

تصنيف العلوم بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن

Classification of sciences

between Muhammad Abed al-Jabri and Taha Abd al-Rahman

عامر صبيبة¹

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

ameursabira34@gmail.com

د. بن عباس عبد المالك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

malekbenabbas@gmail.com

تاريخ الوصول 2020/11/02 القبول 2021/06/22 النشر على الخط 2021/11/30

Received 02/11/2020 Accepted 22/06/2021 Published online 30/11/2021

ملخص:

يقدم كل من "طه عبد الرحمن" و"محمد عابد الجابري" تصنيفا للعلوم، مبني على أساس إبستمولوجي، ينظر إلى آليات المعرفة، وإلى الفعل العقلي الذي ينتجها، فاتفق أن كان التصنيف ثلاثيا متقابلا: العقل المؤيد/العرفاني، والمسدد/البياني، والمجرد/البرهاني، يحط طه عبد الرحمن من العقل المجرد، ويرفع العقل المؤيد ويعتبره أكمل العقول، والعقل موحد عنده يختلف في الدرجة فحسب، فجاءت العلوم كلها متكاملة متعاونة، أما الجابري، فلا تكون الوحدة إلا في العلوم ذات المنهج الواحد، والمنهج أو العقل المعتبر عنده والذي يحدد مسار العلم والتقدم هو المنهج البرهاني (الطبيعية، المقاصد...). وقد وُجد عند المدرسة الفلسفية المغربية عموما، وباقي المناهج دعا إلى القطيعة معها، ومع العلوم التي تنتجها، كالتصوف في العرفان، والأصول في البيان.

الكلمات المفتاحية : تصنيف العلوم ، التكامل ، القطيعة ، البنية ، العقل ، إبستمولوجيا.

Abstract

Taha Abdul Rahman and Mohammed Abed Al-Jabiri put forward a triple oppositional classification of the sciences. Taha Abdul Rahman focuses on the abstract mind, and considers it the perfect mind. However, for Al-Jabiri, unity works only for the sciences that have only one method; and this method is the considered mind that sets the path for science and development. It is the evidential method (the purposes, the nature...), which is used by the Moroccan philosophical school in general

Keywords : science classification ,the mind , integration ,break , structure , epidemiology.

مقدمة:

في كل فترة من فترات التحولات العلمية والمعرفية نحو التقدم والتغير، والإنتاجات النوعية تصحبها تصنيفات وتقاسيم للعلوم وإحصاءات تشهد لها كما تبرز معالمها وخطوطها العريضة وتحقق أهدافها، ذلك أن كل تصنيف يحمل فلسفة أو يعتمد على فلسفة ورؤية تتموضع من خلالها العلوم اتحادا وتفرقا وتفاضلا وتراتبيا، كما تتحدد من خلالها أيضا مجموعة العلاقات التي تكون بينها. ويحقق كل تصنيف أهدافا معينة علمية ومعرفية وتعليمية وتربوية.

وعلاوة على تلك الإنتاجات الكثيرة في الحضارات المتقدمة اليونانية والغربية والإسلامية خاصة التي تميزت بالتنوع والتفرد، يستمر التأليف في هذا المجال في وقتنا الحالي مع المشاريع الفلسفية والحضارية التي يقدمها العلماء والباحثون، ونجد هنا تصنيفين: الأول لطفه عبد الرحمن والثاني تصنيف محمد عابد الجابري، حيث أبرز كل منهما فلسفة مبتكرة لتصنيف العلوم، في خضم مشروعيهما المقدمين لحل إشكالات التراث، والحداثة والمعرفة العلمية، ومن هذا المنطلق ماذا كانت أبرز الاختلافات بين التصنيفين؟، وكيف أثرت فلسفتهم في تموضع العلوم اتصالا وانفصالا وتفاعلا؟.

1- الأسس الفلسفية للتصنيف:

إن التصنيفات المختلفة التي يقدمها المفكرون الفلاسفة والمصنفون، تعتمد على أسس فلسفية في منطلقاتها، وهي تلك النماذج والأفكار الموجهة للتصنيف، وهذه الأسس تكون إما إبستمولوجية (معرفية)، تتعلق بنظرية المعرفة، وتنبني على القوى الإدراكية للإنسان، ونلتقي فيها باتجاهين كبيرين هما: الاتجاه العقلي الذي يحدد المبادئ الأولية (القبليّة) للمعرفة عن طريق العقل⁽¹⁾، ويدخل في هذا الأساس الفلاسفة، مثل أرسطو ومن تأثر به كالكندي والفارابي وابن سينا، والاتجاه التجريبي الذي يستمد نظرياته ومعرفته عن طريق التجربة بعد استقراء الواقع⁽²⁾. ويدخل فيه فلاسفة الغرب أمثال فرانسيس بيكون وأوجست كونت. ومن المسلمين ابن النديم وابن خلدون وطاش كبرى زادة. فهم بذلك يعبرون عن اتجاهين تحت أساس واحد⁽³⁾.

أو أكسيولوجية قيمية (تتعلق بالقيمة والأخلاق)، أي أن هناك أساسا قيميا، سواء كان هو الخير أو الفضيلة، أو الحق أو الفائدة، إضافة إلى خاصية أساسية هي تقسيم العلوم إلى علوم الوسائل وعلوم الغايات، ومن هذه التصنيفات: رسالة الخوارزمي في العلوم، التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون، وحاجي خليفة والتوحيد.

أو أنطولوجية خاصة بالوجود، مثل "جابر بن حيان" الصوفي، و"محمد بن تومرت" وغيرهما⁽⁴⁾.

فهم يصنفون العلوم بشكل موازي لتصورهم للكون كنظرية الفيض مثلا.

تقترب هذه التقسيمات من تقسيمات الفلسفة إلى أنطولوجيا وإبستمولوجيا وإكسيولوجيا، ولهذا سميت أسس فلسفية، وليس هذا سببا فحسب، بل إن تلك التقسيمات تعبر أيضا عن زوايا ونظرات للكون والإنسان، بالمعنى الواسع فهي تتفق مع نظرة المصنف

¹ - عبد الرحمان بن زيد الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1416 هـ، 1996م، ص: 342

² - عبد الرحمان بن زيد الزيندي، المرجع نفسه، ص: 467-474.

³ - محمد حسن كاظم الخفاجي، مقدمة في التراث الحضاري لتصنيف العلوم، مجلة المورد العراقية، مج6، ع4، 1977م، ص: 210.

⁴ - أحمد عبد الحليم عطية، تصنيف العلوم عند العرب، ودراسات أخرى، دار النصر، القاهرة، ص: 182.

الذي ينظر للكون من جهة اهتمامه بهذه الموضوعات⁽¹⁾.

2 - تصنيف الجابري للعلوم:

أ - الأساس الفلسفي لتصنيف الجابري:

وضع الجابري تصنيفا للعلوم يعد ثورة منهجية²، اقتحم من خلاله حقولا جديدة في التراث، وابتكر مفاهيم وأشكالا ورؤى جديدة في التعامل معه، في سبيل إعادة راهنية العربي وتطور علومه وإنتاجاته الفكرية، واعتمد في ذلك على أسس وخلفيات فلسفية ابستمولوجية ومعرفية، تركز على تاريخية المعرفة وأنها جزء من البنى الثقافية والاجتماعية للمجتمعات، فتدرس العقل في التاريخ، هذا العقل الكوني والكلبي بمبادئه الضرورية، ولن يكون كذلك إلا داخل ثقافة معينة، وأنماط ثقافية متشابهة، ويذكر هشام غصيب "أن هذا يشير بوضوح إلى أن الجابري يتبنى نظرة مثالية كانطية في جوهرها للعلم والمعرفة، وكل ما يضيفه إلى الكانطية التقليدية هو أنه ينفي ما أضفاه كانط من شمولية وكونية على المعرفة، ويؤكد النسبية الثقافية للمعرفة على غرار ما يفعله توماس كون، ومن ثم فهي تنفي إمكانية المعرفة ووجودها، فالنسبية الثقافية تلغي الفرق بين النظم المعرفية وبين غيرها من النظم الفكرية والنفسية، وما هي إلا طريقة ذاتية لتنظيم مادة الحس الخام والخبرة البشرية"³.

واعتمد على منهج البنيوية وتأثر إلى حد بعيد في هذا المجال بوجهة نظر فوكو الذي يؤكد في بيان التأسيس الذي يسير عليه مشروعه من خلال منهجية القطيعة المعرفية على أنه يجب بداية استبعاد المفاهيم التي تركز فكرة الاتصال وتدور حول مفهوم التقليد لأصل سابق، حيث يقول: "نحن ملزمون بادئ الأمر بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة من المفاهيم يردد كل منها وبأنغام متباعدة ومتنوعة فكرة الاتصال... فمفهوم التقليد يهدف إلى منح مجموعة من الظواهر المتعاقبة والمتماثلة أو على الأقل متشابهة، وصفا زمانيا واحدا وفريدا، ويسمح هذا المفهوم أيضا بالنظر إلى تبعر التاريخ من منظور الوحدة، ويبيح اختزال الخاص بكل بداية من أجل ردها بكيفية متصلة إلى أصل واحد"⁴.

وحيث إن "فوكو" يقارب تاريخ الفكر بمنهج تقطيع، وتجزئ الزمن التاريخي إلى جملة مراحل بينها فواصل وقواطع، فإنه يفضل أن يصف نفسه ومنظوره المنهجي هذا ب(الأركيولوجي/ الحفري)، وهو بذلك يجعل بينه وبين عالم الحفريات مشابهة مقصودة، ومستعيرا

¹ - أحمد عبد الحليم عطية، المصدر نفسه، ص: 159.

² - ضمن الجابري مشروعه الذي انبثق منه التصنيف في ما يربو على ثلاثين مؤلفا، لكن المؤلفات التي وضع فيها أساسياته هي: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م. -- تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م. الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية - ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م. نقد العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم الخطاب في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م. العقل السياسي العربي، محدداته وتحدياته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م. وكتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، التعريف بالقرآن، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، بيروت، لبنان، 2006م. وفهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية ردمك، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.

³ - هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان، ص: 117.

⁴ - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1987م، ص: 21.

للمنهج الأركيولوجي من حقل الجيولوجيا مجازاً، وذلك من أجل الكشف عن ما يشترط مختلف المعارف، وإلى التعرف على البنية الضمنية التي تحكم مرحلة ما من تاريخ الثقافة وإظهار العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية (كالمؤسسات والأحداث السياسية، والممارسات والتطورات الاقتصادية)¹. فشابه ذلك عمل الأركيولوجي في معالجة طبقات المعرفة والثقافة، حيث يستبعد المنظور التاريخي القائم على مفهوم التعاقب والضرورة المنتظمة الرابطة بين السابق واللاحق، والمتقدم والمتأخر².

بالإضافة إلى ذلك يقوم "فوكو" باستبعاد "الذات الإنسانية"، فهو لا يرى وجود ذات فاعلة في التاريخ، بل ثمة بنية خفية ينبغي الكشف عنها يسميها بـ "الابستيمي"، وهو النظام المتحكم في وعي الإنسان وسلوكه، لذا كان "فوكو" يستهدف بأركيولوجيته الحفر في بنيات الثقافة من أجل تحديد الابستيمي/نظام الفكر المتحكم في كل بنية على حدة. هذا "الابستيمي / نظام الفكر" هو الذي يشكل الشروط المحددة للتفكير والسلوك ونمط الحياة، وهو الأمر الذي يؤكد به ضرورة إحلال مفهوم القطيعة المعرفية بوصفه أساساً منهجياً للمعرفة الحداثيّة - ما بعد الحداثيّة³.

يذكر عبد السلام بنعبد العالي أن الجابري ينقلنا من مفهوم تاريخي للأفكار إلى مفهوم تكويني جينالوجي، ومن هنا تلك النظرة إلى الثقافة العربية الإسلامية كفضاء تاريخي أصيل.. ومن هذا المنظور تنهار المقابلة التقليدية بين الأصيل والدخيل.. إنها جزء من تاريخنا القومي⁴. إنه بمعنى آخر يريد أن يبرز "قواعد اللعب" التي تستخدمها الثقافة العالمة عندما تقوم بإنتاج المعرفة⁵.

ب - تموضع العلوم وأساس التفاضل بينها عند الجابري:

توجه الجابري بالنقد إلى هذا العقل بوصفه أداة الإنتاج لا منتج هذا العقل بالذات، فانقسم العقل إلى ثلاث عقول، والعلوم إلى ثلاثة أقسام أو أصناف: علوم العرفان: من تصوف وفكر شيعي باطني هرمسي، وسحر وطلسمات.. وآلية إنتاج المعرفة فيها غير سببية وغير ضرورية، وهي من قبيل الأوهام والخرافات، والعقل فيها معطل بل مستحيل، وعلوم البيان وتشمل: علوم اللغة، والفقه والأصول والكلام.. وآلية إنتاج المعرفة فيها جامدة لأنها تعتمد القياس والتشبيه ما يؤدي إلى التقليد والتبعية، فالعقل فيها على الرغم من أنه متحرك إلا أن حركته محدودة ومقيدة ورجعية (أي ترجع دائماً إلى أصل)، أما علوم البرهان: من منطق وطبيعيات.. فتعتمد الضرورة السببية والارتباط السببي⁶.

ويقول في هذا: "لما أخذنا في تركيز اهتمامنا كله على الجانب الإستمولوجي، أي البحث في ما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يترأى أماننا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية"⁷.

¹ - ميشال فوكو، حفيريات المعرفة، ص: 149.

² - محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، 1434هـ، ص: 135.

³ - محمد بن حجر القرني، المرجع نفسه، ص: 136.

⁴ - عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، ط1، دار تونقال، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص: 27، 28.

⁵ - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص: 257-258.

⁶ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 334.

⁷ - محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص: 333.

عرض الجابري تصنيفه للعلوم بعد أن انتقد التصنيفات السابقة في الثقافة العربية التي لا تقوم إلا على اعتبار المظاهر الخارجية، إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم دين وعلوم لغة، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم .

ويعدده تصنيفاً مبتكراً يفتح آفاق التقدم للعلوم والمعارف فيقول: " ..تصنيف آخر لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاقاً جديدة تماماً هي من الخصوبة والعمق بمثل الآفاق التي فتحتها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقرات ولافقرات¹ ..".

نلاحظ في مشروعه أيضاً أن هذه الأقسام الثلاثة تعود إلى العقل النظري، الذي يقابله العقل العملي، وهو القسم الثاني الذي يجعله صنفين العقل السياسي، والعقل الأخلاقي، ويتحدث عنهما ويحللها في كتابين مستقلين، ولا يجعل لهما بنية منفردة وخاصة بكل واحد منهما، وإنما تتغير النظم المعرفية حسب الحاجة، فقد يكون العقل السياسي وكذا الأخلاقي بيانياً، أو عرفانياً أو برهانياً².

ج- القطيعة الإبيستيمولوجية وآثارها:

يعتقد الجابري أن تطور العلوم وتقدمها لا يكون إلا إذا تمت القطيعة مع آلية إنتاج المعرفة في البيان والعرفان والاستمرار مع آلية البرهان، وبهذا تتحقق العلمية والعقلانية على كل المستويات العقلية والشرعية.

وصورة هذه القطيعة قد حدثت في التاريخ الإسلامي مع ابن رشد وابن خلدون والشاطبي وابن حزم وما علينا سوى أن نستمر مع روحها³.

تقوم القطيعة عند الجابري على استئناف القطيعة التي حدثت في التاريخ العربي الإسلامي مع ابن رشد، والتيار العقلاني ككل، واستعادتها مع اللحظة المعاصرة، فهي وحدها المناسبة، لتأسيس عصر تدوين جديد، وهذا ما جعل الباحث مبارك حامدي يسميها بالقطيعة الصغرى، في مقابل القطيعة الوسطى والكبرى للعروي ومحمد أركون⁴.

إن الجابري قد قلب وظيفة "الإبيستيمي" كما يقول طرايشي فبدل أن تكون ممتدة في المكان متحولة في الزمان، صارت العكس⁵، ما شطر المعرفة وبضعها، . وعليه كان الانفصال بينها انفصلاً تاماً أيضاً لا مجال فيه لوجود علاقات تفاعل وتعاون وتكامل، أو لانتقال آلية إنتاجية من علم إلى علم آخر في الصنف المقابل. فانتقل الجابري بذلك من "تشطير الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً، أو عالماً من التصورات والمعارف التي يكفي كل منها نفسه بنفسه، ويدخل في علاقة منافسة، وصدام مع عوالم معرفية أخرى، إلى حفر خنادق بين أنواع المعارف والعلوم غير قابلة للاحتياز، وهذا في الموقع عينه الذي يفترض فيه بالباحث الإبيستيمولوجي أن يمد جسوراً"⁶.

¹ - محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص: 333.

² - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته، ص: 8.

³ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم الخطاب في الثقافة العربية، ص: 513-573.

⁴ - أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، (بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي) أطروحة دكتوراه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م. ص: 199، 230، 267.

⁵ - جورج طرايشي، نقد نقد العقل العربي - إشكاليات العقل العربي - ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ص: 280.

⁶ - جورج طرايشي، نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، ص: 283.

إنها النتيجة الحتمية للقطيعة الإستيمولوجية، المبنية على رؤية كونية تفصل بين العقل والشرع، بين العلم والدين، بين المادي والروحي فصلا لا يعتبر فيه إلا العقل والعلم والمادة المجردة من كل إيمان وهدى وقيم. إنه يبحث عن وحدة للعلوم تقوم على وحدة المنهج (البرهان)، أو تكامل معرفي منبثق من وحدة العقل الإنساني وهو غير التكامل المعرفي المنبثق من الرؤية الكونية التوحيدية التي تجمع بين القراءتين، قراءة الكون المنظور وقراءة الكتاب المسطور، على هدي من القرآن الكريم دون تلفيق، بعيدا عن القراءات القائمة على المقاربات والمقارنات، وبهذا تتحدد وظيفة القرآن بالنسبة للإستيمولوجيا المعاصرة، إنه يسدُّ النقص في المعرفة الكونية بمنطق (الاستيعاب) و(التجاوز) معا، رجوعا إلى القرآن نفسه بوصفه معادلا معرفيا مطلقا في حد ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني، فهو كتاب متعال، بمعنى مطلق تعطي نصوصه أو آياته الكونية متاحات وعي لا متناه في كون لا متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر حركة كونية لامتناهية، ويكون الجمع بين القراءة بالله خالقا والقراءة مع الله معلما بالقلم الموضوعي.. وعليه فالآليات الإستيمولوجية المعاصرة تشكل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى، ولكنها ليست مصدرها، فمصدرها من ذاتها أي العبودية لله.¹

بهذا يتم الجمع بين ابن رشد الفقيه، وابن رشد الطبيب، وابن رشد الفيلسوف. فنخرج من اجتهاد الكم إلى اجتهاد الكيف المفارق، بعيدا عن العصرية المفتعلة التي تخرج النص من دلالاته المقيدة إلى "عائدها المعرفي" في التراث غافلا عن إطلاقية القرآن والوحي مع أن التعامل هنا لا يتم مع نص بشري محكوم بالتاريخانية ولكن مع نص إلهي.

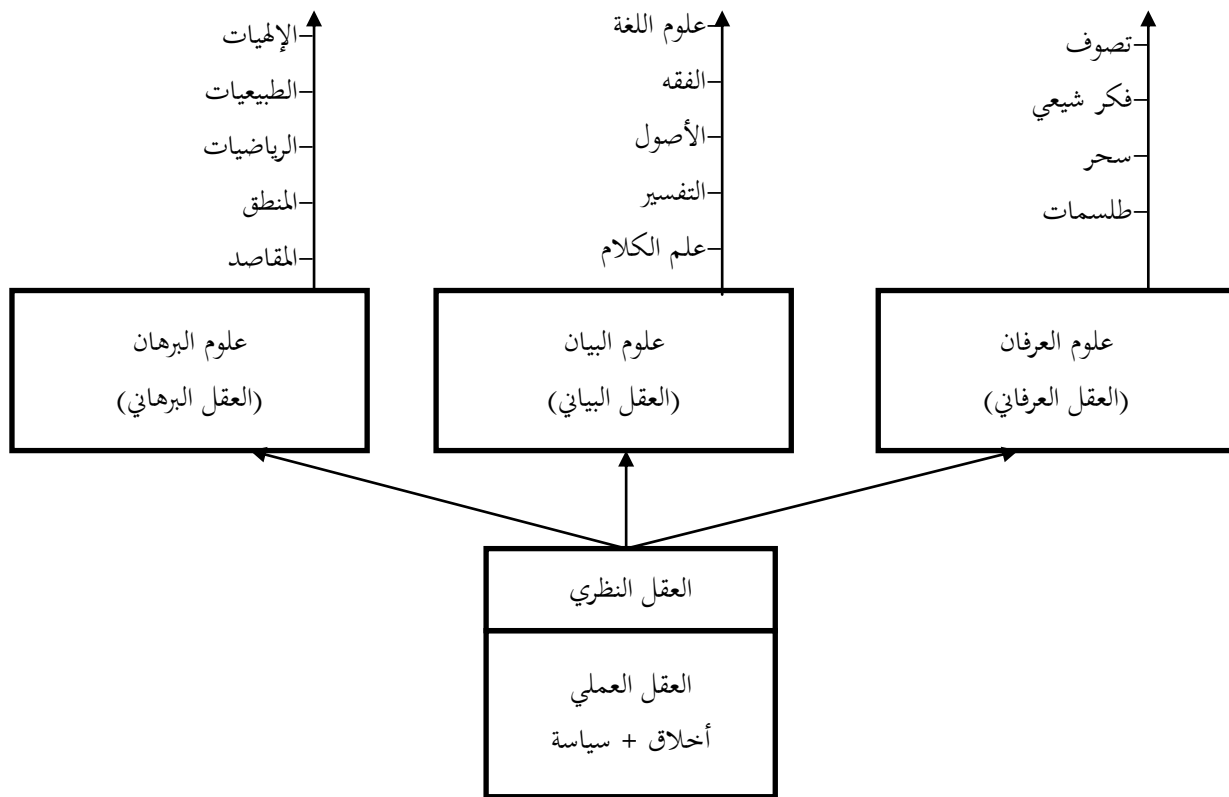
لهذا فالجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود يجعل من المعارف كلها معارف محترمة²، وتزول الحاجة إلى التفاضل بينها فضلا عن القطع معها.

وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يقدم مشروعا مضادا للجابري، انتقده فيه وقدم بديلا عن تصنيفه يقوم على التكاملية بدل الانفصال.

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، بيروت، لبنان، 1435هـ، 2004م، ص: 205-208.

² - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ - 2009م، ص: 118-119.

تصنيف العلوم عند محمد عابد الجابري



3- تصنيف طه عبد الرحمن:

أ - النظرة التكاملية لعلوم التراث وأسسها:

يعد طه عبد الرحمن من أبرز الباحثين والمفكرين الذين قدموا إسهامات متميزة وإجابات جوهرية، وهو من الذين اشتغلوا بتصنيف العلوم وبمسألة التكامل والتداخل بين العلوم، بل اعتبرها من أهم الآليات التي تستند عليها المقاربة التقييمية للتراث، ويقول في هذا: "نقول بالتداخلية، والتكاملية بين العلوم، ويقول غيرنا بالتقاطعية والتفاضلية في علوم التراث"¹.

يعتمد طه عبد الرحمن بشكل رئيسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال " نتيجة كونه من كبار المناطق في الفكر العربي المعاصر، لذلك نجد معالجته للمادة تعتمد أولاً على معالجة مشكلة المصطلحات ثم على التقسيم المنطقي للموضوع"².

تجلت هذه النظرة التكاملية في مشروعه ككل وفي تصنيفه للعلوم، والذي أنجزه من خلال كتبه، وأهمها: تحديد المنهج في تقويم التراث، وروح الدين، والعمل الديني وتحديد العقل³، فيقول: "ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف ولا معهود،

¹ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: 70.

² - عمار صويلة، تحليلات التكامل المعرفي في أعمال طه عبد الرحمن وفكره، مجلة المعيار، العدد: 4، 2015م، ص: 92.

³ - أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية - ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2012م. والعمل الديني وتحديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الحمراء، بيروت، 1997م.

فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية، وهو غير مألوف لأننا توسلنا فيه بأدوات مألوفة، حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة¹.

اعتبر طه عبد الرحمن إبطال التقويم التفاضلي للتراث الإسلامي العربي، عند محمد عابد الجابري، شرطاً ضرورياً لإثبات نظريته، التي يعتبرها تكاملية، لهذا ركز على ميزة منهجية في تقويم التراث، وهي: اشتغالها بالآليات التداخلية المعرفية، أي: الانشغال بالبناء الآلي للتراث، بدل الاقتصار على الاشتغال بمضامينه كما فعل الجابري، وذلك أن "التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"².

ينطلق في هذه النظرة التكاملية للتراث من مسلمات ثلاث:

- 1 - مسلمة التركيب المزدوج للنص: وتقتضي إسناد كل مضمون مخصوص إلى كفاءات إنتاجية مخصوصة.
 - 2 - مسلمة تنقل الآليات الإنتاجية: فقد تشترك العلوم في توظيف الآلية الواحدة، دون أن يقلل ذلك من القيمة المنهجية لهذه العلوم أو لتلك الآلية.
 - 3 - مسلمة تشعب التراث بالآليات الإنتاجية: وتقتضي أن فهم النص التراثي لا يتم إلا بفهم هذه الآليات.³
- استنبط بذلك ثلاث حقائق للمعرفة التراثية كلها تغذي النظرة التكاملية أُولاهَا: أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشروط ما سماه "الحقيقة الإسلامية العربية"، والثانية: أن المعرفة التراثية معرفة عملية تبنى على مبدأ الإجرائية، وتمارس تقويم السلوك، وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق، والثالثة: أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر، وطرق المناظر مع غلبة طرق الناظر.⁴

ب - العقول الثلاثة وتكاملها عند طه عبد الرحمن:

جاء نموذج طه عبد الرحمن التصنيفي منبثقاً من تحليل وتقويم "الفعالية العقلية" التي يظهر بها الإنسان باعتباره كائناً "مقرباً"، وبهذا كان صاحب العقل المجرد مُقارباً، وصاحب العقل المسدد قرباني، وصاحب العقل المؤيد مقرباً، فعقلانية الأول في أدنى المراتب لأنه يقف عند التحليل الملموس للواقع الملموس، ما يؤدي إلى آفتين هما: عدم اليقين أو الوقوع في الظن والرمز والتشبيه، وعدم الاطمئنان المتمثل في النسبية والاسترقاق والفوضى.

أما عقلية الثاني فتصعد مرتبة لدخوله في الاشتغال الشرعي الذي يخرج هذه العقلانية من وصف عدم اليقين وعدم الاطمئنان، وذلك بفضل أسباب التسديد التي يحملها هذا الاشتغال، وتثير لها السبيل فيما تقتضي به من أحكام وإجراءات، وفيما تقوم به من تمييزات واختيارات، لكن لما كانت ممارسة القرباني لا تتطلع إلى آداب من التقرب تتجاوز حد الفرائض، فإن عقلانيته تتعرض إلى ما يحد من يقينها بسبب وقوعها في التساهل في الصدق المتمثل في التظاهر والتقليد، وإلى ما يحد من اطمئنانها بسبب التساهل في العمل المتمثل في التجريد والتسييس.

¹ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص: 243.

² - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 81.

³ - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 81-82.

⁴ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص: 87.

وأما عقلانية المقرب فهي في أعلى المراتب لنزولها منازل متغلغلة في الاشتغال الشرعي، فيخرجه من وصف التساهل في الصدق والعمل بفضل أسباب التأيد التي يحملها، والتي تزود عقلانيته بالتحقيق، فيدرك الأشياء بالوجه الذي تدل به على الحق، وبالتخلق فيأتي أفعالا ترغبه في تحديد العمل وتكامله¹. وفي كتابه "روح الدين يسميهم بالعلماني والدَياني والإيماني"².

وبموجب هذا يجعل طه عبد الرحمن العقل المؤيد أكمل العقول، وهو الذي يوصف بالعقلانية الأكمل والأشمل، وكلما نزلنا كلما ارتفع نصيب اللاعقلانية ونقص غيرها، أي العقلانية.

نستطيع القول إذا أن طه عبد الرحمن يرفع من قيمة الممارسة الصوفية، في مقابل الممارسة العلمية والنظرية، والممارسة الفقهية والسلفية. فكان مشروعه في سبيل فلسفة عملية إسلامية. يقول: "قيمة كل علم تكون على قدر تعلقه بالعمل"³.

كما يقدم كثيرا من الانتقادات للعقل البرهاني عند الجابري ويسميهِ العقل المجرد، في مقابل العقل المسدد (البيان)، والعقل المؤيد (العرفان)، ويجعله في أدنى المراتب، وهو درجة دنيا لا يمكنها أن تكتمل إلا بالدرجتين الأخريين على التوالي⁴، فالعقل المجرد هو أوّلِي وآلي يقابله العقل المشروط في تكليف المكلف، أما المسدد فهو مسدد بالوحي وبالأوامر الإلهية التي لا تكتمل إلا بالعمل أو بالعقل المؤيد.

يختص العقل المجرد عند طه بالعلوم النظرية، كالألّهيات، والمنطق والرياضيات والطبيعة والكيمياء والفلك والطب.. وكل هذه العلوم عدا الإلهيات لا تختص به المعرفة النظرية الإسلامية العربية على وجه لا يحصل غيرها، لأن مبحث الإلهيات تتوسل بالعقل المجرد في التحصيل والتبليغ عبر الفلسفة وعلم الكلام⁵.

أما العقل المسدد فهو العقل غير المستقل عند الفقهاء والأصوليين، أو المقيد، ويتمثل في الفقه وأصوله، ودافع عنه طه عبد الرحمن، ردا على الجابري الذي يقول بأنه لاعقلاني ولا تاريخي، لكنه في الوقت نفسه يعتبر بأن له آفات، تُتدارك بكَمالات العقل المؤيد، أو التصوف الذي يقوم على طلب الكمال في العمل الشرعي⁶.

ج - آثار الأخذ بالنظرة التكاملية:

إن هذه النظرة التكاملية تنظر للعلوم من جهة تداخلها المعرفي، هذا التداخل الذي يميز فيه طه عبد الرحمن بين درجتين اثنتين:

- درجة التراتب : وقد خلف لنا علماء الإسلام مصنفات عديدة رتبوا فيها العلوم، وهي وإن اختلفت في المعايير العملية وفي الأهداف التي وجهتها.. فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهاها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه⁷.

¹ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص: 222، 223.

² - أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص: الكتاب.

³ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص: 62.

⁴ - أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص: 26 وما بعدها، ص: 221-223، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م، ص: 404، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م، ص: 200.

⁵ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص: 22.

⁶ - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 119.

⁷ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص: 89، 90.

- ودرجة التفاعل: فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقرّوا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية.. ما أدى إلى إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، وامتزاج المصطلحات فيما بينها.¹ إضافة إلى الموسوعية التي تميز بها علماء الأمة.

كما يميز بين نوعين من التداخل المعرفي: تداخل خارجي وداخلي: الداخلي ما كان بين علوم التراث بعضها مع بعض، والخارجي ما كان بين العلوم المأصولة والمنقولة.

يمثل للتداخل الداخلي بعلم المقاصد عند الشاطبي²، فعنده تلتقي العقول الثلاثة: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد في نظرة تكاملية بينها، وعلى أساس أن علم المقاصد علم عملي مبني على الأخلاق التي هي مقصد الدين الأسمى، فهو لا كما يعتبره الجابري علما برهانيا صرفا، "فإذا كانت المعقولة في الفلسفة-يقول الجابري- تعني الترتيب والنظام المشاهدان في العالم، أو مبدأ السببية، فإن المعقولة في الدين مؤسسة على قصد الشارع، ففكرة قصد الشارع في مجال النقليات توازن فكرة الأسباب الطبيعية في مجال العقليات".³

كما يمثل للتداخل الخارجي بالعلم الإلهي عند ابن رشد⁴، ردا على الجابري الذي اعتبر هذا الأخير يمثل قمة البرهانية الصافية ولا ولا يوجد عنده أي تداخل أو خلط بين أساليب الجدل، وطرائق البرهان، وكشوفات العرفان، من شأنها أن تسبب فوضى في التفكير وميوعة في النظر كما حدث مع ابن سينا والغزالي، لكن طه عبد الرحمن يحاول أن يثبت أن متن ابن رشد مليء بالتداخل بين العلوم والمعارف المنقولة والأصيلة، من خلال بيان أثر علم الكلام في فلسفة أبي الوليد، وذلك من شأنه أن يقوض أطروحة الجابري من أساسها.⁵

وتجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يتعلق التكامل عنده بالجانب المعرفي فحسب بل يقول بالتكاملية الشاملة، بين عالمي الغيب والشهادة، بين الملك والملكوت، بين الدنيا والآخرة، بين الإنسان وملكاته، فالعقل والقلب متكاملان، وبين الأخلاق والمجالات الأخرى، كالعلم والمعرفة والسياسة والاجتماع والعمران وغيرها⁶. ويلتقي بهذا مع طه جابر العلواني في كثير من النقاط.

¹ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص: 90.

² - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 93.

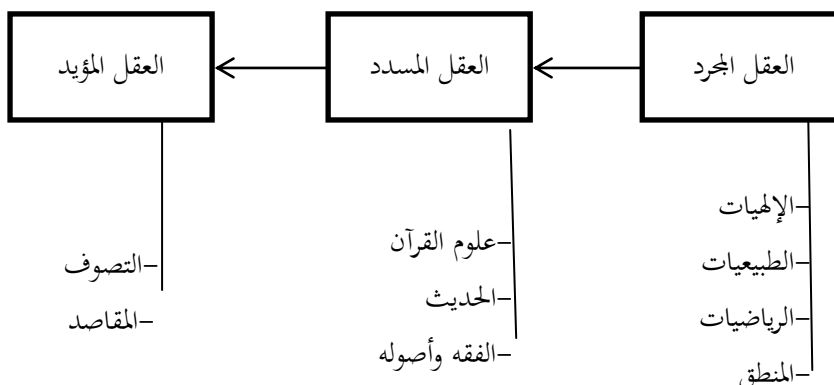
³ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ص: 209.

⁴ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص: 126.

⁵ - عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، القاهرة، الدار البيضاء، الرياض، 2014م، ص: 122.

⁶ - عبد الكريم سناني، اتجاهات الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الأيام، عمان، الأردن، 2019م، ص: 217.

تصنيف العلوم عند طه عبد الرحمان



4 - الاختلافات الإبستمولوجية بين التصنيفين وآثارها:

فعلى الرغم من تشابه شكلي التصنيفين عند كل من طه عبد الرحمن والجابري إلا أن عمق الاختلافات كبير، فإن اتفقا في التصنيف الثلاثي لعلوم التراث المبني عند كل منهما على الأساس الإبستمولوجي المعرفي الذي ينظر إلى آليات إنتاج المعرفة، أو المنهج فقد اختلفا في كثير من النقاط:

- من ناحية العلاقات فيما بينها ووحدها، ومن ناحية التفاضل ففي الوقت الذي يجعل فيه الجابري العقل العرفاني في أدنى المستويات يرفعه طه عبد الرحمن إلى القمة، ويسميه بالعقل المؤيد، ويحط من العقل البرهاني ويسميه بالعقل المجرد. أما العقل المسدد فهو في مرتبة وسطى، أي يفترق عن الجابري في أنه يعكس نموذج من حيث ترتيب الأفضلية.

- أن طه عبد الرحمن لا يتجاوز أي واحد من الأنظمة الثلاث بل يجعلها متكاملة بعكس الجابري الذي يريد بتصنيفه تجاوز العرفان والبيان وتنصيب البرهان، كما يجعلها متباعدة لا وجود لأي نوع من العلاقات بينها إلا علاقة الانفصال. وذلك راجع إلى اعتبار البنية عنده، واعتماد آليات فوقية منقولة، ما جزء المعرفة وبضعها، فكان يبحث عن وحدة للعلوم عبر توحيد منهجها، حتى الشرعيات يريد تعميم المنهج البرهاني عليها.

بينما طه عبد الرحمن اعتمد وحدة العقل، واختلافه في الدرجة فحسب، لذا اعتبر العقل المؤيد أكمل العقول. في مقابل حدود العقل المجرد، ونقائصه، وآفات العقل المسدد¹. ويقول في هذا: "يتبين من محتوى هذا الكتاب أن العقل درجات، وأن أبلغ الدرجات في العقلانية ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية"².

- يختلف معنى العقل المؤيد عند طه عبد الرحمن عن العقل العرفاني عند الجابري إذن، فالأول هو عملي، وهو خلاصة العقول الثلاثة مجتمعة، ويسميه بالعرفان السني في مقابل العرفان الفلسفي³ الذي يقصده الجابري؛ العقل الغنوصي المانوي الأسطوري، الذي تسلل إلى الثقافة العربية، وعطل عجلة العلم والتقدم والعقلانية.

¹ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص: 17، 58، 121.

² - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 12.

³ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص: 221.

- وفي مقابل نقائص العقل المجرد عند طه، نجد أن الجابري يرفع من العقل البرهاني، ويجعله مسار العلم الوحيد، وبالموازاة مع هذه التفاضلات كانت حلبة الصراع بين الرجلين على أرض البيان، ففي الوقت الذي حاول فيه الجابري بناء البيان على البرهان مستندا في ذلك إلى عمل الشاطبي في علم المقاصد، وابن رشد في العقيدة أو الإلهيات، على أساس أنهما يمثلان قمة البرهانية في الثقافة العربية الإسلامية، في الوقت نفسه قام طه عبد الرحمن بإثبات العكس: أن علم المقاصد علم أصولي صوفي، وأن فلسفة أبا الوليد مليئة بالوصل والتداخل بين العلوم، كما هاجم ابن رشد هجوما شديدا، واعتبر الإسهام المغربي في التراث الإسلامي إسهاما أخلاقيا بالدرجة الأولى، ردا على الجابري الذي جعله عطاء عقلانيا برهانيا¹، وقد وقع طه عبد الرحمن بذلك في منحى سحالي جعله يقع في أخطاء منهجية، ومن بينها أنه قرأ ابن رشد من خلال الجابري، أو أنه ينقد ابن رشد واضعا نصب عينيه غريمه (الجابري)، علما أن هذا الأخير يقرأ فيلسوفنا قراءة معينة، تقترب كثيرا من قراءة اللاتين له، فهو لا يستدعي ابن رشد الفيلسوف والفقيه والأصولي والطبيب، بل ابن رشد الفيلسوف فحسب أو "الروح الرشدية" كما يقول. أما ابن خلدون فقد وضعه الجابري مع أصحاب البرهان، لأنه قطع مع طريقة النقل والسرد المتأثرة بمنهج الجرح والتعديل، وحاول "بناء المعقولة في التاريخ، معقولة الإمكان الواقعي لمضمون الخبر التي تتم بمعرفة طبائع العمران"²، لقد اعتمد طريقة التبرير السببي لوقوع الحوادث التي تحصل للبشر في اجتماعهم، لأنه تصور نوعا من المماثلة بين ما يحدث في الطبيعة وبين ما يحدث للبشر، فإذا كان عالم الأشياء يفسر سببيا، فعالم الإنسان أولى بهذا التفسير، أما طه عبد الرحمن فقد اعتبره أحسن من الغزالي الذي لم يستفد من تجربته الصوفية التي كان من المفروض أن تجعله يتجاوز مرتبة "العقل المجرد" إلى مرتبة تفوقها علوا وشرفا وهي مرتبة "العقل المؤيد" التي من شأنها أن تدفعه لنبد المنطق الأرسطي وراء ظهره، والقول بتعددية مناهج الفلسفة وكثرة مضامينها في نفس الآن، وهو الموقف الذي أدركه عبد الرحمن ابن خلدون فاستحق بذلك مكانة أفضل عند طه عبد الرحمن.

خاتمة:

وعليه فإن مسألة تصنيف العلوم على أسس فلسفية معينة، والتي تطرح إشكالات إبستمولوجية عديدة أهمها تراتب العلوم على أساس من الوحدة أو التكامل، هي مسألة قديمة جديدة خاض فيها كثيرون وعرفت في القديم بالتوفيق بين الحكمة والشرعية، أو بين الفلسفة والدين، وهي اليوم تعرض عند كل من طه عبد الرحمن والجابري من منطلقات جديدة، وصورة مغايرة، تبين مشاريع حضارية، وقد دعا إلى التكامل المعرفي، كل من ابن رشد والغزالي على اختلاف في الموقف المعرفي بينهما، لكن أبا الوليد حين أبرز هذه الخاصية لا في مجال أعماله واهتماماته في الطب والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب -والتي استطاع أن يمزج بينها بطريقة يخدم بعضها بعضا، ويصعب التفريق بينها أحيانا- بل وفي سعيه المباشر للتوفيق بين مصادر المعرفة، والجمع بين الموسوعية والتخصص، فقد قدم فهما في هذه المسألة أكثر عمقا وشمولا وهو غير ابن رشد كما فهمه اللاتين واستخدموه لتقديم نظرية الحقيقة المزوجة. إن ابن رشد ادعى أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الفلسفة وعن طريق الوحي، وبالتالي أيد الطريقتين وليس

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 239.

² - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 213.

الحقيقتين"¹، وأحيا روح التوفيق والتكامل بين الفكر الديني والفكر العلمي، دون أن يخرج عن الدين ولا يظلم العلم، وما هو بمشروع علماني يوحد العلوم على منهج واحد، بل جاء فيه بطريقة نستطيع أن نقول أنها إصلاحية تجديدية.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائلي المغربي، (بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي) أطروحة دكتوراه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.
- 2 - الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م.
- 3 - الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية - ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م.
- 4 - الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.
- 5 - الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م.
- 6 - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ط1، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- 7 - الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية ردمك، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.
- 8 - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، التعريف بالقرآن، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، بيروت، لبنان، 2006م.
- 9 - الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
- 10 - الجابري محمد عابد، نقد العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم الخطاب في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 11 - حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، بيروت، لبنان، 1435هـ، 2004م.
- 12 - الخفاجي محمد حسن كاظم، مقدمة في التراث الحضاري لتصنيف العلوم، مجلة المورد العراقية، مج6، ع4، 1977م.
- 13 - الزبيدي عبد الرحمان بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1416 هـ، 1996م.
- 14 - سناني عبد الكريم، اتجاهات الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الأيام، عمان، الأردن، 2019م.

¹ - فتحي حسن ملكاوي، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، حلقة دراسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، جمادى الثانية 1420هـ، أيلول 1999م، ص: 21.

- 15 - صويـلة عمار، تحليلات التكامل المعرفي في أعمال طه عبد الرحمن وفكره، مجلة المعيار، العدد:4، 2015م.
- 16 - طرايـشي جورج، نقد نقد العقل العربي -إشكاليات العقل العربي- ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1998م.
- 17 - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتحديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الحمراء، بيروت، 1997م.
- 18 - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.
- 19 - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- 20 - طه عبد الرحمن، روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية- ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2012م.
- 21 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م.
- 22 - عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2011م.
- 23 - عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، القاهرة، الدار البيضاء، الرياض، 2014م.
- 24 - عطية أحمد عبد الحليم، تصنيف العلوم عند العرب، ودراسات أخرى، دار النصر، القاهرة.
- 25 - العلواني طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ- 2009م.
- 26 - غصيب هشام، هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان.
- 27 - فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 1987م.
- 28 - القرني محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، 1434هـ.
- 29 - ملكاوي فتحي حسن، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، حلقة دراسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، جمادى الثانية 1420هـ، أيلول 1999م.
- 30 - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م.