البناء المعرفي وضرورة التفكير وفق المنظور الإسلامي

بحث مقدم الى المؤتمر العلمي الدولي السابع عشر الموسوم

(التكامل المعرفي لعلوم النص مع العلوم الانسانية)

أ. م. د. عمار باسم صالح

كلية العلوم الاسلامية/ جامعة بغداد

أ. د. حيزومة شاكر رشيد

كلية العلوم الاسلامية/ جامعة بغداد

أ. م. د. محمد فرحان عبيد النائلي

كلية الفقه/جامعة الكوفة

ملخص البحث

حاول البحث إبراز أوجه التكامل ومقومات العلوم المعرفية في الوقت الذي لم يغفل عن بيان أن إدراك التطور العلمي يعد من الأمور العسيرة ،إذ إن من الأسس التي قامت عليها نظرية المعرفة في تطور مجالات العلوم كافة وعلى جميع الأصعدة.

كما وأكد البحث ان قيام الحضارة الإسلامية وازدهارها لم يكن الا نتيجة حتمية للتكامل بين المعارف من خلال ضرورة التكامل المعرفي ، وقد أبرز البحث جملة من الحقائق بعد أن تمت معالجة المقدمات الممهدة لها؛ اذ وضح البحث أهمية و ضرورة إدخال جميع أنواع المعارف والعلوم - من كونية وطبيعية ودينية وغيرها - ضمن مصطلح الفكر الإسلامي بلحاظ أن جميع المعارف والعلوم في الإسلام متكاملة يكمل أحدها الآخر.

بين البحث الى الى اهمية ضرورة التأسيس لبناء خزين معرفي رصين يعتمد على قراءة جديدة وصولاً إلى فهم مشترك وواقعي ينسجم مع متغيرات العصر الحديث وتحدياته الفكرية الجسام .

اكد البحث على ضرورة تحذير العوام من الولوج في فهم القضايا العلمية وبناء تصوراتهم على وفق قراءاتهم الخاصة وغير المنضبطة بأصول وقواعد التفكير العلمي والأكاديمي.

Research Summary:

The research attempted to highlight the aspects of integration and the components of cognitive sciences, while it did not neglect to point out that understanding scientific development is one of the difficult matters, as it is one of the foundations on which the theory of knowledge is based in the development of all fields of science and at all levels.

The research also confirmed that the establishment and prosperity of Islamic civilization was only an inevitable result of the integration of knowledge through the necessity of cognitive integration. The research highlighted a number of facts after the introductions that preceded it were addressed; The research clarified the importance and necessity of including all types of knowledge and sciences – cosmic, natural, religious and others – within the term Islamic thought, noting that all knowledge and sciences in Islam are complementary and complement one another.

The research pointed out the importance of the necessity of establishing a solid knowledge storehouse that depends on a new reading to reach a common and realistic understanding that is consistent with the variables of the modern era and its enormous intellectual challenges.

The research emphasized the need to warn the public against entering into understanding scientific issues and building their perceptions according to their own readings that are not controlled by the principles and rules of scientific and academic thinking.

المقدمة

تعد مسألة نظرية المعرفة من المسائل اللاهوتية فقد كانت ولا تزال سعيا دؤوبا وراء المعرفة , لذلك شكلت محوراً رئيسيا لما لها من أهمية بالغة تعبر عن الرغبة العميقة للنفس الانسانية لاستكشاف ذاتا والواقع والاجابة على كل التساؤلات التي قد تثيرها فالمعرفة هي أسمى وظيفة للانسان في الوجود .

اذ ليس من الغريب أن تجد مصطلح البناء المعرفي يأخذ موقعاً أثيراً في الكتابات الفكريَّة والثقافيَّة، حيث يَشيع استعمالهُ دون أن يتمَّ تحديدُ دلالاتِه بصورة واضحة، ولذلك تجدَ المصطلحَ يُستخدم بدلالاتٍ مختلفة، وربَّما متناقضة، ولعلَّ هذا هو حال جميع العلوم .

لذلك أصبح من غير الميسور على العالِم الواحد أن يتخصَّص في أكثر من علم، بل إنَّ العلم الواحد قد تجزّأ إلى علوم فرعية لا يكاد العالِم يتقن واحداً من هذه الأجزاء، وربَّما كانت ظاهرةُ التخصص في علم واحد والتفرغ له ظاهرةً حديثة في التاريخ الإنساني، بسبب التوسُّع الكبير الذي طرأ على المعرفة البشرية، ومن هنا وجب التأكيد من باب استفادة علوم المجال النصي من علوم المجال الكوني والإنساني فحسب، بل من باب إمداد تلك العلوم الأخرى بأدوات ومناهج وكليات المعرفة العلمية في شتى المجالات .

ذلك أنَّ المصطلح يُستخدم في كثير من الأحيان ليعني أنَّ شخصاً ما موسوعيٌ في معرفته وثقافته؛ لأنَّه يُلمُّ بكثير من العلوم، ولو كان إلمامُه من باب الثقافة العامة وليس المعرفة التخصصية، ففي هذا السياق يجرى التنْوِيهُ عن بعض علماء المسلمين الذي اتصفوا بضرورة التفكير المعرفي والذي اصبح حاجة ملحة.

حاول البحث إبراز أوجه ومقومات المعرفة في الوقت الذي لم يغفل عن بيان أن إدراك التطور العلمي يعد من الأمور العسيرة ،إذ إن من الأسس التي قامت عليها نظرية التكامل المعرفي في تطور مجالات العلوم كافة وعلى جميع الأصعدة.

اكد البحث على ضرورة التأسيس لبناء معرفي متكامل رصين يعتمد على قراءة جديدة وصولاً إلى فهم مشترك وواقعي ينسجم مع متغيرات العصر الحديث وتحدياته الفكرية الجسام

وقد اقتضت طبيعة البحث أن نقسمه: على مقدمة و مطلبين وخاتمة. تناولنا في المقدمة أهمية الموضوع وسبب اختياره، بينما تناولنا في المطلب الأول المعرفة والاسلام.

أما المطلب الثاني تناولنا فيه نظرة الفلاسفة للمعرفة، ثم ختم هذا البحث بخاتمة أوجزنا فيها أهمَّ ما توصلنا إليه من نتائج ،

وأخيرًا نسأل اللهَ أنْ نكون قد وفّقنا في رسم صورة واضحة المعالم لهذا البحث الذي قد يُنظر إليه من زوايا متعددة، وأملنا بالله كبير ألاَّ تكون من بينها نظرة سطحية تحكم عليه، واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

المطلب الاول: المنظور الاسلامي والمعرفة

لقد حدد الإسلام العقل وجدد المعرفة،اذ يمثل التكامل المعرفي دورا مهما في الاتجاه الأبستمولوجي اذ يعد من المسالك التي تمثل في جوهره دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج المعرفية والتي تحاول مختلف العلوم ابتغاء تحديد أيها يوافق المنطق أو يخالفه، وقيمته ومداه الموضوعي[1]،وتبعا لذلك كان العقل محدودا و المعرفة كذلك، وفي هذا تكريم للعقل أولا وأخيرا؛ لأنه محدود الطاقات والملكات فلا يستطيع ان يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة على استيعاب والإدراك لذا فأنه سيضل بعيداً عن متناول كثير من الحقائق واذ ما حاول الخوض فيها والتبست عليه الأمور وتخبط في الظلمات وفي هذا مدعاة لوقوعه في كثير من الأخطاء وركوبه متن العديد من الأخطار .

وأجاب الفلاسفة والعلماء عن أسئلة المعرفة إجابات مختلفة وردت ضمناً في تاريخ الفكر وكانت مختلفة تبعاًلاختلاف المذاهب الفلسفية، ففي البدء رأى أفلاطون أن أصل المعرفة الحقيقية يتمثل في إدراك ومعرفة المثل **هي صورة الشيء الذي تمثِّل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يُقرَّر على مثله**،والجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة،والمثل هي الحقائق الثابتة للعقل بتجربته الحسية التي يحاول إدراك هذه المثل[2].

وقد منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدراكه كالذات الإلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك فقال عليه الصلاة والسلام «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في اللهش[3] وقال صلى الله عليه وسلم "لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل أمنت بالله ورسوله"[4] وعن الروح قال تعالى {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}[5] فصرف الجواب عن ماهيتها لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه , وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية ذلك وغيرها من الغيبيات التي ليست في متناول العقل ومداركه .

وعلى هذا مضى المسلمون في العصر الأول من الإسلام عرفوا ما للعقل فدرسوه وحفظوه وما ليس له فاجتنبوه بل اجتنبوا من عرف بالأهواء والسؤال عن المتشابه فهذا صبيغ بن عسل جعل يسأل عن متشابه القرآن في اجناد المسلمين حتى قدم مصر فقال ابو عثمان النهدي فلو جاءنا ونحن مئة لتفرقنا عنه[6] .

---

(١) ينظر ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي ، ص ٦٨-٦٩

(٢) **المعجم الفلسفي، جميل صليبيا** ، ٢/ ٣٣٥ .

(٣) رواه ابو نعيم في الحلية وابن ابي شيبة والطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص١٥٩ وأسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكتسب قوة والمعنى صحيح ،وهذا ما أورده الهيتمي في مجمع الزوائد.

(٤) رواه مسلم،كتاب الإيمان ،باب بيان الوسوسة في الإيمان،رقم الحديث١٩٤ .

(٥) سورة الاسراء من الآية ٨٥ .

(٦) تهذيب تاريخ ابن عساكر : ،٣٨٥/٦ .

وتكمن صعوبة الإدراك في كوننا عندما نستخدم التجربة والإحساس للوصول إلى المعرفة ، والتجربة متبدلة بينما المثال ثابت؛ لذلك علينا تحكيم العقل بالوصول إلى المثل وهذا يتم بانتزاع الجوهر من الحسيات طبعاً في إطار التأمل والتذكر والانطلاق من الجزئي إلى الكلي، مثلاً لكي ندرك مفهوم العدالة يجب علينا أن ننطلق جزئياً من إنسان عادل وانتزاع مفهوم العدالة من ملاحظة الجزئيات التي هي ليست إلا زيد وعادل وخالد ممن وصفوا بالعدل في إطلاق الأحكام والتصرفات القولية والفعلية، وهذه الطريقة تسمى بطريقة الجدل الصاعد أي الانتقال من المحسوس إلى المعقول بصورة تصاعدية، يستند فيها العقل على العلوم الجزئية ليصل إلى المبادئ الأولية، وهي بعكس الجدل النازل أي فهم الموجودات من أعلى إلى أسفل، لذلك فالمعرفة الحق- بحسب توصيف أفلاطون- هي أن نعقل المثل، أن ننتقل من النسبي إلى المطلق، من الناقص إلى الكامل[1].

هذا لايعني ان العصر الإسلامي كان خالياً كل الخلو من الآراء الشاذة بل وجد في وقته عليه الصلاة والسلام ولكن كان لوجوده صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي حينئذٍ القضاء على تلك الآراء في مهدها فالمنافقون قالوا يوم احد عن اخوانهم "لَّوْ كَانُوا عِندَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا "[2] فهل هذا الا تصريح بإنكار القدر [3] .

ونلاحظ ان تلميذ أفلاطون ارسطو يحاول النأي عن أستاذه ، لذلك فهو يفترض بأن الحواس الخمس بمثابة نافذة للجسم وهي مفتوحة على العالم الخارجي، فحاسة الذوق تدرك بالاتصال طعم الأشياء، وحاسة الشم تدرك ولو عن بعد روائح الأشياء ، وحاسة اللمس تميز الحرارة والبرودة ،والرطوبة واليبوسة، وهي في كل أنحاء الجسم ، وحاسة السمع تدرك ولو عن بعد الأصوات ، وحاسة البصر تدرك المرئي ولو عن بعد أيضاً إلى جانب هذا يملك الإنسان إدراكاً باطنيا يحاول به أن يجرد الصورة المادية مما بقي من ذاكرته لذلك تصبح معرفته تجريدية، وذهنية تحفظ جواهر الأشياء بعد أن تنزع منها صفاتها المحدودة[4]،مثلاً الألوان يدركها الإنسان كمفهوم مجرد بعد أن يدرك الألوان حسياً بحاسة بصره، وهكذا بقية الحواس الا أن أرسطو يذهب بعيدا في تقرير أن المعرفة تذكرية إرادية لا حدسية كما قال بها أستاذه أفلاطون، وعليه فهو يرى بأن الإنسان يريد أن يعرف ولا يتذكر دون مجهود، وهذه الإرادة تجعل الإنسان يستدعي أفكاره بصورة متشابهه أو مترابطة[5]، وهذا ما يعرف اليوم بتداعي الأفكار واستحضار الأحوال

(١) ينظر جمهورية أفلاطون ، ، ص ٢٠٥.

(٢) سورة آل عمران من الآية ١٥٦ .

(٣) الملل والنحل،الشهرستاني , ,١/٢٢ .

(٤) ينظر المفكرون من سقراط إلى سارتر ، هنري توماس ودانالي توماس ، ص ٣٨

(٥) ينظر المصدر السابق، ص ٣٩

النفسية بعضها بعضاً بصورة تلقائية، وتسمى الحالة المتقدمة المؤثرة، والحالة التالية المتأثرة[1].

ارسطو من هنا يؤطر استنتاجاته باعتبار أن العقل البشري هو عقل بالقوة، يولد كصفحة بيضاء لا شيء عليها ثم بواسطة التجريد يبدأ الإنسان بخط هذه الصفحة بالمعرفة، والمعرفة هذه عامة لا جزئية، ومعنى ذلك أن معرفة الإنسان تنطلق من المجرد إلى الحسي لا العكس، مثلاً يقول أرسطو أننا بعقلنا لا نرى أفلاطون مثلاً الذي هو إنسان بل نرى الإنسان الذي هو في أفلاطون، فلا وجود للمعقولات إلا بالذهن عكس ما قيل في نظرية المثل الأفلاطونية، ولتوضيح كيف تنتقل المعقولات لتصبح بالفعل بعد أن كانت بالقوة، يقرر أرسطو أن ذلك يتم عن طريق «العقل الفعال وهو العقل بالجوهر لا يدخله جسد، وهو عقل جميع الأنفس البشرية ، يتصل بعقولنا الفردية، ويعاملنا كما يعامل، نور الأشياء التي لولاه لنراها، كذلك العقل الفعال وهو المجرد عن المادة أصلا، فحد العقل الفعال من جهة ما هو عقل فإنه جوهري صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة، وأما من جهة ما هو فعال فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه وهو نمط أخر عن غير عقل الأرض،[2] ولولاه لا وجود لعقولنا الفردية إلَّا بالقوة، وهي وحدة يحولها إلى عقول فردية بالفعل تدرك المعقولات إذا ما ضعف العقل عند الشيخوخة، وهذا لا يعني أن العقل جسد؛ بل مرد ذلك كون العقول الحيوانية المدركة كالحواس قد ضعفت، وبالتالي صار على العقل أن يتحمل صعوبة المهمة لأن نوافذه على المعرفة أي الآلات والحواس لم تعد قادرة أن تكون قوية كما في السابق»[3].

نشير الى ما فعله الغزالي في كتاب إلجام العوام؛ اذ حدد العامي بقوله :«وفي معنَى العوامّ: الأديبُ والنحويُّ والمحدثُ والمفسرُ والمتكلمُ، بل كلُّ عالمٍ سوى المتجردِ لتعلُّمِ السباحةِ في بحارِ المعرفةِ» ثمَّ راحَ يذكرُ صفاتِ هؤلاءِ المتجرّدِينَ «المستحقرينَ للدنيَا بل وللآخرةِ في جنبِ محبةِ اللهِ، وهمْ معَ ذلِكَ كلِّهِ علَى خطرٍ عظيمٍ، يهلكُ مِن العشرةِ تسعةٌ، إلَى أنْ يسعدَ واحدٌ بالدرِّ المكنونِ والسرِّ المخزونِ»[4].

ويوجه محمد العبدة نقده لما وصفه مالك بن نبي «الدورة الحضارية»، إذ قال: أن هذه الدورة الحضارية لا تنطبق على الحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الذي يكون أساسه الدين، والعوامل الأخرى هي التي جاءت مرتكزة عليه، حيث أن الحضارة الإسلامية ولدت مرةً واحدة، ولا شك أنها مرت

(١) ينظر علم النفس ، سميح عاطف الزين،٢/ ٧٩

(٢) ينظر معارج القدس ص١٨ ، الجرجانى : التعريفات ص ٤٩-٥٠.

(٣) المفكرون من سقراط إلى سارتر ، هنري ودانالي توماس ، ص ٤٠

(٤) الجام العوام عن علم الكلام، للغزالي: ص٦٤.

بحالة ضعف وتخلف وما تزال تعاني، ولكنها أمة متجددة[١].

وتتبلور نهضة العالم الإسلامي بالتكامل المعرفي ؛ فهي إذاً ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير؛ بين الخلق والفن؛ بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقاً لقانون أسبابه ووسائله، وطبقاً لمقتضيات غايته[٢].

وتُعد المعارف الإسلامية مركباً أساساً ومكوناً رئيساً من مكونات الحضارة في المنظور الإسلامي، والتكامل بينها سيصب في تصحيح الممارسة الحضارية[٣]. ولهذا فالحضارة الإسلامية حققت للإنسان كيانه الإنساني؛ لأنها وازنت بين الجانب المادي الحسي في الإنسان والجانب الروحي المعنوي، فكان انجازها مادياً محكوماً بالقيم العُليا التي يُقررها الإسلام[٤]، وهذا الوعي هو ما سوف يدعونا الى بلورة رؤية جديدة يتم من خلالها صنع الية جديدة للتكامل المعرفي، آلية لا تقوم بالغاء الدين والاعتماد على المعارف الدنيوية كما ظن بعضهم ممن انبهروا بالمدنية الغربية فظنوا ان ذلك انما تم لهم بسبب سلخ الدين ومعارفه من منظومة المعرفة فنادى الى ذلك في بيئتنا المسلمة[٥]، وإنما آلية تصب على التوفيق بين معارف الدين الإسلامي والعلم الحديث بهدي عقيدة السلف والإفادة من أفكار العصر[٦].

اما الدكتور محمد سبيلا يثير سؤالاً: هو كيف نحول هذا التراث إلى حافز ومؤثر للتاريخ ؟ ويجيب قائلاً: عندما يكون هناك فارق بين التراث من حيث هو الأصالة وبين المعاصرة، فهنا يبدأ صراع إيديولوجي وثقافي لا محيدَ عنه. ومن هنا تأتي أهمية مسألة المنهج، وهل نكتفي بالمنظور الفيلولوجي، أي نكتفي بالتحقيق والتحليل الفيلولوجي[٧]؟ أو نكتفي بالمنظور السوسيولوجي ؟ هذه المسألة، مسألة الصراع بين المناهج، هي مسألة تطرحها أهمية التراث ذاته؛ وخاصةً لأمة ذات عمق تاريخي وعمق تراثي، وهذا يتطلب الحوار والاجتهاد مادام الحوار مفتوحاً وفريضة الاجتهاد مقرة[٨].

---

(١) ينظر: إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، رواء محمود حسين، ص٢٧٧- ٢٧٨.

(٢) ا مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي ، محمد العبدة، ص١٩٠.

(٣) ينظر: الثقافة والحضارة (مقاربة بين الفكريين الغربي والإسلامي)، أ. فؤاد السعيد و د. فوزي خليل، ص١٣٣-١٣٤.

(٤) ينظر عبد الله ناصح علوان، معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوربية، ص١٤٧.

(٥) ينظر: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية، بكري محمد خليل، ص١٨.

(٦) ينظر: معاً نتطور، سلسلة رسائل العين، محمد أحمد الراشد، ص١١.

(٧) فيلولوجيا: ويعني فقه اللغة، وهو علم يُعنى بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها على نحوٍ من الشمول، وقد غالى العرب في العناية بهذا العلم خدمةً للقرآن الكريم. ينظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد، ٢٤/٨.

(٨) ينظر: دفاعاً عن العقل والحداثة، الدكتور محمد سبيلا، ص٨٨- ٨٩.

اذن التكامل المعرفي لا يعني القطيعة النهائية مع الماضي وإنما هي قضية تحول تدريجي للثقافة، من ثقافة تقليدية تعبر عن بيئة قديمة وتفسير العالم تفسيراً تقليدياً إلى ثقافة متطورة قادرة على فهم التقنية ومظاهر التجديد الذي تحملها الحداثة معها[1].

المطلب الثاني: حقيقة المعرفة في نظر الفلاسفة

وبما أن المعرفة هي إدراك الشيء على ما هو عليه ،وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم، بخلاف العلم ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف[2]،فالتكامل نظام يؤكد على دراسة المواد دراسة متصلة ببعضها البعض لإبراز علاقات واستغلالها لزيادة الوضوح والفهم، وهو يعد خطوة وسطى بين انفصال هذه المواد وإدماجها إدماجاً تاماً[3]

فالمعرفة تقال فيما تدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته ،والعلم يندر أن يقال إلا فيما يدرك ذاته وحقيقته، فالعلم يتطلب الإحاطة بأحوال المعلوم على وجه التمام لذا تتصل المعرفة في التصورات بينما يستعمل العلم في التصديقات، وفق هذا السياق فإن مفهوم نظرية المعرفة في إطار الدراسات الفلسفية يراد به بصورة أساسية البحث المنظم في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية[4].

أن مفهوم المعرفة في أكثر المصادر اللغوية يكاد يتمحور حول معنى السكون الطمأنينة, اذ يستند إلى ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه , بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره [5]،اذ ينطبق هذا الأصل على ان معنى العلم, من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس , فمن علم بشيء فقد عرفه , ومن عرفه فقد علم به , ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان (العرفان : العلم)[6] . كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً (علمت الشيء أعلمه علماً : عرفته)[7] .

ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية, وهذا هو الأساس الذي بني عليه ديكارت[8] فلسفته في حقيقة في المعرفة اليقينية, حيث شك

(١) دفاعا عن العقل والحداثة، الدكتور محمد سبيلا، ص١٠٩.

(٢) () التعريفات، الجرجاني، ص٢٣٦

(٣) أثر برنامج متكامل بين القراءة الوظيفية والقراءة على الأداء اللغوي لتلميذات الصفوف الثلاثة الأخيرة في المرحلة الابتدائية»، بدرية الملا، ص ١٤٢.

(٤) () القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم شورش، ص٢١.

(٥) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: (٢٨١/٤) .

(٦) لسان العرب، لابن منظور: (٢٣٦/٩) .

(٧) المصدر نفسه: (٤١٧/١٢) .

(٨) ديكارت: يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث, حيث سلك في الاستدلال طريقاً غير طريق المدرسين(الفلسفة المدرسية) , وكان يؤكد على فطرية الحقيقة؛ لكنه مع ذلك كان يشك في الحواس , أهم كتبه (تأملات في الفلسفة الأولى)

في كل شيء حتى شك في وجوده, لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك, أي في معرفته بأنه يشك, لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها, بل إن الشك فيها إثبات لها[1] .

والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة: إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك , وأنه لا يمكن تحديدها , لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها . ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر , وعلل ذلك بأن (كل ما يعرَّف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً ... وما هذا شأنه يتعذر تعريفه)[2].

ان نظرية المعرفة التي هي أحد فروع الفلسفة تبحث في أصل وبنية ومناهج المعرفة، اي هي مصطلح مركب من لفظين: أحدهما: نظرية: ونعني بها قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات[3]، والثاني المعرفة: [4]وهي: ((تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها ومصدرها، وطرائقها، وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان ((إلى أي مدى)) تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن))[5]، فهي أجمالاً تفسر المعرفة، يقول د.زكي نجيب محمود: ((نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أياً كانت الحقيقة المعروفة))[6].

ان المذهب العقلي يقوم على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول، وأن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقة، وهو قوة فطرية في الإنسان[7]،اما المذهب التجريبي يقوم على أن العقل يولد صفحة بيضاء، وأن ليس في العقل شيء، إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولاً وهذه قاعدة التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة[8]،والمذهب النقدي يقوم على

. ينظر: ديكارت, د. عثمان أمين, وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي (٤٨٨/١-٤٩٩)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم: ص(٥٨-٨٨) .

(١) ينظر: فلسفة ديكارت ومنهجه، د. مهدي فضل الله: (٧٧-١٠٢) .

(٢) المباحث المشرقية، للرازي: (٤٥٣/١) .

(٣) المعجم الفلسفي: جميل صليبا ، ٤٧٧/٢.

(٤) ثمة إختلاف في تحديد وظيفة الإبستمولوجيا بين المصطلح الفلسفي الفرنسي والمصطلح الفلسفي الأنكليزي، بأنه وأن كانت الإبستمولوجيا مدخلاً ضرورياً لنظرية المعرفة، إلا أنها لا تبحث فيها من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها، في حين أن المدرسة الأنكليزية لا تفرق بينهما: ينظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا: ٣٣/١.

(٥) المعجم الفلسفي: جميل صليبا: ٤٧٨/٢.

(٦) نظرية المعرفة: زكي نجيب محمود: ص٨.

(٧) مقدمة في الفلسفة العامة: يحيى هويدي: ص١١١.

(٨) قصة الفلسفة اليونانية: أحمد أمين وزكي نجيب: ص٥٣، والفلسفة الرواقية: عثمان أمين: ص٨٩، والحقيقة: نظمي لوقا: ص٣٠،.

القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً. فبعض المعلوف فبلية سابقة على التجربة، وبعضها لاحقة على التجربة، وأن المعرفة تنتج عن إجتماع عاملين، أحدهما صوري يرجع إلى العقل، والآخر تجريبي يرجع إلى الحس[1].واختلفت الآراء في واضع أسس ((الأبستمولوجيا))، فذهب البعض إلى أن العصر الذهبي لنظرية المعرفة يبدأ من ديكارت[2]، في حين يرى آخرون أن جون لوك صاحب كتاب ((مقالة في الفهم البشري)) بمثابة أول محاولة لفهم المعرفة البشرية[3]، ونجد من يقول: ((أن الميلاد الرسمي لنظرية المعرفة كان مع ظهور المشروع الكانتي لنقد العقل[4].

لقد ذهب الفلاسفة إلى أن حصول العلم بعد النظر بطريق اللزوم العقلي، أو بطريق الأعداد، أي أن النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم -العقل الفعال- المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند إتصالها به[5]، وهذا من الخرافات التي لا دليل على صحتها،أما الاشاعرة: فيرون أن حصول المعرفة بعد النظر يكون بطريق (جري العادة): أي أن الله سبحانه وتعالى جعل سنته تتكرر بحيث إذا نظر الإنسان أو إذا تحققت شروط معرفته حصلت له هذه المعرفة[6]،و ذهب المعتزلة: إلى أن حصول المعرفة بعد النظر بطريق التوليد[7].

وهذا التصور -أي تصور الاشاعرة- متميز عن التصور الفلسفي الذي يجعل المعرفة تحصل على سبيل اللزوم العقلي، كما يتميز عن تصور المعتزلة الذين قالوا بان المعرفة أو العلم يحصل بطريق التوليد. وحقيقة الأمر أن ملاحظة الاشاعرة كانت نوعاً من الدقة في التصور الذي يربط الأشياء بالله خالق كل شيء، وتأكيداً لرفض الاتجاهات الفلسفية التي لم تتضح فيها العلاقة بين الله سبحانه والأشياء.

وحاصل ما انتهى إليه الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال:

(الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن... والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته... والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول, والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني)[8].

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٢١٨.

(٢) ينظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان: د. فؤاد زكريا، ص٨.

(٣) ينظر: الفلسفة: هنترميد: ١٧٥، وأسس الفلسفة: توفيق الطويل: ص٣٥٤.

(٤) درس الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة: عبدالسلام العالي، ص١١.

(٥) ينظر: شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ص٢٣٨-٢٣٩.

(٦) المصدر نفسه، ١/ ص٢٣٦.

(٧) . ينظر: فلسفة المعتزلة، د. البير نصري نادر، ٢/ ص٢٣-٢٤.

(٨) المعجم الفلسفي, جميل صليبا: (٩٣/٢).

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد, لأن المراد حقيقة المعرفة التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية, لا ما يتضمنه ذلك الإدراك من معارف جزئية.

ولما كان النظر هو الذي يؤدي إلى المعرفة، فقد ذكر المتكلمون أن من شروطه أولاً: أن يكون الناظر عاقلاً، فلا يصح أن ينظر من لم يكمل عقله لأنه لم يحصّل أصول العلم، ثانياً: كونه (غير ساه عن المنظور فيه) وعالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، ثالثاً: (أن ينظر في الشيء لغرض سواه) كالعلم أو غلبة الظن، رابعاً: (أن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفته، وأنه ليس عليها، لذلك يستحيل (أن ينظر الإنسان في الشيء وهو عالم بما يطلبه بالنظر فيه، كما يستحيل وقوع النظر مع الجهل لأن الجاهل كالعالم لا يجوز خلاف ما يعتقده) لذلك كان لابد من الظن أو الشك قبل النظر عند المعتزلة[1].

(١) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي المعتزلي، ١٢/ والمجموع في المحيط بالتكليف، القاضي المعتزلي: ٩٨١٢/١.

الخاتمة

فلا بد من وقفة تأمل واستذكار لما حققه البحث من مقاصد وما توصل إليه من نتائج بعد أن اكتملت صورته بالشكل الذي رسمناه له، فنقول:

١- يراد بمفهوم نظرية المعرفة في إطار الدراسات الفلسفية هي صورة أساسية للبحث المنظم في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية..

٢- يعد المذهب التجريبي المذهب الوحيد من المذاهب الفلسفية الذي وقف بالضدِ من الفروض العلمية.

٣- ان النظام المعرفي يؤكد على دراسة المواد دراسة متصلة ببعضها البعض لإبراز علاقات واستغلالها لزيادة الوضوح والفهم.

٤- ان كثيرا من الباحثين ذهبوا إلى ضرورة إدخال جميع أنواع المعارف والعلوم - من كونية وطبيعية ودينية وغيرها - ضمن مصطلح الفكر الإسلامي بلحاظ أن جميع المعارف والعلوم في الإسلام متكاملة يكمل أحدها الآخر.

٥-لم يزل الفرض العلمي ذا تأثير كبير في مختلف المجالات الفلسفية وبخاصة في نظرية المعرفة وفلسفة العلم.

٦- تعد الاتجاهات الفلسفية بمختلفها مجالاً ثرًّا وخصبا للفروض، إذ دأبت مختلف الاتجاهات على سلوك مسلك الإفتراض للوصول إلى حقائق الأشياء.

٧- لقد مثلت عملية الافتراض الذهني حجر الزاوية في جميع هذه الفلسفات وهذا الأمر لا يقتصر على الاتجاه العقلي .

المصادر

- القرآن الكريم.

١) أسس الفلسفة: توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة.١٩٧٦

٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، بغداد،١٩٩٨.

٣) التعريفات، محمد الشريف الجرجاني ، دار النفائس،بيروت، ٢٠٠٧.

٤) جمهورية أفلاطون ، نقلها إلى العربية حنا حباز، دار القلم، بيروت ،١٩٨٠ .

٥) جون لوك، عزمي إسلام ،دار الثقافة،مصر،١٩٩٠.

٦) الحقيقة: نظمي لوقا، مطبعة دار الكتب الحديثة،القاهرة،١٩٥٩.

٧) درس الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة: عبدالسلام العالي، دار الشؤون الثقافية، ط٢، بغداد، ١٩٨٦.

٨) شرح المقاصد،سعد الدين مسعود التفتازاني مطبعه محرم افندي ،مصر، ١٩١٧ .

٩) علم النفس ، سميح عاطف الزين،دار الكتاب ،بيروت،١٩٧٩.

١٠) الفروق في اللغة, لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري ، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي ـ (قم)، ١٤١٢هـ.

١١) الفلسفة الرواقية: عثمان أمين. مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٧١.

١٢) فلسفة المعتزلة، د. البير نصري نادر،طبعة دار المشرق ، بيروت ،١٩٧٠.

١٣) فلسفة ديكارت ومنهجه، د. مهدي فضل الله:دار المعارف، القاهرة ،١٩٨٦.

١٤) القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم شورش، ترجمة دلال عباس، دار الجديد ،بيروت، ٢٠٠٢م.

١٥) قصة الفلسفة الحديثة ، تصنيف احمد أمين ، زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ،١٩٣٦ .

١٦) قصة الفلسفة اليونانية: أحمد أمين وزكي نجيب، مطبعة ليبزك ،القاهرة،١٩٩٦.

١٧) لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور ، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤ .

١٨) مبادئ الفلسفة ، راير ورث ، ترجمة أحمد أمين ، الطبعة الخامسة ، مطبعة القاهرة ،١٩٨٧.

١٩) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار المعتزلي.،دار الكتب العلمية،بيروت،١٩٨٤.

٢٠) مدخل إلي فلسفة العلوم النشأة التاريخية وإشكاليات الواقع،د.خالد صقر،ينظر على موقع مركز نماء للبحوث والدراسات.

٢١) مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩.

٢٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٧.

٢٣) معجم متن اللغة، احمد رضا: منشورات دار ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠م.

٢٤) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، التراث العربي ، بيروت، ط ٣، ١٩٩٠.

٢٥) المفكرون من سقراط إلى سارتر ، هنري توماس ودانالي توماس ، ترجمة عثمان نوية ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ١٩٦٩ .

٢٦) مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق،١٩٧٩.

٢٧) مقدمة في الفلسفة العامة: يحيى هويدي،دار الثقافة العربيه،بيروت،١٩٩٣ .

٢٨) المواقف بشرح السيد الجرجاني، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧.

٢٩) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان: د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.

٣٠) نظرية المعرفة: زكي نجيب محمود: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.