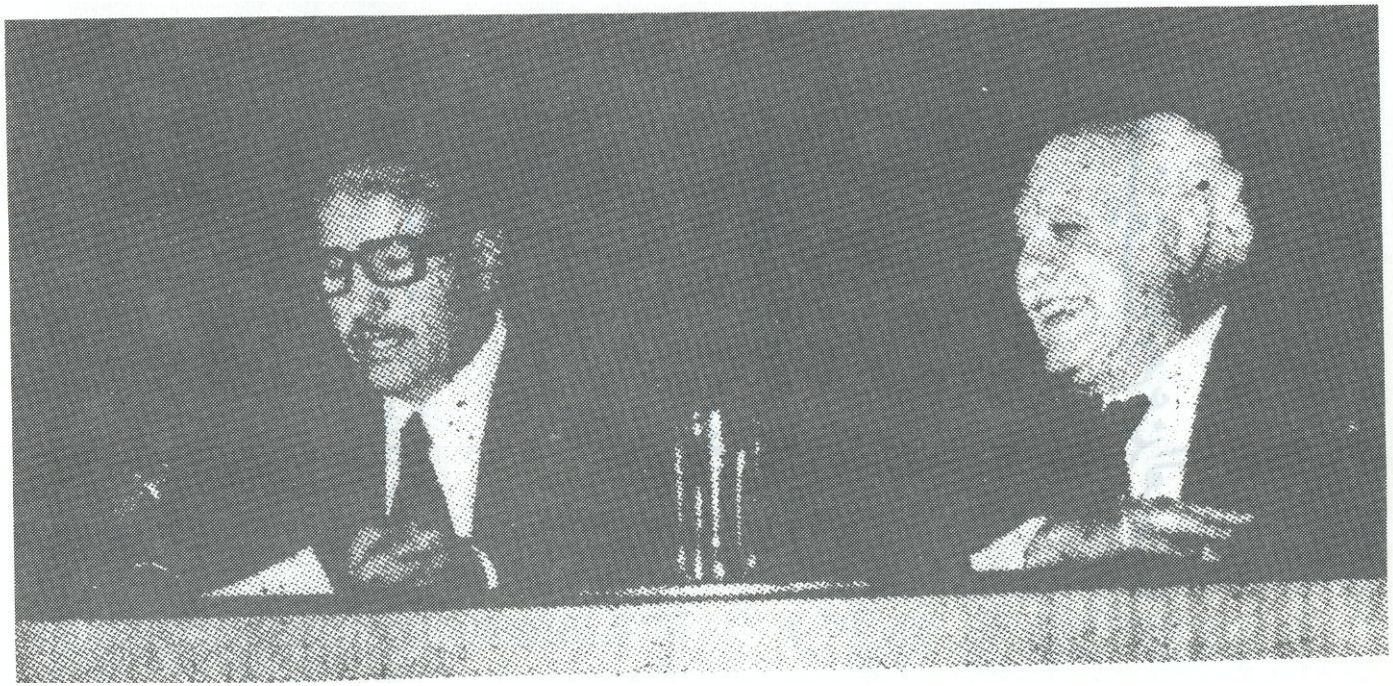
تصنيف العلوم عند العرب

محاضرة للأستاذ الدكتور إحسان عباس
(عضو مؤازر في المجمع)

(السبت 5 رجب 1403هـ)

16 نيسان 1983م.)



ربما كان من المتعذّر تحديد بداية دقيقة للنزوع إلى معالجة العلوم على أساس تصنيفي في الحضارة العربية، ولكن هذه الظاهرة تطالعنا، منذ أواخر القرن الثاني الهجري، على يد جابر بن حيان غير أنها لا تستقوي إلا أواخر الثالث، وتصبح على أشدّها في القرن الرابع، إذ تتعدد فيها المحاولات والانتحاءات، تلبية لما تم حينئذ من تطورات مهمة على جميع المستويات، وفي طليعتها تنوّع الروافد الثقافية، وضروب المعارف التي تستدعي على نحو طبيعي نظرة تأملية فاحصة، تقوم على المقايسة والمقارنة، وعلى المفاضلة في بعض الأحيان[١].

ولم يكن من المستغرب أن يكون معظم القائمين بهذا النوع من النشاط مفكّرين ذوي صلات قوية بالثقافات الأجنبية، وبخاصة الثقافية اليونانية، وإذ ذكرنا أبا بكر الرازي، والفارابي، وأخوان الصفا، وابن سينا، والتوحيدي، على المستوى الفكري النظري للتصنيف، ومحمد بن إسحق النديم، ومحمد بن أحمد الخوارزمي، صاحب مفاتيح العلوم، على المستوى التطبيقي العملي للتصنيف، فقد حصرنا أهمّ الذين عنوا بتلك الظاهرة، ووضعوا لها أسسها الفكرية[٢].

ولهذه الحقيقة نفسها أسبابها الكثيرة، وفي مقدمتها تعدد ما أصبح ينضوي تحت لفظة "علم" من فنون وصناعات لم تكن، تحظى من قبل بهذا الاسم، ومن حقول معرفة جديدة لم يكن اسم العلم إذا أطلق ليشملها، ذلك أن لفظة "علم" بصيغة المفرد كانت غامضة أو محدودة، أما غموضها فيتصل بتلك الحكم التي تحث على طلب العلم وتتحدث عن فضائله (بل أحياناً عن كثرته وتنوعه) دون توضيح للمراد، وأما محدودياتها فتتبين لنا حين نجد لفظ العلم مقصوراً على طلب الحديث، فإذا اتسع شمل الفقه أو التفقه على وجه من الوجوه في شؤون الدين [٣]، فلما وجد هؤلاء المفكرون أن لفظة "علم" لم تعد تغني كثيراً في الدلالة على ضروب المعارف – الأصيل منها والمستحدث – جعلوا يتحدثون عن "العلوم" بصيغة الجمع حيناً، أو يوسعون من مدلول لفظة "علم " حيناً آخر بما يدرجون

تحتها من تفريعات. وكان الإحساس بقوة المفارقة بين تيارين كبيرين– تيار الثقافة الأصيلة وتيار الثقافة المستحدثة – يجعل التصنيف عملاً ملحاً لأنه يخضع ذينك التيارين لوحدة فكرية، ويطمس ما قد يظن بينهما من تعارض، ويتيح للتيار المستحدث وجوداً معترفاً به، ويرسخ أصوله، ويستدعي – على مرّ الزمن– قبوله. وكان أمام أولئك المفكرين نموذج في التصنيف يمكنهم احتذاؤه إذا شاؤا، وهو ما يمكن أن نسميه على وجه التعميم النموذج اليوناني، فقد كان لدى أفلاطون تصوّر واضح لتصنيف العلوم وكذلك كان الحال بالنسبة لأرسطاطاليس، وكان هذا النموذج يستثير هؤلاء المفكرين إلى الإفادة منه، وإلى اختبار مدى صلاحيته لأوضاعهم الثقافية، التي لم تكن بالضرورة مشبهة لأوضاع المجتمع اليوناني، كما أن وجود هذا النموذج لدى الفيلسوفين الكبيرين كان يعني أن التصنيف للعلوم جزء من مهمة المفكر، وأنه لا يجوز لمن أخذ بسهم من الدراسة الفلسفية أن يهمل هذه الناحية، لأن مزاولتها تعني دربة فكرية على رؤية الأصول والفروع، وإبرازاً للقدرة على التصور الواضح لأنواع المقولات.

كان الجو مهيأ لاستخدام تلك القدرة الفكرية في مجالين، أولهما: الرد على تلك التعريفات الساذجة للعلم من مثل "العلم أربعة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنجوم للأزمان، النحو للسان" [٤]، أو مثل "العلم علمان: علم يرفع وعلم ينفع؛ فالرافع هو الفقه في الدين والنافع هو الطب"[٥]. ومن هذا القبيل ما يرويه ابن عبد البر عن أبي إسحق الحوفي (وقد تفوق في الرؤية ما سبق): "العلوم الثلاثة: علم دنياوي، وعلم دنياوي وآخروي، وعلم لا للدنيا ولا للآخرة ؛ فالعلم الذي للدنيا علم الطب والنجوم وما أشبه، والعلم الذي للدنيا والآخرة علم القرآن والسنن والفقه فيهما، والعلم الذي ليس للدنيا ولا وللآخرة علم الشعر والشغل به" [٦]، ولهذه الأقوال نظائر تسبقها زمنياً وتتلوها، والمراد منها في هذا المقام أن تكون مثالاً على تجاهل أصحابها للنزعة الشمولية في التقسيم والتفريع، أو عجزهم عن التمرس بالنظرة

الشمولية في هذا المجال، فالشيء المستقر في نفوسهم هو أن هناك معارف تتصل بالشريعة، وهذه المعارف ضرورية، وأما ما كان خارج ذلك من معارف فهم يختارون منها ما يناسب (كالطب مثلاً)، ويهملون كل ما عداه لأنه لا تحكمهم رغبة في الاستقصاء والتصنيف.

وثاني هذين المجالين هو الرد على تعصب الفرد للصنعة التي يحسنها أو ما يمكن أن يسمى "غرور المعرفة القليلة"، وكانت صورة هذا كله تمثل صراعاً بين فضل الأدب – بمعناه الواسع– وفضل العلم بمعناه الشمولي أيضاً، وخير ما يصور هذا الموقف حكاية ذكرها الرازي الطبيب في كتاب الطب الروحاني[٧]، قال: "ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقيه (يعني الأدباء) عند بعض مشايُخنا بمدينة السلام، وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر، وهو يجاريه وينشده ويبذخ ويشمخ في خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ في مدح أهل صناعته ويرذل من سواهم، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهله وعجبه ويتبسم إليّ، إلى أن قال فيما قال: هذا والله العلم وما سواه ريح، فقال له الشيخ: يا بني هذا علم من لا علم له، ويفرح به من لا عقل له، ثم أقبل علي! وقال: سل فتانا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاضطرارية، فإنه ممن يرى أن من مهر في اللغة يمكن الجواب. عن جميع ما يسأل عنه، فقلت: خبرني عن العلوم: اضطرارية هي أم اصطلاحية، ولم أتمم التقسيم على تعمد، فبادر فقال: العلوم كلها اصطلاحية... فقلت له: فمن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا، وأن السقمونيا يطلق البطن متى أُخذ ... إنما صح له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه؟، قال: لا، قلت: فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت؛ ثم قال: فأني أقول أنها كلها اضطرارية، ظناً منه وحسباناً أنه يتهيأ له أن يدرج النحو في العلوم الاضطرارية، فقلت له: خبرني عمن علم أن المنادي بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادى بالنداء المضاف منصوب، أعلم أمراً اضطرارياً

طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً عليه باجتماع عليه من بعض الناس دون بعض؟ فلجلج بأشياء يروم أن يثبت بها أن هذا الأمر اضطراري ... وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له: ذق يا بني طعم العلم الذي هو علي الحقيقة علم"؟

قد يبدو هذا المثل نموذجاً فردياً، وأنه لا يصلح لأن يستنتج منه حكم عام، لولا أن الرازي يذكر في تضاعيفه أن أصحابه (أي الحكماء)، كانوا يردون على هذه العصابة (أي الأدباء) بأن علمهم اصطلاحي، فالأمر أوسع من أن يكون مقصوراً على حادثة فردية، بحيث يمكن أن يكون صراعاً بين فئتين متفاوتتين في الانتماء الثقافي، ويستدرك الرازي على ما تقدم بقوله: "ولسنا نقصد الاستجهال والاستنقاص لجميع من عني بالنحو والعربية واشتغل بهما وأخذ منهما، فإن فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم، بل للجهال من هؤلاء الذين لا يرون أن علماً موجوداً سواهما، ولا أن أحداً يستحق أن يسمى عالماً إلا بهما [٨].

كان في وسع هذا النحوي اللغوي أن ينكر كل ما سوى علمه لقصور في تصورّه، وكان في وسع المحدث أن يتجاهل كل ما لا يمت بصلة إلى علمه لأنه خاضع لمنهجية دقيقة أيضاً توازي (وليس من الضروري أن توافق)، منهجية المفكر المتفلسف، ولكن لم يكن بمقدور هذا الأخير أن يقف موقفاً مشابهاً لهذين، خضوعاً أيضاً لانتمائه ولمنهجه، ولذلك كانت نظرته الشمولية إلى العلوم وتفريعاتها، ثم الخروج بتصنيف لها، أمراً يشبه الحتم، وكان هو حريصاً أشد الحرص على ذلك لكي يمنح الفلسفة (وخاصة الجانب المتأفيزيقي منها) مكاناً في تصنيفاته، ذلك أنه لم يكن يجد من ينكر عليه ناحية "المنفعة) في سائر علوم الأوائل (ما عدا الجانب التنجيمي من علم الهيئة، وما عدا الموسيقى لدى من يضيق ذرعاً بها)، إلا أنه كان يواجه حملة شعواء على مستويات مختلفة إذا هو تحدث عن المتافيزيقا (العلم الإلهي)، فالرغبة لدى هؤلاء في التصنيف قوة حافزة ليس هدفها إيجاد مكان للمعارف المتصلة بالشريعة ضمن رؤية معينة، فهذه

المعارف لها من المؤيدين ما يكفل لها الوجود الكامل في أي تصنيف، ولكن الهدف هو إظهار "التكامل" بين معارف الأوائل والمعارف الدينية أو على الأقل: وضع تصور جديد لا ينبذ الفلسفة ولا يهمل الشريعة ويتمتع بشمول يحترم الفكر ويجد من الفكر نفسه كل تقدير.

وكان من أقوى التصنيفات جاذبية ذلك التقسيم الثلاثي الذي يستنتج من موقف أرسطاطاليس، أعني قسمة العلوم إلى علوم نظرية وعلوم عملية منتجة أو آلية (ميكانيكية)، ثم على وجه الخصوص قسمة العلوم النظرية في ثلاثة أيضاً هي: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي (لمتافيزيقا) [٩] ؛ وقد وجدت هذه القسمة الأخيرة صيغتها الحاسمة لدى ابن سينا (1036/428)، حين لم يكتف بأخذها كما هي بل أعطاها من الوصف ما ينبئ عن تدرج في القيمة، إذ وضع العلم الطبيعي في القاعدة وسماه العلم الأسفل، وجعل العلم الإلهي في الأعلى، وسمى العلم الرياضي العلم الأوسط [١٠]؛ وقد كان لهذه التسمية الجديدة أثرها في مختلف الفئات، وعندما وصلت في تأثيرها إلى فقيه مثل ابن عبدالبر النمري في القرن الخامس (1071/463)، تحول بها إلى ما يخدم الغاية الدينية فقال: "والعلوم عند جميع أهل الديانات ثلاثة: علم أعلى، وعلم أسفل، وعلم أوسط ؛ فالعلم الأعلى عندهم علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أنزله الله في كتبه وعلى السنة أنبيائه، صلوات الله عليهم، نصاً، والعلم الوسط هو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويستدل عليه بجنسه ونوعه، كعلم الطب والهندسة، والعلم الأسفل هو إحكام الصناعات وضروب الأعمال، مثل السباحة والفروسية الزي والتزويق والخط، وما أشبه ذلك من الأعمال التي هي أكثر من أن يجمعها كتاب أو يأتي عليها وصف، وإنما تحصل بتدريب الجوارح فيها" [١١].

ولم يكن ابن عبدالبر غافلاً عما أحدثه من تغيير في التصنيف الفلسفي لأنه أضاف قائلاً: "وهذا التقسيم في العلوم كذلك هو عند أهل الفلسفة، إلا أن العلم الأعلى عندهم هو علم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفلك، مثل الكلام في حدوث العالم وزمانه والتشبيه ونفيه وأمور لا يدرك شيء منها بالمشاهدة ولا بالحواس" [١٢]، وهو يعتقد أن هذا علم مستغنى عنه لأن الكتب السماوية الناطقة بالحق الصدق قد قامت مقامة.

إن هذا النموذج الأرسطاطاليسي السِّينوي ظل هو المحور المعتمد في كل تصور لأصناف العلوم، ولكن بدلاً من طرح العلم الأعلى عند الفلاسفة ووضع علم آخر موضعه – كما فعل ابن عبدالبر – أصبح جهد المصنفين موجهاً نحو اِلإبقاء عليه كما هو، واستحداث مركب آخر ثنائي يقسم العلوم إلى قسمين: علوم الدين وعلوم الدنيا، أو علوم المسلمين وعلوم الأوائل، العلوم النقلية والعلوم العقلية، إلى غيري ذلك من تسميات خلدت هذا التوازي على مرّ الزمن ولا ندري متى بدأت هذه الرؤية الثنائية تجد طريقها إلى التصنيف، ولكنا نعتقد أنها أقدم بكثير من التقسيمات الثلاثية، وأنها ربما كانت وليدة اشتداد حركة الترجمة في القرن الثاني الهجري، ذلك أنا نجدها عند جابر بن حيان (200/815)، الذي يرى أن العلوم تقع في ضربين: علم الدين وعلم الدنيا [١٣]، إلا أننا إذا استرسلنا مع جابر في تفريعاته وجدناه يبني منهجاً غاية في الغرابة، فيقسم العلوم الدينية إلى شريعة وعقلية، والشرعية ظاهرة وباطنة، العقلية نوعان: علوم معان وعلوم حروف، فعلوم المعاني نوعان: فلسفية وإلهية وعلوم الحروف تنقسم أيضاً إلى قسمين: طبيعي وروحاني، فالطبيعي يتفرع إلى أربعة: هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والروحاني ينقسم بدوره إلى نوراني وظلماني. ذلك هو الهيكل الذي تمثل أركانه العلوم الدينية، أما العلوم الدنيوية فيقسمها جابر بحسب قيمتها إلى علم شريف

وعلم وضيع: فالعلم الشريف هو الكيمياء – المجال الذي اختاره جابر لفكره وتجاربه، والوضيع هو علم الصنائع التي تعين الإنسان على الكسب الدنيوي [١٤].

وليس من الواضح أن كان الكندي (873/260) قد اعتمد القسمة الثنائية على نحو ما، فإن رسالتيه اللتين قد توضحان موقفه لم تصلا إلينا، وهما: كتاب مائية العلم وأقسامه، وكتاب أقسام العلم الانسي [١٥]، غير أن استخدامه لفظة "الانسي" في عنوان الكتاب يوحي بأنه كان يرى للعلوم مصدرين أحدهما أنساني، وذلك ما يدل عليه قوله في رسالته في كمية كتب أرسطاطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة: "فأن عدم عادم علم الكمية وعلم الكيفية، وعدم علم الجواهر الأولى والثواني، فلم يطمع له في علم شيء بتة من العلوم الإنسانية التي تتم بطلب وتكلف البشر وحيلهم ... [١٦]، ثم يمضي في المقارنة بين علم الفيلسوف وعلم الرسل صلوات الله عليهم، فهذا الثاني يكون "بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بجبلةٍ بالرياضيات والمنطق وما بزمان [١٧]. ترى هل يعد الكندي العلوم المنبثقة عما جاء به الرسل من فقه وحديث وغير ذلك – وهي جهد إنساني يتم بطلب البشر وتكلفهم – من ضمن العلوم الأنسية، أو يلحقها بمصدرها الأول اتباعاً؟ ذلك ما لا تبينه رسالته في كمية كتب أرسطاطاليس التي تنبئ عن معرفة واضحة لتصنيف العلوم حسب النموذج الفلسفي المذكور، وان كان الإحساس بالثنائية متوفراً لديه" [١٨].

وذلك الإحساس نفسه هو الذي كان يشعر به الفارابي (950/339) وهو يحاول إحصاء العلوم، غير أنه بدلاً من أن يجعل العلوم في قسمين: دينية ودنيوية، اختط لنفسه منهجاً جديداً يمكن أن يوصف بالتفرد، فقد أبرز في البداية قيمة علمين قد يعدهما غيره آلتين للعلوم وهما علم اللسان وعلم المنطق، والثاني منهما عند أرسطاطاليس آلة (وكذلك عند ابن سينا)، وغايته من ذلك حصر الأساسين الكبيرين اللذين تبنى عليهما العلوم جملة، ما كان ليتجاهل أن هذين

الأساسين بتفريقاتهما المختلفة قد أصبحا – وخاصة علم اللسان– علوماً جمة، فعلم اللسان يشمل الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة وعلم قوانينها عندما تكون مركبة وقوانين تصحيح الكتاب وقوانين تصحيح القراءة وقوانين تصحيح الأشعار: سبعة علوم في مجموعها عند كل أمة تمثل "الأوليات" التعبيرية وصورها المختلفة، فهي– على أنها علم أو علوم– تمثل في سياق العلوم ألأخرى ما تمثله الأبجدية في الكتابة، وأما صناعة المنطق فإنها تعطي بالجملة "القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط [٢٠]". ويقارن الفارابي بين المنطق وبين علم النحو وعلم العروض [٢١]، ويورد أقسام المنطق الثمانية بحسب كتب أرسطاطاليس: قاطيغورياس باري ارمنياس، أنا لوطيقا الأولى، أنا لوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا، بولطيقا[٢٢]. أما العلم الثالث فهو ما يسميه أرسطاطاليس العلم الرياضي، ويسميه الفارابي علم التعاليم، ويقسمه إلى علم العدد والهندسة والمناظر والنجوم والموسيقى والأثقال والحيل، فيضيف إلى الأربعة الكبرى – وهي العدد والهندسة والنجوم والموسيقى – ثلاثة أخرى يعدها غيره أقساماً فرعية للعلوم الرياضية [٢٣]، ويبدو هنا حرص الفارابي على التوازن العددي، فعلوم اللسان سبعة وكذلك التعاليم، وعلم المنطق ثمانية، وكذلك العلم الطبيعي (وهو الرابع من حيث الترتيب)، فهو ثمانية فروع مبنية على جهود أرسطاطاليس في كتبه الآتية: السماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية وكتاب المعادن وكتاب النبات وكتاب الحيوان وكتاب النفس. فإذا عرض الفارابي للعلمين الخامس والسادس وهما العلم الالاهي العلم المدني (أو ما يسميه غيره العلوم العلمية: من أخلاق وسياسة وتدبير) تبين لنا أنه التزم إلى حد كبير بالمفهوم المشائي لصنوف العلوم، غير أنه يفاجئنا برؤية جديدة حين يضع

العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام في فصل واحد، ذلك لأنه يلمح قاسماً مشتركاً بين هذه العلوم، فإذا كانت الأخلاق تبحث في الفضائل والرذائل، وكانت السياسة هي أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم (والتدبير يعني بالمنزل وبشؤون الاقتصاد عامة) فإن الفقه يتناول الأفعال التي تنظم المعاملات، كما أن الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة، أي هو نصر للفقه والأصول الفقهية.

ولا بد من أن نلحظ أن إحصاء الفارابي للعلوم رغم احتفاظه بلب التصنيف الفلسفي استطاع أن يستوعب أجزاء جديدة مستوحاة من الواقع العلمي للعلوم لدى الأمة الإسلامية[٢٤]، وأن لم يحاول أن يلجأ إلى ثنائية الدين والدنيا، بل مزج بينهما مزجاً بارعاً على نحو لم يوفق إليه من جاؤا بعده. ومن الواضح أن منهج الفارابي يتميز بوضع "مقولات كبرى" يمكن أن تندرج تحتها تفريعات قد تَجِدّ في المستقبل، فهو لم يحاول أن يعطي للفروع تسميات محددة، وإنما ترك الجو صالحاً لمزيد من التوالد الطبيعي في العلوم، ويبدو أن كتاب إحصاء العلوم يمثل تطوراً في نظرة الفارابي نفسه إلى التصنيف، ففي رسالته "كتاب التنبيه على سبيل السعادة "، نجده يلتزم التقسيم التقليدي، فيجعل الفلسفة النظرية ثلاثة أصناف: علم التعاليم والعلم الطبيعي علم ما بعد الطبيعيات، والفلسفة المدنية تشمل الأخلاق والسياسة [٢٥].

ولم ينسى الفارابي أن يعرّج على تبيان ما يميز علماً من علم في المرتبة، ولهذا جعل فضيلة العلم أو الصناعة مبنية على واحد من الأمور الثلاثة، فالعلم يفضل علماَ آخر بشرف الموضوع مثل علم النجوم، أو باستقصاء البراهين مثل علم الهندسة، أو بعظم الجدوى مثل العلوم الشرعية والصناعات الضرورية، وقد يجتمع ثلاث من هذه الخصائص أو اثنتان في علم واحد فيكتسب فضيلة إضافية وتلك هي حال العلم الالاهي [٢٦].

وليس يضيرنا أن نسأل هنا على ضوء ما جدّ بعد الفارابي من نظرات تصنيفية أين يقع في منهجه المتطور كل من الطب والفراسة وتعبير المنامات والطلسمات والنيرنجات والكيمياء، وسائر تلك الأمور التي ستجد لها مكاناً بعده لدى أخوان الصفا وابن سينا، سواء أجعلت أصولاً أم فروعاً في البنية التصنيفية، أن هذا التساؤل يوضح إلى أي مدى كان الفارابي منحازاً إلى "الأساس الفكري " في نظرته إلى العلوم، على ما في منهجه العام من مرونة وسعة.

وحين حاول أخوان الصفا أن يلبوا حاجة الواقع الراهن حينئذ في تصنيفهم للعلوم عادوا إلى انتحال قسمة ثلاثية من نوع جديد، فجعلوا العلوم رياضية (اعني قائمة على الدربة والتمرين، وهي شيء مختلف عن الرياضيات) وشرعية وفلسفية، محاولين الاحتواء الشامل لكل ضروب النشاط الإنساني، موسعين من مدلول لفظة "علم" إلى أقصى حد تتطلبه طبيعة العصر، ولا بأس أن أورد هنا تقسيماتهم لطرافتها [٢٧].

أ- **العلوم الرياضية تسعة:**

(**1**) علم الكتابة والقراءة.

(2) علم اللغة والنحو.

(3) علم الحساب والمعاملات (الحساب هنا بمعنى المحاسبة وليس علم العدد النظري).

(4) علم الشعر والعروض.

(5) علم الزجر والفأل وما يشاكله.

(6) علم السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها.

(7) علم الحرف والصنائع.

(8) علم البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل.

(9) علم السير والأخبار.

ب- **العلوم الشرعية ستة:**

(1) علم التنزيل.

(2) علم التأويل.

(3) علم الروايات والأخبار.

(4) علم الفقه والسنن والأحكام.

(5) علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف.

(6) علم تأويل المنامات.

ج- العلوم الفلسفية أربعة:

(1) الرياضيات، وهي أربعة: العدد، الجومطريا، الاسطرنوميا. الموسيقى.

(2) المنطقيات، وهي خمسة (ترتقي إلى ثمانية بحسب كتب أرسطاطاليس يضاف إليها ايساغوجي).

(3) الطبيعيات، وهي سبعة (بحسب ما في كتب أرسطاطاليس في هذا المجال)

(4) الإلهيات، وهي خمسة: معرفة الباري، علم الروحانيات، علم النفسانيات، علم السياسة، علم المعاد.

ويتضح من هذا كله مدى التغييرات التي أحدثوها في مناهج من سبقهم إضافة وتعديلاً، فقد حشدوا الأمور النفعية التي تتطلبها الحياة اليومية أو ترغب

فيها تحت عنوان جديد هو العلوم الرياضية (دون أن يكون للطب أي وجود في نظامهم). وتنبهوا لأول مرة إلى علم السير والأخبار، وآثروا كلمة "تأويل " على كلمة "تفسير " خدمة لمعتقداتهم الإسماعيلية، وعدوا المواعظ والزهد والتصوف – لأول مرة– علماً، وجعلوا تأويل المنامات تحت العلوم الشرعية، ولم يغيروا شيئاً في تصنيف المنطقيات والطبيعيات عما جاء عند الفارابي، ولكنهم جعلوا السياسة في الإلاهيات، وهو شيء لا وجود له في النموذج اليوناني، كما أن مفهومهم للروحانيات (التي هي ملائكة الله وخالص عباده) والنفسانيات (التي هي معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية) وإضافتهم علم المعاد (وهو كيفية انبعاث الأرواح من ظلمة الأجساد وحشرها لحساب يوم الدين) –كل ذلك يشير إلى استغراقهم في توصيل معتقداتهم الخاصة إلى الآخرين، وتلك هي غايتهم الكبرى من مجموع الرسائل.

وموقف ابن سينا في تصنيف العلوم مقارب لموقف أخوان الصفا، وأغلب الظن أنه متأثر بهم، فقد كان أبوه إسماعيلياً على ما حكى في سيرته، ولكنه أشد حذراً منهم، وأكثر التزاماً بالمفهوم الأرسطاطاليسي [٢٨]. فالسياسة والأخلاق عنده ما يزالان كما هما عند الفارابي من العلم المدني (أو الحكمة العملية) إلا أنه يضيف إليهما ما يتعلق بالنبّوة والشريعة، ويجعل الطب والتنجيم والفراسة والتعبير والطلسمات والنيرنجات والكيمياء فروعاً من الحكمة لا طبيعية، ويعد عمليات الحساب وعلم المساحة والحيل وجر الأثقال والموازين ونقل المياه والزيجات والتقاويم متفرعة من العلوم الرياضية. ويكاد اللقاء بين ابن سينا وأخوان الصفا يكون تاماً في ما يشمله العلم الإلهي (بعد إسقاط علم السياسة)، فهذا العلم يتكون –في نظره– من خمسة أصول: النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف ... الخ. النظر في الأصول والمبادئ، النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده، النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية،

تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية، تلك هي أصول العلم الإلهي، أما الفروع فهي كيفية نزول الوحي، والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي، وعلم المعاد [٢٩].

ويكرر أبو الحسن العامري تصور الكندي للعلوم من أنها علوم هي آلة كالمنطق واللغة، وعلوم مقصودة لذاتها، إلا أنه أوضح وأصرح من الكندي حين يجعل العلوم الملية موازية للعلوم الحكمية من حيث أن كلا من الفئتين يقصد لذاته . ويعني بالعلوم الملية صناعات ثلاثاً: صناعة الحديث وهي تشمل الأخبار والتفسير والتاريخ والحديث، وصناعة الكلام، وصناعة الفقه وصحيح أن العلوم الحكمية (التي آلتها المنطق) تختلف عن العلوم الملّية (التي تتخذ من اللغة آلة لها) في المنهج؛ فإحداهما قائمة على العقل والبرهان والأخرى على الخبر، ولكن الاثنتين تتعاونان على بلوغ السعادة الأبدية، وليس بينهما "عناد أو مضادة". ولا بد من أن نلحظ هنا أن العامري يصرح بالتكافؤ في قسمته الثنائية، على غير ما جرى عليه الفارابي وابن سينا، وأنه يلتقي مع أخوان الصفا حين يجعل "علم الأخبار والتاريخ" واحداً من العلوم الملية (الشرعية) [٣٠].

تلك صورة للجهود النظرية التي بذلت في التصنيف حتى أوائل القرن الخامس الهجري، وهي إذا وضعت موضع التطبيق العملي قد تتطلب تعديلاً في مجالات مختلفة، فهناك علوم قد تجِدُّ ولا يؤخذ لها حساب في المنهج النظري (إلا أن يكون مرناً مثل منهج الفارابي)، وهناك علوم فرعية – في نظر أولئك المصنفين– ولكن العلم الفرعي قد يتسع مع الزمن ويكبر الاهتمام به حتى ليزاحم العلم الأصلي في أهميته وكثرة تفرعاته الجديدة، وليس يغني كثيراً أن يقال أنه من الناحية الفكرية المحض فَرعٌ من العلم الطبيعي أو من العلم النظري مثلاً. وقد تنبه الفارابي إلى شيء من هذا عندما عدّ علم الأثقال وعلم المناظر في صميم علم التعاليم، بينا عدّهما ابن سينا علوماً فرعية، ولهذا كانت حاجة المصنف العملي إلى تسمية

العلوم وعدها أكثر من حاجته إلى تصنيفها، مع الخلط بين تيارين يبدوان متفاوتين في طبيعتهما. ولهذا عادت القسمة الثنائية تفرض نفسها أكثر من أية قسمة أخرى في هذا المجال وخاصة لدى الخوارزمي (997/387) وابن النديم (1047/438).

وقبل أن نعرض لهذين المصنفين لا بد من الوقوف عند رسالة تبدو خارجة تماماً عن المنطق التصنيفي الذي عرفناه منذ الكندي حتى ابن سينا، فلا هي تحلظ القسمة الثلاثية ولا تحتفظ بدقة القسمة الثنائية ولا يبدو أن لها صلة بالتصنيف النظري أو العملي، وتلك هي "رسالة في العلوم" وهي تحمل اسم أبي حيان التوحيدي (1023/414)، وتجيء رداً على من زعم أن "ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير في الأحكام، فهي دفاع عن المنطق والفلسفة (الحكمة)، وعن طرق الأوائل جملة، ومؤلفها يحل على كتب أُلِّفت من قبل، منها كتاب أقسام العلوم وكتاب اقتصاص الفضائل وكتاب تسهيل سبل المعارف[٣٢]. والكتاب الأول – أقسام العلوم– هو في الأرجح من تأليف أبي زيد البلخي أحمد بن سهل [٣٣] (934/322)، وأما الثاني والثالث فلم أعثر على صاحبيهما، على أن للكندي رسالة بعنوان "رسالة في تسهيل سبل الفضائل [٣٤]، والعنوان الذي ذكره مؤلف رسالة العلوم يجمع بين اسمي الرسالتين المذكورتين على نحو يوحي بأن ثمة خلطاً سببه اضطراب النسخ، ويبدو –على كل حال– أن مؤلف الرسالة كان من أبناء القرن الرابع لأنه لا يتجاوز الإشارة إلى البلخي والكندي، وهو قد غادر العراق إلى بلد لم يذكره، ولكنه لقي في ذلك البلد من يتعقبه "أما أنه لو أنصف لعلم أني إلى تسمحه أحوج مني إلى تصفحه، وهو بمجاملته اسعد مني بمجادلته، وأنا لإحسانه أشكر مني لامتحانه" [٣٥]. فمؤلف الرسالة في البلد الذي حله داعية إلى المنطق والفلسفة، وهو يجد من ينكر عليه ذلك، وهو يتحدث إلى القوم الذين نزل بينهم بلغة الاستعلاء حين يقول " فما هذا الذي بلغني عن بعضكم على حسن توفري على صغيركم وكبيركم؟" وهذا المؤلف يمنح الكلام مقاماً كبيراً بين العلوم، فهو علم "يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح"[٣٦]، بل هو متأثر بالفارابي في ما يجريه من مقارنة بين الكلام والفقه حين يقول: "وبابه مجاور لباب الفقه والكلام فيهما مشترك، وأن

كان بينهما انفصال وتباين فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة، ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحدثه وامتداده وانقراضه يشاور العقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه، كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال فيرد إليه أو مشابه للحر فيحمل عليه" [٣٧]، وكل هذا لا ينطبق على التوحيدي، لم يكن يسافر من بلد إلى بلد "مفيداً أو مستفيداً" للدعوة إلى المنطق والفلسفة، وهو أ بعد ما يكون عن الشعور بأسباب السيادة والاستعلاء، وهو ضيق الصدر بالكلام والمتكلمين على حد سواء.

ومها يكن من أمر فإن مؤلف هذه الرسالة يرتب العلوم على النحو التالي: الفقه (ومداره على الكتاب السنة والقياس)، والكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب المفرد بالعدد والهندسة والبلاغة ثم التصوف (وهو مضاف إلى الرسالة إلحاقاً). وباستطاعتنا أن نلحظ أنه يعد أربعة من العلوم الإسلامية وخمسة من علوم الأوائل، فأما وضعه البلاغة عاشراً لتلك العلوم التسعة فحجته فيه أن البلاغة تتصل بكل واحد منها، وقد منح للبلاغة ما منحه الفارابي لعلم اللسان جملة، وموضع المغالطة عند مؤلف الرسالة أنه بدلاً من أن يحدد مفهوم البلاغة وأبعادها تحدث عن البليغ الذي يستطيع بصناعته " سل السخائم وحل الشكائم" والذي يجب أن يبرأ من التكلف وأن يحتكم إلى سلاسة الطبع، وبدلاً من أن تجيء البلاغة عنده نتيجة لأحكام اللغة والنحو وغيرهما من الأدوات جاءت علماً مستقلاً بنفسه، ولم تكن في الواقع كذلك. وبهذا خرج على القسمة الثنائية، كما أغفل علوماً أخرى كانت جديرة باهتمامه.

ويبدو تأثر المؤلف بمن سبقه المصنفين النظريين حين ألمح بسرعة إلى إنقسام كل علم من علوم الأوائل إلى اتجاه عملي وآخر نظري: كذلك هو وضع الطب والنجوم والحساب والهندسة، فمن اقتصر على الجانب العملي منها كان في درجة الصناع ولم يعد في العلماء، ويمكن أن نعد ذكره للتصوف تأثراً بأخوان

الصفا أن كان حديثه عن التصوف يذكر بأبي حيان، وذلك حين يقول: " اعلم أن التصوف علم يدور بين إشارات الاهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية" [٣٨]، ومجيء التصوف في نهاية الجريدة كلها يدل على اضطراب في التقسيم، كما قدمت، فإذا عددناه إلحاقاً على أصل الرسالة فإنا لا نستبعد أن يكون المؤلف قد اقتبسه من أبي حيان وبسببه نسبت الرسالة كلها له.

ويختلف التصنيف لدى الخوارزمي وابن النديم بسبب اختلاف الغاية عند كل منهما. فالأول يهدف إلى حضر المصطلحات التي جدت في كل علم، ولذلك كانت قسمته للعلوم بسيطة، فهي تقع في مقالتين، وكل مقالة تنقسم في فصول، فالأولى منهما تضم الفقه، والكلام، والنحو، والكتابة،، والشعر والعروض، والأخبار، والثانية تضم الفلسفة والمنطق والطب وعلم العدد والهندسة وعلم النجوم والموسيقى والحيل والكيمياء، وهو يصرح بأنه اختار القسمة الثنائية لأنه يريد أن يخصص المقالة الأولى للحديث عن علم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم [٣٩]. وإذا كانت هذه القسمة صريحة لدى الخوارزمي فأنها ضمنية لدى ابن النديم، ويمكن بسهولة أن نرى في تتابع العلوم الإسلامية في المقالات الست الأولى ثم ذكر الفلسفة والعلوم القديمة بعد ذلك اتكاء على التقسيم الثنائي، ولكن مهما يكن من شأن هذا التصنيف الضمني فقد كانت طبيعة عمل ابن النديم تستلزم النظر إلى الكتب المؤلفة لا إلى افتراض مجالات علمية، وتلك الكتب المؤلفة أحياناً تعز على التصنيف التقليدي المتوارث حتى عهده، فهناك مثلاً علم الكلام، وهو داخل في بعض التصنيفات السابقة، ولكن هناك المتكلمون من شتى الفرق الإسلامية، وقد ألفت في أخبارهم كتب كثيرة، وهناك كتب بالعربية في مذاهب الصائبة الحرانية وغيرهم، وكلها تستحق أن تقيد ضمن التاريخ الشمولي للحركة الفكرية، ولكن أين تقع تلك الكتب إذا اعتبرنا التصنيف المتعارف؟

لهذا يتعدى ابن النديم حدود التصنيف للعلوم إلى أمور تقع في خارجه وفاء بالغاية التي من أجلها صنع كتاب "الفهرست"، ولا يمكن أن يحاسب مثلما يحاسب مثلاً ابن سينا وأخوان الصفا، فهؤلاء جعلوا للطلسمات والنيرنجات وما أشبهها مكاناً في المبنى العلمي، وقد كان في مقدورهم أن يسقطوها (من زاوية الفكر النظري لمفهوم لفظة علم)، ولكن ابن النديم الذي كان يحصي ما ألف من كتب في كل مجال لا يلام إذا عقد فصلاً (المقالة الثامنة)، في فنون الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعبذة، ولو أسقط هذا الفصل من كتابه لكان ذلك إخلالاً بالأمانة في رصد الواقع العملي، ولما كان "الفهرست" مبنياً على أخبار المؤلفين في كل فن (ثم ذكر ما ألفه كل منهم في ميدانه) فليس من العدل أن نطبق عليه الأحكام التي تطبق على غيره من الكتب الخاصة بالتصنيف، وقد كان في مقدور الفهرست أو يوحي بإعادة النظر في تصنيف العلوم، ولكنه لم يفعل إلا في حدود يسيرة.

في هذا السياق المشرقي المتدرج يجيء ابن حزم (456/1046)، في أقصى المغرب (في الأندلس)، ليمثل وقفة هامة لأنها تجاوزت ما تم في المشرق، وأن كان صاحبها قد تأثر بما حققه المشارقة في هذا الميدان. فقد انطلق ابن حزم نحو الحديث عن العلوم وتصنيفها من موقعين: الأول صلته بالمنطق والفلسفة، وهي صلة تكاد تلزم صاحبها بالوقوف عند العلوم ومقدمات كل علم وكيفية أخذ تلك المقدمات، وهذا ما تصدى له في كتاب التقريب لحد المنطق، والثاني نزعة التدين العملي التي كانت توجه تلامذته إلى سؤاله عن العلوم وماذا يأخذون منها وماذا يتركون، وهذا ما عرض له في رسالتيه "مراتب العلوم" و"رسالة التلخيص لوجوه التخليص".

ومن الغريب أن ابن حزم في التقريب قد تناهي في التبسيط فلم يعبأ بتلك النظرة الشمولية التي وضعها الفارابي ولا بتلك التصنيفات الأرسطاطاليسية التي تمسك بها ابن سينا ولم يعر التقسيم الثلاثي أدنى اهتمام، بل اكتفى بتسميته العلوم

الدائرة بين الناس في زمنه فوجدها على طريق الحصر اثنى عشر علماً (ينتج عنها علمان) فعدها دون أن يراعي –إلا قليلاً– ثنائية الانقسام بين العلوم الإسلامية وعلوم الأوائل وهي: علم القرآن، علم الحديث، علم المذاهب، علم الفتيا، علم المنطق، علم النحو، علم اللغة، علم الشعر، علم الخبر، علم الطب، علم العدد والهندسة، علم النجوم (وينتج عنها علم البلاغة وعلم العبارة [٤٠]. وفي هذه التسمية رغم بساطتها نجد أن ابن حزم قد ذكر علمين لم يكن لهما ذكر من قبل وهما علم المذاهب وعلم الفتيا، وأكد حرصه على علم العبارة (تعبير المنامات)، وعلم الخبر، ووضع البلاغة في نهاية العلوم الأصلية كما فعل مؤلف الرسالة المنسوبة لأبي حيان، ولا نظن أن ابن حزم قد زاد علماً جديداً على ما كان معروفاً، فعلم المذاهب يمكن أن يستنتجه كل من قرأ "الفهرست"، وهو تسمية جديدة لعلم الكلام، تُوَسِّع من حدوده أو تُضَيِّق بحسب مفهومات المذهب الظاهري [٤١]، مثلما أنّ علم الفتيا تسمية جديدة لعلم الفقه (توسع من حدوده أو تضيق)، لأن الفتيا تعتمد –في نظره– على مقدمات مأخوذة من القرآن والحديث والإجماع (ولم يقل القياس لأنه ينكره في مذهبه)، ومن الواضح أنه كسر التقسيم الثنائي حين تعمد أن يضع المنطق بين العلوم الإسلامية ليوحي بأنه علم مشترك بين جميع الأمم مثلما أنه في خدمة جميع العلوم، كما أنه لم يجر أي ذكر للفلسفة لأن القسم الذي يهمه منها مثل حدوث العالم والخلاء والملأ وما أشبه يقع حسب تصوره في ما سماه "علم المذاهب"، كما أنه لم يفسح في تصنيفه هذا مجالاً للعلوم الطبيعية (عدا الطب) مثل الحيل والمناظر، والجواب على هذا أنه يحتكم إلى الأمر الدائر بين الناس في تعداد العلوم هنا، وأنه يعلم تماماً كما قال في رسالته في مراتب العلوم "أن كل ما علم فهو علم فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض [٤٢]. وبسبب هذا الاحتكام إلى ما دار بين الناس فارَقُ التصنيف الفلسفي عن وعي وتعمد: "وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت

عند المتقدمين، ولكن إنما نتكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به إلى مطلوبهم من إدراك العلوم" [٤٣]، وهي غاية عملية، تنسجم تماماً مع روح كتاب التقريب الذي ما وضع أصلاً إلا لتلك الغاية نفسها.

واستجابة لتساؤلات تلامذته حول العلوم استطاع ابن حزم أن يقرر الحد الأدنى الضروري لكل طالب من علم القراءات والحديث والنحو واللغة والشعر والحساب والطب [٤٤]، كما توجه بطبيعة التساؤلات نفسها إلى فكرة المفاضلة بين العلوم، وهذا ما يوحي به عنوان رسالته "مراتب العلوم". وهو عنوان استعمله الفارابي من قبل [٤٥]، ولعله هو ذلك الكتاب نفسه الذي سمي من بعد "إحصاء العلوم". وَدَين ابن حزم للفارابي يتجاوز العنوان إلى فكرة المفاضلة نفسها التي عرضها الفارابي أيضاً في إحدى رسائله الأخرى، إلا أن ابن حزم انتقل بالمفاضلة إلى مستوى جديد لم يهتم به الفارابي، للفرق الأصيل بين توجه الرجلين، فأفضل العلوم لدى ابن حزم "ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود ووصل إلى الفوز في دار البقاء"[٤٦]، وذلك هو علم الشريعة، إذ حقيقة العلم ما ينفع في الدار العاجلة والآجلة، وليس معني هذا أن العلوم الأخرى مُطَّرحة، بل كل علم منها له فضل في ذاته وفضل في أنه درجة تصل بصاحبها إلى إتقان العلم الأسمى، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يحيط بالعلوم كلها فإنه ينصح بأن يأخذ من كل علم بنصيب، "ومقدار ذلك معرفته بأغراض ذلك العلم فقط ... ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه وبقلبه وبحيلته فيستكثر منه ما أمكنه، فربما كان ذلك منه في علمين أو ثلاثة أو أكثر على قدر زكاء فهمه وقوة طبعه وحضور خاطره وإكبابه على الطلب ... [٤٧]، وهنا يعود ابن حزم ليقرر الحد الأدنى الصالح من كل علم ولكن على نحو متدرج لكي يرسم برنامجاً تربوياً للدارس، يوصله في النهاية إلى إتقان علم الشريعة، وهذا هو المنهج الأفلاطوني الذي تطلب فيه العلوم بالتدريج أيضاً للبلوغ إلى مرحلة الديالكتيك. كما يعرف كل من له إلمام بمنهجه التعليمي

في كتاب الجمهورية، ولكن ما هي هذه العلوم التي يفترض في الدارس أن يعرفها؟ هنا يفارق ابن حزم ذلك التعداد الذي أوصلها من قبل إلى أربعة عشر علماً، ليضع قاعدة جديدة في التصنيف لم يتنبه لها أحد سوى الفارابي على نحو عام، وهي أن العلوم عند كل أمة وفي كل زمان ومكان سبعة: ثلاثة علوم تتميز بها أمة عن أخرى، وهي: علم شريعتها، وعلم أخبارها، وعلم لغتها ؛ وأربعة تتفق فيها الأمم، وهي: علم النجوم، وعلم العدد، وعلم الطب، وعلم الفلسفة [٤٨]. أن العودة إلى سحر الرقم سبعة في هذه القسمة يجب أن لا يوقع في الوهم بأنها متناقضة مع القسمة الأولى إلى أربعة عشر، لأن التدقيق يجعلنا نرى أن علوم الأوائل (أو العلوم المشتركة بين الأمم) كانت في حسب الإحصاء الأول أربعة، وهي كذلك في الإحصاء الثاني بفرق واحد وهو وضع الفلسفة في موضع المنطق لأنها أعم في الدلالة، أما العلوم الخاصة بكل أمة على حدة فإن ما عد في الإحصاء الأول هو تعريفاتها، فعلم الشريعة يساوي في الإحصاء الأول: علم القرآن، الحديث، المذاهب، الفتيا (مع وضع لفظتي الكلام والفقه موضع المذاهب والفتيا)؛ وعلم اللغة يساوي اللغة، النحو، الشعر، وعلم الخبر على حاله في كليهما؛ ثم هناك علمان في الإحصاءين يكونان نتيجة عن العلوم وهما علم البلاغة وعلم العبارة.

ولا يخضع ابن حزم لواقع التأليف كما خضع مفكرو المشرق فعدوا في العلوم أمراً لا ينطبق عليها اسم العلم مثل الطلسمات والكيمياء (بمعنى تحويل المعادن إلى ذهب) والسحر والشعوذة، لا لأن هذه الأشياء قد تتعارض مع بعض معتقده الديني، وإنما لأنها كانت علوماً عند ناس ثم درس رسمها "فمن ذلك علم السحر وعلم الطلسمات، فإن بقاياها ظاهرة لائحة، وقد طمس معرفة علمها" [٤٩]، أي أن ابن حزم يرى أسسها ووسائلها قد خفيت ولا سبيل إلى استعادتها، ومن قبيل هذين العلمين الموسيقى، وقد يبدو هذا مستغرباً لأول ولهة، ولكن الذي يعنيه ابن حزم هو الموسيقى التي يحكون أنها كانت تشجع الجبناء وتسخي البخلاء وتؤلف بين

النفوس – ثلاثة أنواع من الموسيقى لم يعد لها وجود، فأما الموسيقى التي لا تصنع مثل هذه المعجزات فإنه لا ينكر وجودها [٥٠]، ويضيف إلى هذين علم الكيمياء، فهو بخلاف الطلسمات والموسيقى اللذين ووجدا ثم عدما، لم يكن له وجود البتة: "وأما هذا الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز فلم يزل غير موجود وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر، إذ من المحال الممتنع قلب نوع إلى نوع، ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاساً وبين قلب إنسان إلى أن يصير حماراً أو قلب حمار إلى أن يصير إنساناً" [٥١].

يتضح من كل ما تقدم في تاريخ تصنيف العلوم ابتداء من جابر بن حيان حتى ابن حزم (وما بعد ابن حزم ينتمي إلى بحث آخر)، أنه كانت لدى المصنفين المتفلسفين أو المتأثرين بالفلسفة تصورات شمولية منطلقة أساساً من موقف فكري محدد، قد يكون حيناً يونانياً في اسمه، وقد يبارح تمثل اليونانيين في تصنيفهم للعلوم (كما وضح عند ابن حزم)، وعلينا ألا ننخدع بعنوان كتاب الفارابي "إحصاء العلوم " فنظنه مجرد تعداد لأنواعها، بل هو كتاب تصنيفي دقيق المنحى وسع الأفق يعتمد أساساً فلسفياً[٥٢]، وقد كان من الطبيعي اللجوء إلى تلك القسمة الثنائية النظرة إلى العلوم، كما كان من الطبيعي التفاوت بين المصنفين في إيلاء الأهمية أو الأفضلية لهذا القسم من العلوم دون ذاك، وقد استطاع ابن حزم أن يتجاوز حتى مفهوم "التكافؤ" بين الشقين، حين وضع نصب عينيه أن كل شيء يفعله المرء من علم وغيره فيجب أن يقوم بأدائه خالصاً لله، وعلى أساس هذه الحقيقة نظر إلى أن العلوم كلها تخدم غاية واحدة "وإجهاد المرء نفسه فيما لا ينتفع به إلا في هذا الدار من العلوم رأي فائل وسعي خاسر، لأن المنتفع به في هذه الدار من العلوم إنما هو ما اكتُسِب به المال أو ما حُفظت به صحة الجسم فقط منهما، وجهان لا ثالث لهما" [٥٣]، ويرى ابن حزم أن العلم ليس أحسن السبل لكسب المال كما أن حفظ صحة الجسد لا بد أن يكون تابعاً لحفظ صحة النفس، ولهذا استطاع

أن يوحد الغاية من خلال تصنيفه فيراها في طلب علم الشريعة، مثلما كانت سائر العلوم عند المصنفين المتفلسفين في خدمة الفلسفة. فالشريعة تصلح الجسد والنفس معاً، ولهذا فهي مقدمة على الفلسفة التي هي مقصورة على إصلاح الأخلاق النفسية، ولا يمكن إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة إذ طاعة غير الخالق –عز وجل– لا تلزم، والشريعة تحقق غايتين أخريين لا تحققهما الفلسفة، وهما: ترتيب الوضع الإنساني بدفع التظالم وإيجاد الأمن في هذه الدنيا، والفوز بالنجاة في الآخرة. وعلى هذا الأساس لا تفرض الفلسفة بل تندمج مع سائر العلوم في خدمة الشريعة، إذ لا ينكر ابن حزم ما لها من فائدة شأنها شأن سائر العلوم النافعة، وبذلك تجاوز ابن حزم التقسيم الثنائي للعلوم، وهي على وعي به، ليربط جميع العلوم معاً في تساندها وشد بعضها أزر بعض "فالعلوم كلها متعلق بعضها ببعض" ومن ثم لا يستغني منها علم عن غيره. وفي هذا يتجلى لنا إلى أي حد فارق ابن حزم المصنفين المشارقة في الرؤية والتنظير، وإذا كان ابن عبدالبر يلتقي به، فذلك مما لا غرابة فيه، فقد كان الرجلان صديقين وبينهما مجالات لقاء كثيرة في الرؤية وتبادل الآراء، ولعل ابن حزم هو صاحب التأثير الواضح في معاصره، فقد تمت كتاباته في العلوم ومراتبها في دور مبكر، ونحن نرى في تصوره رسوخاً ووضوحاً أقوى من تصور ابن عبدالبر وأشد منه احتفالاً بالموضوع نفسه. وتبدو في أنه خلافاً للاتجاه العام بين أبناء بلده وجد لعلوم الأوائل مكاناً "ضرورياً" في منهج التصنيفي، هل كان ابن حزم يهون من شأن التعارض المفترض الذي يقيمه الآخرون بين ما يسمى علوم الأوائل وما يسمى علوم الشريعة؟ أن من عرف ابن حزم الذي طلب الفلسفة ودرس المنطق وألف فيه ووجهت إليه من أجل ذلك تهم مختلفة لا يستكثر منه هذا الموقف، بعد أن استبان له شخصياً سلامة منهجه الذي مارسه عملياً، فنظرته هذه هي خلاصة لتجربته الذاتية محمولة على "مُرَكّب" فكري مفلسف.

د. إحسان عباس

الهوامش

(1) انظر مسألة تصنيف المعرفة العلمية هنا في الشرقين الأدني والأوسط في القرون الوسطى، بقلم م.م. خير الله يف، ص: 193–204 (وخاصة ص:197). مجلة التراث العربي، العددان 4، 5، السنة الثانية، دمشق (عدد خاص عن ابن سينا).

(2) "لحميد بن سعيد بن مختار المتعلم كتاب "إضافة العلوم" ولعله "أصناف العلوم" ذكره ابن النديم في الفهرست الحاشية: 220 (ط. طهران: 1971).

(3) في دلالة لفظة علم على الحديث وحده، انظر مثلاً تقييد العلم للخطيب البغدادي، تحقيق: يوسف العش، الطبعة الثانية، 1974 وخاصة الحاشية: 2 ص:5.

(4) انظر: ربيع الأبرار للزمخشري، تحقيق: الدكتور سليم النعيمي (3: 193)، بغداد، 1982، والأقوال كثيرة هنا في المصادر المختلفة.

(5) ربيع الأبرار 3: 201.

(6) جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر بن عبدالبر (2: 49–50)، دار الفكر، بيروت.

(7) رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، جمعها ب. كراوس (1: 43) مصر: 1939.

(8) المصدر السابق نفسه 1: 44.

(9) يعكس الأستاذ محمد وقيدي، هذا الوضع حين يقول: "أن قيام الشريعة الجديدة قد أدى إلى قيام معارف جديدة لم تكن معروفة لدى الأوائل، وهذه

المعارف مشروعة وضرورية لارتباطها بأهداف الشريعة، لذلك فإنه ينبغي النظر في الكيفية التي تدمج بها هذه المعارف التي كانت معروفة قبلها" انظر: المبادئ المعرفية ... في مجلة دراسات عربية (مارس: 1982) 72.

(10) G. Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimor, p. 128, n.b

(11) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات للشيخ الرئيس ابن سينا (ص: 105، من الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية) مصر، 1908.

(١٢) جامع بيان العلم 2: 46.

(١٣) المصدر السابق نفسه.

(١٤) رسائل جابر (كتاب الحدود: 100)، نشرب ب. كراو س، القاهرة، 1354، وانظر أيضاً: منهج البحث العلمي عند العرب لجلال محمد عبد الحميد موسى، (ص: 61) بيروت، 1972.

(١٥) انظر: التعليق السابق.

(١٦) الفهرست لابن النديم، تحقيق رضا تجدد (ص: 316).

(١٧) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة (1: 272)، مصر، 1950.

(١٨) المصدر السابق 1: 373.

(١٩) لا يتحدث الكندي في رسالته المشار إليها عن تفرعات العلوم الدينية، وإنما يتحدث عن تفرعات الفلسفة وهي تنقسم قسمين: علوم هي آلة كالمنطق والرياضيات (من عدد وهندسة وتنجيم وموسيقى)، وعلوم

تطلب لذاتها على المستويين النظري (كالطبيعيات وعلم النفس والميتافيزيقا)، والعملي (كالأخلاق والسياسة).

(٢٠) إحصاء العلوم للفارابي، تحقيق: الدكتور عثمان أمين، (ص: 46–47) مصر، 1949.

(٢١) إحصاء العلوم: 53.

(٢٢) إحصاء العلوم: 54.

(٢٣) أصبحت أقسام المنطق تسعة عند ابن سينا (تسع رسائل: 116)، لأنه عد فيها ايساغوجي أو المدخل لغرفورويوس، وقد أخذ بهذا بعض من جاءوا بعده.

(٢٤) انظر: تسع رسائل: 112.

(٢٥) إستيحاء الواقع العلمي في التصنيف شيء والقول بأن التصنيف للعلوم يبين المعيار ا لذي تقاس به المعارف في كل عصر شيء آخر، فالمعيار لدى معظم هؤلاء الفلاسفة لم يكن يعكس معياراً عصرياً هاماً (راجع مقالة وقيدي المذكورة سابقاً، ص: 71–72).

(٢٦) كتاب التنبيه على سبيل السعادة: (20–21) ضمن رسائل الفارابي، حيدر آباد الدكن، 1345 (وكل رسالة مرقمة على حدة).

(٢٧) رسالة في فضيلة العلوم والصناعات (ص: 1)، ضمن رسائل الفارابي، انظر: التعليق السابق.

(٢٨) رسائل أخوان الصفا (1: 266–275) بيروت، 1957.

(٢٩) يخرج ابن سينا بعض الشيء عن مفهوم أرسطاطاليس في منطق المشرقيين (ص: 6). السفلية، 1910، حين يجعل العلوم النظرية

أربعة: العلم الطبيعي، والعلمي الرياضي، والعلم الإلاهي، والعلم الكي، والكتاب ناقص لا يفي بما وعد به في المقدمة ولذلك فليس واضاً ما يعنيه بالعلم الكلي.

(٣٠) تسع رسائل: 110–116.

(٣١) الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: الدكتور أحمد غراب (ط. القاهرة: 1967): 87 وما بعدها، وانظر تصنيف العلوم لدى ابن حزم: مقالة للدكتور سالم يفوت في مجلة دراسات عربية (مارس: 1983) ص: 63–64.

(٣٢) رسائل ابن حيان التوحيدي (ص: 105)، تحقيق:الدكتور إبراهيم الكيلاني دمشق، دون تاريخ.

(٣٣) رسائل أبي حيان: 106.

(٣٤) الفهرست: 153.

(٣٥) الفهرست: 319.

(٣٦) رسائل أبي حيان: 104.

(٣٧) رسائل أبي حيان: 108.

(٣٨) المصدر نفسه: 109.

(٣٩) المصدر نفسه: 116.

(٤٠) مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص: 4–5) ط. القاهرة، 1342.

(٤١) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه لابن حزم، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (ص: 1) بيروت، 1959.

(٤٢) أشار إليه ابن حزم في موضع آخر من التثريب (ص: 10) باسم: "علم النظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات".

(٤٣) رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (ص: 80) القاهرة، 1956.

(٤٤) التقريب: 201.

(٤٥) رسائل ابن حزم: 63 وما بعدها، والرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى لابن حزم، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (ص: 160 وما بعدها) القاهرة، 1960.

(٤٦) الفهرست: 321 وقد جاء في فاتحة إحصاء العلوم: "مقالة في إحصاء العلوم، كتاب أبي نصر محمد بن محمد الفارابي في مراتب العلوم".

(٤٧) رسائل ابن حزم: 62.

(٤٨) رسائل ابن حزم: 73.

(٤٩) رسائل ابن حزم: 78.

(٥٠) رسائل ابن حزم: 59–60.

(٥١) يمكن أن يقارن ابن حزم هنا بمعاصرة وصديقه ابن عبدالبر، فإنه رفض الموسيقى واللهو على شرائط العلم والإيمان (جامع بيان العلم 2: 47).

(٥٢) رسائل ابن حزم: 60.

(٥٣) ينظر في هذا مقالة الدكتور سالم يفوب: 58–59 حيث يناقش أرنالديز وماسينيون، فيما كتباه في كتاب لهما عن العلم العربي (باريس: 1966– الجزء الأول، ص: 488)، حيث يذهبان إلى أن العرب تخلوا

عن رؤية قاعدة فلسفية في تصنيفهم للعلوم، وأن ما قاموا به هو عمل "إحصاء" وحسب، والفارابي وابن حزم– على تباعد وتقارب بينهما– يدحضان هذه المقولة.

(٥٤) رسالة مراتب العلوم (الطبعة الأولى: 61) ضمن رسائل ابن حزم.

(٥٥) رسائل ابن حزم: 46 وما بعدها.