http:// maqqal.com/2017/08/

لاحقاً عند أصحاب المدرسة العقلية ليعرف فيما بعد باسم منهج البحث العلمي الذي يقوم أساساً على الفحص التجريبي للظواهر الطبيعية، حيث تطورت على أثر ذلك المعارف والعلوم والمجتمع البشري بصورة عامة.

المطلب الأول: تاريخ المعرفة في الفكر القديم

كانت بدايات المعرفة منذ بداية خلق الإنسان، حيث خلقه الله سبحانه وتعالى على الفطرة، ثم علّمه وهداه السبيل، ويتضح هذا من قوله سبحانه وتعالى: "وعلَّم آدم الأسماء كلها" (سورة البقرة)، وقوله تعالى: "خلق الإنسان علَّمه البيان" (سورة الرحمن)، وقد قام التاريخ بنقل أوجه الازدهار في الحضارات القديمة للمعرفة، مثل الحضارة السومرية ، الأشورية ، البابلية ، الفرعونية ، الصينية ، الهندية وأيضا الحضارة اليونانية، والتي حصل فيها تراكم معرفي قدّر الفرد من تحقيق إنجازات كبيرة[1].

1- المعرفة في الفكر العراقي والمصري القديم

لم يخرج الطابع الغالب على المعرفة في العصور القديمة عن أنه خبرات متوارثة ومقترنة في ناحية الإلهام، ولم ينقل لنا التاريخ إشارات عن إخضاع المعرفة للتجربة والبرهان، لذا لم يكن هناك أي محاولة من هذه الحضارات القيام بوضع حدود للمعرفة المتراكمة لديها بنظريات علمية، وبُني الكثير من هذا التراكم المعرفي على القصص والأساطير، الأمر الذي يسمح أن نسمي المعرفة في هذه الحضارات بالمعرفة الأسطورية، وقد عدّت الأسطورة صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت مسطورة في الأذهان.

1-1-المعرفة في الفكر العراقي القديم:

يعتبر العراق أحد مهدي نشأة المعرفة، فمنه انتشرت في العالم علوم العصور السومرية والبابلية والآشورية، وقد وجدت أعداد كبيرة من الوثائق المكتوبة، وكانت هذه الكتابة مقصورة على طبقة الكتّاب الذين تقع على عاتقهم مسؤولية الحافظ على المعرفة والقيام بنشرها، فكان الآشوريين

[1] – ولاء عضيبات، مقال /مال–وأعمال/ نشأة وتطور –إدارة– المعرفة/20 ماي e3arabi.com/2021

يقولون أن الذكاء متساوي مع الذاكرة، وقد مكّن هذا الذكاء الملك آشور بانيبال الذي لقّب بملك العالم من إتقان الكتابة المسمارية، الأمر الذي جعله متحمس للمحافظة على المعرفة في زمانه فقام ببناء مكتبة بقصره في العاصمة الآشورية نينوى وأطلق عليها اسمه، والتي تعتبر لحد الآن واحدة من أهم كنوز المتحف البريطاني.

ومما تجدر الإشارة إليه أن لطبيعة المواد التي استخدمت للكتابة في بلاد الرافدين أثراً كبيراً في حفظ النصوص المسمارية لآلاف السنين دون أن تتأثر بالعوامل الطبيعية المختلفة أو التعرض للتغير أو التزوير أو السرقة إلا بحدود ضيقة جدا، فقد استخدم الطين كمادة أساسية للكتابة عليه في جميع أرجاء بلاد الرافدين، كما استخدم الحجر، ولاسيما في القسم الشمالي من بلاد الرافدين، لتدوين النصوص التذكارية والبنائية وغيرها من النصوص ذات الأهمية الخاصة، وهكذا احتفظت المدن القديمة بمئات الألوف من الرقم الطينية والألواح الحجرية المنقوشة بالكتابة المسمارية ذات المضامين الاقتصادية والتاريخية والعلمية والأدبية المختلفة[1].

1-2- المعرفة في الفكر المصري القديم: أحرز المصريون القدماء قدرًا مهمًا من المعارف في حقول الفلك والهندسة والرياضيات والطبّ، وبعض ما توصّلوا إليه ما زال معتمدًا في يومنا هذا، وقد أبدع المصريون في الأعمال الهندسية، والجراحة، وأنشأوا التقويم الشمسي الذي يعتبر إنجازًا علميًا رائعًا، وأفضل إرث حضاري أمدّت به مصر القديمة العالم المتمدن[2].

أ/ الفلك والتقويم: إن المصريين خطوا خطوة ثانية إلى الأمام عندما قسّموا السنة إلى ثلاثة فصول وهي: فصل الفيضان (من منتصف جويلية حتى منتصف نوفمبر)، وفصل الزرع والإنبات والانبثاق (من منتصف نوفمبر حتى منتصف مارس)، ثم فصل الحصاد والجفاف (من منتصف مارس حتى منتصف جويلية)، وكانت مدّة كل فصل أربعة أشهر.

[1] – سرور ميرزا محمود، ينابيع المعرفة والعلم في بلاد الرافدين، الكارديني مجلة الكترونية ثقافية عامة،algardenia.com ، 2012/08/24.

[2] – حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، ط1 ، مكتبة لبنان ناشيرون ، بيروت لبنان ،2002 ص 44.

وكان الكهنة يعتبرون أن دراساتهم الفلكية التي أجروها يجب أن تظل من العلوم السرية. وقد لاحظ المصريون ظهور بعض الأجرام في سمائهم في الفترة التي ترتفع فيها مياه النيل وتفيض على جوانبه. وكان لظهور النجم المعروف بـ«نجم الشعرى اليمانية» شأن خاص عندهم، إذ ربطوا بين ظاهرة قرب فيضان النيل في صيف كل عام، وظهور هذا النجم في الأفق الشرقي قبل طلوع الشمس في يوم معيّن من السنة، فكان بزوغ النجم يدل عندهم على مجيء الفيضان. وبتكرار ملاحظاتهم تمكّنوا من حساب الفترة التي يستغرقها ظهوره على هذا النحو فوجدوا أنها 365 يومًا. وهكذا اخترع المصريون القدماء التقويم السنوي على أساس الدورة الكاملة للشمس.

ب/التنجيم: أدت مراقبة شعوب الشرق الأدنى القديمة للنجوم والكواكب وتتبع مواقعها إلى نشأة التنجيم (معرفة الغيب)، وكان المنجّمون يتكهنون بما سيجري في مستقبل الإنسان وما كتب له، ويدّعون بأنهم يعرفون ما هو مقدّر له بواسطة رسم خريطة أبراج أو تفحّص أحشاء الحيوانات والطيور، أو بمراقبة إمارات وإشارات أخرى. وفي لغتنا اليوم بعض المصطلحات التي تذكرنا بعهد التنجيم والعصور القديمة ومنها «سيّئ الطالع (النجم)» و«حسن الطالع»، و«الأيام السعيدة» و«الأيام المنحوسة»، ولفظة «التأثير» المشتقة من الأثير وكان يظن أنه سائل غازي لا يُرى، ينبثق عن النجوم «ويؤثر» في أقدار الناس وأعمالهم، وكذلك لفظة Lunatic، ومعناها مجنون أو مهووس، وهي مشتقة من لفظة القمر Luna، لأنهم كانوا يعزون أعراض الجنون وما يشبهها إلى تأثير القمر[1].

ج/الرياضيّات والهندسة:

بدأ المصريون القدماء يعتمدون العدّ على أصابع اليد، وأصبح عدد أصابع اليدين، الأساس الرياضي للنظام العشري، كما أصبح قاعدة للتدوين الحسابي عند المصريين، وأصبح العدد ستون، وهو مركب العشرة، والعدد، إثنا عشر، وهو أحد الأرقام التي ينقسم عليها العدد ستون، أساسين لنظامين حسابيين: الأول النظام الستيني، والثاني النظام الإثنا عشري، وما زال النظام الستيني مستعملاً في تقسيم الساعة إلى ستين دقيقة والدقيقة إلى ستين ثانية...

[1] – حسن مبيض، تاريخ الشرق الأدنى القديم، دار ومكتبة الجامعة اللبنانية، طرابلس، لبنان، 1991، ص42.

كما عرف المصريون القدماء الجمع والطرح والقسمة، إلاّ أنهم استعملوها بطرق تختلف بعض الشيء عن أساليبنا الحالية، وعرفوا أيضًا الأعداد حتى العشرة، ثم مضاعفتها حتى المليون، وكانوا يرسمون علامة «المليون» على شكل هيئة إنسان يرفع يديه دلالة على الدهشة من الكثرة، وعرفوا أيضًا الكسور وضربها وقسمتها، وتحديد مساحة المربّع والمستطيل والمثلّث، وكانت لديهم وحدات للقياس والوزن والكيل[1].

د/ الطب: اهتم المصريون بالجراحة وتفوقوا فيها على زملائهم البابليين، فعادة تحنيط الموتى بشق جسم الإنسان وإخراج الأحشاء منه، ساعدتهم في معرفة أعضاء الجسم الداخلية، كالقلب والمعدة والأمعاء والرئة والكبد وغيرها وقد حنّطوا موتاهم بمواد ما زالت إلى اليوم موضع بحث وإعجاب، وتعلّموا من ممارسة التحنيط أيضًا خاصّية الملح والصمغ في حفظ جسم الميت.

وترك لنا المصريون القدماء مؤلّفًا مهمًا في الجراحة وضعوه على أساس علمي صحيح، وهو يدل إلى أن الجرّاحين المصريين شخّصوا كثيرًا من الحالات تشخيصًا صحيحًا، وعرفوا طريقة علاجها، وكانوا يحضّرون معظم العقاقير الطبية من النباتات، حيث كانت معرفة النباتات معرفة جيدة، من الأمور الأساسية لكل طبيب مصري، كما أكثروا من استعمال الفواكه والأعشاب، وقد انتقل قسم من المعارف الطبية المصرية إلى اليونان ومنها إلى الرومان ومن ثم إلى شعوب أخرى[2].

هـ/ الآداب: كان الكهنة حماة العلم والمعرفة في بلاد ما بين النهرين ومصر، وقد لقّنوا مبادئ العلوم والأدب لأبناء الأسر الغنية في دور تعليم تابعة للهياكل، وكان الكهنة في مصر ذوي مكانة وسلطان، لا يدفعون الضرائب المفروضة على الشعب، ولا يؤدّون أعمال الصعبة والخدمة العسكرية، وتولّى رئيس الإسطبل الملكي العظيم المنصب المعروف اليوم بإسم وزير التربية.

لقد كوّن الفكر المصري القديم واحدة من أعظم الحضارات في التاريخ، ويرجع ذلك إلى الرفاهية المعرفية التي كان يتمتع بها وإلى الخيرات التي كانت تفيض بها أرض مصر الخصبة، فأدت مصر ذات المساحة الصغيرة، دورًا ذا شأن في تاريخ الحضارة لم تؤدِّه أمم ذات مساحات شاسعة[3].

---

[1] – حسن مبيض، تاريخ الشرق الأدنى القديم ، مرجع سابق، ص43.

[2] – رشيد الناظوري، جنوب غربي آسيا وشمال إفريقيا، دار مكتبة الجامعة العربية، لبنان.، ص52.

[3] – د. شادية علاء الدين، العلوم والآداب في الحضارة المصرية القديمة، مجلة الجيش، العدد 377 ، وزارة الدفاع، مصر.، نوفمبر 2016.

2- المعرفة في الفكر الهندي القديم: مرّ الفكر الهندي إبان تطوره بأربع مراحل رئيسة[1]:

أ/ مرحلة الفيدا: تشتمل أدبيات هذه الفترة على أربعة من الفيدا هي: رِگْ فيدا، يَجُر فيدا، ساما فيدا، وأتَهرفا فيدا. ولكلٍّ منها أربعة أقسام تعرف بالمَنْترا، والبراهْمَنا، والأرِنيَكا، والأوپنشاد. وتشكل المنترا، وهي أناشيد، وخاصة الأناشيد الأخيرة من رِگ فيدا، بداية الفلسفة الهندية. وفي انطلاقها من فكرة التعدد في الأجزاء الأولى من الفيدا، مرورًا بالتوحيد وانتهاءً بالواحدية الوجودية، عبرت هذه القصائد والأناشيد الطريقَ إلى *الواحدية* في الأوپنشاد. وتشتمل البراهمنا، وهي مخطوطات دينية، على قواعد السلوك وواجبات العبادة. أما الأرنيكا والأوپنشاد، فإنها تمثل خلاصة البراهمنا وتبحث في المسائل الفلسفية. وترشد البراهمنا ربَّ البيت إلى طريقة العبادة اللازمة، حتى إذا ما حلَّت به الشيخوخة وجب عليه أن يلجأ إلى الغابة ليأخذ مكانه شخصٌ آخر يقوم بالطقس الذي كان يقوم به هو سابقًا.

ب/ المرحلة الملحمية : وتُعتبَر هذه الحقبة من أخصب مراحل تطور المعرفة الهندية وغيرها من المعارف والعلوم، كاليونانية والفارسية والصينية، وفيها ظهر تنوع الفكر الفلسفي، كمذهب الشك، والمذهب الطبيعي، والمذهب المادي، إلى جانب البوذية والجينية والمناهج الأخرى التي عُرِفَتْ فيما بعد بالمناهج الهندية الأرثوذكسية، كما نُظِمَ الكثير من دهرما شاسْترا، وهي مقالات في الأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وصُنِّفَتْ هذه المقالات، مثلها كمثل غيرها من النصوص التي ظهرت آنذاك، في نصوص فلسفية نقلية (سمرتِي) وتعدّ مقالات منظمة تتحدث عن سلوك الآريين في حياتهم، وتصف تنظيمهم الاجتماعي وأعمالهم وواجباتهم الأخلاقية والدينية.

ج/ مرحلة السوترا: التي تعود إلى أوائل الحقبة المسيحية تقريبًا، وفي تلك الفترة، كُتِبَت البحوث الممنهجة للمدارس العديدة، واتخذت المناهج طابعَها الذي مازال قائمًا حتى الوقت الحاضر، وتطور الموقف النقدي في الفلسفة إلى جانب الموقف المنهجي، واحتوت السوترا شروحًا إيجابية للمناهج ومناظرات شاملة ضد المناهج الأخرى، إذ يقل فيها الخيالُ الإنشائي والبصيرة العفوية.

[1] – ندرة اليازجي،السمات البارزة للفلسفة الهندية، دار معابر للنشر، سوريا، 2009، ص 95.

د/ المرحلة المدرسية: هي تلك التي كُتِبَتْ فيها الشروح على السوترا وكذا، ومن الصعوبة بمكان أن نحدد تواريخ دقيقة لتلك الفترة الممتدة من زمن السوترا حتى القرن السابع عشر، وتُعَد أدبياتها توضيحيةً بالدرجة الأولى وجدليةً أو تنظيريةً بالدرجة الثانية.

وفي الوقت الذي كانت فيه الفترة المدرسية تزدهر وكانت تفاسير الأفكار القديمة تدوَّن، فقدت الفلسفةُ الهندية روحها الدينامية حين وقعت الهند فريسة العدوان الأجنبي في القرن السادس عشر، ولوقت طويل، ظل الهنود الذين يحصِّلون ثقافةً إنكليزية يخجلون من موروثهم الفلسفي، ويفتخرون بأن يكونوا في تفكيرهم كالأوروبيين وبأن يقتفوا خطى الإنكليز في حياتهم وفكرهم. وقد أدى إحياء الإنكليز للثقافة إلى إحياء مماثل، غير مقصود، للفكر الهندي. وقامت في هذه الفترة حركاتُ إصلاح وطنية (مثل "برهمو سَماج" و"آريا سَماج") لعبت دورًا هامًّا في بعث نهضة فلسفية ودينية في الهند.

وفي القرن العشرين، تأثر الفكر الهندي بالفكر الأوروبي، كما تأثر هذا الأخير بالفكر الهندي من خلال كتَّابه وشعرائه وفلاسفته وحكمائه. والحق أن إحياء الوعي الهندي والتعلق بعظمة فلسفته أدى، منذ عهد قريب إلى تطوير "لهجة وطنية" في الفلسفة والسياسة[1].

3- المعرفة في الفكر الإغريقي القديم: تُعتبر العلوم الإغريقيّة أساس حضارةَ اليونان القديمة التي امتدت من عام 1200 قبل الميلاد فور انتهاء الحضارة الموكينيّة (أو الميسينيّة) حتّى موت الإسكندر الأكبر في عام 323 قبل الميلاد، ومن الجدير بالذكر أنها كانت فترةً مليئةً بالإنجازات العلميّة، والسياسيّة، والفلسفيّة، والفنيّة حيث تركت أثراً لا مثيل له على الحضارة الغربيّة، وقد تفوّق الإغريق على الكثير من الحضارات في العديد من المعارف والانجازات، ومن أهمها[2]:

* **الفن:** برع الإغريق في فنّ النّحت، فقد كانت أعمالهم مثيرة للإعجاب في تمثيل الإنسان، حيث أبدعوا في تفصيل الشعر، والملابس، مع إضافة حركة إبداعيّة للتماثيل، بالإضافة إلى تجسيد

[1] – سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، ترجمة صفية مختار، مؤسسة هنداوي للنشر، الإسكندرية، مصر، 2009، ص 55.

[2] – بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1943، ص 102.

العديد من العواطف، والحالة المزاجيّة للإنسان، كما أبدع النحّاتون في تجسيد الوطنيّة، والحريّة من خلال هذه التماثيل.

* **العلوم السياسية:** كان الإغريق القدماء أوّل من درس الأشكال المختلفة من أنظمة الحُكم، مع تحديد نقاط الضّعف والقوّة لكلّ منها، حيث قدّم أفلاطون أول حكم سياسيّ في كتاب (الجمهورية) الذي يتحدث فيه عن العدالة، كما قدّم أرسطو الكثير من السّياسات التي درست نهج الكثير من حكومات المدن اليونانية القديمة، ثمّ صنّفها حسب نقاط الضّعف والقوّة لكلّ منها.

* **الرياضيات** دار معابر: قدّمت الحضارة اليونانيّة مساهمات مهمّة في مجال الرياضيات، مثل: نظرية فيثاغورس، وأعمال إقليدس المتخصّص بعلم الهندسة، حيث كان كتاب العناصر لإقليدس مرجعاً أساسيّاً للنّصوص الهندسية خلال السبعينيات.

***الرياضة:** ساهم الإغريق في العديد من أصناف الرياضة التي تُمارَس حالياً، ومنها: الألعاب الأولمبية والماراثون، اللذان اكتسبا أسمائهما من اللغة اليونانية، بالإضافة إلى صالة الألعاب الرياضية.

* **التاريخ:** اهتم الإغريق بالتاريخ، وقدموا أفضل الأعمال التاريخية الحقيقية، وكان من بينهم أفضل المؤرخين وهم: ثوسيديدس ، وزينوفون، وهيرودوت، ومن الجدير بالذكر أنّ هيرودوت قدم عملاً تاريخيّاً مثيراً للإعجاب عن الحروب الفارسية، لأنه حاول تفسير سبب حدوثها، والعبر التي يمكن أن تدرس من التاريخ الماضي بالإضافة إلى تحدثه عن الدين، والعلاقات الأسرية، وغيرها.

***الشعر:** كان للحضارة الإغريقية تأثير دائم على الشعر حيث أنهم كانوا أول من حلل الشعر بشكل منهجي وعلى رأسهم أرسطو المبدع في النقد الأدبي، إضافة إلى تقديمهم الأشعار، والقصائد، ومنها: الإلياذة، و الأوديسا لهوميروس.

* **العلوم:** العديد من المصطلحات العلمية المستخدمة حالياً أصلها أسماء يونانية، لأنهم كانوا أول من استكشف هذه المجالات، و من الجدير بالذكر أنّ طاليس الفيلسوف اليوناني الأول وأب

الفيزياء كان على الدوام يطرح أسئلة أساسية وجوهرية عن الكون، وأيضاً أرسطو الذي أعتقد أن العالم يتكون من أربعة عناصر أساسية.

المطلب الثاني: تاريخ المعرفة في الفكر العربي الإسلامي

اهتم المفكرون والعلماء العرب والمسلمين مع تطور العصور بالمعرفة كنظرية تهتم بمجالات وطبيعة وجود الأشياء وماهية مصادرها، والنظر فيما إذا كان الإنسان يستطيع إدراك الحقائق اليقينيّة والاطمئنان إليها والتأكد من صحة المعلومات بواسطة العلوم المختلفة، كما أنّها تبحث في مدى قدرة هذه العلوم و مناهجها على ضمان سلامة التحصيل المعرفي[1].

1- المعرفة في العصر الجاهلي

إن للعصر الجاهلي العديد من الخصائص المعرفية العقلية والعلمية، فالعصر الجاهلي ليس بالضرورة عصر جهل، إذ ليس المقصود بالجاهلية سيادة الجهل وعدم التعليم، وإنما الجاهلية نفسها عصر يمتد إلى عصرين وهما الجاهلية الأولى، وهي عصور بعيدة قبل الإسلام، كان العرب فيها قبائل لا يعرف عنها التاريخ شيئا، أما الجاهلية الثانية وهي المقصودة بالعصر الجاهلي، فهي فترة امتدت قبل الإسلام بنحو قرن ونصف إلى قرنين من الزمن وحتى بداية الدعوة الإسلامية، وقد تميزت بالعديد من الخصائص المعرفية نتعرف على أهمها من خلال النقاط التالية[2]:

* **اللغة:** العرب هم أهل الكلام، هذه هي الحقيقة التاريخية التي سادت العصر الجاهلي، وقد تطورت أدوات اللغة العربية ومظاهرها بين جيل وجيل، فهي لم تخلق من فراغ، حيث ظهرت عدة ألفاظ ومفردات ودلالات واندثرت أخرى، ومرجع ذلك إختلاف اللهجات بين القبائل العربية، ونجد

[1] – جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي– دراسات في أبرز الاتجاهات الفكرية، ط1، جامعة بغداد، العراق، 1993، ص 121.

[2] – جورج سعد، تطور الفكر السياسي في لعصور القديمة والوسطى، د ط، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت، لبنان، 2000، ص 54.

ذلك ظاهرا من خلال الشعر الجاهلي والمعلقات، كما ندر استخدام الألفاظ التشبيهية والاستعارات المكنية والتي في القرآن الكريم الذي استخدمها فأعطى للغة العربية بعدا جديدا.

* **الأمثال:** المثل هو عبارة عن جملة قصيرة قد تغني عند سماعها عن العديد من المقالات في موضوع معين ومحدد، وتحمل الألفاظ الموجودة في كل مثل تجارب حياتية أو قصص طويلة تم اختصارها في مجمل التشبيه في جملة قصيرة فقط بشكل لن تجده في لغات وثقافات أخرى قديمة.

* **الأنساب:** وهو علم استخدمه العرب في معرفة انساب بعضهم بعض، وهو يتماشى مع الحمية العربية و العصبية القبلية، وكان أعز نفر بين القبائل العربية هم النسابون، الذين يعرفون جميع أنساب العرب وكثيرا ما يتم الاحتكام بهم في مشاكل النسب.

* **الفلك:** اتصل العرب في العصر الجاهلي بالحضارات القديمة كالحضارة الكلدانية في العراق وأخذوا منهم علم الفلك والتنجيم، فقاموا بتحديد الأنواء والريح ومواقع النجوم والكواكب ومنازل القمر وأبراج الشمس وقسموا السنة إلى 12 شهرا قمريا، وقد ارتبطت هذه الأبراج والأفلاك السماوية بعلم آخر اختلط بالطقوس الدينية الوثنية عندهم وهو علم الكهانة، حيث حاولوا تفسير الأمور الغيبية بما يرتبط بالأفلاك كالكسوف والخسوف وظهور نجوم معينة.

* **الفراسة واقتفاء الأثر:**من العلوم الهامة التي ظهرت عند العرب في العصر الجاهلي هي العلوم التي كانت تختص بالجوانب النفسية للناس، كعلم الفراسة، وهو يعتمد على معرفة مايخفيه الإنسان من خلال تعابير وجهه وبالتالي معرفة أخلاقه وطباعه.

* **الشعـر الجاهلي عند العرب:** يعتبر الشعر من أهم العلوم الأدبية والثقافية في العصر الجاهلي وغيره حيث يعتبر مرآة للحياة التي عاشها العرب منذ القدم وحتى ظهور الإسلام، وقد تميّز بالفصاحة والقوة اللغوية والتشبيهات التي ترتبط بالحياة الصحراوية، كما وكان الشعر وسيلة إعلامية قوية عند القبائل، وقد تنوعت مواضيعه مابين الغزل والفخر والرثاء و...وغيرها.

* **القصص المروية:**وهي إحدى العلوم الثقافية والعقلية التي ظهرت خلال العصر الجاهلي، والهدف منها اخذ العبرة والموعظة، ولها أهمية كبرى في احتفالات القبيلة حيث تروى في حفلات السمر وغيرها.

* **الغيبيات:** كان العرب دائما يعتقدون بأمور غيبية مختلفة عن الغيبيات في الإسلام فقد ارتبط بالوثن والأصنام التي انتشرت في جميع القبائل العربية،فنجد الطيرة والتشاؤم من حيوانات وطيور محددة، كما كان هناك بعض الطرائق العديدة للتحصين والتي ارتبطت بالعقائد الوثنية مثل ارتداء القلائد الزرقاء والخرز التي كان يصنعها الكهان والتمائم والطلاسم وغيرها.

2- المعرفة في القرآن الكريم

وللمعرفة في القرآن الكريم غاية واسعة لا يستطيع الباحث المحقق احتوائها بين دفتي مئات المجلدات فضلا عن بحث بسيط مثل هذا، لكن الغايات القرآنية المهمة التي نريد أن نتطرق إليها في هذا المجال نختصرها فيما يلي[1]:

* **خلق الإنسان والأدوات اللازمة للحصول على العلوم المهمة وإدراك المعارف المختلفة:** إن القرآن الكريم تطرق إلى نعمة الله وفضله على الإنسان في خلقه حيث فضله على غيره من المخلوقات بأن زيّنه بالعقل وَعلمه كيف يفرقُ بِه بَيْنَ الحَقِّ وَالبَاطِلِ، حيث قال في محكم كتابه:﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ النحل آية 78

* **مصادر المعرفة في الخطاب القرآني:** من خلال البحث في القرأن الكريم، نجد أن مصادر علم المعرفة في الخطاب القرآني كثيرة اهمها:

أ/العلم اللّدُني: وهو أعلاها وأزكاها وأكثرها شمولا لمتطلبات الحياة وارتباط الخلق بالمخلوق وببعضهم البعض والكون من حولهم، ونجد في كتاب الله الكثير من الآيات التي تدل على وجود هذا العلم وأن الله خص به أوليائه المقربون دون غيرهم، كما في قصة الخضر عليه السلام الواردة في سورة الكهف ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ الآية

[1] – محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ط1، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة– مصر، 1956، ص 42.

65 ، وهي من الآيات الصريحة القوية التي لم يستطع المخالفون الذين ينفون وجود علم لدني الرد عليها أو صرفها إلى تأويلات أخرى.

ب/ الوحي بصوره الثلاث: والواردة في سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الآية 51، حيث يعتبر الوحي المصدر الثاني من مصادر المعرفة التي أشار إليها القرآن الكريم، حيث يتضمن أهم المسائل والتشريعات الخاصة بكل أمة .

ج/ التفكر والتدبر: أي إعمال العقل في سبيل الوصول إلى الحقائق الكونية والاجتماعية والعلمية والآيات المطردة في هذا الشأن وردت غالبا بالألفاظ التالية " يدبرون، يعقلون، يتفكرون" ، فالكثير من العقائد والدقائق العلمية لا تدرك إلا بالتفكير والتدبر وإعمال الأدوات التحليلية التي منحها الله للإنسان.

د/ البحث في تاريخ الأمم: وذلك من أجل معرفة السنن التاريخية والاستفادة من أخطاء الأمم السابقة واخذ العضة منها كما في سورة النمل ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ الآية 69 والآيات كثيرة في هذا المجال

المبحث الثاني: التصور الفارابي للمعرفة وتجلياته

يقر أبو نصر محمد الفارابي (257- 339 هـ/870- 950 م) بأن المعرفة تقوم على ثلاث ركائز، هي "حسية، وعقلية، وإشراقية"، ولكل واحدة منها حيزها المادي والتجريدي والإلهي، منها مشتركة بين الإنسان والحيوان، ومنها ما يتميز بها عن الحيوان، ومنها ما يعلو بها إنسان عن آخر، بحسب القدرات في تحصيل العلوم والمعارف، وهذه النظرية مزيج من أفكار أرسطو ومنطقه، والتصوف ومكاشفاته، والدين ووحيه.

بيد أن هذه المعرفة، بحسب الفارابي، لا تحصل هكذا في الإنسان من خلال إدراك مباشر للحس بالمحسوسات، وإنما هناك قوى نفسية متعددة تتدخل بغية إتمامها وإكمالها، ولكن هذه القوى على

الرغم من تعددها، تتفاوت في وظيفتها بحسب الكائن، فإن إدراك الجزئيات بصورها المادية تكون مشتركة بين الإنسان والحيوان، إلا أن الإنسان يمتاز فيها بالنزوع نحو التفكير. ولهذه القوى جانبان: ظاهري وباطني، الأول يخص الحواس الخمس، والثاني يخص الحس المشترك كالخيال والوهم والذاكرة[1].

المطلب الأول: نظرية الفارابي في الفيض

1/ نظرية الفارابي في الفيض

* **معنى الفيض:** المقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم ، تفيض عن جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع ، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلا للقول بخلقه من العدم.

والفيض مرادف للصدور فنقول فاض الشيء عن الشيء أي صدر عنه على مراتب مختلفة[2].

* **مصادر نظرية الفيض عند الفارابي:** عند الحديث عن شكلي نظرية الفيض , نبدأ بالشكل الغربي الذي ظهر في تساعيات أفلوطين الإسكندري والتي نقلت مقتطفات منها إلى العربية بعنوان "كتاب الربوبية" أو كما يصطلح عليه "أتولوجيا ارسطو طاليس" هذا الكتاب هو في الأصل لأفلوطين .

ويعتبر أفلوطين أول من قال بالفيض، إلى جانب ذلك فهو أهم و أول ما أخذ عنه الفارابي أسس نظريته في الفيض، إلا أن الفارابي قد طور نظرية أفلوطين وأدخل عليها بعض التعديلات مع محافظته على جل المبادئ التي بنى على أساسها أفلوطين نظريته.

[1] – محمد عابد الجابري، الفارابي والحضارة الإنسانية ، مطابع دار الحرية، بغداد– العراق، 1976، ص 73.

[2] – د. جعفر آل ياسين، ابو نصر الفارابي "تحصيل السعادة " ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982 ، ص 87.

أما الشكل الشرقي للنظرية، فقد نجد له أصولا في مدرسة حران فمن المعلوم أن صابئة حران، كانوا يعبدون النجوم ويعتبرون الشمس كإله ويذهب الصابئة إلى أن للشمس و النجوم عقولا يتسلسل بعضها من بعض وأن لكل كوكب جسم ونفس تحركه.

المطلب الثاني: النفس لدى الفارابي ووظائفها

إذا كان أرسطو قد وُصف بأنه الجد البعيد لعلم النفس بمعناه الحديث، لأنه درس وظائفها وخواصها على نحو لم يسبق إليه بدعوته لوجوب الاعتماد على ملاحظة الأمور الحسية والواقعية، فإن أبا نصر الفارابي يعتبر أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام ، بما حازته النفس الإنسانية عنده من اهتمام جعل لها اتصالا وثيقا بشتى المسائل الفلسفية الطبيعية، وماوراء الطبيعة – الميتافيزقية– بل والسياسية والأخلاقية، و أيضا لأنه أول من كتب من الفلاسفة المسلمين مقولة في (علم النفس الاجتماعي)، وكذلك كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي فصل فيه القول في أسباب المنامات، ومميز فيه بين تفسير الأحلام وطبيعتها وأسبابها[1].

قوى و وظائف النفس لدى الفارابي:

باعتبار الإنسان صورة مصغرة عن الكون، فأول ما يظهر فيه من القوى حسب تقسيم المعلم الثاني يكون: "القوة الغاذية، تليها تدريجيا القوة الحاسة، فالنزوعية، فالمتخيلة، فالناطقة"[2].

فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة، ومنها قوى هي توابع لها وخدم، فالقوة الغاذية هي من سائر أعضاء البدن في الفم"، فهي تقوم بثلاث وظائف التغذية والنمو والتوليد، وتليها **القوة الحاسة** وهي القوة التي تدرك بها المحسوسات والأصوات والألوان ومنها

[1] – إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)"، د ط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة– مصر، 1993، ص 73.

[2] – إبراهيم عاتي، الانسان في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق، ص 79.

الحواس الخمس، ومنها الحس الباطن الذي يدرك مالا تدركه الحواس الخارجية، على أن الإدراك في الحقيقة " إنما هو للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء".

أما **القوة النزوعية** وهي التي يكون فيها النزاع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه ويشتاقه أو يكرهه، **و القوة المتخيلة** هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب.

وأخيرا **القوة الناطقة** وهي خاصة بالإنسان وهي تمكنه من "إدراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح وبها يجوز الصناعات والعلوم"، ليس لهذه القوة رواضع ولا خدم من نوعها، وإنما هي رئيسة على سائر القوة بما فيها المتخيلة والحاسة والغاذية .

المطلب الثالث: درجات المعرفة

يقر أبو نصر محمد الفارابي بأن المعرفة تقوم على ثلاث ركائز، هي "حسية، وعقلية، وإشراقية" ولكل واحدة منها حيزها المادي والتجريدي والإلهي، منها مشتركة بين الإنسان والحيوان، ومنها ما يتميز بها عن الحيوان، ومنها ما يعلو بها إنسان عن آخر، بحسب القدرات في تحصيل العلوم والمعارف. وهذه النظرية مزيج من أفكار أرسطو ومنطقه، والتصوف ومكاشفاته، والدين ووحيه.

1/ المعرفة الحسية

المعرفة الحسية عند الفارابي تؤكد الوجود الخارجي للأشياء، وهذا واضح من قوله: "الحس تصرفه فيما هو عالم الخلق"، وعالم الخلق عند الفارابي هو ممكن الوجود أو واجب الوجود بغيره أي كل مخلوقات الله سبحانه في عالم الشهادة والموجودات الخارجية هي موضوع العلم الطبيعي، لأن العلم الطبيعي كما يقول الفارابي هو: "الذي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها

في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها، والتي توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها"[1] .

2/ المعرفة العقلية

فالمعرفة العقلية تخص الإنسان دون سواه، إذ يدرك بالعقل التجريدات الخالصة أو المعاني الكلية مثل: الله، الملائكة، الروح، الرياضيات، الهندسة وغيرها، ويمتلك هذا العقل ثلاث درجات هي[2]:

أ- العقل بالقوة: وهو العقل المنفعل أو العقل الهيولاني (المادي)، فإذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل، إذ يكون فارغاً من المعلومات، إلا أنه يتقبل المعلومات كلها. ويحتفظ بصور الموجودات وفقاً لماهياتها وليس لمادياتها، إذ يجرد الموجودات وينزع عنها آليتها محتفظاً بمعانيها المجردة فحسب.

ب- العقل بالفعل: وهو يكون بعد حصول صور الموجودات، إذ يدرك المعقولات بعد انتقاله من وضع الفعل، وذلك بواسطة المعرفة المكتسبة، المعقولات التي كانت بالقوة تصبح بعد انتزاعها معقولات بالفعل. وهذه الصور أو المعقولات ليست كالأشياء خاضعة للأين والمتى والوضع والكيف والكم والفعل والانفعال، بل هي مجردة عن المادة. وهذا لا يعني أن العقل هو غير المعقولات بل هما شيء واحد تماماً.

ت- العقل المستفاد: وهو العقل الذي أصبح بالفعل يدرك المعقولات كلها، وقد اكتسبها في نفسه من حيث صورها المجردة لا مادياتها، وأن الإنسان الذي استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، صار عقلاً بالفعل، ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يُعقل، عندها يحصل له عقل هو فوق رتبة العقل المنفعل، وهذا العقل هو أرقى من العقل المنفعل وأكثر كمالاً، وأكثر اقتراباً من العقل الفعال وابتعاداً عن المادة.

---

[1] – إبراهيم محمد تركي، الفلسفة والفلاسفة في المشرق الاسلامي ، دار الوفاء لدنيا الباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 2008 ، ص 67.

[2] – محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1960 ، ص 102.

3/ المعرفة الإشراقية

وعندما يصبح عقل الإنسان عقلاً مستفاداً، ولا يعود بينه وبين العقل الفعال مسافة تفصل بينهما فإن الحقائق التي تتجلى من العقل الفعال، كونه واهب الصور، إذ تفيض منه كإشراقات تتنزل على من استطاع أن يتحرر من قيود المادة ويرتفع إلى مرتبة الكائنات السماوية.

المبحث الثالث: نظرية المعرفة وقيمتها عند السيد محمد باقر الصدر

نظرية المعرفة، علم يبحث عن حقيقة المعرفة الإنسانية وقيمتها وأدواتها، وما يرتبط بتلك من العوارض كمراحل المعرفة وحدودها وموانعها وغير ذلك، وهو من العلوم التي عكف عليها العلماء في القرون الأخيرة، وأضافوا عليها صبغة علم مستقل.

و تعني نظرية المعرفة بالبحث في طبيعة المعرفة وماهيتها ومصادرها وموانعها وشرائطها وقيمتها ووسائلها، ويذهب البعض إلى (أن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة؛ لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه، ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف) [1].

وبرغم كثرة المدارس واختلافها حول المصدر الأساسي للمعرفة فإن من الممكن تصنيفها -حسب فلسفة الإمام الصدر- إلى المدارس أو المذاهب التالية:

1- المذهب التجريبي أو الواقعي، وهو المذهب الذي يرجع المعارف جميعها إلى التجربة أو الواقع، وينظر إلى العقل على أنه مرآة تعكس الحقائق الخارجية.

2- المذهب العقلي الذي يرجع المعارف كلها إلى العقل باعتباره الأصل لكل معرفة.

3- المذهب النقدي، وهو مذهب توفيقي بين المذهبين السابقين، ويرى أن العقل يشارك الحس ومدركاته الحسية في الحصول على المعرفة.

هذا ما لخّصه السيد الصدر في عرضه للمذاهب الفلسفية وموقفها من المعرفة، تمهيداً لطرح رؤيته الجديدة المتميزة في موضوع المعرفة ويقينيتها وتطبيقاتها، بعد التأكيد على أهمية نظرية المعرفة والاهتمام بها في أكثر من مصدر علمي وأطروحة من أطروحاته، وبحيث تشكّل منطلقاً أو مرتكزاً ترتكز عليه جميع القواعد الفكرية لمن أراد البحث في هذا المجال[2].

المطلب الأول: موقف الصدر من المصادر الأساسية للمعرفة

1/ التصور ومصدره الأساسي وموقف الصدر منه

يعني الصدر بالمصدر الأساسي (المصدر الحقيقي للتصورات والإدراكات البسيطة لأن التصورات على قسمين (أحدهما المعاني التصورية البسيطة كمعاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض..

[1] – محمد فتحي الشنيطي، المعرفة ، مرجع سابق، ص 47.

[2] – الكندي، رسائل فلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، د ط ،دار الفكر العربي، بيروت– لبنان، 1950، ص 44.

والقسم الآخر المعاني المركبة، أي التصورات الناتجة عن الجمع بين تلك التصورات البسيطة) ، فهذه التصورات لابد أن يكون لها مصدر تستقي منه مفاهيمها، ومن هنا كان لابد للصدر من أن يعرض لأهم النظريات التي أخذت على عاتقها بيان هذا المصدر وطبيعته، من هذه النظريات:

* **نظرية الاستذكار الأفلاطونية:** قد انتقد باقر الصدر تلك النظرية سواء في شقها المتعلق بوجود النفس قبل هبوطها إلى البدن أو في شقها المتعلق بإدراك النفس للحقائق المجردة أو (المثل) وأن العلم والمعرفة هو عبارة عن هذا الإدراك[1] .

* **النظريات العقلية:** يرى السيد الصدر أننا لو فسرنا هذه النظرية بإثبات الأفكار الفطرية التي تكون كامنة في (النفس) بالقوة، والتي تخرج إلى الفعل بعد ذلك بسبب (تطور النفس وتكاملها شعورياً، كما يشير إليه قوله تعالى: واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ..إلى آخر الآية الكريمة) فسوف تثبت هذه النظرية العقلية وتسلم من الاعتراضين العلمي والفلسفي، وما يحسب للشهيد الصدر في فلسفته أنه أعاد أساس هذه النظرية من منظور إسلامي لولاه لفقدت هذه النظرية تماسكها الداخلي وبناءها المنطقي.

* **النظرية الحسية:** بيّن السيد الصدر أن النظرية الحسية تركّز على التجربة وتتخذ منها برهاناً على ما تقرره في نظرتها الحسية، مع أن التجربة تدل على أن الإحساس ينبوع أساس في التصورات، وأنه بدونه لا توجد تصورات في الذهن البشري، لكن التجربة لا تنفي قدرة الذهن على توليد معان وتصورات جديدة ليست مدركة بالحواس، وإن كانت تستمد عناصرها من الحس.

* **نظرية الانتزاع:** وهي النظرية التي يرتضيها الأستاذ الصدر، وتمثل نظرية الفلاسفة المسلمين بصفة عامة كما يقول الصدر- وتتلخص هذه النظرية في أنها تقسّم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية، الأولية هي الأساس في تصورات الذهن الإنساني، وهي تتولد من الإحساس بمحتوى هذا التصور أو ذاك بصورة مباشرة، فنحن ندرك الحرارة إذا لمسناها واللون إذا أبصرناه.. وهكذا.

وهذه التصورات هي بمثابة القاعدة أو نقطة الانطلاق للنوع الثاني من التصورات وهو التصورات الثانوية، وهي التي ينشئها الذهن وينتزعها من قاعدة التصورات الأولية، فالذهن هنا له دور الإنشاء

[1] – رزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ط1، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 974 1، ص 127.

والابتكار وليس دور التركيب والتجزئة والتجريد فقط. وهذه نقطة فارقة بين تلك النظرية والنظرية العقلية[1].

2/ التصديق ومصدره الأساسي وموقف الصدر منه

ويرى الأستاذ الصدر أن الأساس في هذا الموضوع هو تحديد (أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني)، هذا الأصل أو الأساس أو المبدأ الذي تنتج عنه المعارف البشرية هل هو العقل بمفاهيمه أو الحس بمداركه أو هو العقل والحس معاً؟ وحول الإجابة على هذه الأسئلة، ظهر اتجاهان[2]:

* **المذهب العقلي:** هو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية وطريقة التفكير الإسلامي. وفي هذا المذهب تنقسم فيه المعارف إلى طائفتين: معارف ضرورية أو بديهية لا تحتاج إلى دليل وبرهان، ومعارف نظرية تستمد صحتها من معارف ومعلومات سابقة تستنبط منها.

وكأن باقر الصدر يتحدث هنا عن العلم الحصولي بجانبيه: التصوري والتصديقي، ولا يتحدث عن العلم الحضوري بحسب تقسيم بعض العلماء للعلم -من حيث طبيعة وجود المعلوم الواقعي والعيني- والعلم الحصولي هو ما ينتج بناءً على وجود واسطة بين العالم وذات المعلوم، أما العلم الحضوري فالمعلوم فيه ينكشف للعالم به مباشرة بلا واسطة.

* **المذهب التجريبي:** وهو الذي يرى أن الإنسان إذا كان مجرداً من التجارب فلن تكون عنده معرفة لأي حقيقة من الحقائق، فالتجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف، ولا توجد معارف عقلية سابقة على التجربة.

وبناءً على ذلك نخلص مع باقر الصدر في إيمانه بالمذهب العقلي وعدم إنكاره لدور التجربة إلى ما يلي:

– المذهب العقلي هو المذهب المستحسن عند الصدر، وهو المذهب الذي يثبت العقل، بل والتجربة -أيضاً- على أنه المذهب الصحيح في تفسيره لمصدر المعارف بأنها ترتكز على معارف

[1] – حسن العمري، إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان ، 2003، ص91.

[2] – محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط1، دار الفكر، بيروت– لبنان، 1972، ص 507.

قبلية سابقة أو ما يسميها بالقضايا الأولية، وأن القائلين بالتجربة هم أنفسهم لا يستطيعون أن يؤكدوا قاعدتهم القائلة: (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة).

المطلب الثاني: تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر

1/ الدليل الاستقرائي ومكانته من نظرية المعرفة

الاستقراء هو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام، ولما كانت هذه الطريقة هي الأسلوب المستخدم في التجارب العلمية، فقد أطلق على (الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة.

وقد أراد باقر الصدر من تعريفه للاستقراء أن يدخل فيه الملاحظة والتجربة، وهذا أمر يخالف فيه المنطق الأرسطي الذي لم يميز -بصورة أساسية- بين الملاحظة والتجربة في موضوع الاستقراء، ومن هنا جاء تقسيمه للاستقراء إلى استقراء كامل واستقراء ناقص، فالكامل هو تتبع جميع الجزئيات، والناقص تتبع بعض الجزئيات، وفي الحالين ينتقل المستقرئ من الجزئيات إلى الحكم الكلي العام الذي يشملها جميعاً.

وباقر الصدر يرى خلاف ذلك، بمعنى أن الاستقراء الكامل ليس من قبيل الاستدلال الكامل في منطق أرسطو، فهو لا يعدّ استقراء واحداً، بل يعدّ استقراءين: أحدهما يحصر الأفراد كقطع الحديد مثلاً كلها، والآخر يفحص أفراد تلك المجموعة قطعة قطعة[1].

2/ فلسفة االتاريخ

يرى السيد الصدر انه لا بد من ثورة على صعيد المفاهيم لتوضيح أسباب التشويش المنهجي، والمعرفي الذي يتخبط فيه الفكر المحدث في العالم الإسلامي وكذلك بعض جوانب الفكر الإسلامي، وهذا لن يتم . في نظر الصدر، دون موقف نقدي يفلسف عملية اللجوء إلى التاريخ ويبين علاقة الأمة بالتاريخ في خصوصياتها وكونيتها[2].

[1] – حسن العمري: اسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر ، مرجع سابق، ص102.

[2] – محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء ، مرجع سابق، ص 509.

إن فلسفة التاريخ كما صاغها الصدر تعتمد على أسس إسلامية لا يمكن لمن كان مسلماً أن ينكرها مثل: الأمة وعلاقتها بخلود الرسالة الإسلامية، الفرق بين الرسالة والدورة الحضارية، وعد الله بنصر المؤمنين، انتصار الحق على الباطل..الخ، فلم يعتمد في دراسته للتاريخ على الطريقة السردية بل حلل التاريخ عن طريق أدوات علم الاجتماع.

3/ المسألة الاقتصادية

اهتم الصدر في نظريته للمعرفة بالمسألة الاقتصادية، واعتمد على طريق يختلف عن تلك الطرق التي مارستها المذاهب الاقتصادية الأخرى .

" إن السبب حسب الصدر يرجع إلى كون المفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تم وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، وإبراز ملامحه الأصيلة"، فالصدر بهذا المعنى يريد تجاوز المعالم الاقتصادية الموضوعة والمنجزة سابقا، فهي لا تعكس تطلعات الأمة الإسلامية، ولا تتماشى مع مقوماتها الشخصية، وبالتالي وجب" التحرر – على حد قول الصدر– من أطر الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء وفقا لطبيعتها واتجاهها في التفكير[1].

يرى الصدر ان العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف، وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية، فهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه" فهو يوضح كيفية استخلاص وصياغة مذهب الإسلام الاقتصادي في ضوء معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة والتراث الفقهي، فما الفرق إذن بين اكتشاف المذهب وتكوينه؟

إن اكتشاف المذهب الاقتصادي يبدأ من القانون المدني لأنه يمثل طابقا فوقيا له، ويستمد منه اتجاهاته، أما عملية التكوين فتمارس بصورة مباشرة وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادي، وتجعل منها أساسا لبحوث ثانوية وأبنية علوية على أساس قوانين المذهب.

المطلب الثالث: يقينية المعرفة عند الصدر

[1] – محمد باقر الصدر، اقتصادنا،،د ط، دار التعارف، بيروت– لبنان ، 1991، ص06.

تتمثل قيمة المعرفة إجمالاً في مدى درجة اليقين الذي تصل إليه إدراكاتنا تصوراً كانت هذه الإدراكات أم تصديقاً، أو بمعنى آخر في مدى إمكان كشف المعرفة عن الحقيقة، كما تتمثل من ناحية أخرى في الإيمان بإمكانية المعرفة، وهذا اليقين الذي يعتبر معياراً لقيمة المعرفة أو الإيمان بها ينقسم -فيما يرى الصدر- إلى أنواع ثلاثة[1]:

1- اليقين المنطقي أو الرياضي: وهو الذي يقصده منطق البرهان عند أرسطو، ومعناه العلم بقضية معينة، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علمت عليه، فاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان، واليقين الرياضي يندرج في اليقين المنطقي؛ لأنه يعني تضمّن إحدى القضيتين للأخرى.

2- اليقين الذاتي: وهو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها، وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم، فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نوعه فيجزم بأن وفاته قريبة، ولكنه في نفس الوقت لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل.

3- اليقين الموضوعي: وهو يستلزم الصحة في مطابقة القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع إضافة إلى الصحة في درجة التصديق، من حيث مطابقته لمبررات موضوعية تفرض درجة التصديق تلك

وقد انصبّ جُلّ اهتمام باقر الصدر في هذه المسألة على الفلسفة الماركسية التي يرفض أصحابها مذهب السفسطة وفلسفة الإنكار والشك، ويرون أن الفلسفة قادرة على الوصول إلى اليقين الفلسفي عن طريق إيمانها بإمكان المعرفة الجازمة الحقيقية؛ لذلك يحاول الصدر الوصول مع الماركسية إلى حقيقة موقفها -كممثلة للتيار المادي- ثم يطرح بعد ذلك وجهة نظر الفلسفة الإسلامية.

ويلخّص الصدر فلسفة الماركسيين في المعرفة في عناصر ثلاثة[2]:

[1] – محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة،،د ط، دار التعارف، بيروت– لبنان ، 1990، ص145.

[2] – محمد باقر الصدر، فلسفتنا،،ط4، دار الفكر، بيروت– لبنان ، 1973،ص15.

– أن الحقيقة عندهم في نمو وتطور يعكس نمو الواقع وتطوره.
– أن الحقيقة والخطأ يمكن أن يجتمعا فتكون الفكرة الواحدة خطأ وحقيقة.
– أن أي حكم مهما بدت الحقيقة فيه واضحة فهو يحتوي على تناقض خاص وبالتالي على جانب من الخطأ، وهذا التناقض هو الذي يجعل المعرفة والحقيقة تنمو وتتكامل.

الخـــلاصة

من خلال ما درسناه في هذا الفصل من تشكلات للمعرفة عبر التاريخ وصولا للفكر الاسلامي، يمكننا استخلاص مايلي:

حظيت المعرفة باهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ زمن بعيد، بسبب ما تمارسه من أدوار مهمة في حياة الإنسان من جوانبها كافة، وقد صبوا تركيزهم على توثيق المعرفة وأسبابها وأنواعها وتطورها، باعتبارها مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة العامة، ومما يستحق التنويه هنا أن المعرفة البشرية مرت عبر تاريخها بمراحل كثيرة يمكن تلخيصها بالمراحل الثلاث الآتية:

– المرحلة الحسية: استطاع الإنسان عبر تاريخه الطويل أن يجمع رصيداً هائلاً من المعارف والعلوم، اقتصرت بعضها على مجرد ملاحظة الظواهر ملاحظة بسيطة غير مقصودة، كملاحظة الشخص العادي لتعاقب الليل والنهار، دون أن تتجه أنظار هذا الشخص إلى معرفة وإدراك العلاقات القائمة بين هذه الظاهرة وأسبابها، وقد أصّل لهذا الاتجاه الحسي في المعرفة الفيلسوف اليوناني «أرسطو»، حيث قرر " أن معرفة الأشياء وفهمها لا يفترضان الانفصال عن عالم الحس،

ولا يقتضيان مزج الأفكار بحسب نسب عقلية محضة، بل إن الحقيقة لا تخرج عن عالمنا، لأنها تقع تحت أبصارنا، وفي وسعنا أن نلمسها عبر الحوادث التي تجري حولنا".

كما اتضحت هذه النزعة الحسية في الفلسفة الحديثة على يد الفيلسوف الانكليزي «جون لوك» الذي شبه العقل الإنساني بصفحة بيضاء تتلقى معارفها خلال عملية الخبرة والتجربة التي يمر بها العقل حيث يقول: " إن خير سبيل للبرهان على امتناع وجود أفكار فطرية هي أن نوضح كيف تصدر معارفُنا كلُّها عن الواقع الحسي" .

– المرحلة النظرية: ترجع جذور هذه الفترة الموغلة في القدم إلى الحضارات القديمة المعروفة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل والحضارة الإغريقية واليونانية والهندية، غير أن أوضح بدايات المعرفة النظرية (الفلسفة) كانت موجودة في الحضارة اليونانية التي ترتد في ماضيها إلى «طاليس» (585 ق. م) ، ثم تمتد هذه الحقبة لتشمل ظهور الفلسفة الإسلامية وأعلامها البارزين أمثال « الفارابي وابن سينا و محمد باقر الصدر ...»، مروراً بالعصور الوسطى المسيحية التي يسميها البعض بالعصور المظلمة، وهي فترة تميزت بسيطرة الكنيسة على الفكر والحياة في أوربا، وتنتهي هذه الفترة عند بداية عصر ما يسمى بعصر النهضة في القرن الرابع عشر والخامس عشر.

وقد ظهرت مجموعة من الأفكار الفلسفية في هذه الحقبة الزمنية تضمنت الرؤية التي قدمتها فلسفة الطبيعة القديمة عن العالم، والتي كان لها تأثير كبير على تطور العلم كالأفكار التي طرحتها " فكرة التطور الطبيعي" ، إلاّ أن كل ذلك لم يكن يعدو نطاق التأملات التي هي – رغم صحتها – لم تستند إلى الفحص التجريبي والدراسة المفصلة لظواهر الطبيعة الجزئية.

– مرحلة العلوم التجريبية: تبدأ بعصر النهضة في القرن الرابع عشر والخامس عشر، حيث ظهر المنهج التجريبي عند الفيلسوف «بيكون» ومنهج الشك عند «ديكارت»، ثم تطور هذا المنهج لاحقاً عند أصحاب المدرسة العقلية ليعرف فيما بعد باسم منهج البحث العلمي الذي يقوم أساساً على الفحص التجريبي للظواهر الطبيعية، حيث تطورت على أثر ذلك المعارف والعلوم والمجتمع البشري بصورة عامة.

الفصل الثاني

نظرية المعرفة وأسس تفسيرها عند ابن خلدون

تمهيـد

المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن خلدون

المطلب الأول: نشأته وتعليمه

المطلب الثاني: مراحل حياته

المطلب الثالث: مؤلفاته وإسهاماته

المبحث الثاني: مصادر المعرفة والتنظير والعقل عند ابن خلدون

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند ابن خلدون

المطلب الثاني: العقل العملي والمعايير

المطلب الثالث: موقفه من العقل والفلسفة

المبحث الثالث: واقعية تصنيف العلوم عند ابن خلدون ومدى ابرازه للتكامل فيها

المطلب الأول: لمحة تعريفية لهذا العلم وأهم المصنفات فيه

المطلب الثاني: تصنيفات ابن خلدون: أسسه وفوائده وإبرازه للتكامل المعرفي

المطلب الثالث: الفوارق بين تصنيف ابن خلدون والتصنيفات المخالفة.

تمهيد

إن للمعرفة مفهوم واسع بحث و تساءل عنه العديد من الفلاسفة منذ فجر التاريخ و تضاربت آراءهم حولها ، فكل بنى نظريته الخاصة حولها انطلاقا من نزعته، و يعد عبد الرحمن بن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ، إذ يمكن عده أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة علامة فارقة أضافت كثيرا من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بشكل عام.

ولقد عاش ابن خلدون في ثقافة تختلف عن ثقافتنا تمامًا، والحقّ أنه هاجم معظم النزعات الفكريّة وعقَّد المواقف في عصره، فقد كان ينظر إلى العقل البشريّ على أنه أداةٌ لخدمة الإنسان في صراعه من أجل الوجود وليس مرآةً ناصعةً للحقيقة المطلقة، أي أن الإنسان لا يرى الأشياء كما هي في الواقع، بل كما تبدو من جانب واحد له وهو واقفٌ في موقعه الثقافيّ والإجتماعيّ ومنهمكٌ بحالته النفسيّة الخاصّة.

وعند الاطلاع على إسهامات ابن خلدون المعرفية يبدو لنا جليًّا أن تحيّزه القويّ كان أحد أهمّ عوامل إبداعه العلميّ، فمن خلال هذا التحيُّز إستطاع ان يرى ما لم يستطع الآخرون رؤيته، ولكن على الرغم من ذلك لن نستطيع أن نفهم وجهة نظره ما لم ندرس تلك النزعات والقِيَم التي هاجمها أولاً، وحتى نفهم المعنى الحقيقيّ لنظريّة المعرفة عند ابن خلدون، من الضروريّ أن نطلع على نبذة من مسيرته الحياتية و أن نضع أنفسنا في مكانه وننظر إلى العالم من خلال عينيه.

المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون أحد العلماء المضطلعين بالكثير من المعارف والبارعين في تطويرها و الذين تفخر بهم الحضارة الإسلامية، فهو مؤسس علم الاجتماع وأول من وضعه على أسسه الحديثة، وقد توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران ونظرية العصبية وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها، وقد سبقت آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقا بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي" أوجست كونت".

المطلب الأول: نشأته وتعليمه

1- نسبه ونشأته

هو عبد الرحمن ابن خلدون، ولد بتونس سنة (732هـ- 1232م) حدد بنفسه نسبه اليمني الحضرمي الذي يؤول به إلى وائل بن حجر من قبيلة كندة، ونسب نفسه إلى اسم احد أجداده و هو خالد بن عثمان المعروف بخلدون وقد دخل خلدون الأندلس مع جند اليمانية وحل بإشبيل سنة 92هـ، و تولى أفراد هذه الأسرة مناصب تربوية وإدارية[1].

لقب بـ "أبي زيد" من اسم ابنه الأكبر، على جاري عادة العرب في الكنية، ولقب أيضا بـ "ولي الدين" بعد أن تولى وظيفة القضاء في مصر.

وقد شغل أجداده في الأندلس و تونس مناصب سياسية و دينية مهمة و كانوا أهل جاه و نفوذ، نزح أهله من الأندلس في منتصف القرن السابع الهجري و توجهوا إلى تونس، و كان قدوم أهله إلى تونس خلال حكم الحفصيين[2].

---

[1]- د. بن فرج الله بختة ، إسهامات ابن خلدون في بناء نظرية اجتماعية عربية، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية، جامعة حمة لخضر، الوادي، 21 مارس 2017، ص 7.

[2]- حسين عاصي، أعلام مؤرخي العرب والمسلمين، ابن خلدون مؤرخا، ط1، دار الكتب العلمية، ،بيروت- لبنان، 1991، ص 08.

نشأ في بيت علم وسياسة، وتوارثت أسرته الاشتغال بالقضاء،حفظ القرآن بالقراءات السبع، و درس الحديث و الفقه المالكي على أبي عبد الله محمد بن برال، وتلقى علوم العربية و الشعر على والده وعلى مشاهير علماء تونس، ودرس على العلماء المغاربة (الوافدين إلى تونس مع أبي الحسن المريني الذي احتلها سنة 758ه) التوحيد و الفلسفة و المنطق، فتضلع في العلوم العقلية، وحذق فن الكتابة مما سهل عليه التأليف و تولي المناصب، ولعل هذا ما أثر على حياة العلامة حتى أصبح من أعلام زمانه، مع ميله للسياسة،و قد تزوج حوالي سنة 754 ه، فقد والديه وأكثر مشايخه في سن السابعة عشر، مع اجتياح الطاعون لتونس سنة 1349م فشقت عليه الإقامة والدراسة هناك، عاش متنقلا ما بين بلاد المغرب والأندلس ومصر والشام والحجاز و اعتلى مناصب مختلفة، ما بين كاتب وقاض ومعلم ووزير، تكبد عظام المصائب وتعايش مع بيئة سياسية قلقة مضطربة، ممازاده حنكة وتجربة وجلادة وإدراكا.

جاب معظم البلدان العربية و لم يتوقف نشاطه بعد مغادرة بلدان المغرب للإقامة بالقاهرة، بل كان ينتقل بينها وبين الحجاز للحج، و القدس لزيارة المقامات، و دمشق،و بينما كان ينتظر لحاق أهله من تونس فجع بخبر غرقهم في عاصفة بحرية «وذهب الموجود والسكن والمولود» كما قال:فعظم مصابه ومال إلى الزهد وأشفق عليه السلطان فترك منصب القضاء وعكف على تدريس العلم والقراءة و قضى بقية حياته في العبادة إلى أن وفاه الأجل بالقاهرة في 25 رمضان عام 808ه الموافق لـ 17مارس 1406م[1].

2- تعليمه وتكوينه

عرفت أسرة ابن خلدون بكونها عريقة في العلم والأدب، فكانت بداية دراسته في البيت على يد والده الذي عمل على تحفيظه القرآن الكريم، وحبَّب إليه طلب العلم، حيث بدأ الدراسة في "جامع الزيتونة" بتونس وهناك قرأ القرآن وجوَّده بالقراءات السبع، ودرس العلوم الشرعية بما تحتويه من فقه وحديث وتفسير وأصول التوحيد وكان هذا كله وفق المذهب المالكي، ثم انتقل إلى دراسة

[1]- عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، (د ط)، لبنان، 1979 ، ص03.

العلوم اللسانية من نحو وصرف ولغة وبلاغة وأدب،ثم انتقل بعدها إلى دراسة العلوم العقلية بعد الغزو المريني لتونس سنة 1347م الذي أتاح له الدراسة على يد مشايخ جدد ، فدرس على يدهم المنطق والفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية والفلك والموسيقى.

وعرف عن ابن خلدون وفاؤه لمن علمه، وحرصه على ذكر فضلهم، كما أشار "الساعاتي" بقوله: «وقد حرص هو ذاته في"التعريف"على أن يصف هذه النشأة وصفا وافيا، فذكر أسماء كل من ساهموا في تعليمه وأثبت فضلهم، وبين مكانة كل واحد منهم »، ويمكن أن نذكر مشايخه ومعلميه في صنفين:

أ/ أساتذة العلوم النقلية :الذين كان من أبرزهم "أبي عبد الله محمد بن بارال" الذي حفظ على يده القرآن وكذلك "عبد الله محمد الحصائري" و"عبد الله محمد بن الشواش" اللذان تعلم على يديهما العربية وعلوم النحو واللسان، وقرأ الحديث على يد الشيخ "شمس الدين أبي عبد الله بن جابر"، وأخذ الفقه على يد "أبي عبد الله محمد الجياني" ومن أكثر أساتذة العلوم النقلية الذين كان لهم أكبر الأثر في تكوين ثقافته، "محمد بن عبد المهمين الحضري" وهو إمام المحدثين والنحاة بالمغرب وقد تعلم منه الحديث ومصطلحه والسيرة وعلوم اللغة.

ب/ أساتذة العلوم العقلية:كان أبرزهم "أبو عبد الله محمد الآبلي"، الذي أخذ عنه العلوم العقلية التي تشمل المنطق والعلوم الرياضية والطبيعية والموسيقى والفلسفة والفلك ولقد ألزمه ابن خلدون ثلاث سنوات.

أقل ما يمكن قوله عن ابن خلدون أنه كان عالما موسوعيا بمعنى الكلمة، يحركه شغفه لتحصيل العلم والمعرفة، وذلك بالبحث والتعمق الذي ينتهي إلى التمكن من العلوم[1].

المطلب الثاني: مراحـــل حياته

1- المرحلة السياسية

[1]- لبنى بوزاهر،الفكر السياسي عند ابن خلدون، مذكرة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة العامة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية محمد خيضر،بسكرة – الجزائر، 2019 ، ص13.

كانت انطلاقته الأولى في هذه المرحلة مع أول وظيفة شغلها لدى السلطان الحفصي "أبو إسحاق" وهو في سن العشرين، وكانت وظيفة "كتابة العلامة "، ثم ساقه طموحه السياسي والمعرفي إلى المغرب الأقصى الذي كان تحت سيطرة الدولة المرينية التي يحكمها "أبو عنان المريني"، نظرا لكون المدن المغاربية كانت تعرف إقبال علماء الأندلس اتجه إلى المغرب الأقصى، فقربه حاكم الدولة المرينية منه وضمه إلى مجلس علمائه، واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه«هذا ولم تكن الوظيفة التي تولاها ابن خلدون في بلاط أبي عنان لترضي مطامحه الكبيرة، فلم تكن _على حد قوله_ في درجة المناصب التي شغلها أسلافه »، ونتيجة لاتهام ابن خلدون بالتآمر مع أمير بجاية ضد أبو عنان، فقد أدخل السجن زهاء عامين، وأطلق سراحه بعد وفاة ابو عنان المريني.

بعد ذلك شغل ابن خلدون مناصب سياسية وديوانية وقضائية عديدة، عاد خلالها إلى فاس، عام 2311 م، واستقبله "عبد العزيز المريني"، لكنه لم يستقر في فاس، و توجه إلى الأندلس مرة أخرى، وعند عودته من الأندلس إلى تلمسان، قرر العزلة عند قبيلة "بني عريف "في فرندة (قرب تيهرت) حيث مكث أربع سنوات، كتب أثناءها كتاب العبر في قلعة "بني سلامة"، ثم اتجه إلى تونس واستقبله السلطان الحفصي، ثم انتقل بعدها إلى مصر بعد استئذان السلطان، فكان نزوله بها أول مرة، فدخل القاهرة واستوطن فيها واشتغل مدرسا بجامع الأزهر، ثم ولاه السلطان منصب قاضي قضاة المالكية للمرة الأولى سنة 786 م، وتولى هذا المنصب مرة ثانية على يد الملك "الظاهر برقوق"، ومات وهو قاضي في 26 من شهر رمضان، سنة 808 هـ (17مارس 1406م) ودفن" بمقابر الصوفية خارج باب النصر" وله من العمر 76 سنة[1].

[1]– علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، ط2 ،شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض– السعودية ، 1984 ، ص 4.

2- المرحلة العلمية

رغم صعوبة الحياة السياسية وامتلائها بالأحداث إلا أن هذا لم يمنع ابن خلدون من التفرغ للتأليف وتقلد مناصب تدريسية، كما أن رحلاته المختلفة كانت وراء ما حصله من علوم ومعارف، وسببا وجيها في بروزه في شتى أصناف العلوم.

حيث تمثلت جهوده في مجال التدريس والتعليم في عقد الحلقات في الجوامع والمدن التي كان يحل بها فكان يقرأ الكتب ويدرسها لتلاميذه، ويظهر ذلك في«الحلقات العلمية التي كان يقوم بها في جامع القصبة وكذلك في تلمسان قام بتعليم وإلقاء الدروس، وبالعمل نفسه بفاس عاصمة المرينين...عاكفا على قراءة العلم وتدريسه، وبنفس الجهد والنشاط أيضا،وبمزيد من النهم في طلب العلم كان حاله في الأندلس»[1]، وفي مصر اشتغل مدرسا في جامع الأزهر.

المطلب الثالث: مؤلفاته وإسهاماته

1/ مؤلفاتـــــه

ألّف ابن خلدون العديد من المصنّفات في كلّ من التاريخ، والحساب، والمنطق، نذكر منها:

- كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، وهو أحد أشهر كتبه، ويتضمّن هذا الكتاب سبعة مجلدات، وتقع المقدّمة المعروفة بمقدّمة ابن خلدون في المجلّد الأول منه، وتشكّل ما نسبته ثلث الكتاب، وتتضمّن آراء ابن خلدون في الجغرافياوالعمران، والفلك، وأحوال النّاس وطبائعهم.
- كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بني الواد.
- كتاب الخبر عن دولة التتر (تاريخ المغول من كتاب العبر)، والذي نشرته دار الفارابي ببيروت.
- كتاب ابن خلدون ورسالته للقضاة: مزيل الملام عن حكام الأنام، والذي نشرته دار الوطن في الرياض.
- كتاب رحلة ابن خلدون، والذي نشرته دار الكتب العلمية ببيروت.

[1]- الطيب بن ابراهيم ، مالك بن نبي وابن خلدون، (د ط) ، دار مدني، الجزائر ، 2002 ، ص17.

و مؤلفات أخرى ذكرها حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون 5/529، وهي: تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي، وشرح الرجز لابن الخطيب في الأصول، وشرح قصيدة ابن عبدون، وشرح قصيدة البردى، وطبيعة العمران.

2/ إسهاماته

إن المطلع على مؤلفات ابن خلدون بتمعن (وخاصة كتاب المقدمة) لابد له وأن يكتشف أنه هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع على عكس ما يدعيه علماء الغرب أن المؤسس الحقيقي هو الفرنسي أوغست كونت، وله عدة إسهامات نختصرها في الآتي:

2-1- نظريـاته: ولأننا لسنا في عرض دراسة نظريات ابن خلدون، فسنكتفي بنبذة عن أهمها:

*** النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون:**

تتحدث نظرية ابن خلدون الاجتماعيّة عن الاحتياجات الإنسانيّة المستمدة من طبيعة الإنسان، حيث يحتاج الإنسان إلى الطّعام والشّراب، والملابس، والمأوى، ويمكن تسمية هذه الاحتياجات بالأساسيّة أو الأوليّة وتؤدي الرغبة في تلبية هذه الاحتياجات إلى دفع الشّخص لاستخدام معرفته وتفكيره بشكل أوسع، مؤدّيةً بدورها إلى نشوء احتياجات ثانويّة، ثم تأتي مرحلة عملية التحضّر، التي يبحث فيها الإنسان عن الكماليات، لذا يجب عليه أن يكون أكثر ذكاءً، ونتيجة لذلك تطوّرت الحضارات.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ ابن خلدون لم يعني أبداً أنّ الحضارة تقوم على الاحتياجات المادّيّة فقط، كما تحدّث ابن خلدون عن طبيعة الإنتاج وضرورة التّعاون بين أفراد المجتمع، لتلبية احتياجات الإنتاج، وبيّن أنّ الإنسان يتكون من جزأين هما: الجزء الجسديّ، والجزء الرّوحي

المندمج مع الجزء الجسديّ، ولكل منهما تصوّراته الخاصّة، لكنّ الجزء المدرِك في كلتا الحالتين هو الجزء الرّوحي[1].

* **النظرية الإقتصادية:** تناول ابن خلدون في نظريته الاقتصاديّة تحليلاً منهجياً لآلية عمل الاقتصادوأهميّة التكنولوجيا، والاختصاصية، والتجارة الخارجية في الفائض الاقتصادي، ودور الحكومة وسياساتها المستقرة في تحقيق زيادة الإنتاج والتوظيف، كما بيّن ابن خلدون مشكلة الضرائب المثلى، والخدمات الحكومية الدنيا، والإطار المؤسّسي للاقتصاد، والحوافز، والقانون، والنظام، والتوقّعات، والإنتاج، ونظرية القيمة، وأصبح ابن خلدون أول اقتصاديّ يقدّم تفسيراً بيولوجياً لتقدّم وتخلّف الأمم، باستخدام لغة الفائض الاقتصادي، كما تمتلك نظريّة ابن خلدون القدرة العمليّة والنظريّة لشرح عواقب السياسات الحكوميّة على الإنتاج، والتّجارة، والاستثمار والاختصاصية، بالإضافة إلى التنبؤ باستمراريّة الدّولة نفسها[2].

* **نظرية العصبية والدولة:** يخصص ابن خلدون الفصل الثالث من المقدمة للدول والمُلك والخلافة ومراتبها وأسباب وكيفية نشوئها وسقوطها، مؤكدا أن الدعامة الأساسية للحكم تكمن في العصبية، وقد اهتم بالعصبية اهتماما بالغا إلى درجة أنه ربط كل الأحداث الهامة والتغييرات الجذرية التي تطرأ على العمران البدوي أو العمران الحضري بوجود أو فقدان العصبية، كما أنها في رأيه المحور الأساسي في حياة الدول والممالك، فالملك و الدولة العامة إنما يحصلانبالقبيلة و العصبية.

* **النظرية التربوية:** لابن خلدون مساهمة فعالة في علم اجتماع التربية بصفة خاصة و علم التربية بصفة عامة والذي لم يكن معروفا كعلم أكاديمي مستقل مثل اليوم، وقد عملت دراسات كثيرة حول الفكر التربوي الخلدوني ويمكن إجمال أفكاره التربوية في النقاط التالية:

---

[1] - FaridahHj Hassan, Ibn Khaldun and Jane Addams: The Real Father of Sociology and the Mother of Social Works, Faculty of Business Management, UniversitiTeknologi Mara, Malaysia, 2018,P 7.

[2] -Jean David c. Boulakia, "Ibn Khaldun : A fourteenth-Century Economist, Journal of Political Economy", Volume 79, No. 5, Sept. - Oct. 1971, p. 1106.

– أن العلم ينقسم إلى علمين علم نقلي وعلم عقلي.

– التدرج في التعليم.

– البدء بالمحسوسات والتدرج حتى الملموسات.

– كون تعليم الصبي بداية بعض سور القرآن الكريم وبعض الأشعار حتى تقوى ملكة الحفظ عنده.

بالنسبة لابن خلدون هناك علاقة أساسية بين المعرفة و التعلم و التدريس أو التعليم : فالمعرفة العلمية هي عملية استطرادية و بناءة و لا تنحصر فقط في بث أو نشر و حفظ للمعارف المتكونة و إشراك لحركة التعليم و التعليم الذاتي، وإن العلم و التعلم طبيعي في العمران البشري ، كما أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران و تعظم الحضارة و السبب في ذلك أن تعليم العلوم كما قدمناه من جملة الصنائع[1].

2-2- اسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع الطبي:

سوء الحالة الاجتماعية للطبقة العاملة عند بدء الثورة الصناعية وأثر ذلك على الحالة الصحية و انتشار الأمراض دفع علماء الغرب إلى دراسة العلاقات الاجتماعية دراسة علمية منهجية خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، و في هذا الصدد لا يفوتنا التنويه بأن دراسة ابن خلدون هي أقرب هذه الدراسات إلى المنهج العلمي، حيث جاء في أحد فصول مقدمته الشهيرة متحدثا عن أهمية الطب أو كما سماه "صناعة الطب" و تأثير البيئة على ظهور الأمراض و توزيعها ما يلي:« هذه الصناعة ضرورية في المدن و الأمصار، لما عرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء ودفع المرض عن المرضى بالمداواة حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم. و اعلم أن أصل الأمراض كلها أنما هو من الأغذية، و يواصل ابن خلدون الكلام"... ووقوع هذه الأمراض في أهل الحضر و الأمصار أكثر، لخصب عيشهم ، و كثرة مآكلهم ، و قلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها...ثم إن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة

[1]– عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة–ديوان المبتدأ و الخبر...–، ط1، دار الفكر،بيروت – لبنان ، 2004، ص 50.

العفنة من كثرة الفضلات ...ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار، إذ في الغالب وادعون ساكنون، لا تأخذ الرياضة منهم شيئا...فكان وقوع الأمراض كثيرا في المدن و الأمصار و على قدر وقوعه كانت حاجاتهم إلى هذه الصناعة. ...وأما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب،...ثم إن الرياضة موجودة فيهم من كثرة الحركة ...فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد عن الأمراض فتقل حاجتهم إلى الطب...»[1].

المبحث الثاني: مصادر المعرفة والتنظير والعقل عند ابن خلدون

لم تكن الجهود التي بذلت في الوطن العربي والإسلامي في عمومها نابعة من اقتناع ذاتي يعكس حقيقة وعمق المجتمع، كونها انعكاسا للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب

[1]– د. بن فرج الله بختة ، اسهامات ابن خلدون في بناء نظرية عربية اسلامية ، مرجع سابق ، ص 5.

طوال تاريخه الثقافي، مما جعل الوطن العربي يتعرض لقضايا زائفة ومشكلات حضارية ليست له صلة بها.

في هذا الصدد تشير المصادر التي أرخت لابن خلدون أنه قد جسد الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه عبّر عن الواقع الذي كان يقيم فيه بكل ما كان يزخر به المجتمع العربي من أحداث ووقائع عاصفة تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

وبما أن نشاط ابن خلدون كان متعدد الجوانب، حيث شمل ميادين الإدارة والسياسة والخطابة، والقضاء، و طلب العلم والتدريس....الخ فإن للمعرفة عنده مصادر كثيرة جعلت رؤيته لشؤون الحكم عامة شاملة، فقد راقب هذه الشؤون من الخارج حيث الرعية وهمومها، وراقبها من الداخل حيث تصنع القرارات وتوجه الأمور فوقف على حقائقها كاملة، ذلك أن المعرفة بالشيء لا تكون كاملة إلا بإحاطتها من الداخل والخارج مصادر المعرفة عند ابن خلدون[1].

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند ابن خلدون

لعل نشأة ابن خلدون في بيت علم وأدب وذكائه الوقاد بشهادة شيوخه، وارتباطه لاحقا بالبيت الذي يحصل فيه صنع قرارات الحكم مع تدرجه في المناصب..، كل هذه العناصر بدأت تتجمع لدى ابن خلدون لتشكل حقلا لدراسة شؤون المجتمع، فكل الأحداث التي جرت على مرأى منه وتحت رقابته حملت إلى ذهنه دروسا خصبة في مادتها ومن شأنها إذا تكررت أن تكون مفاهيم عامة تصلح لبناء نظرية معرفية قائمة على أسس ثابتة.

لذلك، نجد ابن خلدون يحدد مصادر جمع الشواهد بصفة عامة لأي باحث، وكمقدمة ضرورية لأي علم من العلوم، بل وحتى لاكتساب المعرفة بالنسبة للمناحي البشرية المختلفة.

1/ مصادر حياتية

[1]– حسن الساعاتي ، علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 ، ص 21.

وهي ما يكتسبه الإنسان من معارف من خلال ما يجري معه من أحداث طيلة فترة حياته، وهي نوعان:

أ/ التجربة الشخصية، و الاحتكاك بضروب الواقع المختلفة، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسّر له فيها مقتنصا له بالتجربة في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركا[1].

ب/ المعارف العلمية المكتسبة من قبل، وذلك حتى لا يبدأ الإنسان من فراغ، و كأن ابن خلدون قد قال بوجود مستويات للمعرفة العلمية وهما: المعطيات المباشرة والحقائق السابقة، وهذا ما تؤكده الأبحاث الحديثة في علم المناهج.

2/ المصادر الدينية

2-1- القرآن الكريم: هناك حقيقة بارزة، وهي أن من كان تكوينه المعرفي إسلاميا بحتا كابن خلدونفإن المعارف وعلى رأسها القرآن الكريم تكون حاضرة في ذهنه حضورا كاملا،يجول فيها فكره محللا ومؤلفا، ومهما يكن من شيء فإن ابن خلدون قد وضع في اعتباره القرآن مصدرا أساسيا يقتبس منه مايعنيه، في فهم الظواهر الاجتماعية وصياغة النظريات وإقامة الأدلة والبراهين[2].

وكمثال لذلك، فقد اقتبس ابن خلدون من القرآن الكريم آية يدلل بها على الانفراد بالحكم والمجد، وهي : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾الآية 22 من سورة الأنبياء، فالملك ظاهرة من ظواهر العمران في المجتمع و لابد أن يتم لواحد من المالكين يعقد له النصر على غيره ممن ينافسونه.

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي،بيروت – لبنان ، 1967، ص 1113.

[2]- حسن الساعاتي، أصول الاجتماع في القرآن، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد 01، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض – السعودية1977، ص ص15-19 .

فالدارس لسيرة ابن خلدون والمتمعن في نظرياته الاجتماعية، يجد أنه أحد التلاميذ المستفيدين من مدرسة القرآن العظيم والسباق لاكتشاف علم جديد في مجال العلوم الإنسانية.

2-2- علوم الحديث: إن للحديث النبوي أثر في فكر ابن خلدون لا يقل عن أثر القرآن الكريم، إذ يشهد شيوخه أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعه، فقد أخذ عنهم فقه الحديث واستلهم أبعاده ومراميه ويبدو أن ابن خلدون قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي يتجاوز كونه ربط للرواية من خلال السند فنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تقرير الواقع.

وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي، فترسخ في فكره أن مجموعة الصفات النفسية التي يتمتع بها الراوي كفيلة بتحديد صحة الخبر، ولقد عدد ابن خلدون الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار و حصرها فيما يلي[1]:

- التشيّع للآراء والمذاهب.
- الثقة بالناقلين، وما يلازمه من توهم الصدق.
- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع.
- تقرب الناس لأصحاب المراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال.

وعلى سبيل المثال ، من الأحاديث الرئيسية التي استند إليها في مقدمته مايلي: " ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه" الذي يستشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة.

2-3- أصول الفقة: يعتبر ابن خلدون أحد الأصوليين الذين تبنوا القياس الفقهي ليحكم على الأشياء ما لم يأتي بها نص،من خلال رؤية تربط الأسباب بمسبباتها... ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي.

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 409.

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه الاجتماعية " أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة"[1].

ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات أو المعطيات الاجتماعية للزلل والخطأ، و يقول ابن خلدون: " وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين و أئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات"[2].

المطلب الثاني: العقل العملي والمعايير

إن للعقل ملكة تهتم بالشمولية والتنظيم، وتبدو سمتها في القدرة على رد قواعد الفهم إلى الوحدة وفقاً للمبادئ، و هذا الفعل يعد ضرباً من ضروب التأمل، وعليه فليس من الضروري أن يكون العقل كلياً من حيث الشمول، أي عقلاً مجرداً، ولكنعليه أن يكون عملياً، فالعقل العملي هو الوحيد الذي يقدر على إحداث واقع
موضوعي[3]، وبذلك سوف نواجه معيارين في غاية التعقيد للنشاط العقلي هما:الإدراك الحسي والتصور.

في مطلع القرن الرابع عشر فتح باب واسع للصراع بين الكنيسة ومرجعيتها بشأن تحديد المفاهيم الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية، الذي بشر بانحسار وتفكك دور الكنيسة ، وبما أننا في صدد دراسة إبداع عقلي لمفكر، أسهم فيترسيخ المنهج العقلي الإسلامي، وجب علينا استطلاع خريطة العقل كما وردت فيالقرآن الكريم والسنة، النبوية المطهرة، وإبداعات المفكرين المسلمين، للوقوف على المنجز العقلاني لابن خلدون.

1/ العقل في القرآن الكريم

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 663.

[2]- المصدر نفسه ، ص 644.

[3]- بوترو إميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة- مصر، 1971، ص 339.

العقل، كما هو محدد في القرآن الكريم، محدود وقاصر عن إدراك المطلق، ونتمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاًوَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً﴾الأية 36-37 من سورة الإسراء، أي أن الشرط في استخدام العقل هو العلم المسبق بالواقع الموضوعي، ومع هذا فإن قصور هذا العقل ماثل في﴿لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً﴾، وذلك في اكتشاف القوانين الطبيعية والسياسية والاقتصادية في ضوء المرجعية العقائدية، لأن هذا الكشف مستمر بوساطة هذا العقل، وكونه قاصراً يعني: استمرارية الكشف والتطور، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

2/ العقل في السنة النبوية

ويقترن العقل في السنة النبوية الشريفة بالحكمة اقتراناً تاماً، ويتضح هذا في قوله صلى الله عليه وسلّم " الحكمة هي الإصابة في غير النبوة" ، أي أن العقل يمكنه الوصول إلى العلوم عداالنبوة، لأن علم الأنبياء عن طريق الوحي، وفي هذا –أيضاً– تحديد للعقل البشري في قصوره عن إدراك المطلق، فنجد أن لصيغ الآيات الكريمة التي تبدأ بـ ﴿ويَسْأَلونَكَ﴾إجابات تفصيلية لأمور لايمكن للعقل البشري المبرمج لإدراك المحيط فحسب أن يدركها، فهي ليست ضمن هندسة عقله.

وفي ضوء هذه الرؤية نستطيع القول: إن العقل البشري قاصر عن إدراك الغيب،وهذا القصور هو سر تطور العقل البشري منذ فجر الخليقة وحتى الآن، كما أن هذا القصور في الإدراك جعله فاعلاً فيما سُخِّر له لاكتشاف أسرار الحياة من مظاهر الحضارة وتفاصيلها ، وما هذه الحضارة إلا التفاصيل وتراكمها عبر الزمن[1].

3/ العقل عند ابن خلدون

[1]– نصار ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط1، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 1981، ص 66.

يرى ابن خلدون أن العقل هو استخلاص الأساس الذي أقيمت عليه المعارف في إطارين: الأولسوسيولوجي، من حيث إنه عرض لظواهر ثقافية في التاريخ العربي الإسلامي، والثاني: فلسفي، لتحديد مناهج العلوم التي استعرضها.

وبذلك فالعقل غير قادر على الذهاب في كل الاتجاهات لتكوين معرفة شمولية،أو كما سمّاه في المقدمة بـ "العلم المحيط"،فسلطان العقل ليس شاملاً، ولكنه فيحدوده الطبيعية سلطان مطلق، إذ يرى ابن خلدون أن انشغال العقل البشري بمسألة فلسفة المطلق هو تعطيل للعقل، وأن متابعة العقل بسلسلة السببية للوصول إلى المسبب الأول تبدو قاصرة بقصور العقل وقانونه، لأن الوجود أغنى وأوسع بكثير من قدرة العقل على الإحاطة به، لهذا يطلب الاعتماد على المجال المشروع للعقل لبناء معرفة أكيدة[1].

وبهذا القصور الذي حدده ابن خلدون لنشاط العقل نتلمس مشروعاً لنقد العقل النظري، إذ استطاع من خلال هذا النقد أن يسعى إلى تقديم الصيغة البنيوية للمقدمة،وأن يطرح مشروع العقل البشري (العقل العملي) متمايزاً عما ورد في نقد (كانط) للعقل المجرد، لأن إشكالياته لا تشترك مع إشكاليات الفكر الخلدونيّ[2]، وبالتالي فقد نظر ابن خلدون إلى العقل، ورسم له أبعاداً تحركه بعيداً عن إغراقه في مسائل الميتافيزيقيا التي لا جدوى منها في الوصول إلى الحقيقة، وكانت المرجعية المتمثلة في العقيدة حاضرة، في أن يعمل العقل في نشاط المحيط (العمران والمعاش)، أي أن على العقل الانشغال بأمور الدنيا، وفي هذا أصداء لصوت ابن رشد، في تحديد كل من نشاط العقل والشرع، ليضع الإنسان في موقع المسؤول عن شؤونه الحياتية، دون أن يبتعد عن إيمانه العميق بخالقه وبخالق هذا العقل[3].

4/ التنظير عند ابن خلدون

[1]– بدوي فاطمة، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، دار جروس برس، بيروت– لبنان، 2001، ص 34.

[2]– عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 4.

[3]– بدوي فاطمة، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ،مرجع السابق، ص 35.

رغم اختلاف العلماء في الحكم على أسلوب فكر ومنهج ابن خلدون، إلا أنهم أجمعوا على بعض النقاط وهي : عمق وأصالة الأسلوب الذي انتهجه في دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخية والتي كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية، اتجاهه العلمي الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز، وأخيرا الطبيعة العلمية للاستنتاجات التي توصل إليها.

وفي رأينا هناك أربعة فروض أساسية يستند إليها منهج ابن خلدون:

- التعليل الاقتصادي الاجتماعي: استخدم ابن خلدون أسلوب المعيشة كمعيار أساسي في التفرقة بين شكلي المجتمعين الذين لاحظهما في جولاته وهما مجتمع البداوة، ومجتمع الحضارة، فالأول يشبع حاجاته عن طريق الصيد أو تربية الماشية أو الزراعة، وبمجرد انتقال أفراده الى حياة المدينة تتغير معيشتهم وطبائعهم.

إذن وسائل المعيشة التي يستخدمها الانسان وتقسيم العمل تلعب دورا هاما في تمييز ابن خلدون بين مجتمعي البداوة والحضارة[1]، وهو اتجاه يّدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

- التفسير المادي لبعض عناصر العمران: يمكن ملاحظة العنصر العقلاني على كتاباته من إتجائه إلى الاستقصاء العقلي بشكل واقعي وليس بأسلوب أفلاطوني للتحقق من صحة المعلومات التاريخية، ومثالا على ذلك فقد استخدم ابن خلدون في احد بحوثه معيارا ديموغرافيا ليدحض رواية المؤرخ المسعودي الذي نقل دون تحقيق قصة جيش بني اسرائيل.
- العلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج: إن الدارس لمقدمة ابن خلدون يلاحظ أن هذا الأخير لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد، بل استشهد في تحليله للظواهر بالأسباب والنتائج كأسلوب جديد لدراسة العمران البشري والحياة السياسية.
- التعليل الثنائي: من خلال ما سبق ذكره نلاحظ ظاهرتين:

[1] - Mahdi M, Ibn khaldun'sphilosophly of History, London,1957,p194.

- الأولى: أن ابن خلدون كان يلجأ إلى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهما الإجابة على ما يعن له من موضوعات.
- الثانية: أنه كان يطبق الأسلوب العقلاني ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيعة الزمنية.

ولكنه لم يطبق هاتين الظاهرتين في المعالجة المعرفية بشكل جامد أو بمعزل تام عن بعضهما، وإنما استعان أحيانا بهما معا[1].

المطلب الثالث: موقفه من العقل والفلسفة

1/ موقفه من العقل

إن العقل حسب مفكرنا " مفطور على إدراك العامل الطبيعي، فتتجلى فاعليته في مستويات ثلاثة هي: العقل التمييزي– العقل التجريبي – العقل النظري" ذلك أن ابن خلدون يعتبر أن الفلاسفة من قبله كانوا مخطئين لما أرادوا أن يصلوا إلى معرفة ما وراء الطبيعة بالعقل وحده خصوصا لما كان من المؤكد عجز الحواس عن مساندته في ذلك، فعالم الغيبيات أوسع من نطاق العقل".

إن سر التراكم المعرفي الإنساني يكمن في قصور العقل، فالعقل مخلوق، وطالما هو مخلوق فهو ناقص، وهو من حيث تصميمه وهندسته الربانية يمر بأطوار مختصة بالمحيط وقوانينه.

العقل عند ابن خلدون جزء من النفس البشرية، والنشاط العقلي للإنسان محكوم بمنظومة سيطرة مركزية صالحة للعمل والتطبيق على مر الزمن، وفي ضوء انتقال العقل من طور إلىطور، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهذه المنظومة هي الشرع، والكمال عند الشارع ليس الحال، إنما الاتصاف، وهو السلوك، فالعمل عبادة عندما يكون نشاط العقل البشري منضبطاً بقواعد

[1]– عواطي أبوبكر، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد02، قسنطينة– الجزائر، 2003، ص 173.

الشرع، وبذلك فالنشاط البشري، فكراً وعملاً في ضوء الشرع هو تدقيق قدراته الحقيقية في اكتشافه قوانين الوجود.

2/ موقفه من الفلسفة

إن ابن خلدون يرفض موقف الفلاسفة الذين يظنون أن العقل باستطاعته الاحاطة بكل الوجود المحسوس منه وغير المحسوس، فالعقل عاجز وقاصر عن معرفة ماوراء الحس، في حين أن الفلاسفة كما يشير ابن خلدون: " يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس بهذا النظر وتلك البراهين"، وقد أطلق الفلاسفة على معرفة ما وراء الحس وما في الحس بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة.

بالتالي إن الفلسفة في زعمها بمعرفة الوجود باطل في أساسه ومصيره الفشل لسببين، أولا كيف نعرف إذا كان هناك تطابق ما بين الأحكام الصادرة على الأشياء، وبين الأشياء نفسها، ثم كيف للفيلسوف الذي يعيش في عالم المحسوسات أن يعرف العالم الآخر، فهو لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا إذا افترض تماثلاً بين عالم المحسوسات والعالم الآخر، لأن هذه المماثلة ليست مؤسسة على شيء وهذا ما يعوق الفلسفة أو الميتافيزيقا من التوصل إلى معرفة يقينية.

فابن خلدون يبطل الفلسفة على اعتبار أن تقيم بناءها على العقل وأقيسته مع أنها تتعرض لموضوعات لا تخضع لهذا الإدراك العقلي.

المبحث الثالث: واقعية تصنيف العلوم عند ابن خلدون ومدى إبرازه للتكامل فيها

سبق فلاسفة اليونان علماء المسلمين في اهتمامهم بعلم تصنيف العلوم، وكان لتصنيف أرسطو وجودا كبيرا في كتابات فلاسفة المسلمين، لكن ابن خلدون ذكر تقسيما مختلفا، قام على ملاحظة جميع العلوم التي سبقت عصر ابن خلدون ثم الكشف على الروابط والاختلافات بينها، وقد انقسم النقاد في تقييم هذه التصنيفات، فمنهم من اعتبرها مجرد إضافات ولم تمس جوهر التصنيف الأرسطي، ومنهم من اعتبرها تغييرا جوهريا لاختلاف الأسس التي قام عليها كل تصنيف.

وقد امتاز تقسيم ابن خلدون عن التقسيم الأرسطي بميزتين:

- إبراز التواصل والتكامل بين العلوم، فيظهر ارتباط كل علم منها بالآخر.

- الواقعية: فابن خلدون استقرأ العلوم تعليما وتحصيلا إلى وقته، ثم صنّفها، وتصنيف ارسطو نظريّ مرتبط بالإمكانية العقلية بصرف النظر عن الواقع

المطلب الأول: لمحة تعريفية لهذا العلم وأهم المصنفات فيه

1/ تعريف تصنيف العلوم

1-1- التصنيف:

* **التصنيف لغة:** أصله من الصِّنف بالكسر وهو النَّوع والضرب من الشيء، والتصنيف جعل الشيء أصنافا، يقال صنّفه تصنيفا أي ميّز بعضها عن بعض، ومنه تصنيف الكتب، وتصنيف العلوم[1].

[1]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 2004، ص 08.

* **التصنيف اصطلاحا:** أما معنى التصنيف في الاصطلاح فهو: "جمع و ترتيب الأشياء المتشابهة في أقسام تبعا للصفات المتشابهة، و فصل بعضها عن بعض حسب درجات تباينها"[1].

1-2- العلـوم:

* **العلوم لغة:**العلوم جمع علم، والعلم في اللغة هو المعرفة، تقول: علمت الشيء أعمله علما أي عرفته وقد يرد بمعنى الشعور تقول: ما علمت بخبر قدومه أي ما شعرت.

ومن معاني العلم أيضا الإتقان تقول: علم الأمر وتعلمه أتقنه.

* **العلم اصطلاحا:** فأسماء العلوم المدونة كعلم الكلام وعلم النحو وعلم الفقه وغيرها تطلق على أحد المعاني الثلاثة الآتية:

- الأول: مجرد إدراك القواعد و الأحكام و المسائل على قول، أو إدراكها عن دليل على قولآخر.
- الثاني: نفس تلك القواعد والأحكام والمسائل، أي معلومات العلم المتعلقة بموضوع معين أو بمواضيع معينة حيث تكون تلك القواعد والأحكام والمسائل محمولات الموضوع المعين أو المواضيع المعينة.
- الثالث: الملكة الحاصلة من إدراك القواعد والأحكام والمسائل مرة بعد أخرى، بحيث يصير الموصوف بها قادرا بسهولة نسبية على استحضارها واستثمارها لاستخراج واستكشاف المجهول.

والعلم بالمعنى الثاني هو المقصود في عرف المصنّفين للعلوم، لأن تصنيف العلوم معناه تصنيف القواعد والمسائل، لا تصنيف الإدراكات والملكات، واستناد بعض التصنيفات على القوى النفسانية - كتصنيف بيكون - لا ينقض هذا، لأن المقصود الذاتي في كل تصنيف تقسيم المعلومات، وتقسيم القوى النفسانية فيه أمر عرضي.

[1]- برجس عزام، مدخل الى علم التصنيف في المكتبات، ط1، مكتب الخدمات الطباعية- مطابع الصباح، سوريا، 1986، ص 64.

1-3- علم تصنيف العلوم: هو العلم الذي يبحث في تقسيم المعارف المدونة إلى أنواع تقسيما يرسم حدودا بين العلوم الخاصة، بحيث يحصل تمييز القواعد الأساسية لكل واحد من العلوم، ويشير في الوقت نفسه إلى العلاقات التي توحد بينها[1].

1-4- التكامل المعرفي: المعرفة هي العلم بالحقيقة، ومعنى المعرفة المضاف إليها التكامل هنا هو العلوم التي يصل إليها الإنسان، والتكامل له معنيين: سلبي وإيجابي، أما التكامل بالمعنى السلبي فهو أن لا يناقض بعضها بعضا، من حيث المضامين، أو من حيث الوسيلة التي يقع بها تحصيل العلوم، و التكامل بالمعنى الإيجابي أن يكون بينها تداخل بحيث تلتقي وتتشابه في بعض المضامين بما يشكّل مجالا تبادليا بين العلوم، أو أن يكون أحد العلوم مقدمة لغيره أو جزءا من الأعم[2].

2/ أهم المصنّفات

2-1- اتجاهات تصنيف العلوم: تنقسم الاتجاهات المعرفية في تصنيف العلوم إلى اتجاهين رئيسيين:

- أولهما الاتجاه الفلسفي :حيث يتأسس هذا الاتجاه على التقسيم العلوم إلى نظرية مجردة ومادية، اعتبار أن قسم المجردات شكل دوما محط اهتمام الفلاسفة نظرا لطبيعة الإشكالات التي يثيرها، ومن المراجع التي صيغت حول بيان هذا الاتجاه المعرفي ،تتمثل رسالة " الحدود " لجابر بن حيان (199هـ)، وكذا " رسائل إخوان الصفا" "في القرن الرابع الهجري والتي تبلغ 51 رسالة فلسفية ، وأيضا رسالة " أقسام الحكمة" "لنصير الدين الطوسي(672 هـ) ، وغيرها من المصنفات المرجعية في هذا المجال، لكن يبقى كتاب "إحصاء العلوم" "للفارابي (339 هـ) أقدم وثيقة تاريخية.

- وثانيهما الاتجاه الموضوعاتي، وهو اتجاه انتهجه علماء الإسلام بعيدا عن المنزع الفلسفي، وقد كان المقصد من ورائه هو ربط العملية التصنيفية بواقعها الثقافي من غير التأثر بالثقافات الأجنبية الدخيلة، حيث تنحصر آليات هذا التصنيف على تقسيم العلوم وفق الموضوعات التي تنضوي

[1]- يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، مصادر الدراسات الإسلامية ونظام المكتبات والمعلومات – الكتاب والسنة – ، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، 2006، ص 09.

[2]- عبد المجيد النجار،نظرية التكامل المعرفي عند ابن خلدون، مجلة تفكّر، العدد 02، المجلد 11، معهد إسلام المعرفة ، جامعة الجزيرة، السودان 2011، ص 147.

تحتها ، مما يعكس ذلك علاقة الخصوص والعموم التي عرفتها الآلية التصنيفية بين تصنيف العلوم وإحصائها وتصنيف الكتب وفهرستها، على اعتبار مفاده أنه عند القيام بتصنيف كتاب في علم ما، فإننا نكون قد صنفنا البنية الكلية لذلك العلم بداهة،وبالتالي يغدو الكتاب وحدة ببليوغرافية مساعدة في العملية التصنيفية الكاملة[1].

وأحسن من ترجم أدبيات هذا الفرع المعرفي هو ابن النديم (384 هـ) في كتابه " الفهرست" ، باعتباره أول نظام تصنيف يصلح للتطبيق على بنية الكتب، بحيث رسم صورة دقيقة للمكتبة العربية والنشاط الثقافي في مختلف جوانب المعرفة التي عرفها عصره ، ومضى في كتابه وفق خطة ونهج دقيقين لم يخرج عنهما إلا نادرا كما أنه لم ينتهج طريقة الفلاسفة بل اعتمد على آلية التصنيف التي تقوم على السند الموضوعي .

وقد اقتفى أثره في هذا الصنيع طاش كبرى زاده (968 هـ) في كتابه" مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"، كما نسج على نفس المنوال الحاجي خليفة (1068 هـ) كتابه " كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون"، وغيرها من المؤلفات التي فرضها واقع الحاجة العلمية بغية سد النقص المعرفي الحاصل[2].

وعليه، أضحى علم تصنيف العلوم تتراوح أدبياته المعرفية بين التقليد والتأصيل، بين الوجهة الفلسفية الأكثر تأثرا بالقضايا النظرية المجردة، في مقابل الوجهة الموضوعاتية التي بدا تصنيف العلوم من خلالها أكثر تأصيلا بواقعها الثقافي الخاص، وقد عكست جدلية التقليد والتأصيل التي تحكمت في الصياغة المنهجية لمؤلفات علم تصنيف العلوم،نوعين من التداخل المعرفي حسب طه عبد الرحمن "أحدهما داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصيلة بعضها مع بعض ، والثاني خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولةمن الثقافات المترجمة[3]

2-2- العلاقة بين علم التصنيف بالتكامل المعرفي

[1]- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة ، ط2، دار المعارف، الاسكندرية- مصر، 2007، ص 19.

[2]- الأرناؤوط محمود، القطوف الدانية، ج 3 ، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق- سوريا، 2007، ص 299.

[3]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، 2001، ص 76.

إن فكرة التكامل ليست بالجديدة قطعا، فهي موجودة في التراث الإسلامي، ولا يخفي وجودها على المتأمل بأدنى بحث، لكن الكلام عليها في هذا الوقت كثر لأن العلوم اتسعت فصار من غير الممكن للفرد مهما قويت مداركه ومؤهلاته أن يستوعبها كلها فاتجهت مراكز العلم من في كل حقل معرفي وانتهاء بتأليف وتدوين المكتشفات واستثمارها، ولما أخذت هذه المعارف جامعات ومعاهد البحوث وغيرها إلى إحداث تخصصات علمية يعهد لها بالاضطلاع بمعرفة حقلية محدودة، بدءا من تكوين المتخصصين الحقلية تتسع بسبب التراكم المعرفي نشأت تخصصات في التخصص الواحد، وعادت بنشوئها دورة التكوين والاستكشاف والتدوين، وأدى هذا إلى ظهور نواقص في هذه الطريقة منها انقطاع الصلات بين العلوم المفضي إلى صعوبة إيجاد الحلول العلمية للمشكلات ذات الأبعاد المتعددة، ولمّا أحس القائمون على العلوم والمهتمون بها بخطورة هذا الوضع لو استمر برز الحديث عن التكامل المعرفي فعقدت له عدة ملتقيات ودعي له الباحثون، وأدلى كل بدلوه[1].

أ/ آلية التدرج: إن آلية التدرج تعكس ماهية علم تصنيف العلوم من الناحية الاصطلاحية، حيث تقوم هذه الآلية على انسدال الموضوعات من الأعم إلى الأخص، أي أن العلم الخاص يتفرع من العلم العام لزاما، على اعتبار اشتراكهما في الموضوع المعرفي الواحد ، رغم اختلاف جزئيات التطرق البحثي لكل علم بحسبه ، لكن يبقى المعنى المشترك بينهما يعد الإطار الناظم لتلك العلوم العامة والمتفرعة على حد سواء.

كما تنحو هذه الآلية إلى إدراج بعض العلوم في النسق الثقافي الواحد ، بحيث نلحظ تجاور علوم اللغة مع علوم الأدب إلى جانب علوم الدين إلى جانب علم التاريخ إلى جانب غيرها، وتتكامل في صياغة منظومة العلوم الشرعية، في مقابل العلوم غير الشرعية أو علوم العجم حسب تعبير الخوارزمي (387 هـ) ، والذي انتهج في كتابه " مفاتيح العلوم " تصنيف العلوم بناء على فحوى هذه الصورة إلى مقالتين متقابلتين ، أحدهما ، لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلومالعربية، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم[2].

[1]– عبد المجيد النجار، نظرية التكامل المعرفي عند ابن خلدون ، مرجع سابق، ص 152.

[2]– الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق ابراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 1989، ص 15.

ب/ آلية التلازم:تمثل آلية التلازم المستوى الثاني المؤسس لنسقية التكامل المعرفي ، ومفهوم التلازم في هذا المقام من تلازمالشيئين إذا "تعلقا تعلقا لا انفكاك فيه"،وفي تأكيد هذا المنحى المعرفي يقول ابن خلدون (808هـ)" إنالعلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين :صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن موضعه.... ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل"،فإن النقل حسب هذه الآلية لم يكن مقابلا للنظر العقلي أبدا، لأن النص الديني هو مصدر العقلانية المؤمنة بل والباعث عليها، الأمر الذي جعل صريح المعقول لا يمكنه أن يتعارض مع صحيح المنقول ، مما يفضي بظواهر التعارض أن تنتفي عند عتبة التكامل ، نتيجة تعاضد العلوم النظرية الموصلة الى العلوم الشرعية[1].

المطلب الثاني: تصنيفات ابن خلدون: أسسه وفوائده وإبرازه للتكامل المعرفي

1/ تصنيف ابن خلدون للعلوم

يعتبر ابن خلدون نشأة العلوم وتقدمها ظاهرة عامة من ظواهر العمران البشري، ولما كان يرى أن طلب العلم فطرة الإنسان، صح عنده أن العلوم تنشأ عن حاجة فطرية يسعى الإنسان إلى تحقيقها، إما بالاقتباس عن الأولين أو بالاستنباط الفكري، وبناءً عليه يقسم ابن خلدون العلوم إلى قسمين كبيرين: الأول: يشمل العلوم النقلية والتي يأخذها طالب العلم من السلف كالفقه واللغة، والثاني: يضم العلوم العقلية، والتي يتوصل إليها بجهده الفكري والعقل كالطبيعيات والحكمة، وهذه العلوم العقلية طبيعية في الإنسان، ولذلك فهي ليست حكراً ومقصورةً على ملة أو أمة، مع تأكيده على وجوب الابتداء بتدريس العلوم النقلية، حتى يرتاض بها عقل الناشئ ومنه كان إقباله على العلوم العقلية أيسر مأخذاً وأسلم عاقبة[2].

[1]– ابن خلدون، المقدمة ، مصدر سابق، ص 171.

[2]– كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، ط3، دار المكشوف ، مكتبة أنطوان ومكتبة لبنان، بيروت – لبنان ، 1968، ص 808.

1-1- العلوم النقلية وأصنافها: إن أصل هذه العلوم كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة، وهي حسبابن خلدون كالتالي:

* **علوم القرآن من التفسير والقراءات:**القرآن حسب ابن خلدون "هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين ضفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرائق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها، ونُقل ذلك واشتهر إلا أن استقرت منها سبع طرائق معينة تواتر نقلها أيضا بأدائها ، فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة".

* **علوم الحديث** :فعلوم الحديث حسب ابن خلدون كثيرة وغزيرة ومتعددة لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وذلك بما تبث في شريعتنا.

* **علم الفقه وما يتبعه من فرائض:** يعتبر ابن خلدون أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا ، وتأخذ أهميتها من خلال النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له.

* **علم الكلام** :فيعرفه ابن خلدون بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية العقلية والرد عن المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد".

* **علم التصوف** :هذا العلم حسب ابن خلدون من "العلوم الحديثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعتراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة".

* **علم تعبير الرؤيا** :وهذا العلم حسب ابن خلدون هو جديد في الملة، وخصوصا عندما صارت من الصنائع وكتب الناس فيها، "وإنما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودا في السلف كما هو في الخلف، وربما كان في الملوك والأمم من قبل، واعتبرها ابن خلدون مدرك من مدارك علم الغيب.

1-2- العلوم العقلية وأصنافها: يقول ابن خلدون في حق العلوم العقلية بأنها "هي طبيعة الإنسان من حيث هو أنه هو ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل بوجه النظر فيها إلى أهل

الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها"، وهي موجودة منذ أن كان عمران الخليقة، ويسميها ابن خلدون بعلوم الفلسفة والحكمة، وهي تشتمل حسبه أربعة علوم، وهي:الأول علم المنطق، والثاني العلم الطبيعي الذي ينظر في المحسوسات، والثالث العلم الإلهي الذي ينظر في أمور ما وراء الطبيعة.، والرابع علم التعاليم ، وتتفرع هذه العلوم إلى فروع، فمن فروع العلم الطبيعي علم الطب والفلاحة والسحر والكيمياء، ومن فروع علم التعاليم علم العدد، وعلم الهيئة وعلم الهندسة وعلم الموسيقى[1].

2/ أسس التصنيف الخلدوني

تخضع تقاسيم العلوم إلى دوافع وأسباب هادفة، ولا يخلو تصنيف من أسس يبنى عليها، ومن أهم أسباب اختلاف التصانيف الاختلاف في الأسس والمنطلقات.

واعتمد عبد الرحمان ابن خلدون في التصنيف على المنهج الاستقرائي القائم على تتبع واستقراء العلوم الواقعة في مجال زماني و مكاني محدود، و الغاية من استعمال المنهج الاستقرائي الوصول إلى معرفة مدى مطابقة ما في الذهن مع ما في الواقع، وهذا المنهج المتبع في التصنيف يخالف المنهج الاستنباطي الذي اتبعه من صنف العلوم الممكنة عقلا بصرف النظر عن الواقع.

ومن الأسس المهمة لهذا التصنيف انطلاقه من نظرة توحيدية، فالثنائية بين العقل والنقل ليست تقابلية عنادية، بل هو تنوع نتج عن تنوع مصادر المعرفة ووسائلها، قال الدكتور عبد المجيد النّجار: «هذا التقسيم الثنائي لا يعدو أن يكون قائما على اعتبار وسيلة التحصيل بين عقل ونقل»[2]، وذكر ابن خلدون ما يشير إلى أن ثنائية تصنيفه مبنية على تنوع وسائل المعرفة ومصادرها، قال : «فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم، أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك، أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن ذلك عنهم، ويحرص على أخذه و علمه»، فأشار بقوله: «فيكون الفكر راغبين في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم» إلى علوم الفلسفة، وأن طريق الإنسان

[1]– ابن خلدون، المقدمة ، مصدر سابق، ص 171.

[2]– عبد المجيد النجار، نظرية التكامل المعرفي عند ابن خلدون ، مرجع سابق، ص 153.

إليها الفكر؛ وأشار بقوله: «أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء إلى العلوم النقلية، وأن طريق الإنسان إليها الأخذ عن الأنبياء»[1].

3/ فوائد التصنيف الخلدوني

تذكر للتصنيفات فوائد، من أهمها دلالة المتعلم على العلوم القائمة ليتوجه إلى تحصيلها من أهلها ومنها أيضا إبراز مراتب العلوم وإظهار العلاقات الموجودة بينها، كتمييز الوسائل والمقدمات والآلات عن المقاصد والغايات، ومنها أيضا فتح المجال لظهور علوم جديدة انطلاقا من العلوم الموجودة، ومنها أن تصنيف العلوم مما تعتمد عليه الجامعات في تقسيم الأقسام و التخصصات، وهو أيضا مستند التصنيف المكتبي، فخطة "ديوي" العشرية تأسست على تصنيف فرانسيس بيكون، وهذه الفوائد يساهم تصنيف ابن خلدون فيها مع التصنيفات الأخرى الموجودة.

إنه مما لا شك فيه أن بعض هذه الفوائد كان الدافع لابن خلدون إلى تصنيف العلوم، قال فتحي حسن الملكاوي بعد أن ذكر تصنيفات منها تصنيف ابن خلدون: «إنها انطلقت من النظر الواقعي إلى العلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية، وتنظيمها في هيكل تصنيفي يخدم الأغراض التربوية التعليمية»[2].

4/ التكامل المعرفي في تصنيف ابن خلدون

العلوم عند ابن خلدون ترجع إلى الفكر الطبيعي الموجود في الإنسان بوصفه إنسانا، أو إلى الأخذ عن الأنبياء الذين تلقوا الوحي من عند الله تعالى واهب الفكر والعقل للإنسان، فلا تتفاصل العلوم عنده بل تتكامل ولا أدل على هذا من وصف ابن خلدون للروابط الموجودة بين العلوم، فالعلوم النقلية كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، واستنادها إلى الخبر هو جهة اتحادها، فإلحاق العقل الفروع من مسائل العلوم بالأصول الخبرية في علم الفقه لا يجعل الفقه مفصولا عن العلوم الخبرية البحتة، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة، لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، وهذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في

[1]– علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون ، مرجع سابق، ص 24.

[2]– فتحي حسن الملكاوي،منهجية التكامل المعرفي – مقدمات في المنهجية الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،فرجينيا– الولايات المتحدة 2011 ، ص 35.

الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه، فناسب أن يكون الفقه على هذا من العلوم النقلية، والعلوم النقلية عنده خادمة لغاية محددة هي: معرفة أحكام الله تعالى المفروضة، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب المعرفة التكاليف، وعن النظر في الكتاب نشأت علوم القرآن من تفسير وغيره من العلوم، وهكذا يتدرج ابن خلدون في ترتيب العلوم النقلية المؤدية إلى الغاية المذكورة وهي معرفة التكاليف ليتمكن المكلف من العمل بها.

المطلب الثالث: الفوارق بين تصنيف ابن خلدون والتصنيفات المخالفة

يختلف التصنيف عند ابن خلدون عن غيره من التصنيفات ويلتقيان في مواطن عدة نذكر أهمها فيما يلي[1]:

1- من حيث الوصف والشكل

فالقسمة الخلدونية قائمة على ثنائية العقل والنقل باعتبارهما وسائل للمعرفة كما مر، فتلتقي من هذه الحيثية مع كل تقسيم ثنائي كتقسيم ابن حزم القائم على ثنائية المنفعة والمضرة، وتختلف عن كل تقسيم غير ثنائي، كالتقاسيم الثلاثية، ومنها تقسيم الشاطبي حيث ينقسم العلم إلى صلب وملح وما ليس من صلب العلم ولا ملحه.

2- من حيث الأسس

يلتقي التقسيم الخلدوني مع كل تقسيم ينطلق من البيئة الإسلامية، أي الذي له علاقة بالعلوم المعرفة بالتكاليف، المؤدية إلى العمل المنجي في الآخرة، وجعلها أعلى العلوم في سلم الترتيب، ثم التدرج منها إلى العلوم الخادمة لها.

ويختلف التقسيم الخلدوني مع كل تقسيم يجعل التجريد غايته، فيكون أكثر العلوم تجريدا أعلاها في سلم الترتيب، كتقسيم الفلاسفة، وكذلك الحال بالنسبة للتقاسيم التي أوغلت في الواقعية بحيث جعلت كل العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات التي نغفل- كما يزعم أنصار هذا التقسيم – عادة أصله الاستقرائي، وهذا التقسيم قائم على إنكار كل وجود لا يقع تحت الحس، فلا

[1]- يوسف عدار، واقعية تصنيف العلوم عند ابن خلدون، مقال بمجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 02 ، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، الجزائر، 2015، ص 65.

يمكن أن يكون موضوعا لعلم، فهذا التقسيم وهو تقسيم أوجست كونت على طرف النقيض مع التقسيم الأرسطي النظري.

3- من حيث إبراز التكامل المعرفي

التقسيم الخلدوني تقسيم قائم على إبراز العلاقات بين العلوم، وإظهار احتياج بعضها لبعض، وخدمة بعضها لبعض، فتكامل العلوم في التقسيم الخلدوني وصل إلى حد الاندماج والتفاعل حيث انصهر علما المواريث والحساب في علم واحد.

الخلاصـــة

من خلال ما تطرقنا إليه في هذا الفصل، يمكننا استخلاص مايلي:

- إن المُطّلع على سيرة العلامة ابن خلدون، سيلحظ حتما أنه كان رجلا موسوعيا، محبا للعلم ، برغم الظروف المضطربة التي مر بها و التي ميزت عصره في شتى الجوانبخاصة في جانبها السياسي، فقد كانت الأمة الإسلامية آنذاك فيآخر مراحل عطائها، وعليه فقد لعبت ظروف عصره في مختلف الجوانب، دورا هاما في بلورة فكره، فكان كتابه المقدمة ثمرة نظره السياسي وتأملاته للوضع الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للأمة.

– من خلال الاطلاع على المكانة الفكرية والعلمية لنظرية المعرفة الخلدونية، يتضح لنا أن هذه الأفكار
يمكن أن نجد فيها ما يتماشى مع واقعنا الراهن، لأنه وبالرغم من أن ابن خلدون استند في دراسته
هذه إلى بعض الشواهد الحية التي عاصرها، أو التي تحدث عنها التاريخ، إلا أن أفكاره قابلة للتجديد وهي بذلك تتماشى مع طبيعة المجتمعات، كما أن تأثير هذه النظرية على الفكر
السياسي العالمي مازال مستمرا إلى غاية يومنا هذا، حيث أن المفكرين مازالوا ينهلون من أفكاره التي وردت في المقدمة، ويجددون فيها ويأخذون
منها ما يواكب الأحداث الراهنة، وعليه فإن ابن خلدون استطاع بأفكاره تلك التيتعكس مجتمعه وعصره، أن يتجاوز عصره وينظر لعصور لاحقة.

–علم تصنيف العلوم هو العلم الذي يبحث في تقسيم المعارف المدونة إلى أنواع، تقسيما يرسم حدودا بين العلوم الخاصة، بحيث يحصل تمييز القواعد الأساسية لكل واحد من العلوم، ويشير في الوقت نفسه إلى العلاقات التي توحد بينها.

– التكامل بين العلوم له جانبان: سلبي وإيجابي، أما التكامل بالمعنى السلبي فهو أن لا يناقض بعضها بعضا من حيث المضامين، أو من حيث الوسيلة التي يقع بها تحصيل العلوم، والتكامل بالمعنى الإيجابي أن يكون بينها تداخل بحيث تلتقي وتتشابه في بعض المضامين أو بعض الآليات المنهجية.

–يمكن الاستدلال على التكامل المعرفي في التراث الإسلامي بتصنيفات المسلمين للعلوم، وقد لاحظ كثير من النقاد والمفكرين المعاصرين العلائق الموجودة بينالعلوم في التراث من خلال تقاسيم العلوم، وربطوا بين فكرة التكامل المعرفي وتقاسيمالعلوم.

– قسم ابن خلدون العلوم قسمة ثنائية : فرددها بين العقلي الطبيعي والنقلي الوضعي.

– من الأسس المهمة لتصنيف ابن خلدون انطلاقه من نظرة توحيدية، فالثنائية بين العقل والنقل ليستتقابلية عنادية، بل هو تنوع نتج عن تنوع مصادر المعرفة ووسائلها.

– من فوائد التصنيفات توجيه المتعلم إلى تحصيل العلوم القائمة من أهلها، ومنها أيضا إبراز مراتب العلوم وإظهار العلاقات الموجودة بينها، كتمييز الوسائل والمقدمات والآلات عن المقاصد والغايات.

–يختلف تقسيم ابن خلدون عن غيره من التصنيفات، ويلتقي معها من حيث الوصف والشكل ومن حيث الأسس ومن حيث إبراز التكامل المعرفي.

الفصل الثالث

علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون

تمهيد:

المبحث الأول : علم اجتماع المعرفة المفهوم والنشأة .

المطلب الأول : ماهية علم اجتماع المعرفة .

المطلب الثاني : موضوع علم اجتماع المعرفة .

المطلب الثالث : نشأة علم اجتماع المعرفة .

المبحث الثاني : إسهامات العلماء والمفكرين في علم اجتماع المعرفة .

المطلب الأول : كارل ماركس والوعي الاجتماعي .

المطلب الثاني : اسهامات إميل دوركايم في سوسيولوجيا المعرفة.

المطلب الثالث : اسهامات كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة .

المبحث الثالث : تجليات الفكر الخلدوني في نظرية علم اجتماع المعرفة .

المطلب الأول : أسس علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون .

المطلب الثاني : ابن خلدون وتحليل علاقة البنى الإجتماعية بالإنتاج المعرفي .

المطلب الثالث : علم اجتماع المعرفة بين ابن خلدون وسواه من المفكرين.

تمهيد

انطلاقا من معطيات هذا الفصل نسعى إلى تحديد مفهوم علم اجتماع المعرفة مبرزين الركائز الأساسية فيه، كما يمكننا التنويه بضرورة تحديد أسس علم اجتماع المعرفة استنادا الى المؤسسين الأوائل لهذا التخصص ك ماكس شيلر وكارل مانهايم.

كما خصصنا في هذا الفصل للحديث عن ابن خلدون كرائد من رواد علم اجتماع المعرفة بعد المرور على أهم إسهامات وانجازات رواد علم اجتماع المعرفة في الغرب ، الذين اتفقوا على أمور عديدة تبرز الأصل الاجتماعي للمعتقدات والأفكار والآراء ، واختلفوا في أساليب التفسير والفهم والشرح.

وإذا كانت صورة علم اجتماع المعرفة قد تحددت بشكل كامل....وبالطبع ليس مطلق _ على يد كارل مانهايم منذ منتصف القرن العشرين . فإن الأمر لا يعني أن مانهايم كان الأول في الحديث في علم اجتماع المعرفة ،وفي محاولتنا هذه نريد تحديد زمن أعمق من زمن مانهايم . ونعود بالتاريخ إلى زمن نيقولا ميكيافيلي ، من خلال إظهار ملامح علم اجتماع المعرفة عنده.

ولقد جاء اختيارنا ل ميكيافيلي وابن خلدون من منطلق تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية لكليهما. ومن جهة أخرى حتى نثبت بأن ابن خلدون كان له السبق في الحديث عن علم اجتماع المعرفة ، فلم تكن علميته فلسفية مقطوعة الصلة بالواقع، وبالتالي فهو كان سباقا في إنتاج المعرفة في علم الاجتماع وفي التحليل الاجتماعي للمعرفة ، فهو ربط بين كثرة العمران وتعظم الحضارة وبين العلوم حيث أن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية أي أنه ربط بين المعرفة والمجتمع . فقد كانت تصميماته إيجابية هدفها وضع الأسس العلمية لدراستها ، بل لتغييرها بما يخدم مصلحة الأمة . وفي هذه النقطة يلتقي ابن خلدون مع ميكيافيللي حينما وضع الأسس التي يجب إذا أراد الأمير الاحتفاظ بإمارته أو أراد إصلاح إمارته ، الإقتداء بها.

المبحث الأول: علم اجتماع المعرفة المفهوم والنشأة

يعد علم اجتماع المعرفة أحد فروع علم الاجتماع العام مقدم له العلماء تعريفات كثيرة لكنها تدور في فلك واحد أنه يبحث في العلاقة بين الفكر و الواقع الاجتماعي

فهو يعد وسيلة بحث نظرية تستخلص للصور من الواقع وينتظمها في قوالب نظرية ومضمون وسيلة تحديد رؤية معينة يقيس السلوك ووفقها.

المطلب الأول: ماهية علم اجتماع المعرفة

يقصد بعلم اجتماع المعرفة بأنه دراسة العلاقة بين الفكر الانساني والسياق الاجتماعي الطي نشأ داخله والاثار السائدة لأفكاره على المجتمعات وبالتالي فهو يتناول المسائل الأساسية حول مدى و حدود التأثيرات الاجتماعية على حياة الفرد والاساسيات الاجتماعية والثقافية لمعارفنا حول العالم ، وبالتالي فهو يسعى إلى تبيين علاقة إنتاج المعرفة و بين البنى الإجتماعية ، فهو يدرس :[1]

*العلاقة بين المرتبة المتغيرة للأنواع المعرفية و المرتبة المتحركة أيضا للأعمال الحضارية الأخرى ، فضلا عن شتى التعقيدات الإجتماعية (Reg.lementations socials) أو المسماة الضوابط الإجتماعية.

***دور المعرفة وممثليها في شتى أنماط المجتمعات:**

*شتى طرائق التعبير والتعميم و التواصل المعرفية ذات الإرتباطات الوظيفية مع الفعلة الإجتماعية من مستقبلين ومرسلين .

*الحالات الخاصة بالتباين بين الأطراف الإجتماعية والمعرفة .

*النشاطات النزوعية التبانية من جهة والتلاحمية من جهة ثانية الشاملة شتى أنواع المعرفة المتطابقة مع أنماط المجتمعات الشمولية .

و مع ذلك فإن هناك احجاما من علماء الإجتماع عن وضع تعريف محدد لماهية علم إجتماع المعرفة ، وسوف نعرض هنا لفئة من التعريفات تسمح لنا بالوقوف على ماهية هذا العلم .

[1] جورج غورفيتش،الأطر الإجتماعية للمعرفة ، ت .خليل أحمد خليل ، ط3 ، مجد المؤسسة الجامعة للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص22.

يعرف زكي بدوي علم إجتماع المعرفة بأنه "علم يسعى إلى ايجاد العلاقات بين أنماط من الأفكار والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات وبين الظروف الإجتماعية التي تظهر فيها" [1]

وفي قاموس علم الإجتماع يعرفه الدكتور عاطف غيث بأنه ملاحظة كيف ترتبط الحياة الفكرية في فترة تاريخية معينة بالقوى الإجتماعية والسياسية القائمة ..... فهو علم يهتم بالعلاقات بين اتساق الفكر والوقائع الاجتماعية .[2]

أما ماكس شهير يذهب في تعريفه إلى أنه "تحليل للعلاقات الوظيفة المتبادلة و المداخلة بين العمليات والبناءات الإجتماعية من جانب و أنماط الحياة الفكرية والعقلية ، بما فيها نماذج المعرفة من جانب آخر ، دونها أولوية أو أسبقية تعزى إلى المجتمع أو العقل .[3]

يتجلى دور علم إجتماع المعرفة في محاولاته فحص الظروف الإجتماعية التي تجعل المعرفة ممكنة ، فيمكن تعريفه بأنه العلم الذي يهتم بدراسة الظروف والعوامل الإجتماعية والدافعية التي تؤثر في الفكر ، فالمعرفة ترتبط بطبيعة البناء الإجتماعي والمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع وأفكار العلماء التي تنبع من يساهم الإجتماعية .

يرى كارل مانهايم أن مسؤولية علم إجتماع المعرفة عبارة عن تحليل العلاقات القائمة بين المجتمع و المعرفة ، فمن جهة يبحث هذا العلم عن تلك المعايير التي يمكن بواسطتها توضيح هذه العلاقات ومن جهة أخرى يسعى إلى توضيح طبيعة هذه العلاقة ليؤدي دورا في شرحها من الزاوية النظرية ، وبإختصار علم اجتماع المعرفة هو دراسة للطرق التي من خلالها تؤثر العوامل الإجتماعية في كل الإنتاجيات الفكرية والعقلية والمعرفية .

إذن فقد ذهب مانهايم في تصوره للعلاقة بين المعرفة والوجود الإجتماعية مذهبا ماركسيا اتفق فيه مع ماركس على اسبقية الوجود الاجتماعي على وجود المعرفة.

وبالنظر إلى كل التعريفات السابقة والاجرائية في طبيعتها تعرف علم اجتماع بأنه العلم الذي يهتم بدراسة العلاقة بين صور المعرفة من جهة والبيئات الإجتماعية من جهة أخرى.

---

[1] أحمد زكي بدوي،معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، 1997 ، ص403.

[2] محمد عاطف غيث و آخرون ، قاموس علم الاجتماع ، دار المعارف ، القاهرة ، د ت ، ص460.

[3] السيد عبد العاطي السيد ، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1998 ، ص 137.

والبحث في هذه العلاقة أصبح من إهتمام علم إجتماع المعرفة منذ نشأته على يد ماكس شيلر 1927 وتطوره على يد مجموعة من العلماء في ألمانيا وفرنسا وأمريكا .

المطلب الثاني : موضوع علم اجتماع المعرفة

ان علماء علم اجتماع المعرفة لم يقصروا في بحوثهم على المعرفة العلمية حيث اهتموا أيضا بكل ايديولوجيات السياسية ، الفلسفة ، العلم والتكنولوجيا ، المذاهب الأخلاقية اضافة الى العوامل الاجتماعية الثقافية وقد قسم جورج غورفيتش المعرفة الى أنواع عديدة وهي كالتالي :

1_ للمعرفة الادراكية للعالم الخارجي : وادراكها وامكان صوغها في مفاهم في معايير كمية من الأمور البالغة التنوع وقد قدم غورفيتش مثالا ليبين الاهمية النفسية لهذا النوع من المعرفة داخل نسق تراتبي وهو المجتمع الاقطاعي حيث كانت المعرفة الادراكية للعالم الخارجي مندرجة في ذيل الترتيب [1]

2_ معرفة الاخرين (النحن – الجماعات – الطبقات) لم يدرك هذه المعرفة الا مؤخرا التي تمثل في نظر غورفيتش شكلا مميزا من المعرفة ولهذه المفارقة اسباب ومصادر تتثمل في:

– لا يمكن ان نتصور أي اطار اجتماعي لا يحدث فيه هذا الادراك الذي يلعبه الاخر ومظهره من سلوكات وكلمات وتعابير وجه وموافقة اجتماعية تتغير حسب تغير الاطار الاجتماعي

– لم تؤكد معرفة الاخر دورا فعالا في المجتمعات الاقطاعية والنزعة الاجتماعية و يمكن أن تصبح اساسا في أنماط المجتمعات المنظمة وفق مبادئ النزعة الجماعية اللامركزية والتعددية القائمة على التسيير الجماعي الذاتي [2]

3– معرفة الحس السليم : وهي نوع خاص من المعرفة عبارة عن جمع معرفة النحن والمعرفة الادراكية للعالم الخارجي وهي معرفة للمسنين وذوي التجربة التي يفتقر اليها الجيل الجديد بل نجدها فقط لدى الجيل القديم وهي المعرفة تفضل المعرفة التقليدية فالأجيال السابقة تعلم الاجيال الفنية كيف تتخطى من مصاعب الحياة

[1] Georges grurvitch .opcit p.p 30.31

[2] جورج غورفيتش، مرجع سابق ص ص 34،35

الا أن نجاح تناقل المعرفة الحسية السليمة لهو تناقل عشوائي جدا في المجتمعات الصناعية الحديثة فشروط الحياة تتغير فيها بوتيرة خطيرة تفرضها التطورات النفسية المتواصلة وأمام هذا التغير الدائم في الحياة اليومية يجب على كل جيل ان يصنع معرفته الحسية السليمة بنفسه ،هذا النوع من المعرفة لا يصلح في المجتمعات المعاصرة التي تتميز بسرعة كبيرة ومن ثم التجاوز المستمر للمعرفة التقليدية وأكثر من ذلك يغيب هذا النوع من المعرفة المجتمعات المثقفة[1]

4_ المعرفة التقنية : هي معرفة قائمة بذاتها لا تقبل الخوض الى أي معرفة أخرى، ومن الخطأ اعتبارها معرفة الوسائل واستخدام المادة فقط أو معرفة علمية مطابقة للتكنولوجيا فهي تعتبر معرفة صريحة وضمنية لارتباطها بالمهارة والممارسة

انها معرفة كل الاستعمالات الفعالة الضمنية والعادية والتي تنوع الى الاستقلال والى استمداد في منها من صحتها هذه انها استعمالات الفعالة الضمنية والعادية والتي تتنوع الى دقيقة قابلة للتناقل مبتكرة ومصدر معرفتها هذه في السيطرة على عالم الطبيعة وذلك في سبيل الانتاج، التنظيم، التخطيط .....

5_ المعرفة السياسية: والتي تختلف عن العلم السياسي وعن علم الاجتماع السياسي اللذان يدرسان كل ما يتعلق بالدولة وبالسياسة كما يجب تميزها عن الفلسفة السياسية التي تبرر الأنظمة الحاضرة أو المقبلة .

ان امتزاج الاحكام الضمنية والاحكام الفعلية يشكلان المعرفة السياسة انها معرفة واقعية ودقيقة جدا للقوى المتلازمة وللبيئة التي يحوي فعلها فيها

ويمكن رصد المعرفة السياسة في الافعال والصرعات التي تحدث بشكل مباشر بين الطبقات والاحزاب أي انها تظهر في مختلف أنماط المجتمعات البدائية

6_المعرفة العلمية: تنوع من المعرفة تتميز بالحياد وتنافس مع المعرفة الفلسفية وأخذت مكانها وهي نشاط علمي ويظهر ذلك في العلوم الطبيعية من خلال أربع زوايا :

1_ترتكز العلوم الطبيعية على التجربة والاختبار وهما الأساس يخضعان لتأثير الانسان

2_كل فرضية محققة أم غير محققة صبغة المجتمع الذي انتجت فيه

[1] جوزج غوزفيتش ، مرجع سابق ، ص ، ص 36.35

3_ تحتاج العلوم الى وسائل و أجهزة فخمة وعالمية وتكون موضع منافسة المنظمات الخاصة للبحوث العلمية

4_هناك ارتباط وثيق بين العلوم والواقع الاجتماعي اذ يمكن لهذا الأخير أن يسيطر على العلوم بفعل القوى المنتجة لها .[1]

7_المعرفة الفلسفية : تعتبر المعرفة الفلسفية عن رؤية أصحابها ولا تتخذ من الواقع موضوعا لها فهي تعتمد على التأمل والخلوة وهذا النوع من المعرفة يمتاز بالتعالي، والمعرفة الفردية تتغلب على المعرفة جماعية ، وبالتالي تنتفي عنها صفة الموضوعية .

المطلب الثالث : نشأة علم اجتماع المعرفة

- في ألمانيا (موطن النشأة) :

ارتبطت نشأة علم اجتماع المعرفة بالفيلسوف الألماني ماكس شيلر فيعتبر أول من صك مصطلح علم اجتماع المعرفة وذلك عام 1924م وحدد عناصره المحورية :

1_ الطبيعة الاجتماعية والجماعية للمعرفة .

2_التوزيع الاجتماعي للمعرفة من خلال المدارس والجامعات ودور النشر والصحفية .

3_دور المصالح الاجتماعية في تشكيل كافة أنواع المعرفة .

وقد كانت الفترة التي ظهر فيها علم الاجتماع المعرفة الألماني تمثل أزمة المجتمع الألماني وارتبطت نشأته بالظروف الاجتماعية والسياسة والاقتصادية والبيئية التي كان يعاني منها المجتمع الألماني .

وهذه الظروف دفعت العقل الألماني الى محاولة اعادة فهم العالم والوصول الى الحقيقة وسط الازمة الا أن هناك ظروف فكرية سبقت هذه الظروف التاريخية والتي تعتبر النشأة الأولى لهذا العلم في ألمانيا .

فقد استمد علم اجتماع المعرفة مفاهيمه من الفكر الماركسي كالطبقة والايديولوجيا والمصالح الاجتماعية ...الخ، فقد حاول كارل ماركس أن يربط بين الفلسفات وبناءاتها الاجتماعية الواقعية

[1] جورج غورفيتش ، مرجع سابق ، ص ،ص 42،44

التي ظهر فيها وكتب يقول في كتابة الايديولوجيا الألمانية : بأنه لم يسبق لأحد من هؤلاء الفلاسفة أن حاول البحث في علاقة الفلسفة الألمانية بالواقع الالماني [1] .

وقد كان علم اجتماع المعرفة عند مانهايم محاولة لتطبيق النظرية الماركسية في المعرفة ، وقد رفض معالجة المنهج الفينومينولوجي للقيم الانسانية في حدود الموضوعية المطلقة، وطور بدلا من ذلك أفكار حول نسبية المعرفة .

فقد تعمق مانهايم أكثر من شيلر في مبحث الايديولوجيا التي تعتبرها أنها ترتبط بمصالح الجماعة الى حد لا يستطيع عنده أعضاء هذه الجماعة أن يفكروا الا فيما تريد الجماعة أن يفكروا فيه .

ولقد اقتراح مانهايم عدة أساليب ومعايير العلم الاجتماع المعرفة في دراسته و موضوعاته :

– أن تعزى الفكرة الى وعي أو فهم مغلق نسبيا وأن تشيد نماذج لأساليب الفكر وأشكاله .

– أن نحدد الدرجة التي يبلغها الأفراد بالفعل في تفكيرهم وأفعالهم على طول هذه النماذج المشيدة .

– أن نستنبط أو نشتق أنساق الفكر من الجماعات التي تعبر عنها

– أن نبحث عن هذه الجماعات بالرجوع الى الهيكل السوسيو ثقافي الكلي وأن نحدد السمات المميزة للقضية أو الحكم ونرجعها الى حقبة معينة أو لموقف معين [2]

ومن خلال تناول مانهايم مشكلات وقضايا هذا العلم اعتبره البعض المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع الألماني المعاصر ، وعلم اجتماع المعرفة خصوصا .

- علم اجتماع المعرفة في فرنسا :

ترتبط نشأة علم اجتماع المعرفة في فرنسا بأفكار دور كايم (1858–1917) الذي تناول العلاقة بين أنماط الفكر والمجتمع كان يتعامل عمله بشكل مباشر مع كيفية تأثر الفكر المفاهيمي واللغة والمنطق بالبيئة الاجتماعية التي نشأة منها .

---

[1] السيد عبد العاطي السيد: علم اجتماع المعرفة ، مرجع سابق ، ص 48

[2] المرجع نفسه ، ص 215

في عمل مبكر بالاشتراك مع مارسيل ماوس ، درس التصنيف البدائي و أساطير المجموعة البدائية من أجل المجادلة بأن أنظمة التصنيف قائمة بشكل جماعي والتقسيمات داخل هذه الأنظمة مشتقة من الفئات الاجتماعية .

وفي مؤلفة الصور الأولية للحياة الدينية الذي لا يهدف قوم الى توضيح الأصول الاجتماعية ووظيفة الدين ، ولكن أيضا الأصول الاجتماعية كتأثير المجتمع على اللغة والفكر المنطقي ، وقد سعى دور كايم الى فهم كيف يمكن أن تنشأ مفاهيم وفئات التفكير المنطقي من الحياة الاجتماعية ، وأن تصنيفات الزمان والمكان لم تكن بدايته كما سعى أيضا الى الجمع بين عناصر العقلانية والتجريبية بحجة أن بعض الجوانب المنطقية مشتركة الفكر لجميع البشر كانت موجودة ولكنها كانت منتجات الحياة الجماعية .

وأثبت دور كايم عدم وجود علاقة بين الفكر والخصائص البيولوجية للإنسان ولكن يتطور الفكر بتأثير القوى الاجتماعية وأكد على استقلالية العمل الجمعي في صياغة المعرفة [1]

يمكن القول أن أهم مجموعة اعادة تأهيل هي اللغة والتي تعتبر بحسب دور كايم نتاج عمل جماعي ولأن اللغة فعمل جماعي فأنها تحتوي بداخلها على تاريخ من المعرفة والخبرة المتراكمة التي لا يمكن لأي فرد أن يخلقها بمفرده .

- علم اجتماع المعرفة في أمريكا :

يعتبر روبرت ميرتون Merton من علماء الاجتماع الأمريكيين الأكثر مساهمة في تطور علم اجتماع المعرفة وقد شيد مخططات لهذا العلم يعيد فيه فحص قضاياه الأساسية من منطلقا من تساؤلات هم :

1_ أين يقع الأساس الوجودي للنتاجات العقلية ؟ .

2_ ماهي النتاجات العقلية التي لا يمكن تحليلها تحليلا سوسيولوجيا ؟ .

3_ كيف ترتبط النتاجات العقلية بالأساس الوجودي ؟ .

4_ ما الوظائف الظاهرة والوظائف الكامنة التي تعزى لهذه النتاجات العقلية وأسباب وجودها ؟.

5_ من يمكن تحقيق العلاقات بين الأساس الوجودي والمعرفة ؟ .

[1] طه نجم ، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، د ط ، 1996 ، ص 34

من هنا يمكن القول أن البداية الحقيقة لعلم اجتماع المعرفة كانت عند السيوسيولوجي الأمريكي روبرت ميرتون صاحب المعايير الأربعة الشهيرة صفات للمجتمع العلمي وهي :

1_شيوع المعرفة أي أن الكشوف العلمية هي ملكية عامة لكل مجتمع علماء على العلماء

2_ عدم الاهتمام : اي انه على العلماء انكار ذواتهم من أجل البحث وراء الحقائق فقط وليس الشهوة والمال .

3_ الكونية : أي انه لا أهمية لحجم أو مدى سلطة أو شهرة الأشخاص في العلم حينما تقوم بادعاء ما فان ما تفعله هو مقارنة نتائجك بمعايير موضوعية

4_ الشك المنظم فكل شيء يجب أن يخضع للتحقق

كم أن الفيلسوف الأمريكي ارثر شيلد child له دور واضح في علم اجتماع المعرفة في أمريكا وذهب الى أن الفكر يتغير تبعا للمواقف الاجتماعية والتاريخية وذلك وفق نمط منطقي معين .

تؤكد نظرية شيلد في المعتقدات الاجتماعية ان المنطق ليس حالة شكلية مجردة ولكنه حالة ثقافية وما يعتبر منطقيا في مجتمع معين لا يعد بالضرورة أن يكون منطقيا في مجتمع أخر حيث تتغير العوامل النسبية من مجتمع للآخر ومن فترة تاريخية الى أخرى .

ولذلك فان مصدر العقل وبناءه لا يمكن اغفال الجانب الاجتماعي فيه واذا كانت هذه الحقيقة فلا يوجد شك بأن المعرفة بعض معانيها و درجاتها تتميز بمحددات اجتماعية ، وعلاوة على ذلك مهما كانت هذه المحددات منظمة أو غامضة مثل العنصرية ،الوطنية فيمكن وجودها في المجتمع ، حيث يتحدد العقل من خلال تدخل الواقع الاجتماعي. [1]

وقد طور ارثر شليد نظرية الاتفاق على حقيقة موضوعية عندما قبل النظرية بعد العقل مصدرا اجتماعيا للحقيقة ويتساءل شليد عن الاحتمالات الواقعية والنظرية التي توصلنا الى حقيقة موضوعية مشتركة ويجب بالتشكيك في الاحتمال الواقعي نظرا لنسبة الحقيقة وعلاوة على وجود مصاعب اجتماعية تقف امام ادراك وجود اتفاق تام .

[1] طه نجم ، علم اجتماع المعرفة ، مرجع سابق ، ص 59

المبحث الثاني : إسهامات العلماء والمفكرين في علم اجتماع المعرفة

المطلب الأول : كارل ماركس والوعي الاجتماعي

طرحت النظرية الماركسية في منتصف القرن التاسع عشر ، وطبقت عمليًا في القرن العشرين تحديدًا عام 1917 م ، أي مع قيام الثورة البلشفية ضد النظام الروسي وبقي معمولا به حتى انهيار الإتحاد السوفياتي إلا أن الفكر الماركسي ظل موجودًا ولا زالت دول تتبناه إلى الآن كالصين .

تؤكد الماركسية أن المدركات والأفكار ليست سوى انعكاسات للأشياء المادية ولا يمكن أن يولد شيء في الوعي إلا كانعكاس للعالم الخارجي ، وحين نقول أن الواقع المادي ينعكس في الوعي فإننا نعني أن سمات الواقع المادي تصور في الوعي ، فماركس لا يؤمن بوجود حقائق عامة من الأفراد والمجتمعات تصدق في كل زمان ومكان ، بل يؤمن بأن كل تقدم تكنولوجي يحمل في طياته أفكارًا عقلية وأخلاقية خاصة به وهي لا تولد بمعزل عن حياتهم الاجتماعية .

"... التفكير لا ينشأ إلا من الإدراك الحسي و لابد أن يسبقه هذا الإدراك الحسي ، فحتى نفكر في العالم لابد أولاً أن ندركه حسيًا ، ولا نستطيع أن نكون أي مفهوم لا يقوم على الإدراك الحسي ولا يدفعه هذا الإدراك وبشكل عام لا تتشكل أية أفكار دون الإدراكات الحسية ، التي هي المادة الضرورية التي يعمل عليها نشاط التفكير"[1] .

فأفكارنا تتطور بازدياد إدراكاتنا الحسية واتصالاتنا الاجتماعية ، وأساس نشاط الإنسان الاجتماعي هو العمل و خلاله بدأ الإنسان في استخدام عقله في التفكير ، فنجد في العمل مصدر الحكم واللغة فهو كما عرفه ماركس "الجوهر المؤكد لذات الإنسان."

يمكن القول بان الخطوط العريضة لنظرية المعرفة الماركسية تتمثل فيه :

– الفكر انعكاس للعالم المادي الخارجي بشقيه الطبيعي والاجتماعي.

-الفكر هو احد إفرازات المادية ولا يصدر عن بعد روحي.

-الفرد لا يوجد في فراغ ، بل في وسط اجتماعي متغير باستمرار.

[1] موريس كونفورث ، مدخل إلى المادية الجدلية ، ج 3 : نظرية المعرفة ،تر محمد مستجبر مصطفى ، دار الفارابي ، بيروت 1981 ، ص 34

-تؤكد المادية الماركسية انه لا وجود للجزء دون الكل ولا وجود للشكل دون المضمون بل هو وجود مندمج ومتكامل.

من خلال ما سبق نصل إلى انه لا وجود للمعرفة بمعزل عن الواقع الاجتماعي ، وقد أوضح ماركس وهو يتحدث عن تطور الأفكار أن وعي الإنسان لا ينشا ولا يتطور إلا من ضرورة الاتصال بغيره من الناس فالوعي من إنتاج اجتماعي منذ بدايته الأولى.

مع ظهور الأفكار المجردة يظهر انفصال العمل الذهني عن العمل اليدوي ويبدأ في الظهور الحكماء والقادة الذين يتخصصون في الأفكار ويعرضونها ويطورونها ، يتطور هذا التخصص في الأفكار كسمة لا غنى عنها لحياة الاجتماعية ... وهكذا لاحظ ماركس "أن تقسيم العمل يصبح حقا تقسيما للعمل منذ لحظة التي يظهر فيها انقسام العمل الذهني عن العمل اليدوي."[1]

يقول ماركس " كل طبقة جديدة تضع نفسها مكانه طبقه التي تحكم قبلها مجبرة مجرد تحقيق أهدافها ، إلى تصوير مصلحتها كمصلحة مشتركة لكل أفراد المجتمع موضوع في شكل أفكار وتستضفي على أفكارها شكلاً كليا وتصورها باعتبارها الأفكار الوحيدة العقلانية الصحيحة كليًا ولا تبدو الطبقة التي تقوم بالثورة من البداية الأولى ولمجرد أنها تعارض طبقه كطبقه وإنما كممثل للمجتمع بأسره".[2]

وأكد ماركس على العلاقة بين تشكل المعرفة ونمط المجتمع وضرورة تحليل العلاقة بينهما حيث تعتبر إن البناء الطبقي هو الذي يحدد البناء الفكري لكل مرحلة تاريخية وقد قسم البناء الاجتماعي إلى بنائين :

البناء الفوقي : يشمل التشريعات والنظم والقوانين والدين والفن ...الخ

البناء التحتي : يتكون من قوى وعلاقات ونمط الإنتاج إي البناء الاقتصادي .

وقد اعتبر ماركس مفهوم الطبقة الاجتماعية جوهر البناء الاجتماعي فقسم المجتمع لطبقتين رئيسيتين :

البرجوازية (الرأسمالية) : وهم قلة يملكون وسائل الإنتاج.

---

[1] موريس كونفورث ، مدخل الى المادية الجدلية مرجع سابق ص 69

[2] المرجع نفسه ص ص 105 ، 92

البروليتاريا (العمال) : يمثلون غالبية المجتمع يعملون عند أصحاب رأس المال . في حين أن البرجوازية تستطيع لفترة من الزمن أن تحقق انسجاما مع الحياة الاقتصادية إلا أن هذا الوضع لا يستمر طويلا فسرعان ما تظهر طبقة اجتماعية جديدة (البروليتاريا) تغير ظروف الإنتاج إلا أن الطبقة المسيطرة لا تدرك هذا التغيير وتدافع عن مصالحها لمواجهه طبقة الجديدة.

المطلب الثاني : إسهامات اميل دوركايم في سوسيولوجيا المعرفة.

لعبت المدرسة الفرنسية في تاريخ الفكر الاجتماعي وبزعامة العالم اميل دوركايم دورا كبيرا في إثبات اثر العوامل الاجتماعية في اكتساب المعرفة ونشأة العلوم ولهذا تظهر إسهامات دوركايم في سوسيولوجيا المعرفة في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية توصل فيه إلى إن الدين يعتبر شيئا اجتماعيا وان التجمع هو المصدر الأساسي لكل خبرات دينية ، فالممارسات الدينية تشير إلى واقع أخلاقي في المجتمع والشعور الدينية شعور جمعي وليس شعور فردي.

يحاول دوركايم إثبات أن وظيفة الدين هي تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع، وبالرغم من أن أشكال الممارسة و المعتقدات الدينية قد تنوع فإنها تحقق نفس الوظائف في كل مكان وتحديدا دمج الفرد في الجماعة."[1]

كما يشير في هذا الكتاب إلى توضيح كيفية ممارسة أعضاء المجتمع السيطرة على بعضهم البعض عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية معتبرًا أن السمة التي تميز الدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضين الأولى تحتوي على كل ما هو مقدس ومعيار التقديس يتركز في العلاقات الاجتماعية والأخرى تحتوي على كل ما هو مدنس والمقدس في رأي دوركايم يشير إلى أي شيء بمصطلح اجتماعيا على أنه يتطلب معالجة دينية خاصة أن كل الأشياء التي تتضمن المعتقدات الدينية عن غيرها نظرًا لطبيعتها الخاصة ولذلك فالحقيقة الدينية عند " دوركايم " هي حقيقة اجتماعية.

يؤلف العقل في نظر" دوركايم" نسقًا من المقولات التي تعتبر عنده نتاج الحياة الاجتماعية في المنطقة إحدى الصور الأساسية للفهم و أنماط التفكير الذي ينطوي عليه الحكم كالكلي والجزئي

[1] ميشيل تومبسون وآخرون ، نظرية الثقافة ، تر: علي سيد الصاوي ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 233 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 1997 ، ص 244 .

والموجب والسالب [1]، أما المقولة في الفلسفة فهي مجموع المبادئ الأساسية التي توجد في العقل الإنساني ولا يستطيع الفكر بدونها أن يعمل.

يتصور "دوركايم" المقولات على أنها أدوات للفكر صدرت عن حركة التاريخ ، استعارها الفكر الإنساني عن طبيعة الحياة الاجتماعية ، أي أنها على وجه العموم ذات أصل اجتماعي مشبعة بعناصر دينية اجتماعية ، فالفكر الإنساني برمته بمقولاته ومبادئه من ثمرات الفكر الديني وبالتالي ثمرة من ثمرات الفكر الجمعي".[2]

أصل المقولات وأنواعها عند اميل دوركايم :

لقد حاول دوركايم البحث في الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر مؤسسًا افتراضه على ثلاثة نماذج من الأدلة هي :

_ التنوع الثقافي لمقولات المنطق وقوانينه على تبرهن أنها تعتمد على عوامل تاريخية واجتماعية.

_ لما كانت المفاهيم والتصورات تذوب في اللغة التي يكتسبها الفرد ولما كانت بعض هذه التصورات تشير إلى أشياء لم نختبرها كأفراد لذا يتضح أنها نتاج المجتمع .

_ إن قبول أو رفض هذه التصورات لا يتحدد فقط من خلال ما لها من ثبات وصدق موضوعي ، بل وأيضا من خلال مدى اتساقها وتطابقها مع غيرها من المعتقدات السائدة"[3].

وأهم هذه المقولات :

الزمان :يرى دوركايم "أن فكرة الزمان تتضمن مقولة مجردة يشترك فيها كل أعضاء الجماعة وهذا يعني أن تقسيم الزمن إلى سنين وأسابيع وأيام يعود إلى التوزيع الدوري الطقوس العامة والشعائر والاجازات".[4]

---

[1] د. أحمد زكي بدوري ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، ط 1 ، بيروت ، مكتبة لبنان 1971 ، ص 53.

[2] محمد علي محمد ، تاريخ الفكر الاحتماعي ، الرواد والاتجاهات المعاصرة ، د ط ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 ، ص 256 – 257.

[3] محمد علي محمد،تاريخ الكر اللإجتماعي الرواد و الإتجاهات المعاصرة،مرج سابق،ص 257

[4] د. مريم أحمد عبد الحميم ، اميل دوركايم ، تقديم عاطف غيث، الإسكندرية ،دار المعارف الجامعية ، 1986

أي أن تقسيم الزمان ودوام هذه التقسيمات له صلة وثيقة بدورات اجتماعية كالمناسبات الدينية والأعياد والشعائر ، كما ميز دوركايم بين الزمان الشعوري الذاتي والزمان الموضوعي الجمعي . وجعل الأول مشتقا من الثاني فالزمان الموضوع كلي يتشخص في كل حالة فردية وجزئية.

المكان: و هو مفهوم جماعي لا يوجد بحد ذاته يعود تحديد عناصره الأساسية إلى التصورات الجماعية حيث أنه لابد من فواصل نابعة من تصورات جماعية معينة يضبط ويحصر على أساسها الشمال والجنوب والشرق والغرب واليمين واليسار والأعلى والأسفل .

التصنيف: ذهب دوركايم" إلى أن مفهوم التصنيف قد اشتق من تقسيم المجتمع إلى عشائر... ذلك أن البناء الأساسي للمجتمع هو الذي حدد بنية الفكر الإنساني فان الإمكانية لوجود مجتمع سوى بتوزيع عناصره الإنسانية إلى مجموعات مختلفة تخضع إلى التصنيف ... إن مفهوم المجتمع يفترض وعيًا الفروقات الأساسية القائمة بين هذه المجموعات المختلفة ."[1]

السببية: رفض دوركايم التصورات الفلسفية لفكرة السببية والعلية فلم يتفق مع العقليين في القول بوجود علاقة ضرورية وقبلية في الذهن بين العلة والمعلول أو السبب والنتيجة ، كما لم يتفق مع التجريبيين في ردهم فكرة السببية إلى تداعي أو توتر تؤكده التجربة لتكون عادة ذهنية تصل بين العلة والمعلول ، وإنما ذهب" إلى أن العلية ترجع إلى مصدر موضوعي (لا هو عقلي ولا هو تجريبي) اجتماعي فالعلية فكرة من صنع العقل الجمعي يقدمها جاهزة للعقل الفردي ليرى من خلالها أو ليدرك ما بين الأشياء والظواهر من علاقات ويرجع الأصل الاجتماعي لمقولة السببية عند دوركايم إلى فكرة القوة الفاعلة بمعنى أن هناك قو ' موجود' في المجتمع وما يتميز به من سلطة إلزامية تعلو سلطة الأفراد."[2]

العدد : لقد درس دوركايم مقولة العدد في زاوية فكرة المجتمع ومقولة الكلية وليست هذه فكرة، وهذه المقولة من صنع الفرد. وهذا الأخير في رأيه ليس إلا جزءا من علاقته بالكل أو المجموع الاجتماعي والمجتمع في نظر دوركايم هو ذلك الذي يحوي في طياته مجموع الأشياء.

---

[1] فرديريك معتوق ، تطور علم الاجتماع ، المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية ، ط1 ، بيروت ، 1982 ، ص 63 – 64.

[2] السيد عبد العاطي السيد ، علم الاجتماع المعرفة ، مرجع سابق ، ص 261.

الوظائف الاجتماعية للمعرفة عند العالم اميل دوركايم :

الاتصال : حيث يرى أنه إذا لم يكن لدى الناس نفس المفهوم للزمان والمكان والسببية والعدد فإن أي اتصال بين عقولهم يصبح مستحيلاً.

الاتساق الأخلاقي والتناغم الفكري : إن المبادئ المشتركة هي محور الاتصال والاتفاق الاجتماعي حول معايير وتوجيه السلوك ، كما أن قوام الشرعية وتواصل الأجيال تتم عبر عمليات التوصية والتنشئة الاجتماعية.

التصنيف والتكامل : إن تواصل المعرفة والثقافة الاجتماعية ذلك الدليل العقلي لتصنيف طبقات المجتمع وفئاته وقواه كما توفر معرفة الأهداف الثقافية والوسائل المشروعة لتحقيقها.

التنظيم : إن الاتفاق على المبادئ والمفهومات والمقولات العامة هو حجر الزاوية لوجود تنظيم اجتماعي مستقر، يحترمه الجميع ويؤمنون بكفاءاته.

إن جميع هذه الوظائف تجعل الامتثال للنظام وقواعد الضبط الاجتماعي مستمرًا .

المطلب الثالث : إسهامات كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة

يعد كارل مانهايم الممثل الرسمي لعلم اجتماع المعرفة لأنه بذل جهدًا كبيرًا في تحديد مجالاته ، منهجه تأكيده على الطابع الاجتماعي وقد عبر عن أفكاره في كتابه " الايدولوجيا و اليوتوبيا " ويضبط مانهايم مفهوم علم الاجتماع المعرفي بقوله " سوسيولوجيا المعرفة فرع من أحدث فروع علم الاجتماع ويمكن اعتبارها نظريه من جانب، وبحثًا تاريخيًا سوسيولوجيا من جانب ثانٍ. وهي بصفتها نظرية تحاول أن تحلل العلاقة بين المعرفة والوجود لكنها بصفتها بحثا تاريخيا _ سوسيولوجيا تحاول أن تتعقب الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطور الفكري للبشرية".[1] هذا يعني أن علم اجتماع المعرفة ليس مبحثاً نظريًا فقط بل يتجاوز ذلك إلى تتبع واستقرار العوامل الاجتماعية والتاريخية الكامنة وراء بعث المعرفة إلى الوجود الإنساني وتحليل العلاقة بين المعرفة وأصولها الاجتماعية.

يتخذ علم اجتماع المعرفة عند مانهايم شكلين :

[1] كارل مانهايم ، الايدولوجيا و اليوتوبيا (مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة) ، تر: محمد رجا الديريني ، شركة المكتبات الكويتية ، الكويت ، ط1، 1980 ،ص 309.

الشكل الأول : يعتبر بحثًا تجريبيًا يقوم بمهمة التحري ميدانيًا من الحقائق الاجتماعية.
الشكل الثاني : فهو تحقيق في نظرية المعرفة والضبط العلمي للنتائج المتعلقة في علاقة الفكر بالواقع الاجتماعي.

" فالموضوع الذي يهتم به علم الاجتماع المعرفي فريد من نوعه لأنه يستطيع دراسة المواضيع التي أقصاها العلم وهي المعرفة الاجتماعية المنبعثة من العامل الاجتماعي والمتمثلة في الخبرة الاجتماعية، ويهدف علم الاجتماع المعرفي إلى دراسة الترابطات الموجودة في المجتمع وأنماط الفكر كما يبحث عن المعايير العملية التي تحدد العلاقة بين الفكر والممارسة كما يحدد العوامل غير النظرية التي تؤثر في المعرفة."[1]

لقد نص مانهايم نظرية المعرفة التقليدية لأنها اقتصرت على ثنائية الذات والموضوع واعتبر أن ذلك هو سبب عجزها ، واقتراح بديلا لذلك، الربط ين الفكر والمعرفة من جانب والأوضاع التاريخية من جانب آخر.

أما مفهوم الإيديولوجيا في نظرية علم اجتماع المعرفة لمانهايم فله دور أساسي إذ يرى مانهايم أن مفهوم الإيديولوجيا يشتمل على معنيين مختلفين هما المفهوم الجزئي للإيديولوجيا و المفهوم الكلي للإيديولوجيا، ويستنتج أن المفهوم الجزئية للإيديولوجيا يشير إلى وضع معين تنظر فيه بعين الشك تجاه أفكار وأعمال المخالفين لها وتنظر لعم بعين الانحراف العمدي عن الواقع.

أما المفهوم الكلي للإيديولوجيا حسب مانهايم يشمل مستويين، الأول المفهوم الكلي الخاص والأخر هو المفهوم الكلي العام.

فيؤكد مانهايم على إن نظرية الإيديولوجيا تدخل في موضوع علم اجتماع المعرفة بظهور هذا التصنيف العام للمفهوم الكلي للإيديولوجيا فقط.

يطلق مانهايم التصور الجزئي على جزء من أقوال الخصم أما التصور الكلي يشك في نظرة الخصم إلى العالم كله بما فيها المفاهيم التي يستخدمها باعتبار أن المفاهيم هي ثمرة الحياة الجماعية التي يشارك فيها الخصم.

[1] كارل مانهايم ، الايدولوجيا و اليوتوبيا ، مرجع سابق ، ص 309.

ويمكن ضبط موقف مانهايم من النسبية انطلاقا من تركيزه على الإيديولوجيا الكلية حيث حاول أن يعطيها أبعاد أبستمولوجيا جديدة داخل علم الاجتماع المعرفي لكنه أراد تطويره كمنهج جديد لدراسة التطابقات البنيوية بين النسبية باعتبارها تابعة للتقليد الماركسي وملائمة للمواضيع الطبيعية والثابتة عكس المواضيع الاجتماعية التي تمتاز بالتغير.

تحتاج النسبية إلى منهج تاريخي اجتماعي يعترف بأن التفكير مرتبط بالواقع الاجتماعي للمفكر، فالفكر التقليدي كان يصوغ المعرفة في نماذج جامدة ويرفض المعرفة التي تعتمد على الوضع الاجتماعي للمفكر، لذلك كانت المعرفة نسبيه تتغير بتغير الظروف الاجتماعية والتاريخية.

وضح مانهايم وجود علاقة بين علم اجتماع المعرفة والإيديولوجيا حيث أن هذه الأخيرة تركز على مسائل محددة كتزييف الوعي في جماعة أما علم اجتماع المعرفة بالنظرة يهتم الكلية لموضوع الدراسة أما مفهوم العلائقية يتعلق بالمفهوم الكلي للايديولوجيا عند كارل مانهايم سواء إيديولوجية عصر أو واقع فئة تاريخية اجتماعية لأنها تتعلق بالبناء الكلي لفكر فئة أو فترة أو عهد أو جماعة.

لكن بالرغم من ابتكار كارل مانهايم مصطلح يخدم به مشروع نظريته إلا أنه لم يسلم من الانتقادات خصوصًا من "جورج لوكاش" الذي رأى بأن مانهايم قد تلاعب بمفهوم النسبية كونه اخترع مصطلح لكي يتميز به عن النسبية الماركسية وتلاعب أيضا بمفهوم النسبية ولم يأتي بالشيء الجديد"[1]

المبحث الثالث : تجليات الفكر الخلدوني في نظرية علم اجتماع المعرفة .

يعد ابن خلدون من أوائل من أوائل العلماء الذين شعروا بضرورة التفكير والتأمل حول ظاهرة المعرفة في المجتمع وقد انطلق من فرضية إن العلاقة بين المعرفة العلمية والمدنية علاقة موضوعية وبين أن كل ما كثر العمران تكثر العلوم ، وتعظم الحضارة ومراد ذلك أن الصناعات

[1] جورج لوكاش ، تحطيم العقل ، تر: إلياس مرقص ، ج4 ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط1 ، 1982 ، ص 40 .

تزداد في المجتمعات لتشبع حاجات أفرادها ، إذ يرى انه اذا تمدنت المدنية وتزايد فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه ، صرف الزائد حينئذ إلى الكماليات من المعاش، ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات.

سعى ابن خلدون إلى إبراز التنوع الوافد سواء في الأطر الاجتماعية أو في التجليات المتوافقة مع المعرفة وقد قدم جهدا في التنظيم حول المعرفة أو الذي استطاع من خلال كتابه " مقدمة ابن خلدون " أن يعطي صورة جديدة تبرز طفرة الفكر الخلدوني المتميز في تلك الفترة التي تجاوز كل معطيات الركود الفكري السائد في هذه المرحلة البلدان العربية.

حيث قدم ابن خلدون نموذجًا في تفسير المعرفة وذلك من خلال تفسير كل ما هو اجتماعي بالاجتماعية، فكان سابقا في إنتاج المعرفة في علم الاجتماع أو في التحليل الاجتماعي للمعرفة ، حيث ربط بين كثرة العمران وتعظم الحضارة إسهامات الفكر الخلدوني في علم الاجتماع و محاولة تعمق في تحليلات ابن خلدون لكل الأشكال المعرفية ابن خلدون في الربط بين هذه الأشكال المعرفية والمجتمع العربي.

المطلب الأول : أسس علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون .

لن يذكر ابن خلدون أسس علم اجتماع المعرفة كقواعد شاخصة فالمقدمة إلا أنها ماثلة في ثنايا شتى المواضيع التي في مقدمته وهم على النحو التالي :

1-العوائد :

تمثل العادات والتعاليم قواعد اجتماعية ليس للإنسان قدرة أو تأثير على تغيير مجراها ، فالإنسان في نظر إبن خلدون هو الذي يخضع للعوائد الاجتماعية حتى أنه اعتبرها أكبر قوة من النسب ومهما كانت العوائد قوية ومتينة إلا أنها تتغير لذا فقد ضمنت مقدمته ثلاثة أسباب أساسية لتغيير العادات وهي على النحو الآتي :

أ. اختلاف العصور : " باختلافهما يحدث فيها من الأمور و الهياكل و الوضعيات وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم يخصه."[1]

[1] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحت إشراف د. على عبد الواحد وافي، دار الشعب ، القاهرة د.ت ، ص189.

ب. الصراع والمنافسة : المجبور عليها الإنسان ويأتي ذلك باختلاف المصالح والمفاهيم المعبرة عنها ، فالبعض مصلحته سياسية والبعض الأخر اقتصادية .

ت. الخضوع لسلطان الغالب "لأن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه... في ملبسه ومركبه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله."[1]

2-المطابقة:

تعني مقايسة الخبر المنقول بالواقع المرئي للخروج بخبر صادق إذ أن " الأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل ويدخلها التعصب والتشييع ، بمطابقة الحكايات للأصول لخفائها بالتلبيس والتصنيع أو يجهل التأمل." [2] فيجعل ابن خلدون هذه القاعدة أو الأداة في أقل مقدمة أول مقدمة وتكون نافذة لأي خبر تدرسه وتكشف عن صدقه بعد عرضه لأخبار أوردها المؤرخون وكأنها أخبار وحقائق صحيحة و مسلم بها ، فيجب أن يقف الباحث في علم اجتماع المعرفة على نقطة مهمة يجب أن لا يؤمن الشخص بكل الأخبار على إطلاقها بل بفحصها و يدرسها لكي لا يقع في الشرك السبب الواحد.

3-التناسب :

ويعني هذا الأساس الإتيان بمنهج معرفي لتفسير التاريخ والاجتماع الإنساني من خلال قياس الخبر المجهول بالخبر المعلوم . يقوم التناسب عند ابن خلدون على أحكام العقل لإخراج المجهول من المعلوم على صعيد التاريخ هذا الحكم يتمثل بالجمع بين الحقائق التاريخية والواقع المشهود والملاحظ، وبالتالي فقد أعطى للملاحظة تجريبية قيمة كبرى لأنها هي المعلومة التي نقيس عليها المجهول من حقائق التاريخ بعد أن تطابقها وفق القاعدة الثانية ، ويكون بذلك ابن خلدون شاهد أحيانا على حقيقة علمية وهي أن العلم يجب أن يكون من صميم الواقع واستنبط القوانين العلمية من صلبه من أجل دراسته دراسة ترمي إلى تحقيق العلم خدمة للمجتمع والعلم الذي يمكنه أن يحقق ذلك هو علم اجتماع المعرفة.

المطلب الثاني : ابن خلدون وتحليل علاقة البنى الاجتماعية بالإنتاج المعرفي

[1] المصدر نفسه ، ص 133.

[2] مصدر سابق ، ص 248.

قدم ابن خلدون السابق لعلماء الغرب في نظريات علم الاجتماع نظريات هامة في مجال سوسيولوجيا المعرفة، فهو يعتبر أول مفكر شعر بضرورة التفكير بجدية حول ظاهرة المعرفة في المجتمع. فهو يربط إنتاج المعرفة بالبنى الاجتماعية وذلك من خلال ربط فكرة الصنائع بالعلم فيقول: " لا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئًا فشيئًا على التدرج حتى تكتمل ولا يحصل ذلك دفعة واحدةً وإنما يحصل في أزمان وأجيال ... لا سيما في الأمور الصناعية فلا بد للزمان. ولهذا تجد صنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل"[1]. فهو يرى أن الصنائع تكتمل بكمال وكثره العمران و تكثر إذا كثر طالبها..

ابن خلدون يبرر العلاقة الترابطية والتكاملية بين التحضر العمراني وبين العلمي ويؤكد أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري ، فظهور صناعة ما يراه مرتبطا بشكل الوسط الاجتماعي بدوي أو حضري.

يرى ابن خلدون أن العلم والتعليم انقطع من أهل المغرب باختلال وتناقض الدولي فيه ، لأنه لما خرجت كل من القيروان وقرطبة انقطع التعليم من المغرب ، أما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه بل أسواقه زاخرة لاتصال العمران والسند فيه ويرى ابن خلدون أن العلم والتعليم في القاهرة لأنهم استكثروا بناء المدارس والزوايا وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق و المغرب وزخرت بحارها .

فقد انصب تحليل ابن خلدون على البيئة العربية المغرب والمشرق ، محللاً العلاقة بين البناء الاجتماعي ومستوى المعرفة وكان يعتبر أن ناقلوا العلم في الإسلام معظمهم من الغرب لأنه يرى أن الجماعة الإسلامية لا تعترف العلوم بسبب واقعه البدوي فيقول : "أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات المدنية متحضرة، كان للجماعة الإسلامية العربية من أن يستعينوا بهم هذه العناصر أوكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ."[2]

[1] عبد الرحمان بن خلدون ، مقدمة العلامة ابن خلدون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، د ط ، 2008 ، ص 404.

[2] عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة بن خلدون ، مصدر سابق، ص433.

وقد تحدث ابن خلدون عن وظائف العلم بأن لهذا الأخير دور وفضل على صعيد الأفراد لأنه يؤدي وظيفة معيشية كون صناعاته إحدى وسائل الرفق وكسب القوت إضافة إلى أنه ينظر إلى تعليم العلم عبارة عن صناعة قائمة بذاتها ، لها غرض اقتصادي ومعيشي وغرض فكري إنساني.
كما أن هناك علاقة طردية بين العلم والعمران البشري ، فانتقال المجتمعات من طور البداوة إلى طور التحضر تطور في الصناعات والعكس صحيح ويؤكد أن تدهور حياة الحضرية ينعكس بآثار على نمو العلوم والصنائع.
وقد توصل ابن خلدون إلى أن تقدم العلوم مرهون بالحركة الداخلية للمجتمع .. ووضح أن " العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدنية ويتقهقران مع نقيضها"[1].
إن المعرفة في نظر ابن خلدون تأثر على الشكل الاجتماعي المولد لها وأن العلاقة بين المعرفة والشكل الاجتماعي هي علاقة تأثير متبادل بينهما كما أوضح أن الذي يفسر التغيرات في الأشكال الاجتماعية هو التاريخ .
فاستطاع أن يقوم بتشخيص البنى الاجتماعية وإنتاج المعرفة داخل المجتمع العربي محددًا المفارقات بين المغرب والمشرق ومحددًا ا أسباب التقهقر ساعيًا إلى البنى الاجتماعية العربية ونماذج إنتاج المعرفة التابعة لها. ساعيًا أيضا إلى تقديم حل يكمن في دور العجم في إنتاج المعرفة ونقل المهن للمجتمع العربي ، وذلك من أجل بث روح تنمية فكرية تنتج عن المدنية و عن اكتساب المعرفة العلمية.
يفترض ابن خلدون أن العلوم والصنائع في المعارف موجودة عند كل الناس فهو يعتبرها خاصية الإنسان، لكن الفرق يكمن في أن ثمة بنى اجتماعية كالبنية الحضرية (الأمصار) تعمل على بلورة هذه المعارف ، أما البنية اليدوية تكتفي بتأمين معاشها ولا تسعى لبلورة العلوم والصنائع.
شكل العمراني البشري هو المسؤول عن تقدم أو تأخر العلوم في المجتمعات فالحقل المعرفي الأساس هو حقل البنية الاجتماعية التي يطلق عليها ابن خلدون تسمية العمران البشري.

[1] معترف فريديريك ، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية ، دار الطباعة والنشر ، د ط ، لبنان ، 1972 ، ص 14.

لقد أخطأ المستشرقون في اعتبارهم ان السقف الفكري للفلسفة والتفكير العربي كان سقف الفكر اليوناني الان الفكر العربي قد تخطى ما توصل اليه فلاسفة اليونان الذين لم يتخطوا أشكال المنطق الصوري المعروفة ، إلا أن ابن خلدون قام باختراق المنطق الصوري إلى ما يعرف اليوم بالمنطق الجدلي ، فالعقل الجديد " الذي يتحدث عنه ابن خلدون يشار إليه اليوم بمصطلح البنية المعرفية ، فالعملية المعرفية لا تكتسب اطلاعًا على كمية المعلومات الجديدة فقط ، بل تولد فينا أيضًا شهية فكرة لتقبل معارف أخرى ، وهذا ما أكده أيضَا عالم الاجتماع الامريكي بيتيرم سوروكين في كتابه "الدينامية الاجتماعية والثقافية" ، حيث رأى بأن ميزه المعرفة تكمن في أنها تسمح للعقل بالانتقال بنيويا من عالم الى عالم ، والعقل الجديد حسب ابن خلدون هو مفتاح تفسير تطور المعرفة وتبلورها عبر العصور. فلا تقتصر المعرفة على تسجيل المعلومات فحسب بل تتميز بطابعها الحي. فالعقل الخلدوني يحول المعلومة المعرفية من ماهية كمية إلى ماهية نوعية ، كما انه يضع المعلومات في موقع بنيوي ، فيه سابق ولاحق مع الإشارة إلى أن المعلومة اللاحقة ليست قائمة في الواقع بل انها استعداد بالقوة لاكتساب معلومة مشابهة جديدة.

من هنا تنشأ حركة حلزونية جدلية ننتقل فيها مما نعرفه الى ما لا نعرفه بشكل طبيعي ، فكلما انفتحت على علوم جديده انفتحت أمامي علوم لم أكن أتصور أنه بإمكاني استيعابها ، ذلك أن في ذهن الانسان قنوات متصلة بين جميع الزوايا ، فالمعارف تصب كلها في عملية واحدة ، ولخصها ابن خلدون بكلمة العقل الجديد فالمعرفة تتميز في نظره بمكونين ، مكون مادي وهو المعلومة ، ومكون غير مادي وهو المعلومة الاستعدادية وهذه الاخيرة موجودة في عقل الإنسان لا في المعلومة التي تصل إلى ذهنه ، ولكونها موجودة في ذهنه تتحول مباشرة إلى استعداد لاكتساب معارف اخرى.

المطلب الثالث : علم اجتماع المعرفة بين ابن خلدون وسواه من المفكرين

– علم اجتماع المعرفة بين ابن خلدون وميكيافيلي (دراسة مقارنة) :

بالرغم من أن القرن الرابع عشر شهد تراجعًا وانحطاطًا في الجانب الفكري والثقافي في العالم العربي وخصوصا المغرب العربي، فقد كان هناك نخبة قليلة من المفكرين استطاعوا أن يظهروا بمؤلفاتهم من ظلمة هذا العصر . وفي الغالب فإن هذه النخبة انحصرت في بلاد الملوك والامراء

. ومن بين هؤلاء المفكرين نجد عالم الاجتماع ابن خلدون . ولما كان الاحتكاك يعزز المهارة فكان لابد من الذهاب إلى الحضارة الأوروبية على الجانب الآخر لإلقاء نظرة مقارنة على السياق الفكري والتاريخي لها ، فبعد ابن خلدون بحوالي أكثر من قرن ظهر المفكر الإيطالي الشهير نيقولا ميكيافيلي من رحم عصر وثقافة مختلفة وكان عصره يمثل بداية النهضة الأوروبية وانتعاش الحركة الثقافية الفكرية.

وقد جاء اختيارنا لماكيافيللي وابن خلدون من منطلق تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية لكليهما ومن جهة اخرى حتى نثبت بأن لابن خلدون السبق في الحديث عن علم اجتماع المعرفة.

ولقد تضمن هذا المطلب أسس علم الاجتماع المعرفة عند كل من ابن خلدون ومكيافيللي وكذا مقارنة علم اجتماع المعرفة الخلدوني بعلم اجتماع المعرفة الميكيافيللي.

أسس علم اجتماع المعرفة عند ميكيافيللي :

يجدر بنا القول الى أن أسس اجتماع المعرفة عند ميكيافيلي جاءت بحقائق استند عليها في استخلاص المعرفة الإجتماعية الأساسية وكثيرا يقاس وفقها السلوك الاجتماعي خاصة السياسي منه ، واستشهد من التاريخ ما يؤكد حقيقتها وتتمثل هذه الأسس في :

1/ الطبيعة البشرية :

حاول ميكيافيلي أن يبني نظامًا سياسيًا يقوم على أساس فهم الأمير لطبيعة الشعب الذي يحكمه ، ودائمًا ما يربط صنائعه بنوع الطبيعة البشرية وهو يقسمها قسمين :

القسم الأول : البسطاء من الناس " بحيث يطيعون الاحتياجات الراهنة ولذا إن من تيقن الخداع يجد دائمًا أولئك الذين هم على استعداد لأن تنطلي عليهم خديعته".[1]

القسم الثاني : المهذبون وهم الذين يكون من الصعب اقناعهم بتقبل النظام الجديد.

يعتبر ميكيافيلي أن ما يحكم الطبيعة البشرية هو الحب أو الخوف ، كما جعل الإمتلاك محك لرؤيته تجاه الإنسان ، فالرغبة في الإمتلاك غريزة طبيعية وشيء مألوف، إذن فهناك صلة واضحة وعلاقة بين غرائز الإنسان وبين التطور الاجتماعي، ولذلك على الإنسان أن يسير وفقا غريزة الإمتلاك (طبيعته البشرية) لأنها تعلي من مكانته وتحفظ وتحقق ذاته.

[1] نيقولا ميكيافيللي ، الأمير ،ر ترجمة خيري حماد ، دار الآفاق الجديدة ، ط 10 ، بيروت 1979 ، ص 149.

2/ العقلانية الإجتماعية :

يدعم ميكيافيلي إلى جانب مهم من جوانب النجاح في السلوك الاجتماعي وهو جانب إحكام العقل في التصرف من أجل تحقيق النجاح وبالتالي الحوز على التقدير الاجتماعي ، وأساس العقل هو توفيق الإنسان بين متغيرات الحياة وهو توفيق اجتماعي وليس توفيق غريزي.

وقد استعان ميكيافيلي بالعديد من الأمثلة التي يؤكد فيها عنصر العقلانية الاجتماعية كمبدأ من مبادئ السلوك السياسي وكثيرًا ما يقاس سلوك الأمراء وفق هذا المبدأ، على الأمير أن لا يستهدف شيئا غير الحرب وتنظيمها وطرقها وأن لا يفكر أو يدرس شيئًا سواها .. بل تتعداها إلى مساعدة الآخرين من أبناء الشعب".[1]

آمن ميكيافيلي بالتغيير الاجتماعي، فمن مقومات الحياة الاجتماعية هو التغيير بفعل وجود العقل الانساني واختلافات مفاهيم الأمم والشعوب " فجميع القضايا الإنسانية في حاله مستمرة من الحركة والتمدد ولا يمكن لها أن تقف جامدة راكدة".[2]

إن لكل دولة فلسفتها التي تؤمن بها ، كما ان لكل سلطان توجهاته العقائدية. ووفقها يجري توجيه السلوك الاجتماعي لأبناء المجتمع وفي ضوء ذلك غالبا ما تكتب المدونات من شأنها أن تحط من قيمة المؤلفات أو الكتب التي تنادي بأفكار معارضة ، ولتحقيق العقلانية على الأمير أن يراعي وجود هذه الحقيقة ، وهذا السلوك الصادر عنه سيحقق الرضا من قبل الكثيرين الذين يعرفون حقائق التاريخ.

3/ الملاحظة التجريبية والتاريخية :

حينما يكون يكون المطروح مع الفكرة ذو بعد واقعي فإن في واقعيته سر الخلود ، واذا عدنا إلى ميكيافيلي نجده ذلك النموذج الذي طرح مؤلفين ظمنا له الخلود ، والى جانب الواقعية كان هناك عنصر الجرأة والشجاعة في الطرح الميكافيلي وتأتي قيمة الجرعة في نقل الحقيقة التي لا يستطيع ذكرها الباحثون لأسباب اجتماعية أو أخلاقية إلا أن مصير هؤلاء الباحثين الأفول .

مقارنة علم اجتماع المعرفة الخلدوني بعلم اجتماع المعرفة الميكيافيلي :

[1] نيقولا ميكيافيلي ، الأمير ، مرجع سابق ، ص 131.

[2] نيقولا ميكيافيلي ، مطارحات ميكيافيلي ، ترجمة خيري حماد ، دار الآفاق الجديدة ، ط 2 ، بيروت 1979 ، ص 238.

بالرغم من ان السياق الزمني بين ابن خلدون و ميكيافيلي لم يكن شديد البعد فهو يقل عن القرن إلا أن السياق الثقافي والتاريخي كان مختلفًا ، فعصر ابن خلدون الذي اتسم بالتراجع والانحطاط نتيجة لسقوط الخلافة العباسية وتفككها على يد التتار، لم يكن هو ذلك العصر الذي عاش فيه ميكيافيلي في أوروبا، الذي عرف في عصر النهضة ، فنقطة التشابه هي الأوضاع الاجتماعية المتردية والحروب داخل مجتمعاتهما فضلاً عن تدهور الأوضاع السياسية وتغليب المصالح الشخصية على المصالح العامة.

أما نقطة الاختلاف تتمثل في أن الصراعات في ايطاليا تتم بين جهات اجنبية ، ولذلك فإن الدعوة التي نادى بها ميكيافيلي تمثلت في تأسيس دولة جيشها من المواطنين أنفسهم.

أما الصراع داخل الساحة العربية لم يكن بين جهات اجنبية بل صراع بين قيم ومفاهيم القبائل القبائل العربية ، فلم يقدم ابن خلدون نصائح بل عمل على كشف أصول قيم كل من الجانبين.

يمكن القول أن الميزة المشتركة لكل من ابن خلدون و ميكيافيلي أنهما جازفا بمكانتهما في مجتمعهما حينما صرحا بأن الأوضاع الاجتماعية والسياسية لم يستطيع أي أحد أن يشير حتى بشكل غير مباشر الى تلك الاوضاع.

الخلا صة :

عرضنا في هذا الفصل صورة عامة عن مفهوم علم اجتماع المعرفة والموضوع الذي يعالجه ، ونستخلص من عرض التعريفات السوسيولوجية المختلفة أن ماكس شيلر و كارل مانهايم قدما تعريفين لعلم الاجتماع المعرفي يمثل وجهتي النظر الرئيسيين في النظر للعلاقة بين المعرفة والوجود الاجتماعي، وخلال عرض نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة في المانيا وفرنسا وامريكا وجدنا أن الظروف الفكرية السابقة لنشأة علم اجتماع المعرفة عند شيلر وللظروف التاريخية المتمثلة في أزمة المجتمع الالماني قد بلورت بشكل رئيسي صوره علم اجتماع المعرفة الى الآن ، ورأينا كيف أثرت المدرسة السوسيولوجية في فرنسا على امداد علم

اجتماع المعرفة بمجموعة من المفاهيم التحليلية الضرورية لإقامه العلاقة بين المعرفة والمجتمع، واذا انتقلنا الى امريكا نجد أن ميرتون حاول تقديم مخططا لدراسة قضايا علم الاجتماع المعرفة وقدم نظرية اتفاق على حقيقة موضوعية أسهمت في أثر علم اجتماع المعرفة في كثير من القضايا.

كما أردنا الاشارة في ثنايا هذا الفصل الى أن رواد علم اجتماع المعرفة اتفقوا على أمور كثيرة تبرز الأصل الاجتماعي للأفكار والآراء والتوجهات واختلفوا في أساليب التفسير والفهم وشرح كما أدرجنا المبادئ الأساسية وتصور كل مؤسس لموضوعه والمناهج التي من اللازم الامتثال لها للوصول إلى الحقيقة العلمية المتصلة بالواقع الاجتماعي .

كما تناولنا إسهامات الفكر الخلدوني في علم اجتماع المعرفة وكذا تحليلاته القائمة على التركيز على الجزئيات في تحليل الظواهر الاجتماعية التي جعلته سباقًا في انتاج المعرفة في علم الاجتماع.

وفي ختام هذا الفصل قمنا بدراسة مقارنة بين علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون وعلم اجتماع المعرفة عند ميكيافيلي ، من خلال تشخيص أسس علم اجتماع المعرفة الميكيافيلي و الخلدوني

خاتمة:

إن كل بحث لابد أن يخرج بجملة من الاستنتاجات التي يشير وجودها إلى خلاصة نوردها على النحو الآتي:

إن التاريخ الإسلامي يقترح علينا مجموعة متنوعة من المدارس الفلسفية والمتأصلة والتي ظهرت في المشرق الإسلامي ثم انتقلت بعد ذلك إلى المغرب الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس، ولقد أنتجت هذه الحركة بعد ازدهارها في المشرق والمغرب الإسلامي عددا كثيرا من الفلاسفة نذكر من أشهرهم في المشرق الإسلامي أبو نصر الفارابي، ابن سينا، أبو حامد الغزالي، أما من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في المغرب الإسلامي نذكر من بينهم ابن باجة، ابن عزلي، عبد الرحمان محمد ابن خلدون.

إن المعرفة عند المسلمين تهدف إلى اليقين وقد حرص معظم فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وغيرهم إلى الوصول إلى الحقيقة، والفارابي مثلا عالج نظرية المعرفة في كتبه المختلفة وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على مدى اهتمامه بهذه النظرية وقد قسم العالم إلى حسي وعقلي وجعل لكل منهما مراتب ست، وأن إمكان حصول المعرفة في العقل الإنساني وكذا صحتها متوقفان على العقل الفعال، ومن هنا يظهر مدى التقاء الفلسفة بالتصوف والمعرفة بالفيض وقد كان لهذه النظرية أثر كبير على من أتى بعده سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين، وبعد دراستي لنظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر وصلت إلى نتيجة ألا وهي مدى تأثير الحياة الثقافية والفكرية التي عاشها الصدر وكان لها الفضل الكبير في هذا التنوع الفكري الذي غلب عليه طابع التقليد من جهة وطابع التجديد من جهة، أخرى وقد مرة نظرية المعرفة عنده بثلاث مراحل: المرحلة الأولى مرحلة التقليد في نظرية المعرفة أو المحافظة على الطرح الكلاسيكي وهو الطرح الإسلامي المشائي في المعرفة، ثم مرحلة الإبداع الفكري وهي الموقف الوسط الذي اتخذه الصدر بين المذهبين العقلي والتجريبي ووضعه لمذهب جديد في المعرفة وهو المذهب الذاتي ثم تلتها بعد ذلك مرحلة ما بعد التنظير الفلسفي وهي مرحلة التطبيق لجل الأفكار الفلسفية التي أتى بها.

إن مقدمة ابن خلدون من خير ما كتب في علوم الإنسان في العصر الذي كتب فيه، ممثلة لأدق النظريات العلمية والاجتماعية والتاريخية والفكرية، وبعنى آخر هي خير دليل لمن أراد الاطلاع

على أحوال وأنواع المعرفة في عصر ابن خلدون، ولعل ذلك سر بقائها بقيمتها الفكرية حتى عصرنا الراهن وبالرغم مما كتب عن هذا العالم الكبير إلا أنه لم ينل حظه من البحث والدراسة وبالذات إذا أردنا أن ندرس بحق كل المجالات التي أبدع فيها ابن خلدون أثرى من خلالها أحوال المعرفة للإنسانية في عصره وفيما أتى بعده من عصور.

كل ذلك تمكن ابن خلدون من فهمه في قلعة ابن سلامة في الصحراء المغربية عام 1375م فدونها ونقلها إلينا في المقدمة، لكننا لن نعمل على تطوير مفهومه هذا ولا نظريته مذ ذلك الحين، بحيث أضحت اليوم النظريات التربوية والمعرفية كلها من إنتاج مراكز الأبحاث والجامعات في الغرب.

وختاما نؤكد على أننا نأمل في المزيد من الدراسات والأبحاث الممنهجة التي تتناول موضوع تصنيف العلوم والمعارف عند المسلمين، وبيان خصائص وخطط مفكرين مسلمين في هذا المجال، إذ أن حداثة هذا العلم نسبيا في البلاد الإسلامية يعلل لنا قلت التأليف في ميدانه، ومن هنا نطالب أهل البحث بتناول هذا العلم بجوانبه ومسائله بصورة علمية أدق وأعمق، بلوغا إلى الهدف والغاية.

قائمة المصادر و المراجع

أولا : المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحت إشراف د. على عبد الواحد وافي، دار الشعب ، القاهرة، دط، د.ت .
2. عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي،بيروت – لبنان ، دط ، 1967.
3. عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة–ديوان المبتدأ و الخبر...–، دار الفكر، بيروت – لبنان ، ط1 ، 2004.
4. عبد الرحمان بن خلدون : مقدمة العلامة ابن خلدون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، د ط ، 2008 .
5. عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، لبنان، (د ط)، 1979.

ثانيا : المراجع

أ/ باللغة العربية

1. إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة– مصر، دط ،1993.
2. إبراهيم محمد تركي: الفلسفة والفلاسفة في المشرق الاسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2008.
3. أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف، الاسكندرية– مصر، ط2، 2007.
4. الأرناؤوط محمود: القطوف الدانية، ج 3 ، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق– سوريا، دط، 2007.

5. بدوي فاطمة: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، دار جروس برس، بيروت– لبنان، دط ،2001.
6. برجس عزام: مدخل الى علم التصنيف في المكتبات ، مكتب الخدمات الطباعية– مطابع الصباح، سوريا، ط1 ، 1986.
7. بوترو إميل: فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة– مصر، دط ،1971.
8. جعفر آل ياسين: ابو نصر الفارابي "تحصيل السعادة " ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982.
9. جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي– دراسات في أبرز الاتجاهات الفكرية، جامعة بغداد، العراق، ط1 ،1993.
10. جورج سعد: تطور الفكر السياسي في لعصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت، لبنان، دط ، 2000.
11. جورج غورفيتش ، الأطر الإجتماعية للمعرفة ، ت .خليل أحمد خليل ، مجد المؤسسة الجامعة للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2008 .
12. جورج لوكاش : تحطيم العقل ، تر: إلياس مرقص ، ج4 ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط1 ، 1982.
13. الجيلالي ابن التهامي مفتاح: فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1 ،2011.
14. حسن الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية، بيروت، دط ،1981.
15. حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، دار الهادي، بيروت، لبنان ، ط1 ،2003.

16. حسن مبيض: تاريخ الشرق الأدنى القديم، دار ومكتبة الجامعة اللبنانية، طرابلس، لبنان، دط ،1991.

17. حسن محمد مكي: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، بيروت–لبنان، ط1 ،1990.

18. حسين عاصي: أعلام مؤرخي العرب والمسلمين، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، ،بيروت– لبنان، ط1 ، 1991.

19. حنا الفاخوري خليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، مكتبة لبنان ناشيرون ، بيروت لبنان، ط1 ،2002 .

20. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق ابراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط2 ، 1989.

21. رشيد الناظوري: جنوب غربي آسيا وشمال إفريقيا، دار مكتبة الجامعة العربية، لبنان، دط ، دت .

22. سو هاميلتون: الفلسفة الهندية، ترجمة صفية مختار، مؤسسة هنداوي للنشر، الإسكندرية، مصر، دط ، 2009.

23. السيد عبد العاطي السيد : علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، دط ،1998.

24. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط2 ،2001.

25. طه نجم : علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، د ط ، 1996 .

26. الطيب بن ابراهيم : مالك بن نبي وابن خلدون ، دار مدني، الجزائر، دط ، 2002 .

27. عبد الرحمان بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط ، 1943 .

28. علي عبد الواحد وافي: عبقريات ابن خلدون ،شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض– السعودية ، ط2 ، 1984.

29. فتحي حسن الملكاوي: منهجية التكامل المعرفي – مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،فرجينيا– الولايات المتحدة ، ط1 ،2011.

30. فريديريك معتوق : تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية ، دار الطباعة والنشر، لبنان ، د ط ، 1972 .

31. فريديريك معتوق : تطور علم الاجتماع ، المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية ، بيروت ، ط1 ، 1982 .

32. كارل مانهايم : الايدولوجيا و اليوتوبيا (مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة) ، تر: محمد رجا الديريني ، شركة المكتبات الكويتية ، الكويت ، ط1، 1980.

33. كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، دار المكشوف ، مكتبة أنطوان ومكتبة لبنان، بيروت – لبنان ، ط3 ،1968.

34. الكندي: رسائل فلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ،دار الفكر العربي، بيروت– لبنان، دط ، 1950

35. محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف، بيروت– لبنان ، دط ، 1991.

36. محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار الفكر، بيروت– لبنان، ط1 ، 1972 .

37. محمد باقر الصدر: الاسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت– لبنان ، دط ،1990 .

38. محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار الفكر، بيروت– لبنان ، ط4 ،1973 .

39. محمد عابد الجابري: الفارابي والحضارة الإنسانية ، مطابع دار الحرية، بغداد– العراق،دط ، 1976.

40. محمد علي محمد : تاريخ الفكر الاحتماعي ، الرواد والاتجاهات المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، دط ، 1999.

41. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1960.

42. محمد فتحي الشنيطي: المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة- مصر، ط1 ،1956.

43. مريم أحمد عبد الحميم : اميل دوركايم ، تقديم عاطف غيث، الإسكندرية ،دار المعارف الجامعية ، دط ، 1986.

44. موريس كونفورث : مدخل إلى المادية الجدلية ، ج 3 : نظرية المعرفة ،تر محمد مستجبر مصطفى ، دار الفارابي ، بيروت ، دط ،1981.

45. ميشيل تومبسون وآخرون : نظرية الثقافة ، تر: علي سيد الصاوي ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 233 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 1997 .

46. ندرة اليازجي: السمات البارزة للفلسفة الهندية، دار معابر للنشر، سوريا، دط ، 2009.

47. نصار ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1 ،1981.

48. نيقولا ميكيافيللي : الأمير ، ترجمة خيري حماد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط10 ، 1979.

49. نيقولا ميكيافيلي : مطارحات ميكيافيلي ، ترجمة خيري حماد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط2 ، 1979 .

50. يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي: مصادر الدراسات الإسلامية ونظام المكتبات والمعلومات – الكتاب والسنة – ، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، ط1 ، 2006.

ب/ باللغة الأجنبية

Georges Grurvitch، les cadres sociaux de la connaissance ، presses universitaires de France، paris ، 1966 .

Mahdi M, Ibn khaldun'sphilosophly of History, London,1957.

ثالثا : الموسوعات و المعاجم

1. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط3 ، 2004.
2. أحمد زكي بدوري : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ط1 ، 1971.
3. أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ط1 ، 1971.
4. أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، دط ، 1997 .
5. رزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت– لبنان، ط1 ،1974.
6. محمد عاطف غيث و آخرون : قاموس علم الاجتماع ، دار المعارف ، القاهرة ، دط ، د ت

رابعا : المجلات

أ/ باللغة العربية:

1. بن فرج الله بختة : إسهامات ابن خلدون في بناء نظرية اجتماعية عربية، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية، جامعة حمة لخضر، الوادي، 21 مارس 2017.
2. حسن الساعاتي: أصول الاجتماع في القرآن، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد 01، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض – السعودية، 1977.
3. سرور ميرزا محمود: ينابيع المعرفة والعلم في بلاد الرافدين، الكاردينيا مجلة الكترونية ثقافية عامة،algardenia.com ، 2012/08/24.
4. شادية علاء الدين: العلوم والآداب في الحضارة المصرية القديمة، مجلة الجيش، العدد 377 ، وزارة الدفاع، مصر.، نوفمبر 2016.

5. عبد المجيد النجار: نظرية التكامل المعرفي عند ابن خلدون، مجلة تفكّر، العدد 02، المجلد 11، معهد إسلام المعرفة ، جامعة الجزيرة، السودان ، 2011.

6. عواطي أبوبكر: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد02، قسنطينة– الجزائر، 2003.

7. يوسف عدار: واقعية تصنيف العلوم عند ابن خلدون، مقال بمجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 02 ، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، الجزائر، 2015.

ب/باللغة الأجنبية:

Jean David c. Boulakia, "Ibn Khaldun : A fourteenth-Century Economist, Journal of Political Economy", Volume 79, No. 5, Sept. - Oct. 1971, p. 1106.

خامسا: الرسائل الجامعية

أ /باللغة العربية :

لبنى بوزاهر: الفكر السياسي عند ابن خلدون، مذكرة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة العامة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية محمد خيضر، بسكرة – الجزائر، 2019.

ب/باللغة الأجنبية :

FaridahHj Hassan, Ibn Khaldun and Jane Addams: The Real Father of Sociology and the Mother of Social Works, Faculty of Business Management, UniversitiTeknologi Mara, Malaysia, 2018,.

سادسا: المواقع الإلكترونية

1. بشار جيدوري: مقال في التطور التاريخي للمعرفة البشرية . http:// maqqal.com/2017/08/

2. ولاء عضيبات: مقال /مال–وأعمال/ نشأة وتطور–إدارة– المعرفة/20 ماي 202

3. /e3arabi.com

الموضوع	الصفحة
شكر و عرفان	
إهداء	
مقدمة	أ–ت
الفصل الأول	
تشكلات المعرفة في الفكر الإسلامي	
المبحث الأول: نظرة تاريخية	7
المطلب الأول: تاريخ المعرفة في الفكر القديم.....	8
المطلب الثاني: تاريخ المعرفة في الفكر العربي الإسلامي.....	15
المبحث الثاني: التصور الفارابي للمعرفة و تجلياته.....	19
المطلب الأول: نظريته في الفيض.....	19
المطلب الثاني: النفس لدى الفارابي و وظائفها.....	20
المطلب الثالث: درجات المعرفة.....	21
المبحث الثالث: نظرية المعرفة و قيمتها عند السيد محمد باقر الصدر.....	24
المطلب الأول: موقف الصدر من المصادر الأساسية للمعرفة.....	25
المطلب الثاني: تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر.....	27
المطلب الثالث: يقينية المعرفة عند الصدر.....	29
الفصل الثاني	
نظرية المعرفة و أسس تفسيرها عند ابن خلدون	
المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن خلدون.....	35
المطلب الأول: نشأته وتعليمه.....	35
المطلب الثاني: مراحل حياته.....	37
المطلب الثالث: مؤلفاته وإسهاماته.....	39
المبحث الثاني: مصادر المعرفة والتنظير والعقل عند ابن خلدون.....	44

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند ابن خلدون..... 44
المطلب الثاني: العقل العملي والمعايير..... 47
المطلب الثالث: موقفه من العقل والفلسفة..... 51
المبحث الثالث: واقعية تصنيف العلوم عند ابن خلدون ومدى ابرازه للتكامل فيها 53
المطلب الأول: لمحة تعريفية لهذا العلم وأهم المصنفات فيه..... 53
المطلب الثاني: تصنيفات ابن خلدون: أسسه وفوائده وإبرازه للتكامل المعرفي. 58
المطلب الثالث: الفوارق بين تصنيف ابن خلدون والتصنيفات المخالفة..... 62

الفصل الثالث

علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون

المبحث الأول : علم اجتماع المعرفة المفهوم والنشأة 68
المطلب الأول : ماهية علم اجتماع المعرفة..... 68
المطلب الثاني : موضوع علم اجتماع المعرفة 70
المطلب الثالث : نشأة علم اجتماع المعرفة 72
المبحث الثاني : إسهامات العلماء والمفكرين في علم اجتماع المعرفة 76
المطلب الأول : كارل ماركس والوعي الاجتماعي 76
المطلب الثاني : اسهامات إميل دوركايم في سوسيولوجيا المعرفة..... 78
المطلب الثالث : اسهامات كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة 81
المبحث الثالث : تجليات الفكر الخلدوني في نظرية علم اجتماع المعرفة .. 84
المطلب الأول : أسس علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون 84
المطلب الثاني : ابن خلدون وتحليل علاقة البنى الإجتماعية بالإنتاج المعرفي . 86
المطلب الثالث : علم اجتماع المعرفة بين ابن خلدون وسواه من المفكرين.... 89
خاتمة 93
قائمة المصادر و المراجع 95
الفهرس و الموضوعات 102

الملخص بالعربية :

عرضنا في هذا البحث صورة عامة عن مفهوم علم اجتماع المعرفة والموضوع الذي يعالجه ، ونستخلص من عرض التعريفات السوسيولوجية المختلفة أن ماكس شيلر و كارل مانهايم قدما تعريفين لعلم الاجتماع المعرفي يمثل وجهتي النظر الرئيسيين في النظر للعلاقة بين المعرفة والوجود الاجتماعي، وخلال عرض نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة في المانيا وفرنسا وامريكا وجدنا أن الظروف الفكرية السابقة لنشأة علم اجتماع المعرفة عند شيلر وللظروف التاريخية المتمثلة في أزمة المجتمع الالماني قد بلورت بشكل رئيسي صوره علم اجتماع المعرفة الى الآن ، ورأينا كيف أثرت المدرسة السوسيولوجية في فرنسا على امداد علم اجتماع المعرفة بمجموعة من المفاهيم التحليلية الضرورية لإقامه العلاقة بين المعرفة والمجتمع، واذا انتقلنا الى امريكا نجد أن ميرتون حاول تقديم مخططا لدراسة قضايا علم الاجتماع المعرفة وقدم نظرية اتفاق على حقيقة موضوعية أسهمت في أثر علم اجتماع المعرفة في كثير من القضايا.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، المعرفة، المدرسة السيوسيولجية.

English summary:

In this research, we presented a general picture of the concept of sociology of knowledge and the subject it deals with, and we conclude from the presentation of the various sociological definitions that Max Schiller and Karl Mannheim presented two definitions of cognitive sociology that represent the two main points of view in looking at the relationship between knowledge and social existence, and during the presentation of the emergence and development of sociology Knowledge in Germany, France and America We found that the intellectual conditions prior to the emergence of the sociology of knowledge in Schiller and the historical circumstances represented by the crisis of German society have crystallized mainly the image of the sociology of knowledge so far, and we have seen how the sociological school in France affected the supply of the sociology of knowledge with a set of analytical concepts Necessary to establish the relationship between knowledge and society, and if we move to America, we find that Merton tried to provide a blueprint for studying the issues of sociology of knowledge and presented a theory of agreement on an objective truth that contributed to the impact of the sociology of knowledge on many issues.

Keywords: Ibn Khaldun, knowledge, sociological school.