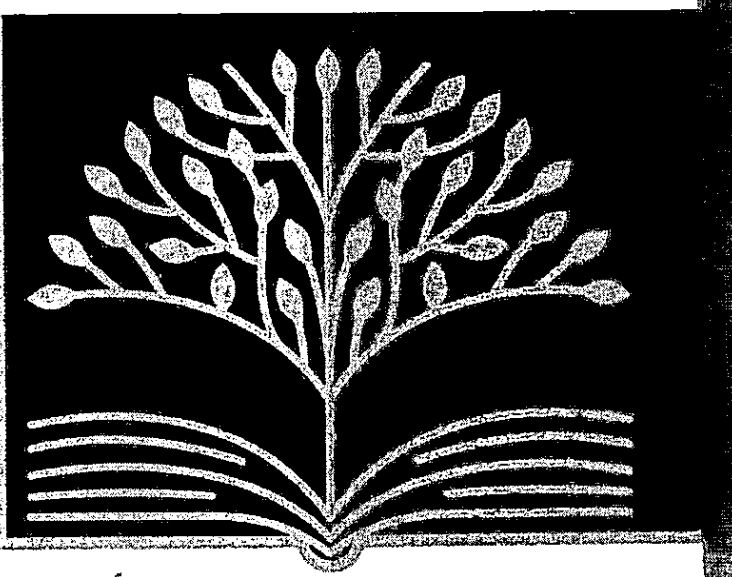
نظرية المعرفة



تأصيلها..
واتجاهاتها
المعاصرة.

تأليف

أ.د. مختار بن محمود عطا الله

د. محمد بن بحر محمد حسن

د. محمد بن رشدي إبراهيم

د. محمد بن عبد الدايم الجندي

د. محمد بن عبد الحميد القطاونة

د. نور الدين السافي

د. زياد بن عبد الله الحمام

مدار الوطن للنشر

نظرية المعرفة

تأصيلها .. واتجاهاتها المعاصرة.

تأليف

أ.د. مختار بن محمود عطا الله
د. محمد بن عبد الدايم الجندي
د. محمد بن بحر محمد حسن
د. محمد بن عبد الحميد القطاونة
د. محمد بن رشدي إبراهيم
د. نور الدين السافي

د. زياد بن عبد الله الحمام

مدار الوطن للنشر

ⓒ مدار الوطن للنشر، ١٤٣٩ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
نظرية المعرفة تأصيلها واتجاهاتها المعاصرة .
/ مختار محمود عطا الله . - الرياض ، ١٤٣٩ هـ
١٩٢ ص ؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك : ٠-١٠-٨٢٤٢-٦٠٣-٩٧٨
١ - نظرية المعرفة أ . العنوان
ديوي : ١٢١ ١٤٣٩ / ٩٩١٣

رقم الإيداع: ٩٩١٣ / ١٤٣٩
ردمك: ٠-١٠-٨٢٤٢-٦٠٣-٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
(١٤٤٠هـ - ٢٠١٨م)

مدار الوطن للنشر

المملكة العربية السعودية - الرياض المقر الرئيسي
مخرج ١٥ مقابل جامع الراجحي ت: ٠١١٤٧٩٢٠٤٢ -
٠١١٢٣١٣٠١٨ جوال: ٠٥٠٣٢٨٢٣١٨ ف: ٠١١٤٤٥٤١٢٤

مندوبي التوزيع
الرياض: ٠٥٠٣٢٦٩٣١٦ الغربية: ٠٥٠٤١٤٣١٩٨
الشرقية الشمالية: ٠٥٠٣١٩٣٢٦٨ التوزيع الخيري
الجنوبية: ٠٥٠٤١٤٣١٩٨ مسؤول الجهات الحكومية:
٠٥٠٠٩٩٦٩٨٧

الموقع الإلكتروني: www.madaralwatan.com.sa
البريد الإلكتروني: pop@madaralwatan.com.sa
madaralwatan@hotmail.com
madaralwatan2020@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن علاقة الإنسان بالوجود علاقة قديمة قدم وجود الإنسان نفسه، وما أنتجه الإنسان من حضارات وثقافات مثلت تجسيمًا فعليًّا لهذه العلاقة التي لم تتوقف ولا يمكن أن تتوقف يومًا؛ لأن وجود الإنسان العاقل يقتضي ضرورة أن تكون علاقة الإنسان بعالمه علاقة تعقل وتدبر وتأمل أنتجت طيلة تاريخ الإنسان كمًّا هائلًا من المعارف التي لم تتوقف عن النمو والتطور إلى يوم الناس هذا.

وهذا يعني أن علاقة الإنسان بعالمه لا يمكن أن تكون إلا علاقة علم ومعرفة تتطور باستمرار، وبفضل هذا التطور تطورت حياة الإنسان أيضا، وما نعيشه اليوم من ثورات علمية وتكنولوجية هائلة إلا نتيجة هذا التراكم المعرفي التاريخي الهائل والمتجدد.

وإذا كانت إنتاجات الإنسان قديمًا قائمة على أساس المحاولة والخطأ والتجارب العفوية والخبرات المتراكمة، فإن إنتاجات الإنسان اليوم عرفت تحولًا نوعيًّا لما انتقل حضور الإنسان من حضور عفوي إلى حضور عقلي واعٍ، أسس بموجبه نظريات معرفية متعددة، كانت سببا في ميلاد المعرفة العقلية المنظمة والقائمة على أسس منهجية واستدلالات برهانية، ابتعدت بموجبه من عالم الخبرات اليومية إلى عالم التفكير المنظم والدقيق الذي أنتج أولى العلوم الرياضية والفلكية والطبيعية وغيرها.

ومع ميلاد الفكر النظري بدأت المعرفة الإنسانية فعليا أولى خطواتها العلمية الدقيقة والسليمة " فلا علم حيث لا نظرية"، وبهذا يسجل تاريخ المعرفة النظرية بدايتها مع ميلاد الفلسفة اليونانية التي جعلت من نظرية المعرفة مبحثًا من أهم مباحثها التي لا يمكن لأيّ دارس مهتم بالبحث العلمي ألا يطلع عليها بحثًا ودراسةً؛ ليدرك كيفية اشتغال العقل في إنتاجه للمعرفة بمختلف وجوهها، وكيف يتصل الإنسان بالوجود ليبني معرفته منهجيًّا وبرهانيًّا، ولأن التجربة المعرفية التي خاضها الإنسان منذ ميلاد الفلسفة إلى اليوم تجربة متنوعة فإن الدارس لنظرية المعرفة لابد أن يتوقف على مختلف المناهج والطرائق التي أنتجت المعرفة البشرية وطورتها موضوعًا ومنهجًا واستدلالًا، ولا بد أن يتوقف على نظام المعرفة وتصنيفاتها من المعارف الساذجة الأولية إلى المعارف الأسطورية القديمة، وصولا إلى المعارف العقلية المجردة والنظريات العلمية الكبرى التي بدأت مع اليونان الذي استفاد كثيرا من تجارب الأمم التي سبقته.

وإذا كانت نظرية المعرفة إنتاجا فلسفيا يوناني الأصل والمبدأ سجلت به البشرية أولى النظريات العلمية في الطبيعة والفلك والرياضيات وغيرها، فإن مجموعة مهمة من علمائنا المسلمين في عهد الحضارة الإسلامية الأولى أدركوا هذه الحقيقة أو عرّبوا الفلسفة وكل علومها، وساهموا بدورهم في بناء نظرياتهم في المعرفة من خلال بنائهم للعلوم والفلسفات التي كانت وراء بناء الحضارة الإسلامية التي قادت العلم قرونا عديدة من الزمن، وقدمت للبشرية علوما متنوعة في الرياضيات والهندسة والطب وعلم الحيل (الميكانيكا) والأحياء وغيرها... ولا تزال آثارها قائمة إلى اليوم من قبيل أعمال الكندي والفارابي وابن سينا والرازي والغزالي والخوارزمي وابن الهيثم وابن رشد وابن عربي وابن

تيمية... الفلسفية والعلمية والمنطقية والتي شملت جميع أنواع المعارف دون استثناء من جهة، والتي مثلت منطلق العلوم الحديثة والمعاصرة من جهة ثانية.

ولا شك أن طالب العلوم بحاجة إلى التعرف على نظرية المعرفة والنظر في مسائلها وإشكالياتها إذا رام فعليا تقويم ذهنه علميا؛ ليكون قوة مساهمة في بناء المعرفة والعلم اليوم كما كان أجدادنا قديما، فليس كل من يحمل معرفة يسمّى عارفًا وليس كلّ من يحمل علمًا يسمى عالمًا، وهذا التفريق هو من أولى المسائل التي تواجهها نظرية المعرفة بالنظر والتحليل والمعالجة.

وقد جاء هذا الكتاب ليلبي حاجة الدارسين في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى تنظيم الفكر وتقنين الاستدلال وتحقيق معرفة تتسم باليقين العلمي، وأيضًا ليخلص الدراس من سلبيات الاستدلال ومثالب التفكير وما يعرض له من مسالك التفكير الأعوج الذي لا يضيف للمتعلم جديدا، ولا يطور في شخصيته العلمية شيئا، بل على العكس من ذلك فإنه يوقعه في التعصب والانغلاق الفكري.

وقد قسمنا الكتاب إلى أربع عشرة وحدة، تعالج كل وحدة منها إحدى مكونات نظرية المعرفة، ثم خصصنا بعض الوحدات لعرض نظرية المعرفة عند نخبة مختارة من فلاسفة الإسلام والفلاسفة الغربيين، ليتحقق بذلك استيفاء الجانبين النظري والتطبيقي.

جاءت **الوحدة الأولى بعنوان: «نشأة المعرفة»**، لتبين في دراسة تاريخية أهم المراحل التي مرت بها نظرية المعرفة من خلال الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة.

أما **الوحدة الثانية**: «**المعرفة في القرآن الكريم**» فعرضت لمفهوم المعرفة في القرآن الكريم، ومجالات عطاء القرآن الكريم المعرفي، وأصول المعرفة في القرآن الكريم، وغايات المعرفة في القرآن الكريم، وشرحت نماذج من طرق الاستدلال القرآنية.

وفي **الوحدة الثالثة وعنوانها** «**ضوابط المعرفة**» تم التعريف بأهم الضوابط التي تضعها نظرية المعرفة وهي: توجيه الإنسان لمجالات المعرفة الممكنة، وهذا يقتضي البحث في وجوه التحقق من صدق المعرفة وطلب البرهان.

وهدفت **الوحدة الرابعة وعنوانها** «**المنطق الصوري والإشراقي**» للتعرف على أهم طرائق التحقق في المعرفة وتطورها

وجاءت **الوحدة الخامسة** «**أنواع المعرفة ومصادرها**» للتعرف على أهم أنواع المعرفة وفق مصادرها وخاصة المعرفة في الفكر الإسلامي.

وعالجت **الوحدة السادسة موضوع**: «**طبيعة المعرفة**»، فعرضت للمدارس الفلسفية المختلفة من طبيعة المعرفة، وخصائص المعرفة الفطرية، والفرق بين اليقين العلمي واليقين الذاتي.

ودرست **الوحدة السابعة**: «**إمكان المعرفة**»، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية: هل في وسع الإنسان أن يعرف شيئا؟ ما موقف المذاهب حيال إمكان المعرفة؟ وما موقف الإسلام خاصة منها.

أما **الوحدات الثامنة والتاسعة والعاشرة** فقد حللت نظريات المعرفة عند الغزالي ومنهج الشك عنده، ونظرية المعرفة عند ابن رشد وعند ابن سينا وابن عربي؛ للوقوف على أبرز النماذج التي عرفتها نظرية المعرفة عند المسلمين.

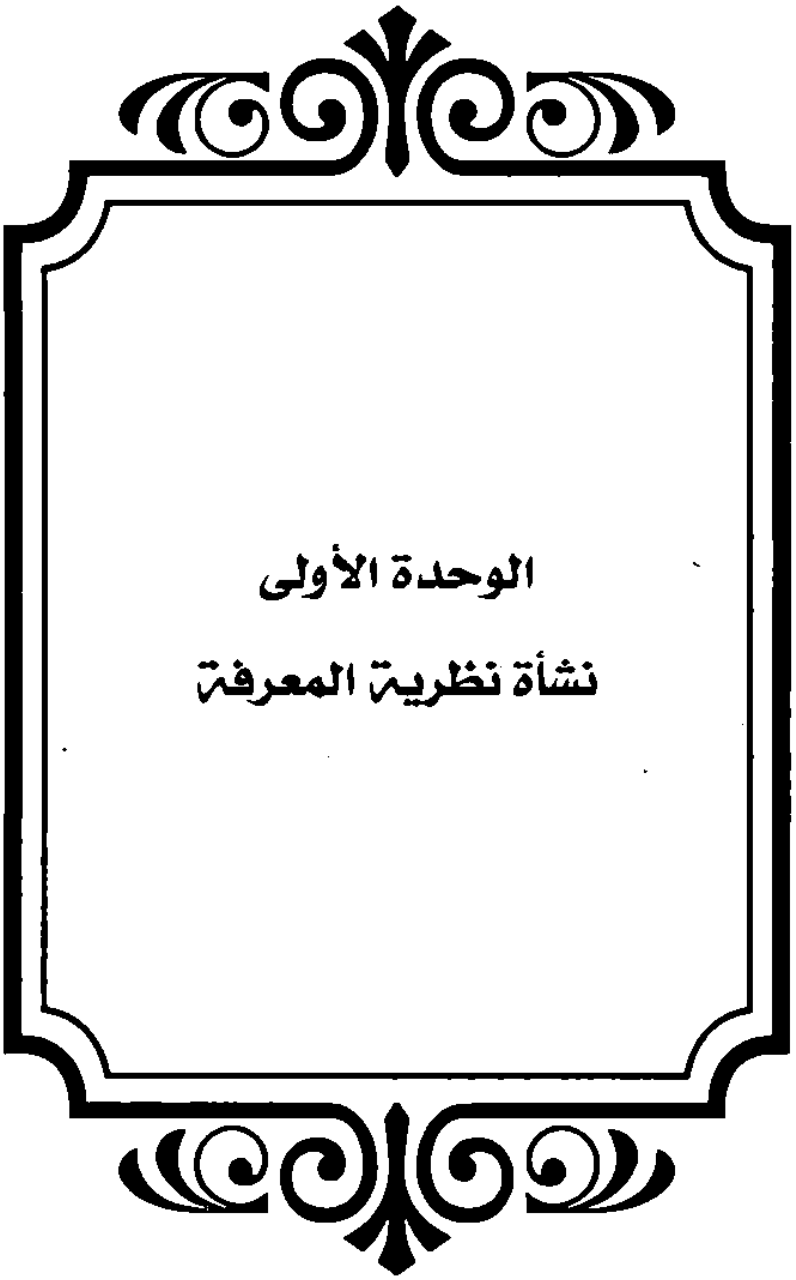
أما **الوحدة الحادية عشرة** فقد عرّفت بأشهر أعلام نظرية المعرفة الغربيين، وهم (**ديكارت ومنهج الشك عنده، وكانط ومدرسته النقدية**).

أما **الوحدة الثانية عشرة** فقد اهتمت بأهم تحولات نظرية المعرفة عند المعاصرين، وخاصة من خلال نموذجين هما: فلسفة العلم، والإيبستيمولوجيا.

وعمقت الوحدة الثالثة عشرة النظر في المدرسة المعاصرة من خلال تحليل أبرز أعلام الإيبستيمولوجيا، وهو الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار.

وجاءت **الوحدة الرابعة عشرة والأخيرة بعنوان: «إسلامية التفكير»** كإحدى أهم اتجاهات نظرية المعرفة الإسلامية المعاصرة، وهدفت هذه الوحدة إلى تحرير مفهوم إسلامية المعرفة، وتحديد أهم مرتكزات منهجية إسلامية المعرفة، وإثبات تناغم العقل والإدراك مع النقل، وإبراز وانعكاس ذلك في حصول المعرفة.

ونسأل الله تعالى أن يحقق هذا الكتاب الأهداف التي سعى إلى تحقيقها، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



الوحدة الأولى

نشأة نظرية المعرفة

الوحدة الأولى: نشأة نظرية المعرفة

تمهيد:

إن نظرية المعرفة هي التي يتم من خلالها تحديد موقف الإنسان من الحقيقة، ومنهجه في الوصول إليها، والمصادر التي تمكنه منها، ونحو ذلك.

وقد احتلت هذه النظرية مكانا أوليًّا في الفلسفة منذ ميلادها الأول مع اليونانيين بصفتها عتاد الفيلسوف في مباحثه الأخرى، بل إن نظرية المعرفة - من زاوية - هي الفلسفة إذا علمنا أن الفلسفة محبة للحكمة وليس امتلاكًا لها، وأن هذه المحبة تعني السير المنهجي في طريق الحقيقة الحقة التي تقتضي حسن استعمال العقل البشري، أي: الاستعمال المنهجي له، وهو استعمال أظهر جدواه ونجاحاته في جميع أصناف المناهج البشرية الشعرية والخطابية والجدلية والبرهانية التي أظهرت قدراتها المتفاوتة في الإحاطة بجميع أسئلة الإنسان الوجودية، أي: الأسئلة التي تواجه أسرار الطبيعة المادية وظواهرها وقوانينها، والأسئلة التي تواجه حاجات الإنسان الروحية والدينية والغيبية.

هذا ما جعل نظرية المعرفة تحتل الجانب الأهم في الفكر الفلسفي منذ تأسيسه مع اليونان، فإنها لا يمكن الاستغناء عنها؛ لأنها الإطار الحقيقي لكل تفكير، والضامن الأساسي لكل نتيجة تريد أن تلبس لباس الحقيقة.

فالمعرفة هي عمل الإنسان الجوهري الذي يكشف عن حقيقة الإنسان نظريا وعمليا، ويكشف عن قدراته الحقيقية في معرفة آيات الله في كتابه المنزل (الوحي)، وآياته في الآفاق والأنفس (الطبيعة)، أي: أن المعرفة اجتهاد إنساني

خالص غير معصوم ومتطور باستمرار، يكشف عن قدرات الإنسان الحقيقية من جهة وحدودها من جهة أخرى.

نظرية المعرفة تعريفها ونشأتها:

أ -تعريف الفلسفة ومجالاتها:

إن نظرية المعرفة مجال من مجالات الفلسفة، ولهذا السبب يجب أن نتعرف على حقيقة الفلسفة ما هي؛ لنعرف موقع نظرية المعرفة ما هو.

وبما أن الفلسفة يونانية الأصل والمنشأ، وبالعودة إلى أصل الكلمة في اللسان اليوناني، ندرك أن الفلسفة هي محبة الحكمة، وأن الحكمة لله وحده كما عرّفها فيثاغورس لمّا لُقب بالحكيم ونفى صفة الحكمة عن نفسه وقال: إن الحكيم هو الله، أما أنا فمحب للحكمة، أي: فيلسوف[١].

ولعل التعريف الأرسطي هو التعريف الذي بقي سائدا في تاريخ الفلسفة إلى يوم الناس هذا، «أن الفلسفة هي علم الوجود بما هو وجود»[٢]، أي: تعريف الفلسفة بأسمى مواضيعها وغاياتها، وهو التعريف الذي ذكره الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين: «الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة»[٣]، وهو التعريف نفسه الذي ذكره ابن رشد: «هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها»، ولأجل هذا اعتبر ابن رشد قاضي قضاة قرطبة الفلسفة واجبة بالشرع؛ لأنها تسعى لمعرفة الله.

---

(١) راجع يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية. فصول الفلسفة قبل سقراط.

(٢) أرسطو كتاب الميتافيزيقا كتاب الألف الكبرى.

(٣) الفارابي. الجمع بين رأيي الحكيمين . دار المشرق – المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠م.

ويمكن وضع تعريف معاصر من خلال ما استقرت عليه نظرة الأوساط العلمية للتفكير الفلسفي، وهو «الفلسفة هي كل تفكير نظري كلي مجرد في قضية من قضايا الوجود أو المعرفة أو القيم».

ب -مجالات الفلسفة ثلاثة:

- مبحث الوجود (نظرية الوجود)، وفي هذا المبحث نطرح الأسئلة الفلسفية الكبرى: ما الوجود؟ هل هو موجود؟ كيف هو موجود؟ لم هو موجود؟ وهذه الأسئلة تحيل ضرورة إلى مجال المعرفة.

- مبحث المعرفة (نظرية المعرفة)، وفي هذا المبحث يكون السؤال عن حقيقة المعرفة، وكيفية بنائها، والتحقق منها للإجابة عن أسئلة الوجود.

- مبحث القيم (نظرية القيم)، وفيه نواجه المسائل العملية التي تحيط بقضايا التربية والأخلاق والسياسة (قيم الحق والخير والجمال).

ج -ما المقصود بنظرية المعرفة؟

ونؤكد في الجواب على معنى المعرفة فهي نتاج علاقة الإنسان (أدوات إدراكه) بالوجود والعالم بمختلف وجوهه ومستوياته، فكل ما يأتي إلى الإنسان من خارجه سواء من الطبيعة الخارجية (ظواهر الطبيعة)، أو من المعلم أو النبي أو أي: قوة خارجية، وهذا النوع يُسمى خبرًا أو معلومة، فإذا استقبلها الإنسان وتدبرها بذهنه وأدواته العقلية والحسية وتعقلها بني بذلك معرفته بها.

فالاكتفاء بتكرار ما يصلنا ونقله للآخرين لا يسمى نقل معارف، وإنما يسمى نقل معلومات وأخبار؛ لهذا سنفهم لماذا ميّز الفلاسفة في نظريات المعرفة

بين المعرفة والمعلومة، أو بين المعرفة والتفكير، أو بين المعرفة والعقيدة، أو بين المعرفة والإيمان، أو بين المعرفة والدين.

فالدين بما هو وحي هو خبر السماء، أي: المعلومات التي وصلتنا عبر النبوة من الله، وهذه ليست معارف، ولّما يتدبرها الإنسان ويتعقلها يبني معارفه (من فقه وأصول فقه وأصول دين وتفسير وكلام وغيرها...)؛ لأن الأولى ربانية المصدر، أما الثانية فإنسانية المصدر.

ونؤكد في الجواب على سؤال ما نظرية المعرفة على سؤال هل الإنسان قادر على أن يعرف؟ وهل الوجود قابل لكي يُعرف؟ وإذا كان الجواب نعم ننتهي إلى الأسئلة المهمة الأخرى، وهي كيف تُبنى المعرفة، وما هي أدواتها، وما هي مصادرها، وما السبيل للتحقق منها؟

نظرية المعرفة إذن مبحث من مباحث الفلسفة التي ظهرت مع اليونانيين منذ القرن السابع قبل الميلاد، ولأنها كذلك فهي مصطلح فلسفي خالص ويوناني الأصل، لا صلة له بكلمة المعرفة الموجودة في اللسان العربي أو في غيره من الألسنة الأخرى، فقولنا: «نظرية المعرفة» ليس إلا تعريبًا للمصطلح الفلسفي الأصلي، وليس استعمالا لحقيقة الكلمة في اللسان العربي، وإذا أردنا الوقوف على الدلالة اللسانية فحري بنا البحث عنها في اللسان اليونان،ي وليس في أيّ لسان آخر؛ لأن الكلمة العربية تعريب للكلمة اليونانية لاستحضار الدلالة اليونانية، وليس لاستحضار الدلالة العربية، وحين نريد تعريفها علينا استدعاء معناها الحقيقي، وليس البحث عنه خارج سياقه ومجاله.

وبالتالي فإن كل محاولة لتعريف نظرية المعرفة خارج سياقها الفلسفي وخارج اصطلاحها العلمي يُخرج المسالة من إطارها الحقيقي إلى إطار آخر لا علاقة لها به؛ ولذلك من الضروري أن نبحث عن معنى نظرية المعرفة فلسفيا؛ لأن السياق اللغوي العربي لا علاقة له بالمسألة، فما الدلالة الاصطلاحية لنظرية المعرفة، وما دلالة المصطلحين النظرية والمعرفة فلسفيا؟

يُستعمل مصطلح نظرية المعرفة لتعريب المصطلحين اليوناني قنوزيولوجي (gnoseology). وإيبستيمولوجي (Epistemolog):

أما كلمة قنوزيولوجي مركبة من كلمتين قنوز (gnos)[١] وتعني كل ما يتعلق بالمعرفة بشكل عام ودون تخصيص بالمعرفة العلمية، ولوغوس(logos) وتعني في هذا السياق نظام عقلي والتي تعبّر عنها كلمة نظرية باللسان العربي أي: (تيوريا) باللسان اليوناني، لمعالجة المشاكل المعرفية التي تكون من طبيعة ومنطقية ومعرفية يواجهها الذهن في تمشياته.

وأما الكلمة الثانية إيبستيمولوجيا كلمة مركبة من كلمتين إيبستيمي (episteme) تعني معرفة أيضا ولكن بمعنى مخصوص، أي: المعرفة العلمية ولكن بالمعنى القديم للكلمة، وليس بالمعنى الانجليزي المعاصر لها.

وقد سعى أفلاطون في كتابه (محاورة تيتاتوس) معالجة مشكلة نظرية المعرفة في عمومها (قنوزيولوجيا) ونظرية المعرفة العلمية (إيبستيمولوجيا)، مؤسسا بذلك أول نظرية في المعرفة والعلم في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة[٢].

---

(١) القاموس الفرنسي. يحسن العودة إلى الموقع التالي الخاص بالقاموس الفرنسي: https://educalingo.com/fr/dic-fr/gnose.

(٢) محمد وقيدي. ماهي الإيبستيمولوجيا؟ دار الحداثة للنشر. ٢٠٠٧.

نستنتج من هذا أن النظرية العامة للمعرفة (أي نظرية المعرفة) تبحث في مصادر المعرفة وأدواتها وأشكالها ونتائجها، وهي ليست الإيبستيمولوجيا في معناها المعاصر التي تهتم بالمعرفة العلمية فقط، وهو ما يجعل الخلط بين المفهومين واقعا قائما عند غير المختصين، وبهذا تكون نظرية المعرفة مهتمة بالشروط الذاتية للمعرفة بشكل عام، وأما الإيبستيمولوجيا تهتم بالشروط الموضوعية للمعرفة أي: المعرفة العلمية في معناها الحديث والمعاصر.

ويفيد المصطلح (نظرية المعرفة) في أصل وضعه إلى:

• الحواس والقدرات العقلية الدماغية (الجملة العصبية)، مثل الانتباه والإدراك والشعور والمعالجة والذاكرة والخيال والذكاء والتعقل، وهو أمر مرتبط بمجال الأعصاب والكتلة المخية، وهو أصل كلمة قنوز (gnose)، ومتصل بمهام معرفية ونفسية واجتماعية متعددة، من قبيل التمثل والاعتقاد والمعلومات والرأي والخطأ والوهم وغيرها، ويعالج علاقة النظام المعرفي بالسياسة والاقتصاد، وبالتالي فإن نظرية المعرفة تثير السؤال المركزي التالي: ما العقل وما الواقع؟ وهي أكبر الإشكالات التي تحاول نظرية المعرفة الإجابة عنها؛ إذ العقل لا يزال مجهولا إلى اليوم وكذلك الواقع، هل الواقع هو المرئي، أم الواقع هو ما نفكر فيه، أم هو ما نعتقد في وجوده، أو هو ما نصل إليه بعد بنائه في أذهاننا؟ وكل جواب أو موقف يجرّ معه منهجًا في النظر والبحث، وطريقة في البرهنة والاستدلال.

• قنوز (gnos)[١] أو معرفة باللسان اليوناني، مصطلح فلسفي- ديني، من خلاله تحقق النفس سلامها الأبدي وسعادتها عبر تجربتها العقلية والروحية والوحي، أي: عبر معرفة إلهية مباشرة، وبالتالي عبر عملية وعي ذاتي، وقد استعمل المسلمون والمسيحيون المصطلح نفسه داخل ألسنتهم العربية (غنوصي) ثم اللاتينية[٢] (GNOSTIC).

• يفيد المصطلح معنى تنوير البشر بالمعرفة، إلى جانب معنى التنوير الذي يقوم على الاعتقاد والإيمان. وبالتالي تبتغي المعرفة أن تكون رحلةُ الإنسان إلى الأنوار الإلهية رحلةً بشرية تقوم على معرفة الإنسان نفسه ومعرفته بالكون، وبالتالي نجد أنفسنا أمام توجهين: إما اعتقاد وتسليم، وإما بحث ومعرفة؛ ولذلك ارتبطت المعرفة باللوغوس (Logos) أي: الكلمة وقوانينها، أي: بالمنطق. ومن ثم ينقسم الناس إلى قسمين اثنين: قسم يبني وجوده على أساس المعرفة، ويعرف الله ويعبده علما. وقسم يكتفي بالاعتقاد والإيمان دون علم أو معرفة. ولكن في الحالتين فإن الوجود الإنساني متصل بالله إيمانا ومعرفة. وهناك من يضيف قسما ثالثا يجمع بين القسمين السابقين أي بين المعرفة والإيمان وهو التوجه الغالب عند الفلاسفة المسلمين، وعند فلاسفة النصارى في العصر الوسيط، وعند أغلب الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث.

إن نظرية المعرفة إذن هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصادرها وقيمتها وحدودها، أي: هي بحث في المشكلات الناشئة

---

(١) Bertrand Dumoulin. Recherches sur le premier Aristote.edition vrin 1981 الفصل الثالث.

(٢) القاموس الفرنسي نفس المرجع السابق.

عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي.

تاريخ نشأة نظرية المعرفة:

أولًا: في الفكر الغربي:

أ- الفلاسفة اليونان:

عرفت نظرية المعرفة مع الفلسفة اليونانية القديمة[١] أولى خطواتها مع الفلسفة الطبيعية قبل سقراط التي اهتمت بالسؤال عن أصل العالم وأرجعته إلى أصل عنصر طبيعي.

ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة نذكر طاليس في القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدمهم، وهو أول فيلسوف وأول عالم رياضي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، والذي أرجع أصل العالم إلى عنصر الماء.

وإنبدوقلس الذي أرجع أصل العالم إلى العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب.

ثم تطورت مع المدرسة الرياضية الفيثاغورية التي بنت معرفة العالم على أساس رياضي، ثم مدرسة أنكسغوراس الذي يُعد أول من وضع العقل أساسا للمعرفة وسماه «نوس»، والذي سيجد صداه مع الفلاسفة المسلمين حين عرّفوا العقل بأنه نور طبيعي أو نور إلهي أو غريزة إلهية، وهو التعريف الذي سيسود الفلسفة الإسلامية عند أغلب الفلاسفة.

---

(١) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية.

ثم ظهر السفسطائيون فطرحوا إشكالية المعرفة الإنسانية لأول مرة على نحو متكامل، وعلى أساس القول بذاتية المعرفة ونسبيتها، ولكن دون بناء نظرية تامة في الأمر.

أما أول نظرية في المعرفة بالمعنى الاصطلاحي والتام للكلمة فقد ظهرت مع أفلاطون في كتابه: محاورة تيتاتوس (في العلم)[١]، وعمّق أطروحته في المعرفة في كتابه (محاورة الجمهورية)[٢] الفصل السادس والسابع الذي أتم فيه بناء نظرية المثل؛ لتكون فلسفته أول نظرية مثالية في المعرفة، وطوّر نظريته في كتابين آخرين: محاورة «برمنيدس» ومحاورة «السفسطائي»[٣]، وعلى إثره راجع أرسطو تلميذ أفلاطون نظرية أستاذه وبنى ثاني نظرية في المعرفة في تاريخ الفلسفة، وهي أول نظرية واقعية في الفلسفة. وعلى هاتين الفلسفتين توجه الفلاسفة في بناء نظرياتهم المعرفية عند المسلمين والمسيحيين والمحدثين إلى يومنا هذا.

ب- فلاسفة العصور الوسطى النصارى:

استفاد الفلاسفة النصارى في مطلع العصر الميلادي ثم في القرون الوسطى بما وصل إليهم من الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة والمشائية، ثم تأثروا بالفلسفة الإسلامية التي بدأت تنتشر في ذلك الوقت، واستعملوها في فهم الكتاب المقدس وبناء فلسفتهم على أساس معرفي يعضد

---

(١) أفلاطون. محاورة تيتاتوس (في العلم) ترجمة الدكتورة حلمي مطر. دار غريب للنشر سنة ٢٠٠٠م.

(٢) أفلاطون. كتاب الجمهورية دراسة وترجمة فؤاد زكريا . دار الوفار لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية ٢٠٠٤م.

(٣) محاورات أفلاطون. ترجمة زكي نجيب محمود.

الإيمان ويقويه، وكان القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس توما الأكويني[١] من أشهر الفلاسفة الذين تركوا أثرًا إيجابيًّا في مجتمعاتهم خصوصًا وفي الفكر البشري عمومًا، متأثرين بالفلاسفة المسلمين.

ج- في الفلسفة الحديثة:

عرفت الفلسفة عمومًا ونظرية المعرفة خصوصًا في مطلع العصر الحديث تحولات عميقة تحت تأثير انتقال العلوم الإسلامية وفلسفاتها إلى الغرب، فظهر فلاسفة عديدون تركوا أثرًا واضحًا في بناء الثورة العلمية في الغرب، ومن أشهرهم نذكر الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، مؤسس المنهج التجريبي، وناقد المنطق الأرسطي في كتابه (الأرغانون الجديد) سنة ١٦٠٥م.

والفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذي تمكن من إعادة بناء العلوم الحديثة والفلسفة الحديثة، ولقّبه عصره بأب الحداثة.

والفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) مؤسس المدرسة الحسية، وكتابه مقالة في الفهم البشري.

---

(١) **القديس أوغسطين:** ٣٥٤ -٤٣٠م، كاتب وفيلسوف من سوق أهراس، الجزائر. من أبرز كتبه نذكر: «الاعترافات» و«مدينة الله». والأسقف كانتربري أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م): هو لاهوتي وفيلسوف ينتمي للفلسفة المدرسية، وكان له تأثير بالغ على الفكر المسيحي الغربي الوسيط، وكان يعتقد أن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة، أي: يجب أن تؤمن لتعرف، ومن أشهر مؤلفاته نذكر: كتاب مونولوجين Monologion (حديث النفس)، وكتاب بروسلوجيون proslogion (مقال في وجود الله). والقديس توما الأكويني: فيلسوف ولاهوتي ينتمي للفلسفة المدرسية. من أشهر مؤلفاته نذكر أضخم كتبه: الخلاصة اللاهوتية، ويعد من أبرز المتأثرين وفي الوقت نفسه المعارضين لفلسفة ابن رشد.

وأعمال الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) الذي وضع كتابيه (بحث في الطبيعة البشرية) و(جغرافيا الذهن البشري) التي أثرت في أعمال الفيلسوف الألماني كانط مؤسس الفلسفة النقدية، والذي جسمها في مؤلفات عديدة من أهمها كتابه (نقد العقل الخالص).

ثانيًا: المسلمون ونظرية المعرفة:

أسس الفلاسفة المسلمون نظرية المعرفة بعد دخول الفلسفة اليونانية إليهم منذ القرن الأول للهجرة، واستعملها علماء الكلام وعلماء الأصول كلّ في مجاله بعد ذلك لما أدخلوا المنطق في استعمالهم لقياس التمثيل، أي: المسمى بالقياس الفقهي، واستعمالهم لقوانين المنهج الجدلي (القياس الجدلي).

ومن أهم الأعلام الذين تركوا نظرية متكاملة في المعرفة نذكر: الكندي (ت:٢٥٢هـ)، وهو أول من بنى نظرية في المعرفة في رسالته إلى المعتصم، وهو أول فلاسفة الإسلام.

والفارابي الذي يّعد أول من بنى نظرية متكاملة في المعرفة في العديد من كتبه الفلسفية والمنطقية والتي بسببها لقّب عالميا بالمعلم الثاني.

وابن سينا (ت:٤٢٨هـ) في موسوعته الشفاء وخاصة في كتاب النفس، والعديد من رسائله في النفس.

والغزالي (ت:٥٠٥هـ) الذي يّعتبر أرقى ما بلغته نظرية المعرفة عند المسلمين؛ لشمولها وعمقها ودقتها، خاصة في كتابيه (المنقذ من الضلال) و(معيار العلم).

هذا إلى جانب أعلام كبار أثروا الثقافة الإسلامية في جوانب عديدة، مثل: القاضي عبدالجبار (ت:٤١٥هـ) الذي أفرد في كتابه «المغني» مجلدًا بعنوان (النظر والمعرفة)، والإمام الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) الذي قدم لكتابه «التمهيد» بباب في العلم وأقسامه، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) الذي صنّف كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، وأثبت فيه توافق العقل الصريح مع النقل الصحيح.

حصيلة:

إن نظرية المعرفة قسم من أقسام الفلسفة التي وضعها اليونان، وأرادوا من خلالها البحث في إمكان المعرفة وكيفياتها وأدواتها وحدودها وطرق استدلالاتها؛ من أجل بيان منزلة الإنسان في الوجود.

والمعرفة بهذا المعنى اليوناني الأصلي (gnos) تعني كيفية اشتغال الدماغ وأدواته الإدراكية لإدراك حقيقة الوجود، أي: أن العملية المعرفية تقوم على مبدأ أساسي قوامه معرفة الإنسان نفسه جسدا ونفسا؛ وبهذا يشترك في المعرفة عملية الجهاز العصبي مع الجهاز النفسي للتعامل مع الواقع؛ لأن الواقع لا يعطينا معرفة، وإنما يعطينا معلومات، سواء كان هذا الواقع هو العالم أو الطبيعة، أو كان الواقع هو النص أو الكتاب، ولما يتصل الإنسان بهذا الواقع يبني معرفته.

فالمعرفة إذن إنشاء بشري خالص، ونظرية المعرفة هي المجال الفلسفي المؤهل لمعالجة مسائلها؛ لتقويم عملية بناء المعرفة وتطويرها.

الوحدة الثانية

المعرفة في القرآن الكريم

الوحدة الثانية: المعرفة في القرآن الكريم

أولا: مفهوم المعرفة في القرآن الكريم:

ورد لفظ (المعرفة) بمشتقاته في القرآن الكريم دالًّا على العلم الإنساني، ولم يرد دالًّا على علم الله عَزَّوَجَلَّ، بينما جاء لفظ (العلم) بمشتقاته دالًّا تارة على علم الله عَزَّوَجَلَّ، وتارة على علم الإنسان(١).

ويمكن أن نستخلص من ذلك بعض النقاط:

١- إن العلم الإلهي مطلق بينما العلم الإنساني نسبي، قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام:٧٣]، وقال: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [طه:١١٠]، وعند الحديث عن علم الإنسان قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥]، وقال ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم:٧].

٢- إن العلم الإنساني قد يكون ضروريًّا وقد يكون نظريًّا مكتسبًا، بينما المعرفة دائمًا تأتي بمعنى العلم المكتسب بدليل يدل عليه أو علامة ترشد إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ۝٤١﴾ [الرحمن:٤١]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ ۝٣٠﴾ [محمد:٣٠] وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۝٢٤﴾ [المطففين:٢٤].

٣- قد تكون المعرفة مؤسسة على أدلة ظاهرة فتتساوى في دلالتها مع العلم الذي هو دليل خبري أو سمعي أو عقلي، فأما مثال الأدلة الظاهرة المؤسسة

---

(١) ورد لفظ العلم ٧٥٤ في القرآن الكريم

للمعرفة فقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمُنكَرَ ۖ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِٱلَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ [الحج:٧٢]، وأما المعرفة المساوية للعلم الخبري فمثالها قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [البقرة:٨٩]، وأما المعرفة عن أدلة عقلية ففي قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [النمل:٩٣].

٤- يطلق القرآن المعرفة على ما علم يقينًا وتأكيدًا كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة:١٤٦]، ومعرفة الإنسان لأبنائه معرفة يقينية أكيدة بل هي قمة المعرفة، وهي مثل يضرب في لغة العرب على اليقين الذي لا شبهة فيه[1].

٥- إن مقابل العلم: الظن والجهل، بينما مقابل المعرفة: الإنكار والجحود، قال الله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية:٢٤]، وقال في الثاني: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [النحل:٨٣].

٦- **التعريف:** يمكن تعريف (المعرفة) في ضوء ما سبق بيانه من استعمال القرآن الكريم للمعرفة بأنها: المفاهيم أو الأحكام أو التصورات والتمثلات التي يكوِّنها الإنسان ويبنيها نتيجة تدبّره للوحي من جهة، وملاحظته للطبيعة والعالم عن طريق الحس والعقل من جهة أخرى.

---

(١) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة عيسى الجبالي، مصر، جـ١، ١٩٤، قارن الزمخشري، الكشاف، ط مصطفى الحلبي. القاهرة ١٩٧٢م، جـ٢ صـ١٠، وراجع د.راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، سنة ١٤٠١هـ، صـ ٤٥٧.

ثانيًا: القرآن الكريم مصدرًا للمعرفة:

يمكن أن نحدد مجالين أفاد القرآن الكريم فيهما بما لاغني للإنسان العارف عنه من معارف ومعلومات وتوجيهات:

المجال الأول: القواعد المنهجية التي تضمن الموضوعية في تحصيل المعرفة، ومنها:

١- ضرورة الخروج من الإطار المادي الضيق للمعرفة الإنسانية، إلى أفاق أرحب تشمل المعرفة الروحية والحدسية.

٢- عدم الاكتفاء بالإطار المادي الضيق للمعرفة الإنسانية، وضرورة توجيه النفس والهمة إلى أفاق أرحب تشمل المعرفة الروحية والحدسية.

٣- أن العلم عملية بنائية قد يكون العالم الطبيعي موضوعًا له، وقد يكون الوحي -أي: كتاب الله- موضوعًا له، وفي الحالتين العلم اجتهاد بشري خالص مهما كان موضوعه ومجاله.

٤- أن التوحيد باعتباره الأصل الأصيل في الإسلام يفتح الباب واسعًا لأنواع من المعارف، تعمل على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والعالم.

٥- دعوة القرآن إلى الصدق والأمانة والموضوعية في تحصيل المعرفة تضمن للإنسان سلامة في التفكير ورقيًّا في النتائج.

٦- يجرد القرآن الكريم الإنسان الباحث عن الحقيقة من قيود الجهل والتقليد واتباع الهوى؛ ليساعده على إدراك الحقيقة إدراكًا تامًّا عادلًا.

٧- يدعو القرآن الكريم إلى احترام الثوابت العقدية، ويفرض في الوقت نفسه أن تكون المعرفة الإنسانية لتغيير الواقع وفق مقتضيات الحق.

المجال الثاني: الحقائق التي يكشفها القرآن الكريم عن الإنسان والتي لا يمكنه الوصول إليها بمعزل عن الوحي، وهنا يقدم القرآن حقائق ويكشف معارف حول الإنسان في حاضره وماضيه ومستقبله يجب أن يتخذها الإنسان العارف منطلقًا له إذا أراد أن يحصل معرفة حقيقة، ومن ذلك:

١- الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية وأنواع العقائد والعبادات، والصراع الذي اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وأصحاب العقائد الوثنية.

٢- النظم القانونية والأخلاقية التي سادت الأمم السابقة.

٣- الظواهر الاجتماعية التي استبدت بتلك المجتمعات.

٤- التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية.

وفي كل ما سبق معارف يقينية صحيحة؛ لأنها أحكام إلهية نهائية تظهر في صيغة الخبر عما كان وسوف يكون، ولقد أخبر القرآن عن قطعية الوحي كمصدر معرفي في أكثر من مناسبة، كما يدل قوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ﴿٧﴾﴾ [الأعراف:٧]، وقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾﴾ [هود:١٠٠]

ويأتي في صدارة ما يخبر القرآن به من معارف للإنسان: تعريفه بنفسه، ومن ثم إرشاده لما يصلحها من علم وعمل، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك:١٤]، ومن ذلك:

أ- طروء المعرفة الإنسانية وحدوثها، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾[النحل:٧٨].

ب- عرضة الإنسان للنسيان ولزوال المعرفة بعد اكتسابها، قال تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾[الحج:٥].

ج- حجية العقل في تحصيل المعرفة، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾[الإنسان:٢].

وغير ذلك كثير مما ورد في القرآن الكريم عن طبيعة المعرفة الإنسانية، والتي لا يمكن للإنسان أن يستغني عنها في دخوله إلى معترك العلم والمعرفة.

ثالثًا: من أصول المعرفة في القرآن الكريم:

يمكن تحديد عدة أصول للمعرفة في القرآن الكريم من منطلق أنه إذا كانت المعرفة علمًا بالعقيدة وما يستلزمها من شريعة ونظم، فإن ما يصدق على المعرفة القرآنية هو ما يصدق على العلم بالعقيدة والشريعة والنظم، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

أ- **الله خالق كل شيء**: فهذا أصل في الوجود وفي المعرفة كذلك، فيستمد الإنسان وجوده من الله، ويستمد علمه ومعرفته من الله، ففي الوجود يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾[الإنسان:٢]، وفي المعرفة يقول: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾[العلق:٥].

ويرشدنا هذا الأصل إلى ما يلي:

- البدء من الوجود إلى المعرفة.
- الإنسان معلَّم بتعليم الله.
- إبراز دور الإنسان كذات عالمة بتعليم الله في الكون المخلوق[1].

ب- **ارتباط المعرفة بالدليل يستلزم سلامة الفطرة:** فإن هذا الارتباط في القرآن الكريم ليس بالطريقة السببية الفلسفية التي يبني على العلية أو الضرورة العقلية، فضلا عن كون المعرفة نفسها ليس طريق تحصيلها الدليل العقلي وحده، وهذا لا يعني إبطال عمل العقل، وإنما يعني ضرورة دخول الفطرة السليمة وتوجه الإنسان نحو طلب الحق مع صدق النية، حتى يجد المعرفة في نفسه بالأدلة والبراهين، هذا بالإضافة إلى الاستعداد للتوجه إلى الخير واستيعاب منطق الفطرة، واستبصار أجهزة الاستقبال الفطرية بالطاعات والبعد عن المعاصي، والدعاء لله تعالى أن يخلق العلم في النفس بعد النظر والتأمل، فقد ينصب الدليل ولا تحصل المعرفة، قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾ ۞ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾﴾[الأنعام:١٠٩-١١١].

ج- **ازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة):** فمجال عالم الشهادة هو الإيمان بالمحسوس، ومجال عالم الغيب هو الإيمان باللامحسوس، وهو من

---

(١)الكردي نظرية المعرفة، ص ٤٣٤.

حيث مبدأ وجوده معقول، ومن حيث الكيفية والتفصيلات طريقه الوحي لخروجه عن نطاق العقل.

رابعًا: من غايات المعرفة في القرآن الكريم:

أ- **الإيمان والتصديق**: فليس الأدلة غاية في حد ذاتها، فإن القرآن وإن أقام الأدلة على مسائل الاعتقاد فإنه إنما كان يفتح الباب أمام الفطر الإنسانية لتفكر وتنظر، فغرض الأدلة إذن أعم من أن تتوجه للشاك، وإنما للمؤمنين لتزيدهم إيمانًا، وعلى ذلك فالمقصود من الاستدلال القرآني هو الهداية والإيمان.

ب- **معرفة الخصائص وليس معرفة ماهيَّاتها**: وذلك لأن حقيقة الأشياء وكونها وماهياتها لا يعلمها إلا الله عَزَّوَجَلَّ، ومن هنا أرشد الله عَزَّوَجَلَّ الإنسان ألا يكلف نفسه جهدًا فوق طاقتها بالبحث عن ماهية الأشياء، ووجهه إلى معرفة خصائصها ودلالتها على الله عَزَّوَجَلَّ، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨﴾[ق:٦-٨].

وبهذا يمكننا القول بأن المنهج القرآني في المعرفة قصد إلى وقف العقل عن شططه وانحرافه في البحث عن الذات والهوية، ووجهه إلى المعرفة التي تبين له الغاية من وجوده، وأنه مخلوق لله مأمور بتوحيده وإقامة العبودية الحقة لله وحده، فهو منهج «رباني الأصل والتوجيه والنزعة والغاية، إدراكي وتأملي الأسلوب»[1].

---

(١) أنور الجندي، المؤامرة على الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة، ص٩٤، وراجع الكردي، نظرية المعرفة، ص ٤٧٥.

ج- تزويد الإنسان بما يلزمه لتفسير الكون: لقد كان قصد القرآن الكريم من حث الإنسان الدائم على النظر والتأمل في الكونِ هو الوصول إلى الأفكار الواضحة التي يحتاج إليها الإنسان لزيادة إيمانه بربه واليقين به، ولم يكن قصد القرآن من ذلك صياغة نظرية فلسفية في الكون تعنى بجميع مراحل الخلق وأسراره؛ ذلك لأن الإنسان عاجز عن الإحاطة بسر الخلق؛ لأنه مخلوق محدود في علمه كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾[الإسراء:٨٥].

ملخص الوحدة الثانية:

يمكن تسجيل النقاط الرئيسية التي تعالجها هذه الوحدة فيما يلي:

١- المعرفة في القرآن الكريم لها مفهوم واضح يمكن صياغته على النحو التالي: «المعلومات والمفاهيم اليقينية أو الأكيدة والأحكام والمدركات والتصورات الجازمة التي يكونها الإنسان، أو يتوصل إليها عن شيء ما، نتيجة ما يتلقاه عن طريق الوحي أو عن طريق الحس والعقل والحدس، أو عن طريقها جميعا».

٢- القرآن الكريم مصدر للمعرفة الإنسانية في مجالين أساسيين:

الأول: القواعد المنهجية الضامنة للموضوعية في تحصيل المعرفة.

الثاني: الحقائق التي يكشفها القرآن الكريم عن الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله، وعن طبيعته وخصائصه وقدراته.

٣- للمعرفة في القرآن الكريم أصول كثيرة لابد من مراعاتها إذا أراد الإنسان أن يحصل معرفة صحيحة، ومن أهمها:

أ- أن الله خالق كل شيء.

ب- أن ارتباط المعرفة بالدليل يستلزم سلامة الفطرة.

ج- أن المعرفة الإنسانية ذات موضوع مزدوج: الغيب والشهادة.

٤- هناك غايات راقية من المعرفة كما حددها القرآن الكريم، وعلى رأسها:

أ- الإيمان والتصديق والاهتداء للحق.

ب- معرفة الخصائص وليس معرفة الماهيات.

ج- تزويد الإنسان بما يلزمه لتفسير الكون.

الوحدة الثالثة

ضوابط المعرفة

الوحدة الثالثة: ضوابط المعرفة

لابد لصيانة الفكر من الوقوع في الخطأ من ضوابط وقواعد تعصمه وتوجهه.

لذلك سنحاول ومن خلال هذه الوحدة الوقوف على طائفة أساسية من هذه الضوابط والقواعد التي وضعها الفلاسفة والعلماء تحت اسم المنطق أو معيار العلم، وكذلك سنحاول الوقوف على الضوابط من منظور الوحي، فهي المرجعية الأولى في كل ضابط للفكر.

أولا: التعريف اللغوي للضابط:

كلمة «ضبط» ثلاثية من أصل صحيح، ومن معاني الضبط في اللغة:

- اللزوم: يقال ضبط الشيء: لزمه لزومًا شديدًا، أو اللزوم بلا مفارقة.

- الأخذ الشديد، يقال: ضبط الرجل الشيء يضبطه ضبطًا، إذا أخذه أخذًا شديدًا[1].

- ويرى بعض أهل العلم المعاصرين أن الضابط ترجع مادته اللغوية لمعنى الحصر والحبس واللزوم.

ثانيًا: ضوابط المعرفة كما يقدمها الوحي:

لقد زود الله الإنسان بجهاز عظيم يستطيع به أن يدرك صورة المعارف، ويفهم كثيرًا من حقائق الأشياء المادية وحقائق المعاني المجردة، وجعله مسؤولا

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣ / ٣٠٣). انظر كذلك: لسان العرب (٧ / ٣٤٠)، تاج العروس من جواهر القاموس (١٩ / ٤٣٩)، المحيط في اللغة (٧ / ٤٥٧)، تهذيب اللغة (١١ / ٣٣٨)، كتاب العين (٧ / ٢٣).

عن التفكير في الأدلة الموصلة إلى الحقائق؛ لذلك اهتمت شريعة الله بشأن العقل والتفكير الموصل إلى الفهم الصحيح اهتمامًا عظيمًا، وتواردت نصوص الكتاب والسنة على تمجيدها والحث عليهما، وذمَّت الذين يعطلون عقولهم عما خلقت من أجله من تفكير سليم وعقل سليم، وذمت الذين لا يأخذون بوسائل الفهم المتينة وضوابطه الرصينة، والذين يكتفون بالتقليد الأعمى.

لذلك قدم الوحي جمله من الضوابط المعرفية لتضبط حركة العقل المسلم وتبعده عن الفهم السقيم.

الضابط الأول: توجيه العقل لمجالات المعرفة المشروعة:

ولعل أولى ضوابط المعرفة التي يقدمها الوحي تتمثل في توجيه العقل الإنساني إلى مجاله الصحيح حيث يستطيع تحصيل المعرفة، كما يتمثل في نهيه عن الخوض في المجالات التي لم يؤهل بفطرته لفهمها.

وهنا نجد آيات عديدة توجه العقل الإنساني وتستحثه على التأمل في ظواهر الكون والوجود، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة:١٦٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت:٢٠].

ومن ثمار هذا التوجيه إبداع العقل المسلم في مجالات عديدة: كعلم الفلك والطب والهندسة والاجتماع وعلم الجبر، وغير ذلك من العلوم.

الضابط الثاني: اليقين معيار العلم وليس الظن:

يؤكد الوحي على الاستدلال اليقيني، وجعله معيار في الحكم على القضايا ويرفض الوحي الاستدلال الظني، الذي لا يقف على قدم ولا يقدم أدلة، قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يونس:٣٦].

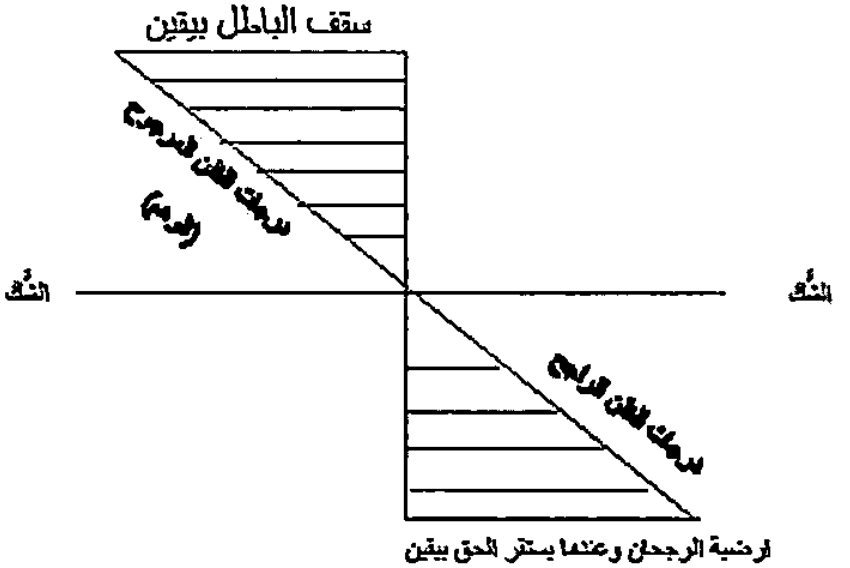
والعلم اليقيني هو: العلم الحاصل عن نظر واستدلال، أو هو زوال الشك أيضًا، وحين يجزم المدرك بأن ما أدركه مطابق للواقع قطعًا، يكون كذلك في حقيقة أمره بالدليل القاطع فإن جزمه هذا هو ما يسمى باسم «اليقين».

والعلم المطابق للواقع على درجات بعضها فوق بعض بالنسبة إلى تمكنه وتأثيره على جوانب النفس المختلفة، فما يلزم الفكر إلزامًا لا يحتمل النقيض فهو اليقين، وقد يصاحبه الإيمان بمعني الاعتراف والتسليم.

أما الظن فهو يطلق على كل درجات ما دون اليقيني حتى أدني درجات الوهم، ويأتي من دون مرتبة الشك مرتبة الظن المرجوح، وهو الظن الوهمي المقابل للظن الراجح، ولذلك يسمي وهمًا، وهو على درجات تقابل درجات الظن الراجح، فبمقدار رجحان الاحتمال المقابل له تكون نسبة ضعفه، فإذا كان الاحتمال المقابل له قريبا من يقين الإثبات كان هو قريبا من يقين النفي، وليس دون مرتبة الظن المرجوح ألا مرتبة الباطل بيقين وعندئذ يدخل في عموم اليقين، وتقفل الدائرة، وحين يصل الظن المرجوح إلى مرتبة الباطل بيقين يصطدم بسقف

الطيش، كما يصطدم نقيضه بأرضية الحق بيقين[1].

أما الشك فهو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشك، وقيل: هو ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما على الآخر.



لذلك يجب علينا أن ندرك أن المعرفة البشرية القائمة على الفلسفة العقلية لا تعدوا بحال من درجة الاحتمال الراجح الصواب، أما إذا هبطنا إلى درجة العلوم التجريبية فإننا نجد أنفسنا في عالم الاحتمالات، ولا شيء غير الاحتمالات، مرد ذلك أن هذه العلوم مصدرها الاستقراء، والاستقرار العلمي كما هو معلوم استقراء ناقص لا يشمل كل الأفراد موضوع التجربة؛ ولهذا كانت أحكام العالم التجريبي منصبة على بعض العينات أو على جزء من موضوع، ومن ثم كانت معارفه احتمالية فقط.

---

(١) انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم، دمشق ص: ١٢٦.

الضابط الثالث: الموضوعية:

إن موقف الوحي من الظن يقودنا إلى ضابط الموضوعية، ووجوب التزامها، الأمر الذي يكمل عمل الضابط السابق، ويضمن للإنسان التجرد من الأهواء والسخائم والأغراض التي تهوي بمعرفته إلى دركات التحيز والافتراء والزيف والبهتان، والموضوعية بعد ذلك كله هي ضمان ضد الميول الأنانية التي تميل مع المصالح والمنافع وتتأرجح مع الريح والخسارة، يقول جل شأنه: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النساء:١٣٥].

وفي آية أخري يأتي النهي القرآني الحاسم عن الخلط بين الضغائن وبين الشهادة والحق، قال تعالي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة:٨].

الضابط الرابع: التبيّن والصدق:

ومن الضوابط التي يطرحها الوحي في عالم المعرفة ضابط التبين، والذي يُظهر الحقيقية جلية بعيدًا عن التزيين والنقص، وبما يسمي اليوم بـ (النقدية) أي: التثبت من الحقيقة والتيقن من سدادها وخصوصا حين تجيء المعارف والأخبار والمعلومات والأحكام من مصدر مشكوك[1]، قال تعالي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [الحجرات:٦].

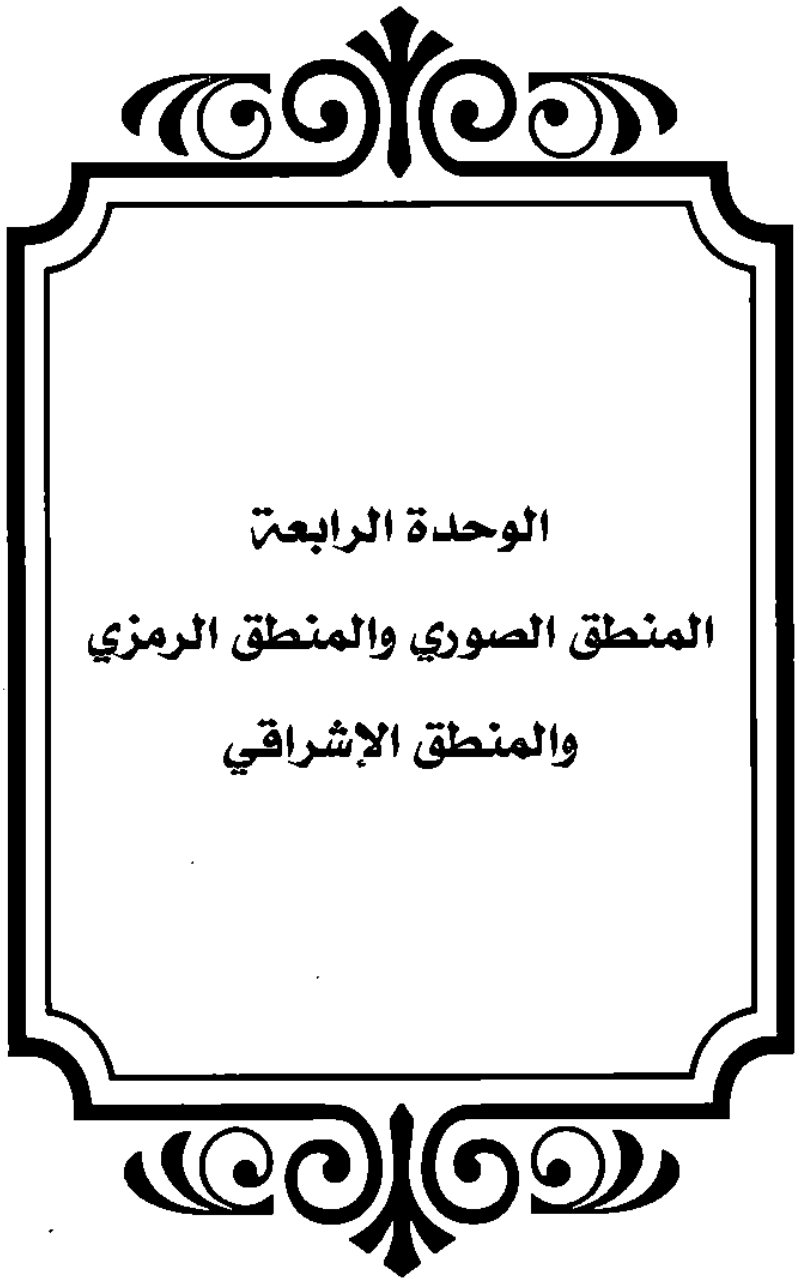
---

(١) انظر: ضوابط المعرفة في القرآن، عبد الرحمن، أحمد ص ١٢٧.

والحكمة من التبين جلية، وهي تجنب إلحاق الضرر بالحقيقة التي ينبني عليها الضرر بالأفراد والحقائق، وهذا هو مكان الصدق كضابط في المنظومة المعرفية التي يطرحها الوحي، والصدق في تبليغ الحقيقة دون كذب أو افتراء أو تلبيس أو بهتان، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [التوبة:١١٩].

ولتعميق النظر في مسألة ضوابط المعرفة وجب أن نولي لمسألة المنطق الأهمية القصوى؛ لأنه الآلة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، أي: أن المنطق هو العلم الذي جمع في طياته جميع هذه الضوابط وغيرها، وبما أن المنطق صاحب ميلاد الفلسفة عمومًا ونظرية المعرفة خصوصًا فإن تطور الفلسفة والعلوم عبر العصور كان نتيجة تطور هذا العلم.

وبالتالي لزم علينا التعرف على المنطق، ولأن المجال واسع جدا سنقتصر على أهم مدارسه القديمة والمعاصرة، وهي المنطق الصوري في وجهيه القديم اليوناني والمعاصر والمعروف باسم المنطق الرمزي، وسنتعرف على شكل آخر من أشكال المنطق المغاير للمنطق الصوري، ونعني به المنطق الإشراقي.



الوحدة الرابعة

المنطق الصوري والمنطق الرمزي والمنطق الإشراقي

الوحدة الرابعة: المنطق الصوري والمنطق الرمزي والمنطق الإشراقي

أولا المنطق الصوري اليوناني:

تمهيد:

في سياق تحليلنا لضوابط المعرفة لابد أن نوجه انتباهنا لأهم ضابط وضعه الفلاسفة لحسن توجيه العقل وحمايته من الوقوع في الضلال والخطأ، وهذا الضابط هو المنطق الذي يُعد من أرقى العلوم وأدقها التي أنتجتها الفلسفة اليونانية في سياق إنتاجها للفكر الفلسفي عمومًا ونظرية المعرفة خصوصا.

وإذا كان واضع المنطق هو أرسطو، فإن هذا لا يعني أن البشرية لم تكن تعرف التفكير السليم إلا مع أرسطو أو بعده، وإنما يعني أن ممارسة أمر فكري لا يكون ممارسة علمية إلا إذا تم وضعه في نسق نظري مؤسس على قواعد واضحة ومبادئ متينة.

فالعلم نظري بالضرورة، وكل مجهود عقلي لا يكون نظريا لا يسمى علما. ومن ثم فإن أرسطو هو واضع المنطق؛ لأنه الأول الذي تمكن بنجاح من وضعه في شكل نظري يمكن العودة إليه واستعماله على نحو دقيق؛ ولهذا نفهم لماذا استدعت جميع الشعوب علم المنطق والرياضيات وغيرها لبناء صرحها العلمي؟ فهو شرط عمل العقل، بل إن نقد المنطق ورفضه إذا أراد أن يكون رفضا علميا ونقدا منهجيا يجب أن يكون منطقيا، أي: لا مفر من المنطق إلا بمنطق آخر، وهو ما يفسر تطور المنطق في تاريخ الفلسفة والعلوم، فلولا نقد المنطق ودحضه ما تطور المنطق وما تطورت العلوم معه.

يُدرس المنطق الصوري ضمن مفردات مقرر نظرية المعرفة؛ نظرًا لكونه محاولة فكرية تمخض عنها الفكر اليوناني متمثلًا في واضع هذا المنطق وهو أرسطو، لوضع آليات التفكير في نسق متكامل، يضمن عند مراعاة قواعده الوصول إلى معرفة إنسانية صحيحة خالية من الأخطاء، فهو علم مطلوب – من وجهة نظر أصحابه – طلب الوسائل، حيث يجعلونه وسيلة منضبطة تؤدي إلى تحقيق معرفة صحيحة.

يضاف إلى ذلك ما فعله هذا المنطق في العالم الإسلامي منذ تمت ترجمته في بدايات القرن الثالث الهجري، حيث تلقاه نفر كثير من علماء الإسلام وعكفوا على دراسته وتحليله، ومن ثم تطبيقه على العلوم المختلفة بما في ذلك العلوم الإسلامية الخالصة، كعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين وغيرهما. وقد بلغ افتتان هؤلاء بالمنطق حدًّا قال الغزالي في ضوئه: «من لم يعرف المنطق فلا يوثق بشيء من علمه»[(١)].

وبالمقابل وُجد من علماء المسلمين من رفض هذا المنطق، وحرم مجرد دراسته والتعمق فيه، وقد عبر ابن الصلاح عن هذا الموقف عندما قال: «من تمنطق فقد تزندق»[(٢)].

وانبرى فريق من هؤلاء في نقد المنطق، وبيان عيوبه، وإثبات أنه لا يصلح منهجا للمعرفة، ويأتي على رأس هؤلاء شيخ الإسلام الإمام أحمد بن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الذي كتب في ذلك ثلاثة كتب هي: «الرد على المنطقيين» و«نقض

(١) انظر معيار العالم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، دون تاريخ، ص٢٠.

(٢) راجع: السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق د. علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٤٧م، ص٨٥.

المنطق» و«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»[١].

ومهما يكن من أمر فإن المنطق الصوري يمثل مبحثًا مهمًّا من مباحث نظرية المعرفة، وقد كان له من هذه الزاوية تأثير كبير في صياغة العلماء -على اختلاف مذاهبهم وفلسفاتهم التي ينتمون إليها- لنظريتهم في المعرفة، وبات المنطق في الثقافة العامة نظيرًا للتفكير المقبول المقنع، فقد تجد من يعبر عن ذلك من الناس بمثل قوله: هذا كلام منطقي (يقصد سليم)، أو يقول شخص لك: اجعل كلامك منطقيا (أي: صحيحا مقبولا).

ولهذا كله رأينا أن نجعل هذه الوحدة من الكتاب لبيان مفهوم المنطق وأقسامه وقواعد الاستدلال فيه من أقيسة وغيرها، ثم توضيح أهم عيوب المنطق كما أبرزها علماء الإسلام عبر العصور.

أولا: تعريف المنطق:

المنطق في اللغة:

المنطق: الكلام، وقد نطق نطقًا وأنطقه غيره وناطقه واستنطقه، أي: كلمه، والمنطيق: البليغ، وقولهم: ما له صامت ولا ناطق؛ فالناطق: الحيوان، والصامت: ما سواه[٢].

أولا: تعريف المنطق في الاصطلاح:

يُعرف المنطق اصطلاحًا بأنه: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ

---

(١) انظر: السابق، حيث نشر الرسالة الأخيرة بعنوان: «جهد القريحة في تجريد النصيحة».

(٢) الصحاح – جـ٤ – باب القاف – فصل النون – مادة "نطق".

في الفكر»[1]. وبمعني أدق هو العلم الذي يبحث في القواعد المتبعة في التفكير وطرق الاستدلال.

ومن هنا يُعد المنطق آلة أو أداة للتفكير، أو قوانين وقواعد عامة يستخدمها الإنسان ليصل إلى الصواب، ومن ثم يمكن تعريفه بصورة أبسط؛ فيقال: «هو علم يُبحث فيه عن القواعد العامة للتفكير الصحيح»، أو هو «دراسة قواعد التفكير الصحيح».

ثانيا:أهمية المنطق:

يقدم المناطقة المنطق على أنه علم وفن في الوقت نفسه، ويرون أنه كعلم دراسة نظرية خالصة،وأنه كفن دراسة مرتبطة بالإجراءات الفعلية، ويذكرون بالاعتبارين مجموعة من الأسباب التي يضفي على المنطق أهمية خاصة في مجال المعرفة، من هذه الأسباب.

١- تقدم دراسة المنطق للدارس فهمًا لطبيعة مبادئ ومناهج الاستدلال المنطقي، سواء كان الاستدلال استنباطيًّا أو استقرائيًّا.

٢- تساعد دراسة المنطق على تنمية قوى الإنسان الخاصة بالتفكير الدقيق، بحيث يمكنه أن يقدم لنتائجه الدليل على صحتها بشكل واضح، كما يمكنه التمييز بين الدليل الكافي وغيره من الأدلة غير الكافية الخاصة بمعتقد من المعتقدات،أو بدعوى من دعاوي الصدق، بالنسبة له ولغيره ممن يحادثهم.

---

(١) التعريفات – الجرجاني – صـ٢٥١، وإيضاح المبهم من معاني السلم في علم المنطق _ للشيخ/ أحمد الدمنهوري – صـ٤ – ط مصطفي البابي الحلبي وأولاده – مصر –رمضان ١٣٤٢هـ.

٣- إن المنطق يجعل القارئ على دراية بالفرق بين الميل إلى شيء تحت تأثير الوسائل السيكولوجية المتعددة، مثل العاطفة أو ضغوط الأغلبية، وبين الإقناع العقلي بالدليل والتفكير المنطقيين، كما يساعده على التقييم السليم للآراء والأفكار.

٤- يجعل المنطق الدارس على علم بمفردات اللغة المنطقية الخاصة مثل: «استدلال»، و«مخالطة»، و«دليل»، و«تناقض»، و«يستلزم»، وغيرها من المفردات ذات الدلالة المعرفية التي تتغلغل في حياتنا، ويساعدنا العلم بهذه اللغة الإنسان على معرفة المعاني والعمليات التفكيرية التي تدل عليها هذه الألفاظ.

٥- يجعل المنطق الإنسان أكثر دقة، وبالتالي أكثر قدرة على استخدام اللغة العلمية، ويجعله على علم بغموض الألفاظ، وبالوظائف المتعددة للغة.

٦- يعلم المنطق الإنسان مهارة حل المشكلات، وذلك من خلال معرفته بالمبادئ الرئيسية وبالمناهج العلمية للتفكير، من مثل: الملاحظة والاستدلال والاستنباط، واستخدام الفروض العلمية وطرق التحقق منها... إلخ.

ثالثا: أقسام المنطق:

اعتاد المناطقة تقسيم المنطق إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الأول منها هو التصورات والحدود، والثاني هو القضايا والأحكام، والثالث يتناول الاستدلالات[1].

القسم الأول: مبحث التصورات:

يعرف المناطقة التصور بأنه «الفعل الذي يرى العقل بواسطته الشيء في

(١) راجع: ابن سينا، النجاة، صـ ٥٩

ماهيته دون أن يثبت له شيئًا أو أن ينفي عنه شيئًا»[١]، من هنا فقد ارتبط بالتصور بعض المفاهيم المنطقية المهمة، مثل: الألفاظ وأقسامها، والمقولات العشر، والتعريف، والقسمة المنطقية.

أولا: الألفاظ وأقسامها:

يرصد هذا الموضوع العلاقة بين الفكر واللغة؛ ولذلك فالألفاظ تدرس هنا من ناحية دلالتها على الفكر، ومدى نجاحها في نقل المعنى المراد إلى الذهن.

وقد حدد المناطقة عدة محاور لتناول الألفاظ من حيث دلالتها على الفكر وارتباطها بالمعنى، وهذه المحاور هي:

- **الألفاظ من حيث الإفراد والتركيب:** فتنقسم بهذه الحيثية إلى اللفظ المفرد واللفظ المركب:

فالمفرد هو: الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه،

والمركب هو: الذي يقصد به الدلالة على جزء معناه، مثل سقف البيت، والبستان الجميل، فإن هذه التراكيب – مع ملاحظة أن كل تركيب يعتبر لفظًا – كل جزء من أجزائها «سقف» أو «بستان» يدل على جزء من المعنى المقصود من اللفظ نفسه.

- **الألفاظ من حيث العموم والخصوص:** فالألفاظ منها جزئي وكلي:

فالجزئي: هو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، مثل «زيد» و«القاهرة».

---

(١) د. السيد رزق الحجر، نقد منطق أرسطو، صـ٦٧.

أما الكلي: فهو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وذلك مثل «الإنسان» و«الشجر»، ونحوهما من كل ما يصح أن يصدق على كثيرين.

- **الألفاظ بين المفهوم والماصدق:** تدل الألفاظ الكلية على أمرين يستفاد كل منهما منها بحسب الإطلاق:

الأمر الأول: هو المفهوم وهو الصور الذهنية التي تثار في العقل عند إطلاقه،

والأمر الثاني: هو الماصدق، وهو الأفراد الداخلة تحت المفهوم.

مثلًا: «المعدن» لفظ كلي، مفهومه: موصل جيد للحرارة والكهرباء وبه بريق خاص وقابل للطرق، إلى غير ذلك من الصفات التي تكون مفهوم المعدن، أما الماصدق بالنسبة للمعدن فهو: الحديد والنحاس والرصاص... إلخ.

- **الألفاظ بحسب دلالتها على المعنى:** فالألفاظ بهذه الحيثية لها ثلاث دلالات هي:

الدلالة الطبيعية: مثل دلالة الأنين على الألم.

والدلالة العقلية: مثل دلالة الفعل على الفاعل.

والدلالة الوضعية: وهي دلالة الاصطلاح.

- **الألفاظ بحسب علاقة معانيها بالماهيات (الكليات الخمس):** ففي رصد العلاقة بين اللفظ وتحديد ماهية الشيء الموصوف، تنقسم الألفاظ إلى خمسة احتمالات، تسمى عند المناطقة بالكليات الخمس، وهي: النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام.

ثانيا: المقولات العشر:

المراد بها: ما يقال في جميع حالات المحمول بالنسبة للموضوع إن كان الوصف عرضيًّا. ومن هنا فإن المقولات العشر هي:

١- **الجوهر**: أي الشيء القائم بذاته الذي يمكنه حمل غيره ويقبل الوصف، كالنفس مثلًا، فإنها قائمة بنفسها، وتقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن.

٢- **الكم**: وهي تطلق على ما يمكن عده أو قياسه أو وزنه.

٣- **الكيف**: وهي تدل على أحوال الموجودات وهيئاتها.

٤- **الأين**: وهي تدل على نسبة الشيء إلى مكانه.

٥- **المتى**: وهي تدل على نسبة الشيء إلى زمان معين.

٦- **الإضافة**: ويراد بها نسبة أحد الشيئين للآخر.

٧- **الملك**: ويراد بها نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق عليه أو على جزء منه، كالملبس للإنسان.

٨- **الوضع**: ويبين هيئة الشيء.

٩- **الفعل**: ومعناها التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر، كالتسخين للمعادن.

١٠- الانفعال: وتعني قبول الشيء المؤثر فيه.

ثالثا: التعريف المنطقي:

التعريف هو إحدى وسائل توضيح معاني الأشياء على حقيقتها، وقد حدد المناطقة وسائل كثيرة للتعريف،منها:

١- **التعريف بالإشارة:** بأن تشير إلى الشيء، ثم تذكر اسمه.

٢- **التعريف باللفظ المرادف:** وذلك عندما يكون هذا اللفظ أوضح من المراد تعريفه، كأن تقول: البر هو القمح.

٣- **التعريف بذكر بعض أفراد المعرف:** كأن تجيب عن تعريف الفاكهة بأنها مثل العنب والتين والبرتقال.

٤- **التعريف بعبارة توضح صفات المعرف:** وهو التعريف التحليلي ويعرف بالحد، ويكون التعريف بالحد-دائما- بذكر الجنس والفصل، أي: بذكر الصفات الذاتية العامة التي يشترك فيها مع غيره، وبذكر الصفات الخاصة به؛ ولذلك فإن تعريف الإنسان بأنه (حيوان ناطق) يحتوي على جنسه وهو (حيوان)، وفصله وهو (ناطق).

ويعد التعريف بالحد أصعب أنواع التعريف لسببين:

الأول: أنه يتطلب ملاحظة دقيقة لأفراد المعرف وتأمل وتدقيق فيها واحدة واحدة.

الثاني: يتطلب كذلك تحليل الصفات المختلفة المرصودة للمعرف تحليلا دقيقا لمعرفة ما هو ذاتي منها وما هو غير ذاتي.

٥- **التعريف بالرسم:** هو التعريف المؤلف من الجنس القريب والخاصة، أو من الخاصة وحدها؛ ولذلك فهو ينقسم إلى الرسم التام، والرسم الناقص:

فالرسم التام: يكون بالجنس القريب والخاصة، مثل تعريف الإنسان بأنه (حيوان ناطق)، ف (حيوان) جنس قريب، و(ناطق) خاصة له.

والرسم الناقص: يكون بالجنس البعيد مع الخاصة، أو بالخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بأنه (جسم ناطق)، فالجنس البعيد للإنسان هو (جسم)، و(ناطق) خاصة، وكذلك تعريف الإنسان بالخاصة فقط مثل (مذكر)، فذلك من قبيل التعريف بالرسم الناقص.

القسم الثاني: مبحث التصديق:

إذا كان التصور هو إدراك الشيء المفرد إدراكًا عقليًّا غير مرتبط بحكم عليه إثباتًا أو نفيًّا، فإن التصديق هو بحث في ربط مجموعة مفردات متصورة بعضها مع بعض ربطًا محكمًا منضبطًا، بنسبة تحكم العلاقة بينها، وتسمح للباحث أن يحكم عليها.

وفي عملية التصديق يمكن الحكم على النسبة بين تصورين بحكم ما طبقًا لمطابقته للواقع؛ ولهذا يقال: هذه قضية صادقة،وهذه قضية...

مفهوم القضية: الكلام المفيد الذي يحتمل الصدق والكذب هو الذي يطلق عليه في المنطق «قضية»، والقضية نوع من أنواع الجملة المعروفة في «النحو» وهو الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق والكذب، أما الجملة الإنشائية فلا تصلح أن تكون قضية منطقية؛لأنها ليست موضوعًا للصدق والكذب.

وكما أن الجملة النحوية تتكون من مبتدأ وخبر، فإن القضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول، فالموضوع سمي كذلك لأنه وضع أمام العقل لتحكم عليه حكما ما، وسمي المحمول كذلك لأنه حكم حمل على الموضوع.

أنواع القضايا: تنقسم القضية إلى حملية وشرطية، فالحملية هي التي يحكم فيها بإثبات شيء لشيء، أو نفي شيء عن شيء.

وللقضاء أربعة أنواع: بالنظر إلى الكم (موجبة وسالبة)، والكيف (كلية وجزئية)، وهذه الأنواع هي:

١- الكلية الموجبة (ك م)، مثل: كل الحيوانات تتنفس.

٢- الكلية السالبة (ك س)، مثل: لا شيء من متاع الدنيا يبقى.

٣- الجزئية الموجبة (ج م)، مثل: بعض الحيوانات تمشي على رجلين.

٤- الجزئية السالبة (ج س)، مثل: ليس بعض الحيوان إنسانًا.

أما القضية الشرطية فهي التي تتكون من قضيتين حمليتين ترتبطان بكلمة شرطية مناسبة. ومقصود القضية الشرطية هو الحكم بوجود اللزوم بين المقدم والتالي، ففي قولنا: إذا وقع ظل الأرض على القمر وقع الخسوف، يكون وقوع ظل الأرض على القمر شرطًا في حصول الخسوف فيه.

والقضية الشرطية نوعان: شرطية متصلة، تقوم العلاقة فيها بين المقدم والتالي على اللزوم، مثل: إذا كان الإنسان صاحب تفكير علمي فلن يعتقد في الخرافات. وشرطية منفصلة تقوم العلاقة فيها بين المقدم والتالي على التضاد والمباينة، مثل: إما أن تكون الحجرة مضيئة أو مظلمة.

التقابل بين القضايا: التقابل يكون بين قضيتين لا تصدقان معا على شيء واحد في آن واحد، ويكون بينهما خلاف من ناحية الكم أو الكيف أو الكم والكيف معا، الأول يسمى بالتداخل، والثاني بالتناقض، والثالث بالتضاد.

فالتداخل: يكون بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة، والحكم هو: إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية المتداخلة معها،

وليس العكس، وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية المتداخلة معها. فإذا صدق قولنا: (جميع طلبة الجامعة أذكياء)، صدق أن (بعض طلبة الجامعة أذكياء)، وليس العكس. وإذا صدق قولنا: (لا نبات حساس)، صدق أن (بعض النبات غير حساس)، وليس صدق القضية الأخيرة دليلًا على شيء من التي قبلها.

والتناقض: يكون بين قضيتين لا يمكن أن يصدقا معًا ولا يكذبا معًا، وبالتالي يكون التناقض بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، أو بين الكلية السالبة والجزئية الموجبة. فإن قولنا: (كل عاقل مكلف) لا يصدق معه قولنا: (بعض العقلاء غير مكلفين).

والتضاد: يكون بين قضيتين كليتين مختلفتين في الكيف، والحكم هو أنهما لا يصدقان معا ولكنهما قد يكذبان معا، كقولنا: (كل طالب يحسن القراءة والكتابة) لا يصدق مع قولنا: (كل طالب لا يقرأ ولا يكتب)، ولكنهما قد يكذبان معا فيكون من الطلاب من يحسن ومنهم من لا يحسن، أما إذا كانت القضيتان جزئيتين مختلفتين في الكيف يسمى هذا دخولا تحت التضاد، ويكون الحكم هنا عكس التضاد؛ حيث إنهما لا تكذبان معا، ولكنها قد يصدقان معا، مثل قولنا: (بعض العبادات فرائض) مع قولنا (بعض العبادات ليست فرائض) [1].

المبحث الثالث: القياس:

يعرف المناطقة القياس بأنه: «قول متى وضعت فيه أشياء معينة نتج عنها بالضرورة شيء آخر»، ويتألف القياس من مقدمتين: الأولى هي الكبرى، والثانية هي الصغرى، ثم تأتي النتيجة.

---

(١)هذا تعريف أرسطو أورده في كتاب التحليلات الأولى، فصل١، فقرة٢٤، وراجع في ذلك كذلك: ابن سينا، منطق الشفاء، كتاب القياس، ص٥٤، والغزالي معيار العلم، ص١٣١.

ويضعون أربعة قواعد، يرون أنها تضبط القياس الصحيح، وهي:

١- لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين.

٢- لا إنتاج من مقدمتين سالبتين.

٣- النتيجة تتبع أقل ما في المقدمتين كما وكيفا، أي إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية، وإذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة.

٤- لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة.

وللقياس أربعة أشكال تتحدد بحسب وضع الحد الأوسط وهو المشترك بين المقدمتين، ومن هنا كانت أشكال القياس كالتالي:

١- الشكل الأول:

كل ب هي ج مقدمة كبرى (الحد الأوسط موضوع في الكبرى).

كل أ هي ب مقدمة صغرى (الحد الأوسط محمول في الصغرى).

كل أ هي ج نتيجة.

٢- الشكل الثاني:

كل ج هي ب مقدمة كبرى (الحد الأوسط هنا محمول في المقدمتين).

كل أ هي ب مقدمة صغرى.

كل أ هي ج نتيجة.

٣- الشكل الثالث:

كل ب هي ج مقدمة كبرى (الحد الأوسط موضوع في المقدمتين).

كل ب هي أ مقدمة صغرى.

كل أ هي ج نتيجة.

٤- الشكل الرابع:

كل ج هي ب مقدمة كبرى (الحد الأوسط محمول في الكبرى)

كل ب هي أ مقدمة صغرى (الحد الأوسط موضوع في الصغرى)

كل أ هي ج نتيجة[١].

ويلاحظ دائما أن القياس المنطقي بأشكاله المختلفة يعني فقط بالشكل ليستوفي شروط صحته، بغض النظر عن مطابقة مضامين الأقيسة للواقع، مما جعله وجعل علم المنطق برمته صوريًّا[٢].

(١)راجع في هذه الأشكال: د. علي عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث، ص١٤٢.

(٢)راجع: د. أسعد الرمزي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م، وأيضا: د. محمد مهران رشوان، مقدمة في المنطق الرمزي، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٤م.

ثانيا: المنطق الرمزي:

تعريفه:

يعدُ المنطق الرمزي أسلوبًا جديدًا في الدراسات المنطقية، التي حدثت جراء التطورات العلمية الحديثة، وبخاصة في مجال الرياضيات؛ فالتطور في هذا المجال أدى إلى تطور المنطق بالشكل الذي عليه الآن، مما يسمي بالمنطق الرمزي أو الرياضي، إذ إنه يربط الرياضيات بالمنطق ويجعلها امتدادًا له.

ويُعرف المنطق الرمزي بأنه: «نظرية حسابية موضوعها قوانين الاستنباط التي تتوصل إليها النظرية استنباطيًّا، أي: بالبرهان»[1]. من هنا يتضح أن المنطق الرمزي هو ما حل فيه الحساب الآلي – أو ما يُسمي بحساب التفاضل والتكامل– محل القياس الأرسطي.

نشأته:

كانت نشأة المنطق الرمزي على يد الفيلسوف وعالم الرياضيات الألماني ويليام ليبنتز، فلقد «توافق المناطقة المحدثون على أن يروا فيه – ليبنتز – الرائد الأول، وعلى وضعه في أصل خطهم؛ فهو يعتبر – كما يطلقون عليه – مبتكر المنطق الرياضي، وأول منطقي رياضي، وأب المنطق الرياضي. يقول لويس: إن تاريخ المنطق الرمزي والمنطق الرياضي بالمعني الدقيق للكلمة، يبدأ مع ليبنتز. ويقول سكولز: إن التفوه باسم ليبنتز يعني الكلام على إشراقة شمس، أو بداية عهد

---

(١) المرجع السابق – صـ١١٩.

جديد في المنطق»[١].

ولقد نشر ليبنتز كتابًا قبل بلوغه العشرين من عمره تحت عنوان: (بحث في التأليفات)، ضمنه خطة ذات شقين من أجل إصلاح المنطق، واقترح:

أولًا: إنشاء لغة علمية عالمية يمكن تمثيل كافة التصورات العلمية فيها، عن طريق التوافق والتأليف بين الرموز العقلية، أو ما يسمي بالإيديوجرامات -أي الرموز-الأصلية.

ثانيًا: أن الحساب العالمي للاستدلال العقلي قد يكون اختراعه مفيدًا في توفير منهج آلي لحل كل المشكلات التي يعبر عنها باللغة العالمية.

لكن اقتراحه بقي مجرد اقتراح لم يتطور بعد[٢].

ثم كانت الأعمال المهمة التي قام بها بعض علماء المنطق في القرن التاسع عشر والعشرين للميلاد، والتي منها:

١- عالم الرياضيات البريطاني جورج بول، والذي كان له قصب السبق في وضع الأسس النظرية للمنطق الجبري.

٢- ما حققه عالم الرياضيات والمنطقي أوغسطس دي مورجان ١٨٠٦-١٨٧١م في منطق العلاقات، وصياغته لقوانين في قواعد المنطق وفي وصف نتيجة

---

(١)انظر: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل- روبير بلانشي - ترجمة د. خليل أحمد خليل - صـ٢٥٩ - ط ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

(٢)مقدمة في المنطق الرمزي - بيسون وأوكونر - ترجمة/ عبد الفتاح الديدي - صـ٢٨ - ط دار المعارف - مصر - ١٩٧٢م.

عمليتي الضرب المنطقي والجمع المنطقي، وما قدمه في مصطلح الاستقراء الرياضي.

٢- ما حققه عالم المنطق والاقتصادي البريطاني وليم ستانلي جيفونس ١٨٣٥-١٨٨٢م، عندما أخذ على عاتقه مهمة تبسيط جبر الفئات (الأصناف) المنطقي الخاص بجورج بول ثم تطويره.

٣- ما حققه عالم الرياضيات والإحصاء والفلسفة والمنطق، الأمريكي شارل ساندرز بيرس ١٨٣٩- ١٩١٤م، الذي شارك مشاركات ذات أهمية قصوى في كل فرع من فروع المنطق، وكانت له كتابات كثيرة في هذا الميدان، وإن لم تنشر إلا مؤخرًا.

٤- ما حققه كل من عالم الرياضيات والمنطق والمؤرخ والناقد الاجتماعي البريطاني برتراند راسل، من إصدار (مبادئ الرياضيات)[١].

خصائص المنطق الرمزي :

يتميز المنطق الرمزي بعدة خصائص، أهمها:

١- استخدام الرموز العقلية، التي تشير مباشرة إلى الأصوات، وهذه الرموز تُعد بديلًا للعلامات الصوتية.

مثال ذلك: الرمز الدال على عملية الضرب (×) أو علامة الاستفهام (؟)، كلها رموز عقلية، شأنها في ذلك شأن الحروف الكتابية في اللغة الصينية[٢].

---

(١)مقدمة في المنطق الرمزي – صـ٢٩، ٣٠.

(٢)الحروف الكتابية في اللغة الصينية هي مجرد رموز كتابية على شكل مربع تستخدم في الكتابة والقراءة من اليسار إلى اليمين.

أما الألفاظ المكتوبة، مثل: (علامة الضرب) أو (علامة الاستفهام) فتمثل مباشرة الألفاظ المنظومة التي تناظر كلًا منهما، كما هو الحال في اللغات المكتوبة وفقًا لبعض القواعد الصوتية اللغوية.

٢- الخاصية الثانية للمنطق الرمزي أنه منهج استنباطي؛ فيعطي القدرة على توليد عدد لا حصر له من الأحكام عن طريق تطبيق عدد قليل من القواعد[١].

٣- يتميز كذلك المنطق الرمزي باستخدام المتغيرات، ذات المواضع المحددة من الدلالات[٢]. والمتغير رمز يقوم مقام أية سلسلة من المقادير والقيم.

فإذا كان لدينا س٢ = ٤،

كانت س متغيرًا تحل محل كل من المقدارين: +٢ و-٢

وإذا كان لدينا س + ي = ٧

كان س، ي متغيرين يمران بصف الأعداد واحدًا واحدًا ابتداءً من الصفر حتى ٧... وهكذا[٣].

وإضافة إلى استخدام المتغيرات في المنطق الرمزي، استخدمت كذلك الثوابت؛ لأن استخدام الرموز في علمي: الرياضة، والمنطق، إنما هو للتعبير عن قيم ثابتة أو متغيرة، وهما مستعاران من علم الجبر.

---

(١)مقدمة في المنطق الرمزي – صـ٢٧، ٢٨.

(٢)مقدمة في المنطق الرمزي – صـ٢٨.

(٣)مقدمة في المنطق الرمزي – صـ٢٦.

أهمية المنطق الرمزي:

مما سبق يتضح أن المنطق الرمزي يُعد من الأهمية بمكان، إذ إن لغة الرموز تعد عاملًا مساعدًا في صياغة المبادئ والحجج المنطقية، والتعبير الدقيق الذي يوصل إلى حل المسألة بدرجة كبيرة، بل إنها تكشف لنا تطبيقات جديدة - لم تكن مطبقة من قبل - للمبادئ المسلمة، كما أنها تتميز بالتعبير الدقيق عن المفاهيم والأفكار.

ثالثًا: المنطق الإشراقي:

تعريفه:

الإشراق لغة هو: الإضاءة والإنارة، لذلك يقال: أشرقت الشمس، أي: طلعت وأضاءت، وأشرق وجهه، أي: أضاء وتلألأ حُسنًا، وأشرق المكان، أي: أنار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمس المكان، أي: أنارته[1].

ويُعرف الإشراق في اصطلاح الحكماء بأنه «ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية»[2].

وحكمة الإشراق، التي تعني الفلسفة المضيئة، وهي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف[3].

نشأة المنطق الإشراقي:

المنطق الإشراقي هو نوع جديد من أنواع المنطق لا يعتمد على العقل، وإنما يعتمد على الكشف والذوق، كما أنه يُعد محاولة لإصلاح المنطق الأرسطي، وتخليصه من آثاره المشائية[4]، التي تعني لدى بعض الإشراقيين الصورية

---

(١) انظر: لسان العرب – لابن منظور – المجلد العاشر – صـ١٧٣ وما بعدها – مادة (شرق) – ط دار صادر – بيروت، ومختار الصحاح – للرازي – صـ١٤١ – مادة (ش- ر- ق) – ط مكتبة لبنان، والمعجم الوسيط – صـ٤٨٠ – مادة (شرقت) – مكتبة الشروق الدولية – الطبعة الرابعة – ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٢) مقدمة في المنطق الرمزي – بيسون وأوكونر – ترجمة/ عبد الفتاح الديدي – صـ٢٨ – ط دار المعارف – مصر – ١٩٧٢م.

(٣) المعجم الفلسفي – د.جميل صليبا – ١/ ٩٤ – ط دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان – ١٩٨٢م.

(٤) المشائية: مدرسة فلسفية يونانية نشأت عام ٣٣٥ ق.م، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها أرسطو الذي كان يشرح لطلابه وهو يمشي بين أروقتها، وأطلق المشائية.

الفارغة، وللتحرر من الطريق الصوري عند المشائين المتأخرين، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطي هذا المنطق مضمونه وتعدله في شكله، وتخليص الفلسفة أيضًا من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع الإشراقي[١].

أقسام المنطق الإشراقي:

ينقسم المنطق الإشراقي إلى ثلاثة مباحث[٢]:

المبحث الأول: المعارف والتعريفات:

وهو يضم سبعة ضوابط:

١- دلالة اللفظ على المعنى.

٢- مقسم التصور والتصديق.

٣- الماهيات.

٤- الفرق بين الأعراض الذاتية والغريبة.

٥- الكلي ليس بموجود في الخارج.

٦- معارف الإنسان.

٧- التعريف وشروطه.

---

(١)انظر: المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي – د. محمود محمد علي – صـ١٣ – الناشر/ مصر العربية للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

(٢)مقدمة في المنطق الرمزي – بيسون وأوكونر – ترجمة/ عبد الفتاح الديدي – صـ٢٨ – ط دار المعارف – مصر – ١٩٧٢م.

المبحث الثاني: الحجج ومبادئها:

وهو يضم سبعة ضوابط:

١- رسم القضية والقياس.

٢- أقسام القضايا.

٣- جهات القضايا.

٤- التناقض وحدّه.

٥- العكس.

٦- ما يتعلق بالقياس.

٧- مواد الأقيسة البرهانية.

ومن الواضح أن المبحث الثاني يشتمل على القياس وأشكال القضايا.

المبحث الثالث: المغالطات:

ويشتمل على فصول:

الفصل الأول: المغالطات.

الفصل الثاني: بعض الضوابط وحل الشكوك.

الفصل الثالث: نكت إشراقية.

المنطق الإشراقي في الفكر الغربي (الحدس عند هنري برجسون)[١]:

تتلخص نظرية الحدس لدى برجسون فيما يلي:

يرى برجسون أن العقل تحليلي، أي أنه قادر على أن يحلل كل نظام إلى قوانينه، ثم يُعيد تركيبها من جديد، كما يرى أن العقل يتميز بالوضوح والقدرة على التمييز بين الأشياء، لكنه يختص بعدم القدرة بالطبيعة على فهم الديمومة[٢] الحقة، وهي الحياة؛ لأن العقل مشكل على نموذج المادة، ولهذا فإنه يحاول فهم الديمومة؛ فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور التي تختص بها المادة، من امتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة، وهكذا فإنه يقطع التيار الحيوي الفريد ويدخل عليه اللااستمرار[٣] والمكان والضرورة.

---

(١) هنري برجسون: فيلسوف فرنسي، ولد عام ١٨٥٩م، يُعد أهم ممثلي "فلسفة الحياة" الجديدة، وهو الذي قدم أكمل صورة لتلك الفلسفة، حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢٧م، من مؤلفاته: محاولة في الواقع المباشر للوجدان، المادة والذاكرة، التطور الخلاق، منبعا الأخلاق والدين، مات عام ١٩٤١م. انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا – إ. م. بوشنسكي – ترجمة د/ عزت قرني – صـ١٤٣ – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد ١٦٥ – سبتمبر ١٩٩٢م.

(٢) الديمومة: من دام يدوم، ومن الدوام، ويقصد بها امتداد الزمان على نحو متصل، والوعي الإنساني يتمتع بهذا الامتداد على نحو ذاتي معاش؛ فهي تعارض الزمان الخاضع للقياس والحساب. انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا – الهوامش – صـ٣٣٧.

(٣) اللااستمرار: أي القطع، والاستمرار واللااستمرار من أهم الأفكار المستخدمة في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء. انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا – الهوامش – صـ٣٣٨.

بل إن العقل في رأي برجسون غير قادر حتى على إدراك الحركة المحلية البسيطة، وهو ما تشهد به مفارقات زينون[١] المشهورة، هذا عن إدراك المادة.

فبالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا.

والحدس لا يمكن الوصول إليه في يُسر؛ لأننا قد تعودنا عادة شديدة على استعمال العقل؛ فيلزمنا عودة باطنية تتعارض مع ميولنا الطبيعية التي اعتدنا عليها، وذلك من أجل أن نستخدم قدرتنا على الحدس، ولن نستطيع استخدامه إلا في اللحظات الموافقة، وما أندرها وما أسرعها.

وبإيجاز فإن هناك ميدانين:

الأول: من جهة ميدان المادة المكانية الصلبة، وهي تقابل العقل المتجه إلى العمل.

الآخر: ومن جهة أخرى، ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة، ويقابله الحدس.

إن العقل يتجه نحو العمل وحده، وبالتالي فلا يبقى أمام الفيلسوف من أداة غير الحدس، لكن المعارف التي يحصل عليها باستخدام تلك الأداة لا يمكن التعبير عنها بأفكار واضحة ومحددة، ولا نستطيع استخدام البراهين في هذا الإطار، وعلى الفيلسوف أن يُعين الآخرين على الشعور بحدس مشابه لحدسه،

---

(١) **زينون**: زينون الإيلي، فيلسوف من أصل فينيقي، كتب باليونانية، ولد في إيليا بين ٤٩٠ و٤٨٥ ق. م، كان من تلاميذ بارمنيدس، قال بوحدة الوجود، وحاول أن يثبت أن القول بالحركة وبالتعدد يؤدي إلى تناقض. انظر: معجم الفلاسفة – جورج طرابيشي – صـ٣٤٦ – ط دار الطليعة – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ٢٠٠٦م.

وهذا هو ما يُفسر ثراء كتابات برجسون بالصور الموحية والخيالات والتشبيهات[١].

تعقيب:

بعد هذا الطرح الموجز للحدس عند الفيلسوف برجسون يمكن القول: إن المعرفة لدى برجسون لا تتكون إلا عن طريق الحدس، كما أنه لا تعارض عنده بين الحدس والمنطق، ويربط ربطًا مباشرًا بين الديمومة والحدس، بل إنه يجعل من الحدس تجربة للبحث عن الحقيقة الحية، والتفرقة بين الأشياء.

ولا شك أن هذا المنهج الذي سلكه برجسون يُعد ثورة على العقل والحس وعلى العقلانية والتجريبية؛ وذلك لأن الحدس والعقل يُعبران عنده عن اتجاهين مختلفين ومتضادين في العمل الشعوري.

ومن خلال استقرائنا للمذهب الحدسي يتضح جليًّا أن هذا المذهب يُعد تابعًا للمذهب الشعوري لدى كل من الأفلوطينيين بقيادة أفلوطين السكندري، والإشراقيين الذين مثّلهم أبرز تمثيل شهاب الدين السهروردي، ويبدو أن الجديد في فكر برجسون هو ربطه بين الديمومة والحدس.

---

(١) مقدمة في المنطق الرمزي – بيسون وأوكونر – ترجمة/ عبد الفتاح الديدي – صـ٢٨ – ط دار المعارف – مصر – ١٩٧٢م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا – صـ١٤٦، ١٤٧.

الوحدة الخامسة

أنواع المعرفة ومصادرها

الوحدة الخامسة: أنواع المعرفة ومصادرها

أولا: أنواع المعرفة

أ -المعرفة الحسية الساذجة والمباشرة[١]:

يطلق هذا الاسم على المعرفة التي تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر ملاحظة مبسطة تقف عند مستوى الإدراك الحسي العادي، دون أن تتجه إلى إيجاد الصلات أو تسعى إلى إدراك العلاقات القائمة بين الظواهر[٢]، ونعطي مثالًا موضحًا على هذا النوع بملاحظة الرجل العادي: كيف ينظر إلى الكون، فيرى الليل والنهار يتعاقبان، وهما غير متساويين، بل يختلفان في الطول والقصر، وفي الحرارة والبرودة.

هذه الملاحظات وغيرها من الملاحظات المشابهة تتم عادة بطريقة حسية تلقائية غير مقصودة، كما أنها لا تعين الإنسان على معرفة أسباب تعاقب الليل والنهار، هذا بالإضافة إلى أنها لا تتم بغرض الكشف عن حقيقة علمية، أو تحقيق غاية نظرية.

وقد لجأ الناس منذ فجر التاريخ إلى هذا اللون من المعرفة في اكتساب الخبرات وتحديد المعاني للمواقف المختلفة، فالرجل البدائي كان يتعرف على الأشياء المحيطة به بنظره أو بسمعه أو بيده، أي: أنه كان يحصل معارفه عن طريق

---

(١) يحسن العودة في هذا السياق إلى أبحاث بشلار ونقده الإيبستيمولوجي في كتابه " تكوين الروح العلمي"

(٢) ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد محمود بدوي، القاهرة، ١٩٥٣، ص٦٤.

الحواس الخمس، فيدرك ما لتلك الأشياء من صفات، وعلى مرور الزمن أخذت حصيلته من تجربته الحسية تزداد، فتكونت لديه خبرات جديدة أفادته في حسن تدبير أموره، وطريقة التغلب على مشكلات حياته.

فإذا مرض أحد في بيئته وصف له بعض الأعشاب التي جربها وخبر فائدتها من قبل، وإذا ما رأى الغيوم تلبدت واكفهرت السماء توقع هطول المطر، غير أنه لم يكن يدرك سر العلاقة القائمة بين الأعشاب والمرض، ولا تلك القائمة بين الحساب والمطر، وكذلك كانت نظرته إلى كل العلاقات بين الأشياء يفسرها ضمن دائرة تفكيره المحدودة تفسيرًا سطحيًا بسيطًا.

وبخبرته الحسية ومعرفته التجريبية المحدودة لم يستطع الإنسان أن يحيط بكل ما حوله من أمور، فعجز عن فهم بعض ظواهر الطبيعة المألوفة التي تتكرر بين الحين والحين: فالصواعق وكسوف الشمس وخسوف القمر والرعد والبرق والأمراض. هذه وأمثالها كان ينسبها الإنسان في عهده إلى قوة خارقة فوق الطبيعة، وكان يتوسل إليها إذا غضبت لتخفف من بأسها وغضبها، كما كان يقدم لها القرابين، ويقيم لها شعائر الخضوع عابدًا ومقدسًا.

ومن الملاحظ أن التفسيرات البدائية للظواهر الطبيعية معرفة بالإدراك الحسي، تعتمد على الحواس والخبرة اليومية التي لا تحتاج إلى حجج وبراهين تدعم وجودها وتعزز مكانتها وتؤيد أفكارها وحقائقها، فالإنسان يستخدم حواسه المختلفة كأدوات للاتصال بالمحيط الذي يعيش فيه، حيث يقوم بنقل المعلومات التي تصله من خلال حواسه إلى الدماغ باستخدام العديد من العمليات والفعاليات والتي تنحصر في ملاحظة الظواهر، دون أن يوجه اهتمامه

للبحث عن إيجاد صلات أو العلاقات التي تربط فيما بينها، أي: أنها معرفة عادية يومية قائمة على الخبرة والمران.

ب - المعرفة العقلية:

أما المعرفة العقلية فهي التي يكون أساسها العقل، وهي المعرفة التي تعتمد على المنطق وعلى الحساب وتميل إلى التجربة والاستنباط والسبر والتحليل، وهذه المعرفة تكون قريبة من الصواب، ولا يمكن أن تكون كاملة لأنها نسبية، وهي تكملة للمعرفة الحسية، فالعين ترى الشمس كالقرص في الحجم، لكن العلم أثبت أنها أكبر، ولون ماء البحر أزرق لكنه في الأصل لا لون له.

ج - المعرفة الفلسفية:

وتسمى المعرفة التأملية أو العقلية، حيث يسعى الإنسان من خلالها للبحث عن الحقيقة فيما وراء المحسوسات، أي: البحث عن الأسباب والعلاقات التي تحيط بالظواهر والأحداث، ولكن بشكل تأملي منطقي بحت، ودون استخدام التجارب أو المحاولات البحثية، وهي معرفة عقلية تحتاج إلى مستوى ذهني أعلى مما تتطلبه الحياة اليومية أو المعرفة الحسية والتجارب اليومية الاجتماعية، وهي التي تميل إلى الرأي وأساسها البحث في الكون وعن الحقيقة بالتأمل واستعمال النظر، وهي تجمع بين المعارف الحسية والعقلية والعلمية، وتعمل على الانتقال بها إلى المطلق، وهذه المعرفة عادة ما تفتح الباب لاستعمال التأمل وتقديم بعض الإجابات عن الأسئلة التي تطرح والتي يعسر وجود الجواب عليها عند العقل، وهذه المعارف تبقى نظريات قابلة للخطأ والصواب، وجامعة بين المعارف النسبية.

د - المعرفة الحسية العلمية:

من خلالها يسعى الإنسان إلى معرفة ما يحيط به من ظواهر وحوادث وأشياء، وهي تأتي نتيجة لمجهود فكري منظم يتخصص بدراستها دراسة موضوعية، وذلك عن طريق البحث المخطط والمنظم والتجربة القائمة على الأسلوب العلمي، والطريقة العلمية تعبير اصطلاحي عن الخطوات التي يتبعها الباحث عندما يتطرق منطقيا لأية مشكلة، والتي هي نشاط فكري يتضمن جمع وتنظيم وتصنيف وبرمجة المعلومات والبيانات الموضوعية التي تم اشتقاقها من الظواهر والأشياء المرتبة وغير المرتبة.

ثانيا: مصادر المعرفة

مصادر المعرفة هي الأدوات والوسائل والمنابع التي نستخدمها للتعرف على الموجودات من حولنا، أو على العالم والكون الذي جعله الله تعالى موضوعًا للتأمل والتدبر والفكر والنظر العقلي.

أهم مصادر المعرفة وأبرزها:

لقد اختلفت الآراء وتباينت حول أهم وأبرز مصادر المعرفة، وتتلخص هذه الآراء فيما يأتي:

لقد اختلفت المدارس الفلسفية وتباينت حول أهم وأبرز مصادر المعرفة، ويمكن إيجاز ذلك على النحو التالي:

أ- مثالية أفلاطون: ترى أن العقل – الذي هو قوة فطرية في جميع الناس- هو المصدر الأول والرئيس للمعرفة، فهو يرى أن النفس كانت تعرف قبل التصاقها

بالجسد، ولما التصقت بجسدها نسيت، ومن ثم فإن المعرفة تذكر، والجهل نسيان.

ب- **عقلانية ديكارت**: يرى أن العقل يحمل بعض الأفكار الفطرية فقط، وهي مبادئ العقل وفكرة وجود الله بما هو كائن كامل، أما ما سوى هذا فإن مصدر المعرفة هو العالم الموضوعي، أي: إن العقل بمبادئه التي يحملها لما يفكر في العالم يبني معرفة علمية متماسكة.

ج- **التجريبيون**: أتباع المدرسة التجريبية – اتخذوا مسلكًا مضادًا للعقليين، حيث ينكرون كل قول بفطرية المعرفة أو فطرية المبادئ، وقالوا بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد والرئيس لها، وبدأ هذا المذهب في العصر الحديث الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، ولكن شهرته وتطوره كان مع الإنجليزي ديفيد هيوم.

إن اختلاف الفلاسفة في تحديد مصدر المعرفة يعود إلى تعريفهم للعقل ونظرتهم إليه، ومع ذلك فإن الفلاسفة عرفوا تنوعًا مهمًّا في تحليلهم للمعرفة الإنسانية جمعوا فيه بين قولهم بقوة العقل من جهة أولى، وقوة التجربة من جهة ثانية، وقوة الكشف الصوفي والتجربة الروحية من جهة ثالثة، مثل الذي نجده عند الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يقول بالمعرفة التجريبية في العلوم الطبيعية، والتفكير العقلي في الفلسفة، والحدس الصوفي كأرقى درجة يمكن أن يصل إليها الإنسان. ولا ننسى ما ذهب إليه كانط الفيلسوف الألماني الذي يرى أن مصدر المعرفة هو الواقع التجريبي من جهة والمقولات العقلية من جهة ثانية والوحي والإيمان من جهة ثالثة. وهذا يعني أن التنوع المعرفي واقع في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

د- مصدر المعرفة في الفكر الإسلامي : يتمثل في: الحواس، والعقل، والوحي. وهو ما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث كما رأينا آنفا مع كانط وبرغسون وغيرهما.

وهو موقف يتميز بالتوافق والشمول والتكامل بين مصادرها جميعًا، فلكل مصدر من هذه المصادر الثلاثة مجالاته وحدوده، كما أن لكل مصدر من المصادر أداته التي تناسبه حسًّا وعقلًا وحدسًا وكشفًا، فكلها مهمة وضرورية وفق المصدر الذي تتعامل معه، وهذا يعني ضرورة تجنب الخلط بين مصدر المعرفة وأداتها. وستكون لنا مناسبة لتعميق هذا الأمر من خلال دراستنا لنماذج من الفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي، وعندها ستكون المقارنة أيسر وأوضح تجنبًا للأحكام المسبقة والمتسرعة.

الوحدة السادسة

طبيعة المعرفة

الوحدة السادسة: طبيعة المعرفة

في البحث المتعلق بطبيعة المعرفة نجيب عن بعض الأسئلة الآتية:

- هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟
- هل المعرفة تكون علمًا بالكليات أم بالجزئيات؟
- ما محور المعرفة: الذات العارفة أم الأشياء المعروفة؟
- هل المعرفة نسبية أم مطلقة؟
- ما معايير صدق المعرفة؟

ونظرًا لمنهج هذا الكتاب والغرض منه فإننا سوف نقتصر على الإجابة عن سؤالين فقط من الأسئلة السابقة؛ لما بهما من التصاق مباشر ببيان طبيعة المعرفة بالمقارنة مع غيرهما من الأسئلة، وهما: المعرفة بين الفطرية والاكتساب، والمعرفة بين الظن واليقين.

أولا: المعرفة بين الفطرية والاكتساب:

يبحث هذا الموضوع فيما إذا كانت الأفكار والمعارف التي لدى الإنسان عن الأشياء أصيلة فيه، أي: مخلوقة معه مفطورة فيه، أم إنها طارئة عليه بعد ولادته، وسوف نعرض لهذه القضية من خلال آراء ثلاثة مواقف ذهب أصحاب كل موقف فيها مذهبًا:

الموقف الأول: موقف المثاليين:

وهم الذين يردون كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه[١]، ويوضعون دائمًا في مقابل الواقعيين أو الماديين، ويأتي في صدارتهم أفلاطون من الإغريق، ومن المحدثين باركلي وكانط وهيجل.

وتعد الفلسفة الإسلامية إجمالا فلسفة مثالية تعلي من شأن الوجود الروحي كوجود خارجي حقيقي قائم بذاته، ولا شك أن ثمة اختلافات عقدية فلسفية كثيرة بين طوائف هذا التيار لا يتسع المقام لذكرها، غير أن الجامع الذي يجمعهم هو الاعتراف بالوجود اللامادي المفارق للحس[٢].

وبخصوص موضوع فطرية المعرفة واكتسابها فإن المثاليين يرون أن المعرفة الإنسانية فطرية، وذلك لأن النفس الإنسانية عندهم مزودة بمجموعة من المبادئ والمعارف الأولية لا ترجع إلى العالم الخارجي، بل ترجع إليها المعرفة بالعالم الخارجي، فتكون كل معرفة إنسانية سواء أولية أو مركبة معرفة فطرية، فعند أفلاطون ما يسمى بعالم المثل الذي توجد فيه جميع المعارف في صورتها الكاملة (المثالية)، ولما كانت النفس الإنسانية من طبيعة ذلك العالم فقد أدركت كل تلك المعارف على نحو مثالي كامل، ولكنها حين حلت في البدن نسيت تلك الصور السابقة الفطرية، وهي في عالمنا تحاول تذكر هذه الصور واستعادة إدراكها المثالي، ويساعدها في ذلك الحس.

---

(١)انظر د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي،٢/ ٣٣٧، وراجع هنترميد، الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، د.فؤاد زكريا، دار نهضة مصر.

(٢)توضع الألفاظ التالية لمعنى واحد تقريبًا: الضرورية – الأولية – البديهية – الفطرية – الأصيلة. وتوضع في مقابلها ألفاظ: المكتسبة – النظرية – المركبة – الاستدلالية.

وفي ذلك يقول أفلاطون في محاورة أحد تلامذته وهو (فيدون): «أما إذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التي حصلناها قبل أن نولد، ثم كشفنا فيما بعد بواسطة الحواس ما كنا نعلم قبل الميلاد: أفلا يكون ذلك – وهو ما نسميه تعلمًا – عملية لكشف معرفتنا... فما التعلم إلا تذكر، وكفى»[1].

ولقد كان لنظرية المثل عند أفلاطون تأثير كبير على الفلاسفة المثاليين الذين أتوا بعده.

ونستطيع أن نحدد أهم ملامح المعرفة الفطرية فيما يلي:

١- تضطر النفس للإذعان لها.

٢- لا يطلب عليها دليل.

٣- يستحيل البرهان على شيء بدونها.

٤- تستمد من الفطرة والجبلة الخاصة بالإنسان (عند ديكارت).

٥- تمثل الشرط الأول للمعارف العقلية والإدراك الحسي.

٦- أنها المبادئ الرياضية كما يقول ديكارت.

الموقف الثاني موقف الواقعيين:

وتظهر الواقعية في مدارس فلسفية مختلفة، منها المدرسة المادية أو الحسية أو التجريبية، وهم الذين يرون أن المعرفة الإنسانية مصدرها الحس أو التجربة أو الواقع الموضوعي، ويمثل هؤلاء في الفكر الإغريقي المدرسة الأرسطية فهي أول

---

(١)أفلاطون محاورات أفلاطون (محاورة فيدون)، ترجمة د.زكي نجيب محمود، لجنة التأليف، القاهرة ١٩٦٦م، ص٧١.

مدرسة واقعية في الفلسفة، وفي الفلسفة الغربية الحديثة جون لوك وديفيد هيوم وماركس وأنجلز وغيرهم.

ويجمع هؤلاء الواقعيون على أن المعرفة مكتسبة يحصلها الإنسان من خلال إدراكاته الحسية وتجاربه الواقعية التي يمارسها بعد الميلاد، وينكرون أن تكون الأفكار الأولية والمبادئ الفطرية مخلوقة مع الإنسان مفطورة في النفس الإنسانية، «فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من كل معرفة فطرية، واتصاله بالعالم الحسي هو الذي يهيئ له فرصة انعكاس هذا الواقع عن طريق إحساساته على ذهنه، فنحن حين نحس بالشيء نتصوره في أذهاننا، وأما المعاني التي لا يصل إليه الحس فلا تستطيع النفس ابتكارها وابتداعها من ذاتها وبصورة مستقلة»[١].

وقد استبد بهؤلاء الواقعيين اعتدادهم بالمعرفة الحسية التجريبية حتى اعتبروا أن العقل نفسه ليس مباينًا للحس، فهو نفسه مادة الإحساس، بل هو – كما يقول الرواقيون وتابعهم في ذلك ماركس – حاسة من الحواس وهذا ينسجم مع مذهبهم في مادية الوجود، ومن ثم مادية المعرفة[٢].

وقد أكد رائد المدرسة التجريبية الحديثة جون لوك أن العقل لا يستمد معارفه من الفطر المغروسة فيه، وإنما من خبراته من التجربة وحدها؛ لذلك يقول: «إذا سألنا سائل عن شخص ما: متى بدأ يفكر؟ فلابد وأن يكون الجواب: حالما بدأ يحس. وعلى ذلك فالإحساس سابق على التفكير، وليس هناك شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس»[٣].

---

(١)الكردي نظرية المعرفة بين القرآن الكريم والفلسفة، ص ٣١٠.

(٢)انظر عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، صـ٩٨. وراجع السابق، صـ٣١١.

(٣)عزمي إسلام، جون لوك، صـ٥٢،٥٣.

وبهذا فلا معنى للقول بفطرية المعرفة إنما هي مكتسبة من الواقع الحسي التجريبي، ويمكن أن نحدد مواصفات المعرف المكتسبة عند الواقعيين فيما يلي:

١- أداتها الحس والتجربة.

٢- ليست مسبوقة بمعرفة أولية.

٣- تنطبع من خلالها صور الأشياء الواقعية في الذهن، كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع.

٤- وظيفة العقل فيها الربط والجمع والمضاهاة والتجريد، لتكوين أفكار عنها.

٥- معيار الصدق فيها ليس مطابقتها للفطرة، وإنما مطابقتها للواقع.

الموقف الثالث موقف الفلاسفة المسلمين:

وقف فلاسفة المسلمين من قضية الفطرية والاكتساب في المعرفة موقفًا وسطًا بين المثاليين والواقعيين، وقد انطلق هؤلاء من آية مركزية في هذا الموضوع، وهي قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾[النحل:٧٨].

وهي واضحة الدلالة على أن العقل لا يحمل أي فكرة فطرية ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾، وأن كل ما سيعرفه الإنسان سيكون بفضل أدوات المعرفة، أي: السمع والبصر مثلا، وهذا الموقف شبيه بموقف الفلاسفة الواقعيين.

ثانيًا: المعرفة بين الظن واليقين:

إذا كان الخلاف بين الإيقانيين والشكاك حول المعرفة خلافا في إمكان تحصيل الإنسان لمعرفة حقيقية؛ فإن المثبتين لهذه الإمكانية يختلفون فيما بينهم حول طبيعة تلك المعرفة الممكنة من حيث كونها يقينية أو ظنية.

ويرتبط مفهوم الظنية بمفهوم النسبية، حيث إن كلًا منهما مبني على النقص، ولا يقطع فيهما بشيء، غير أن الظنية معنى قائم بالذات العارفة، بينما النسبية وصف مستحق للمعارف ذاتها.

ومن جانب آخر يرتبط مفهوم اليقين بمفهوم الإطلاق، ففي المفهومين معنى القطع مع اختلاف محل الوصف كما سبق.

ويقترب معنى الظن من معنى الشك المذهبي في أن كلًا منهما يناقض الطبيعة الثابتة، ونجد في القرآن الكريم ما يدل على عدم جدوى الظن في باب المعرفة العلمية، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾[النجم:٢٨].

ويوضع الظن في القرآن الكريم في مقابلة العلم قال: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية:٢٤]، ويوضع في مقابلة اليقين، كما في قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾[الجاثية:٣٢] معبرًا عن مقولات الكافرين.

وهذا ضروري جدا إذا تعلق الأمر بالعقيدة؛ لأن العقيدة ليست ظنية وإنما يقينية لا يلبسها ريب ولا شك، بينما المعرفة العلمية بالطبيعة والعالم يختلف القول فيها.

أما اليقين فهو وصف نفسي للذات العارفة يتحقق فيها إزاء المعلومات التي ينتفي عنها في الذات العارفة الشك والشبهة، ويستولي عليها القطع بها حتى يصير هو المتحكم والمتصرف في تلك النفس[1].

ويفرق العلماء بين نوعين من اليقين:

الأول: هو اليقين الذاتي الذي تتكون في الذات العارفة، لا عن طريق الاستدلال والبرهان، وإنما بالانطباع والتقليد.

والثاني: اليقين العلمي الذي يستولي على النفس والوجدان، ولكن على أساس الأدلة والحجج والبراهين.

فاليقين الذاتي سمي كذلك لأنه يخص صاحبه فقط، ولا يصلح أن يكون مشتركًا علميًّا بين اثنين أو أكثر، ومن خصائصه التي تبرز هنا أنه لا يمكن نقله للآخرين، أما اليقين العلمي فهو ليس يخص ذات صاحبه، وإنما يمكن أن يتكون هو نفسه لدى آخرين إذا تحصلت لديهم الأدلة نفسها، فهو مما يمكن نقله للآخرين، وسمي باليقين العلمي لأنه هو المعتمد في المعرفة العلمية المختلفة، وهي المعرفة التي لا ترضى عن الاستدلال العقلي والبرهنة العلمية بديلًا.

مع ملاحظة أن المعرفة العلمية اليوم لم تعد تؤمن باليقين المطلق؛ لأن جميع نظرياته وقوانينه احتمالية ظنية تاريخية تتجدد باستمرار، فتاريخ العلم تاريخ أخطائه كما يقول بشلار.

---

(١) انظر في تعريفات اليقين المختلفة: الجرجاني، التعريفات، ص٣٤، والزمخشري، الكشاف، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م، ١/ ١٣٧

الوحدة السابعة

إمكان المعرفة

الوحدة السابعة: إمكان المعرفة

طرح الفلاسفة القدامى الأسئلة التالية لمعالجة مسألة إمكان المعرفة، ويمكن صياغتها على النحو التالي: هل الإنسان قادر على أن يَعرف؟ وهل الوجود يمكن أن يُعرف؟ لأنه حتى وإن سلمنا بقدرات الإنسان على المعرفة فهذا لا يعني أنه يعرف إذا لم يكن الوجود قابلا لأن يُعرف. ومثال ذلك أن الإنسان يحمل أدوات الإدراك ومع ذلك لا يعرف عالم الغيب، وهو وجه من وجوه الوجود، وهذا بسبب أن عالم الغيب غير قابل للمعرفة.

وإذا سلمنا أن الوجود قابل لأن يُعرف فإن هذا لا يعني أن الإنسان يعرف ما لم يكن يحمل أدوات الإدراك المعرفية الملائمة. ومثال ذلك أن الإنسان يحمل أدوات الإدراك الحسية ومع ذلك فهو لا يعرف العوالم العقلية؛ لأن العوالم العقلية غير قابلة لكي تُعرف بالأدوات الحسية، ولا يعرف العوالم الغيبية أيضًا؛ لأنها غير قابلة لكي تُعرف بالأدوات الحسية والعقلية معًا.

وهذا يؤكد أن المعرفة لا تكون إلا إذا توفر شرطان مهمان:

أولهما: أن يكون الإنسان قادرًا على أن يعرف.

وثانيهما: أن يكون الوجود قابلا لكي يُعرف.

ومع تطور الفلسفات في العصر القديم مع اليونانيين والوسيط مع النصارى والمسلمين فإن السؤال بقي قائما والجواب الحاسم بقي متعذرا، ومع الفلسفة الحديثة تمكن الفيلسوف الألماني كانط من إعادة صياغة المسألة على النحو التالي: «ماذا يمكنني أن أعرف؟» وبسبب السؤال الكانطي تدعم حضور مسألة إمكان

المعرفة في الفلسفة عمومًا ونظريات المعرفة خصوصًا بما في ذلك الإيبستيمولوجيا (النظرية النقدية العلم) المعاصرة.

مواقف الفلاسفة من إمكان المعرفة:

يمكن أن نُرجع هذه المسألة إلى اتجاهات كبرى متعددة بتعدد المدارس الفلسفية قديما وحديثا ومعاصرة، ولكننا سنكتفي بثلاثة اتجاهات: المدرسة الريبية، ومدرسة الشك المنهجي، والمدرسة النقدية.

أولا: المدرسة الريبية (Skepticism) :

وهي مدرسة من مدارس الشك القديمة في الفلسفة اليونانية، والشك في معناه الاصطلاحي يعني «التردد بين نقيضين، وعدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر».

وقد كان الفيلسوف بيرون (٣٦٠-٢٧٥ ق.م.) من أبرز مؤسسيها الأوائل وواضعي أصولها، التي تؤكد على موقف واحد وهو أن الإنسان لا يحمل أيّ قدرة للحصول على الحقيقة والمعرفة المطلقة بحقيقة الوجود؛ لأسباب تعود إلى محدودية أدوات الإدراك الإنساني الحسية والعقلية، ولاستحالة معرفة الحقائق والماهيات والجواهر، فما يعرفه الإنسان ليس إلا ظواهر الوجود المتغيرة، أما ماهية الوجود فيستحيل إدراكها؛ ولذلك يجب أن (نعلّق الحكم) أي: أن نتوقف عن إطلاق أيّ حكم في مجال الرأي للوصول إلى الطمأنينة؛ لأن طمأنينة النفس لا يكون إلا من خلال تعليق الحكم، وعدم الإقرار بأي حقيقة يمكن الدفاع عنها، والإنسان قادر على أن يثبت الأمر وضده، وهو ما يعرف بمبدأ تكافؤ الأدلة.

أصولها التاريخية:

يعود نسب المدرسة الريبية إلى الاتجاه السفسطائي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، والذي حاول تجاوز المدرسة الطبيعية (فلاسفة الطبيعة) بإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي: بجعل الفلسفة مهتمة بالإنسان وليس بالطبيعة، وكان بروتاغوراس (٤٨٧-٤٢٠ ق.م) من أولهم وأكثرهم شهرة، وقد عبر عن جوهر هذا التوجه الفلسفي الجديد بقوله: «إن الإنسان مقياس كل شيء»، أي: أن المعرفة فعل بشري خالص، وأن الإنسان هو مقياس الحكم بوجود شيء أو عدمه، وأن قيم الحق والخير والجمال قيم إنسانية خالصة إليها يعود التمييز والحكم. وبهذا التوجه يبعد بروتاغوراس كل إمكان لمعرفة تتجاوز حكم البشر، ومن ثم كل إمكان للقول بالحقيقة المطلقة الثابتة.

وقد سار بعده جورجياس (ت:٣٨٠ق.م) وطوّر هذا التوجه المعرفي، ووصل به إلى أقصاه حين أعلن استحالة كل شيء، يقول جورجياس: «لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن الإنسان أدركه، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره».

أما المنهج الذي كرّسه السفسطائيون فهو المنهج الخطابي أو البلاغي (الريتوريقا)؛ لقدرة الخطابة على التأثير في النفوس، وتوجيههم والتحكم فيهم، وإيهامهم بأنهم مقتنعون بصدق ما يقال لهم؛ ولهذا السبب قيل عن السفسطائية إنها حكمة مموهة تؤثر في الجموع وتتحكم في أفكارهم وتغيرها كما يشاؤون مقابل أجر مادي، فالحكم يتغير بتغير المصلحة المادية، ولا وجود لحكم يعبر عن الحقيقة، وهذا الوضع هو الذي جعل الفلاسفة وخاصة سقراط وأفلاطون

وأرسطو يبنون أنساقًا فلسفية على أسس متينة، وظهرت بموجب ذلك أول نظرية في المعرفة، وهي نظرية أفلاطون للكشف عن ضلال السفسطائية، وأنها حكمة مموهة، وأن منهج الخطابة والبلاغة منهج ينتهي بصاحبة إلى السفسطة والحكم على الشيء ونقيضه، بينما المنهج البرهاني منهج عقلي يقوم على مبادئ عقلية قادرة على بناء العلم والحقيقة، ومنذ ذلك التاريخ تواصل العداء مع السفسطائية ومنهجها الخطابي للدفاع على الفلسفة ومنهجها البرهاني.

- **حجج الريبيين (اللاإرادية):**

اتسع نطاق المدرسة الريبية من خلال مناقشة المدارس الفلسفية الكبرى ونظرياتها في المعرفة ونعني بذلك نظرية أفلاطون وأرسطو أي فلاسفة أكاديمية أفلاطون وفلاسفة مدرسة أرسطو، لأن هذه المدارس تقر بإمكان بلوغ الحقيقة وإمكان التحقق من صدق معارفنا ولكنها في الوقت نفسه تقر أن الحكيم هو الله وأن الإنسان محب للحكمة وبالتالي ليس بمقدور الإنسان بلوغ الحكمة المطلقة والتامة والنهائية أي أن الريبية لها ما يشرع لوجودها في صلب النظريات المقرة بالحقيقة المطلقة. وقد تمكن أحد كبار الريبيين وهو سيكستوس أمبيريقوس (١٦٠-٢١٠ ق.م) من الدفاع على الريبية مؤكدا على مبدأ تعليق الحكم واستحالة بلوغ الحقيقة من أجل تحقيق الطمأنينة.

وتقوم حججهم على مبدأين مهمين:

أولهما: أن الحواس خداعة وأحكامها متغيرة؛ لأنها تتأثر بذوات أصحابها من جهة، والظروف الفيزيائية من جهة أخرى.

وثانيهما: أن العقل لا يعمل إلا وفق مبادئ يسلم ببداهتها، ولو تصورنا غياب هذه المسلمات البدهية فإن عمل العقل يتوقف بالضرورة، وترتبك كل حججه واستدلالته مهما كانت قوية ومقنعة في ظاهرها.

ولا شك أن النقد الذي أقامه الريبيون كان جارفًا، وتمت معاداته من طرف الفلاسفة المؤمنين بالحقيقة، وخاصة أنصار المنطق التقليدي، إلا أن تطور العلوم الحديثة والمعاصرة أثبت صحة نقد الريبيين الأمر الذي دعا علماء الرياضيات والطبيعيات ومن ثم الفلاسفة الجدد من إعادة النظر في مسائل نظرية المعرفة ومبادئها، بل في معنى العقل وأسس البرهان وإمكانه، وقد كان ميلاد النظرية النسبية أكبر مظهر من مظاهر نجاح حجج الريبيين القديمة، وكأن النسبية كانت حلًّا وسطًا بين القول بإمكان الحقيقة المطلقة والقول بالريبية وتعليق الحكم.

وحصيلة موقف الريبيين يمكن التعبير عنه على النحو التالي: «إن الحقيقة مستحيلة الإدراك، وأن الريبيّ يبدأ شاكًّا وينتهي شاكًّا، وتسمّى هذه الحالة تعليق الحكم»، بغاية تحقيق الطمأنينة في مجال الرأي.

ثانيا: الشك المنهجي:

الشك المنهجي لا يمثل مدرسة فلسفية معينة، وإنما هو منهج يعتمده الفلاسفة بمختلف مدارسهم؛ لفحص المعارف والمذاهب والآراء وتمييز الحق منها من الباطل.

وقد تحدث العديد من الفلاسفة منذ القدم عن قيمة الشك المعرفية والعلمية، ولعل أشهر تجارب الشك الرائدة في تاريخ الفلسفة تجربة كلّ من حجة الإسلام الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) القائل في ختام كتاب الميزان: «الشكوك هي الموصلة

للحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[١].

وتجربة مؤسس الفلسفة الحديثة ديكارت (ت١٦٥٠م) القائل: «فحكمت بأنه لابد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها من قبل ولا بد من بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا»[٢]. وبهذا فإن غاية الشك عند ديكارت تأسيس العلوم على قواعد وطيدة وهو ما حصل فعلا عندما انتهى من الشك في الحسيات والأفكار المتخيلة ومبادئ العقل والرياضيات، وانتهى إلى الشك في كل شيء، وهذه النتيجة -أي: الشك- في كل شيء هي التي مكنته من بيان أن الشك تفكير، وبما أنه يشك فهو يفكر، أي: أن هناك ذاتا تشك فهي بالضرورة تفكير، وعبر عن وجود الذات المفكرة بالكوجيتو: «أنا أفكر أنا موجود». وهذا الكوجيتو هو الذي سيكون الأساس الذي ستقوم عليه الوجود الإلهي أولا وكل المعارف الرياضية والطبيعية والأخلاقية ثانيًا، وسيكون أساس المعرفة عنده قائما على أمرين اثنين:

١- وجود الذات المفكرة أي العقل بما هو نور طبيعي.

٢- والوجود الإلهي بما هو ضامن لكل حقيقة.

وعلى هذين الأساسين بنيت الحداثة الغربية، أي: «العقل بما هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس والوجود الإلهي، بشرط أن نحسن توجيه العقل في

---

(١) الغزالي. راجع كتاب ميزان العمل الذي وضح فيه نظريته في إنسانية الإنسان وبنيته النفسية والجسدية، ومن ثم كيفية بناء نظامه المعرفي المتكامل بدءا من عالم الشهادة والعالم المادي وصولًا إلى العالم الروحي والتجربة الصوفية.

(٢) ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين ص ٥٢

التفكير؛ لأنه ليس المهم أن يكون للمرء عقل، بل المهم أن يحسن استعماله»[١]، ونعني بتوجيه العقل اتباع قواعد المنهج، وهي قواعد العقل في تفكيره الرياضي والفيزيائي والفلسفي.

ثالثا: المدرسة النقدية:

ورائد هذه المدرسة هو الفيلسوف الألماني أيمانيوال كانط، وهو الذي تمكّن فعليًّا من صياغة سؤال إمكان المعرفة، وذلك من خلال السؤال الأول الذي طرحته فلسفته وهو: «ماذا يمكنني أن أعرف»؟[٢]، وقال: عن هذا السؤال تجيب الميتافيزيقا. ويقصد بالميتافيزيقا ليس البحث فيما وراء الطبيعة كما يُفهم عادة، وإنما البحث في شروط إمكان المعرفة، والبحث في هذه الشروط يعني الكشف عن جغرافيا الذهن البشري. ومن خلال منهج تحليلي نقدي للمعرفة العلمية القائمة -أي: الرياضيات والطبيعيات- انتهى إلى أن المعرفة لا تكون إلا معرفة بالظواهر، أي: الأشياء لذاتنا، أي: الموضوعات الخاضعة للعالم الحسي؛ لأن مقولات العقل لا تعرف إلا هذه الظواهر، أما الأشياء في ذاتها -أي: الأشياء التي لا صلة لها بالحس والتجربة- فلا يمكن معرفتها، وإنما يمكن التفكير فيها فقط،

---

(١) راجع مقالة الطريقة لديكارت الفصل الأول.

(٢) راجع كتاب المنطق لكانط وفيه طرح الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وهذا سؤال تجيب عليه الميتافيزيقا. والميتافيزيقا ليست البحث فيما بعد الطبيعة، وإنما البحث في شروط إمكان المعرفة.

السؤال الثاني: ماذا يجب علي أن أفعل؟ وهو سؤال تجيب عليه الأخلاق.

السؤال الثالث: ماذا يحق لي أن آمل؟ وهو سؤال يجيب عنه الدين.

السؤال الرابع: ما الإنسان؟ وهو سؤال تجيب عليه الأنتروبولوجيا، وهو يقوم على الأسئلة الثلاثة جميعا؛ لأنه تتويج واستعمال لها.

مثل مسألة الوجود الإلهي ووجود الروح والحرية والإرادة وغيرها. وبهذا صرنا نميز بين عالم المعرفة وعالم التفكير.

وإذا أردنا أخذ معلومات عن الوجود الإلهي مثلًا فعلينا الالتجاء إلى الإيمان والدين، وليس إلا المعرفة، أي: إن للإيمان والدين دورًا في تقديم إجابات في المسائل التي لا يمكن للإنسان أن يعرفها.

هذه هي المدارس الثلاثة الكبرى التي عالجت مسألة إمكان المعرفة: مدرسة الريب أو اللاإرادية، ومدرسة الشك المنهجي، والمدرسة النقدية. والأساس في كل هذا أن نظرية المعرفة تعود دوما إلى قدرات الإنسان الإدراكية بمختلف وجوهها، ولا تعود إلى المسائل أو الموضوعات التي يحاول معرفتها؛ ولهذا نفهم لماذا يجب التمييز في نظرية المعرفة بين المعرفة التي هي نتاج علاقة ذات الإنسان (قدرات الإنسان الإدراكية من عقل وحواس) بموضوعاته (العالم، الطبيعة، الوحي...)، والموضوعات نفسها وفي ذاتها التي تبقى عصية عن كل معرفة قطعية نهائية، فتدبر آيات الله الكونية والنصية، والنظر في آياته يبقى قائمًا إلى يوم القيامة.

الوحدة الثامنة

نظرية المعرفة عند الغزالي

ومنهج الشك

الوحدة الثامنة: نظرية المعرفة عند الغزالي ومنهج الشك

نظرية المعرفة عند الغزالي:

أولا: ما العلم؟

عرّف الغزالي في (المنقذ من الضلال) العلم اليقيني بقوله: «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[١]، وعرّفه في (معيار العلم) في مواطن مختلفة كقوله: «هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم»[٢]، وفي نفس المعنى يذكر (في معارج القدس) يقول: «اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك »، وبعبارة أخرى: «الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء، لا الحقيقة الخارجية، فإن الصورة الخارجية لا تحلّ المدرَك بل مثال منها»[٣].

ثم يرتّب الغزالي هذه المدركات المختلفة في التجريد في أربع مراتب : الأولى: الإدراك الحسي، والثانية: الإدراك الخيالي، والثالثة: الإدراك الوهمي، والرابعة: الإدراك العقلي، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية [٤].

نستنتج من هذا :

---

(١) المنقذ ص ٨٢.

(٢) معيار العلم ص ١٨.

(٣) معارج القدس ص ٦١، من الضروري الانتباه إلى أن المعرفة العلمية ليست إلّا تمثلا للعالم وليست حقيقته، وتلك هي طبيعة الإدراك العلمي وحقيقته، أن العلم هو تمثلنا للعالم، وليس حقيقة العالم.

(٤) معارج القدس ص ٦٢.

أ- أن مطلب الغزالي العلم بحقائق الأمور رغم أن قدرات الإنسان الإدراكية لا تمكنه إلا من إدراك مثال الواقع، وليس حقيقة الواقع، وأن هذا العلم يكون صادقًا كلما كان انطباق إدراكاتنا أكمل مع الواقع الفعلي.

ب- أن العلم درجات، وأرقاها العلم اليقيني، وعلامته أن ينكشف المعلوم انكشافًا تامًّا لأدوات الإدراك البشري، وأرقاها العقل؛ لكونه القوة الروحية الوحيدة القادرة على تعقل نفسها وتعقل غيرها في الوقت نفسه، فالعقل يدرك العدالة مثلًا ويدرك أنه يدرك العدالة أيضا.

ج- أن العلم بالعالم يزداد قوة كلما ازداد المعلوم انكشافًا، وهذا يقع على التدريج بدءًا بالكشف الحسي وصولًا إلى الكشف العقلي والصوفي، وكأن الحقيقة محجوبة في البدء على الإنسان، ثم بواسطة أدوات الإدراك تختفي الحجب شيئا فشيئًا وتظهر الحقيقة على التدريج.

د- أن المعرفة ترتقي بالتدريج، تبدأ أولا حسيًّا (وهو المقصود بالإدراك الحسي)، ثم خياليا أي: القدرة على استحضار المحسوس في الذهن رغم غيابه عن الحواس (وهو المقصود بالإدراك الخيالي)، ثم وهميًا أي: القدرة على تصور المعاني الكامنة وراء الحس، كالإدراك بأن الذئب مهروب منه (وهو المقصود بالإدراك الوهمي)، ثم أخيرا عقليا، وهو إدراك عقلي مجرد تجريدا خالصا مستقلا عن الجسم والحواس والمحسوسات استقلالا تاما.

وهذا يعني أن نظرية المعرفة عند الغزالي تقوم على أساس حسّي؛ لأن مبادئ العقل نفسها مستفادة من العالم الحسي والتجربة الواقعية، وتنتهي معرفة عقلية مجردة خالصة.

ه- يلخص الغزالي هذا المنحى المعرفي المتدرج والمتصاعد في منهج الشك الذي توخاه لمراجعة علوم عصره ونقدها.

ثانيا: الشك المنهجي:

يعتبر الغزالي الشك منهجًا ضروريًّا لحصول اليقين وتجاوز المعارف السائدة التي يسميها بالتقليديات، ويرى أن التحلل من التقليديات شرط ممارسة العلم الحق، وهو أن تطلب «الحق بطريق النظر؛ لتكون صاحب مذهب، ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق وحواليك ألف مثل ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال... ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشك في اعتقادك الموروث لتتندب للطلب فناهيك به نفعا؛ إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[1].

ومتى انعتق الإنسان من رابطة التقليديات رأى أن العلم لا يكون إلا من الجليات أي: الحسيات والعقليات، «فلابد من إحكامها أولًا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديَات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له»؟[2].

وللتحقق منهما توخى الغزالي الخطوات التالية:

---

(١) ميزان العمل ص ١٣٧.

(٢) المنقذ من الضلال ص ٨٣.

- **الشك في الحسيات:** لأن الإدراك الحسي يخطئ، فما يقدمه الحس من معلومات يكذبها العقل بعد ذلك، كقول الحس: إن الكوكب في حجم الدينار، والأدلة الهندسية -أي: العقل- يقول: إنه أكبر من ذلك في المقدار. وكقول الحس بأن الظل ثابت، بينما العقل بالتجربة يحكم بحركته وتغيّره... فبطلت الثقة بالمحسوسات.

- **الشك في العقليات:** أي: الشك في الأوليات التي يقوم عليها التفكير العقلي، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما أو موجودا معدوما أو واجبا محالا... وهي التي يسميها الفلاسفة منذ اليونان بمبادئ العقل أي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية.

يفترض الغزالي في هذا السياق أنه قد يكون وراء العقل حاكم آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما كذب العقل الحواس في حكمها، وعدم تجلي هذا الحاكم لا يعني عدم وجوده ولا يدل على استحالته، ولدعم هذه الفرضية العقلية وتأييدها استعان الغزالي بمثال النوم، يقول: «أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيل أحوالًا وتعتقد ثباتًا واستقرارًا، ولا تشط في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن

جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»[١].

- **اليقين عند الغزالي**: إثر حالة الشك هذه وصل الغزالي إلى بناء اليقين، «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، وإنما بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة»[٢].

ومن هذه النتيجة نستنتج ما يلي:

أ- يقينية وجود النور الإلهي في صدر الإنسان: وهي روح الله التي نفخها في آدم يوم خلقه وبعد تسويته، وهي الجوهر العاقل في الإنسان والغريزة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الحيوانية.

ب- التمييز بين العقل بما هو أداة الفهم والذي يقوم على أوليات عقلية ومبادئ ضرورية يجب التسليم بها؛ ليقوم العقل ببناء العلم، والعقل بما هو غريزة الإنسان وروحه أي: النور. ويسمي الغزالي العقل الأول -أي: أداة الفهم- بالعقل المكتسب الذي يكتسبه الإنسان من بيئته العلمية والثقافية والعقل الغريزي.

ج- أن العلم اليقيني لا يمكن بناؤه إلا بهذا النور الإلهي الذي يجعل الكشف ممكنًا.

ولتوضيح ذلك يجب أن نتعرف على العلاقة بين العلم والبرهان.

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٨٧.

ثالثا: العقل والعلم والبرهان:

لا يكون العلم -حسب ما تقدم- إلا برهانيًّا، «اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره، كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعًا، وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد؛ إذ يستحيل أن يحضر زمان نحكم فيه على العالم بالقدم»[١]. وإذا كان العلم برهانيًّا فحقيقته ثابتة ومطلقة، ويقابله العلم الظني أي: العلم بكونه أكثريًّا غالبًا.

أمَّا العلوم البرهانية واليقينية والثابتة فهي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان، وموضوعها العلم بالله وصفاته وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد. بينما العلم بالأرضيات والسماوات والكواكب وأبعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها لا يكون برهانيًّا، وكذلك شأن العلوم اللغوية والسياسية؛ لأنها تختلف حسب المكان والزمان، وكذلك شأن الأوضاع الفقهية والشرعية، فلا تكون إلا ظنية ومتغيرة، وكذلك شأن الأحوال الإنسانية العارضة[٢].

نلاحظ أن الغزالي يميّز بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه، فما كان برهانيًّا ويقينيًّا وثابتًا فهو العلم على الحقيقة وموضوعه ميتافيزيقي، كالعلم بالله وصفاته، وما كان ظنيًّا ومتغيرا في حقيقته بالزمان والمكان فهو ليس علمًا على الحقيقة، وموضوعه الطبيعيات والإنسانيات.

---

(١) معيار العلم ص ٢٥٥.

(٢) معيار العلم ص ٢٥٧. يميّز الغزالي بين العلم بالله (العلم المطلق بالحقيقة) والعلوم الأخرى: الطبيعة والإنسانية، واللغوية والسياسية (العلم النسبي والاحتمالي والتاريخي).

حقيقة البرهان:

يقول الغزالي: «إن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس، فإنها إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدّت النفس لأن يحدث فيها العلم من عند الله تعالى»[١]، وفي هذا القول يصوّر الغزالي مذهبه كاملًا في السببية، حيث يجعل الله خالق كل شيء على الحقيقة يخلقها في النفوس المستعدة لها، فالاستعداد من الإنسان والخلق من الله.

ولإدراك حقيقة هذا القول يجب أن نفحص طبيعة هذا الترتيب المخصوص، أي: المقدمات التي قال عنها في (المنقذ من الضلال) بأنها أوليات مسلّمة [٢]، وقد فصّل الغزالي القول فيها وأرجعها إلى أصناف أربعة.

الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة:

ويسميها الغزالي في مواقع أخرى الضروريات العقلية، وهي مبادئ العقل الأولى التي بها يعمل العقل فيعقل الوجود حوله، وهي عند الفلاسفة اليونانيين والعقلانيين المحدثين مبادئ فطرية أو قبلية في العقل، وعند الغزالي ليست فطرية ولا قبلية، وإنما هي مسلمات يضعها العقل، فإن لم يسلّم بها يتوقف العقل عن العمل، ويبدو للذهن الذي يصدّق بها اضطرارا كأنه كان عالما بها فيتوهم كأنها فطرية فيه، كقولنا: إن الاثنين أكثر من الواحد.

---

(١) معيار العلم ص ١٨٥ – ٢٥٨.

(٢) جاء في المنقذ ص ٨٦: «لم يمكن أن نصب دليلا إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل».

الصنف الثاني: المحسوسات:

عندما يتصل العقل بالحس يدرك الأوليات الحسية، كعلمنا بأن لنا فكرًا وخوفًا وغضبًا وشهوة وإدراكًا وإحساسًا، وعدم اتصاله به يمنع عنه هذا الإدراك، أي: أن العقل لا يستطيع العمل إلا من خلال حواسه؛ لكونها القنوات الوحيدة التي تصل الإنسان بالعالم الفعلي.

الصنف الثالث: المجرّبات:

وهي من نتائج المحسوسات أيضا بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم وجز الرقبة مهلك والنار محرقة، وقد أدرك الحس هذه المعاني بسبب حدوثها وتكرارها.

ويعتبر الغزالي القضية التجريبية أصلًا أوليًّا من أصول المعرفة العلمية، على أن تكون التجربة مصحوبة بالتكرار؛ لأن التكرار هو طريق الاطمئنان إلى القضية التجريبية. ويؤكد الغزالي هنا أن الأوليات العقلية ذات أصل حسي تجريبي، فالسببية مثلا قضية تجريبية، وداخل هذا الإطار يجب معالجتها، وليس باعتبارها قضية عقلية صرفة، أو مبدأ من مبادئ العقل الفطرية أو القبلية.

الصنف الرابع: الحدس أو المعرفة والتصوف:

يعرّف الغزالي القضايا الحدسية بقوله: «هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته»[1].

---

(١) معيار العلم ص ١٩١.

ولحصول الحدس يشترط الغزالي ممارسة العلوم، فمن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس، والحدس يدرك قضايا كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشك فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدلّ الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه، حتى إذا تولّى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد إذا كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال»[١].

نستنتج من هذا أن من الأمور اليقينية الكشفية عند الغزالي لا نستطيع البرهنة عليها، وطريق علم غيرنا بها هو بأن نطلب منه سلوك ما سلكناه، فمن لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك[٢].

إن الحدس إذن من باب الذوق، ويشترط ممارسة العلوم وقوة الذهن وصفائه، فكأن الحدس حالة ودرجة نصل إليها بعد فترة من التعقل والتعلم والتجريب، فالحدس قوة تحصل في النفس نتيجة تعقلها الأول، فمن لم يصل إلى الدرجات الأولى والراقية لم يدرك حقيقة هذه القوة، ومن أنكرها فهو يثبت عجز ذهنه لا استحالة وجودها.

يتبين من هذا أن طريق الصوفية يقوم على منهج مختلف في جوهره عن طريق النظار من أهل العلم؛ ذلك أن المتصوفة -حسب الغزالي- لم يحرّضوا على تحصيل العلوم، وإنما حرّضوا على المجاهدة والإقبال بكل الهمة على الله بعد محو الصفات المذمومة، ومن سار في هذا الطريق تنكشف له الحقائق، وقد عدّد المتصوفة لهذا الطريق شروطًا، أهمها :

---

(١) معيار العلم ص ١٩٢.

(٢) ميزان العمل ص ١٣٧.

- الاستعداد بالتصفية المجردة.

- استحضار النية مع الإرادة الصادقة.

- التعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله من الرحمة.

رابعا: العقل والشريعة:

جاء في (ميزان العمل) توضيح للغزالي يقول فيه: «اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب، فالغريزي هو القوة المستمدة لقبول العلم... والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم»[١]، فالنور إذن هو العقل الأعلى، وليس ملكة الفهم، وهو شرط قيام ملكة الفهم وأساسها، وأن العقل المكتسب رهين العقل المطبوع أي: الغريزة الإنسانية (النور)، وهذا التمييز لا يستثني شيئًا بما في ذلك الشرع، «فلا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية، فإن العقلية كالأدوية للصحة والشرعية كالغذاء، والنقل جاء من العقل، وليس لك أن تعكس»[٢].

إن هذه العلاقة بين العقل والشرع تؤسس العقل وتجعل الشرع موضوعًا له؛ لأن الشرع يُدرك بالعقل، فلو رفعنا العقل رفعنا الشرع معه، ولا يمكن أن نتصوّر العكس، وهذا يعني أيضا أن كل قول في الشرع هو قول عقلي؛ لأن الشرع نص، والنص لا يفهم إلا بالعقل، والعودة إلى شرح الأقدمين للنص يحتاج إلى العقل أيضا لفهم ما قالوه.

كما نجد الغزالي يوجه نقده لبعض المتصوفة الذين ينكرون للعقل قيمته وأهميته مبينًا أن إنكار العقل لا يؤدي إلا إلى إنكار النقل ذاته؛ لأن الحكم بصدق

---

(١) ميزان العمل ص ٩٣.

(٢) ميزان العمل ص ٩٤.

النقل حكم عقلي، جاء في الإحياء قوله: «فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟! فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذمّوا العقل والمعقول وهو المسمّى به عندهم، فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصوّر ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه، وإن ذُمّ فما الذي بعده يُحمد؟! فإن كان المحمود هو الشرع فبم عُلم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذمومًا، ولا يُلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنّا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميّز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور، وأكثر هذه التخبطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ، فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ»[1].

ومع ذلك يرى الغزالي عمق صلة العقل بالشرع ومتانته ويراه ضروريا ليعمل العقل عمله دون خطأ أو سقوط في الوهم، ونفهم سبب نقده للفلاسفة الذين لم يستعملوا الشرع في ذلك، يقول الغزالي: «ولكننا ننكر دعواهم (أي: الفلاسفة) دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه[2]»، ذلك أن هذه الغريزة لها صلة بالشرع، يقول الغزالي: «وهو (أي: العقل) كالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة،

---

(١) الإحياء ص ٨٩.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٥٨.

وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيئات بها استعدت للرؤية، فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغَريزة»[١].

والثغرة التي يمسكها الغزالي على الفلاسفة هو اقتصارهم على العقل المرادف للعلم الذي يقول عنه الغزالي: «هو أيضا صحيح في نفسه؛ لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلًا ظاهر، وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم» [٢].

إذا كان هذا وضع العقل والشرع فكيف نفهم قول الغزالي في المعارج بأن «العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء...»[٣]، إن حقيقة هذا المعنى لا تتعارض مع المعنى السابق؛ ذلك أن الغزالي يقر بوحدة الشرع والعقل، أي: هما مختلفان من حيث الجهة لا من حيث الحقيقة؛ ولذلك «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل»[٤]. والغزالي عندما يثبت هذا لا يثبته بحجة دينية فقط، وإنما انطلاقا من ذاته التي عرفت معنى العلم ومراتبه ودرجاته، أي: أن الغزالي يتحدث عن نتيجة فلسفته في العقل، ونتيجة فلسفته في الشرع؛ إذ بينت له تأملاته وعلومه التي نظر فيها

---

(١) الإحياء ج ١ ص ٨٥.

(٢) الإحياء ج ١ ص ٨٥ يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن الغزالي يضع مجالًا للدين إلى جانب مجال العلم، والعيب يكمن عند من يدّعي ضرورة أحدهما دون الآخر.

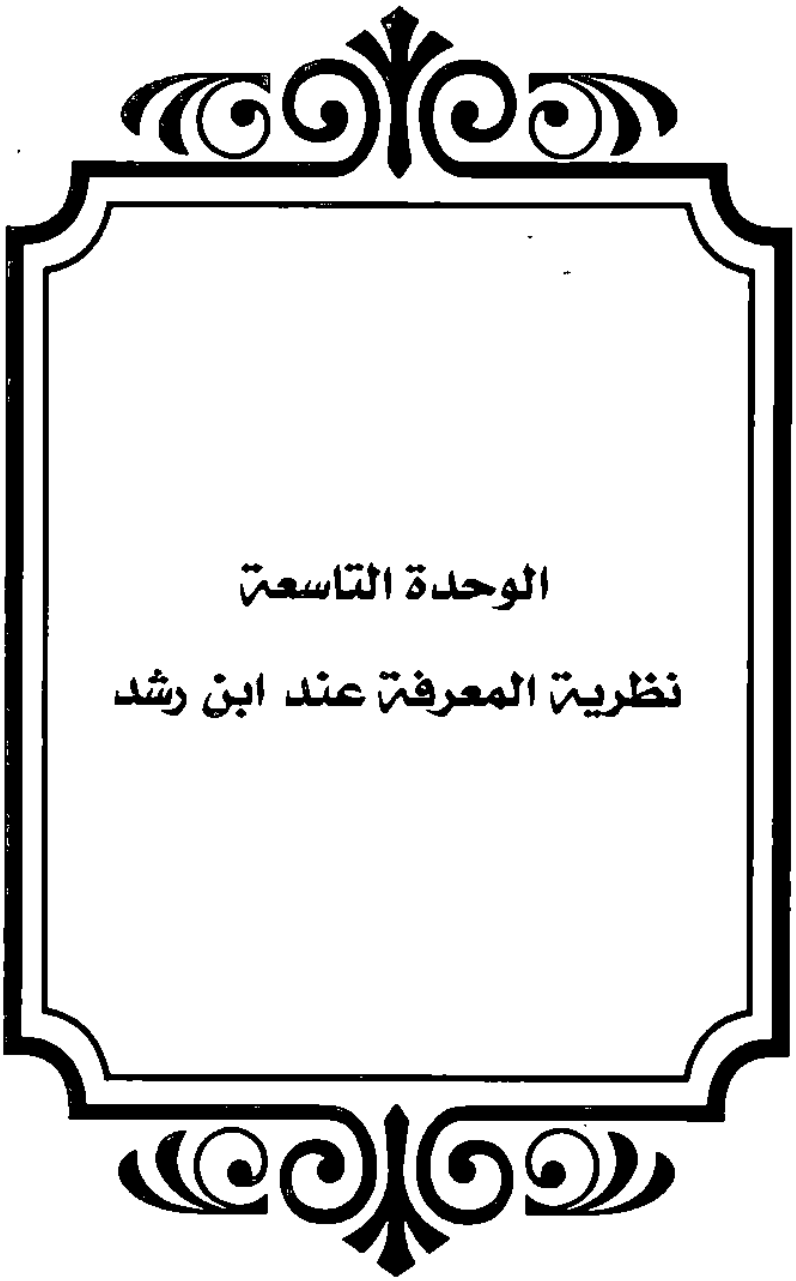
(٣) معارج القدس ص ٥٧.

(٤) نفس المرجع ونفس الصفحة.

وعمّق النظر أن الشرع عقل من خارج[١] وأن العقل شرع من داخل .

فغريزة العقل لا تتعارض مع حقيقة القرآن، والعقل في عروجه يدرك في آخر درجاته أن القرآن نور كما سمي نور الشمس نورا، فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين، أي: به يتمّ الإبصار، أي: أنّه بالقرآن يبصر العقل، كما أنه بالشمس تبصر العين.

(١) راجع "المستصفى"، وفيه يبين الغزالي حقيقة العقل المنتج للشرع؛ لأن الشرع ليس أمرا معطى، وإنما هو بناء نظري ناتج عن التقاء العقل بالنص القرآني والنبوي.



الوحدة التاسعة

نظرية المعرفة عند ابن رشد

الوحدة التاسعة: نظرية المعرفة عند ابن رشد

ولد أبو الوليد بن رشد حكيم قرطبة في عام ١١٢٦م بالأندلس، وتوفي ليلة الخميس العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م بمراكش ، درس ابن رشد الفقه وحفظ الموطأ، كما درس الطب والرياضيات والفلسفة ، وقد اتصل بكبار علماء عصره الذين كانوا يجتمعون في قصر خلفاء الموحدين، وفضلا عن التأليف تولى ابن رشد القضاء في إشبيلية وقرطبة في عهد الخليفة يوسف، وفي عهد المنصور ازدادت منزلة ابن رشد عند الخليفة ، فكان يجالسه ويتحادثان في العلم والفلسفة[١] .

كما عاش ابن رشد في بلاط الموحدين طبيبًا ومستشارًا علميًّا كتب العديد من الشروحات على أعمال أرسطو، والتي ترجمت إلى اللاتينية، والتي كان لها أكبر الأثر في المدارس الفكرية في عصور أوروبا الوسطى، وقد فتحت أمام علماء أوروبا أبواب البحث والمناقشة على مصراعيها[٢].

مكانة نظرية المعرفة عند ابن رشد :

لقد أولى ابن رشد نظرية المعرفة أهمية خاصة، باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه كل بحث فلسفي آخر، ومع أن ابن رشد لم يفرد مبحثاً خاصاً بنظرية المعرفة، لكنه تناولها ضمن إطار بحثه في النفس، وبخاصة النفس الناطقة، التي يمثل العقل أسمى وأقوى القوى فيها.

وتنقسم معرفة الشريعة عند ابن رشد إلى قسمين أصليين :

---

(١) ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب، تحقيق هويسي ، صـ ٢٠٢ ، وانظر : عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد ، القاهرة ١٩٦٣. ، صـ ٧٥ .

(٢)محمود علي مكي، (قراءة في كتاب بداية المجتهد)، ص٣٩٥.

- قسم غايته الاعتقاد كعلم التوحيد.

- وقسم غايته العمل، وهو إما معرفة جزئية كأحكام الصلاة والصيام، أو معرفة كلية، كالعلم بالأصول التي تبنى عليها الفروع، أي: القرآن والسنة والإجماع، والعلم بالأحكام التكليفية الحاصلة عن هذه الأصول[١].

أقسام العقل عند ابن رشد :

يقسم ابن رشد العقل إلى عملي ونظري «وهو تقسيم درج عليه جميع الفلاسفة إلى الإمام الغزالي، وغاية التقسيم التمييز بين الحكمة النظرية والعلوم النظرية والحكمة العملية والعلوم العملية، أما العلوم النظرية التي يدركها العقل النظري فهي علم الوجود في ذاته وعلوم الطبيعة بأقسامها وعلم الرياضيات والمنطق، فهذا التقسيم إذن يكون حسب المدركات والغرض من إدراكها»، فما يحصل بالتجربة يدركه العقل كقوة تدرك هذه المعقولات، وهذه العملية تتصل بصورة متخيلة تحدث فيها[٢].

والحكمة العملية والعلوم العملية مرتبطة بمجال السياسة والتربية والأخلاق؛ ولهذا يبين ابن رشد أن العقل العملي يدرك الصور المتخيلة المرتبطة بالأفعال العملية المتصلة بالفضائل العملية مثل: الشجاعة والوفاء، والصدق. أمّا العقل النظري فيدرك (المعقولات النظرية) غير المرتبطة بالعمل.

وبالنظر إلى الشروط التي يضعها لبناء المعرفة نستنتج أن نظرية المعرفة عند ابن رشد عقلية واقعية، أي: تنتمي للمدرسة الواقعية، نسبة إلى واضعها الأول

---

(١) محمد بولوز، تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد، جـ ٢، صـ ٣٠٨.

(٢) خالد حسين جمعة، نظرية المعرفة عند ابن رشد، صـ ٢، وما بعدها.

أرسطو تلميذ أفلاطون. والمدرسة الواقعية في نظرية المعرفة هي المدرسة التي ينتمي إليها جل الفلاسفة المسلمين؛ لأن المعرفة عندهم تبدأ حسية تجريبية، ثم ترقى في عالم المعرفة إلى أن تصل إلى العلوم العرفانية الكبرى القائلة بالحدس والتجربة الصوفية، غير أن ابن رشد لم يصل إلى هذه الغايات العالية، وبقيت نظريته المعرفية واقعية خالصة.

وسبب اختيار الواقعية المعرفية عند ابن رشد يعود إلى أنه اشترط سببين في وجودها :

أولا: مادة المعرفة، وهي العالم الموضوعي الخارجي المستقل عن أفكارنا استقلالًا موضوعيًّا.

ثانيا: ذات عارفة ، وهو الإنسان بعقله وحواسه وقلبه.

من تطبيقات نظرية ابن رشد المعرفية على جوانب فلسفته :

نجح ابن رشد في تطبيق نظريته في المعرفة على جوانب فلسفته، واخترنا مثالين لذلك، هما:

١- النزعة الطبيعية: وتعني تفسير ظواهر الوجود الطبيعي بالعودة إلى قوانينها الطبيعية ذاتها؛ لأنها سنن لا تتخلف أبدا. فقوانين الطبيعة تحكمها الضرورة، وبما أن منهج ابن رشد أرسطي الأصل فإنه استفاد من نظرته إلى علم الطبيعة ليبني نظريته فيما بعد الطبيعة.

فمن خلال استقراء منهج ابن رشد في استدلاله على وجود الصانع مثلا؛ وجدناه يرفض أدلة المتكلمين على وجود الله؛ لأنهم اعتمدوا في ذلك على منهج

جدلي، أي: منهج لا يصل مرتبة البرهان؛ لذا لم ينجحوا في تحقيق أهدافهم، كما رفض ابن رشد طريق الصوفية؛ لأنها وجدانية تعتمد على الحال، لا على المنطق والمقال، فلا يمكن تعميمها على جميع الناس بغية الاستفادة منها وهي العناية الربانية.

وإذا كان ابن رشد حريصًا على بناء الدليل العقلي في جميع أركان فلسفته، فإنه يرى أن هذا الدليل لا يفيد إلا أهل النظر والحكماء، أما عامة الناس من المسلمين فيجب أن نخاطبهم بالدليل الشرعي الذي جاء به القرآن الكريم؛ ولهذا السبب عُرف ابن رشد بصاحب الحقيقيتين، أي: القائل بوجود حقيقتين:

- حقيقة الحكمة والحكماء، وهي موجهة لأهل الحكمة من خاصة الناس.

- وحقيقة الشرع، الموجهة لعامة الناس الذين يجب ألا يتجاوزوا ظاهر النص؛ لأنهم غير مؤهلين لخوض مسائل الحكمة النظرية وعلومها[١].

٢- فكرة السببية: مثلت فكرة السببية مشكلا كبيرا عند الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين، واختلفوا في فهمها اختلافًا كبيرًا. وقد تدخل الغزالي -كما سبق- في نقد فكرة السببية العقلية ليقول بأنها فكرة تجريبية ناتجة عن اقتران الأحداث، فنسمي الحدث الأول سببًا والحدث الثاني نتيجة، وبسبب هذا التفسير اعتبر الغزالي الواضع الأول للمعرفة التجريبية في الطبيعة أي: المعرفة التي سيضعها الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم. واستفاد ابن رشد من نقد الغزالي لفكرة السببية العقلية، ولكنه بقي متمسكا بفهم أرسطو لها أي: باعتبارها مبدأ ضروريًّا لتفسير الطبيعة، وليست فكرة تجريبية خالصة.

---

(١) راجع الكشف عن مناهج الأدلة، حيث نقد ابن رشد مناهج المتكلمين؛ ليؤسس منهج السلف في النظر الشرعي.

أوضح ابن رشد فكرة السببية توضيحًا موافقًا للمنهج الطبيعي الذي استفاده من أرسطو، وهو المنهج الذي اعتمده فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو في فهم الطبيعة، مثل ابن سينا وابن الهيثم وأبي بكر الرازي وغيرهم كثير. وتقوم فكرته على أن لكل موجود قوة أو طبيعة يوصف بها أو يُعرف، ولا يمكن لها أن تتخلف عن فعلها أثناء تفاعلها مع الموجودات الأخرى.

وبما أن ابن رشد يستعمل الحقيقتين: الفلسفية والشرعية، فهو يقول أيضًا بما قاله الشرع القرآني أيضا لما يخاطب عامة الناس من المسلمين. وبالجمع بين التفسيرين الطبيعي والشرعي عنده نستنتج أن ابن رشد قد رفع الإشكال بين وقوع المعجزات والقطع بضرورة الاقتران بين الأسباب ومسبباتها، فقال بالأسباب الثانوية التي رأى من خلالها أن القوى لا تعمل بمفردها بل بإرادة خالقها، ومن هنا فإن الأصل في الأسباب أن تفعل؛ قال تعالى ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا﴾ [الأحزاب:٦٢]؛ لأنه إذا تخلفت عن الفعل نتج عن ذلك جملة استحالات، منها القول بالفوضى في الكون، وهذا منافٍ لفعل الله في الموجودات، غير أنه ارتأى التسليم بالمعجزات؛ لأن الله تعالى نزع صفة الضرورة التي عرفت بها الحوادث الطبيعية بقدرته سبحانه وتعالى[1].

المعرفة في ضوء التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد :

برهن ابن رشد على التآخي بين الدين والفلسفة باعتبارهما يصدران عن سراج واحد هو الله سبحانه وتعالى، ولما كان الله تعالى يريد سعادة الإنسان وهب هذين السراجين للإنسان؛ لكي يوصلانه إلى السعادة، فليس من المعقول أن

(١) حسن الراشد، نظرية المعرفة عند ابن رشد، صـ ٤ وما بعدها.

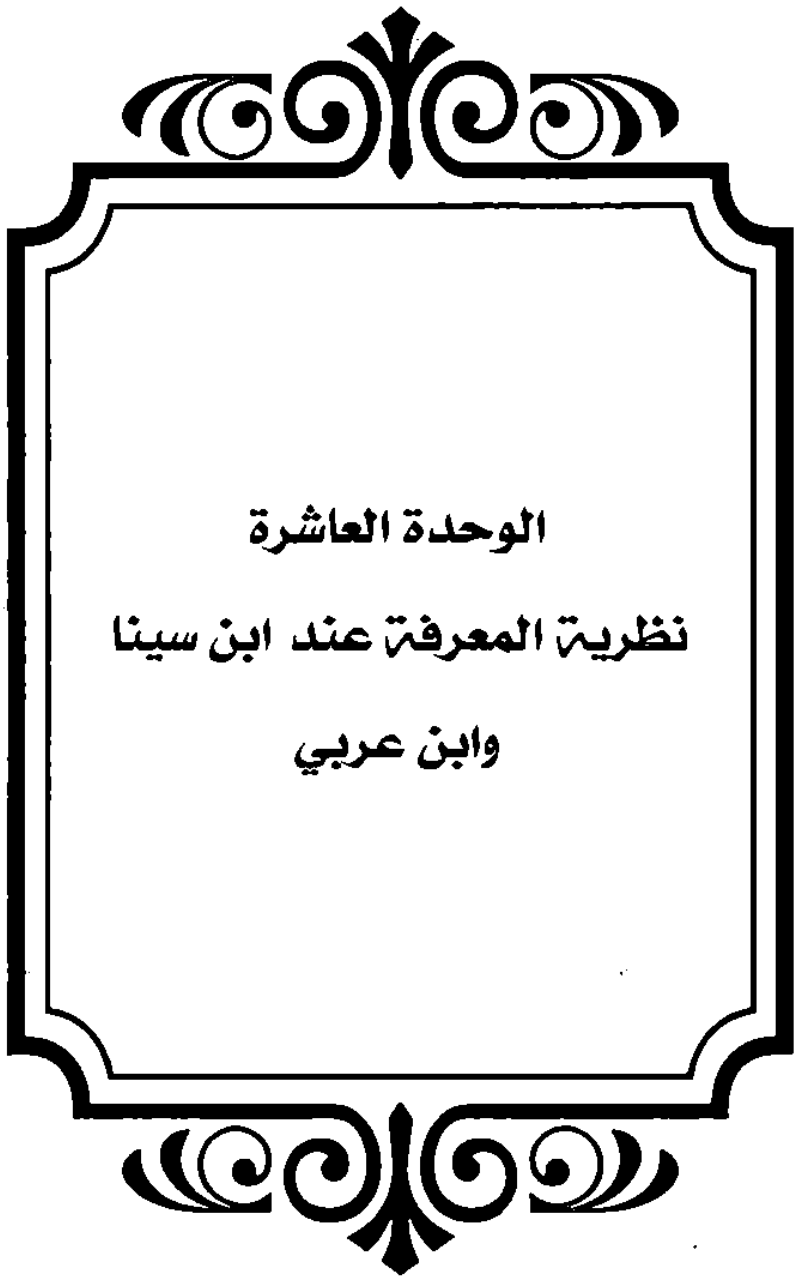
يناقض العقل الشريعة، أو الشريعة تناقض العقل، فالحكمة تبصر الناس بالسبب الأول عن وجود الموجودات، والشريعة تبيان للأسرار المبهمة على الإنسان إذا ظل لوحده في الساحة ، فبدون العقل لا يفسر الشرع، إلا أن هذا التفسير يبقى خاص بالعلماء الحكماء؛ لأن عامة الناس لا قدرة لها على إدراك تفسير الحكماء للشرع، فعليهم الاكتفاء بظاهر الشرع المنقول عن السلف.

فالاتصال بين الحكمة الشريعة واقع لا شك فيه؛ لأن الشريعة هي الأخت الرضيعة للحكمة، ولكن لتجنب الوقوع في الخلاف بينهما وجب التفريق بين أصناف الطالبين من الناس، فطالب الحكمة غير طالب الشريعة، ولكل أسلوبه ولكل جوابه: فجواب الشريعة الظاهرة ضروري لعموم الناس، أما جواب الحكمة فضروري لخاصة الناس أي الحكماء.

وقد أورد ابن رشد هذا التمييز من خلاله تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥] فبين أن الناس ثلاث درجات:

- أهل الحكمة ومنهجهم الحكمة والبرهان.
- وأهل الموعظة وهم عامة الناس.
- وأهل الجدل وهم بين الجهتين؛ لأنهم لا يفهمون البرهان؛ لأنهم دونهم، ولا يقبلون الموعظة؛ لأنهم أرقى منها.

فالحقيقة إذن حسب ابن رشد تظهر وتقال لا حسب طبيعتها نفسها، وإنما حسب طلابها، أي: أن نخاطب الناس على قدر عقولهم.



الوحدة العاشرة

نظرية المعرفة عند ابن سينا وابن عربي

الوحدة العاشرة: نظرية المعرفة عند ابن سينا وابن عربي

أولا: نظرية المعرفة عند ابن سينا:

ابن سينا: هو أبو نصر الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، ولد بقرية أفشنة بالقرب من بخاري في آسيا الوسطى ٣٧٠-٤٢٧هـ، وعندما أكمل عشر سنين كان قد حفظ القرآن واطلع على كثير من كتب الأدب، والبيت الذي نشأ فيه هو بيت علم، وجهه أبوه إلى رجل يدعي محمود المساح، ثم درس المنطق والفلسفة على يد أبي عبد الله النائلي الذي كان يدعي المتفلسف.

ثم تعلم الطب في أقل مدة، لدرجة أن عظماء الطب قد قرؤوا عليه علم الطب وصار هو يطيب المرضى، كل ذلك وعمره لم يزيد على ست عشرة سنة، هكذا ظهر نبوغ ابن سينا منذ حداثة سنه.

بعد شيوع شهرته في الطب، اتصل بمنصور بن نوح الساماتي، فكتب له دواء شفاه الله على أثره من مرض عضال أعيى الأطباء، فكافأه الأمير بأن أذن له بالدخول إلى مكتبة فخمة عنده، فقرأ منها ابن سينا ما شاء حتى أتى على معظم ما بها من كتب وبعدها عهد التأليف، وعمره لم يتجاوز الواحد والعشرين عامًا.

بعد وفاة والده تنقلت به الأسفار من بلد إلى بلد، فنزل طوس التي ولد بها الغزالي فيما بعد، ونزل جرجن وتعرف فيها على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له منها دارًا، كما تعرف عليه أبو عبيدة الجوزجاني الذي تتلمذ على يديه، وصار ملازمًا له طيلة حياته وهو الذي أكمل لنا ترجمة الشيخ ابن سينا، وكذا مؤلفاته... ثم نزل همذان بدعوة من أميرها حيث عينه كبيرًا لوزرائه، وهو الأمير شمس الدولة[1].

---

(١) عاطف عراقي، الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر ص ٤٩.

بعد وفاة الأمير شمس الدولة، رفض ابن سينا أن يستمر في الوزارة مع ابن الأمير تاج الملك فسجنه، لكنه هرب منه إلى أصفهان وبها اشتغل بإتمام كتاب الشفاء، ومن ثم ألف كتاب النجاة.

تبلغ مصنفات ابن سينا نحو من مائتين وخمسين مصنفًا، ما بين كتب ورسائل صغيرة وتعليق.

مرض ابن سيناء مرضا شديدًا ثم توفى سنة ١٠٣٧م بمدينة همذان، وله من العمر ٥٨ عامًا، بذلك انتهت حياة فيلسوف من أعظم الفلاسفة، فقد قدم لنا من خلال نشاطه العلمي واطلاعه الذي يفوق الوصف مادة غزيرة في كل مجال من مجالات المعرفة بدرجة تحتار أمامها العقول.

نظرية المعرفة عند ابن سينا:

إن مسألة إمكان معرفة الكون، وقدرة الإنسان في إدراك حقيقة الأشياء وعلاقته بالعالم الخارجي قد أخذت مكانًا متميزًا في تفسيرات ابن سينا الفلسفية المختلفة، وفرضت منذ البداية التوجه إلى ما أنتجه ابن سينا فيما يتعلق بنظرية المعرفة كما هو معروف مبنية على الموقف الفلسفي، ومع ازدواجية الموقف الفلسفي السينيوي بين المشائية التي يخاطب بها الجمهور، والمشرقية التي يخاطب بها الخاصة، فسنجد بالضرورة وبناء على ذلك موقفين معروفين مزدوجين: أحدهما مبني على المشائية، والأخر مبني على المشرقية[1].

وإذا كان منهج تصنيف العلوم على صلة وثيقة بنظرية المعرفة، فإننا لابد أن نلحظ بعين العناية هذه الازدواجية في موقف ابن سينا الفلسفي، والتي من

(١)انظر زينب الخضري، ابن سينا وتلاميذه اللاتينيين، ف٢، ص ٥٣.

المتوقع أن يبني عليها ازدواجية في آثارها في تصنيف العلوم، وفي منهج التصنيف الفلسفي.

ينطلق ابن سينا في منهجه في تصنيف العلوم من مفهومه للوجود؛ حيث يقسمه إلى ثلاثة أقسام[١]:

١- **وجود عقلي مفارق**؛ وهو موضوع الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، وهو وجود لا تخالطه المادة، ولا يتصور ذلك أصلًا.

٢- **وجود مادي محسوس**؛ وهو موضوع العلم الطبيعي أو الفيزيقا، وهو لا يتصور وجوده بعيدًا عن المادة التي يتمثل فيها.

٣- **وجود ذهني متصور**؛ وهو موضوع المنطق، وهو وجود منتزع من المادة عن طريق التجريد، وابن سينا جعل المنطق آلة للعلوم العقلية أو الفلسفة، بقسميها النظري والعملي، ومن ثم أطلق عليه اسم الحكمة[٢]، وبناءً على ذلك فقد جعل هذه الحكمة قسمين: نظرية، وعملية.

فالحكمة النظرية: غايتها حصول العلم اليقيني بحال الموجودات التي لا يكون وجودها متعلقًا بفعل الإنسان؛ كعلم التوحيد وعلم الهيئة ونحو ذلك.

والحكمة العملية: غايتها حصول الكسب، أو تحصيل العلم لأجل العمل.

أو بمعنى أخر: إن غاية الحكمة النظرية هي تحصيل الحق، وغاية الحكمة العملية هي تحصيل الخير، ولكل منهما أقسام على النحو التالي[٣]:

---

(١)دي بوار، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٥٢.

(٢)ابن سينا عيون الحكمة ص١٦.

(٣)انظر عبد البديع عبد الله، نظرية المعرفة الإسلامية، ط١، ٢٠١٨م.

أولًا: أقسام الحكمة النظرية؛ وقد جعلها ابن سينا ثلاثة أقسام:

١- العلم الأسفل؛ وهو العلم الطبيعي.

٢- العلم الأوسط؛ وهو العلم الرياضي.

٣- العلم الأعلى؛ وهو العلم الإلهي.

ثانيًا: أقسام الحكمة العملية؛ وجعلها أيضًا – بناء على كون الإنسان مدنيًّا أو كائنًا اجتماعيًّا – ثلاثة أقسام على التالي[١]:

١- ما ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله؛ حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة.

٢- ما ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حياته منتظمة ومؤدية إلى التمكن من كسب السعادة.

٣- ما يعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة، وما يعرف به وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله[٢].

إن لابن سينا نظرية متكاملة في المعرفة الحسية والعقلية، فهو يرى أن العقل والحواس قوى غير كافية للوصول إلى المعرفة اليقينية؛ لأنها وسائل محدودة ولا يمكن استقلالها بمعرفة قضايا الوجود.

ويحاول ابن سينا إظهار الاتجاه الإشراقي في المعرفة، مع أنه فيلسوف عقلي في المقام الأول، وكان المتوقع أن يسير مع العقل والمنطق إلى أبعد مدى رافضًا كل

---

(١) انظر ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) انظر د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين ص٣٥.

ما هو خارج عن نطاق الحس والعقل، لكنه اتجه اتجاهًا آخر، عندما تبنى الحدس مصدرًا من مصادر المعرفة اليقينية، وبين أهمية المعرفة الحدسية في الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال.

وبناءً على هذا فقد جعل ابن سينا المعرفة ثلاثة أنواع، بحسب قوى النفس التي تدركها؛ وهي[١]: المعرفة الحسية، بقسميها الظاهر والباطن. فالحواس الخمس لها المعرفة الظاهرة، والصور المتخيلة أو المتوهمة يختص بها الحس الباطني المشترك بين الناس جميعًا.

وقد وضع ابن سينا خمس حواس باطنة، وجعلها في مقابل الحواس الخمس الظاهرة؛ وهي: الخيال، والمصورة، والمتخيلة، والوهمية أو المتوهمة، والذاكرة أو الحافظة.

والمعرفة الحسية من طبيعتها أنها نسبية عند ابن سينا وليست يقينية؛ لأن الحواس لا تدرك سوى الأشياء المادية، وهي بالتالي عرضة للخطأ، أما الإحساس فهو عنده وظيفة إدراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية[٢]، وهو بصفة عامة يعتبر أساس لكل المعارف.

المعرفة العقلية عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن العقل لديه القدرة على معرفة التصورات واستخلاص الكلي من الجزئي، وهي ليست المعرفة الكاملة؛ لأن للعقل حدودًا وقدرات لا يتجاوزها.

---

(١)انظر د. عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ص٢٧٧.

(٢)انظر د. محمد عثمان: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٤٩.

وابن سينا قسم العقل بناءً على تقسيمه لقوى النفس، والتي قسمها إلى قسمين وسمى كل قسم منهما عقلًا: قوة عاملة أو عقلي عملي، وقوة عالمة أو عقل نظري. وقد قسم العقل إلى أربع مراتب، هي:

١-**العقل الهيولاني**: وهو العقل المادي أو العقل بالقوة.

٢- **العقل بالملكة**: وهو الذي تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه.

٣-**العقل بالفعل**: وهو النفس الناطقة.

٤-**العقل المستفاد**: وهو يعد كمالًا للعقل بالفعل، فالصور المعقولة تكون حاضرة، والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل[١].

وبناء على ذلك فإن المعرفة أو الإدراك عند ابن سينا لا يتم إلا من خلال عمليتين اثنتين: تجريد ثم تذكر.

الأولى: هي عملية تجريد المعقول من المحسوس.

والثانية: هي عملية تذكر النفس لحياتها السابقة في عالم المعقولات.

المعرفة الحدسية عند ابن سينا:

وهي عند ابن سينا أسمى من سابقتها، ذلك أن هناك مدركات يعجز العقل عن معرفة كنهها، فضلًا عن إدراكها بطريق مباشر، وبالتالي قرر ابن سينا أن هنالك معرفة يمكن إدراكها بشكل مباشر وهي المعرفة الحدسية، والحدس عند ابن سينا هو فعل للذهن وهو ملكة مركبة في الإنسان، ويمكن حصوله بالتعلم وطول الممارسة إذا كان لصاحبه استعداد لذلك، لكن هذا الاستعداد للحدس متفاوت عند الناس.

---

(١)انظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص٣٦٤

ثانيا: نظرية المعرفة عند ابن عربي:

عند الحديث عن نظرية المعرفة عند ابن عربي نجد أن شخصية ابن عربي واضحة وغامضة.

- واضحة في تعبيرها عن ثقافة عصره.

- وغامضة في أنها لم تبرز صريح رأيه ومعتقده، وأغلب الظن أن هذا الغموض مرجعه شغف ابن عربي باستخدام (القصة) في الفلسفة، والخيال في التعبير عن الفكر.

- وإن كان هو يعلله بقوله: «ليس في مستطاع أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم، وغاية ما في هذا المستطاع الرمز عن تلك الظواهر لأولئك الذين أخذوا في ممارستها»[١].

فميزة ابن عربي عن الفلاسفة الإسلاميين الآخرين، أمثال الكندي، والفارابي وابن سينا، في تصوير هذه الفكرة الفلسفية، أنه لم يشأ أن يحكيها أو أن يشرحها بعباراتها الاصطلاحية، بل عرضها بأسلوب يكثر فيه التمثيل الشعري[٢].

ومع ذلك تبقى قدرة العقل محدودة وعاجزة عن معرفة الله؛ لأن هنالك طورًا آخر هو طور ما وراء العقل، الذي يمثل السبيل إلى معرفة الله، ومصدر هذه المعرفة هو القلب، وطريقها الكشف والمشاهدة والتجلي، وبالتالي فإنه حتى الصوفي العارف الواصل الكامل يبقى عاجزًا عن إدراك كنه الذات الإلهية، وغاية العارف هي إدراك تجليات الله بأسمائه وصفاته في جواهر الوجود.

---

(١) نقلا عن: محمد البهي – ابن عربي في التفكير الإسلامي – ص١٧٧.

(٢)انظر: محمد البهي: السابق، ص١٧٥.

إلا أن ابن عربي يعتبر النظر العقلي ضروريًا للحياة، لكن المعرفة المحصلة بالعقل هي معرفة محدودة؛ ذلك أن للعقل حدودًا لا يستطيع تجاوزها، تخص معرفة الذات الإلهية، وعليه فإن للمعرفة حدودًا لا يتجاوزها العقل، ومع ذلك فإن آفاق المعرفة تبقى مفتوحة إلى ما لا نهاية، ويجب على الإنسان أن يحاول ارتيادها، لكن الأهمية القصوى في تحصيل المعرفة هي للكشف الصوفي.

ويتنازع المعرفة اتجاهان أو نهجان: الأول هو النظر العقلي، والثاني هو الكشف الصوفي، وعليه فإن مفهوم المعرفة يجب أن ينظر إليه ليس بوصف ابن عربي متصوفًا يسلك طرق الكشف وحسب، بل بوصفه فيلسوفًا يلجأ إلى النظر العقلي كذلك[١].

أنواع المعرفة عند ابن عربي:

نظرية المعرفة عند ابن عربي تميز بين نوعين من المعرفة: تلك التي تنتمي للعقل، والأخرى العائدة للنفس، والتي لا مناص من تسميتها بالمعرفة الذوقية والتأكيد على حدسها المحدد الأساس في المعرفة، فيفهم ابن عربي الإيمان بتلك المعرفة الحدسية التي تبتعد عن السبب المنطقي، وتقترب من الإدراك المباشر للحقيقة في جوهرها.

إن ارتباط المصطلح بلفظ (ذوق) يشير إلى نوع من الحكمة، تعتمد التجربة المباشرة ذات الإدراك الفطري، وهو ما يتحدد بما يسمى الكشف الذوقي، فالعقل مكتسَب، في حين أن الذوق موضوعه الحقيقة ذاتها، وبالتالي لا مفر من اللجوء

(١)انظر هيفرو محمد علي – المعرفة وحدودها عند محيي الدين ابن عربي – دار التكوين – ٢٠٠٦ – ص٢٢.

إلى الذوق باعتباره الوسيلة الوحيدة للحصول على المعرفة عبر: الشهود المباشر للحقائق.

القلب عند ابن عربي:

تعامل ابن عربي مع القلب باعتباره أداة تبث من خلالها (المعرفة الذوقية)، وهي بمعنى آخر البؤرة التي تتجلى فيها المعرفة، وعلى الرغم من أن القلب مرتبط بذلك العضو اللحمي الصنوبري الشكل صورة ومعنى، إلا أنه يمكننا تعريفه بأنه «قدرة يتوفر لنا التعامل معها كدلالة للجانب العاقل من الكائن الإنساني».

وقد جاءت كل المواقف التي صاغها الصوفية عن القلب متأثرة بالأحاديث المروية عن النبي ﷺ والتي تتوزع على مستويين محددين: الأول اعتبار القلب بؤرة للمعرفة، والثاني: التأكد على تغيرية وحركية القلب، ومن خلال الموقف القرآني الذي اتخذ من القلب محلًا للكشف والإلهام، فإن الصوفية الأوائل قد حددوا القلب: بالمشاهدة، والفهم عن الله.

إن الصراع المتمثل بين ما هو إيجابي وما هو سلبي طبقًا لهذا التقسيم راجع إلى وقوع النفس بين الروح والعقل من جهة، وبين الجسم المادي من جهة أخرى، وبهذا الفهم فإن اهتمام النفس بما هو ظاهري يؤدي إلى تكدس الحجب على القلب، أو زيادة صدئه؛ لذا فإن الظاهر يتضمن الأسباب والأغيار والأشياء، ويتركز رحيل العارف من الأسباب إلى المسبب، ومن سواه إليه هو، ومن الأشياء إلى رب الأشياء.

يقول أبو سليمان الدرزاني: «إذا سكن الخوف القلب أحرق الشهوات، وطرد الغفلة من القلب»، وأيضًا: «لكل شيء صدأ، وصدأ نور القلب شبع البطن».

ارتبط الظاهر عند ابن عربي بمعرفة العالَم، واختص الباطن بمعرفة الله. ويمثل الباطن بالنسبة للظاهر، ما يمثله القلب بالنسبة للجسد.

ومن الجدير بالذكر أن قلب المؤمن وحده هو مجال المعرفة؛ لأنه يتضمن مجموعة من الأنوار: نور المعرفة، ونور العقل، ونور العلم، إلا أن نور المعرفة هو هدف العارف؛ لأن نور المعرفة كالشمس، ونور العقل كالقمر، والقسم الثالث هو نور العلم، وهو كالكوكب بالنسبة للشمس والقمر، فيتم ستر الهوى بنور المعرفة، وستر الشهوة بنور العقل، وستر الجهل بنور العلم.

ويؤكد ابن عربي على أهمية دور العقل في تحصيل المعرفة، وتراه لا يرفض معرفة الفيلسوف العقلية، ويعطي الحواس والخيال دورين كبيرين في تحصيل المعرفة[1].

مراتب العلوم عند ابن عربي:

يميز ابن عربي بين ثلاث مراتب للعلوم:

المرتبة الأولى: هي (علم العقل): وهو كل علم يحصل لك ضرورة، أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبيهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم؛ ولهذا يقولون في النظر منه صحيح، ومنه فاسد.

أما المرتبة الثانية: فهي (علم الأحوال): «ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلا البتة، كالعلم بحلاوة

(١) انظر هيفرو محمد علي – المعرفة وحدودها عند محيي الدين ابن عربي – دار التكوين – ٢٠٠٦.

العسل، ومرارة الصبر، والوجد والعشق، وما شَاكَلَ هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها، وشَبَهُهَا من جنسها في أهل الذوق»، الأمر إذن يتعلق بالذوق السليم، لا بالخطأ والصواب، «ولا يجوز إنكار الذوق على من ذاق».

أما المرتبة الثالثة: فهي (علم الأسرار): «وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو نفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي - حسب رأي ابن عربي- هذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار فهو نوعان، نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام، ولكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر ولكن مرتبة هذا العالم أعطت هذا – في رأي ابن عربي -.

والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب، إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر ويقوله. فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار العالم به يعلم العلوم كلها، ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط، الحاوي على جميع المعلومات»[1].

وفي النهاية نشير إلى أن سبب صعوبة تحديد معاني كلام ابن عربي أنه - كما هو حال باقي كبار المتصوفة - كان يصرح أحيانًا عما يريد قوله وتبليغه، وأحيانًا أخرى يعمد إلى الإشارة والرمز.

---

(١)انظر الفتوحات المكية – محيي الدين ابن عربي – الجزء الأول.

الوحدة الحادية عشرة

نظرية المعرفة عند المحدثين:

شك ديكارت ونقدية كانط

الوحدة الحادية عشرة

نظرية المعرفة عند المحدثين: شك ديكارت ونقدية كانط

أولا: منهج الشك ونظرية المعرفة عند ديكارت

مقدمة:

لقد رأينا مع الفلسفات القديمة اليونانية والوسيطة الإسلامية أن الفلاسفة عالجوا نظرية المعرفة من خلال سؤال الوجود أي: سؤال ما الوجود؟ وسؤال هل هو موجود؟ وسؤال كيف هو موجود؟ وسؤال لم هو موجود؟ ولكن مع مطلع الحداثة عرفت نظرية المعرفة تحولًا نوعيًّا في الوجهة والغاية والموضوع والمنهج.

نظرية المعرفة عند ديكارت: (١٥٩٦-١٦٥٠م):

وجه ديكارت فلسفته لأمرين كبيرين:

- **أولهما:** نقد الفلسفات القديمة والعلوم القديمة.
- **وثانيهما،** تأسيس العلوم الحديثة والفلسفة الحديثة.

استهل ديكارت مشروعه بالرياضيات، فجددها ونظم منهجها، ومن أبرز إنتاجاته: التوحيد بين الجبر والهندسة، وبناء الهندسة التحليلية. ثم اهتم ديكارت بالفيزياء، فنقد الفيزياء القديمة والوسيطة التي كانت تابعة لأرسطو، وأرسى مبادئ الفيزياء الحديثة، وانتهى إلى قوانين علمية مهمة جدا حول الكتلة والقوة والسرعة، مستعملًا المنهج الرياضي من جهة، ونظرية كوبرنيكس القائلة بمركزية الأرض للكون من جهة ثانية.

لاحظ ديكارت نجاح المنهج الرياضي في بناء علم يقيني بالرياضيات، وبناء علم يقيني بالفيزياء، فرأى ضرورة استعمال المنهج نفسه في بناء الفلسفة الحديثة، ولتحقيق ذلك مارس ديكارت الشك المنهجي وأطاح بالمنهج الفلسفي القديم منهج أفلاطون وأرسطو، ففقد ثقته في الحواس أي: المعرفة الحسية الخالصة، وفقد ثقته بالعقل بمفهومه القديم الأفلاطوني.

بعد رحلة شكه انتهى إلى النتائج التالية:

- **أولًا: وجود الذات المفكرة** وسماها الكوجيتو، ويعني «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهي ذات تحمل أفكارًا فطرية تمكنها من التعقل والمعرفة، وخاصة مبادئ الرياضيات من جهة، وفكرة وجود الله من جهة أخرى. أي: أن الله فكرة فطرية في العقل يدركها كل من تأمل في ذاته وتجرد من الأفكار الشائعة والسائدة.

- **ثانيًا: وجود الله**، أي: وجود قوة خيّرة وكاملة الصفات أوجدتنا وأوجدت العالم وأوجدت فينا عقلًا يناسب معرفة العالم؛ لذلك اعتبر ديكارت أن اليقين بوجود الله ضروري لمعرفة العالم معرفة يقينية، وعبر عن ذلك بقوله: إن الله ضامن الحقيقية.

- **ثالثًا: وجود العالم**، فبما أن الذات المفكرة موجودة، والعقل يقيني في معرفته لأنه من الله، فالعالم موجود لا ريب فيه، وبإمكاننا أن نبني معرفة يقينية به.

نستنتج من هذا:

١- أن ديكارت من خلال الشك المنهجي والمنهج الرياضي أسس للعلم الرياضي والعلم الفيزيائي، من خلال قوله بوجود العقل أي: الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) وقوله بالضمان الإلهي. يقول ديكارت: «لا يمكن أن يكون

الرياضي رياضيًّا وملحدًا في نفس الوقت».

٢- أن ديكارت هو المؤسس الفعلي للعقل الحديث علمًا وفلسفة؛ لأجل هذا سُمي ديكارت بأبي الحداثة والفلسفة الحديثة، وأسس كذلك لمفهوم جديد للعقل يختلف في معناه القديم؛ فالعقل عنده قوة حسابية، وفي القديم قوة تأملية، ولذلك سُمي برائد العقلانية.

٣- أن نظرية ديكارت في المعرفة تمثل الخطوة الأولى في تاريخ العلم لبناء أولى نظريات العلم.

٤- أن الحداثة الغربية قامت على أساسين مهمين: الإيمان بوجود الله من جهة، والإيمان بقدرات العقل الإنساني بما هو عقل حسابي خلقه الله مناسبا لمعرفة العالم والسيطرة عليه.

ويلخص ديكارت فلسفته هذه من خلال تشبيهها بالشجرة: مثل الفلسفة كمثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الطبيعيات، وأغصانها الميكانيكا والطب والأخلاق العليا.

وعلى الرغم من عقلانيته الرياضية التي استعملها في بناء علوم الطبيعة والميكانيكا والطب والأخلاق، والتي جعلت من منهجه الخطوة النوعية الأولى لمغادرة (نظرية المعرفة) نحو (نظرية العلم)، على الرغم من كل ذلك تبقى نظرية المعرفة عند ديكارت تابعة للنموذج الفلسفي القديم والوسيط الذي لم يتمكن من تجاوز عالم المعرفة إلى عالم العلم، ومع ذلك يبقى ديكارت المؤسس الأول للحداثة الغربية التي وضع أركانها الأساسية ألَا وهي وجود الذات ومركزية العقل بما هو حساب، والوجود الإلهي بما هو الضامن الأساس لحقيقة هذا العقل ويقينه.

نقد نظرية ديكارت في المعرفة:

أ - المذهب الحسي التجريبي (جون لوك وديفيد هيوم):

اتبع ديكارت أتباع عديدون من رواد العقلانية العلمية إلى أواخر القرن التاسع عشر وحدود القرن العشرين؛ باعتباره مؤسس العقلانية الحديثة علما وفلسفة، ومع ذلك عرفت نظريته نقدًا كبيرًا جدًّا، ومن أشهر من نقده جون لوك رائد النظرية الحسية قي المعرفة، وديفيد هيوم الذي طورها على أساس بحوث العلم التجريبي الذي أنشأه نيوتن.

يقوم نقد المذهب الحسي للمذهب العقلي على أساس نقد القول بالأفكار الفطرية، فحسب جون لوك: «العقل صفحة بيضاء، لا يحمل أيّ فكرة فطرية، وأن كل ما يعرفه العقل مصدره التجربة، وبالتالي فلا توجد مبادئ فطرية في العقل بما في ذلك فطرية وجود الله».

ويعتبر جون لوك أن الدين والإيمان هو الطريق الوحيد للقول بوجود الله واتباع تعاليمه، فالعقل التجريبي يعلمنا العالم، والإيمان يعلمنا الدين.

وقد طور ديفيد هيوم المذهب التجريبي من خلال إيمانه بقدرات العلم على المعرفة، والقول بأن المعرفة العلمية لها أساس تجريبي ورياضي، وبأن العقل التجريبي لا يقوم على مبادئ ضرورية، وإنما يقوم على أفكار تجريبية احتمالية.

ومن أهم الأفكار التجريبية التي نقدها هيوم ورفض فيها موقف ديكارت العقلاني: أنه لا يوجد مبدأ فطري اسمه مبدأ السببية، فالسببية فكرة تجريبية أي: لا توجد أي علاقة ضرورية بين السبب ونتيجته، وأن ما يسمى سببية في العالم ليس إلا نتاج عادة تجريبية رسخت في عقولنا لا ضرورة فيها.

وعلى إثر النقد الذي أقامته الفلسفة التجريبية الإنجليزية مع جون لوك وديفيد هيوم سيبني الفيلسوف الألماني كانط أول نظرية معرفية في العلم، ولنقل على نحو مختصر أول نظرية في العلم، ستكون سببا في بناء فلسفة العلم في مرحلة أولى والإيبستيمولوجيا (المعرفة العلمية) في مرحلة ثانية.

ثانيا: نظرية المعرفة عند كانط[1] وتأسيس المدرسة النقدية:

لما أراد ديكارت بناء نظريته في المعرفة وتأسيس العلم الحديث على أسس متينة وصلبة -كما يقول- لم تكن العلوم موجودة وقتها، فرأى ضرورة استعمال الشك المنهجي للتخلص من الفلسفة القديمة والوسيطة، وليضع قواعد جديدة للتفكير، فانتهى إلى (الكوجيتو) أداة للمعرفة، واعتبر وجود الله ضامنًا لها. أما كانط فقد عاش في مناخ فلسفي وعلمي مغاير جعله يستبعد الشك منهجا؛ لأنه لا يناسب عصر العلم، فالعلم قد تم بناؤه وتأسيسه، وهو أمر لا يمكن الشك فيه الآن، والحقيقة العلمية قد ظهرت وتم التحقق من صدقها ولم يعد بالإمكان الشك فيها أيضا. فما هي مهمة الفلسفة إذن إن لم يكن بناء نظرية في المعرفة؟ للإجابة عن هذا السؤال طرح كانط أربعة أسئلة كبرى، وهي:

١- **ماذا يمكنني أن أعرف؟** وهو سؤال تجيب عليه الميتافيزيقا.

٢- **ماذا يجب عليَّ أن أفعل؟** وهو سؤال تجيب عليه الأخلاق.

---

(١) إيمانيوال كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، فيلسوف ألماني، مؤسس المدرسة النقدية في الفلسفة الحديثة، تأثر بفلسفة ديكارت العقلانية، ومن سار على نهجه، كما تأثر بالفلسفة التجريبية مع الفيلسوف الإنجليزي هيوم. له إنتاجات فلسفي متنوعة، من أهمها كتبه النقدية، وهي: كتاب نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم، إلى جانب عدد كبير من الأعمال المهمة التي أثرت في عصره علميا وأخلاقيا وسياسيا.

٣- **ماذا يحق لي أن آمل؟** وهو سؤال يجيب عليه الفن والدين.

٤- **ما الإنسان؟** وهو سؤال تجيب عليه الأنثروبولوجيا.

من خلال هذه الأسئلة نستنتج الأفكار التالية:

- أن الميتافيزيقا لم تعد بحثًا في الماورائيات، مثل البحث في الوجود الإلهي والروح وغيرها، أي: لم تعد جوابا عن سؤال أصل الوجود وعلته الأولى كما هو معروف في تاريخ الفلسفة.

- صار للميتافيزيقا مجال آخر، وهو الجواب عن سؤال: ماذا يمكنني أن أعرف؟

- أن المعرفة العلمية موجودة حقا، وهي التي أتم بناءها نيوتن في كتابه «المبادئ الرياضية في الفلسفة الطبيعية».

- أن دور الفلسفة هو تحليل المعرفة العلمية الواقعة فعليا، والنظر في شروط إمكانها، أي: الانطلاق من المعرفة العلمية التي بناها العلماء أمثال نيوتن، ثم نقوم بتحليلها ومعرفة مكوناتها وعناصرها؛ حتى نكشف في الأخير العناصر التي اشتركت في تكوينها، وتسمى هذه العملية الميتافيزيقا الجديدة، وقد انتهى كانط بعد تحليله للمعرفة العلمية إلى النتائج التالية:

١- أن العقل النظري هو العقل القادر على الإجابة عن سؤال: ماذا يمكنني أن أعرف.

٢- أن العلم يبحث في الظواهر فحسب، أي: الأحداث التي يمكن للحواس أن تدركها وتتعرف عليها، وإدراكها يكون إما مباشرة، أو من خلال

آلات تقوي الإدراك الحسي عندنا.

٣- يسمي كانط عالم الظواهر بالأشياء لذاتنا، أي: الأشياء كما ندركها بحواسنا وذواتنا.

٤- ليس بمقدور العلم معرفة الشيء في ذاته، أي: ليس بمقدور العلم معرفة الحقيقة الخفية التي تسكن وراء الحواس، أي: وراء ما يظهر لنا.

٥- أن الملكة القادرة على المعرفة هي ملكة الفهم أو الذهن، وليس العقل.

٦- أن الذهن يبني المعرفة من خلال مصدرين اثنين: أولهما: يسميه كانط التمثلات الحسية أو الحدوسات الحسية، وثانيهما: يسميه كانط المقولات الذهنية ومفهومي الزمان والمكان.

٧- المقولات قوالب عقلية تستقبل المعطيات الحسية وتنظمها لتنتج منها معرفة بالظاهرة، فقولنا: (القلم فوق الطاولة)، جملة مفيدة لها معنى، وعندما نحللها نرى أنها مكونة من ثلاث كلمات: (القلم، الطاولة، فوق)، أما كلمة (القلم) وكلمة (الطاولة) فتحيلان إلى أمر محسوس أي: لهما مقابل محسوس في عالم الظواهر، لو اكتفينا بهما لكانت الجملة (القلم الطاولة)، وهذه ليست جملة تامة، وليس لها معنى؛ لذا يضيف العقل من عنده كلمة (فوق)، وكلمة (فوق) لا مقابل لها في الواقع الحسي، وعندها تصير الجملة (القلم فوق الطاولة) جملة تامة لها معنى، فلو اكتفينا بما هو محسوس لن نبني معرفة، وإذا اكتفينا بالقالب العقلي (فوق) لن نبني معرفة، وعندما نضع المحسوس في القالب تصير المعرفة ممكنة.

٨- إذا كانت التمثلات الحسية من مصدر تجريبي فإن المقولات ما قبلية، أي: موجودة في الذهن قبل التجربة، مع العلم أن كانط يرفض تسميتها بالفطرية؛

حتى لا يطرح سؤال: وكيف فُطرت في الذهن؟ مثلما سأل ديكارت قبله، وقال: إن الله الذي خلق عقولنا هو الذي وضع فيها المبادئ الفطرية للمعرفة.

والسؤال الآن: إذا كانت المعرفة عملا ذهنيا مرتبطا بالتجربة ومتصلة بعالم الظواهر، فكيف يمكن أن نعرف الشيء في ذاته من جهة، وكل المسائل الميتافيزيقية القديمة من قبيل معرفة وجود الله وخلود الروح والحرية والإرادة وغيرها من جهة أخرى؟

يجيب كانط عن هذا السؤال على النحو التالي:

- إن العقل النظري لا قدرة له على معرفتها؛ لأنها ليست حسية، ولا تنتمي لعالم الظواهر، أي: أنها ليست موضوع معرفة.

- إنها موضوع تفكير، وهو أقصى ما يمكن للعقل النظري فعله فيها، وليست موضوعًا للمعرفة.

- إن هذه المسائل مهمة جدا وضرورية، وسيبقى الإنسان دومًا حاملًا لهذا السؤال باحثًا عن جواب كافٍ له.

- يقدم كانط جوابًا ثانيًا عن السؤال نفسه في كتابه «نقد العقل العملي» الذي يجيب عن سؤال: ماذا يجب عليَّ أن أفعل؟ ويقر بأن المسائل الميتافيزيقية بالمعنى القديم للكلمة هي من مسلمات العقل العملي، أي: على الإنسان أن يسلم بها دون أن يعرفها.

- تأسيس الأخلاق -أي: أخلاق الواجب- يقتضي ضرورة على العقل العملي أن يسلم بوجود الله وخلود الروح والحرية، وأنه إذا ما رفض العقل العملي

هذه المسلمات فإن تأسيس أخلاق الواجب تصير مستحيلة، فالتسليم بوجود الله ضرورة أخلاقية مع التسليم بخلود الروح والتسليم بحرية الإنسان.

إذا أردنا الحجة على صدق هذه المسلمات فما علينا إلا مغادرة العقل العملي والنظر في كتاب الله أي: في الإيمان.

إن الدين وحده حسب كانط هو الوحيد الذي يملك معرفة تامة ونهائية ويقينية عن الوجود الإلهي وخلود الروح والحرية، فمن أراد الحجة عليها فليأخذها من الوحي الإلهي، وبهذا يضع كانط للدين والوحي مكانة مهمة في نسقه الفلسفي.

إن هذا التمييز الذي يقيمه كانط في نظرية المعرفة هو الذي جعل من فلسفته فلسفة نقدية، ويعني كانط بمفهوم النقدية البحث عن شروط إمكان المعرفة، أي: ما الذي يجعل المعرفة العلمية ممكنة؟ وهذا السؤال يفرض علينا تحليل المعرفة العلمية التي أقامها العلم فعلًا، ونموذج العلم النيوتني قائم أمامنا، وهذا التحليل النقدي هو الذي كشف لنا عن عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، وميز بين التمثلات الحسية والمقولات القبلية، وميز بين التفكير والمعرفة، وبين العلم والدين.

وبعبارة أخرى: إن للعلم مجاله، وللدين مجاله، وللفن مجاله، وللفلسفة مجالها، والخلط بين المجالات وعدم التمييز بينها هو سبب الأخطاء التي وقعت فيها نظريات المعرفة في التاريخ.

حصيلة:

١- لم يعد سؤال: هل المعرفة ممكنة؟ سؤالا وجيها حسب كانط؛ لأن المعرفة تأسست فعليًّا وأثبتت وجودها وجدواها، وذلك من خلال العلم الحديث الذي عرف نضجه مع العالم الإنجليزي نيوتن.

٢- يقتصر دور نظرية المعرفة في تحليل المعرفة العلمية القائمة، واستخراج الشروط التي اجتمعت فعليًّا وأنتجت المعرفة العلمية، وهذه الشروط هي التمثلات أو الحدوسات الحسية والمقولات الذهنية ومفهومي الزمان والمكان.

٣- إن المعرفة بالظواهر معرفة علمية لا يبني يقينًا كليًّا بالواقع ككل؛ لأن في الواقع مسائل لا تدخل ضمن مجال العلم، مثل مسألة الوجود الإلهي والمسائل الدينية والجمالية...

٤- إن الإنسان بحاجة إلى المسائل الميتافيزيقية؛ لتحقيق ثلاثة أمور مهمة، وهي: أن هذه المسائل يمكن أن نفكر فيها نظريًّا فقط دون الحصول على معرفة يقينية في شأنها، وأنها مسلمات ضرورية إذا أردنا تأسيس الأخلاق والفضائل، وأن الدين هو الوحيد المؤهل لتقديم معرفة حقيقية حولها.

٥- إن نظرية المعرفة بهذه الصيغة فقدت أسلوبها القديم والوسيط؛ لكونها صارت غير متصلة بسؤال الوجود وغيرت أسئلتها حول المعرفة من سؤال حول إمكانياتها إلى التسليم النهائي بوجودها، وأن دور عقلنا النظري ينحصر في تحليلها.

٦- إن النظرية التي تضع على عاتقها مهمة تحليل المعرفة للنظر في شروط إمكانها تجسّم أولى مظاهر ما سيسمى بفلسفة العلم؛ لأن المعرفة صارت هي المعرفة العلمية فقط، ولا تقال على غيرها.

٧- إن غير العلم ليس معرفة، وإنما هو فكر مثل الفكر الديني والفكر الفلسفي والفكر السياسي وغيرها، أو هو إيمان مثل الإيمان بالله وباليوم الآخر وبحرية الإنسان وغيرها.

٨- إن نظرية المعرفة مع كانط صارت نظرية في العلم، أي: أنها أول خطوة فعلية في بناء فلسفة العلم.

٩- إن فلسفة العلم هي الفلسفة التي تتخذ من العلم موضوعًا لها، وتهتم بتحليله واستخراج شروط إمكانه.

١٠- إن فلسفة العلم سرعان ما ستتطور لتعطي مكانها للإيبستيمولوجيا التي ستتولى نقد العلم نقدًا تاريخيا وربطه بموضوعه ومنهجه؛ لتوفير شروط تقدمه، ومن أبرز القائلين بفلسفة العلم والذين جعلوا كانط موضوعًا لهم هو الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية وغيره من فلاسفة العلم الوضعيين والمحدثين.

١١- إن الحقيقة لا تكون إلا علمية.

١٢- إن الدين والوحي ضروريان للتفكير وكشف المعنى من جهة، وبهذا يكون كانط قد ضيّق من مجال الفلسفة؛ ليضع مجالًا للدين؛ ليحدث التكامل بين العلم والإيمان.

الوحدة الثانية عشرة

فلسفة العلم والإيبستيمولوجيا

الوحدة الثانية عشرة: فلسفة العلم والإيبستيمولوجيا

مقدمة:

مع نهاية القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر عرف العلم تطورًا كبيرًا جدًّا، وعرف نجاحات باهرة غيرت وجه تاريخ أوروبا، وكانت سببًا في ظهور أول ثورة سياسية واجتماعية، أي: الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، وكانت سببًا في ظهور الثورة الصناعية التي غيرت وجه التاريخ.

ولعل من أبرز مظاهر تطور العلوم: اتساع نفوذه المعرفي في جميع المسائل التي يضعها العقل أمامه، واستقلال العلوم عن الفلسفة، وأمام هذا الوضع العلمي برزت مشاكل علمية كبيرة تتمثل في تزايد التخصص العلمي من جهة، وجهل العلماء بما يجري خارج تخصصهم، فكان السؤال: **كيف نضمن تطور العلم مع تجاوز هذا الجهل؟** للإجابة عن هذا السؤال كانت فلسفة العلم مع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت.

أولا: فلسفة العلم (الفلسفة الوضعية):

مع بناء العلم الحديث واستقرار نظرياته وتحقق قوانينه، ظهرت في ساحة العلم والفلسفة مدرسة فلسفية غيرت من مسار الفلسفة ووجهتها ومهمتها، ألا وهي المدرسة الوضعية التي أسسها الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت[1].

---

(١) أوغست كونت (١٧٩٨/ ١٨٥٧م)، فيلسوف فرنسي، مؤسس الفلسفة الوضعية، ومؤسس علم الاجتماع، يعتبر من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين غيروا وجهة الفلسفة من جهة قيمتها ودورها، ووجهوا العقل نحو قيمة العلوم الإنسانية وخاصة علم الاجتماع، وهي كلمة أنتجها أوغست كونت (السوسيولوجيا)، من أشهر مؤلفاته كتاب: «دروس في الفلسفة الوضعية»، و«نظام في السياسة الوضعية».

وتعتبر فلسفته من أولى فلسفات العلم نضوجًا واكتمالًا؛ لأنه أبعد عن الفلسفة كل القضايا الميتافيزيقية، أي: القضايا غير العلمية، وجعل مهمة الفلسفة تتبع نتائج العلم، والجمع بينها في نسق فكري واحد، فلم تعد الفلسفة مع كونت منتجة للمعرفة، وإنما محللة له لا غير، يقول أوغست كونت: «أما اليوم فان كل واحد من العلوم قد تطور بشكل مستقل، بحيث إن البحث في علاقاتها المتبادلة يعطي المكان لعمل تابع لهذا التطور في الوقت الذي يصبح فيه هذا النظام الجديد من الدراسات أمرًا لا غنى عنه لاتقاء توزع المفاهيم الإنسانية، هذه هي الكيفية التي أتصور بها مكانة الفلسفة الوضعية في النسق العام للعلوم الوضعية بمعناها الحق»[1].

وهذا يعني أن دور فلسفة العلم في معناها الوضعي مع أوغست كونت هو:

١- تحديد روح كل علم من العلوم، وإليها يرجع إعادة اكتشاف العلاقات المتبادلة بين العلوم المختلفة.

٢-تلخيص مبادئ العلوم في أقل عدد من ممكن من المبادئ العامة.

٣-الربط بين كل اكتشاف علمي جزئي وبين النسق العام للمعارف الوضعية.

ومن ثم فإن الفيلسوف التقليدي لا يمكن أن يقوم بهذه المهام؛ لأن تكوينه ميتافيزيقي، فهذه المهمة الجديدة الناتجة عن بلوغ العلوم حالتها الوضعية تحتاج فيلسوفًا آخر يحمل تكوينًا علميًّا متميزًا.

---

(١) أوغست كونت. دروس في الفلسفة الوضعية الجزء الأول: الفلسفة الأولى ص ٣١-٣٢ .

إن الفيلسوف الوضعي منبثق من بين العلماء ذوي الاختصاصات المختلفة، لا يميّزه عنهم غير كونه يترك الاهتمام بتفصيلات العلوم؛ ليهتم بأعم نتائجها[١].

لم تكن مهمة فلسفة العلم الوضعية ممكنة إلا في عصر أوغست كونت، أي: مع مطلع القرن التاسع عشر؛ لأن العلوم استقلت فعليا عن الفلسفة وتجاوزت ارتباطها بالميتافيزيقا تجاوزًا نهائيًّا؛ لهذا السبب تحدث كونت عن قانون الحالات الثلاث الذي حكم تاريخ الفلسفة والعلم، وهو القانون الذي يكشف فيه كونت حالة العلوم في تاريخها الطويل وصولًا لحالتها النهائية أي: حالتها الوضعية.

قانون الحالات الثلاث:

يقول أوغست كونت: «لا غنى لنا لكي نفسر على الوجه اللائق الطبيعة الحقيقية والسمة الخاصة للفلسفة الوضعية، عن إلقاء نظرة عامة على المسيرة المتقدمة للفكر البشري معتبرة في مجموعها؛ إذ لا يمكن لأي مفهوم مهما كان أن يعرف على الوجه الأكمل إلا بالنظر إلى تاريخه. وأعتقد أنني عند قيامي بمثل هذه الدراسة للتطور الكلي للفكر البشري في مجالات نشاطه المختلفة منذ بزوغه الأول الأكثر بساطة إلى أيامنا هذه، قد اكتشفت قانونا أساسيا كبيرا يخضع له هذا التطور بضرورة ثابتة»[٢].

ويمكن تلخيص هذه المسائل على النحو التالي: أن الفكر البشري مرّ بثلاث حالات في فهمه وتفسيره للعالم ونظرته إليه:

---

(١) راجع ما هي الإبيستيمولوجيا للدكتور محمد وقيدي ص ١٢٣. دار الحداثة لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٣.

(٢) أوغست كونت. دروس في الفلسفة الوضعية. ص ٤.

١- الحالة اللاهوتية:

وهي الحالة التي كان فيها الإنسان يتوهم تفسير الطبيعة لكونه لم يكن يراها في طبيعتها، وإنما كان يراها آلهة أو تسكنها الآلهة، فعوض أن يفسرها عبدها؛ اعتقادًا منه أن عبادتها هو الطريق الوحيد لحماية نفسه من قسوتها، وفي هذه الحالة ظهرت ديانات الطبيعة بجميع أشكالها والوثنية وغيرها... كما ظهرت أشكال التفسير المطلقة المعبرة عن وجود كائنات فوق طبيعية تسكن العالم الطبيعي وتحكمه حكما مباشرًا.

٢- الحالة الميتافيزيقية:

وهي حالة انتقالية يُرجع فيها الإنسان ظواهر الطبيعة إلى علل أولى غيبية، فيبني نظامًا عقليًّا تجريديًّا غريبًا لا يقدر على البرهنة عليه من جهة، ويعتقد أنه الجوهر الأعلى المتحكم في الظاهرة، أو العلة الخفية الأولى المتحكمة في القوى الطبيعية، إن هذه المرحلة ليست إلا تحويرًا بسيطًا للحالة الأولى، وتمثل حالة انتقالية نحو الحالة الثالثة، وظهرت فيها أكبر الفلسفات الميتافيزيقية التي لم تتمكن من معالجة الظواهر الفعلية، واكتفت بالنظر في الأسباب البعيدة.

٣- الحالة الوضعية:

وهي الحالة العلمية التي فصلت بين الوجود الإلهي والوجود الطبيعي، فتمكن العقل العلمي من رؤية الطبيعة كما هي دون تأليهها، أي: يرى قوانينها التي تحكمها دون حاجة إلى ربطها بالوجود الإلهي؛ لأن الله أوجد الطبيعة وأوجد فيها قوانينها وسننها التي تتحكم فيها وتسيّرها، وفي هذه الحالة -حسب كونت- يعرف الإنسان حقيقة الوجود الإلهي من جهة بما هو وجود متعال، ويعرف

حقيقة الوجود الطبيعي من جهة أنه وجود مادي، أي: أن الإقرار بالألوهية لله يلزمه ضرورة الإقرار بمادية الطبيعة.

ومن أهم نتائج هذه النظرة الجديدة للعلم والطبيعة والله نذكر:

١- لم يعد ممكنًا مع الحالة الوضعية -أي: العلمية- عبادة الطبيعة؛ لأن الله ليس الطبيعة، بل هو متعال عليها[١].

٢- عندما يصل العقل البشري إلى هذه الحالة يكون قادرًا على تفسير الطبيعة، ومعرفة قوانينها والتنبؤ بحركاتها وأحداثها، دون حاجة إلى أيّ معرفة أخرى تتجاوز العالم الطبيعي.

٣- أن الحالات الثلاث التي عرفها ويعرفها العقل البشري في تطوره المعرفي ليست مراحل تاريخية متعاقبة بالضرورة، وإنما هي حالات قد تظهر في عصر واحد.

٤- إن الناظر في الواقع وفي كل زمان يجد شعوبًا تفسر العالم بالعودة إلى القوى الخفية والغيبية سحريًّا وأسطوريًّا وغيرها، وشعوبا أخرى تفسر الطبيعة بإرجاعها إلى مبادئ أولى وغايات قصوى، وشعوبًا أخرى في الزمان نفسه تفسر الطبيعة من خلال استقراء قوانينها وفق منهج علمي وضعي خالص أي: تجريبي ورياضي؛ ونتيجة لهذا يمكن أن نبرز نتيجة مهمة لفلسفة العلم الوضعية وهي أن العلوم جميعها صارت علومًا متخصصة تخصصًا دقيقا، ولم يعد بالإمكان وجود العالم الموسوعي في البحث العلمي، وكان ذلك مع ظهور علم الفلك (الثورة الكوبرنيكية) والميكانيكا (فيزياء نيوتن) والكيمياء (لافوازييه)، إلى جانب علوم الأحياء مثل علوم الحيوان كعلم الخلية والجراثيم والأجنة وغيرها.

---

(١) المصدر نفسه ص ٤-٩.

تصنيف كونت العلوم:

يصنف أوغست كونت العلوم على النحو التالي:

- **الرياضيات:** وموضوعها أبسط المواضيع؛ بسبب طابعها التجريدي، وهي أقدم العلوم جميعا، وهي ليست بحاجة إلى غيرها من العلوم.

- **علم الفلك:** ظهر بعدها وهو بحاجة إليها، كما أن موضوعه أكثر عينية، وهي الأفلاك ونظام الكون.

- **الطبيعيات:** بفروعها: الميكانيكا أولا، ثم الكيمياء، ثم الأحياء.

بهذا يتضح أنه لا يمكن لأيّ علم أن يظهر إلا بعد اكتمال العلم الذي قبله لحاجته إليه، وأن أي عائق يقف دون تطور العلم السابق يمنع بالضرورة ظهور العلم اللاحق أو تطوره، وبما أن العلم تطور على هذا النحو في تاريخه الطويل ووصل إلى حالته الوضعية فلا شك أن رسالة العلم تغيّرت، ويمكن إيجازها في الأهداف التالية:

- **تفسير الطبيعة:** أي: الكشف عن العلاقات الضرورية التي تحكم الظواهر، والتعبير عنها تعبيرًا رياضيًّا كميًّا.

- **التنبؤ:** أي: كلما نجح العلم في تفسير الظاهرة تفسيرا علميًّا كميًّا يستطيع التنبؤ بمستقبلها قبل وقوعها.

- **السيطرة والضبط،** أي: أن يمتلك القدرة المادية للسيطرة عليها، وتحويل قواها لخدمته.

- **استبعاد كل قوة ما ورائية** يمكن أن تتدخل في الطبيعة وتفعل فيها؛ لأن الطبيعة تحكمها نواميسها الطبيعية التي لا تتبدل، وأنه يجب تفسيرها بأسبابها القريبة فحسب.

- **تأسيس علم الاجتماع** الذي كان اسمه في البداية الفيزياء الاجتماعية، أي: إخضاع الظواهر الإنسانية إلى القوانين التي تحكم العالم الفيزيائي؛ لتفسير الظواهر الإنسانية بالمنهج نفسه الذي نجح في تفسير الطبيعة.

ملخص نظرية كونت في المعرفة:

أولا: يبدو مما تقدم أن أوغست كونت حلل طبيعة العقل العلمي باعتباره العقل الوحيد القادر على بناء المعرفة، وأن المعرفة العلمية هي وحدها الجديرة بهذا الاسم، فلا وجود لمعرفة سوى المعرفة العلمية، وأن كل تفسير غير علمي هو تفسير وهمي لا يمكن قبوله.

ثانيا: إن الحقائق العلمية حقائق ثابتة، والمنهج العلمي الرياضي والتجريبي منهج أثبت قدرته على قراءة الطبيعة والاجتماع قراءة صحيحة لا مجال للشك فيها.

ثالثا: إن البشرية بهذا المعنى صارت مستغنية عن الوحي، وعن كل البحوث الماورائية والغيبية؛ لأن العقل البشري تجاوز هذه الحالة، وهو الآن لا يثق إلا في التناول الوضعي أي: العلمي.

رابعا: إذا كانت العلوم بحكم كثرتها وتخصصها لا يمكن الإحاطة بها الإحاطة المثلى، فإنه بالإمكان أن نبني تخصصًا آخر تكون مهمته جمع نتائج العلم وتحليل مناهجه وأفكاره، وخاصة تتبع انتصاراته ضد إنتاجات الحالة اللاهوتية والميتافيزيقية، وهذا التخصص اسمه الفلسفة الوضعية

خامسا: أن مهمة الفلسفة الوضعية -أي: فلسفة العلم- هو تتبع نتائج العلوم ومناهجها ونتائجها؛ لتكون أداة فعالة تغذي العلماء داخل اختصاصاتهم الضيّقة.

سادسا: كلما تطورت هذه الفلسفة والعلم معها، كلما تقلص حضور الدين في حياة الإنسان، إلى أن يفقد الإنسان معنى الحضور الإلهي في حياته كلها وبجميع مظاهرها.

مناقشة ونقد:

يمكن أن نجمع أهم ما قيل في نقد فلسفة العلم الوضعية في النقاط التالية:

- أن الفلسفة مع الوضعية فقدت جوهرها ودورها الفعلي في إنتاج المعرفة والقيم، وصارت فلسفة للعلم تابعة له فقط، تجمع نتائجه ومناهجه وتحللها.

- إن التعصب للحقيقة العلمية جعلت العقل يزهو بنفسه متناسيًا الحدود التي كان الفيلسوف الألماني كانط قد وضعها بين العلم والدين، أي: أن للعلم مجاله وللدين مجاله، ولا يمكن استغناء الواحد عن الآخر، ولا يمكن أن يتدخل الواحد في الآخر أيضا، فللعلم عالمه وحقائقه، وللدين والوحي عالمه وحقائقه؛ لهذا السبب كان الصراع المعرفي والفلسفي بين الكانطية والوضعية قائمًا إلى وقت الناس هذا رغم ضعف المدرسة الوضعية وتقلص أتباعها وأنصارها.

ثانيا: الوضعية المحدثة وفلسفة العلم الجديدة:

إن فلسفة أوغست كونت فلسفة وضعية جسمت فلسفة العلم تجسيمًا كاملًا،

وسيبقى أثر أوغست كونت في فلسفة العلم قائمًا مع المدرسة الوضعية المحدثة[١]، التي انطلقت من وضعية كونت الأولى لتطورها؛ من أجل قراءة العلم الوضعي على نحو مغاير يبعد من مجال المعرفة كل أشكال الدين والميتافيزيقا.

يرى أنصار الوضعية المحدثة أن:

- الدين وكل الميتافيزيقا مجالات وهمية، لا معنى لقضاياها حسبهم، وقد كان فيتغنشتاين[٢] وكارناب[٣] من أشهر من مثّل هذا الاتجاه وطوره.

---

(١) الوضعية المحدثة: مدرسة معاصرة في فلسفة العلم، استعملت اسم الوضعية الذي بناه الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، وسميت بالمحدثة؛ لكونها لم تلتزم بالمبادئ التي وضعها مؤسس الوضعية الأول، وسبب عدم الالتزام تطور المعرفة العلمية المعاصرة، خاصة بعد ظهور الفيزياء النسبية والفيزياء الكونية، وهي مدارس في الفيزياء النظرية والرياضية التي تجاوزت المنهج التجريبي الذي كان المنهج العلمي في الفيزياء الكلاسيكية. ورغم أن التجربة لم تعد أساس العلم المعاصر فإن الوضعية المحدثة أبقت على فكرة التجربة، ولكنها غيرت معناها من جهة، وألصقتها بالبحوث المنطقية، فصارت تسمى بالوضعية المنطقية أو الوضعية التحليلية، ومن أشهر أعلامها فلاسفة حلقة فينا التي أسسها شليك Schlick سنة ١٩٢٤م، واجتمع حولها علماء عديدون وفلاسفة من جنسيات مختلفة من إنجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا، نذكر منهم على سبيل المثال: أرنست ماخ وهنري بوانكاريه وبرتراند رسل وكارناب وفيتجنشتاين وغيرهم الذين غيروا من معنى التجريبية لتصير تجريبية منطقية؛ إنقاذا لهذا المفهوم الوضعي الأصيل، إلى أن ظهرت الإبيستيمولوجيا المعاصرة التي تجاوزت المدارس الوضعية بمختلف وجوهها؛ لبناء نظرية نقدية في العلم، بعيدة عن كل أساس تجريبي، وبعيدة عن كل أشكال التعصب الوضعيّ للعلم.

(٢) فيتغنشتاين (١٨٨٩-١٩٥٠م)، من أهم فلاسفة العلم المعاصرين الذين أسهموا ببحوثهم الفلسفية العلمية، ورغم أنه لم يكن عضوا في جماعة فينا إلا أنه كان له أثر كبير على كل أبحاثها، خاصة من خلال كتابه تراكتاتوس Tractatus Logical Philosophic.

(٣) كارناب (١٨٩١-١٩٧٠م)، فيلسوف ألماني، من الشخصيات المهمة في المدرسة الوضعية المنطقية، التي وجهتها المنطقية بعد ما كانت وجهتها تجريبية، من أهم كتبه: «البناء المنطقي للعالم»، و«التركيب المنطقي للغة»، و«الفلسفة والتركيب المنطقي»، وغيرها.

- أن مهمة فلسفة العلم لا تنحصر في متابعة الإنتاج العلمي في مختلف مراحله كما أراد مؤسس الوضعية أوغست كونت، وإنما تحليل القضايا العلمية أي: تحليل لغة العلم وتنقيتها من أي أثر ميتافيزيقي أو ديني؛ لأن الميتافيزيقا والدين يستعملان لغة لا علمية أي: وهمية، ولا معنى لها أي: خالية من أيّ معنى.

- المعنى حسب الوضعية المحدثة يكون في اللغة التي يمكن التحقق من صدقها تجريبيا، ولها إحالات تجريبية واقعية، فكل كلمة أو عبارة لا نجد لها أثرا واقعيا تشير إليه فهي كلمة أو عبارة خالية من أيّ معنى، ومن ثم وجب التخلص منها وتنقية القول العلمي منها.

- حكمت المدرسة الوضعية المحدثة على كل التراث الفلسفي والمعرفي منذ عصر أفلاطون إلى منتصف القرن العشرين بالزوال؛ لكونه ليس إلا أوهامًا تفنن الإنسان في صياغتها، وحان الوقت الآن لتعويض هذا التراث الإنساني الوهمي باللغة العلمية ومسائل العلم ومناهجه ونظرياته وحقائقه.

- ترى فلسفة العلم الوضعية وفي نسختها المحدثة أنه ليس أمام الإنسان اليوم بعد رحلته المعرفية التي دامت قرونًا إلا التخلص من أوهام الماضي والتمسك بالعلم ولغته فقط:

لقد أضحت المدرسة الوضعية المحدثة مدرسة منطقية خالصة، تهتم بمنطق العلم وتحليل لغته دون تجاوز ذلك إلى إنتاج العلم نفسه، فإنتاج المعرفة لا يكون إلا علميا؛ لأنه لا معرفة إلا المعرفة العلمية. لقد قضت الوضعية المنطقية بهذه الصورة قضاء مبرمًا على الفلسفة التقليدية في كل مباحثها الأنطولوجية

الميتافيزيقية والمعرفية والقيمية، ووجهت اللغة والتفكير وجهة واحدة هي التفكير العلمي ولغة العلم؛ لأنه لا حقيقة فعلا إلا الحقيقة العلمية وما سواها وهم، وهذا ما عملت الفلسفة المعاصرة في بعض وجوهها على تجاوزه وبيان تهافته، ولدينا في هذا السياق النقدي مدرستان: أولى إبيستيمولوجية، وثانية حدسية.

ثالثا: النقد الإبيستيمولوجي:

رأينا كيف حاولت الفلسفة الدفاع عن وجودها ولو بصورة محتشمة أمام تطور العلوم الوضعية الهائل الذي احتكر الحقيقة كلها، ولم يعد لحقول الفكر البشري الأخرى ما تقوله معرفيًّا، وإنما حق لها أن تصمت، وهو ما جعل فلسفة العلم في صورتها الوضعية فلسفة عقيمة غير قادرة على إنتاج المعرفة، وإنما فقط متابعتها وتحليلها وتنقيتها من الشوائب التي قد تلتصق بها.

وأمام تطور العلوم وتوسع مجالاتها وتعدد اختصاصاتها وخاصة مع القرن العشرين مع ظهور الفيزياء النسبية مع أينشتاين والميكروفيزياء مع هيزنبرغ ولوي دي بروي وفيزياء الكم مع ماكس بلانك؛ عرف العلم صورة أخرى يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- تغير العلم جوهريا في مسائله ومناهجه .
- تراجعت النزعة التجريبية الخبرية.
- تطورت المناهج الرياضية الأكسيومية، فصار العلم الرياضي والطبيعي علما نظريا فرضيا استنتاجيا.

نتيجة لهذا صارت العقلانية العلمية قوة تفسير للعالم وقوة تفكير لا تضاهى، بل صارت هذه العقلانية معرفة وفكرا هي الممثلة للعقل المعاصر والجامعة لأبرز مظاهره، وقد أحسن أينشتاين التعبير حين قال في مقال له عنوانه (العلم والدين) نشره سنة ١٩٤٥م: «العلم أعرج دون دين، والدين أعمى دون علم». فالحقيقة لا يمكن أن يستأثر بها العلم، هذه هي النتيجة الكبرى التي انتهت إليها النظرية العلمية المعاصرة، يقول بشلار[١]: «إن جوهر تأملنا أن نفهم أننا لم نفهم بعد شيئا»، لأن العلم يعيش حالة ندم مستمر يراجع نظرياته ويراجع حقائقه باستمرار، «إن تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه».

لم يعد ممكنا بعد الآن احتكار الحقيقة في سياق العلم؛ إذ ليست حقائق العلم اليوم إلا أخطاء لم نكتشفها بعد، وما على العقل العلمي إلا أن يتسلح بالمرونة الكافية التي تجعله قادرا على تغيير أفكاره باستمرار.

ما الإيبستيمولوجيا وما دورها ؟

- إنها ليست نظرية في المعرفة، وإنما هي حقل نظري جديد يتخذ من العلم الحديث والمعاصر موضوعا له؛ لتحليله ونقده والوقوف على العوائق التي تحول دون ظهوره أو تقدمه، والقطيعات التي على العلم أن يقوم بها في سبيل بناء نظرياته وتجديدها.

---

(١) غاستون بشلار: (١٨٨٤-١٩٦٢م)، فيلسوف فرنسي، تخصّص في الرياضيات ودرّسها إلى جانب الفيزياء والكيمياء، ثم تحول إلى الفلسفة للحصول على الدكتوراه، وصار أستاذًا للفلسفة بجامعة الصوربون، أسس مدرسة في فلسفة العلم المعاصر، وهي الإيبستيمولوجيا.

- إنها عملية تحليل نفسي للقول العلمي في نشأته وتأسيسه وتجدده، إن للعلم تاريخًا وللحقيقة العلمية تاريخًا، الأمر الذي يجعل القول العلمي اليوم بما هو المعبّر على المعرفة الإنسانية في أسمى صورها قولا احتماليا ونسبيا وتاريخيا بعدما كان قولا مطلقا ولا تاريخيا مع الوضعية وفلسفة العلم، فلم يعد العلم دينا كما كان يحلم الوضعيون وكل من تعصب للعلم وأنكر ما سواه.

رابعا: النقد الحدسي:

في خضم تطور العلوم المعاصرة التي ذكرناها وظهور القول الإبيستيمولوجي، وفي سياق نقد القول العلمي من جهة، والقول الوضعي من جهة أخرى؛ تم إعادة تأسيس القول الفلسفي من جديد فظهرت فلسفة الفيلسوف الفرنسي برغسون[1]، الذي تمكن من إعادة رسم مجالات العقل البشري، وقدراته الذهنية والإدراكية في التعامل مع المعرفة بمختلف أشكالها ومظاهرها، فرسم الفروق بين الحياة الروحية والحياة البيولوجية، والدماغ

(١) هنري برغسون (١٨٥٩-١٩٤١م)، فيلسوف فرنسي، حصل على جائزة نوبل للآداب، اهتم في بداية حياته الفكرية بالعلوم الطبيعية، وتابع خطوات الفلسفة الوضعية، ثم غيّر وجهته العلمية والفلسفية حين أعاد النظر في المفاهيم الفلسفية الكبرى، وخاصة مفهومي الزمان والمكان والمادة، تحت تأثير علمه الرياضي وآخر التطورات العلمية في مجال البيولوجيا والفيزياء، فأنتج نظرية فلسفية جديدة، وصل فيها بين الروح والمادة وبين الدماغ والعقل وبين الزمان والمكان، وكان ذلك من خلال إبداعه لمفهوم الديمومة والدفع الحيوي والتطور الخلاق. من أشهر مؤلفاته نذكر: «رسالة في المعطيات المباشرة للوعي»، و«فكرة المكان عند أرسطو»، وكتابه الضخم «منبعا الأخلاق والدين»، وكتابه «المادة والذاكرة والتطور الخلاق»، و«الطاقة الروحية». تعتبر فلسفته من العلمية أبرز الفلسفات المؤثرة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، بل وفي فلسفات عديدة أوروبية وأمريكية، ولا يزال آثارها إلى اليوم كأهم فلسفة حاورت المادية علميا وفلسفيا، وأدخل الروحانية الصوفية لمجال العلوم والحياة الفكرية.

البشري والعقل، والجسم والروح، وكشف ما آلت إليه الحياة الإنسانية نتيجة التطور الهائل للعلوم والتقنيات.

لقد أثبت برغسون تضخم الجسم البشري بفضل الآلة والعلوم، فانتشرت بسبب هذا التضخم المادية بكل أشكالها وأبعادها، وصارت الروح في الحياة الغربية المعاصرة ضعيفة هزيلة لا تكاد تذكر، الأمر الذي زاد من مشاكل الحياة المعاصرة علميا وتكنولوجيا من جهة، وإنسانيا وأخلاقيا قيميا من جهة أخرى.

وإذا كانت الميكانيكا حررت الإنسان من استعباد القوى الطبيعية ومكنته من وسائل السيطرة عليها، فإن هذه القوة انقلبت ضده فصار عبدا لإنتاجاتها أسيرا لمقتضياتها.

أمام هذا الوضع المادي الخالص والسلبي يظهر السؤال الأكبر عند برغسون: ما السبيل الأمثل لإعادة الإنسانية إلى الإنسان المادي اليوم؟ هل الحل يكمن في التراجع عن منتجات العلم المادية اليوم وأسباب القوة الخارقة التي وهبها العلم للإنسان؟

يرى برغسون أن التراجع عن منتجات العلم المادية وقواه التكنولوجية أمرَ غير ممكن، والتفكير فيه ضلال عقلي ووهم نفسي يجب التخلص منه؛ لأجل هذا يحثنا على البحث عن حلول بكيفيات أخرى، وفي جهات أخرى من حياة الإنسان الثرية.

يقول برغسون: «فكما أن التصوف يستدعي الميكانيكا، فإن الميكانيكا تقتضي التصوف» [1]. أي: أن القوة العلمية والمادية التي أنتجتها المعرفة العلمية المعاصرة

(١) برغسون. منبعا الأخلاق والدين. الفصل الرابع.

تحتاج إلى قوة روحانية تقوّم اعوجاجها، وتعيد للإنسان توازنه الجوهري بوصفه جسما وروحا.

إن الجسد الذي أفرط في البدانة قد بقيت فيه الروح على حالها فغدت من الضآلة بحيث لا تستطيع أن تملأه، وأصبحت من الضعف بحيث لا تملك أن توجهه، وهذا ما يفسّر الفجوة التي حدثت بينهما، وهو ما يفسر المشاكل الاجتماعية والسياسية الدولية الخطيرة التي هي جميعا تعريفات لهذه الفجوة.

إن الجسد حين يتضخم يتطلب مزيدا من الروح، وإن الميكانيكا تقتضي التصوف، ولن تسترد هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقية ولن تخدم خدمات تتناسب وقدرتها إلا إذا استطاعت الإنسانية التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء"[1].

بهذه الصورة تمكن برغسون من رسم مجال العقل أي: مجال العلوم المادية؛ لكونه الأقدر على تفسير العالم وتمكين القوى الإنسانية في الوجود، ورسم مجال الروح أي: الحدس بوصفه قوة إدراك روحية قادرة على الغوص في أعماق الإنسان وتقوية روحه، فالحدس بوصفه معرفة مباشرة قادر على إدراك ما لا يمكن للعقل إدراكه، فهو ينفذ إلى الباطن بيسر ليدرك كنهه، وهذا ما يجعل الدين مفهوما ومدركا وحاملا لحقيقة أخرى مغايرة للحقيقة التي يبنيها العلم.

إن الدين بما هو أسّ ضروري في بناء إنسانية الإنسان يتحرك ضمن مجاله ويمنح للإنسانية بفضل قوة الحدس التي يمتلكها ما لا يمكن للعلم بواسطة عقله أن يمنحه ويقتضي الوجود الإنساني.

---

(١) المصدر نفسه والفصل نفسه.

بهذا المعنى يبني برغسون موقفا معتدلا يمنح للحدس الديني مجاله، وللعقل العلمي مجاله، وهو تأليف بين العلم والإيمان يرى برغسون أنه لا سبيل لتجاوزه إذا أراد الإنسان المعاصر إنقاذ نفسه من المادية العلمية التي كبلته وأفقدته روحه.

والإله بهذا المعنى حسب برغسون هو ذلك المطلق أو السر الذي يتجلى فينا، وهو موجود كماهية نفسية لا رياضية أو منطقية، وهو منبع كل شيء في الوجود، وعنه تصدر العوالم، فالخلق عند برغسون هو نبع وصدور عن الإله، لكن الإله يبقى مستقلا عن الكون ومتعال عليه.

نستنتج من هذا أن الفلسفة مع برغسون في منتصف القرن العشرين الميلادي رأت ضرورة العودة لله والدين، وتنشيط الروح والحدس الصوفي؛ لإحداث التوازن الضروري في حياة الإنسان بين مادية العقل وروحانية الدين وقيمه.

وإذا كان هذا ضروريا حسب برغسون، فإن المسلمين أقدر على بناء عقيدة إسلامية توجه البشرية نحو توازن مخصوص يجمع بين العلم والإيمان، ويبني نظاما في المعرفة والعلم يمنح للعقل مجاله وقدراته، وللوحي مجاله وقدراته، يقول تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة:١١].

الوحدة الثالثة عشرة

أشهر أعلام نظرية المعرفة العلمية المعاصرة

" غاستون باشلار "

الوحدة الثالثة عشرة: أشهر أعلام نظرية المعرفة العلمية المعاصرة

غاستون باشلار

يعدّ غاستون باشلار (١٨٨٤-١٩٦٢م) واحدًا من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول إنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرية أيضًا؛ فقد كرّس جزءًا كبيرًا من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكارًا متميزة في مجال الإبستيمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده.

ترك باشلار عددًا كبيرًا من المؤلفات، ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي: «العقل العلمي الجديد» ١٩٣٤م، «تكوين العقل العلمي» ١٩٣٨م، «العقلانية والتطبيقية» ١٩٤٨م، «المادية العقلانية» ١٩٥٣م، وأغلبها ترجم إلى العربية، وغيرها من الكتب التي يقارب عددها ثلاثة عشر كتابًا.

ويتلخص موقفه من المعرفة في النقاط التالية:

١- اهتم "باشلار" بحقل الإبستيمولوجيا وضرورتها في العلم؛ فالفلسفات التقليدية في نظره قد استنفذت ذاتها لما تجاهلت الثورات العلمية المعاصرة وتأثيرها في القيم المعرفية، وفي الفكر نفسه؛ لذلك دعا "باشلار" إلى ضرورة قيام إبستيمولوجيا بإمكانها مواكبة هذه التطورات المتلاحقة في الفكر العلمي، وتستطيع التوفيق بين الجانب التجريبي من ناحية، ومبادئ العقل من ناحية أخرى.

٢- برز باشلار كواحد من أهم وأشهر المتخصصين بفلسفة العلوم؛ إذ درس بعمق الوسائل التي يحصل بها الإنسان على المعرفة العلمية عن طريق العقل، ولكنه فاجأ الجميع عندما ظهر كتابه «التحليل النفسي للنار» فقد تحول تمامًا من منهجه المعروف في فلسفة العلم إلى موضوع جديد حتى في مجال التحليل النفسي لأن الإنسان هو ميدان التحليل النفسي للمادة.

٣- يؤكد باشلار أنه ظاهراتيّ (فينومينولوجيّ) في خياله؛ لأن الظاهراتيّة تعطي ميزة للحالات الراهنة، وتجعل الفيلسوف قادرًا على استقبال الصور الجديدة، وتنشيط الإسهام في الخيال الخلّاق، وتصحيح الصيرورة النفسيّة.

٤- درس غاستون باشلار الزمن والمدة، وعَدَّ الواقع الزمني تعاقبًا غير متجانس لعدّة مراحل زمنية (مُدد زمنيّة)، كما هي الحال في الإيقاع الذي يظهر في العمل الموسيقي، وهو رنين لا مستمر، يبدو وهمًا على أنه مستمر.

٥- وكان باشلار جدليًّا، بيد أن الجدل عنده تكاملي لا يتولد من الأطروحة، ونقيضها تناقض يفضي إلى ثالث مرفوع.

٦- وقد نقد التحليل النفسي عمومًا، والفرويدية خصوصًا، وهو يرى أن التحليل النفسي الذي يبقى في منطقة الانفعالات الحادة لا يجعله قادرًا على دراسة الخيال والصورة الشعرية، كما أن اللاوعي لا يتشكل فقط من الأحداث الرضيّة والمرضيّة كما يصوّر سيغموند فرويد؛ لأن اللاوعي يتشكل أيضًا من أحلام وتأمّلات الطفل وأحلام يقظته. ومع ذلك فإن باشلار يستخدم مفهوم التحليل النفسي لمعالجة مسائل تتعلق بالمعرفة العلمية، كما أنه يمنح الطفولة أهمية قصوى. وعلى الرغم من ابتعاده عن منهج التحليل النفسي الفرويدي فإنه كثيرًا ما يقابل أفكاره بأفكار فرويد.

٧- وقيمة فلسفة باشلار تتمثل في رفضها للأنساق الفلسفية المثالية والعقلانية ونقدها.

٨- العقلانية التطبيقية عنده تعني أن العقل لا يمكنه الاشتغال بعيدا عن الواقع وبعيدا عن التجربة، كما أن هذه الأخيرة لم تعد تقوم بدور الحكم في بناء النظرية العلمية. وهذا ما جعله يعيد النظر في علاقة التجربة بالعقل في عملية بناء المعرفة العلمية، مبينا أن العقلانية في مجال العلم تقوم على أساس يقين مزدوج يجمع بين العقل النظري وبين التجريب التطبيقي، وهو ما أطلق عليه «العقلانية التطبيقية أو المطبقة».

٩- سمى باشلار نظريته بالعقلانية التطبيقية التي تنطلق من أن الموضوع العلمي ليس جاهزا ومعطى، وإنما يتم بناؤه، وأن المعرفة العلمية تنطلق من النظرية وتتجه نحو التطبيق[1].

١٠- تقوم «العقلانية التطبيقية أو المطبقة» على أربعة مبادئ تقف ضد مفاهيم الفكر العلمي القديم، وهي:

أ- ليس ثمة عقل ثابت يحكم جميع أنماط معرفتنا.

ب- ليس ثمة منهج شامل.

ج- ليس ثمة واقع بسيط يقتصر العالِم على معاينته وشرحه، بل هو معقد ومركب من عناصر متعددة.

---

(١) انظر: غاستون باشلار. العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت – ط١ – ١٩٨٤.

د- على فلسفة العلم أن تفتح المكان للإبستيمولوجيا بوصفها الدراسة النقدية لتكوين المفاهيم العلمية الرئيسية وتوظيفها في حقلها الخصوصي، وليس بالنسبة إلى نظرية المعرفة بشكل عام.

العوائق الإبستيمولوجية عند باشلار:

يرى باشلار أننا عندما نبحث في الشروط النفسية لتقدم العلم، فسرعان ما نصل إلى الاعتقاد بأنه ينبغي وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة عوائق أو عقبات، ولا يتعلق الأمر هنا بعقبات خارجية كتعقد الظواهر وزوالها، ولا بالطعن في ضعف الحواس والفكر الإنسانيين.

ففي فعل المعرفة ذاته تبرز الاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية، وبذلك نتبين أسباب الجمود والركود، وهنالك سينكشف عن علل السكون التي ندعوها عوائق إبستيمولوجية[١].

العوائق الإبستيمولوجية ناتجة عن صيرورة العمل العلمي ذاته عند باشلار، وهذا معناه بوضوح أنه لا يمكن أن يكون هنالك عمل علمي دون أن تكون هناك عوائق إبستيمولوجية.

ويستنتج باشلار من خلال قراءته للمعرفة العلمية عددا من العوائق الإبستيمولوجية.

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري -تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة- دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٢ - ص٣٧.

العائق الأول:

التجربة الأولى، المعرفة العامية تعتمد على التجربة الحسية، أي: التجربة السابقة على النقد، نجد أن الواقع المباشر لا يقود إلى معرفة علمية، والموضوع المباشر الذي تقدمه الحواس يلغي دور العقل والنقد، ويفرض عليه التصديق الكلي بكل ما تقدمه الحواس؛ ولذلك فإن التجربة الأولى العائق الأكبر أمام تطور المعرفة العلمية [١].

العائق الثاني:

عائق التعميم، فالتعميم عقيدة سيطرت على الفكر البشري لمدة طويلة من الزمن، يقول باشلار: «إنه ما من شيء عمل على كبح تطور المعرفة العلمية كما فعل المذهب الخاطئ للتعميم الذي ساد من أرسطو إلى بيكون، والذي ما يزال بالنسبة لعقول كثيرة المذهب الأساس للمعرفة»[٢].

العائق الثالث:

العائق اللفظي، ويعني أن هناك ألفاظا تتمدد أثناء استخدامها فتصبح تدل على أشياء خارج دلالتها الأصلية؛ مما يجعل من استخدامها مشوشًا ومبهمًا إلى حد كبير. تحت نفس اللفظ نجد مفاهيم شديدة التباين، ونفس اللفظ يصف الظاهرة ونفس اللفظ يشرحها والتعيين يكون نفسه لكن الشرح مختلف، له تصورات مختلفة عند الإنسان العادي والمتخصص[٣].

---

(١) انظر باشلار تكوين العقل العلمي، ت – خليل أحمد خليل، ص١٣.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧.

(٣) انظر باشلار تكوين العقل العلمي، خليل أحمد خليل، صـ٤٩.

العائق الرابع:

هو العائق الجوهري، أي: فكرة الجوهر التي تسببت في تيه العلماء لعصور طويلة بحثًا عن جواهر الأشياء بدلًا من ظواهرها.

العائق الخامس:

العائق الأحيائي البيولوجي، ويعني أن الحياة تفسر على أساس جواهر الأشياء، ويعني به إدخال بعض العلوم في مجالات غير مجالاتها التي تعمل فيها، خصوصا إدخال الأحياء (البيولوجيا) في علم الكيمياء والفيزياء.

الوحدة الرابعة عشرة

إسلامية التفكير

الوحدة الرابعة عشرة: إسلامية التفكير

مفهوم إسلامية التفكير:

معلوم أن المعرفة: إدراك الأشياء وتصورها، أما إسلامية التفكير فهي: الصلة بين كتاب الوحي وبيانه النبوي، وبين كتاب الوجود، ومعارف الإنسان في علوم الوجود؛ الإنسانية والطبيعية.

فالتفكير في الإسلام يعتمد على الوحي وعلومه، وليس على الوجود وحده كما يذهب الماديون، والإسلام في تكوين المعرفة اعتمد كل أدوات تحصيلها لإدراك حقائق كل من المصدرين: الوحي والوجود .

وقولنا: (إسلامية التفكير) نسبة إلى الإسلام؛ والإسلام: الدين الإلهي الذي يدعو أصحابه إلى الخضوع والانقياد لما أخبر به رسول الله ﷺ من البلاغ الإلهي المتمثل في القرآن الكريم، والبيان النبوي المتمثل في سنة النبوية الصحيحة من جهة، والاستجابة للأمر بالنظر في آيات الكون وتدبر آيات القرآن من جهة ثانية.

توافق العقل مع النقل وانعكاسه في حصول المعرفة:

لا شك أن العقل قوة إدراكيَّة؛ يتوصل بها للمعرفة والعلم من مصدريها الأساسيين: الوحي والكون، والله أمر بالقراءة لحصول المعرفة، وجعل التكليف مناطا بوجود العقل، وبلوغه مرحلة التمييز، وتعقل الخطاب، فكان له الكتاب المسطور (الوحي)، والكتاب المنظور (الكون).

وإذا كانت العلوم منها ما هو إلهي، ومنها ما هو بشري، ومدني، وحضاري، ودنيوي، فإن هذا التقسيم لا يعني الفصل بين ما هو إلهي وما هو بشري؛ وإنما

يعني التمييز فقط بين العلوم والمعارف التي موضوعها الوحي: القرآن والسنة، والعلوم والمعارف التي موضوعها الموجودات الطبيعية والإنسانية، وجميعها يقوم على العقل الإنساني وجميع إدراكاته التي وهبه الله إياها، أي: يقوم جميعها على اجتهادات المجتهدين، وفقه الفقهاء في فهم الوحي وبيانه، وتفسير الطبيعة واستخراج قوانينها.

هناك إذن تمييز -وليس فصلا- بين العلوم الشرعية التي موضوعها الوحي، والعلوم الإنسانية والطبيعية والتي موضوعها الطبيعة وظواهرها مادة وطاقة (العلوم الطبيعية)، والإنسان جسدا ونفسا وتاريخا وغيرها (العلوم الإنسانية)، بهذا المعنى ندرك أن إسلامية التفكير تعني توظيف هذه العلوم والمعارف لتحقيق المقاصد والغايات التي حددها الوحي حكمة لخلق الله سبحانه الكون والإنسان، فعلاقة الوحي بكل أشكال تفكير الإنسان علاقة لا تنفصم أبدا، وهو الذي يمنح لهذا التفكير صفته الإسلامية.

ولأن المحور المركزي للبحث والتفكير في الفلسفة الإسلامية هو (الوجود)، ولأن الحكمة الإلهية كما وسموها هي: «علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود»، فإن فلاسفة الإسلام وضعوا نظريات للمعرفة عالجوا فيها حقيقة العلم والمعرفة، وأنواعها ومراتبها، ومصادرها، وحكايتها عن الواقع وقيمتها، وغير ذلك، في مباحث النفس، والعقل والعاقل والمعقول، والمقولات، والكلي، والوجود الذهني وغيرها... والتي نجد نتائجها الظاهرة والعميقة في تجديد المسلمين للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية بجميع أصنافها.

أهم مرتكزات منهجية إسلامية المعرفة:

ترتكز منهجية إسلامية التفكير على:

١- صياغة النظام المعرفي الإسلامي.

٢- فهم المنهجية القرآنية.

٣- الوقوف على منهج التعامل مع القرآن الكريم.

٤- فهم منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة.

٥- بناء منهج للتعامل مع التراث الإسلامي.

٦- بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي والتراث الإنساني[١].

٧- أن الحكمة ضالة المؤمن أخذها حيث وجدها.

وإسلامية المعرفة رسالة حضارية ارتبطت بالإسلام منذ بزوغه، وأول كتاب عرض لهذه القضية هو القرآن الكريم، فإسلامية المعرفة تصدر عن علاقة الإسلام بالمعارف الإنسانية، وهي مهمة فكرية ورسالة ثقافية، عرفتها حضارتنا الإسلامية وقدمتها للبشرية كبديل للنموذج المادي الذي كان سائدا ومعروفا لدى حضارات أخرى[٢].

وإذا وظفنا حقائق وقوانين العلوم والمعارف على كل توجهاتها (اقتصادية، سياسية، طبيعية، اجتماعية) إذا نحن ربطناها بالتوجيه القرآني نحو التأمل والتدبر

---

(١) طه جابر العلواني، لماذا إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، جـ ١، عدد ١، ص ٣١.

(٢) محمد عمارة، إسلامية المعرفة، البديل الفكري للمعرفة المادية، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان (ط. دار المنظومة، لبنان، ٢٠١٦) جـ ١٦، عدد: ٦٣، صـ ٣.

والاستنباط وصياغة الرؤية، لكان ذلك سبيلا إلى إثبات إسلامية المعرفة، وهذا نجده لدى العلماء الذين هم أكثر الناس خشية لله؛ لأنهم الأكثر معرفة بأسرار العلوم الكاشفة عن بعض أسرار الله في الأكوان، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[فاطر:٢٨].

إذن ترتكز فكرة إسلامية المعرفة على ضرورة إدماج الرؤية الإسلامية في رصيد المعرفة؛ وتشمل المعالم الآتية:

١- إثبات مواءمة وموافقة الرؤية الإسلامية لكل تخصص معرفي في رصيد المعرفة المعاصرة.

٢- البحث عن طرق مبتكرة لإثبات التناسق بين التراث المعرفي ومعرفة هذا العصر.

٣- تنطلق إسلامية المعرفة من بعض المبادئ، منها:

أ- وحدة المعرفة أو الحقيقة بحيث يجوز القول بأن نظرية المعرفة في الإسلام تسعى إلى إثبات وحدة الحقيقة بين التخصصات المعرفية والعلمية القديمة والحديثة.

ب- يؤكد مبدأ وحدة المعرفة في التصور الإسلامي على غياب التناقض والاختلاف بين معارف العقل والنقل.

ج- ينادي المنظور الإسلامي للمعرفة والعلوم بصوت عال بوحدة الجنس البشري (وحدة الإنسانية)[1].

---

(١)محمود الزوادي،أبجدية فكرة إسلامية المعرفة في العلوم الاجتماعية، (ط. دار المنظومة، لبنان، ٢٠١٦) صـ١١٩.

فمن حيث طبيعة المعرفة؛ يبين القرآن الكريم أن المعرفة كسبية تكتسب بالتفكير والتذكير والفقه والشعور، وهي نسبية تقصر عن الوصول إلى المنطق، ويتفاوت فيها إدراك البشر، ويبين القرآن الكريم أن الله سبحانه هو الذي يهدي الإنسان إلى اكتسابها من خلال تدبر الكون المنظور وتدبر الوحي في الكتاب المسطور، عن طريق توظيف أدوات الحس البشري للاتصال بالأشياء والأحداث، والظواهر، وتوظيف العقل البشري في تكوين الدلالات والوعي بالمعاني[1].

إن المعرفة عطاء إلهي يتحقق من امتلاك الرؤية الإسلامية الكونية، وإتقان المنهجية الإسلامية، وجزاء رباني على السعي والجهد الناصب، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وتعد المعرفة في المنظور الإسلامي جزءا من مبحث الوجود، لا ينفك عنه، ولا يفهم إلا في حدوده، فالوجود في المنظور الإسلامي يقوم على أن الموجودات كلها مخلوقات لله تعالى؛ لها وجود واقعي مستقل عن إدراك الإنسان وتصوراته الذهنية، وتقع هذه الموجودات ضمن فئتين: الوجود المادي، والوجود الغيبي، أما التصور الذهني للإنسان فهو وجود من نوع آخر ينشأ عن فعل العقل الإنساني وخبرة الإنسان الحسية ووعيه المرتبط بالأشياء المادية أو باستدلاله العقلي على الحقائق الغيبية.

فالموجودات المادية المحسوسة، والموجودات الغيبية مخلوقات لله تعالى؛ متمايزة عن بعضها تمايزا حاسما لا يلزم تفسير أحدهما برده إلى الآخر، وبهذا يتم حسم النزاع الطويل بين الفلسفة الواقعية التي ترى أنه لا وجود إلا للواقع

(١) هيئة تحرير مجلة إسلامية المعرفة (لبنان)، (ط. دار المنظومة، سنة ٢٠١٦ م) جـ٦، صـ٢٣.

المحسوس، وأن الوجود النفسي والذهني الخاص بالإدراك البشري هو مجرد انعكاس للوجود المادي المحسوس، والفلسفة المثالية التي ترى أن وجود الأشياء ليس إلا انعكاسا لوجودها الذهني وإدراكات الإنسان العقلية لها، والمهم أن هذا الحسم يتطلب الإيمان بوجود الله سبحانه، وبأنه خالق الموجودات، وأنه كما يقول ابن تيمية: «الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لها في الأذهان»[١]

وليس المطلوب قراءة جديدة للقرآن الكريم تعتمد على المقاربة أو المقارنة أو التأويل، بل لابد من تلاوة تستنطق القرآن ذاته إجابته الشافية وحلولا لتحديات وأسئلة كل عصر وجيل باعتباره الكتاب المنزل تبيانًا لكل شيء إلى يوم القيامة، وحفظه وعصمته من التبديل والتغيير وكماله وتمامه وإطلاقه أهم مسوغات ختم النبوة، وتوقف النبوات.

إن «إسلامية المعرفة» تقدم للأمة وللعالم القرآن الكريم باعتباره الكتاب الوحيد الذي يملك إنقاذ البشرية اليوم من الدمار لا أمتنا وحدها، فالقرآن العظيم وحده يملك منهجا فكريا بديلا، يتماثل الوعي والوحي معًا في الدلالة على كونية الإنسان ومصدريته المتعالية، دلالة على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه؛ لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية.

وبهذا المعنى المطلق، فإن القول بإسلامية التفكير، لا يعني تكريسًا لشمولية مقابلة فيما يُعرف بالنظام الديني اللاهوتي الذي ينبني على التراتب الكهنوتي

(١) المرجع نفسه، صـ ١١ وما بعدها.

واستلاب الإنسان واستلاب قوانين الطبيعة، وإنما تعني عالمية الإسلام وكونية القرآن.

إنّ إسلامية المعرفة تمثل البعد الغائب عن مشاريع التجديد، أو البعد الذي لم ينل من عناية مشاريع التجديد والإصلاح ما يستحقه، فإذا كرس العالم نفسه للوقوف على هذه الثغرة، والعمل على استحضار هذا البعد الضروري، فليس في ذلك افتئات على أي أحد فردًا أو جماعة أو حركة، بل هو مرابطة على ثغرة يتوقف على حمايتها والمرابطة عليها، سلامة سائر الثغور الأخرى[١].

إن إسلامية المعرفة تقدم للأمة وللعالم القرآن الكريم باعتباره الكتاب الوحيد الذي يملك إنقاذ البشرية اليوم من الدمار، لا أمتنا وحدها، فالقرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني، غير أن حملة القرآن لم يعانوا بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي.

وأما أولئك المتعاملون مع الفكر والثقافة المعاصرة فإن طبيعة الفكر الغربي والثقافة الغربية قد علمتهم بأنها وحدها التي تفرز أزمات وتضع بدائلها، فلا تسمح بالاستيراد من خارج النسق الفكري والثقافي الغربيين[٢].

إن إسلامية المعرفة تعبير شامل للمعرفة الكونية، متى أدركنا مطلق القرآن وكونيته باعتباره مصدرًا لهذه المعرفة، وكل ما عداه مصدر جزئي... أو مصدر وضعي[٣]، يتماثل الوعي والوحي معًا في الدلالة على كونية الإنسان ومصدريته

---

(١) طه جابر العلواني، لماذا إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، جـ ١، عدد ١، ص ٢٢.

(٢) طه جابر العلواني، السابق، جـ ١، عدد ١، ص ٢٥

(٣) حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، ص ٢٢٩

المتعالية، دلالة على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه، لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية.

وبهذا المعنى المطلق، فإن استعادة إسلامية المعرفة للعلم من براثن المادية والوضعية والعبثية والوجودية، لا يعني تكريسًا لشمولية مقابلة فيما يعرف بالنظام الديني اللاهوتي الذي ينبني على التراتب الكهنوتي واستلاب الإنسان واستلاب قوانين الطبيعة، فإسلامية المعرفة بمدادها الكوني هي أكبر من الشمولية؛ لأنها ليست وضعية، فكونيتها المطلقة تمنع شموليتها، ولهذا تستوعب إسلامية المعرفة كافة المناهج المعرفية ثم تتجاوزها، وكافة الأنساق الحضارية ثم تتجاوزها، وذلك بحكم عالمية الخطاب وكونية القرآن وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة، فإسلامية المعرفة خصم لكل ما يستلب الإنسان خارج كونيته[١].

أهمية وضرورة إسلامية التفكير:

١- تقضي على حالة هجر المسلم للقرآن الكريم، وإيجاد الوعي لدى الأمة المسلمة بخصائصه المنهجية والمعرفية، لتتعلم كيف تقرؤه على مستوى عصرها، وكيف تجمع بين قراءته وقراءة الكون لتحافظ على نفسها وكيانها من عمليات التذويب، التي تمارسها المركزية الغربية، وهي تحاول أن تعيد تفصيل وبناء العالم من جديد على مستوى رؤيتها وقبضتها[٢].

٢- تعمل على صياغة خطاب الإسلام العالمي، وتساعد العالم المأزوم على اكتشاف علاجه ودوائه وشفائه بالقرآن الكريم ومنهجيته المعرفية.

---

(١) المصدر نفسه صـ ٢٤١.

(٢) طه جابر العلواني، لماذا إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، جـ ١، عدد ١، ص ٢٩.

٣- تعمل على فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري وخلفياته الفلسفية الوضعية، لتتمكن البشرية من إعادة الاتصال بين العلوم والمعرفة والقيم، وتوظيف العلوم والمعارف التي بلغتها البشرية.

الدعائم الستة في إسلامية التفكير:

١- بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.

٢- إعادة تشكيل وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.

٣- بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدرًا للفكر والمعرفة والحضارة.

٤- بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدرًا للفكر والمعرفة والحضارة.

٥- بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.

٦- بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانيتين[١].

(١) طه جابر العلواني، السابق، جـ ١، عدد ١، ص ٣١.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

تقديم ٣
الوحدة الأولى: نشأة نظرية المعرفة ٩
الوحدة الثانية: المعرفة في القرآن الكريم ٢٣
الوحدة الثالثة: ضوابط المعرفة ٣٥
الوحدة الرابعة: المنطق الصوري والمنطق الرمزي والمنطق الإشراقي ٤٣
الوحدة الخامسة: أنواع المعرفة ومصادرها ٧١
الوحدة السادسة: طبيعة المعرفة ٧٩
الوحدة السابعة: إمكان المعرفة ٨٩
الوحدة الثامنة: نظريات المعرفة عند الغزالي ومنهج الشك عنده ٩٩
الوحدة التاسعة: نظرية المعرفة عند ابن رشد ١١٥
الوحدة العاشرة: نظرية المعرفة عند ابن سينا وابن عربي ١٢٣
الوحدة الحادية عشرة: نظرية المعرفة عند المحدثين: شك ديكارت ونقدية كانط ١٣٧
الوحدة الثانية عشرة: فلسفة العلم والإبستيمولوجيا ١٥١
الوحدة الثالثة عشرة: أشهر أعلام نظرية المعرفة العلمية المعاصرة: باشلار ١٧١
الوحدة الرابعة عشرة: إسلامية التفكير ١٧٩