الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
جامعة الأمير عبد القادر
كلية اصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية

مطبوعة موجهة للسنة الثالثة LMD

مقاس: نظرية المعرفة

إعداد: د. كمال جحيش

-السداسي الخامس-

السنة الجامعية 2009/2010

مفردات المقياس

مدخل: مفاهيم مفتاحية.

- النظرية.
- المعرفة.
- مفهوم العلم.
- الفرق بين المعرفة والعلم.
- الحكمة.
- نظرية المعرفة.
- نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا.
- نظرية العلم
- النموذج المعرفي Paradigm.
- الصلة بين الميتافيزيقا ومبحث المعرفة.
- تاريخ البحث في نظرية المعرفة.
- مباحث نظرية المعرفة.

إمكان المعرفة

أولا- مذهب الشك.

1- الشك المطلق أو الشك الحقيقي.

2- الشك المنهجي.

تقييم ونقد.

ثانيا: مذهب اليقين.

تقييم ونقد.

مصادر المعرفة

أولا: المذهب العقلي.

ثانيا: المذهب التجريبي.

العلية بين العقليين والتجريبين.

العلية بين الغزالي وهيوم.

الحل الكانطي.

3- المذهب الحدسي.

الطابع المباشر للتجربة الصوفية.

الطابع الشخصي للتجربة الصوفية.

تقويم ونقد.

طبيعة المعرفة.

1- المذهب المثالي.

2- المذهب الواقعي.

تقويم ونقد.

نظرية المعرفة في الإسلام.

أولا: مصادر المعرفة.

ثانيا: ميادين المعرفة.

الآفاق.

النفس الإنسانية.

ثالثا: وسائل المعرفة.

- الحس والعقل
- القلب.

رابعا: الغاية من المعرفة.

الخاتمة.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وبعد:

يعد البحث في المعرفة أمرا ضروريا للبحث في كل القضايا الأخرى سواء كانت متعلقة بنظرية الوجود أو بنظرية القيم، بمعنى أن كل مبحث لابد أن يمهد له ببحث في المعرفة، ينبني على هذا أن كل نظرية في الوجود لفهمها على حقيقتها لابد من النظر في الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، والشأن نفسه بالنسبة للقيم، ويمكن القول بأن التفاوت والاختلاف الحاصل في سائر الأنساق والنظريات مرده إلى اختلاف الأسس المعرفية التي تقوم عليها هذه الأنساق، فالتنوع الحاصل في الوجود مثلا يحتاج إلى التنويع في وسائل إدراكه، واختلاف النظر إلى وسائل الإدراك هذه بين مضيق لها وبين موسع يؤدى إلى التفاوت والاختلاف بين كل ما يشيد عليها من أنساق نظرية.

وهذه مجموعة محاضرات في نظرية المعرفة أعدت خصيصا لطلبة قسم العقيدة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، حاولت من خلالها إثارة مشكلة المعرفة وبيان أبعادها المختلفة، راعيت فيها تقريب المعنى بأسلوب بسيط، عرجت فيها على أهم المباحث في نظرية المعرفة، بشيء من الإيجاز، مع شيء من النقد الذي يتدرب معه الطالب على عدم القبول بأي شيء يلقى إليه قبل أن يمحصه وينقده

مدخل: مفاهيم مفتاحية.

يتطلب الخوض في مباحث نظرية المعرفة التعريج على أكثر المفاهيم رواجا وأوسعها استخداما في هذه المباحث، وضرورة هذا الأمر تعود إلى أن كل فن له مصطلحاته الخاصة به، ومن ثم يصبح الولوج إلى أي منها لابد أن يمر من هذه المصطلحات وإلا أصبح فهمها عسيرا، ينطبق هذا على سائر العلوم والمعارف من غير استثناء، وهو على نظرية المعرفة أكثر انطباقا، ومن هذه المصطلحات ما يأتي:

1- النظرية: هذا المصطلح من أوسع المصطلحات استخداما وأشدها غموضا في الوقت نفسه، وعادة ما يدفع الحماس إليه إلى استخدامه دون أن يصاحب هذا الاستخدام ضبط لمعناه، وهذا ما انجر عنه اختلاط مدلوله بمدلولات مصطلحات أخرى مثل المنهج والقانون وغيرها.

ولتوضيح مدلول " النظرية" يمكن التعريج على أسطورة يونانية ارتبطت بفيتاغوراس، تشبّه حقل الفلسفة بقوم جاءوا إلى الحياة كحشد من الناس في احتفال ، بعضهم جاء ليمارس اللعب والتنافس وبعضهم جاء ليبيع ويشتري، وبعضهم جاء ليلاحظ ويشاهد، وهذا الملاحظ هو theoros، الذي يلاحظ هذا القطاع من

الحياة، ويحاول تصنيفة وشرحه وتفسيره وفهمه، واكتشاف أنماط السلوك وانتظامها تماما مثلما يفعل الفيلسوف على النطاق الوسع، نطاق الكون والإنسان والحياة[1].

وعلى ذلك تكون" النظرية" بمعنى "رؤية"، والناظر هنا هو من يصل إلى تعميمات تصلح لتكون ناظما لمختلف الجزئيات وتفسيرا لها، والنظرية بهذا المعنى لا تختص بفن معين أو علم بعينه، حيث توجد في شتى العلوم والأنساق على اختلافها.

ومن جملة التعريفات التي تساق لـ" النظرية" أنها: نسق من المقولات المترابطة منطقيا، وشبكة من التعميمات الاستدلالية من خلالها يمكن اشتقاق تفسيرات أو تنبؤات عن أنماط معينة من الأحداث المعروفة جيدا" أو " هي مجموعة من الافتراضات المجردة والعلاقات المنطقية التي تحاول شرح وتفسير كيفية حدوث ظاهرة معينة" أو " هي مجموعة من الفروض التي تشبه القوانين مرتبطة بصورة منظمة"[2]

2- **المعرفة**: جاء في لسان العرب " عَرف العِرفان العلم (...) عرفه يعرفه عرفة و عرفانا وعرفانا ومعرفة واعْتَرَفه (...) ورجل عَرُوف و عروفَة عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحدا " [(3)].

وجاء في مختار الصحاح : " عرفه يعرفه بالكسر معرفة و عرفانا بالكسر، والعرف الريح طيبة كانت أو منتنة ، والمعروف ضد المنكر، والعرف ضد النكر، يقال أولاده عرفا أي معروفا " [4]

وقال الجرجاني في التعريفات : " المعرفة ما وضع ليدل على شيء بعينه وهي المضمرات والإعلام والمبهمات ، وما عرف باللام والمضاف إلى أحدهما ، والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف " [(5)].

وعلى ذلك، فالمعرفة هي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي أيضا ما كان نقيض الإنكار.

---

[1] Nannerl O. Keohane, philosophy, theory, and ideology" نقلا عن نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، ط1 ، جامعة العلوم الإسلامية و الاجتماعية ليزبرج/ فيرجينيا 1418هـ/ 1998م ص 60

[2] نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة، ص 61

(3) ابن منظور ، لسان العرب . ج 9 ص 236 .

[4]- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح . دار الفكر، بيروت: 1401هـ /1981م ص 426

(5) علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التعريفات تحقيق : إبراهيم الأبياري ط1 دار الكتاب العربي :بيروت 1405 ج1 ص 283.

وقد خلص بعض الباحثين من خلال استقراء استخدام القرآن الكريم للمعرفة أنها في القرآن الكريم تعني المعلومات والمفاهيم اليقينية أو الأكيدة والأحكام والمدركات والتصورات الجازمة التي نكونها أو نتوصل إليها عن شيء ما نتيجة ما نتلقاه عن طريق الوحي أو عن طريق الحس والعقل والحدس أو عن طريقها جميعا[6].

3-**مفهوم العلم**: وردت كلمة العلم في القرآن الكريم بمشتقاتها(781) مرة ، منها أكثر من (400) مرة وردت بمعنى العلم الإلهي، والبقية بمعنى العلم الإنساني النسبي ، وهي مفيدة لمعنى المعرفة

تطور دلالة " العلم":مما ينبغي الإشارة إليه أنه ليس في الإمكان تقديم صورة وافية عن تطور مفهوم العلم في هذه العجالة ، ذلك أن الحديث عن تطور مفهومه يتضمن الحديث عن تطور العلم ومنجزاته، والمسالك التي سلكها خلال مسيرته الطويلة ، وهذا مجال البحث فيه واسع وقد أفردت له كتب عديدة[7].

لقد بني مفهوم العلم في أصوله الإغريقية على رؤية خاصة للكون تميز بين طرفين أساسيين هما: الآلهة من ناحية ، والبشر من ناحية أخرى. والآلهة دائما تخدع البشر بصورة ناجحة ومتكررة لأنها تملك المعرفة ولا تعطي البشر منها إلا القليل من خلال الأحلام والنبوءات أو من خلال الأنبياء، ، ولكن نظرا لطبيعة الآلهة الخادعة الماكرة ولملكيتها لكل المعرفة ، فإن الإنسان يحتاج دائما إلى أداة لنقد وتمحيص ما يحصل عليه من معرفة ومن هنا نبع الشك كمنهج للتمييز بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الزائفة ، وهذا ما دفع الإغريق إلى التمييز بين الظاهر والباطن، والظاهر قد لا يكون هو الحقيقة وإنما هو من خداع الآلهة، فالإنسان عليه أن ينقد معرفته ليصل إلى حقائق الأشياء ويصير مثل الآلهة، ويسرق منها نار المعرفة كما فعل بروميثيوس[8].[9]

---

[6] - راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ط1، مكتبة المؤيد، الرياض 1992 ص 459

(7) من الكتب التي اعتنى فيها أصحابها ببيان تطور العلم : روبرت أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد لصاحبيه، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989م .

[8] أسطورة بروميثيوس أسطورة يونانية شهيرة مفادها أن بروميثيوس سرق شعلة المعرفة من عند زيوس كبير الآلهة ليعطيها للبشر. كان بروميثيوس إلهاً كذلك، لكنه ارتأى أن المعرفة لا يصح أن تبقى لدى الآلهة فقط، و لم يكن أبداً مؤيداً لزيوس في عزلته عن البشر و احتقاره لهم. و بالرغم من تحذيرات زيوس له بأن المعرفة المقدسة لا تصلح للبشر ، فقد خدعه بروميثيوس و أعطى للبشر - الساكنين في الكهف المظلم آنذاك - ما قد يفتح لهم مجال الألوهية. فوهبهم حرفة النجارة، و علوم الفلك لمعرفة الأزمان و النجوم، ثم أعطاهم الكتابة. و أخيراً سرق شعلة النار المقدسة من عند زيوس و وهبها للبشر!

فالعلم عند قدماء الإغريق كان مقصورا على الآلهة التي تبخل به على البشر، والبشر عليهم أن يتخلصوا من خداع الآلهة لهم ويسعوا من أجل تحصيل العلم ليصيروا مثل الآلهة. وفي الجانب الآخر غير الجانب اليوناني، ونقصد به العلم الذي تأسس على هدي القرآن الكريم بدا واضحا أن هناك قناعة شبه تامة أصبحت سائدة بين الدارسين عموما ومؤرخي العلم خصوصا بأن التقدير الذي حظي به الحس ونالته التجربة في القرآن الكريم هو الذي كان له الدور الأساس في إيجاد حركة جديدة من البحث العلمي لم تكن معهودة من قبل ، بل ومخالفة لما كان سائدا قبل التنزيل ، هذه الحركة الجديدة وجدت في العالم الإسلامي وبدأت تظهر مع مرور الوقت ، وسرعان ما امتد أثرها إلى الغرب المسيحي بعد ذلك ... ، الأمر الذي جعل "روجر بيكون " يقول : " هناك طريقان لاكتساب المعرفة : طريق البرهان وطريق التجربة ...فالبرهان ينتهي إلى استنتاج ويجعلنا نتفق معه ، غير أن البرهان لا يقضي على الشك على نحو فعال ، بحيث يهدأ العقل متبصرا في الحقيقة إلى أن تكتشف هذه الحقيقة عن طريق التجربة [10] ، وبذلك فتح باب التجربة لمعرفة الحقائق عن طريقها أمام الإنسان الذي لم يعهد هذا من قبل ، لكن هذا الاندفاع وما ولده من إعطاء الدور الحاسم للتجربة تولدت عنه فكرة سخيفة لاقت القبول من رجال العلم ورجال الدين على السواء ، ومضمون هذه الفكرة هو :" ما كان يفسر بالإرادة الإلهية إذا ثبت أن له أسبابا مادية من داخل الكون فإنه يلغي الإيمان ، فصار رجل العلم يقول : إذا ثبت أن الأرض تدور فلا حاجة لوجود الله ، وصار رجل الدين يقول نفس المقالة ، الأول يحاول إثبات دورانها ، والثاني يحاول نفيه"[11] وأصبح رجل العلم يسفه رأي رجل الدين ، وامتد هذا إلى نظر الإنسان إلى نفسه ، فالإنسان من وجهة نظر العلم وحيد

حين أضاءت النار المقدسة الكهف المظلم، تفجّر الإبداع لدى البشر! و بدا أنهم قد يصيرون هم ايضاً آلهةً أو ما شابه. عندها، حمى غضب زيوس - كبير الآلهة - على بروميثيوس و على البشر؛ فقرر أن يعاقب الجميع!

عوقب بروميثيوس - الإله الطيب - بأن عُلِّق على جبل القوقاز عارياً، بينما النسر الإلهي يأكل كبده. و حتى يدوم عقابه للأبد، فقد أمر زيوس بأن يُخلق له كبدٌ جديد كلما فنى واحد...

هكذا تحمّل بروميثيوس ثمن محبته للبشر ! ..

9 نصر محمد عارف ، المرجع السابق، ص 22

(10) نقلا عن: فيليب فرانك ، فلسفة العلم؛ الصلة بين العلم والفلسفة. ترجمة: علي علي ناصف ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983ص53 .

(11)محمد عز الدين توفيق ،دليل الأنفس بين القرآن والعلم الحديث ط2دار السلام:القاهرة 1418هـ/1998م ص9.

في عالم فسيح الأرجاء عديم الاكتراث انبثق منه مصادفة واتفاقا[12] وأنه قد أسند إليه دور تافه في مسرحية كونية عادية جدا ، أما رجل الدين فيرى أن العلم بات مهددا لمقام الجنس البشري المريح في الكون [13]

انطلاقا من هذه الرؤية أصبح العلم في مفهومه الجديد لا يهتم إلا بما يقع تحت الحس وتطاله التجربة ، ولا يؤمن بما وراءهما ، أصبح بذلك "العلم" عنوانا على النشاط المعرفي الذي يستبعد كل قضية لا تستجيب لشروطه ، وهي أن تكون قابلة للاختبار[14]، واستمر الأمر على هذا الحال من الزهو حتى عم الاعتقاد بأن العلم التجريبي يمكنه أن يجيب على كل الأسئلة ، بل جعل لنفسه حق الحكم على الأسئلة ، فيقبل منها ما براه مشروعا ويطرح ما يراه غير ذلك ، لكن هدا الغرور اصطدم بسؤال كبير : لماذا على الإنسان أن يتحمل كل هدا ليكشف بعض أسرار الكون ؟ غير أن هذا السؤال وإن كان فلسفيا لا يلقى القبول من قبل رجل العلم ، إلا أنه جعله يفتح الباب على مصراعيه لأشكال أخرى من المعرفة ليست من جنس المعرفة العلمية التي حدد مواصفاتها، لكنها يمكن أن تعينه وأن تجعل من نتائجه شيئا ذا قيمة.

هذه إذن صورة تقريبية للشكل الذي تطور به العلم اقتصرنا فيها على مسائل كلية غير مفصلة، لكن الذي ينبغي أن نشير إليه هنا، هو أن هذا التطور الذي حصل في مفهوم العلم إنما تم في سياق تطور المجتمعات الغربية وتطور المسالك التي سلكتها ثقافاتها ، وبالنظر إلى انتقال هذا المفهوم المضيق للعلم إلى العالم الإسلامي صار لزاما أن ننبه إلى أن مفهوم العلم الذي ساد العالم الإسلامي بتنبيه من القرآن الكريم مفهوم شمولي يستوعب ما عرف بالعلوم الشرعية وغير الشرعية وينظمها في سلك واحد، على اعتبار أنها موصلة إلى الهداية الإلهية ، وأن هذه التفرقة المبنية على تصنيف غير دقيق ، تفرقة مصطنعة، وبل وتشكل وجها من أوجه العلمنة الداعية إلى الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وهو فصل لم تعرفه حياة المسلمين بما فيها ثقافتهم وطرائقهم في البحث وتحصيل المعرفة، فالعلم في الإسلام " علم يجمع بين الغيب والشهادة ، بين العالم الذي لا يعلمه إلا الله وبين العالم المحسوس ، علم يجمع بين ما جاء في وحي الله قرآنا وسنة عما غاب عن البشر في الماضي والحاضر والمستقبل، وبين الكون الملموس، إنه علم يجمع بين كتاب الله المقروء وكتاب الكون المفتوح ... فالعلم بالمعنى الغربي يعد

---

(12) جان ماري بيلت، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: السيد محمد عثمان. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: 1415هـ/ 1994م، ص 36 .

(13) بول ديفز، الله والعقل والكون . ترجمة : د/سعد الدين خرفان و وائل بشير الأتاسي ط 1 دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق 2001 ص 14 .

جزءا من العلم بالمعنى الإسلامي ومتضمنا فيه، فعلوم الحياة مساوية لعلوم الآخرة ، فكلاهما ضروري لخلافة الإله الواحد في أرضه ، ولحسن إعمار الأرض ولتحقيق العبودية لله وحده في أسمى وأنقى وأصفى معانيها [15].

ومن ثم فهذه التفرقة غريبة عن روح العلم والمعرفة في الإسلام، فإذا كان المسلمون أخذوا بهذه التفرقة لأهداف مدرسية وحسب مع وعي كامل بهذا، فإنه جر لاحقا إلى نتائج لم تكن في الحسبان ، وأهمها شيوع الظن بأن هذه التفرقة أصلية ، بينما هي في حقيقتها تفرقة عارضة أملتها ظروف معلومة.

4-الفرق بين المعرفة والعلم: يبدو التداخل واضحا بين مفهوم المعرفة ومفهوم العلم ، وهذا التداخل واضح من حيث الاستخدام ، فعادة ما تساق اللفظتان في صعيد واحد بالعطف من باب البيان والإيضاح وهذا ما جعل بعض العلماء المسلمين ـخاصة المعتزلةـ لا يفرقون بينهما ، لكننا في المقابل نستخدم اللفظتين معا فنقول " المعرفة العلمية " ، "المعرفة العامية " و " المعرفة الذوقية " وغيرها، وهذا تمييزا لأنماط المعرفة الإنسانية المختلفة حيث تصبح صفة " العلمية " إشارة إلى لون من المعارف تحققت فيه صفات محددة دون لون آخر من المعارف.

5 – الحكمة: عرفت الحكمة تعريفات عدة نذكر منها : عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم [16] وعرفها الجرجاني تعريفات عدة منها قوله : " الحكمة علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه

---

(14) أي قابلة للتجريب، والنزعة الاختبارية، نزعة تمتد لتشمل سائر المذاهب التجريبية القائلة بأن المعرفة الإنسانية تتولد عن التجربة بطرق مباشرة أو غير مباشرة ، بحيث لا يبقى للفكر أي نشاط خاص به، وهذا التحديد يمتد ليتجاوز أصحاب المذاهب التجريبية الكلاسيكية التي تقف عند التجربة باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة، إلى المذاهب التجريبية الحديثة والمعاصرة التي ترى أن التجربة وسيلة للاختبار. سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ط1، دار الطليعة، بيروت: 1986م، ص 34.

ومن هذا القبيل ما نجده عند أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية الذين يرون أن معنى القضية هو نفسه طريقة تحققها ، فإذا لم نجد لتحقيقها سبيلا، بقيت خالية من المعنى، وعلى هذا الأساس يجب إلغاء الميتافيزيقا، لأن التحليل المنطقي يريد سبيلا ما لتحقيقها لكنه لا يعثر عليه، لذا تبقى قضاياها خالية من المعنى. المرجع نفسه، ص125.

(15) إسلام الرفاعي عبد الحليم ، طبيعة العلم .ط1 عالم الكتب ، القاهرة : 11422هـ/2002م ، ص35 .

(16) لسان العرب ج12 ص140 .

في الوجود بقدر الطاقة البشرية"[17] وقوله : وقيل الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان"

وقيل كل كلام وافق الحق فهو حكمة وقيل الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو وقيل هي وضع الشيء في موضعه وقيل هي ما له عاقبة محمودة[18].

والظاهر أن هذه التعريفات صيغت بحسب متعلقاتها من المعارف فتكون الحكمة في كل شيء كماله وتمامه .

وقد أجمل جميل صليبا معاني الحكمة؛ اللغوية والاصطلاحية بقوله : "الحكمة: العلم والتفقه ، وهي العدل في الحكم والكلام الموافق للحق ، وصواب الأمر وسداده ، ووضع الشيء في موضعه ، وما يمنع من الجهل . وهي الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه ، والجمع حكم كالأمثال وجوامع الكلم ، والحكمي : المنسوب إلى الحكم ، والحكميون : الفلاسفة أو الشعراء الذين يؤثرون التكلم بالحكم [19].

6-**نظرية المعرفة**[20]:وهي أحد أقسام الفلسفة الثلاثة؛ نظرية الوجود، نظرية المعرفة، ونظرية القيم.

ونظرية المعرفة تختص بالبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، من حيث إمكانها ومصدرها وقيمتها وحدودها.

7-**نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا**: هذان المصطلحان يستعملان في اللغة الإنجليزية بمعنى واحد، لكن المصطلحين مختلفان في الفرنسية، فما يطلق عليه Théorie de la connaissance هو نظرية المعرفة التي تهدف إلى تحديد قيمة المعرفة وبيان حدودها، أما Epistimologie فتعنى بالدراسة النقدية للمعرفة العلمية من حيث المبادئ التي ترتكز عليها والفروض التي تنطلق منها، ومنه يمكن التمييز بين اتجاهين في استخدام هذين المصطلحين:

- الاتجاه الانجليزي: وهو الذي يطابق بين المصطلحين، فالابستمولوجيا هي نظرية المعرفة.

---

(17) التعريفات ج 1 ص123 .

(18) نفس المصدر ص124 .

(19) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي . الشركة العالمية للكتاب ، بيروت : 1414هـ/ 1994م ، ج 1 ص491- 493.

[20] أول من صاغ مصطلح نظرية المعرفة هو الفيلسوف الأسكتلندي جيمس فريدريك فيرير في كتابه سنن الميتافيزيقا عندما ميز في الفلسفة بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة1854

- الاتجاه الفرنسي: وهو اتجاه يفصل في الاستخدام بين المصطلحين، فـ"نظرية المعرفة" في مجال الفلسفة تهتم بمجموع المعارف دون تخصيص. أما الإبستيمولوجيا فتستخدم في مجال فلسفة العلم، أي إنها تهتم بنوع من المعارف فحسب وهو المعرفة العلمية[21].

وجوهر التفرقة بين الاتجاهين هو أن الاتجاه الإنجليزي يحصر المعرفة في المعرفة العلمية وحسب، أما الاتجاه الفرنسي فدائرة" المعرفة " أوسع.

8-**نظرية العلم**: ويطلق عليه مصطلح آخر أيضا وهو فلسفة العلوم، أو الإبستيمولوجيا بحسب الاتجاه الفرنسي.

9-**النموذج المعرفي Paradigm**: ويعرف أيضا بالنموذج الإرشادي، وهو واحد من المصطلحات الواسعة الانتشار في أوساط المشتغلين بنظرية المعرفة وفلسفة العلوم، وأول من استخدم هذا المصطلح ونقله من مجرد لفظ لغوي إلى مصطلح علمي هو طوماس كوهن في كتابه بنية الثورات العلمية، وعلى الرغم من سعة انتشار هذا المصطلح إلا أن شيئا من الغموض يبقى يلفه، حيث إن كوهن نفسه استخدمه باثنتين وعشرين دلالة، غير أن هذا التعدد في مدلولاته لا يمنع من تقديم تعريف له يقرب معناه، حيث يمكن القول بأنه:"مجموعة متآلفة منسجمة من القيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكتيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي، وهذا النموذج قد يكون ذا طبيعة فلسفية وشديد العموم بحيث يوجه القائمين على البحث العلمي أكثر مما يشكل حقلا بحثيا. وقد يكون ذا طبيعة إلزامية لكل العلوم الطبيعية مثلا، أو قد يكون ملزما لعلم واحد منها[22].

10- **الصلة بين الميتافيزيقا ومبحث المعرفة**:تبحث الميتافيزيقا في مشكلات الوجود وعلله الأولى، وغاياته القصوى، ونحو ذلك من موضوعات مجردة مفارقة للمادة، ولا يراد بالوجود عوارض الموجودات في عالم الحس، فإن المفكر حين يتجاوز النظر في هذا العالم الذي يدركه بحسه، إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات، وينشد العلم بمبدئه الأول وعلته القصوى، أي حين يتخطى ما في العالم من تغيير

---

[21] عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة.ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة: 1999ص30-31

[22] نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة، ص 46

وكثرة وتنوع، إلى ما فيه من ثبات ووحدة وتجانس، حين يفعل هذا يكون فيلسوفا ميتافيزيقيا.[23] وهذا الطابع من البحث هو الذي غلب على فلسفة القدماء، فكانت بذلك فلسفة وجودية لعنايتها بالوجود، وهذه الفلسفة وإن لم تغفل البحث في المعرفة إلا أنها بحثتها من خلال البحث في الوجود، وهذا على خلاف الفلسفة عند المحدثين التي أصبحت تتناول مباحث الوجود من خلال المعرفة، أي أن العملية صارت عكسية، ومن ثم فالاتصال بين مشكلة الوجود بين مشكلة المعرفة وثيق، لأن البحث في القدرة على المعرفة يسلم بالضرورة إلى البحث في الوجود وماهيته[24].

ويمكن توضيح صورة هذه القضية بأن الإنسان عندما يتجه إلى العالم الخارجي بأدواته الإدراكية، فإنه يسعى إلى الملاءمة بينه وبينه، ومن ثم نشأ البحث في الوجود قبل البحث في المعرفة، وحين فرغ الإنسان من التأمل في الموجودات ارتد متأملا في نفسه فنشأ بذلك البحث في معرفة الوجود ومعرفة المعرفة[25].

11- **تاريخ البحث في نظرية المعرفة**: البحث في المعرفة يعبر عن تعطش الإنسان و رغبتة في تحصيلها، ولذلك لم يكتف الإنسان بالبحث عنها وتحصيلها، بل راح يمحص أدواته وأساليبه وطرقه في ذلك، وهذا البحث والتمحيص هو ما تولدت عنه نظرية المعرفة، والبحث في المعرفة وإن كان مبثوثا في ثنايا مباحث الوجود، إلا أنه بدأ يأخذ مكانه باستقلال، خاصة في الفلسفة الحديثة" حيث جرت العادة على تحديد تاريخ بداية التفكير الحديث في مشكلة المعرفة بالسنة التي طبع فيها كتاب " لوك" دراسة في الذهن البشري، وهي سنة 1690م ويمثل هذا الكتاب الذي افتتح عهدا جديدا في تاريخ التفكير في مشكلة المعرفة ، ثمار نظر فلسفي دام وقتا طويلا منذ شباب المؤلف . ويصف لوك في مقدمة " الدراسة" كيف أن مجموعة من أصدقائه كانت لديها عادة التلاقي من أجل مناقشة المسائل الفلسفية. ويبدو أن النتائج التي أسفرت عنها هذه الجلسات لم تكن مرضية تماما ، إذ أنه كما قال "لوك": قد طرأ بذهني أننا قد سلكنا مسلكا باطلا، وأنه كان من الضروري قبل أن نشرع ببحوث من هذا النوع أن ندرس قدراتنا الخاصة، ونرى أي الموضوعات تستطيع أذهاننا أن تعالج وأيها لا تستطيع ، وبهذه الطريقة المتواضعة بدأ بحث قدر له أن يؤثر في كل التاريخ اللاحق للفلسفة، فقد بدأ "لوك" بناء على تشجيع نفس هؤلاء الأصدقاء يهتم بهذه

---

[23] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 229

[24] المرجع نفسه، ص230

[25] المرجع نفسه ص 230

المشكلة جديا، وبعد وقت معين، نشر أول بحث حديث في نظرية المعرفة"[26] . وبعد جون لوك درج الفلاسفة والدارسون على تخصيص المعرفة بمباحث مستقلة، وكان أبرز الفلاسفة الذين اشتهرت على أيديهم نظرية المعرفة " إيمانويل كانط" ، حيث يرجع إليه الفضل في توسيع مباحثها وتبويبها تبويبا جديدا.

12- **مباحث نظرية المعرفة:** تدرس نظرية المعرفة مباحث رئيسة يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- إمكان المعرفة: وهي محاولة الإجابة على السؤال الكبير: هل المعرفة ممكنة؟ ويمكن التعبير عنه أيضا بـ المعرفة بين الشك واليقين، ويختص بالبحث في مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة،

2- وهل باستطاعة الإنسان أن يدرك جميع الأشياء، وهل في إمكانه أن يطمئن إلى صدق مدركاته؟

3- البحث في مصادر المعرفة: ويختص ببحث الطرق الموصلة إلى المعرفة وقيمتها في ذلك، فيبحث في الحس والعقل ويناقش مقدرتهما على تحصيل المعرفة.

4- طبيعة المعرفة

---

[26] هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة فؤاد زكريا. دار نهضة مصر، القاهرة 1969، ص 175، 176.

إمكان المعرفة

يدور البحث في إمكان المعرفة حول جملة من الأسئلة أهمها: هل المعرفة ممكنة؟ هل باستطاعة الإنسان أن يعرف؟ ما وجه العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة؟ وهل يمكن أن تقوم هذه العلاقة أصلا؟ هل هذا الفضول الذي يدفع الإنسان إلى طلب المعرفة أصيل أم هو مجرد وهم؟ وعلى فرض إمكان المعرفة، كيف تتم هذه المعرفة؛ بالحس أم بالعقل؟

يمكن تمييز وجهتي نظر رئيستين في الإجابة على هذه الأسئلة: الأولى وجهة نظر الشكاك، والثانية أصحاب مذهب التيقن، ولكل مذهب موقفه ورؤيته الخاصة.

أولا- مذهب الشك: الشك في اللغة ضد اليقين، وجاء في التعريفات للجرجاني:" الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك"[27].

ويمكن التمييز بين لونين من الشك، شك مطلق وهو شك حقيقي، وشك منهجي.

1- **الشك المطلق أو الشك الحقيقي**: أصحاب هذا اللون من الشك يرون أن السعي وراء المعرفة هو سعي وراء السراب على اعتبار أن المعرفة غير ممكنة، أي أن العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة لا يمكن أن تقوم، ويمكن تبين هذا الموقف من خلال تناول بعض الشخصيات القائلة به، ومنهم:

- **جورجياس**: 480-375ق م : هو واحد من السوفسطائية المشهورين بالجدل، وشكه يقوم على ثلاثة قضايا هي أولا: لا يوجد شيء، ثانيا: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه ، ثالثا: إذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه إلى غيره من الناس[28]. ويقصد جورجياس بقوله هذا أنه على فرض أن هناك شيئا موجودا، فإننا لا يمكننا التفكير فيه وذلك لاعتبارات منها: إذا كان موضوع الفكر موجودا ، فلا بد أن يكون كل ما نفكر فيه موجودا ، ولكن هذا غير مقبول، لأنه إذا تخيل المرء إنسانا يطير فإن ذلك لا

---

[27] التعريفات للجرجاني ص 127.

[28] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص48، نقلا عن محمود ماضي، مباحث المعرفة في الفكر الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1990 ص 22، 23

يعني أن هذا يحدث بالفعل، إذن موضوع الفكر غير موجود ... وأيضا نحن نفكر في عروس البحر، وفي الأفعى ذات المائة رأس وغير ذلك من الكائنات الخيالية التي لا وجود لها على الإطلاق[29].

فجورجياس لا ينكر المعرفة فقط بل ينكر الوجود أيضا[30]. ومذهبه هذا هو الذي سماه المسلمون بمذهب العنادية لقيامه على الإشكالات المتعارضة، إذ ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تعارضها[31].

بروتاجوراس480-410ق.م: وهو واحد من أقطاب السوفسطائية أيضا وهو يختلف عن جورجياس في كونه جعل الإنسان مقياس كل شيء ، حيث يقول: الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما وجد منها وما لم يوجد، والإنسان المقصود هنا هو الإنسان الفرد وليس جنس الإنسان، فما يبدو لي على أنه حق فهو كذلك حتى وإن بدا لغيري على خلاف ذلك، ومذهب بروتاجوراس هذا هو الذي سماه المسلمون بمذهب العندية، الذين يجعلون حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، بمعنى أن المعرفة لا تتعلق بموضوع المعرفة بل بالذات العارفة، وأن مبدأ الأشياء ينبغي ألا يطلب في العالم الخارجي إنما هو بالنسبة لكل فرد على حدة ، فالحقيقة عندك هي ما يتراءى لك والحقيقة عندي هي ما يتراءى لي فليس هناك مقياس كلي للحقيقة و لا وجود لحقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئة المخطيء[32].

بيرون 360-270 ق م: هو واحد من الشكاك اليونان كان يقول كيف نستطيع أن نقطع بشيء أيا كان ؟ وبصفة خاصة كيف نستطيع معرفة حقيقة الأشياء ؟ ألسنا لا نزال نلاحظ ضروب التناقض في إدراكاتنا

---

[29] أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية 1976، ص 366، نقلا عن محمود ماضي ص 23.

[30] محمود ماضي ص 23. هذه القضية تابع فيها جورجياس فلاسفة المدرسة الإيلية الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة ، أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس ، وكان جورجياس يستعير منهج زينون من قبله في لجدل ويعتمد على بارمنيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان المحسات ، فكان مثلا يقول إذا كان ثمت في الوجود شيء فلابد أن تكون له بداية ، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم ، أو من وجود سابق له ، فأما النشأة من العدم فمستحيلة لأن شيئا لا يخرج من لا شيء ، وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية، وإذن فلا شيء موجود. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية. ط6 . لجن التأليف والترجمة والنشر، القاهرة : 1966، ص 67، 68

[31] راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص 85

[32] المرجع نفسه ص 85.

الحسية وفي آرائنا وعاداتنا؟، إن ضروب التناقض هذه تثبت لنا استحالة المعرفة ، ولذلك فنحن إذا كنا صادقين مخلصين لا نقول" إن هذا هو كذا"، بل نقول: "إن هذا يجوز أن يكون كذا"، ولا نقول "إن هذا حق"، بل نقول" إن هذا يجوز أن يكون حقا". وهذا التوقف عن الحكم من شأنه أن يورث حالا من عدم القابلية للتأثر، أعني سكينة كاملة في النفس وتحررا من العاطفة وضربا من عدم المبالاة بالأشياء الخارجية. وبذلك يكون مذهب بيرون ضربا من الطمأنينة النفسية[33].

. **حجج الشكاك:** يبني الشكاك موقفهم في إنكار المعرفة على جملة من الحجج يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ- **الحواس خادعة:** إن الحواس لا يمكن التعويل عليها في التأسيس للمعرفة، ذلك لأنها متفاوتة بين الناس، ولكل إحساسه الخاص به، فيصبح ما نحس به ليس بالضرورة هو كذلك في حقيقة أمره، ومن ثم يختلف الناس في أحكامهم فيمتنع الحكم، فكل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك. والحواس لا يمكن التعويل عليها أيضا لأنها ترينا أشياء ثم يتبين أنها خلاف ذلك، ومن أمثلة هذا الخداع:

- الحواس ترينا مثلا العصا معوجة داخل الماء، فإذا أخرجناها من الماء وجدناها مستقيمة.
- الخطان المتوازيان يظهران لمن يقف بينهما أنهما متمايلان.
- عندما ينظر أحدنا إلى قطرات المطر النازلة من السماء تبدو له وكأنها خطوط مستقيمة.
- لو وضع أحدنا إحدى يديه في ماء ساخن والأخرى في ماء بارد، ثم أدخلهما بعد ذلك في إناء ثالث به ماء دافئ لوجد أن إحدى يديه تخبره بحرارة تغاير ما تخبر به الأخرى، فإنه يشعر بأن إحدى يديه وكأنها وضعت في إناء حار والأخرى وضعت في إناء بارد في حين أن اليدين وضعتا معا في إناء واحد وماؤه دافئ[34].

فإذا كان هذا حال الحواس فكيف يطمئن إليها؟

---

[33] جورج سارتون، تاريخ العلم ، ترجمة توفيق الطويل وآخرون ، دار المعارف، القاهرة 1991، ص 360،361، وهذا يشير إلى مفهوم السعادة التي كان يطلبها بيرون، وهو مطلب يشترك فيه معه الرواقيون والأبيقوريون وغيرهم، ويبدو أن بيرون وجد السعادة في اللاأدرية ، أي اللامبالاة إلى حد عدم الشعور بالبيئة من حوله، وهو أمر من شأنه أن يولد طمأنينة في النفس. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة، ص 305

[34] جعفر السبحاني، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، نظرية المعرفةط1، الدار الإسلامية.، بيروت 1990 ص 65.

والرد على حجج الشكاك في الطعن في الحواس ينطلق من هذه الشكوك نفسها، فالشك في هذه الأحوال العارضة لما يسمى بخداع الحواس دليل على أن هناك أصلا ثابتا للمعرفة نحتكم إليه ونصحح على ضوئه معارفنا فنبطل الباطل فيها ونبقي على الصائب منها، ألسنا قد عرفنا أن العصا المعوجة في الماء هو على خلاف حقيقتها وأنها مستقيمة؟ وعرفنا أن ما ينزل من السماء هو عبارة عن قطرات من الماء وليس خيوطا؟ أليس هذا يدل على أن الحواس تتعاون فيما بينها من أجل تصحيح أخطائنا؟ إن كل هذا يدل على أن هناك أساسا آخر للحكم على معارفنا .

ب- **البديهيات العقلية وهُم:** قال الشكاك إن البديهيات لا تصلح أن تكون أساسا للمعرفة لأنها ليست يقينية، ومن هذه البديهيات مثلا ، القول بعدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما معا، فكون الشيء لا يوجد في مكانين معا معناه أنه موجود ومعدوم في الوقت نفسه، وبالتالي فقد اجتمع النقيضان، ولو كانت هذه الإدراكات العقلية موجودة على الحقيقية ما حصل التعارض بين أرباب الفلسفات، ونحن نرى المتأخر منهم يعترض على المتقدم وينقض عليه أدلته، هذا إنما يدل على أن هذه البراهين التي تسمى عقلية ما هي إلا خيالات وأوهام، ومن ثم أصبح من غير المقبول الاطمئنان إلى العقل وإلى ما يقدمه لنا من معارف.

إن اعتماد الشكاك هنا على التعارض الموجود بين الفلاسفة ونقض بعضهم على بعض ليس مسوغا لرفض المبادئ الأولية والقول بأنها أوهام، ذلك أن الشكاك أنفسهم في طعنهم في المبادئ العقلية يعتمدون على هذه المبادئ نفسها، ومن ذلك مسألة عدم اجتماع النقيضين، فهؤلاء الشكاك هم أنفسهم يسلمون بها وإلا ما استقام لهم دليل ولا استطاعوا بناء حجة.

2- **الشك المنهجي:** ويمكن القول عنه بأنه شك يمهد الطريق للمعرفة، وهو يختلف عن الشك الأول في كونه وسيلة تحتم على الشاك بأن يلتزم بتحليل الأفكار والمعارف على الوجه الذي يمكنه من استبعاد الأخطاء ومن ثم الوصول إلى المعارف اليقينية، فهو يبدأ بالشك ليصل إلى اليقين، في حين أن الشاك شكا مطلقا يبدأ بالشك وينتهي عنده.

يمكن القول بأن الشك المنهجي بدأت خطواته الأولى مع سقراط، في منهجه القائم على التهكم والتوليد، حيث إن سقراط واجه موجة السوفسطائية بنفس طريقتهم في الشك، ولكنه لم يكن يقف عند الشك، بل ينتقل إلى التأسيس لليقين، فكان تهكمه على محاوريه من السوفسطائية يتبع بمساعدتهم على توليد المعرفة من أنفسهم، شك سقراط كان يبدأ ببث الحيرة في نفس من يحاور بشأن قناعاته، حتى إذا ما

نجح في هذا ساعده على تأسيس اليقين، وقد أورد أفلاطون كثيرا من محاورات سقراط مع تلاميذه ومع السوفسطائيين، حتى إن بعضهم كان يعبر صراحة عن الحيرة التي تنتابه وسقراط يحاوره، ومن ذلك ما قاله "مينون"معبرا عن هذه الحالة: " لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيرا يا سقراط فقد كانوا يقولون ، إنك تشك في كل شيء ، وإنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة ، ويبدو لي الآن أنهم على حق في بقولهم هذا، فأنت أشبه ما يكون بسمكة البحر التي يطلقون عليها سمكة الرعد والتي يقال إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل من يلمسها أو يقترب منها وقد فعلت ذلك معي فأصابتني بالرعشة في جسمي وروحي معا، فلم أعد أدري كيف أحيرك جوابا"[35]. فسقراط كان يشكك الناس فيما سكن عقولهم من الأوهام والتلبيسات التي أشاعها السوفسطائية، فكان شكه هذا شكا هدميا تهكميا، ثم يثني عليه بالتوليد ، وهذا هو العنصر الذي تجاوز به مسلك السوفسطائية.

وإذا ما جاوزنا الفلسفة اليونانية وجئنا إلى العالم الإسلامي وجدنا للشك صدى كبيرا عند متكلمي المسلمين وفلاسفتهم، ومن ذلك ما كان من شأن إبراهيم بن سيار النظام الذي رفع من قيمة الشك حيث قال: لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك[36].

أما أبو حامد الغزالي فكان الشك عنده على أوضح ما يكون، وفي هذا الشأن يقول: " الشكوك هي الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"[37] . وكان ديكارت[38] أبرز الذين جاءوا الغزالي حيث سلك المسلك نفسه، وجعل من الشك طريقا إلى المعرفة، ومنه وصل إلى الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود"[39]، وهذا من أجل الانطلاق في

---

[35] أفلاطون، محاورة مينون. نقلا عن محمود ماضي، مرجع سابق ص 26

[36] توفي سنة 231هـ ، هو أعظم رجال المعتزلة جميعا ، تتلمذ على أبي الهذيل العلاف، من تلاميذه الجاحظ. أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام، ج1 ص 220، 221.

[37] الغزالي ، معيار العلم، ص

[38] 1595-1650م فيلسوف فرنسي شهير.

[39] ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري. ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة :1985ص 212 وما بعدها.

التأسيس للعلم لأن اللاأدرية لا تؤسس علما. كما كان من بين من ساروا على طريق الشك للوصول إلى المعرفة، ديفيد هيوم وسماه الشك العلمي.

تقييم ونقد: يظهر من خلال هذا الاستعراض المختصر لمذهب الشك بقسميه أنه يشيع عندما يبدأ أصحاب حضارة ما بإعادة النظر فيما هو شائع بينهم، فيفحصون في ثقافتهم، ساعين إلى تخليصها من الشوائب الضارة، غير أن هذا الفحص يؤدي أحيانا إلى الشك في كل شيء شكا يمنع تأسيس المعرفة والعلم، وهذا الشك له آثار هدامة، ويؤدي في أحيان أخرى إلى بث روح جديدة في هذه الثقافة، روحا ترفض التقليد لمجرد التقليد، وترفض التبعية إلا لما بني على المعرفة الحقة، وإذا كان الشكل الأول ينطبق بصورة خاصة على الشك الذي أشاعه السوفسطائيون، فإن الثاني منه ينطبق على الحضارة الإسلامية في أوج قوتها في عصر النظام، أو في عصر أبي حامد الغزالي عندما أراد أن يعيد إحياء علوم الدين برؤية جديدة ترفض الشكلانية التي آلت إليها علوم الشريعة، وترفض الوقوع في ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية. وهو ما ينطبق أيضا على ديكارت الذي أراد أن يضع أسسا جديدة للحضارة الأوروبية، وقد كان له ما أراد. و على ذلك فليس الشك دوما يحمل معنى سلبيا، بل إنه قد يكون ضروريا عندما تصبح ثقافة أمة من الأمم تعاني من الاهتزاز فيعاد تأسيسها وتشكيلها على أسس ثابتة من اليقين، وما أحوجنا اليوم إلى شيء من هذا الشك الذي يؤسس لليقين.

ثانيا: مذهب اليقين: ويقال له أيضا مذهب التيقن، وأصحاب هذا المذهب يؤمنون بإمكان المعرفة إيمانا مطلقا، وقد كان هذا المصطلح قديما يطلق على كل مذهب فلسفي يثبت حقائق معينة في مقابل نفي الشكاك لهذه الحقائق[40]، وصار حديثا يطلق على كل مذهب يسلم بالمعرفة دون البحث في وجه إقرارها ودون عرضها على محك النظر وميزان العقل، أو على كل مذهب لا يتسم بروح النقد، فيكون صاحب هذا المذهب منطلقا من معرفة معينة دون أن ينقدها[41].

وأصحاب مذهب التيقن منهم التجريبيون ومنهم العقليون، فالتجريبيون يرون أن المعرفة ممكنة وواقعة فعلا، ويجعلون التجربة الحسية دليلا على ذلك، وبناء عليه قالوا بأن المعرفة مطابقة للواقع، أما العقليون فقالوا أيضا بأن المعرفة متحققة لكنهم أرجعوها إلى الأفكار الأولية السابقة على التجربة، بمعنى أن تجاوز الفجوة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة يتم عن طريق العقل وليس الحس.

---

[40] عادل السكري، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 33

[41] المرجع نفسه ص 33

تقييم ونقد: إذا كانت قضية إمكان المعرفة احتلت مساحة واسعة في مباحث الفلسفة، فإنه من الثابت أن هذه القضية لم يكن لها نصيب يذكر في القرآن الكريم، فالقرآن الكريم لا يجعل منها قضية تستحق البحث والمناقشة، لأنه يثبت من البداية أن المعرفة ممكنة، والإنسان في مقدوره أن يعرف، ولو لو يكن الإنسان مهيئا لتحصيل المعرفة ما خاطبه الله عز وجل بقوله:" اقرأ باسم ربك" ، فهذا الأمر يستوجب وجود الملكة في الإنسان وتوفر القدرة لديه على المعرفة، قال الله تعالى: " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون"، و المعرفة التي كلف الإنسان بطلبها في القرآن الكريم وثيقة الصلة بالمهمة التي أسندت إليه، وهي أداء الأمانة، كما في قوله تعالى :" إنا عرضنا الأمانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا" .

وبناء على ذلك لا يجعل القرآن الكريم من إمكان المعرفة محلا للشك، ولا يراها تستحق البحث، بل ويجعل الشك في إمكانها طريقا إلى الإلحاد، ويراه خروجا على الفطرة الإنسانية، في المقابل يفسح المجال لما يعرف بالشك المنهجي، ما دام يزيد من الإيمان ويرفع درجته، وقصة إبراهيم عليه السلام مثال على ذلك، غير أن القرآن الكريم وهو يفسح المجال أمام هذا اللون من الشك، لا يصل به حد جعله طريقا للمعرفة بإطلاق، فليس كل الناس يتيسر لهم سلوك هذا الطريق المحفوف بالمخاطر، بل ليس في مقدوره أن يسلكه أصلا، ومن ثم لا يمكن القول بأن الشك المنهجي هو الطريق الموصل إلى اليقين، بل يمكن القول إنه واحد من الطرق وحسب وهو طريق ضيق ، وهناك طرق أخرى للمعرفة بابها مفتوح للجميع وهو طريق الإيمان.

و إذا ما جئنا إلى مذاهب اليقين سواء منها التجريبية أو العقلية وجدناها تتسم بشيء من الإطلاقية، وهذا حين اقتصر كل منهما على جانب واحد، فالتجريبيون قصروا الوسيلة التي تسد بها الفجوة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة على موضوع المعرفة، أي أن المعطيات الحسية الواردة على الإنسان من خارج هي المحددة للمعرفة، في حين رأى العقليون أن سد هذه الفجوة يتم عن طريق المبادئ الأولية المركوزة في الذهن، ومن ثم فكل من المذهبين قصر المعرفة على الإنسان وجعله معيارا لها وأهمل الوحي الإلهي فوقع بذلك في النزعة الإطلاقية.

مصادر المعرفة

المصدر في اللغة مفرد جمعه مصادر ، وهو موضع الصدور أو ما يصدر عنه الشيء[1] ، و هو بذلك يمثل الأصل الذي ينشا منه غيره فقولنا مصادر المعرفة نعني بها أصل المعرفة ، وما تتولد منه، والبحث في مصادر المعرفة شأن قديم جديد وهو ليس بالشيء الثانوي فيستغنى عنه ، بل هو أساس لكل من يروم التأسيس لبناء نظري ، وعادة ما يكون ، الغرض من البحث في مصادر المعرفة اعتماد مصادر وطرح أخرى أو تقديم مصدر على آخر وتفضيله عليه.

والبحث في مصادر المعرفة يستدعي أول ما يستدعي استحضار ذلك النزاع الحاصل بين ما يعرف بالنزعة العقلية والنزعة التجريبية، ذلك أن أصحاب كل نزعة ينظرون إلى مصادر المعرفة من زاوية خاصة تستبعد نظرة أصحاب النزعة الأخرى المخالفة، ويترتب على ذلك اعتماد مصادر في المعرفة غير المعتمدة عند الآخر.

أولا: المذهب العقلي: لا يمكن الحديث من البداية عن مذهب عقلي واحد يتفق أصحابه في سائر القضايا، بل إن المذهب العقلي تيار عام لا يرتبط بعصر دون عصر، بل يمكن أن نجد له أنصارا في كل عصر، وأصحاب هذا المذهب يتفقون في الخطوط العريضة ولكنهم يختلفون فيما يندرج تحتها من التفاصيل.

يرى أصحاب المذهب العقلي أن أساس المعرفة الأول هو العقل، فهو المصدر الوحيد للمعرفة الحقة، وهو الذي يمكن أن يعطينا تفسيرا مقبولا لهذه المعرفة بفضل المبادئ الفطرية المركوزة فيه والسابقة على التجربة، وبفضل هذه المبادئ يتم التعرف على العالم الخارجي دون أن يكون للتجربة الحسية دخل في ذلك على اعتبار أن المعارف التي تزودنا بها هذه التجربة هي معارف مشتتة لا يمكنها أن تزودنا بمعرفة نثق فيها.

والصورة المثلى للمعرفة عند المذهب العقلي" هي تلك التي يمثلها البرهان الرياضي، فمثل هذه البراهين يبدأ ببديهيات ، أو حقائق واضحة بذاتها وتصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية، ضرورية لا رجوع فيها"[42] ويرى أصحاب هذا المذهب أن المثال الأقرب إلينا هو الهندسة

---

[42] هنتر ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.مرجع سابق ص 188

الأقليدية" فهي تبدأ بمجموعة من البديهيات التي تقبل على أنها واضحة بذاتها مثل: الأشياء المتساوية المضافة إلى أشياء متساوية تعطينا أشياء متساوية ، والخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين وغيرها"[43].

ومن الأمثلة كذلك على المبادئ الأولية التي يسوقها العقليون ويقولون إنها فطرية سابقة على التجربة ويقينية ضرورية؛ مبدأ الذاتية الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئا غيره، ومبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في آن واحد، أو أن يكون الشكل دائرة ومربعا في الوقت نفسه، فهذا مما يقول عنه صاحب المذهب العقلي إنه مفهوم عند الناس جميعا ولا يختلفون حوله، ويعده أكثر يقينية من أي تعميم آخر مستقى من التجربة[44]

وأبرز ممثل للمذهب العقلي في المعرفة هو **رينيه ديكارت (1595م- 1650م)** الذي يرجع إليه الفضل في إقامة دعائم المذهب العقلي، والأفكار الإنسانية عند ديكارت ثلاثة أصناف:

1- صنف عرضي مرجعه إلى الطبيعة الخارجية كفكرة الجبل والشجر والألوان والطعوم ، وهي أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة.

2- صنف مصطنع ركبه العقل من الأفكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل.

3- صنف فطري لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادي، و تتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح وهي أولية لا تجيء اكتسابا ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة[45].

وديكارت ينظر إلى هذه المبادئ الفطرية على أنها مبادئ أساسية واضحة متميزة ذات يقين حدسي، صادرة عن "النور الطبيعي للعقل" ، أو تركيب الفكر مع ذاته[46]، وهي سابقة على التجربة الحسية وهي مستغنية بنفسها لأنها واضحة بذاتها.

---

43. هنتر ميد، المرجع نفسه، ص 188

44 المرجع نفسه ص 189، 190

45 توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ص 345

46 هنتر ميد، مرجع سابق ص 189

والجدير بالذكر أن ديكارت في منهجه القائم على الشك[47] "استثنى رياضيات أقليدس فلم يغرقها في بحار الشك التي غمرت أذهان الفلاسفة في عصره ، لأنه وجد أن رياضيات أقليدس هي وحدها من فروع العلم التي لا تعتمد على الحواس، وإنما تعتمد على الاستنتاج المنطقي المجرد"[48]

وقد تابع ديكارت مجموعة من الفلاسفة سموا بالديكارتيين، من أمثال اسبينوزا[49] (1632- 1677م) و مالبرانش[50] (1638- 1715م) و ليبنيتز[51] (1646- 1716م).

---

[47] بسط ديكارت منهجه في الشك الذي أوصله إلى اليقين في كتابه : مقال عن المنهج، القسم الرابع ، ترجمة محمود محمد الخضيري، ط3 ، القاهرة 1985 ص 212 وما بعدها. وفي هذا القسم يرى ديكارت أنه كان عليه أن ينبذ كل ما يتوهم فيه أقل شك ، ويحكم عليه بالبطلان ليرى إن كان لا يبقى في اعتقاده بعد ذلك شيء لا يتحمل الشك، " وكذلك لما كانت حواسنا تخدعنا أحيانا، أردت أن أفرض أنه ليس من شيء هو في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيله. ولأن من الناس من يخطئون في التفكير حتى في أبسط أمور الهندسة ويأتون فيها بالمغالطات ، فإنني لما حكمت بأنني كنت عرضة للزلل مثل غيري نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قبل في البرهان " غير أن ديكارت أدرك وهو في خضم هذه الشكوك أنه يفكر، وأنه صاحب هذا التفكير فصاغ قاعدته المشهورة : **أنا أفكر إذن فأنا موجود** ، ورآها قاعدة واضحة الجلاء، ثم لما فكر في شكوكه بنى عليها أنه مادام كذلك فهو ناقص لأن الشك نقص، وشعوره بوجود الكمال ليس من منه ، بل هو مستمد من وجود أكمل من وجود، ومن هنا أثبت وجود الله، ليثبت بعدها أنه لما كانت فكرة وجود الله فكرة فطرية، فإن كل الأفكار الفطرية التي تنهي إلى الله فهي صادقة وليست ملقاة إلا منه.

وقد وجهت عدة اعتراضات لمنهج ديكارت نقتصر على ما وجه إلى قاعدته: **أنا أفكر إذن أنا موجود**، حيث إن ديكارت هنا انطلق من وجوده قبل أن يثبت وجوده، حيث إن قوله:" أنا" معناه أنه اعترف بوجود الأنا أو الذات وهو كقوله: أنا موجود، فكأنه قال : أنا موجود أفكر إذن أنا موجود، وبالتالي فقوله إذن أنا موجود لا يضيف شيئا وهو بمثابة الدور ، ونفس الدور يتكرر معه في إثباته لوجود الله.

[48] أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 1988، ص 69

[49] باروخ اسبينوزا، ولد بأمستردام بهولندا لأسرة يهودية، تأثر بفلسفة ديكارت وكان من القائلين بوحدة الوجود، من أشهر ما كتب: رسالة في اللاهوت والسياسة.

[50] هو نقولا مالبرانش،كان قسيسا فيلسوفا، تتلخص فلسفته في قوله: " ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله"

[51] اسمه الكامل جوتفريد فلهلم ليبنيتز فيلسوف ألماني، كان شديد الإعجاب بالرياضيات، ويعد واحدا من مؤسسي الحساب التفاضلي والتكاملي.

غير أن المذهب العقلي الذي صار مزهوا بنفسه واجهته جملة من الأسئلة والاعتراضات، تركزت حول مدى قدرة هذه المبادئ الأولية على تحمل الثقل الهائل الذي سيرتكز عليها في سلسلة من الاستنباطات[52]، بل إن الأمر يمتد إلى أكثر من ذلك، فهو يمتد إلى التشكيك في قضية الوضوح الذاتي التي يزعمها المذهب العقلي لهذه المبادئ ، وإلى مسألة الأولية هذه التي يصعب إثباتها، ذلك أن كل ما يقول عنه العقلي إنه سابق على التجربة يقول عنه التجريبي إنه مستمد من التجربة.

ثانيا: المذهب التجريبي[53]: هو المذهب الذي لا يذكر المذهب العقلي إلا مقرونا به، فهو خصمه الذي لا يكف عن منازلته في كل ساحة، وشأنه شأن المذهب العقلي لا يقتصر وجوده على عصر دون آخر.

وأصحاب هذا المذهب يرون أن المصدر النهائي للمعرفة هو التجربة، ويرفضون القول بالمبادئ الفطرية ويرون أن العقل يولد صفحة بيضاء ليس فيها أي شيء سابق على التجربة، والتجربة بعد ذلك هي من سيخط على هذه الصفحة سطورها، ومن ثم لا مجال لاعتبار المبادئ الذي ذكرها المذهب العقلي سابقة على التجربة، وأصحاب هذا المذهب يجمعهم شعار واحد وهو" ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا"[54]

ومن أبرز ممثلي المذهب التجريبي في المعرفة، نجد جون لوك(1632-1704م) الذي يعد المؤسس الأول لما صار يعرف بنظرية المعرفة، وقد بدأ جون لوك بمهاجمة الموقف الديكارتي من المعرفة حيث يرى أن هذا المذهب لو كان صحيحا لما كانت هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار، وديكارت بحسب لوك متفق مع مذهبه حين يغمض عينيه ويسد أذنيه ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس ، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء ، ولو كانت المبادئ التي يذكرونها(العقليون) غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائما، ولكن الأقلين من الناس وحتى من بين المثقفين يعرفون المبادئ النظرية مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ بأن

---

[52] هنتر ميد ، مرجع سابق ص 189

[53] القائلون بالمذهب التجريبي بينهم تفاوت في بسط المذهب فما نجده عند لوك يختلف عما نجده عن باركلي، وعما هو عند هيوم.

[54] توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص 349

الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنى الحلو والمر فنرى فورا عدم الملاءمة بينهما دون الالتجاء إلى المبدأ القائل :" يمتنع أن يكون الشيء هو نفسه"[55].

وعندما يرد أصحاب المذهب الغريزي(الفطري، العقلي) على اعتراض التجريبي القائل بأن هذه المبادئ لو كانت فطرية غريزية لأدركها الأطفال والبله وجمهرة الأميين بقولهم إن هذه المبادئ من الممكن أن تكون موجودة في النفس دون أن تكون مدركة يرد جون لوك ومعه التجريبيون بالقول: كيف تكون هذه المعاني والمبادئ موجودة في النفس دون أن تكون مدركة؟ إن وجود المعنى في النفس هو إدراكه، فقولهم ينطوي على تناقض، وذلك عند قولهم إن هذه المعاني موجودة في النفس وغير موجودة فيها في الآن نفسه، وهذا كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دوما ولكنه لا يحس الجوع دوما[56].

وفي استعراضه لتفسيره للمعرفة ينطلق جون لوك من القول بان النفس كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء والتجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعا، ويرى أن التجربة نوعان:

أ- تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، أي هي إحساس.

ب- تجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي هي تفكير.

ويرى لوك أن الألفاظ التي نستخدمها كانت في الأصل تدل على جزئيات مادية ثم نقلت بالتدريج على ضربين ، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات، والآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز[57].

وما يجدر التذكير به هنا هو أن الحديث من قبل "لوك"، وغيره من التجريبين على عدم أسبقية المبادئ الغريزية يمتد أيضا إلى المبادئ الأخلاقية حيث يرى لوك أنها تختلف من شعب إلى شعب آخر ومن دين إلى دين ، وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ليس غريزيا، وما لضمير إلا رأينا فيما نفعل[58].

---

[55] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 144، 145.

[56] المرجع نفسه ص 145.

[57] المرجع نفسه ص 145.

[58] المرجع نفسه ص 145

ديفيد هيوم(1711-1776) وتحليل المعرفة: يعد هيوم واحدا ممن ساروا على طريق جون لوك في تحليل المعرفة، وهذا في التزامه بالمسلك التجريبي في ذلك، غير أنه سار في هذا الطريق إلى أقصاه، فهو ينظر إلى المعرفة بوصفها خالية من أي إضافة عقلية طبقا للمبدأ الحسي، وهو ما جعله ينتهى به إلى الشك[59].

يرجع هيوم المعرفة في جملتها إلى مجموعة الإدراكات ؛ وهذه الإدراكات منها **انفعالات** ومنها **أفكار أو معاني**، ومنها **علاقات بين المعاني** بعضها ببعض، وبينها وبين الانفعالات، **فالانفعالات** مثل انفعالات الحواس الظاهرة، **والمعاني** هي صور الانفعالات وهي أضعف منها، وليس هناك شيء له قيمة إلا أن يكون صور انفعالات أو انفعالات، ، وإذا بدا لنا أن شيئا ما ليس كذلك؛ أي ليس انفعالات أو صور انفعالات وجب علينا فحصه وتبديده.[60]

وتبعا لذلك فإن المعرفة عند هيوم مجرد تداعي المعاني وفق قوانين التشابه والتقارن في المكان والزمان والعلية، والذهن ليس له وظيفة إلا قبول الانفعالات فتحصل منها المعاني حصولا آليا بموجب قانون التداعي، والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات ، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعلاقات بين معان وهي التي تتألف منها الرياضيات[61] .

العلية بين العقليين والتجريبين: ينظر فيلسوف المذهب العقلي إلى العلية على أنها مبدأ عقلي غير مستقى من التجربة، إذ ليس في الإمكان أن تشتمل تجربتنا على كل التجارب الحاضرة بله الماضية والمستقبلة، ومن ثم لابد أن يكون هناك مصدر آخر لاعتقادنا أن لكل حادث علة[62]

ويجيب التجريبي بأن "إيماننا بالعلية الشاملة لا يمثل غلا امتدادا لتجربتنا، ذلك لأن تحليلنا لكل حادث لاحظناه يثبت أنه يتوقف على علة سابقة ، ومن هنا فنحن نتوسع في هذه الوقائع التجريبية فنجعلها شاملة ، غير أن هذا الطابع الشامل لا يمثل يقينا، وإنما يمثل احتمالا فحسب. فنحن لا نعرف أن كل الحوادث ؛ الماضية منها والحاضرة والمستقبلة لها علل، وإنما نفترض أنها كذلك على أساس التجربة التي مرت بنا

---

[59] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص 173

[60] المرجع نفسه ص173.

[61] ن م ص174

[62] الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص 191

حتى الآن بالنسبة إلى شتى أنواع الحوادث . **ومن ذلك فليس هذا إلا اعتقادا لا واقعة من وقائع المعرفة المطلقة**"[63].

وملخص ما يراه هيوم في هذه المسألة هو أن مبدأ العلية ليس مبدأ عقليا، بل هو ناتج وحسب عن تداعي المعاني، وكل ما هنالك أننا رأينا ظاهرتين متتابعتين فقلنا إن الأولى علة والثانية معلولا، وهذا دون أن يكون في وسعنا أن نبرهن أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها ، وليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي[64].

ومنه يرى التجريبي أنه لا حاجة بنا إلى النظر إلى مبدأ العلية على أنه أكثر من مجرد فرض ناجح عمليا وينطوي على درجة عالية جدا من الاحتمال، وليس هناك ما يدعو المذهب العقلي إلى اعتباره يمثل معرفة مطلقة[65].

بهذا يرجع التجريبيون المعرفة كلها إلى التجربة، وليس هناك ما يعرف بالمبادئ العقلية الأولية، فهذه المبادئ ذات أصل تجريبي في حقيقتها.

العلية بين الغزالي وهيوم: رأى كثير من الدارسين أن "ديفيد هيوم" ليس أول من تناول مبدأ العلية بالنقد، بل إن هذا المبدأ كان قد ناقشه الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"[66] بإسهاب[67]، يقول الغزالي بشأن العلية "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدها وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهم، عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء،

---

[63] المرجع نفسه ص 191

[64] يوسف كرم ، مرجع سابق ص 175

[65] هنتر ميد، مرجع سابق ص192

[66] ناقش الغزالي هذا المبدأ في المسألة السابعة عشرة من كتابه.

[67] نقول ناقش هذا المبدأ بإسهاب لأن هناك من علماء المسلمين من ناقشه أيضا، ومنهم: الهروي الأنصاري صاحب منازل السائرين التي شرحها ابن القيم، كما أن أبا المعالي الجويني شيخ أبي حامد ناقش هذا المبدأ أيضا ,اثبت أن العلاقة بين العلة والمعلول لا نستطيع أن نشتقها من مبدأ الهوية وعدم التناقض. راجع بهذا الشأن لمزيد من التوسع: محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن. الدار العربية للكتاب، طرابلس، ص241.

وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق في تقدير الله، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى كل المقترنات"[68].

وظاهر من كلام أبي حامد أنه يفصل بين مبدأ الهوية وعدم التناقض وبين العلية، ويرى أن هذا المبدأ ليس مشتقا من مبدأ التناقض، بمعنى أننا لو رفضنا التلازم بين العلة والمعلول وقلنا إن المعلول قد يتأخر مع وجود علته، لا نقع في التناقض، لأن العلاقة بينهما ليست ضرورية، والاعتقاد في ضرورة العلاقة بينهما راجع إلى جريان العادة لا أكثر، وليس هناك من سبب يجعلنا نقول بأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة تطابق أو تضمن، "وإنما هي علاقة تلازم تعتمد على التجربة، أي أن مبدأ السبب قضية تركيبية تجريبية وليست تحليلية ضرورية"[69].

ولعل طرح أبي حامد الغزالي جعل بعض الدارسين يقول بأن الغزالي فتح الباب على مصراعيه أمام القول بالمصادفة في عالم الطبيعة، وبالتالي استحالة تأسيس العلوم الطبيعية، غير أن هذا القول ليس مستقيما مع ما طرحه الغزالي، ذلك أنه في مقابل هدمه لمبدأ الحتمية، فتح الباب ليس أمام المصادفة وإنما أمام الاحتمال والتجريب، "حيث تتأسس العلوم الطبيعية على في ضوء العادة والاعتقاد من خلال التكرار"[70]

من خلال ما سبق بيانه من رأي أبي حامد الغزالي، يتبين أن هيوم يتفق مع الغزالي في القول بأن رؤيتنا للتلاحق بين العلة والمعلول لا يشير إلى الترابط المنطقي بينهما، وهيوم هنا كما سبق بيانه تجريبي يرفض القول بالمبادئ الأولية، ويتفق معه في القول بأن ما يظهر لنا علة ومعلولا ليس أكثر من تتابع بين شيئين، وأما توقعنا لحدوث المعلول بوجود علته، فناجم عن عادة نفسية ليس أكثر، غير أن ما يختلف فيه الغزالي عن هيوم هو أن الغزالي يرجع ذلك إلى خلق الله تعالى لها على التساوق.

---

[68] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة. تحقيق : سليمان دنيا. ط4، دار المعارف، القاهرة، ص 239.

[69] ياسين عريبي، موقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، ص 240

[70] المرجع نفسه، ص 241

ولقد كان لرأي هيوم أثر كبير في فتح الباب أمام تطور العلوم الطبيعية، حيث كان من نتائج هجومه على العلية الدعوة إلى إقامة العلوم الطبيعية على أساس الاحتمال وليس الحتمية، وهو ما كان له أثر كبير فيما بعد ولعل هذا الأثر واضح في الفلسفة التحليلية.

الحل الكانطي: يعد إيمانويل كانط (1724- 1804) واحدا من أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير كبير في الفلسفة الحديثة، حيث إن له تأثيرا كبيرا في تشكيل المواقف الفلسفية من بعده، ولعل الحل الذي ساقه في مضمار نظرية المعرفة واحدا من أبرز أوجه التأثير التي تركها فيمن بعده، وهو وإن عد ضمن دائرة العقليين على الجملة، إلا أن موقفه من المعرفة المتسم بروح النقد جعل فلسفته يطلق عليها " **الفلسفة النقدية**"، وأصبح يعرف برائد الفلسفة النقدية. وما تجدر الإشارة إليه أن كانط استفاد بشكل واضح من تجريبية ديفيد هيوم حتى قيل إن سبب يقظة كانط كانت فلسفة هيوم.

يرى كانط أن "أذهاننا تصنع الطبيعة أو الواقع الفيزيائي، ولكنها لا تصنعه من لاشيء فحواسنا تمدنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالنا إزاء **الشيء في ذاته**، ومع ذلك فإن هذا النصيب الذي به تسهم الحواس هو مادة خام بحق ، فهو خليط ليس له أي قوام أو تنظيم وكل ما يكتسبه من تشكيل أو تنظيم إنما يفرض عليه من أذهاننا، التي تأتي بالإطار أو القالب الذي ينبغي أن تصب فيه الكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولية، فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقي الانطباعات كما كان المفكرون السابقون ، وإنما هو أداة إيجابية لا تكف أبدا ‘ن أداء مهمتها وهي الكثرة المتدفقة من الإحساسات إلى عناصر منظمة لها معناها. والتركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذي يتكشف في الحصيلة النهائية لعملية المعرفة"[71]. وعلى ذلك فكانط يرى أن الواقع الخارجي الذي نراه مصنوع من قبل أذهاننا أكثر مما معطى خارجي، فالذهن هو الذي يجعله مفهوما.

ويجعل كانط من الزمان والمكان وسيلتين رئيسيتين نعرف من خلالهما عالمنا، وهما عنده معطيان قبليان، ويرى "أن المكان ليس[له]وجود حقيقي بذاته، ولكن عقولنا تتقدم به على أنه هيكل لترتيب الأشياء، بحيث لا يصح أن نتكلم عن المكان أو امتداد الأشياء وغيرها إلا من وجهة النظر الإنسانية فقط ، والمكان ليس تصورا مشتقا من خبرة خارجية، بل هو تمثل قبلي ضروري، يصلح كي تؤسس عليه كل الإدراكات الحسية الخارجية. والزمان أيضا ليس تصورا تجريبيا ، وليس له وجود حقيقي خاص به، وعلى حين يصلح المكان لتمثلات الإدراك الحسي الخارجي، يصلح الزمان لتمثلات الإدراك الحسي

---

[71] هنتر ميد، مرجع سابق ص 193.

الداخلي"[72]. وبهذا يظهر أن كانط يرى بأن المعرفة تبدأ بالإحساس ثم يفسرها الذهن ويعطيها معنى، ويمكن تلخيص موقفه في قوله بأن " التصورات بدون الإدراكات فارغة، والإدراكات بدون التصورات عمياء"[73]

3- **المذهب الحدسي**: الحدس في اللغة بمعنى الظن والتخمين، وأما فلسفيا، فهو الإدراك المباشر لموضوع المعرفة دون واسطة، وعرفه جميل صليبا بقوله: " اطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ لا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجا"[74]. والحدس على أقسام، فهناك الحدس الحسي أو التجريبي، الحدس العقلي والحدس الصوفي الكشفي. وفي هذا السياق يمكن إدراج الحدس الصوفي والحدس الفلسفي في خانة واحدة من جهة كونهما يشتركان في أهم الأسس التي يقوم عليها كل منهما، وهذا حين يرى كل منهما بأن" أفضل مصدر للمعرفة أو لإدراك الحقيقة هو ملكة فوق الحس وفوق العقل"[75].

يرى أصحاب هذا المنزع في المعرفة أن معرفتهم يستقونها من شيء آخر فوق العقل، وهنا يمكن التمييز بين ضربين من القائلين بالحدس، فمنهم من يتوقف عن طرح السؤال حول هذه الملكة الغريبة التي يستقون معرفتهم منها ويكتفون بالقول بأنها فوق العقل وكفى[76]، ومنهم من يقول بأن هذه المعرفة التي يصلون إليها هي نور إلهي[77] المصدر يقذف في القلب ولا يجد له صاحبه تفسيرا في حدود الطبيعة البشرية، وفي حدود المقولات العقلية التي عادة ما يحتكم إليها.

الطابع المباشر للتجربة الصوفية: المعرفة المستقاة من التجربة الصوفية ليست على شاكلة ألوان المعرفة الأخرى، فهي ليست معرفة استدلالية، ولا دخل للتفكير المنطقي في تكوينها، بل هي معرفة مباشرة يجدها

---

[72] جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة. ترجمة: جعفر رجب.دار المعارف، القاهرة، ص 87

[73] هنتر ميد، مرجع سابق ص 194.

[74] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج1 ص 454

[75] هنتر ميد، ص 184

[76] يسلك هذا المسلك من وقعت له تجارب من هذا النوع ولا يجد لها تفسيرا، وفي الوقت نفسه لا يرى ضرورة تفسيره بالإيمان، لأن ربط ذلك الحدي بالإيمان يعني الإيمان بالألوهية المفارقة.

[77] هؤلاء في العادة هم المؤمنون.

الصوفي في نفسه دون أن يعثر لها على تفسير منطقي، وهي معرفة تترك أثرها البالغ في نفسية صاحبها، حيث إنها تشيع في نفسه طمأنينة غير معهودة، وراحة نفسية لا عهد له بها في السابق، فهي بالنسبة للصوفي شعور لا يوصف.

الطابع الشخصي للتجربة الصوفية: التجربة الصوفية تجربة شخصية بالأساس، بمعنى أنه لا يمكن نقلها إلى الآخرين، فكثير من الذين حصلت معهم هذه التجربة حصل لهم اقتناع بما وصلوا إليه ، وهو اقتناع لا يمكن تفسيره بما هو معهود من طرائق التحليل والتفسير، ثم إن كثيرا من هؤلاء من حاول التعبير عن هذه التجارب ونقلها إلى الآخرين، ولكنه لحقه فشل واضح[78]، ذلك أن التجربة الصوفية تيار متصل، أو هي شعور لا يمكن إيقاف تياره في لحظة من اللحظات لتدبره وتحليله، وإذا ما حاول الفكر فعل ذلك فإنه يفقد هذه التجربة معناها حين يخضعها إلى مقولاته، لأن الفكر من شأنه أن يدرك الأشياء جزءا جزءا، بينما التجربة الدينية الصوفية لا تقبل التحليل، ولعل هذا الطابع الشخصي للتجربة الصوفية وعدم قدرة اللغة المتعارف عليها في نقلها، هو ما أدى إلى ظهور لغة خاصة متداولة في الأوساط الصوفية، صحيح هي مؤلفة من الحروف المتداولة بين الناس ، ولكنها تحمل مدلولات خاصة لا يدرك مغزاها إلا أصحابها ومن مارسوا هذه التجارب.

وأشهر من ناصر هذا المنزع في المعرفة في الغرب نجد هنري برغسون، الذي رأى بأن العقل ليس في إمكانه إلا إدراك الأشياء القابلة للقياس، وهي الأشياء الجامدة، وبالتالي فهو ليس قادرا على إدراك الحياة في ديمومتها، وبالتالي يكون البديل الذي يمكنه إدراك هذا الجانب هو الحدس، فهو الذي بإمكانه أن يوصل إلى الحقيقة وجها لوجه.

غير أن هذا المذهب في المعرفة كان أيضا محل نقاش[79]، وبرزت عليه اعتراضات عدة، خاصة تلك الموجهة من قبل المذاهب الواقعية الطبيعية، التي ترى بأن هذه المعرفة المزعومة يمكن تفسيرها تفسيرا،

---

[78] الصوفي عندما يريد أن ينقل إلى غيره تجاربه الروحية الشخصية فإنه ينقلها في صورة قضايا بينما الشعور الديني نفسه ليس في الإمكان الإطلاع عليه أو نقله إلى غيره. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام.ص 28

[79] نقصد بذلك النقاش الذي دار في الغرب ، على اعتبار أن التجربة الدينية كما عرفها المسلمون لم تكن محل فحص من قبل علماء الغرب إلا على نطاق ضيق. وأشهر من ناقش التجربة الدينية في عمومها والتجربة الدينية في الإسلام هو الفيلسوف المسلم محمد إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، في محاضرته الأولى : المعرفة والتجربة

وضعيا يبعد عنها هذا الطابع الميتافيزيقي الذي تلبست به، بحيث البحث في علم النفس يمكن أن يتوغل أكثر في فهم هذه الظواهر التي تبدو ما ورائية ويفسرها تفسيرا علميا يزيح عنها أستار الغيب والغموض الذي يحيط بها، وهذا التفسير لا يلقى القبول ممن يؤمنون بالتجارب الصوفية، ويبقون مصرين على القول بأن هذه الحدوس لها أصول خارقة للطبيعة، سواء نسبوها إلى الله أو إلى نوع من العقل الكوني.

تقويم ونقد: بعد هذا الاستعراض الموجز لمصادر المعرفة يتبين أن التقدير الكبير الذي نالته التجربة وحظيت به هو أهم ميزة يمكن ملاحظتها على مباحث المعرفة في العصر الحديث، على أن هذه الثورة العارمة على أنماط المعرفة القديمة تلك التي عمت أوربا بدءا من القرن السادس عشر خاصة مع فرنسيس بيكون[80]، يمكن تلمس جذورها في العالم الإسلامي الذي بدأ فيه هذ المنهج بالنمو طبقا للروح الجديدة التي بثها القرآن الكريم، ظهر بشكل واضح عند الكندي و ابن حزم ، والبيروني وابن تيمية وابن خلدون، فالزعم بأن أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ، وفي هذا يقول " دوهرنج " :" إن آراء روجر بيكون[81] في العلوم أصدق من آراء سميه المشهور[يقصد فرنسيس بيكون]، ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله في العلوم؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس . والقسم الخامس من كتابه Cepus

---

الدينية، حيث ناقش فلاسفة الغرب خاصة علماء النفس ممن زعموا أن التجربة الدينية يمكن تفسيرها تفسيرا علميا نفسيا، وأبان أن التجربة الدينية ليس هناك ما يقلل ما شأنها، وهي ليست مناقضة للتجربة العلمية، بل غنها تتكامل معها.

[80] فرنسيس بيكون(1561-1626) فيلسوف إنجليزي، ، يعد همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، كان من إسهاماته نقد أوهام العقل، وبناء المنهج الاستقرائي، وهذا هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد من آثاره: الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة، للمزيد: يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ،مرجع سابق، ص 44 وما بعدها.

[81] فيلسوف إنجليزي(1214- 1294م الموافق لـ 615-695هـ) كان يعرف بالمعلم البديع، ويعد أكبر علماء العصور الوسطى في أوربا يعد من أوائل الذين دعوا إلى الأخذ بالطريقة العلمية التجريبية، أشهر كتبه: الكتاب الأكبر الذي يشتمل على 7 رسائل في مباحث مختلفة، الأولى كانت في الجهل والخطأ، الثانية في العلاقة بين الفلسفة والدين، والثالثة في دراسة اللغات الأجنبية، والرابعة في فائدة العلوم الرياضية، والخامسة في فن المنظور والبصريات، والسادسة في العلوم التجريبية، والسابعة في الفلسفة الأخلاقية. والملفت أن فرنسيس بيكون كتب فيما بعد عن أوهام العقل.

Maius[82] الذي خصصه للبحث في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم، وكتاب بيكون في جملته شاهد ناطق على تأثره بابن حزم[83].

وقد اعترف كثير من الدارسين في أوربا وفي الغرب عامة بحقيقة التأثير الإسلامي في المنهج العلمي الذي انتشر في أوربا، وإن كان ذلك بطيئا نوعا ما، ومن الذين اعترفوا بذلك؛ "بريفولت" الذي يقول:"إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة أوكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس. وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة. والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية. وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشارا واسعا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا " " لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في إسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام. ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوربا الحياة، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية". فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون، في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة وفي المصدر القوي لازدهاره أي في العلوم الطبيعية وفي روح البحث العلمي." " إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا إنه يدين له بوجوده نفسه"[84].

---

[82] أي الكتاب الأكبر، ومما يرجح تأثر روجر بيكون بابن الهيثم كونه كان عارفا بالعربية والعبرية، وكان يحث على جعل كراسي خاصة باللغات الأجنبية في الجامعات الأوربية. ثم إن كتب ابن الهيثم خاصة كتاب المناظر كان معروفا في الأندلس ، وترجمه المترجم الإسباني جيرار دي كريمونا في حدود عام 676هـ- 1277م.

[83] محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار آسيا، 1985، ص 148، 149.

[84] بريفولت، بناء الإنسانية. نقلا عن محمد إقبال، المرجع نفسه ص 148- 150

غير أن القول بتأثر أوربا وأخذها بالمنهج العلمي القائم على التجربة الذي نشأ وترعرع في ظل الحضارة الإسلامية ينبغي الانتباه فيه إلى أمر هام، وهو أن الفلاسفة والعلماء الذين قاموا بنشر الفكر العلمي الجديد في أوربا عملوا على تجريده من خلفيته العقدية وقاعدته الدينية الإسلامية بفعل تجاربهم المريرة مع الكنيسة التي رمت حملة هذا المنهج بالكفر والإلحاد وحاكمتهم وأعدمت كثيرا منهم.

من هنا يبدو واضحا أن تخلي أوربا عن المعرفة التي كانت مدعومة من سلطة الكنيسة، جعلها تسلك طريقين؛ كلاهما يقصر مصادر المعرفة على الإنسان وحده ولا يعترف بالوحي، أحدهما ينحى منحى الإطلاق، والآخر ينحو منحى النسبية المطلقة، ففي المنحى الأول انحاز قسم من الفلسفة الجديدة إلى المنهج الجديد بصورة متطرفة ونعني به المنهج الحسي التجريبي، وانحاز القسم الآخر إلى العقل، أدى هذا إلى وقوع الطرفين في الإطلاق الذي هرب منه كل منهما عند رفضهما للمعرفة التي تتبناها الكنيسة بوصفها تمثل وجها من وجوه المعرفة المطلقة، وفي المنحى الثاني كانت فلسفة ما بعد الحداثة التي ترفض أية صياغة للحقيقة فوقعت في النسبية المطلقة. يقول أحمد داوود أوغلو في بيان هذا الأمر: "إن التفرقة النوعية بين مصادر المعرفة في الرؤية الغربية كان من شأنها أن تفضي بالضرورة إلى ظهور قطبين متطرفين : أولهما يدعي احتكار الحقيقة عن طريق إعطاء دور حاسم لمصدر واحد من مصادر المعرفة[85]، ومن هذا المنظور فإن إطلاقية المعرفة الحداثية[86] تشارك الجمود المعرفي المطلق الذي تبنته الكنيسة في العصور الوسطى الأوروبية. وطبقا لهذا التوجه فإن تهميش دور المصادر المعرفية الأخرى من خلال التأكيد على الجمود المطلق[87] أو العقلانية المطلقة[88] أو التجريبية المطلقة، كل ذلك أدى إلى حصر الطريق إلى المعرفة في مسار واحد ، كما أدى إلى تقوية التفرقة النوعية التي عجلت من تفاقم الأزمة المعرفية وزيادة الانتقادات الداخلية، أما نظريات النهاية المتعلقة بأساسيات البحث المعرفي فقد جاءت كمتممات لتلك التفرقة الحادة في مسار علمنة المعرفة(...)ويتمثل القطب المتطرف الآخر في نسبية ما بعد الحداثة ، وهي التي لا تعترف بشرعية أية صياغة للحقيقة. ويلعب هذا القطب دورا مهما كقوة سلبية لأنه

---

[85] سواء كان هذا المصدر الذي يلقى الاعتراف هو الكنيسة أو العقل أو الحس .

[86] المعرفة الحداثية هي تلك التي تقصر المعرفة على الإنسان، ولا تعترف بمصدر آخر خارج عن الإنسان وهي هنا تلك التي ترى المصدر الحسي التجريبي أو المصدر العقلي.

[87] أي الموقف الذي تبنته الكنيسة باستبعاد الإنسان والاقتصار على المعرفة التي تصدق عليها الكنيسة.

[88] تلك التي لا تعترف للتجربة بأية في المعرفة، وتنظر إليها دوما بنظرة الشك.

يكشف عن المأزق الذي وقعت فيه إطلاقية المعرفة في العصر الحديث، وبرغم ذلك فإن نسبية ما بعد الحداثة تظل عاجزة عن إنتاج تصور معرفي إيجابيا للحقيقة يستطيع أن يحمل قيما عالمية ضرورية لقيام تحولات حضارية عالمية، وعلى الجانب الآخر فإن تنافرا منطقيا متأصلا يكمن وراء إصرار هذا القطب على النظرية النسبية لأن مثل هذا الإصرار يمكن أن يولد بسهولة طريقة أخرى من التفكير المطلق ، فالنسبية المطلقة هي نوع آخر من الإطلاقية"[89].

إن التفرقة بين مصادر المعرفة ثم الانتصار لمصدر على حساب المصادر الأخرى وتغليب الجانب الوضعي على الخصوص يتجلى في تلك المحاولات الكثيرة التي تحاول تفسير كل شيء تفسيرا علميا وضعيا، ولا شك أن محاولة تفسير الظاهرة الدينية في جملتها، وامتداداتها في التجارب الدينية الصوفية في الغرب تفسيرا وضعيا نفسيا يدل على طابع التحيز المغلق الذي صارت إليه هذه التفسيرات رغم الإخفاقات الكثيرة التي لحقتها، وبينت لها بأن التجارب الدينية أصل أصيل في النفس الإنسانية، وهي ليست مجرد ظاهرة نفسية مرتبطة بعالم الحس، بل هي تعبير عن الروابط التي تصل بين الإنسان وبين خالقه.

---

[89] أحمد داوود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة : إبراهيم البيومي ص127- 129

طبيعة المعرفة

يرمي البحث في طبيعة المعرفة إلى الإجابة على السؤال الذي يطرح بشأن العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، فإذا كانت العملية المعرفية لابد فيها من توفر ذات عارفة وموضوع قابل للمعرفة، وعلاقة بينهما، فإن جملة من الأسئلة تطرح نفسها بشأن هذه العلاقة، وهذه الأسئلة في جملتها تدور حول طبيعة تصورات الإنسان عن الأفكار التي بحوزته هل هي أصيلة أم دخيلة، وهل معرفته بالعالم الخارجي معرفة مطابقة لما هو عليه في حقيقة أمره أم إن معرفتنا شيء وواقع حاله شيء آخر؟ أليس يمكن أن تكون هذه المعرفة التي يملكها الإنسان عن العالم الخارجي مجرد تشكيل ذهني ليس له صلة بما هو واقع في حقيقة الأمر؟ كيف نفسر إذن حصول العملية المعرفية، هل المعرفة تتمحور حول الذات أم تتمحور حول موضوع المعرفة؟

بناء على الأسئلة السابقة يظهر البحث في طبيعة المعرفة وثيق الصلة بالبحث في مصادرها، ذلك أننا كما ميزنا بين طرفين كل منهما يحاول إثبات جدارته في كونه المصدر الأصيل للمعرفة الإنسانية الحقة، يمكننا التمييز بين الطرفين نفسيهما أيضا في مضمار البحث في طبيعة المعرفة، فإذا كان المذهبان الرئيسان في مصادر المعرفة هما المذهب العقلي الذي يرجع أصل المعرفة إلى العقل، وينظر إلى المعرفة المستقاة بالحس والتجربة نظرة شك، والمذهب التجريبي الذي يرى على النقيض من ذلك بأن المعرفة الجديرة بالتقدير هي المعرفة المأخوذة من التجربة الحسية وينظر بريبة إلى مسألة الأوليات العقلية، فإن هذا الانقسام نفسه نجده يرافقنا في البحث في طبيعة المعرفة، غير أن وجه الاختلاف واقع في كون المذهب العقلي في المعرفة يشايعه المذهب المثالي على الجملة مع بعض الاختلاف، في حين أن المذهب التجريبي يشايعه المذهب الواقعي، ويمكن تسميته أيضا بالمذهب الطبيعي أو المذهب المادي.

1- **المذهب المثالي**[90]:يطلق المذهب المثالي في عمومه على سائر المذاهب التي ترد كل وجود إلى الفكر، وفي ميدان المعرفة يطلق على كل مذهب يتخذ من الذات العارفة أو الذهن البشري الفردي المتناهي، أو العاقل المطلق أيا كان نوعه مركزا للأشياء ، ثم ينظم فيه هذا الكون حول هذا الوجود المركزي وفضلا عن ذلك فإن الكون مرتبط ارتباطا منظما بهذه الذات المركزية العارفة على أنحاء شديدة الوثوق بوجه خاص فالكون على نحو معين ...إسقاط أو امتداد للذهن أو الروح"[91]. فالمعرفة في منظور المثالي ليست إدراكا للأشياء كما هي في الواقع ، بل حسب ما يظهر لنا، إذ لا يمكن أن يكون بين المعرفة التي هي عملية نفسية والأشياء الخارجية تشابه، وكل ما نعرفه عن العالم والأشياء الخارجية سواء عن طريق حواسنا أو تأملنا الفكري ليس إلا خيالا يولده العقل[92] . ويبني المذهب المثالي موقفه كما هو بين من خلال الشك في الحواس وفيما نحصله منها من معارف، فهذه الحواس متناقضة وتختلف قوتها من شخص إلى آخر، كل هذا يمثل مبررا كافيا لنا للقول بأن غاية ما نحكم به هو إدراكنا نحن لهذ الواقع، فوجود الشيء هو أن يكون مدركا كما قال باركلي، أي لا وجود لشيء ليس فكرة في عقل ، وحيث إن الحقائق الحسية هي الوحيدة التي يؤكد وجودها إدراكنا الحسي فإنه لا يوجد ثمة وجود واقعي أو فوق هذا الإدراك الجسي[93].

2- **المذهب الواقعي**: الواقعية مأخوذة من وقع، وتعني ما ثبت وجوده بالفعل، والواقعية بالمعنى الفلسفي تطلق على كل مذهب فلسفي يقول بوجود واقعي للأشياء فهي متحققة في الخارج باستقلال عن

---

[90] يضم المذهب المثالي في داخله مذاهب وآراء متباينة فهناك المثالية القديمة التي تعرف أيضا بالمثالية المفارقة(سميت بالمثالية المفارقة لقولها بوجود مثل مفارقة للأشياء وان هذه المثل لها وجود واقعي مستقل)، وهناك المثالية الحديثة بمذاهبها المختلفة مثل المثالية الذاتية التصورية كما هي عند باركلي(هو تجريبي وفي الوقت نفسه ليس ماديا، بل إن تجريبيته بناها على مخالفة المادية التي طغت في عصره كما بناها من أجل الانتصار للإيمان)، والمثالية النقدية كما هي عند كانط، والمثالية المطلقة كما هي عند هيغل ، غير أن المثالية في ماهيتها الأصيلة هي الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية ذات طبيعة نفسية روحية ، وأن الكون تجسد للذهن أو الروح ، فالمثالية ترى أننا إذا شئنا أن نكتسب أوضح تبصر بطبيعة الواقع فلزام علينا ألا نبحث في العلوم الفيزيائية بما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة ...، بل إن من واجبنا أن نتجه إلى الفكر والعقل وكل الأفكار والقيم الروحية لدى الجنس البشري. هنتر ميد ص 58

[91] هنتر ميد، مرجع سابق، ص 80

[92] عدنان زرزور، مقالة في المعرفة، نقلا عن راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 242.

[93] راجح الكردي ، مرجع سابق، ص 261

لذهن، وباستقلال عن العقل الذي يدركها، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق لأشياء المدركة، فليس العلم كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج أو هي انعكاس للعالم الخارجي على العقل[94]. ويمكن التمييز بين عدة أوجه من الواقعية ، فهناك الواقعية الساذجة[95] ، الدارجة، ويمثلها الموقف الطبيعي للإنسان العادي، وهي التي " تثق في المدركات الحسية ثقة كاملة، وتحكم بصحة كل ما جاء عن طريقها، مما أثبتت التجارب خطأه، فالعصا المغروزة في الماء تبدو منحرفة أمام العين، مع أنها مستقيمة في واقع الأمر، والبرج الذي يبدو مستديرا من بعد يتبين أنه في واقعه سداسي الشكل بعد الوصول إليه[96].وهناك الواقعية الفلسفية النقدية "التي ترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء، وهذه الحقائق تمحص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية، فليست المعرفة تصورا مطابقا تماما لتلك الأشياء التي أدركها الإنسان في الخارج[97] .

تقويم ونقد: بعد هذا العرض الموجز لنظرية المعرفة الحديثة يمكن التساؤل بشأن ما قدمته هذه الأنماط ن المعرفة للإنسان، وأول شيء يمكن التذكير به هنا أن غلبة التفكير العلمي الجديد بقدر ما جعل للإنسان سلطانا على الكون بقدر ما ألحق أضرارا بإنسانيته فـ"الإنسان العصري، وقد أعشاه نشاطه العقلي- كفّ عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الحقّة الكاملة، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق في الواقع أي في مصدر الحسّ

---

[94] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص324.

[95] هي الواقعية التي يقول بها عامة الناس، وهي من قبيل المعرفة العامية غير الخاضعة للنقد، وتمثل مرحلة ما قبل التفكير الفلسفي النقدي

[96] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الفلسفي والديني، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض: 1412هـ/1992م، ص 83

[97] المرجع نفسه، ص 83.

الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التّي لم يسبر غورها بعد[98]، فمجمل نظرية المعرفة التي نمت في الغرب، مع ما فيها من جوانب إيجابية لا تنكر، إلا أن نتائجها على الإنسان كانت جد خطيرة بسبب انحيازها لجانب واحد فقط من جوانب المعرفة الممكنة التي بإمكانها أن تجنب الإنسان مضيرا غير محمود.

وفي هذا يقول ماجد عرسان الكيلاني:"لقد تنكر علماء ورواد الحضارة الغربية الحديثة لحقائق الإيمان بالله فاعترفوا بعالم الشهود وتنكروا لعالم الغيب، وحصروا ميادين المعرفة في العلم المادي، فاشتغلوا بعلوم المادة وأنكروا ما عداها، . ثم تتالت أجيال العلماء في الغرب على أن وصلوا محطة نهاية القرن العشرين الميلادي، فإذا بعلوم الفيزياء والكيمياء التي حصروها في ميدان المادة تخرج بهم إلى ميادين غير المادة ، ومن عالم الشهود إلى عالم الغيب، وصاروا يتحدثون عما أسموه اللاهوت الفيزيائي، وينتقدون مناهج العلم ويدعون إلى التحرر منه والبحث عن مناهج بديلة، والانطلاق إلى الميادين التي ترشد إليها الأديان الصحيحة ...إن التربية الحديثة في حاجة إلى تطهير شامل من الأفكار الرئيسية المدمرة التي قامت عليها الحضارة الحديثة، وهذه الأفكار كما أوضحها البروفيسور " فوتز شوماخر" هي:

1- فكرة التطور القائلة بأن الكائنات العليا تتطور باستمرار عن الكائنات الدنيا كعملية طبيعية تلقائية.

2- فكرة التنافس والصراع أو الانتقاء الطبيعي والبقاء للأقوى.

3- الفكرة القائلة بأن مظاهر الحياة الإنسانية العليا كالدين والفلسفة والفن هي ملحقات ثانوية للحياة المادية الاقتصادية، وأن التاريخ البشري هو صراع الطبقات والحضارات.

4- فكرة التفسير الفرويدي التي تنزل بالدوافع الإنسانية إلى المحركات المظلمة للعقل الباطن وتشرحها كنتائج للرغبات الباطنة التي لا تلبى خلال الطفولة والمراهقة المبكرة.

5- فكرة النسبية التي ترفض المطلق ككل وتتحلل من القيم والأعراف والمعايير وتتجسد في البراغماتية وتحقير الحقيقة.

---

98. إقبال، تجديد التفكير الدّيني، ص216.

6- فكرة الفلسفة الوضعية التي تقرر بأن المعرفة الصحيحة تحصل من خلال مناهج العلوم المادية[99]

هذه بعض النتائج التي أفرزتها نظرية المعرفة الحديثة على المجتمع ، وهي النتائج التي تنبه إليها بعض الدارسين النقاد، وهي نتائج كفيلة بأن تجعل التفكير في أسس جديدة للمعرفة الإنسانية أكثر إلحاحا.

[99] أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم وضبط :ماجد عرسان الكيلاني ط1،دار الخبر، دمشق بيروت: 1426هـ- 2005م ص هـ- ز.

المقصود بنظرية المعرفة في الإسلام ذلك البناء الكلي المتكامل المكون لمفهوم المعرفة وطبيعتها، مصادرها، ميادينها ووسائلها.

أولا: مصادر المعرفة: عند البحث في مصادر المعرفة عادة ما تصادفنا مصطلحات عدة، وغالبا ما تكون هذه المصطلحات حاملة لمدلولات مختلفة، فأحيانا نجد التعبير عن " مصادر المعرفة " بـ" وسائل المعرفة " و" أصول المعرفة " و"منابع المعرفة"[100]، والظاهر أن هذه المصطلحات تستعمل في نظرية المعرفة الغربية بمعنى واحد، ونود هنا أن نميز بين هذه المصطلحات، بحيث نستخدمها استخداما نراه متمشيا مع روح القرآن الكريم، وفي هذا الشأن نحسب أن مصادر المعرفة تختلف عن وسائلها، ونحسب أن المصطلحين يستخدمان في المنظومة المعرفية الغربية بمعنى واحد بحكم استبعاد هذه الأخيرة للمصدر الغيبي المتمثل في الوحي، نقول هذا على رغم وجود كثير من الباحثين [101] ممن ارتضى جعل المصدر ما رأيناه وسيلة، محتجا بما أورده "أبو حامد الغزالي " في الإحياء حين قال:" العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس والرؤية من العين"[102]. ونحسب أن أبا حامد الغزالي - وقد قال ما قال – إنما كان يعالج الموضوع بروح عالم يعيش في سياق حضاري إسلامي مهيمن، ولو واجهه ما يواجه المسلمين حاليا من تحديات – ونقصد هنا التحدي الاصطلاحي – شديدة، ما تردد في تقويمها ورفضها إن اقتضى الأمر كما فعل في

---

100 هناك تفاوت كبير بين الدارسين في استخدام هذه المصطلحات، فبعضهم يشايع التقسيم الذي درجت عليه نظرية المعرفة الحديث، التي ترى بأن مصادر المعرفة هي الحس والعقل ثم يضيف إليها الوحي ويجعلها مصادرأصلية، بينما يأتي بالحدس والإلهام وغيرها ويجعلها مصادر تبعية، ولا حديث عند عن وسائل المعرفة. في حين يذهب ماجد عرسان الكيلاني مذهبا مغايرا، ويرى بأن مصادر المعرفة يجمعها مصدر واحد وهو الله تعالى، ولكنه حين يأتي إلى أدوات المعرفة يجعل الوحي أداة إلى جانب الحس والعقل، وهو ما نراه مجانبا للصواب، إذ كيف نجعل الله تعالى هو المصدر ثم نأتي إلى الوحي ونجعله أداة.

(101) انظر: أحمد محمد حسين الدغشي ، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية . ط1 دار الفكر، دمشق: 1422هـ/2002م ص194 وما بعدها.

(102) أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين،ط1،دار الثقافة، الجزائر:1411هـ/1991م، ج1، ص108.

نقضه لأسس الفلسفة اليونانية وتوابعها في الفلسفة الإسلامية، ومن ثم لا يحملنا استخدام أبي حامد الغزالي لهذا المصطلح على متابعته في ذلك لما بين السياقين المعرفيين من تفاوت نحسبه شديدا.

وفي تقديرنا، فإن مصدر المعرفة الأساس هو الوحي.

جاء في مختار الصحاح في معنى الوحي قوله: الوحي : الكتاب، وجمعه وحي مثل حلي، وهو أيضا : الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، يقال وحى إليه الكلام يحيه وحيا وأوحى أيضا، وهو أن يكلمه بكلام يخفيه (...) وأوحى أشار، قال الله تعالى : ﴿ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا﴾ [103] والوحا : السرعة " [104]. فالوحي إذن اجتمعت فيه خاصيتان وهما : الخفاء والسرعة، وقد ورد ت كلمة الوحي في القرآن الكريم مشيرة إلى صور كثيرة للوحي؛ مثل الإلهام الغريزي للحيوان، مثل قوله عز وجل : ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [105]، والإشارة السريعة مثل قوله عز وجل : ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا(11)﴾ [106]، والإلهام الفطري مثل قوله عز وجل : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ(7)﴾ [107] ووسوسة الشيطان مثل قوله عز وجل : ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ(121)﴾ [108]، وهذه الصور الواردة تمثل المعنى اللغوي لكلمة الوحي وهي تدل على أن الوحي ظاهرة عامة في الوجود، من حيث أن سائر الموجودات خاضعة لله تعالى شاءت أم أبت .

أما في الاصطلاح فهو : وحي من الله تعالى إلى أنبيائه وإعلام لهم بما يشاء من كلام أو معنى بطريقة تفيد النبي أو الرسول العلم اليقيني القاطع بما أعلمه الله به. والوحي بهذا المعنى ليس خاصا بالنبي محمد ﷺ، بل هو منحة إلهية خص بها من اصطفاهم، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ

---

(103) سورة مريم الآية : 11 .

(104) مختار الصحاح ، ص 713

(105) سورة النحل الآية : 68 .

(106) سورة مريم الآية :11 .

(107) سورة القصص الآية : 7 .

(108) سورة الأنعام الآية : 121 .

وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا(163)وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا(164)رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا(165)﴾ [109] والوحي بهذا المعنى يأتي بكيفيات نصت عليها الآية القرآنية وهي قوله عز وجل : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[110]. والآية تبين أن الوحي بالمعنى الاصطلاحي يأتي على أشكال ثلاثة وهي:

1)- **الوحي** : وهو هنا يشمل جميع الأشكال الواردة في معناه اللغوي .

2)- **من وراء حجاب** : وهذا مثل ما حدث مع موسى عليه السلام حين خلق الله الكلام في الشجرة .

3)- إرسال رسول يكون واسطة بين الله عز وجل والرسول، والرسول المقصود هنا هو أمين الوحي جبريل عليه السلام. على أن معنى الوحي في الإسلام لا ينسحب على القرآن الكريم وحده، بل إنه يشمل السنة النبوية أيضا، فهي المبينة للقرآن الكريم. والكلام هنا تابع للقول بحجية السنة النبوية.

والوحي الإلهي يمثل المصدر الأساس في المعرفة عند المسلمين، وكل المعارف الإنسانية مصدرها الله عز وجل، والقرآن الكريم صريح في تقديم هذه الحقيقة، قال الله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(31)قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32)﴾ [111]. فأول معرفة حصلت للإنسان كانت مع آدم عليه السلام متمثلة في الأسماء وهي معرفة عجزت الملائكة عنها وذلك لأنها مرتبطة بمهمة كلف الإنسان بأدائها وهي الخلافة، وللمفسرين في قول الله عز وجل ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ كلام طويل، وممن أجمل كلام المفسرين في هذه الآية شهاب الدين الآلوسي حيث قال: "وقيل: المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وعزي إلى ابن عباس رضي الله عنهما، وقيل اللغات، وقيل أسماء الملائكة، وقيل

---

(109) سورة النساء الآيات : 163-165 .

110) سورة الشورى الآية : 51 .

(111) سورة البقرة الآيتان 31 ، 32 .

أسماء النجوم، وقال الحكيم الترمذي[112]: أسماؤه تعالى، وقيل وقيل. والحق عندي ما عليه أهل الله تعالى : وهو الذي يقتضيه منصب الخلافة الذي علمت، وهو أنها أسماء الأشياء علوية أو سفلية جوهرية أو عرضية، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه، وظهوره فيها غير متقيد بها" [113] وظاهر هنا ميل شهاب الدين إلى قول الصوفية وهم الذين سماهم بأهل الله تعالى.

وإذا كان الوحي يمثل المصدر الأول والأساس في البناء المعرفي الإسلامي فإن القرآن نفسه وجه الإنسان واستثار جميع قواه النفسية والعقلية ودعاه إلى توظيفها من أجل تحصيل ألوان مختلفة من المعارف والعلوم، وجملة هذه المعارف والعلوم باستطاعته أن يستقيها من ميادين المعرفة المختلفة التي أجملها القرآن الكريم ووجه إليها والمقصود بها الآفاق والأنفس.

ثانيا: ميادين المعرفة: ميادين المعرفة بحسب ما يتضح من خلال القرآن الكريم تقسم إلى ميدانين رئيسين هما: ميدان عالم الغيب، وميدان عالم الشهادة.

1- **ميدان الغيب:** الغيب في الإسلام هو الوجود وراء المحسوس، وهو ما لا ندركه بالحواس، ويقسم إلى قسمين: قسم قابل لأن يتحول إلى شيء محسوس، وهذا هو مجال المعرفة الإنسانية في الحياة الدنيا، وغيب مطلق يتعلق بالعلم الإلهي المتعلق بالنشأة المصير وهذا يستدل عليه من شواهده وبراهينه التي يقدمها الغيب المتشيء[114]. وهذا القسم من الغيب هو محل الإيمان، غير أن الله تعالى طلب الإيمان به عن دليل، بمعنى ألا يؤمن الإنسان بالغيب الذي لا دليل عليه.

2- **ميدان الشهادة:** وهو عالم الوجود الكوني، وهو الذي وجه القرآن الكريم الإنسان إلى البحث فيه، ويمكن تقسيم عالم الشهادة إلى قسمين حسب ما ورد في القرآن الكريم، وهذان القسمان هما: الآفاق والأنفس.

---

(112) أحد الصوفية المشهورين(250 هـ - 320 هـ) من كتبه: الصلاة ومقاصدها. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، مكتبة الخانجي، القاهرة: 1357هـ/1938م، ج10 ص 233.

(113)شهاب الدين الآلوسي، روح المعاني، ط 4،دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1415هـ/1985م، ج1 ،ص224.

114 ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مرجع سابق ص 252.

أ- **الآفاق** : جاء في اللسان : الأُفق والأُفُق مثل عسر وعسر: ما ظهر من نواحي الفلك وأطراف الأرض، وكذلك آفاق السماء ونواحيها "[115]، وجاء في مختار الصحاح : "الآفاق : النواحي الواحد أفق"[116]. أما في القرآن الكريم فوردت لفظة "الآفاق" بمشتقاتها في ثلاث مواضع هي :

(115) لسان العرب ج10 ص5 .

(116) مختار الصحاح ص19 .

(1)- قوله عز وجل : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [117].

(2)- قوله عز وجل : ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى(7)﴾ [118].

(3)- قوله عز وجل : ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ (23)﴾ [119]. وبين أنها وردت في المواضع الثلاثة بمعنى واحد.

قال القرطبي في تفسير الآية الأولى : قال عطاء وابن زيد أيضا: في الأفاق ؛ يعني أقطار السماوات والأرض من الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والرياح والأمطار والرعد والبرق والصواعق والأشجار والجبال[120]. فالآفاق هي هذه الموجودات المتنوعة غير الإنسان مثل السماوات والأرض والجبال والأنهار والثمار وغيرها وحتى الحيوان والطير .

وآيات القرآن الكريم التي تزخر بذكر هذه المظاهر تعد بالمئات (السماء 118 مرة الأرض 445، الرياح ؛ الريح 18 الجبال 31، الشمس 32، القمر 26).

وهي واردة في سياق التذكير، والتدليل بها على عظمة الخالق في جانب، وفي جانب آخر حث على النظر فيها والتعرف إليها وتسخيرها دون شطط مع المحافظة عليها، حيث إن الله عز وجل أناط الخلافة بآدم بعد أن زوده بعلم الأسماء، قال الله عز وجل:﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(31)قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(32)﴾[121] ويظهر لنا من خلال الآيات أن عجز الملائكة عن معرفة الأسماء ومعرفة آدم لها راجع إلى كون هذه الأسماء متعلقة بالعالم الطبيعي المحسوس في بعض جوانبها فلو كانت من قبيل العالم الروحاني لكان الملائكة أقدر على معرفتها وبالتالي فلا شأن للملائكة بهذا العالم ولا بمعاناة معرفته، وأما معرفة آدم لها فنحسب أن ذلك يدخل في إعداده لمهمة الخلافة وبالتالي تزويده بما يلزم وما يحتاجه من

---

(117) سورة فصلت الآية : 53.

(118) سورة النجم الآية : 7 .

(119) سورة التكوير الآية : 23 .

(120) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط2، دار الحديث، القاهرة: 1416هـ/1996م ج15، ص 358.

(121) سورة البقرة الآية32.

شروط ومؤهلات ،وشرائع وأحكام، ولا شك أن من هذه الشروط معرفة كيفية التعامل مع العالم الطبيعي، ومن ثم فإن علم الأسماء في اعتقادنا متعلق بالبيئة والوسط الذي أنزل فيه آدم ليتحرك فيه ولعلنا لا نكون مجانبين للصواب إذا قلنا إن حديث القرآن الكريم عن الآفاق واستغرق شطرا لا بأس به من آياته وإن تعددت واختلفت سياقات إيرادها إنما كان بقصد التنبيه والتأكيد على تقديرها إذ لاشك أن اهتمام القرآن الكريم بالآفاق، وتخصيص هذا الحيز الكبير للحديث عنها جدير بالاهتمام بحيث يصبح من المحتم الأخذ بتوجيه القرآن الكريم ويكون الاهتمام بها بنفس الدرجة التي أولاها القرآن الكريم.

ولقد تنوعت أساليب القرآن في الدعوة إلى النظر في الآفاق، قال الله عز وجل: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ(11)﴾[122] وقال : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[123]. وقال: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[124]، وقوله أيضا : ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[125]. ففي هذه الآيات دعوة إلى السير في الأرض لتقصي أخبار الأولين، وفيها دعوة إلى النظر في الثمار وإلى ينعها، وكيف تخرج من الماء، وفيها دعوة إلى النظر في أقطار السماوات والأرض والتفكر فيها، إن هذه الدعوة المتكررة على ما يبدو في هذه الآيات وفي غيرها كلها تربط "التأمل بالملاحظة : الأول دين، والثاني علم أو على الأرجح إرهاصات علم"، [126] إنها تجعل فعل النظر مطلبا شرعيا تعبديا يثاب فاعله ويذم تاركه. وبالتالي يكون النظر مطلوبا من كل مسلم كل بحسب مستواه.

يقول أبو عبد الله القزويني في كتابه عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات: ليس المراد بالنظر تقليب الحدقة نحو السماء فإن البهائم تشارك الإنسان فيه، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها، ومن الأرض إلا غبرتها فهو

---

(122) سورة الأنعام الآية :11 .

(123) سورة الأنعام الآية : 99 .

(124) سورة يونس الآية :101 .

(125) سورة آل عمران الآية :191 .

(126) علي عزت بيغوفيتش الإسلام بين الشرق والغرب مؤسسة بافاريا ميونيخ ألمانيا ص305.

مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالا منها وأشد غفلة كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[127]" [128].وذكر القلب والعين والأذن المقترن بالتشنيع على كل من لا ينتفع بهما، فيه إشارة إلى تكامل هذه الحواس، والاكتفاء بواحدة منها ينتج عنه قصور واضح في المعرفة لا يجبر إلا بإعادة التكامل الضائع.

ثم إن النظر في ملكوت السماوات والأرض بما اشتملت عليه بحواس متيقظة متكاملة ينبغي أن يصحبه وعي بالتكامل والترابط الموجود بين شتى أجزاء الموجودات، ذلك لأن " الوجود الكوني وحدة مترابطة المرافق والأجزاء، فلا تستقيم معرفة أي جزء منه إلا ضمن قاعدة واسعة من البصيرة العلمية بالدائرة الكونية كلها"[129].

ب- **النفس الإنسانية**: في سياق حث القرآن الكريم على النظر في أقطار السماوات والأرض لتحصيل العلم والمعرفة، يحث في الوقت نفسه على ضرورة الرجوع إلى النفس، فالإنسان عليه ألا يغفل عالمه الداخلي، بل عليه أن يسبر غوره، ويصل إلى نوع من المعرفة ليس يتيسر تحصيله بالنظر في العالم الخارجي فقط. لقد تطرفت نظرية المعرفة الحديثة التي ازدهرت في أوربا في اعتبار العالم الخارجي ميدانا وحيدا للمعرفة مدفوعا بحب السيطرة، ردا على التطرف الآخر الذي كان سائدا خاصة عند قدماء اليونان الذين جعلوا النفس هي الميدان الأفضل للمعرفة، يتضح هذا حين قال سقراط : أعرف نفسك بنفسك، لقد صار هذا الميدان يقابل الرجوع إليه بالرفض، وحين دعت الحاجة إلى دراسة الإنسان اعتبر كائنا كسائر الكائنات المادية، يدرس بالطريقة نفسها التي تدرس بها الظواهر الفيزيائية، وهو ما يمثل إهدارا للإنسان نفسه.

والقرآن الكريم عندما حث الإنسان على طلب المعرفة وجهه إلى نفسه كما تتجلى في الفطرة التي خلق عليها : قال الله عز وجل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ(20) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[130] وقوله عز

---

(127) سورة الأعراف الآية : 179 .

(128) أبو عبد الله القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات نقلا عن : أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي. ط1 (دار الهداية 1418هـ/1997م) ص144.

(129) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، ط3 دار الفكر، بيروت:1998 ص12

(130) سورة الذاريات الآية :20-21

وجل ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(53)﴾ [131] **فهذه الآيات كافية للدلالة دلالة صريحة على أن النفس الإنسانية تمثل ميدانا واسعا من ميادين المعرفة**، كما تشير الآيات السابقة إلى أن النظر في النفس لا يعارض النظر في الآفاق كما توهمت كثير من الفلسفات التي رأت في النظر في العالم الخارجي معرقلا للجهد المبذول في معرفة النفس، بينما في القرآن الكريم نجد الأمرين يسيران معا دون تعارض بينهما بل إن أحدهما قد يساعد في معرفة الآخر، ولا شك أن هذه الرؤية المنهجية كفيلة بتجاوز التعارض الموهوم الذي روجت له منظومات فلسفية غربية عديدة وهو التعارض الذي وصل حد التنابذ بين الإنسان والعالم الخارجي وحول العلاقة بين الإنسان ومحيطه من علاقة مودة وألفة إلى علاقة صراع .

إن النظر في النفس على الوجه الذي طلبه القرآن الكريم من شأنه أن يجعل الإنسان يدرك أن الحياة الدينية المتغلغلة في أعماق النفس لا يمكن إغفالها بحال من الأحوال، كما لا يمكن أن يجعل النظر في النفس بديلا عن معاناة التجربة في العالم الخارجي، فكل منهما له مجاله، ولا يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر.

ثالثا: وسائل المعرفة: وهي الأدوات التي بها تحصل المعرفة ويمكن حصرها فيما يأتي:

1- الحس والعقل: لعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن السبب الرئيس في ظهور ما يعرف بالنزعة العقلية والنزعة الحسية في نظرية المعرفة الحديثة، وما نتج عنه من نزاع طويل مازال مستمرا بينهما حتى اليوم في صور مختلفة، هو التفرقة بين ما هو حسي وما هو عقلي، ووضع حاجز بينهما يجعل ربط الصلة بينهما ووضعهما في سلك واحد يواجه صعوبات جمة، فلا سبيل إلى القول بأحدهما إلا بنفي الآخر، ولا وضع الثقة في أحدهما إلا بالشك في الآخر، وفي تقديرنا وانطلاقا من القرآن الكريم، فإن هذه التفرقة تفتقد إلى المصداقية، بل ليس هناك ما يسوغ الميل إليها، صحيح أن كل معرفة متعلقة بالعالم المادي تبدأ بالمحسوس، غير أن المعطيات الحسية وحدها لا ترقى إلى درجة تزويدنا بالمعرفة بمعناها الحقيقي مهما تكررت، والذي يجعل هذه المحسات ذات قيمة معرفية هي حركة التعقل في الإنسان، ولهذا نجد حديث القرآن الكريم عن المعرفة الآتية من طريق الحواس مقرونا دوما بالدعوة إلى استعمال دلالات العقل الكفيلة بإعطاء معنى لهذه المحسات وتصحيحها، سواء في دعوته المستمرة إلى استخدام الحواس، أو في التعريض بمن لا يقدرون على استعمال حواسهم وأفئدتهم بالمستوى المطلوب، فليس في القرآن الكريم

(131) سورة فصلت الآية : 53

فصل بين ما هو محسوس وما هو معقول، وما سادت هذه التفرقة مختلف شعب المعرفة الإسلامية إلا بتأثير من الفلسفة اليونانية، التي سرعان ما نقلت إلى المسلمين الصبغة الأخلاقية التي ألصقتها بالمحسوس والمعقول، حيث قالت بشرف المعقول وخسة المحسوس.[132] وكان من نتائجها أيضا " تقديس العقل بما يقرب من التأليه حتى إنه يجوز الكلام بهذا الصدد عن نوع من الوثنية العقلانية "[133].

فالقرآن الكريم عد الحواس من جملة نعم الله التي أنعم بها على الإنسان قال عز وجل: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[134]، وقال أيضا : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾[135] ،وقال عز وجل أيضا: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾[136]، ففي هذه الآيات نجد ذكرا للسمع والبصر والفؤاد مع دعوة الإنسان إلى مقابلتها بالشكر، ومع عدها من أنعم الله عز وجل فإن القرآن الكريم حث على استعمالها لتحصيل المعارف والعلوم وشنع على الذين ألغوا أسماعهم وأبصارهم وعقولهم وجعل ذلك سببا في خسرانهم وورودهم جهنم، قال الله عز وجل : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[137]، قال الرازي في تفسير هذه الآية :" أما قوله : ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ فتقريره أن الإنسان وسائر الحيوانات متشاركة في قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة، ومتشاركة أيضا في منافع الحواس الخمس الباطنة والظاهرة[138]، وفي أحوال التخيل والتفكر والتذكر، وإنما حصل الامتياز بين الإنسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه إلى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به. فلما أعرض الكفار عن اعتبار أحوال العقل والفكر ومعرفة

---

(132) طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ط1 المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء: 2000 م ص154 .

(133) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ص155 .

(134) سورة النحل الآية : 78 .

(135) سورة المؤمنون الآية : 78 .

(136) سورة الملك الآية : 23 .

(137) سورة الأعراف الآية : 179 .

138 ليس في القرآن الكريم دليل على تقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة، والقرآن شأنه في الحديث عن الحواس شأن حديثه عن العقل والفطرة وغيرها، حيث يركز على قيمتها ولا يذكر شيئا عن منشئها

الحق والعمل بالخير كانوا كالأنعام، ثم قال: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ لأن الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والإنسان أعطي القدرة على تحصيلها، ومن أعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها، كان أخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها "[139]، وليس المقصود من السمع والبصر هنا مجرد توظيف لحاسة السمع أو البصر بالمعنى البسيط فقط، بل إن المقصود من السمع هو اكتساب المعرفة التي توصل إليها الآخرون، والبصر يمتد إلى تنمية هذه المعارف بما يضاف إليها من خبرات ،وهذا التوظيف لا يتم كما اتفق، بل إن ذلك يجب أن يكون محاطا بقدر من المسؤولية لقوله عز وجل:﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا(36)﴾ [140].

وقوله عز وجل: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [141]وقال أيضا: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [142]. وهذه الآيات صريحة في وجوب استثمار الحواس، وفي الوقت نفسه ربطها بفعل التعقل والفقه الذي نسب بدوره إلى القلب. وليس المراد بالنظر تقليب الحدقة نحو السماء فإن البهائم تشارك الإنسان فيه، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها، ومن الأرض إلا غبرتها، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالا منها[143].

والقرآن الكريم استثار قوى الحس والعقل عند الإنسان، وعرض أمامه صورا بهيجة لمخلوقاته عرضا يصل حد التأنيب لمن لا يقف أمامها بالتأمل تارة والملاحظة تارة أخرى، فكونها صورا تبدو مألوفة للإنسان بسبب تكرارها المستمر أمام ناظريه، جعله في أحيان كثيرة لا يلقي لها بالا، ويمضي كأن لم يرها، هذه الحالة يراها القرآن الكريم قصورا عند الإنسان ينبغي أن يتجاوزه، وتجاوزه يكون بالوقوف وقفة تأمل وملاحظة، وعدم الاستسلام للمألوف من العادات في كل شيء، بما فيها ما يتصل بالظواهر التي تمر أمام أعيننا وأسماعنا صباح مساء والله عز وجل ذم هذا المسلك في غير ما آية، قال الله عز وجل:

---

(139) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ط 3بيروت : دار الفكر 1405هـ /1985 م ج 15 ص 68

(140) سورة الإسراء الآية: 36

(141) سورة الفرقان الآية 44 .

(142) سورة الملك الآية 10 .

(143) أبو عبد الله القزويني ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات . نقلا عن أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص144 ، وهو زكريا بن محمد الكوفي القزويني(ت 682هـ)، كشف الظنون: ج2ص 1127.

﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[144]، وقال الله عز وجل : ﴿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﴾ [145]، وقوله عز وجل : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ(27)وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ(28)﴾ [146]، ففي هذه الآيات الكريمات استثارة واضحة لقوى الحس عند الإنسان، وهي تكون ذات معنى عند من يعقل، فالمحسات وحدها ليست معرفة.

2- **القلب** : هو وسيلة أيضا من وسائل المعرفة، وباستقراء القرآن الكريم نجده ذكر 134مرة، وقد ورد ذكره في مواضع كثيرة مقرونا بالسمع والبصر، مثل قوله عز وجل: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[147]، وورد مقرونا بالفقه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[148]، وبالعلم في قوله تعالى: ﴿رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[149] ، وبالتدبر أيضا: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[150] ، كما جعله القرآن محلا لليقين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [151]، وجعله محل تلقي الوحي الإلهي عند الأنبياء في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193)عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [152]. فآيات القلب في القرآن " تعبر عن عالم كبير اتسعت معانيه وتعددت جوانبه حتى لم يعد بإمكاننا حصره في المعاني

---

(144) سورة يوسف الآية 105.

(145) سورة البقرة الآية 164 .

(146) سورة فاطر الآية 27 ، 28 .

(147) سورة البقرة الآية :7.

(148) سورة الأعراف الآية 179.

(149)-سورة التوبة الآية93 .

(150.) سورة محمد الآية 24

(151) سورة البقرة الآية 260.

(152) سورة الشعراء الآية 194

العاطفية وحدها أو في المعاني العقلية، بل جاءت هذه الآيات تعبر عن وظائف مختلفة"[153] ومتداخلة يقوم بها القلب، ويمكن القول بأن هذه الوظائف المنوطة بالقلب متدرجة من مرتبة كونه محلا للعلم والاعتبار، إلى مرتبة كونه محلا لليقين والطمأنينة، ليرتقي بعدها إلى منزلة موطن كلام الله الذي حمله الروح الأمين[154].

والقلب في السنة النبوية صلاحه أساس صلاح أعمال الإنسان، مثلما هو بالضبط منبع صلاح الجسد بحكم أنه المسئول عن إيصال الدم المغذي إلى أعضاء البدن، قال رسول الله ﷺ: " ألا وإنّ في الجَسَدِ مُضْغَةً إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسدُ كلّه, وإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجسَدُ كله, أَلا وهِيَ الْقَلْبُ "[155].

ومن خلال هذه المعاني التي اقترنت بالقلب يظهر أن القلب وسيلة من وسائل المعرفة، لكنه وسيلة غير مستقلة عن غيرها من الوسائل، ويمكن عده من زاوية أخرى تعبيرا عن الوحدة والاتصال بين وسائل المعرفة من جهة، ومستقرا للمعارف المتولدة عنها من جهة أخرى .

وللقلب عند علماء المسلمين مكانة خاصة، وخصوصا عند رجال الله من الصوفية، الذين أدركوا الحاجة إلى الربط بين المعرفة والأخلاق في المبدأ والمنتهى، وكان ربطهم مؤسسا على قول الله عز وجل : ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[156]، وعلى قول الرسول ﷺ:" إن اللهَ قال: من عادَى لي وَلِيّاً فقد آذَنْته بالحرب. وما تقرّب إليّ عبدي بشيءٍ أحب إلي مما افتَرَضْته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أُحبه, فإذا أحبَبته كنت سمعه الذي يسمع به وبَصرَه الذي يبصر به ويدَه التي يبطِش بها، ورجله التي يمشي بها, وإنْ سألني لأعطينه, ولئن استعاذ بي لأعيذ نه. وما ترددتُ عن شيء أنا فاعله تردّدي عن نفسِ المؤمن يكرَه الموتَ وأنا أكرَه مَساءته"[157] ، وبنوا على مثل هذه النصوص قولهم بأن الاجتهاد في العبادة والتقرب إلى الله بالنوافل وسائر الطاعات، من شأنه أن يجعل المؤمن يرى بنور الله

---

(2) فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، القرآن والنظر العقلي، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي : 1420هـ/2000م، ص85

(154) فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، القرآن والنظر العقلي، ص 87

(155) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان عن النعمان بن بشير، باب فضل من استبرأ لدينه وعرضه ، رقم52، ص27

(156) سورة البقرة الآية : 282

(157) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب التواضع حديث رقم6502، ص1160، 1161

ويصبح قلبه محلا لحصول معارف جودا وكرما من الله، وهي غير مضنون بها على أحد، ولكن إنما تظهر في القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله [158].

وأقل ما يمكن قوله بشأن هذا المسلك في اعتبار القلب والإشادة به وعده محلا للمعرفة اللدنية[159]، أنه بلغ في هذه الإشادة حدا جعله يزدري أنماط المعرفة الأخرى، فوقع بذلك في مأزق التفريق بين قوى الإنسان التي يحصل بها المعرفة، شأنه في ذلك شأن فلاسفة الإسلام الذين وقعوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية التي لم تعرف نعمة الوحي، حيث غالوا في تقدير العقل متابعة لها .

والشأن نفسه يقال في النمط المعرفي الغربي العائد في جذوره إلى الفلسفة اليونانية والذي أصبح مهيمنا على مختلف قطاعات المعرفة بما فيها الإسلامية منها، فهذا النمط المعرفي يرى أن المعرفة إما حسية أو عقلية، واستبعد بذلك المعرفة الآتية بطريق الوحي، حتى إذا جاء إلى ما عرف عند الصوفية المسلمين بالمعرفة اللدنية سماها حدسا وأرجعها إلى النشاط العقلي المجرد إمعانا منه في رفض المعرفة التي تسند إلى القلب، على اعتبار أن القلب عنده مستقر العواطف الوجدانية، وإذا ما جوبه بتجارب دينية، سعى إلى تفسيرها تفسيرا نفسيا وضعيا، فنسبها تارة إلى الهلوسة، وتارة قال عنها إنها من قبيل الأمراض العصبية.

إن الوحدة المعرفية التي رأينا ملامحها في آيات قرآنية عدة والمؤسسة بذلك على التوحيد هي الكفيلة بأن تبعد شبح الانشطار الحاصل في المعرفة الإنسانية المبني على شطر الإنسان إلى شطرين، كما أنها كفيلة بتحقيق التفاعل السليم بين الإنسان والعالم من حوله، بحيث لا تنفصل المعرفة عن القيمة.

رابعا- الغاية من المعرفة

لاشك أن مجرد البحث في الغاية من المعرفة يستبعد من البداية الرأي الذي يرى فيه أصحابه أن السؤال عن الغاية من المعرفة سؤال غير مشروع من أساسه على اعتبار أن الباحث عن المعرفة لا يسائل نفسه عن الغاية منها، لأن هذا البحث في نظره إرضاء للرغبة في المعرفة وحسب، واستبعادنا لهذا الرأي يستند إلى فرضية مفادها أن السؤال حول الغاية من المعرفة سؤال وثيق الصلة بكل جهد يبذل في سبيلها، ذلك أن كل معرفة تسعى إلى أن تكون ذات معنى، والغاية التي تجعل لها معنى ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظرة إلى الحياة، فمن رأى الحياة مقصورة على الدنيا وقف بها عند ما تقدمه له من منافع دنيوية،وجعل الهدف

---

(158) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ج1 ص225

[159] المعرفة الذوقية أو المعرفة الكشفية.

هو الارتقاء المادي وقهر الطبيعة أما من رأى الحياة تمتد إلى ما بعد الموت، فجعلها وفق رؤيته هذه، وجعل الهدف هو الارتقاء الروحي لكن هناك من لم يجعلها وسيلة إلى غاية بل جعلها الغاية نفسها، ونعتقد أن هذه الغايات ليست متعارضة حتى نكون ملزمين باختيار أحدها، بل يمكن أن تنتظم في عقد واحد، فكيف يكون ذلك يا ترى؟

إن الموقف من الغاية من المعرفة موقف يتأسس في مبدئه على النظرة إلى الحياة، والحياة من الوجهة القرآنية ليس ينهيها الموت، بل إن الموت مجرد مرحلة انتقالية في سير الإنسان نحو الخلود، خلود في الجنة أو خلود في النار، وبناء على ذلك فإن المعرفة ينبغي أن تكون خادمة لخير الإنسان في نهاية المطاف، بمعنى أن تكون معاونة ومساندة له على الوصول إلى مرضاة الله عز وجل والفوز بالجنة، ومن ثم فكل معرفة على أي مستوى كانت لا تجعل مرضاة الله نصب عينها ليست بذات قيمة، وأول معرفة دعا إليها القرآن وأشاد بها، هي معرفة الله، فهي المعرفة الحقيقية، ومن ثم فحقيقة المعرفة تنتفي عن كل معرفة لا توصل إلى الله، قال الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ(28)﴾ [160]، فالخشية هنا مترتبة على العلم، والعلم هنا بمعناه الواسع، والآية خصت العلم بالكتاب المنظور، وفيها البيان الشافي لكل من يعتقد أن العلم المطلوب شرعا هو ما تعلق بالكتاب المسطور وحسب، والعلم الذي تترتب عليه الخشية حقا هو العلم الذي لا يقتصر فيه صاحبه على الخبرة، بل يمتد إلى العبرة، وأما العلم الذي يتوقف به عند الخبرة فأصحابه قطعوا نصف الطريق، وهؤلاء قال الله عز وجل فيهم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [161] قال الله عز وجل داعيا الإنسان إلى النظر والاعتبار ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [162] فالذي يسير في الأرض بأذن واعية وعين مبصرة وقلب مفتوح، يدرك أن العمران غير القائم على معرفة الله الحق وتوحيده مآله الزوال وأن الشرك مؤذن بخراب العمران .

---

(160) سورة فاطر الآية 27 ، 28 .

(161) سورة الروم الآية 7 .

(162) سورة الروم الآية 9 .

والعلم والمعرفة المقصودان هنا ليسا منفصلين عن العمل، بل إن قيمتهما الحقيقية تكتسبانها بالعمل، وكل معرفة أو علم ليس متبوعا بالعمل فهو كشجرة خبيثة اجتث من فوق الأرض مالها من قرار، قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [163]، وقال في وصف أعمال الكفار غير القائمة على المعرفة الحقة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ [164]، وقد أحسن ابن رشد عندما قال :" وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي "[165]. فكل فعل معرفي" على خلاف الظن السائد، يعد فعلا خلقيا في الممارسة الإسلامية بدليل وقوعه تحت الحكم بالحسن والقبح، فهناك المعرفة التي تجلب الخير فتكون حسنة، وهناك المعرفة التي تجلب الشر، فتكون قبيحة " [166].

ومن هذا المنظور يصبح كل عمل ينجز عملا صالحا إذا كان مؤسسا على المعرفة الحق، حيث يصبح السعي في تحصيل الرزق عملا صالحا، وتعمير الأرض عملا صالحا، والتجارب العلمية عملا صالحا [167]. وانطلاقا من هيمنة هذا الناظم الإيماني تصبح الغايات القريبة المبتغاة من العلم والمعرفة غايات مشروعة، حتى لو كانت غايات دنيوية، لأنها كذلك من حيث الظاهر فقط ، حيث يصبح إرضاء حب المعرفة والرغبة في العلم له مكانه، وإدراج هذه الغاية في نطاق العمل الحق ليس مزحزحا لهذه الغاية عن مكانها، وجعل هذه الغاية الدنيوية خادمة للأخروية هو مما يزيد في قيمتها ولا ينقص.

الخاتمة: بعد هذه الجولة مع أشهر المذاهب في المعرفة الغربية، وكذا مع المعرفة في الإسلام يتبين لنا أن البحث فيها بصورة جدية أمر لابد منه لتطهير معرفة الإنسان من كل معرفة ليس عليها دليل، وهذا مطلب شرعي قرآني قبل أن يكون شيئا آخر. كما يتبين لنا أيضا أن البحث في المعرفة كان لب الفلسفة

---

(163) سورة فصلت الآية 33 .

(164) سورة إبراهيم الآية 18 .

(165) فلسفة ابن رشد ص31 .

(166) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق ، ص172 .

(167) علي عبد العظيم ، فلسفة المعرفة في القرآن الكريم ، الهيئة العامة للمطابع الأميرية ، القاهرة: 1393هـ/1973م ص273 .

الحديثة، وما يزال يشكل لب الفلسفة المعاصرة ، ومن ثم فإن تجاوز العقبات التي يمثلها تحدي الفلسفات المخالفة لا يكون إلا بالسير في دروب المعرفة، على أن يكون هدف هذه المعرفة في النهاية هو التخلق.

كما يتبين لنا أيضا أن روح النقد يجب أن تكون مصاحبة لنا في ميدان المعرفة كما في ميدان العمل، وأن الاستسلام للباطل في ميدان العلم والمعرفة هو تمكين له في ميدان العمل.

بعض المصادر والمراجع

1- ديكارت ، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري.

2- توفيق الطويل، أسس الفلسفة.

3- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي.

4- ////////////تاريخ الفلسفة اليونانية.

5- هنتر ميد، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : فؤاد زكريا.

6- راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة.

7- عمار طالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة،

8- محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي.

9- عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة.

10- أحمد داوود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية.

11- ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية.

12- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام.

13- جورج سارتون، تاريخ العلم.

14- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة.

15- محمد يسن عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن.

16- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، تاريخ الفلسفة اليونانية.

17- جونفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية.

18- عبد الرحمن الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي.أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها لتربوية.

19- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة.
20- يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي.