أبـــرز الاتجاهات في نظرية المعرفـــــة

د. حليمة محمد على الوحواح ـ قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة طرابلس

المُقدّمـــــــــــة :

لقد احتلتْ نظريـــــة المعرفة والبحث فيها أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة قديمًا وحديثًا ، فهي وبلا شك شغلت تفكير الإنسانية منذ عصورها الأولى، ومازالت تحتل مكان الصدارة في البحوث الفلسفية والعلمية حتى وقتنا الحاضر، ويؤكد هذه الحقيقة تناول كثير من المفكرين لها بالبحث والدراسة.

كيف لا يكون البحث في المعرفة مهمًا؛ والمعرفة أعلى وظيفة للإنسان في الوجود، وهى الميزة التي يتميز بها الإنسان، وأساس ومنهج ومادة استخلافه في الأرض، ومركزه في الكون الذي سخره الله. وعن طريقها يعبد الإنسان خالقه، فالاعتقاد والإيمان والدين لا يكون إلا عن علم ومعرفة ، فالمعرفة مهمة جداً وهي الميزة التي امتاز بها الإنسان عن سائر المخلوقات ، وعن طريقها تُقام العبادة لله على أساس من اليقين.

وعلى ذلك ســـوف أتناول في هذا البحث التّعريف بالمعرفة والعلم لغةً واصطلاحًا ، ثم بيان العلاقة بينهما ، ثم بيان المقصود بنظرية المعرفة ، وأخيرًا نوضّح أهم الاتجاهات والمذاهب لنظرية المعرفة ، فقد تعدّدت التّيارات والمذاهب ، فبينما يـــرى العقليون أن العقل هـو مصدر المعرفة الأول ، أنكر الواقعيون اعتبار العقل أداة المعرفة ، وأكّدوا على أن المعرفة تكون بالحـــواس ، في حين رأي المذهب النّقدي أن العقل والحس معًا هما وسيلة المعرفة ، وعلى خلاف هذه المذاهب جاء المذهب الحدسي ليؤكد بأن هناك وسيلة أخرى للمعرفة وهى الحدس.

المعرفة في اللغة والاصطـــــــــلاح : يرتبط لفظ المعرفة بلفظ العلم ارتباطًا وثيقًا وهما مترادفان حيث يطلق لفظ المعرفة ويراد بها العلم ، ويطلق لفظ العلم ويراد به المعرفة ، والعديد من المفكرين المسلمين تناولوا لفظي العلم والمعرفة بمعنى واحد، حتى أنهم قالوا إن كل علم معرفة وكل معرفة علم ، فلم يفرقوا بينهما، وعليه سوف أعرض لتعريف العلم إلى جانب تعريف المعرفة لغة واصطلاحًا مع توضيح العلاقة بينهما.

المعرفة والعلم في اللغة :

المعرفة في اللغة : جاءت مادة عـــرف في اللغة بعدة معان منها:

ـ تتابع الشيء واتصال بعضه ببعض ، ففي معجم مقاييس اللغة "أن العين والراء والفاء أصلان صحيحان ، يدل على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض..."[1]

ـ السكون والطمأنينة إلى الشـــيء وهـــو أحد الأصلين اللذين وردا في معجم مقاييس اللغة. يقول صاحب مقاييس اللغة: "... والآخر على السكون والطمأنينة... أي: المعرفة والعرفان , تقول عرف فلان فلانًا عِرفانًا ومعرفة ، وهذا أمر معروف ، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه ؛ لأن من أنكر شيئًا توحّش منه ونبا عنه"[2]. ومن هنا فالمعرفة تقتضي سكون العارف إلى المعروف ، وهذا بخلاف الإنكار الذي يكون فيه وحشة بين المُنِكر والشيء المُنكَر.

ـ إدراك الشيء بإحدى الحواس ، يقال: "(عَـــرَف) الشيء (عِرفانا، ومعرفة) : أدركه بحاسة من حواسه"[3]. ويقال: " عرفتُهُ: (عِرفةً) بالكسر ، و (عِرفانًا) علمته بحاسة من الحواس الخمس و (المعرفة) اسم منه"[4].

ـ سياسة القوم وتدبير أمورهم ، يقال: " عَرَف فلانٌ على القوم عِرافة: دبر أمرهم وقام بسياستهم"[5].

ـ العلم ، فقد جاءت (المعرفة) في اللغة بمعنى : (العلم)، يقال: " عرف العرفان، العلم... والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم"[6].

أما العلم في اللغة : يطلق على عدّة معان أذكر بعضًا منها:

ـ تميز الشيء عن غيره بعلامة حيث جاء في معجم مقاييس اللغة : "العين واللام والميم أصل واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره"[7]. ومن ذلك أنه قد يراد به العلامة، أو الجبل، أو الراية[8].

ـ إدراك الشيء بحقيقته[9].

ـ اليقين، يقال : "(عَلِمَ) (يَعلمُ) إذا تيقن"[10]. وهذا يعني أن العلم يقتضي اليقين.

ـ المعرفة ، فقد جاء العلم بمعنى : المعرفة، يقال: "(عَلِم) فلانٌ الشيء ـ علمًا عرفه"[11]. ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ : (**لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**)[12] ، أي : لا تعـــرفونهم الله يعرفهم ، ومنه قول الشاعـــــر:

وَأَعلَمُ عِلمَ اليَومِ وَالأَمسِ قَبلَهُ وَلَكِنَّني عَن عِلمِ ما في غَدٍ عَمي

أي : وأعـــــرف [13] ، وإذا كان العلم يأتي بمعنى اليقين والمعرفة ، فإن المعرفة إذن تعنى الذي يؤدي إلى اليقين.

المعرفة والعلم في الاصطلاح:

المعرفة في الاصطـــلاح : وضع الفلاسفة والعلماء القدماء للمعرفة عدّة معان منها: إدراك الشيء بإحــدى الحواس ، والعلم مطلقًا تصورًا كان أو تصديقًا ، والإدراك الذي هو بعد الجهل[14] ، وقد جاء في كتاب (التعريفات) أنها : " إدراك الشيء على ما هو عليه "[15] ، أما عند الفلاسفة المحدثين فإن لفظ المعرفة يطلق على أربعة معان هي:

الأول : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهـن.

الثاني : الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع ، بحيث تكون المعرفة محيطة موضوعيًا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

الثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

الرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني[16].

فالمعنيان الأخيران نتيجة للمعنيين الأولين.

العلم في الاصطلاح:

العلم عند الفلاســـــفة : عند فلاسفة اليونان : يعرف العلم عند أرسطو بأنه: "إدراك الأشياء الكلية"[17]، فالعلم عند أرسطو هو إدراك الكليات، فلا علم إلا بالكليات والبحث عن علل الأشياء وحقائقها ، وعند الإسلام : يُعــــرف فلاسفة الإسلام العلم بأنه : " هو حصول صورة الشـــــيء في العقل"[18].

العلم عند المتكلمين : اختلف المتكلمون في حد العلم ، فمنهم من رأى أنه ضروري لا يحتاج إلى تعريف كالإمام الرازي ، ومنهم من رأى أنه يصعب تحديده كإمام الحرمين الجويني ، ومنهم من رأى أنه يمكن تعريفه وهم الأكثرون من المعتزلة والأشاعرة[19].

وفيما يلي نماذج لتعريفهم للعلم.

عند المعتزلة : عرف المعتزلة العلم بعدة تعريفات ، فذهب أبو علي الجبائي إلى أنه: "اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة ودلالة "[20]. وعرفه القاضي عبدالجبار بأنه: "هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالِم إلى ما تناوله"[21].

عند الأشاعرة والماتريدية : عرف الأشاعرة والماتريدية العلم بعدة تعريفات ، فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه: "ما أوجب العالم أي : حقق له الوصف بأنه عالـــم"[22].

وعرفه الجويني بقوله : "العلم معرفة المعلوم على ما هو به"[23]، ويعرفه أبو منصور الماتريدي بأنه : "صفة ينجلي بها لمن قامت هي به المذكور"[24].

3-العلم عند الصوفيـــــة : يرجع الصوفية العلم إلى القلب ؛ لأن القلب هو محل العلم، والقلب بالنسبة لحقائق الأشياء كالمرآة التي يحـــل فيها مثال حقائق الأشياء أو صورتها ومن هنا عرّف الغزالي العلم بأنه : "عبارة عن حصول المثال في المرآة"[25].

العلاقـــــة بين العلم والمعرفة : أكثرُ العلماء يتفقُون على أن العلم والمعرفة مترادفـان ، فلا فـــرق بين المصطلحين ، ولذلك يُسمّون كل عالم عارف وكل عارف عالم ، فيقول القاضي عبدالجبار: " إن المعرفة والدراية والعلم نظائر"[26] ، وعلى هذا أكثر أهل العلم من أشاعرة وماتريدية ، ولكن قلة من العلماء لا تذكـر فرقوا بين العلم والمعرفة[27]. ومن هـــؤلاء أبي المعين النسفي ، الذي يرى أن هناك فرقًا بين العلم والمعرفة ؛ لأنه لو كان من يوصف بالعلم يوصف بالمعرفة ، لأطلق على كل عالم بأنه عارف ، والله - عز وجل- يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف[28] ، ومن هؤلاء - أيضًا - الصوفية فإنهم يفرقـــون بين العلم والمعرفة ، حيث يُطلقون المعرفـــة على نمط شديد الخصوصية من المعارف والعلوم ، فيرون أن المعرفة تكون للوصول إلى بواطـــن الأشياء وحقائقها. أما العلم فيكون لمعرفة ظواهـــر الأشياء[29].

ومن هنا رأى بعضهم أنه وإن كان هناك ترادف بين العلم والمعرفة ، من حيث إن كلا منهما يعنى إدراك الشيء على ما هو عليه، إلا أن ثمة تباينًا بينهما من عدّة أوجه هي:

1- المعرفة تطلق على إدراك الجزئي، أما العلم فيطلق على إدراك الكلي ، ولذلك يقال عرفت الله دون علمته[30].

2- المعرفة " مسبوقة بجهل بخلاف العلم ، ولذلك يسمى الحق – تعالى- بالعالم دون العارف"[31].

هذا بالنسبة لعلم الله - عز وجل - "لأن علمه - عزوجل - منزّه عن سابقة الجهل وعن الاكتساب ؛ لأنه - تعالى - يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون كما لو كان كيف يكون، و (علمه) صفة قديمة بِقِدمه قائمة بذاته فيستحيل عليه الجهل"[32].

أما العلم المكتسب الحادث فيتفق مع المعرفة من حيث كون واحد منهما مسبوق بالجهل ، لأنّ العلم إن حصل عن كسب فذلك الكسب مسبوق بجهل[33].

3-العلم وإن كان مرادفًا للمعرفة إلا أنه يتميّز عن المعرفة بأنّه يتصف بالوحدة والتعميم[34].

4-أن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات ، ولذلك تقول عرفت الله دون علمته ، لأن شرط العلم أن يكون محيطًا بأحوال المعلوم إحاطة تامة ، ومن أجل

ذلك وصف الله بالعلم لا المعرفة ، فالمعرفة أقل من العلم ، لأن للعلم شروطًا لا تتوافر في كل معرفة ، فكل علم معرفة ، وليست كل معرفة علمًا"[35].

وبعد بيان المراد بالمعرفة والعلم في اللغة والاصطلاح والعلاقة بينهما، سوف نعرض لبيان المراد بنظرية المعرفة.

مفهوم نظريـــــــة المعرفـــــة :

بعد أن انتهينا من دراسة وتعريف العلم والمعرفة لغةً واصطلاحًا نتطرق هنا لمفهوم نظرية المعرفة[36] في إطارها الكليّ ، والتي تتمثل في متابعة التفصيلات والكيفيات الناشئة عن العلاقة بين الذات والموضوع المعروف ، ذلك لأن المعرفة بمعناها العام هي : " ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مُدرك وتتميز عن باقي معطيات الشعور من حيث إنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"[37] ، وبالتالي فهي عملية عقلية ترتكز على وجـــود علاقة أو صلة قائمة بين الذات المُدركة والموضوع المدرك وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً ، مستقلاً عن الذهـــــن[38] ، وكذلك تشير إلى " الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيًا من كل غموض والتباس أو محيطة موضوعيًا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع"[39]، ومضمونها هنا هو جوهر الموضوع الذي تفهم حقيقته بوضوح.

ويشير المعنيان السابقان بصورة مباشرة إلى أن: "...كل معنى من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعوري وفي موضوع يتميز عن هذا الفعل الشعوري، وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا طالما وجد ما يناظره من موضوعات، بمعنى إذا توقفت عن رؤية معطى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود، أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد أو لا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به..."[40].

وفي الحقيقة أن المعرفة مرتبطة "...ارتباطًا وثيقًا في ذهن الفيلسوف بموضوع الاعتقاد، ويقصد بالاعتقاد هنا أية فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتم بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقا لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بها، فالاعتقاد اقتناع بصدق قضية ما لأسباب مقبولة لدى المعتقد بها حتى لو لم تكن مقبولة لدى الآخرين"[41]، فالمعرفة وعرف وإن كانا يتقابلان مع اعتقد واعتقاد إلاّ "أن هذين اللفظين الآخرين (اعتقد واعتقاد) لا يشملان ضرورة على فكرة الحقيقة"[42].

والذي يمكن استخلاصه من ذلك يكمن في وجود تمييز بين أمرين:

الأول : المعرفـــــة في ذاتها من حيث هي حقائق ونتائج ، والتي نقوم بتحليلها في حـــدود الاعتقاد والصدق والتبرير باعتبارها شرطين ضروريين لصحة المعرفة؛ إذ أن الإنسان قد يعتقد شيئًا باطلاً ولديه رغـــم ذلك ما يبرر اعتقاده ، فعلى سبيل المثال : الناس في العصور الوسطى وفق أدلنهم المتاحة آنذاك، يعتقدون أن لديهم مبررًا في الاعتقاد بأن الأرض مسطحة ، فهذا اعتقاد باطل له مبرراته ، وعليه لكى تكون المعرفة صحيحة وصادقة لا بد أن يكون للمرء أدلة وأسباب عقلية وجيهة وكافية ، بعيدة عن النقد تبرر اعتقاده في حقيقة ما.

الثانـــي : فيتمثل في المواضيع التي تبحث فيها المعرفة كالأدوات والكيفية التي ينم بها تحصيل المعرفة(الحس، العقل، الحدس)، ودرجاتها وحدودها، فالفيلسوف يقوم بـــ "تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقيقة المعروفة"[43].

ومن هنا أصبحت نظرية المعرفة وإن تعددت معانيها ومدلولاتها، تتضمن الإشارة إلى عنصرين أساسيين يعتبران ركيزة المعرفة هما:

1- وجود الذات العارفة المُدركة.

2- وجود الموضوع وهو ذلك الشيء المعروف المتضمن في العالم الموجود، فبوجود الذات المدركة، والموضوع المدرك توجد المعرفة، وبالتقاء الذات العارفة بالموضوع المعروف يتحدد المذهب أو النظرية، وذلك بتحديد أولوية أحد هذه العناصر على الآخر في تأثيره على الآخر.

فنظرية المعرفة تتجلى في البحث في مبادئ المعرفة الإنسانية من حيث أصلها، وماهيتها، وإمكانها، وطرق الوصول إليها، وطبيعتها وحدودها وقيمتها، وإلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن، بمعنى آخر كل ما يتعلق بالمشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المُدرك إنها"...مجموعة تنظيرات هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها"[44].

ونظرية المعرفة إذن تبحث في تحليل وفحص المعارف التي تأتينا، من حيث أصل ومنشأ الفكرة والفحص عن صحتها وكيفية إدراكها وبأي وسيلة.

وبناءً على ما سبق يمكن تحديد موضوعات المعرفة في الآتي:

معرفة الأشخاص والأماكن، إذا توفر عنصر الإلمام الواسع بسيمات الأشخاص وخصائصهم والوصف الدقيق للأماكن، معرفة الوقائع وهى ما يمكن صياغته في قضايا صادقة، اكتساب المهارات اليدوية والذهنية التي يتوصل إليها بتدريب ومران[45].

ويقابل مصطلح نظرية المعرفة باليونانية مصطلح الأبستمولوجيا[46] (Episitemology) ، وهو لفظ مركب من مقطعين : أحدهما: أبيستما (Episteme) ، ومعناها المعرفة أو العلم. والآخـــر: (Logos) ومعناها نظرية ، فمعنى: أبيستمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، أي دراسة مباديء العلوم وفرضياتها، ونتائجها، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية[47].

والأبستمولوجيا تعنى في الاصطلاح بنظرية نظرية المعرفة بوجه عام ، ولكن المدرسة الفلسفية تفـــرق بين مصطلح نظرية المعرفة وبين الأبستمولوجيا بأنه وإن كانت الأبستمولوجيا مدخلاً ضروريًا لنظرية المعرفة إلاّ أنها لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحـــدة الفكر، كما في نظرية المعرفة؛ بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم ، وأبعاد موضوعاتها، في حين أن المدرسة الإنجليزية لا تفـــرق بينهما[48]

ونظرية المعرفة وإن كانت قديمة قدم التفلسف، إلاّ أنها لم تطرح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة، فبالرغم من أن لكل فرع فلسفي مباحثه فإن بين هذه الفروع الفلسفية تداخلاً كاملاً، مما يجعلنا نقول إن الأبحاث الخاصة المعرفة في الفلسفة القديمة نشأت في أحضان البحث الميتافيزيقي، باعتباره أول مشكلة عرضت على العقل البشري "فإذا ما تناولنا مثلاً مشكلة طبيعية العقل الإنساني، وعلاقته بالجسم، وذاتية الحياة العقلية، فإننا نبحث في الوقت نفسه بحثًا معرفيًا في حدود العقل الإنساني، وما إذا كان في قدرتنا معرفة كل شـــيء عن النفس العالم، أم أن العقل محدود القدرة يستطيع معرفة أشياء عن ذاته والعالم ويجعل أشياء أخـــرى عنهما"[49].

ومن ثم كانت التساؤلات الخاصة بالوجود، وحدوده، وشكله، وأصله، وعن الكيفية التي تحدث بها الموجودات، وكذلك التساؤلات المتعلقة بالنفس، والعقل، والعلل، والمعلولات، كل ذلك يمثل الأساس الميتافيزيقا الذي ترتكز عليه نظرية المعرفة، والذي بدوره يوضح لنا العلاقة الوطيدة بين المعرفة والوجود.

فكل هذه التساؤلات –على سبيل المثال لا الحصر- جعلت العقل الإنساني يطرح مسألة المعرفة في بدايتها الأولى، والتي كانت بمثابة نقطة انطلاق لكثير من الفلاسفة المحدثين في دراساتهم وأبحاثهم التي تدور حول المعرفة ومشكلاتها[50].

أهم المذاهب والاتجاهات في دراسة نظرية المعرفة

عندما نتحدث عن أهم المذاهب والاتجاهات التي درست نظرية المعرفة فإننا نتحدث عن إمكان المعرفة، حيث يُعد بحث إمكان المعرفة من أهم ما تناوله الفلاسفة بشكل واضح وخاصة في العصر الحديث، وقد انقسم الفلاسفة إزاء هذا الموضوع إلى قسمين: أحدهما: يرفض تحديد موضوع المعرفة بجانب الحكم عليه وينكر إمكانها ومن ثم يرى هذين الأمرين واقعين في نطاق المستحيل بناءً على قواعدهم المشهورة:

1-لا شيء يمكن أن يعرف.

2-إذا عرف لا يمكن إيصاله من خـــلال المعرفة إلى غير.

3-إذا وصل إلى غير لا يمكن التصديق به [51].

ويقول الدكتور نجاح الغنيمي لم تكن المعرفة التي ينشدونها معرفة حقّه ؛ وإنما كانت من أجل المنفعة العقلية الصرفة والوصول إلى السلطة... ونادى السفسطائيون بفكرة النسبية ومالوا إلى التشكيك في كل شيء لأنهم ظنوا أنه من المستحيل أن يبلغ الإنسان اليقين أو يحصل على حقيقة للأشياء فكل شيء نسبي ولا يوجد أمر ثابت –أيضًا- [52] ويسمى المذهب الشّـــكي .

والآخـــــر: يؤمن بإمكان وقوع المعرفة من خـــــلال موضوعاتها المحددة ، ويرى أن نتائجها يقينية. وكلا الرأيين فيه نوع من التجاوز ويحتاج إعادة نظر ؛ لأن كل منهما قد أقام بناءه على اتجاه ربما خالف الثاني ، وتحديد محل النزاع ضرورة علمية وبهذا سوف أعرض لهما فيما يلي:

أ- **المذهب الشـــكي :** اتخذ مذهب الشك عدة معانٍ وصورًا وأسبابًا مختلفة تبع الاختلاف العصور لذلك كان من الضروري الحديث عن معنى الشك لتحديد المعنى المقصود، ثم الإشارة إلى صوره المختلفة وأسبابه:

1-معنى الشك [53] وتطوره: كان الشك قديمًا يعنى عدم الوقـــوف على الموضوع المطـــروح وبالتالي كان من طبيعته استلزام البحث والتنقيب ، أو الاختيار أو الاستطلاع والشاك بناء على ذلك هو الإنسان الذي لا يزال يبحث عن الحقيقة متى كان شكه منهجيًا[54]، أما إذا كان الشك فوضويا لا يريد صاحبه إلا الجدل والهدم، فإنه لا يصل إلى حقيقة أبدًا بل طمس الحقيقة أو جار عليها[55].

والشك المنهجي متضمن لمعنى المعرفة ففي البحث والتنقيب محاولة الوصول إلى المعرفة الصحيحة، ثم تطور هذا المعنى واختلف باختلاف العصور ليصير معنى الشك

عند البعض هو (إنكار المعرفة) وهذا المعنى لا يمكن وصفه بكونه تغييرًا أو تطورًا للمعنى بل هو تحول للنقيض تمامًا، فالمعنى الأول يحمل في طياته معنى المعرفة بينما الثاني لا يومن بإمكان المعرفة أصلاً.

وهذا المعنى الأخير ينطبق على الشك الفوضوي العبثي المرفوض؛ لأنه يرفض إمكان المعرفة ورغم أنه ليس هناك معرفة في مقدرة الإنسان الوصول إليها بطريق يقيني وإنما هي نسبية على أعلى تقدير.

الشك المنهجـــي : هذا الشك على النقيض من الشك الارتيابي ، فهو لا يرفض الحقيقة بل يسعى إليها، فقد عدّه الباحثون" المنهج الفلسفي الأصيل الذي لابد منه لكل تفلسف جاد يهدف إلى الوصول إلى المعارف اليقينية التي تقوم على أسس سليمة"[56] ، ومعنى هذا أنه منهج ؛ لأنه في أصله يســـعى إلى تحرير العقل من الأخطاء وتعويده على أسلوب منظم للوصول إلى الحقيقة ، وبذلك يكون شكًا من أجل الوصول إلى الحقيقة فهو تنقيب وتنقيح لأفكارنا[57].

وبناءً على هذا لا يُعد الشك المنهجي هدمًا للبناء مثل الشك الارتيابي ؛ بل هو محاولة لاختيار أفضل المواد الصالحة لإقامة بناء سليم وهذا المنهج قد نادى به فلاسفة تركوا لنا رصيداً ضخمًا من الفكر الفلسفي الذي أثرى حياتنا الفلسفية.

صـــور الشك : للشك المنهجي صور مختلفة في ظاهرها متداخلة فيما بينها، ويمكن تقسيمها إجمالاً إلى:

الصورة الأولـــى: الشك الكلي: بمعنى أنه ينكر كل صور المعرفة، وقد يكون في الحقيقة بمعنى أنه لا ينكر إمكان المعرفة فقط بل ينكر وجود الحقيقة ذاتها.

الصورة الثانيـــة : الشك الجزئي : بمعنى أننا يمكن أن نجده شكًا متعلقًا بأسس العلوم التجريبية[58] أو متعلقًا باستنتاجات الاستقراء[59] فيكون شكًا تجريبيًا، وقد يكون شكًا فيما بعد الطبيعة فيكون شكًا ميتافيزيقًا، أو قد يتعلق بالأخلاق فيكون شكًا أخلاقيًا، هي مظاهر مختلفة لمنهج الشك لكنها متداخلة مع بعضها البعض وقد تتضمن إحداها الأخرى أو تنفصل عنها

الصورة الثالثـــة : الشك الجامع بينهما : بمعنى أن صورته كلية ولكن مظاهره جزئية، فالإمام الغزالي في منقذه شكك في كل شـيء بدليل أنه غاب عن نفسه لكنه استخدم طرائق جزئية من موضوعاته التي أراد فحصها[60]. وكذلك وضع ديكارت حيث أعلن شكه في كل شيء لكنه حين أراد أن يقيم بنائه الفلسفي في جانب المعرفة

استبقى النصوص الشرعية كما استبقى البديهيات الرياضية على أساس أن الأولى معصومة عن طريق الوحي الإلهي، أما الثانية معصومة عن طريق البداهة العقلية[61].

3-أسباب الشك: يعد الصراع في كشف المجهول من أهم الأسباب المؤدية للشك قديمًا وحديثًا؛ فأسباب الشك القديم كانت "الصراع بين الفلسفة والسفسطة"[62] فمن الصراع بين الفلسفة الباحثة عن الحقيقة وبين السفسطة[63] المضيعة للحقيقة نشأ الشك في المعرفة وإمكان وصول الإنسان لها كما نشأت مشكلة المعرفة، ففي الوقت الذي حاول فيه سقراط توضيح المعاني وتنقيحها ليصل إلى حقيقة موضوعية حاول السوفسطائيون التشكيك في كل شيء المعرفة والحقيقة على السواء وقد كان من أسباب التي ساعدت على نجاح مذهب الشك في الفلسفة اليونانية:

- حب اليونان للجدل وقد كان ذلك طبيعة فيهم.
- لم يكن التفكير العلمي بالمعنى الصحيح قد نضج لديهم إلى الحد الذي يتضح عنده تفاهة هذه الأساليب الفلسفية القاصرة على التلاعب بالألفاظ. [64]

وقد ظهر زعيمهم بروتاجوراس(450ق.م) الذي أنكر المعرفة وشك في العقل والحواس، وقد جمع رأيه عن نظرية المعرفة بين رأي هراقليطس في التغير المتصل، و ديموقريطس فـــي أن الاحساس هو المصدر الوحيد[65]، وقال إن المعرفة نسبية جزئية غير مطلقة متغيرة، ومن هذا قال عبارة مشهورة (الإنسان مقياس الأشياء جميعًا)[66] مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد، وهنا تستحيل المعرفة الموضوعية.

أما جورجياس (480-375ق.م) يذهب في كتاب له أسماه (اللاوجود)ضمنه آراءه في الوجود والمعرفة إلى القول بأنه:

-لا يوجد شيء على الإطلاق.

- حتى لو وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه ومعرفته أي تستحيل معرفته.

- وإذا أمكن معرفة شيء فلا نستطيع نقل أو إيصال هذه المعرفة للآخرين؛ لأنها نسبية[67]. وهذا الشك شك إلحادي، إنكاري، ينكر العلاقة بين الإنسان العارف وبين الوجود المعروف، وبذلك وضع السفسطائيون اللبنة الأولى للشك في إمكان المعرفة، بل في عدم وجود الحقيقة ذاتها حتى وصل الأمر إلى شك مطلق في كل شيء. أما عند بيـــــــرون (356ق.م)[68] فنادى بأننا "يجب أن نعيش بلا رأي لا نثبت ولا ننفي شيئًا حتى ولو بالإشارة"[69] وهذا القول هو ذاته سفسطة؛ لأن عدم الإثبات بشيء وعدم النفي

أيضًا يكون بدليلها التوقف، والتوقف أيضًا رأي لكنه يحيل على ما لدى السامع من معرفة سابقة.

كما قد يكون الشك لورود معرفة عن غير موثوق بهم أو مخالفة الموروث للقـواعد العلمية، فقديمًا كان أرسطو يرى أن الأجساد إذا ألقيت من مكان مرتفع فإن الأثقل منها يصل إلى الأرض قبل الأخف. لكن جليلو شك في المسألة بناءً على أرصدته الذهنية وتجاربه الحسية فأقام منهجه الشكي على الطعن في الموروث عن أرسطو وقد أثبت علميًا أن الجسمين المختلفين إذا ألقى من مكان مرتفع فإنهما يصلان الأرض في وقت واحد بناءً على نظرية الجاذبية مادام بينهما نوع من التناسب، ولكن جليلو أحرق بأيدي رجال الكنيسة في العصور المظلمة لمخالفته موروث أرسطو[70]، هــذا عن أسباب الشك قديمًا. وكما كان الصراع سببًا في الشك قديمًا كان هو نفسه - أيضًا - سببًا في الشك حديثًا؛ ولكنه هنا يتمثل في " الصراع بين المثاليــة والماديــة حول إثبات الوجود المادي أو نفيه"[71].

عليه فمذهب الشك غالبًا ما يظهر عقب صـــراع بين إثبات الحقيقة أو نفيها ، وعلى ذلك نتساءل هل الشك يُعد نتيجة طبيعية لتلك الصراعات الفلسفية؟ وإذا كان ظهوره هكذا يتخذ صورة الظاهرة أو رد الفعل للصراع الفكري فهل يدوم أو لا؟ وللإجابة على ذلك نقول: إذا كان نتيجة للصراع الفكري فهو يمثل حالة غير مستقرة للعقل الإنساني، وبهذا فهو حالة غير مستمرة؛ لأن العقل لا يرضى بعدم الاستقرار بل هو مجبول على السعي وراء المعرفة لا الشك، والنتيجة الطبيعية لذلك أن الشك إذا كان مرحلة في حياة العقل إلا أنها مرحلة لا تدوم؛ لأن كل شك منهجي لابد له من يقين يعقبه إثباتًا أو نفيًا، قبولاً أو رفضًا، وفي هذا دليل على أن الشك مرحلة لا يمكن أن تدوم وتستمر و"يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكده سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه وأعقبه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية"[72].

وهكذا حتى العصر الحديث وعليه يتأكد لنا أن الشك ظاهرة لا تدوم على الرغم من أنها مرحلة ضرورية لإثراء الفكر اليقيني. وإذا ما وصلنا إلى هذه النتيجة كان لزامًا علينا أن نتحدث عن نوع آخر أكثر أنواع الشك إثراء للفكر الديني، نوع يقره الفكر الفلسفي ؛ بل نّوه إليه العديد من الفلاسفة ألا وهو الشك المنهجي.

رؤية الشكاك للمعرفة : بما أن المتشككين ينكرون إمكان قيام معرفة يقينية ويعتبرون هذا النوع من المعرفة شيئًا مستحيلاً، ونحن في ذلك نتساءل بماذا يسمى الشاك معرفته من حوله وما علاقته بها؟

يرى الشكاك أن معرفة ما يحيط بنا مستحيلة "إذ لا يسع الإنسان أن يعرف شيئًا إلا في صلة ذلك الشيء بنفسه، منظورًا إليه من وجهة نظره وحتى لو فرضنا أن في وسع الإنسان أن يعرف شيئًا ما كما هو في حقيقته، فليس في وسعه أن ينقل معرفته هذه إلى سواه؛ لأنها ستصبح جزءًا من ذاته، وكل ما في مستطاعه إزاء الآخرين هو أن ينطق بكلمات، وليست الكلمات هي نفسها المعرفة الذاتية التي عرفها"[73]، فالمعرفة بالأشياء المحيطة به صارت من وجهة نظره كالطاقة الحرارية التي استخدمت في تسخين الماء إلى درجة الغليان بحيث يصعب فصل كل من الماء والدفء عن الثاني في ذات اللحظة وهو وهم؛ لأن الماء قبل التسخين كانت له درجة وبعد التسخين صارت له درجة وعلى لغة الرياضيين يمكن خصم درجة البرودة من درجة الغليان حسابيًا فتقع معرفة صحيحة ومن ثم فإن المعرفة الموضوعية وإن اختلفت درجاتها ليست بمستحيلة.

فالشكاك ينظر إلى المعرفة - على فرض وجودها- على أنها نسبية لا مطلقة وخير مثال لهذا المذهب -كما ذكرنا سابقًا- بروتاجوراس قديمًا وشيلر(1864-1937م)[74] حديثًا.

درجات المعرفـــة عندهـــم : بما أن أصحاب المنهج الشكي السوفسطائي ينطلقون في اتجاه استحالة وجود معرفة يقينية عليه فلا يوجد مقياس للصدق في المعرفة عند الشكاك؛ لأنه من الطبيعي أنهم إذا فرضوا وجود معرفة لها مقياس الصدق (الذات العارفة) بيد أن هذه الذات لا تستطيع أن توصل معارفها إلى غيرها كما أنها نفسها متغيرة من وقت لأخر فلا تصلح أن تكون مقياسًا، وبناءً على ذلك لا يمكن قيام معرفة يقينية، وبالتالي يهدمون فكرة وجود علاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة نفسه.

مما تقدّم يتضح خطأ ما زعمه الشكاك- خاصة أن المتشككين أنفسهم لم يلتزموا بما نادوا به من عدم وجود الحقيقة واستحالة وصول الإنسان إليها، غير أن ذلك لا يبلغ الإنسان درجة اليقين بل ولا درجة الظن، ولو ترك الأمر لهم ولخيالاتهم لانهدمت كل معرفة ولكان وجودهم نفسه محل الشك من أنفسهم فضلاً عن تعاملاتهم اليومية من أنفسهم والأخرين، وبالتالي أصبحوا كالذي أصابته الحمى فصادقته ولم تفارقه حتى أوصلته إلى القبر.

ب-المذهب اليقيني : في هذا القسم في إمكان المعرفة يرى ويؤمن بأن المعرفة ممكنة، وفي وسع الإنسان أن يعرف، وقد أنقسم القائلون بإمكان المعرفة إلى عدة مذاهب واتجاهات يمكن إجمالها في الآتي:

المذهب العقلي : يعد هذا المذهب من أهم المذاهب الفلسفية وأقدمها في بحث مشكلة المعرفة فقد ظل هذا المذهب مسيطرًا على الفكر الإنساني بصفة عامة حتى عهد قريب فله وجود واضح في الفلسفة اليونانية وفي العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، وبداية العصر الحديث، الذي يمثله ديكارت(1596- 1650م) أو الفلسفة الحديثة[75].

وظل هذا المذهب على مكانته منذ نشأة الفكر الفلسفي وحتى ظهور دعوة لوك التي تدعو إلى التفرقة بين الذات والموضوع، والتي عليها قامت نظرية المعرفة[76]، مما يدلنا على أن المذهب العقلي كان قائمًا قبل بحث نظرية المعرفة لكن في شكل قد يكون غير واضح حينًا وقد يكون في وضوح حيناً آخر. والمذهب العقلي في أساسه يقوم على دعـــوى واحدة نجدها واضحة في كل من تناوله بالدراسة من المؤلفين [77]، وهـــى : أن العقل هو وسيلة المعرفة الأساسية التي توصلنا إلى المعرفة اليقينية والتي بها نستطيع معرفة الأشياء ، فالمعرفة عنده عبارة عن تطابق بين العقل والشيء المُعرَّف. فهو مذهب (عقلي) ؛ لأن العقل وسيلته ، وهو (مثالي) ؛ لأنه يجعل من الذات موضوعًا للمعرفة ، فالمثالية في الفلسفة هي "التي تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث لا تجعل الذات مسئولة عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضًا"[78]. إذن فالمذهب العقلي مثالي ؛ لأنه يجعل للذات أهمية كبيرة في معرفة الطبيعة بمعنى أن معرفة الطبيعة تتم عن طريق الذات، فهناك ارتباط بين وجود الشيء والذات، إذ لم تكن الذات هي المسئولة عن هذا الوجود أو هي المؤثرة فيه.

وبناءً على هذا فالمذهب العقلي يعلي من قيمة الذات على الوجود، بذلك فهو يؤمن بأن الفكر سابق على الوجود بل هو الذي يمنحه الوجود.

طبيعة العقل : نظر العقليون إلى العقل على أنه " ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية"[79] أو "قوة فطرية في الناس جميعًا"[80]، أو هو نور فطري تدرك به النفس العلوم الضرورية والعلوم النظرية[81]، وبذلك فهو وسيلة معرفية يشترك فيها الناس جميعًا، باعتبار أنها داخلة في تكوين الإنسان لا خارجة عنه مهما اختلفت درجاته وتباينت المستويات العقلية، وبناءً على ذلك فإن المبادئ الفطرية[82] التي توجد في عقلنا سابقة على كل تجربة. والتي يرى أصحاب المذهب العقلي أنها تتصف بالضرورة التي

لا تقبل التعديل ولا الاحتمال، ولا تتوقف على الأفراد والظروف وهي فطرية فينا وهى تبعًا لذلك تكون كلية تسلم بها كل العقول، وتحكم الأشياء وعليه فهي حقائق بينة تؤلف جهاز فكرنا العقلي[83]. وبهذا يتلخص المذهب العقلي في أمرين:

1- إن القوة العاقلة هي أصل كل علم حقيقي وهى أصل كل علم حقيقي وهى أصل الضرورة والصدق المطلق.

2- هذه القوة العقلية عندهم نظرية[84].

وبما أن الفكر سابقًا على الوجود- كما تحدثنا سابقًا- وكان أصل كل علم أو معرفة فهو فطري ونابع من داخل الإنسان وعلى ذلك فالعقليون يرون أن أغلب معارفنا الضرورية ما هي إلاّ "أفكار أو تصورات موجودة في العقل وجودًا فطريًا منذ ميلاد الإنسان"[85] وجود فطري أولي وهنا نقف لتأمل طبيعة العقل من حيث هو وسيلة للمعرفة.

أجل أن ملكة العقل فينا ولا يستطيع أحد إنكارها أو إغفالها، ولكن إذا كانت هذه المعارف موجودة وجودًا فطريًا سابقًا، فهل هذا الوجود كان يمثل العلم بكل الحقائق أو كان عبارة عن علم أولي ناقص تكمله حياة الإنسان بكل وسائله المعرفية الأخرى؟ وإذا كان علمًا كليًا فلماذا لا يظهر في صورة المعرفة الكاملة مرة واحدة؟

أليس في ذلك إشـــارة إلى أنه لا ينبغي الاستغناء بالعقل وحده أو بمعنى أدق أنه ليس في إمكان العقل وحـــده الإتيان بالمعرفة اليقينية الكاملة!!!

وبناءً على ما تقدم أرى أن خير مثال للمذهب العقلي هو ما أطلق عليه (العقل المعتدل) فنجد أصحابه يتحدثون عن العقل بشيء من الهدوء دون مغالاة في قيمة العقل فهم يرون أن "الأساس الأول للمعرفة التصديقية بجميع أنواعها هو الأوليات العقلية"[86].

إذن فالعقل وإن كان مصدرًا للمعرفة إلا أنه لا يمثل كل المعرفة أو أنه ليس المصدر الوحيد لها، بل هو يمثل خطوة أولية للمعرفة وهذه هي الصورة المعتدلة له.

موضـــــوع المعرفـــــة العقلية : يرى العقليون أن المعرفة العقلية معرفة أولية مستقلة عن الخبرة، لذا فإن موضوع المعرفة لديهم هو (المدركات العقلية) وإن كان هناك فرق بين المذهب العقلي التقليدي والمذهب العقلي الحديث يخبرنا د. محمد غلاب[87] فالتقليديون يرون أن العقل البشري يستطيع إدراك الحقيقة المطلقة وهذه الحقيقة ثابتة؛ لأنها متسقة مع النواميس الأزلية . أما المحدثون منهم فينظرون إلى المعرفة العقلية بشيء من الاختلاف عن سابقيهم فمنهم من ينظر إلى المعرفة والحقيقة على أنهما تطابق عقلي بين الكائن الحي وكل ما يسمح له بأن يحيا في الواقع، إذن

فالحقيقة هي امتداد لنواميس الحياة مثل مذهب البراغماتية، ومنهم من ينظر إلى الحقيقة من حيث إنها لابد أن تحتمل على واقعية موضوعية. فالعقليون المحدثون جعلوا الحقيقة تتضمن عمومية، وهـــذه النقطة هي ما قد يوجهه إليهم التجريبيون من نقد ؛ بسبب الحيز المهم الذي تشغله التجربة في مذهبهم ، ولكنهم يدافعون عن أنفسهم بأن مذهبهم مازال عقليًا، ولكنهم فقط وســـعوا آفاق المذهب باللجوء إلى علميّ الحياة والاجتماع ، وأن العقل الإنساني يكوّن نفسه بنفسه وينظم نشاطه التكويني وحده ، وأن هـذا النشاط التنظيمي يبرز ملكة الجمع التي هي من طبيعة العقل(88).

وأخـــيرًا هل يُعد ذلك التوسع في موضوع العقل زيادة ونموًا للمذهب؟ أو هو هدم للفكرة المهمة والأساس في نشأة المذهب؟ أو يدل على أنه لا يمكننا الاستغناء بوسيلة معرفية واحدة وترك ما عداها؟

حـــــدود المعرفـــــة العقلية : اتفق العقليون على أن العقل " يستطيع أن يعرف العالم الخارجي، بل يستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه"(89) ، وفي ذلك دلالة على أن معرفة العالم الواقعي في حدود العقل ، بل هو قادر على فرض قوانينه على ذلك الواقع أيضًا، فالمذهب العقلي ، وخاصة في صورته التقليدية يرى أن حـــدود العقل مفتوحة بمعنـــى : أن العقل يستطيع أن يدرك كل شيء، فقد نادى ديكارت بأن ما نعرفه " محدود بحدود العقل ، ووراء العقل والفكر نحن لا نعرف شيئًا" (90) ، وبذلك فهو يرى أن العقل يدخل في كل شيء بل لا معرفة من غير العقل وكما" أن العقل يستطيع أن يصل إلى العلم اليقيني في كل ما ينحصر في منطقة التجربة، وأنه منعطف بطبعه إلى إدراك وجود حقائق أخرى أسمى من عالم الحس وهى غير قابلة لموضوعية العلم ، بل هي قابلة لموضوعية الإيمان المشـــروع الذي يهدف إلى غاية أخرى مغايرة لغاية المعرفة النظرية"(91). من هنا صارت حدود المعرفة العقلية تتعدى العالم الواقعي والوجود الخارجي إلى ما وراء هذا العالم بمعنى أن العقل –على هذا الرأي- يمكن اعتباره وسيلة لإدراك العالم الواقع وما وراء الواقع فهو يأتي لنا بالمعرفة التصديقية اليقينية متى كان ذلك في حدود إمكانيات العقل وقدراته، أما إذا تجاوز ذلك فإن المسألة تختلف تمامًا وتصبح معرفة ظنية أو وهمية بدليل أن الذين أنكروا الآخـــرة أو تصوروها خارج نطاق النصوص الشرعية قد أخفقوا إخفاقًا كبيرًا.

المذهب الحســـــي (التجريبي) :

هذا المذهب يُعنى بالعالم الواقعي المنظور إلينا، فهو (حســـي)؛ لأنه لا يؤمن إلا بما يقع تحت الحواس، و(تجريبي)؛ لأنه يتخذ من التجربة أداة للمعرفة، وهو (واقعي)؛ لأنه يجعل من الواقع المحيط بنا موضوعًا للمعرفة، فأصحاب هذا المذهب يقرون بوجود الواقع الحسي، فالواقع هو الذي يزودنا بالمعرفة فليس من أداة للمعرفة غير الحواس، فالحواس هي وسيلتنا للاتصال بالواقع. والمذهب التجريبي في أساسه يقوم على "النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة الحسية"[92] فتلك النظرية لا تؤمن بالأفكار الفطرية فالإنسان عند هذا المذهب يكوّن معارفه من الخبرة الذاتية وعن طريق التجربة الحسية.

والحس الذّاتـــي هو المرجع الذي نقيس به صحة الفكرة فإذا وجدنا أنها جاءت مباشـــرة عن طريق الحـــواس كانت فكرة حقيقية ، وإذا لم تكن مما انطبعت به الحواس بداية فليست هي بالفكرة الصحيحة التي يصح الركون إليها[93]. وبذلك فالمذهب التجريبي يجعل الوجود سابقًا على الفكر.

وعليه فالفيلسوف التجريبي " يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية"[94] معتمدة على التجربة والخبرة الحسية فليس في العقل أفكار فطرية سابقة على التجربة، بل كل ما لديه آثار حسية أو انعكاسات لآثار حسية وتجارب تجيء فيها الخبرات الذاتية والتراكمات الشخصية.

وبناءً على ذلك فالواقعية عندهم هي الفلسفة التي تعترف "بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات، وتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منكور في معرفتنا للأشياء، فإننا لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء"[95] وبذلك فهي تعلى من شأن الوجود على حساب الذات والتي جعلت معرفتها –الذات- للأشياء على قدر ضئيل إذا ما قورن بالوجود.

إذن فالواقعية والتجريبية بصفة عامة وجهان لفكرة واحدة هي: (تقديم الوجود على الذات) ليس هذا فحسب بل تحد من قيمة الذات لحساب الوجود فليس للذات كيان مستقل عن الوجود الواقعي التجريبي.

صور المذهب الحسي التجريبي : للمذهب الحسي التجريبي عدة صور وهى كالتالي:

الواقعية الأولية (الساذجة): وهى واقعية الرجل العادي الذي "يثق ثقة عمياء بالمعرفة التي تأتي له عن طريق"[96] فهو يرى الواقع ويحسه بحواسه، وبذلك يحكم بوجوده دون

أدنى مناقشة لوجوده هذا. فالواقع هو ما تقدمه الحواس، أما معرفته لهذا الواقع فهي لا تتعدى صورة هذا الأصل الذي أمامه[97]. وفي هذه الحالة نجد أنها تقترب من المثالية ولا تستطيع التفرقة بين الذات والواقع ، فهي مرحلة سابقة على التفكير العلمي والفلسفي[98]، وبالتالي فهي مرحلة أولية في التفكير؛ لأنها تعتمد على الحس وتثق به دون أي نقد أو اختبار ولا تخضع للتفكير النقدي.

فالواقعية الساذجة تذهب إلى اعتبار الحقائق الخارجية أصلاً، واعتبار أفكارنا عن هذه الحقائق صورة مطابقة لها وبهذا تتخذ العلاقة بين الحقائق الخارجية وبين أفكارنا على أنها علاقة مشابهة أو مماثلة " فلا تمييز بين حقيقة الشيء وما يبدو لنا منه ، فمظهره هو حقيقته، وحقيقته هي ما يبدو لنا منه"[99] . فالمعرفة إذن تصوير للواقع كما ارتسم في الذهن أو هي تصوير دقيق لما هو واقع في الخارج ؛ ولكن على الرغم من كونها مرحلة أولية إلا أنه يمكننا أن نلتمس مزاياها في كونها " أوضح وأبسط نظرية تفسر لنا ماهيات الحقائق الخارجية التي تعتبر أفكارنا صورًا لها.... ، وأنها مسلم بها في العرف العام"[100]، وعليه يمكننا اعتبارها مرحلة أولية ، ولكن لا غنى عنها قبل البحث الفلسفي أو النقدي.

لهذا علينا أن ننتبه لها فهي تُعد بمثابة بداية النقلة من مرحلة سهلة يسيرة إلى أخرى معقدة . أما عن الكيفية التي بها ينتقل الإنسان من الواقعية الأولية إلى المرحلة التي تليها فذلك يتم له عندما يكتشف الإنسان أنه في إمكانه أن يفصل بين فكره ووجوده.

الواقعية النقدية :

تتلخص الفكرة التي تقوم عليها الواقعية النقدية في أن الحس يدرك حقائق الأشياء، ولكن هذه الحقائق لابد من إخضاعها للنقد والتمحيص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية "فهذه العلوم تعتبر المادة شيئًا حقيقيًا له وجود واقعي متعين في الخارج، ولكن ما تدركه الحواس من كيفيات هو عمل الذهن"[101]، ومدار البحث في الواقعية النقدية هو الواقع كما في الواقعية الساذجة، إلا أنه إذا كانت الواقعية الساذجة أو الأولية تمثل صورة مطابقة للشيء المعروف، أي : صورة الواقع، بحيث تجعل العقل لوحة قابلة لا فعالية فيه وتجعل دور الإنسان في المعرفة كدور آلة التصوير التي تقتصر على مجرد نقل الظواهر الخارجية كما هي بدون أدنى وعي أو تفكير. فإن الواقعية النقدية تجعل الواقع مصدر معلوماتنا، ولكنها لا تتسرع فتصف معرفتنا كلها بوصف واحد بل تحلل أنواع المعرفة وتفرق بين ما يتشابه في أجزائها وما يختلف[102]. وهذا القول على إطلاقه

لا يُعد مقبولاً لأن الفلسفة النقدية متى ابتعدت عن التأملية فإنها تخفق في تقديم نتائج مأمونة على أساس أن عصمة الأفكار مردها إلى التأملية لا إلى النقدية، كما أن التأملية تفتح الباب على مصراعيه لقبول ما هو قائم في عالم الغيب ويخضع لخوارق العادات بينما المسألة في النقدية على العكس من ذلك تمامًا.

وقد تطور المذهب التجريبي واتخذ صورًا متعددة من أهمها:

الوضعية: مذهب في الفلسفة العلمية، وقد نشأت الوضعية نتيجة طبيعية لتطرف المذهب التجريبي وإسرافه في حصر الوجود في الواقع المرئي وحصر الحقيقة في المعرفة العلمية، ثم اتخذت تلك الوضعية صورًا متعددة أهمها:

1-الوضعية المنطقية : هي إحدى صور التجريبية المحدثة التي رفضت الميتافيزيقا واللاهوت على اعتبار أن عباراتها خالية من المعنى أو بلا معنى.

2-التجريبية المحفقة: هى التي تنظر إلى الكتابات الميتافيزيقية على أنها محاولة لإعادة التخطيط لخريطة التفكير وهذه النظرة التجريبية في الوقت الحاضر هي ما أطلق عليها (التحليل اللغوي) أو (الفلسفة التحليلية)[103]. وبذلك أصبح هذا المذهب التجريبي يُستخدم ليدل على أن الأشياء الخارجية لها وجود مستقل عن الخبرة الإنسانية بمعنى أن الواقع الخارجي موجود سواء وجد عالم الأفكار أم على العكس من المذهب العقلي الذي يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود عالم الأفكار حتى ولو لم يوجد واقع.

طبيعة المعرفة الحسية: يرى أصحاب المذهب الحسي أن معرفة الإنسان تتألف من الإحساسات التي يتلقاها الإنسان عن طريق حواسه المختلفة، فإذا نظرت إلي مكتبي الذي أمامي فأنا أتلقى صورة لونية، وإذا أقفلت عيني بقيت الصورة، إلا أنها أقل وضوحًا. فالصورة الأولى تسمى الأثر الحسي، وأما الثانية فتسمى الفكرة، وهذه الفكرة هي ذات الأثر الحسي لكن بعد غياب المؤثرات التي أحدثتها، فالأفكار هي آثار حسية تقادم عهدها فوهنت وقل وضوحها[104].

وبناءً على ذلك فكل أفكار العقل ناشئة من الآثار الحسية، وهذا من شأنه أن يجعل طابع المعرفة هنا مكتسبة من الواقع لا فطرية، مما يجعل التجربة هنا تحتل مكانًا مهمًا في معارفنا فهى "المصدر الذي نستقي منه كل معارفنا... ويقول جون لوك: إن هذه الأفكار المركبة هي التي جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية ومن ثم جعل (لوك) من مهمته تحليل هذه الأفكار ليثبت أنها ليست في نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية"[105]. فالعقل يتلقى ما يتلقاه من انطباعات حسية، ثم يتناولها بالتركيب حتى

تتكون فيه صورة لا تشبه في تركيبها ما تلقاه من الحواس، وإنما تمثل صورًا لها يمكن لذلك العقل أن يعبر عنها تعبيرًا فنيًا دقيقًا متى كان صحيحًا عند استقباله لها أو عند استخراجها منه، لذلك جعل الوضعيون مهمتهم الأساسية تحليل الأفكار المركبة إلى أجزائها وعناصرها ليتأكدوا أن تلك الأجزاء والعناصر جاءت عن طريق الحواس والخبرات السابقة[106]، ومعنى ذلك أنه لا وجود للأفكار الفطرية على هيئة مستقلة أو تظهر في مظاهر واضحة. ويظهر هذا بوضوح في صور التجريبية الحديثة[107] فمثلاً (كوندياك)[108] ينادي أن جميع أفكارنا بل جميع ملكاتنا ليس لها إلا منبع واحد هو الإحساس، بل إن جميع قوى العقل إحساسات مستورة.

أما هيوم[109] فيجعل العقل يتدرج من فكرة العلة إلى المعلول، أما مبدأ العلية فيرى أنه ما هو إلا عادة ذاتية من عادات عقلنا، وبالتالي فقد سلك هيوم مسلكًا مشابهًا لسلفه (لوك) حيث نجده يقول: "إن كل مادة الفكر تنبع من الإدراك الحسي الخارجي أو الباطني وتتمثل مهمة العقل والإرادة في أمر واحد فقط هو خلط هذه المادة وتركيبها"[110].

ثم يأتي (ستيوارت مل)[111] فيتولى تنمية نظرية (تداعي الفكر)[112] حتى يصل إلى أن أمثلة العليّة ناشئة من تداعي الفكر، أما (هربرت سبنسر)[113] فيتجه نحو بدء التطور ليصل إلى أن المبادئ العقلية مكتسبة عن طريق النوع في أثناء مراحل التطور على مر العصور بوساطة الوراثة. والعقل غريزة حقيقية سائرة في طريق التقدم المطرد في الإنسانية، وبذلك فالمذهب الحسي التجريبي لا يرى غير التجربة طريقًا للمعرفة، أما العقل بإزاء التجربة فهو سلبي محض، فالحواس هي مصدر المعرفة الوحيد عند الحسيين.

موضوع المعرفة الحسية: نجد أن الحواس هي مصدر المعرفة الوحيد عند الحسيين بذلك يكون موضوع المعرفة عندهم هو العالم الواقعي الذي يمكننا أن نتعرف عليه بالحواس وعن طريق التجربة، أما ما عدا ذلك فلا يُعد معرفة "فإن المعرفة – فنظر التجريبين- لا يمكنها أن تعلو فوق نطاق الخبرة، وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا- باعتبارها معرفة أو علمًا بما هو خارج نطاق كل خبرة- تعتبر مستحيلة"[114].

على الرغم من اختلاف التجريبيين في تفسير ما يتعدى حدود التجربة والحواس في صور المذاهب الحديثة إلا أنهم متفقون فيما بينهم على أن وسيلة المعرفة هي الحواس أو الخبرة الحسية وموضوعها هو المدركات الحسية التي أستطيع أن أتيقنها بالحواس وما يتعدى ذلك لا يُعد معرفة، فالمبدأ الذي عليه المذهب الحسي بكل صوره "هو المبدأ

الذي يرفض الفكرة التي لم تنطبع بها حواسنا"[115] وبناءً عليه فإن موضوع المعرفة الحسية هو ما يقع تحت الحواس.

حدود المعرفة الحسية: حدود المعرفة عند أصحاب المذهب الحسي مقيدة " بحدود الحواس وحدها... فالمعرفة اليقينية هنا هي تلك التي تنجم عن عالم حسي وحواس معروفة تكتسب من ذلك العالم ما تعرفه وهذه هي حدود المعرفة الحسية التي يجب أن تتخطاها"[116].

معنى ذلك أن المذهب الحسي يحد من معارفنا فقد أقفل الدائرة على نفسه بأن جعل حدوده هي الحواس على العكس من المذهب العقلي الذي جعل حدود العقل مفتوحة لإدراك كل شيء وربما ساعده على ذلك طبيعة العقل عنده، أما المذهب الحسي فقد جعل الحواس هي مصدره المعرفي الوحيد فصار لزامًا عليه ألاّ يتخطى حدود تلك الحواس التي لم تستطيع مجاوزة الواقع والإخراج عن أصول مذهبه.

وبناءً على تلك النظرة قام فلاسفة المذهب الحسي برفض جميع الأفكار الكلية التي لا تخضع للحواس وتحليلها، ففكرة السببية مثلاً من جملة الأفكار التي نادوا بأنه لا مصدر حتميٌّ لها، مما يترتب عليه عدم مشروعيتها وقام بتحليلها وجعلها عبارة عن ارتباط بين حوادث الطبيعة ولكن هذا الارتباط ليس سببًا ضروريًا؛ لأنه ليس في مشاهدانتا الحسية وما يمكن أن نطلق عليه سببًا أو ضرورة.

فالارتباط بين حوادث الطبيعة موجود لكنه ليس حتميّ الحدوث، كما رفضوا فكرة الذات الإنسانية وجعلوها وهمًا لا ضرورة لافتراضه؛ لأنه ليس مما تأثرت به الحواس[117].

ويقاس على ذلك كل الأفكار أو الأشياء الكلية، بل كل ما لا يقع تحت طائلة الحواس.

الفرق بين المذهب العقلي والمذهب الحسي: بعد عرضنا للمذهبيين العقلي والحسي يمكننا أن نحصر الفرق بينهما في شيء واحد وهو (العلاقة بين الفكر والوجود)، فلو سألنا: ما العلاقة بين الفكر والوجود عندهم؟ فما علينا إلاّ أن ننظر في الجواب لكي نستطيع التفرقة بين المذهبين فإذا أعلينا من الفكر على الوجود كنا عقليين أو مثاليين، وإذا أعلينا من الوجود على الفكر كنا حسيين تجريبيين.

إذن يمكن النظر إليهما معًا من خلال الناتج عنهما ووضع ذلك كله أمام دائرة المنظور الإسلامي حيث إن الله - عزوجل - قد كشف عن تلك العلاقة في وضوح وصراحة في قوله - تعالـــى - : **(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ**

كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)[118] فهذه الآية تحدثت عن المعرفة من خلال وسائلها والنتائج عنها، فجمعت بين أعلى نتائج الفريقين وأضافت إليها الصدق والضمان الإلهيين.

فالمشكلة إذن هي مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود أو الكيفية التي بها يحصل الإنسان معارفه، ووسيلته في ذلك. وهذه المشكلة بدورها تنقلنا إلى المذهب الثالث، فحاول حل الأزمة بين العقليين والحسيين، فنادى بضرورة الجمع بين طرفي المشكلة بدلاً من الفصل بينهما فجمع بين الفكر والوجود أو العقل والحس.

3-المذهب النقـــدي: ظهر المذهب النقدي وكان هذا هو الحال الطبيعي للفكر البشري كلما وجد مغالاة أو تطرفًا في مذهب الفكر السائد ظهر مذهب جديد ليحد من هذا التطرف، ويؤكد هذا الرأي ما أشار إليه د. محمد فتحي الشنيطي[119] من أن تجريبية لوك هي التي أدت إلى نقدية كانط وذلك عندما فتح هيوم باب التجريبية النقدية.

والمذهب النقدي في أساسه مذهب يحاول الوقوف بين مذهبين متعارضين، أحدهما لا يرى إلاّ العقل وسيلة للمعرفة ومدركاته موضوعًا لها، والآخر لا يرى إلاّ الحس وسيلة للمعرفة ومدركاته موضوعها، فحاول المذهب النقدي الجمع بين المذهبين بحيث لا يكون "تجريبيًا صرفًا ولا عقليًا محضًا"[120] بهذا نستطيع القول بأن هذا المذهب قد جمع بين تياريين:

الأول: عقلي: يؤمن بالعقل إيمانًا شديدًا ويرى أنصاره الحقائق الطبيعية والميتافيزيقية تدرك بواسطة العقل وحده مستقلاً عن التجربة.

الثاني : تيار تجريبي أو حسي: يرى بأن التجربة الحسية هي منبع كل الحقائق والتصورات. وخير مثال لهذا المذهب وتلك المحاولة التوفيقية هو إما نويل كانط الفيلسوف الألماني الذي عاش في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر من الفترة(1724م-1804م) حيث نادى بأن " كل جزء من معرفتنا حسي وعقلي، إخباري وقبلي في آن واحد"[121].

طبيعة المعرفة عند أصحاب الاتجاه النقدي: تتسم طبيعة المعرفة النقدية بكونها تؤمن بأن كل معرفة قوامها العقل والحس "فمعرفتنا تنبع من مصدرين أساسين في النفس: أولهما يتلقى التصورات (تقبل الانطباعات)، وثانيهما هو القدرة على معرفة موضوع من الموضوعات بواسطة هذه التصورات (تلقائية الفهم)، فالموضوع يعطى لنا بواسطة المصدر الأول، وعن طريق الثاني يتم تعقل هذا الموضوع بالإضافة إلى تلك التصورات

(بوصفها تعيينًا مجردًا للنفس) وهكذا فإن الإدراكات الحسية والمفاهيم يشكلان عناصر كل معرفتنا"[122].

فالمعرفة تستقي مادتها من الإحساس، ولكن هذه التأثيرات الحسية التي تأتي من الخارج صورة غير منتظمة لابد أن تنتظم تحت ما هو مفطور في العقل من قوالب أو مقولات، فيصوغها العقل فإذا هي مدركة إدراكًا حسيًا بعد أن كانت أشتاتًا مبعثرة من الإحساسات، ومن المدركات الحسية يكوّن العقل مدركاته العقلية، ومن هذه يكوّن أحكامه التي تصدق على العالم الخارجي صدقًا مطلقًا[123] فتكون التجربة الحسية بمثابة المعلومات الأولية بينما تكون المعارف العقلية بمثاية القاعدة التي تمهد للفكرة حتى يمكن الانتقال بها إلى الواقع الخارجي فهما يتكاملان في نظر أصحاب الإتجاه النقدي.

ومعنى هذا أن الحس يقدم المادة المعرفية للعقل الذي يقوم بدوره بإدراكها أو صياغة هذه الإحساسات، فالمدركات الحسية هي المادة الأولية للمعرفة، والعقل هو الذي يقوم بالصياغة، وبذلك نرى أن المذهب النقدي جعل المعرفة حسية عقلية معًا لكن بشرط أن تكون حسية أولاً ثم عقلية ثانيًا، فلا معرفة إذن إلاّ إذا اشتملت على الجانب الحسي والجانب العقلي.

وبما أن طبيعة المعرفة النقدية (حسية عقلية) فتأسيسًا على ذلك المعنى فإن موضوع هذه المعرفة صار شاملاً لموضوعات الحس والعقل معًا. فموضوعات الحس مقبولة أساسًا باعتبارها المادة المعرفية، أما مدركات العقل ففيها نظر ، بمعنى : أن قبولها داخل المذهب النقدي قبول على اعتبارها مسلمات أو بديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها[124].

ونحن في ذلك أمام مذهب تجريبي أكثر منه عقلي، لأنه أعلى من شأن الجانب الحسي على العقلي ، فهو يعترف للعقل بدور في تجميع أشتات المدركات الحسية أو صياغتها فقط. وبذلك فهو يقترب من التجريبية أكثر من كونه مذهبًا يعمل على الجمع بين العقل والتجربة أو الحس في أنظومة معرفية متسقة الأطراف، ويؤكد هذا حدود المعرفة النقدية.

حدود المعرفة النقدية: حدود المعرفة النقدية هي " حدود الخبرة الحسية مادامت هذه الخبرة شرطًا لازمًا، ولما كانت الخبرة الحسية لا تتعلق إلاّ بظواهر الشيء كما تبدو للحواس وجب ألاّ يجاوز علمنا هذه الظواهر..."[125] وبناءً على ذلك أصبحت حدودها معتمدة على الحواس والخبرات السابقة لكن الحواس تكون أعلى وأسبق، فالحواس تنقل لنا ما تراه وخبرات العقل تركب ذلك لنصل إلى المعرفة، وبالتالي أصبحت حدودها هي

ما تنقله الحواس وتركبه الخبرات العقلية فقط. أما مالا تستطيع الحواس نقله فبالتالي لا تركيب للعقل فيه وأيضًا ليس في وسع الإنسان إدراكه. وعليه فهي معرفة حسية ونتائجها في رأينا واقعة بين الظن أو اليقين النسبي متى صدق البرهان تلك النتائج(126)

والخلاصة: أن حدود المعرفة النقدية هي حدود الحواس فقط، وغير ذلك فهو خطأ، ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يتجه إلى الحدس الفلسفي أو الإلهام الصوفي خاصة وإن المذاهب الثلاثة السابقة لم تحقق رغبة الإنسان في تقديم إجابة واضحة.

المذهب الحدســـــي :

عندما نتحدث عن المذهب الحدسي نجد أنفسنا أمام مادة فكرية خصبة ســـواءً على الصعيد الفلسفي أم الصوفي ، بل قل أمام تراث ضخم من الجانبين – إن صح هذا التعبير- الفلسفي والصوفي. فالاعتماد على الحدس مصدرًا للمعرفة ليس خاصًا بالدراسات الصوفية أو الفلسفية الحديثة، بل إنه قديم قدم الفكر الإنساني ذاته.

وعلى الرغم من أن تاريخ الفكر الفلسفي أعتبر الحدس وسيلة للمعرفة إلا أنه أكثر الوسائل التي تعرضت للخلافات وذلك لكونه تجربة روحية أو إلهامية- كما يطلق عليها- أو لكونه يصعب التعبير عنها لدخوله في مجال التجارب الشخصـــــية. وكما تعرض للهجوم من خصومه فقد نال الكثير من أوجه الدفاع على أيدي أنصاره فترى من يرفع من شأن تلك المعرفة الآتية عن طريق الحدس بل ويعلن أنه ليس من حقه رفضه لأنها تجربة روحية واقعية، فيقول: " إذ ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية، فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها باذئ ذي بدء عندما تكون تجربة روحية"(127) فنحن علينا أن لا نتجاهل هذه التجربة الروحية وأن لا ننكر بأن ثمة شعور في الفطرة أقوى من قوانين العقل، فهي تقف إلى جانب المذاهب الأخرى التي تناولت مشكلة المعرفة بالبحث والدراسة.

وبما أن هناك خلط بين مفهوم الحدس لدى الفلاسفة، وبين الإلهام كمفهوم ومصدر معرفي لدى الصوفية فنحن هنا نتسأل عن نوع المعرفة التي نستطيع أن تقدمها لنا هذه الوسيلة وحدها؟ وما موضوع معرفتها وحدودها؟ وهل للحدس وحده قدرة على الوصول إلى المعرفة اليقينية أم لا بد له من باقي الوسائل.

إن وجه الخلاف في المعرفة الحدسية وغيرها من المعارف أنه إذا كانت العلوم النظرية أو العقلية والتجريبية يحصل عليها المرء من خلال إعمال الفكر والنظر واستعمال عقله وحواسه والاعتماد على تجاربه وخبراته يحصل عليها بعد مجهود

وطول بحث وترقب فإن المعرفة الحدسية تختلف عن ذلك كثيرًا إنها تأتي من فيوضات العقل عن طريق خبراته التراكمية على أساس أن الحدس يمثل أرقى أنواع التخمين، فهي معرفة ليست بجديدة على الفكر الفلسفي بل هي عرض جديد لفكر موجود ومستقر في النفس البشرية. وبما أن المذهب الحدسي أو الصوفي يعتمد على القلب كما يقول الدكتور محمد إقبال[128]: قـــوة خاصة خفية فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس ، أي : دخل فيه ولا ينبغي علينا التقليل من شأن هـــذه التجربة الروحية أو المذهب الصوفي، والنظر إليها باعتبارها وهمًا من الأوهام، فليس هناك مبرر يجعلنا نرفض حقائق هذا المذهب، فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة[129].

ويرى أصحاب هذا المذهب بأن المعرفة تكون بطريق القلب والبصيرة أو الإلهام عند المتصوفة، وبالحدس عند الفلاسفة الغربيين، فالمتصوفة يؤمنون بأن مصدر هذه المعرفة مصدر خارجي هو الله-عزوجل - عن طريق الوحى، ولكنهم بالسير في طريق العبادة والرياضة يجعلونها تصدر على لسان من يقول بها، وتتجلى لقلبه وهو في حالة من الفناء، وقد يكون في حالة الاتحاد مع الله-عزوجل - ومن تم فما يقول الولي لا مصدر له إلا الله-عزوجل - فمصدر هذه المعرفة عن طريق الوحى أو ملك الإلهام عند اللذين لا يصلون إلى الاتحاد وهذا ما أكده محي الدين ابن عربي بقوله: " وصورته أن الحق إذا أراد أن يوحى إلى ولي من أوليائه تجلى إلى قلب ذلك الولي في صورة ذلك الأمر، فيفهم من ذلك التجلي لمجرد مشاهدته ما يردد الحق تعالى أن يعلم ذلك الولي به من تفهيم معاني كلامه أو كلام نبيه - صلى الله عليه وسلم - "[130].

أما عن مصدر هذه المعرفة عند الفلاسفة الإشراقيين كالفارابي وابن سينا والسهروردي العقل الفعال ، وذلك بأن يشـــرق على العقل في درجة العقل المستفاد، فالعقل الفعال هو آخر سلسلة العقول الفلكية، وهو مصدر العلم اللدني، الذي يشرق على العقل الإنساني وهو من لدن الله -عزوجل - والمعرفة عند هؤلاء الفلاسفة تعود في تفسيرها على أساس عقلي وليس روحي كالمتصوفة، وعليه فطريق المجاهدة عقلي بالتفكير عن طريق إعمال الفكر والفضائل العقلية يتدرج فيها العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام، فيتصل العقل الإلهي الفلكي (العقل الفعال) بالعقل الإنساني وإذا ما وصل الفيلسوف إلى هذه المرحلة تحررت نفسه

من كل ما هو مادي وجسمي والتحقت بعالم العقل وفي هذا يقول الفارابي: "والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة من الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدئية، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل على هيئات ما، وملكات ما مقدرة محدودة"[131]

أما ابن رشد فيرى أن نشاط العقل الإنساني يتم بالعلم الذي هو سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، والتي هي أسمى درجات الكمال فيها فعلى الإنسان "أن يخترق الحُجب ويرى ويُرى نفسه وجهًا لوجه أمام الحقائق العلوية"[132].

وإذا ما انتقلنا إلى المعرفة في المذهب الحدسي عند فلاسفة الغرب نجد ديكارت مثلاً يعبر عنها بأنها: "عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمان واحد"[133] فالمعرفة الحدسية إدراك مباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلي، فالحدس هو الاطلاع العقلي المباشر أو رؤية عقلية مباشرة ونور فطري وغريزة عقلية للحقائق البديهية"[134]. كما نجدها عند شوبنهور[135] عبارة عن "معرفة حاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر واستدلال عقلي"[136] .

وإذا رجعنا إلى أبعد من ذلك في الفكر الفلسفي لوجدنا ذلك الحدس له مساحة في المعرفة وله معاني مختلفة عند الفلاسفة، ولكن التفرقة بين معناه ووظيفته عند الفلاسفة لا يعد موضوعنا، فالذي نحاول التأكيد عليه الآن هو ظهوره من جديد على ساحة الفكر الفلسفي المعاصر رغم النزعات المادية التي أحاطت بكل شيء من حولنا وظهوره في أبرز صورة عند برجسون[137] فهو يحدثنا على الحدس[138] أو الرؤية العقلية[139] باعتبارها مصدرًا من أهم مصادر المعرفة إن لم يكن الأوحد لها.

وتتلخص دعواه هذه في اهتمامه الشديد "بالكشف عن ماهية التجربة الباطنية من حيث هي تجربة مباشرة"[140]، وفي هذا مخالفة للفلسفة التقليدية بمذاهبها الأخرى فنحن نجد أنفسنا هنا أمام فيلسوف يدعو إلى فكر بل إلى علم ومعرفة يمكننا الوصول إليهما عن طريق الحدس أو الرؤية، وقد حدد معنى الرؤية هذه في كتابه (المدخل إلى الميتافيزيقا) فيقول: "إن الرؤية مشاركة وجدانية ننتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكي ما تندمج مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة، وبالتالي مع ما ليس في الإمكان

التعبير عنه"[141] فالرؤية إدراك مباشر فهو يدرك ما يدركه دفعة واحدة بلا حاجة لها بالتحليل العقلي أو مطابقة الواقع مثلما الحال في المذاهب الفلسفية الأخرى[142].

إذن فـ (برجسون) يعتقد بإمكان المعرفة على شرط أن يكون الحدس وسيلتها الوحيدة "والحدس عنده تعاطف ومشاركة وجدانية للغوص في باطن الواقع والاتجاه بما للواقع من خصوصية ينفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة"[143] فالحدس يستطيع الإتيان لنا بمعرفة الواقع الذي نبحث عنه وهو في ذات الحال مغيب عنا.

وبناءً على ذلك فالمعرفة الحدسية ليست ذاتية داخلية بل تشمل الواقع الخارجي أيضًا، وتفوق تلك المعرفة العقلية أو الحسية، فإذا سلمنا بأنها إدراك مباشر للوقائع لا من حيث هي طافية على السطح الأشياء في ذاتها بل من حيث إنها الحقيقة ذاتها، والوجود ذاته، نصل إلى كونها مطلقة وليست نسبية حتى وإن كانت محدودة بوقت معين فتلك الحدود سوف تزول كلما اتسعت دائرة الاحتكاك بالواقع[144].

ومع هذا فـ (برجسون) لا ينكر العقل كما يتصور بعضهم أو أنه يدعو إلى معرفة مناهضة للعقل، بل إن العقل والرؤية عنده يمثلان ملكة الفكر " فالفكر إنما يعمل ليكون شيئًا من شيئيين[145]، إما أن يعمل للتحليل، وإما أن يعمل للإدراك المباشر، فإذا عمل الفكر للتحليل، فهو العقل، وإذا عمل للإدراك المباشر فهو الرؤية، إذن كل ما هنالك ملكة واحدة تتسع فيطلق عليها الرؤية، وتضيق فيطلق عليه العقل"[146]. إذن فـ(برجسون) يدعو إلى معرفة حدسية للعقل دور فيها حتى وإن كان دورًا أدنى من دور الرؤية؛ لكنه دور لا يمكن الاستغناء عنه، لهذا فمعنى العقل عنده يحتل جزءًا كبيرًا من فلسفته.

وهكذا يربط (برجسون) بين الحدس أو المعرفة الحدسية وبين المعارف الأخرى عن طريق ربطه بين التجربة الأنطولوجية والسيكولوجية، وذلك من خلال فكرة (الاستمرارية) وهى الفكرة الموجهة والمحركة لمذهب برجسون، فهي عبارة عن الانتقال أو الحركة أو الصورة التي بها ينتقل الفكر من مجال إلى آخر. فـ (برجسون) يحتك أولاً بالوقائع السيكولوجيا؛ لأنها أقرب الوقائع إلينا، فنشعر أننا أحرار، وهذا هو المجال السيكولوجي ثم نحتك بالمعطيات الأنطولوجية فنعرف ما التطور، وما الحركة، وما الزمان، وهذا هو المجال الأنطولوجي.

وفي النهاية نحتك بتجربة الصوفيين " فنجد " الذات في تماس مع الصـــورة الحيوية المبثوثة فيها وفي الكون- وهذا هو المجال الثيولوجي"[147]. و هو على ذلك فطبيعة المنهج البرجسوني سيكولوجي أولاً، أنطولوجي ثانيًا ، بثملوجي ثالثًا، يبدأ من داخل الإنسان، ثم الواقع، ثم ما وراء الواقــع وهذا الانتقال هو الاستمرارية وبذلك يلم بالمعارف مما دعاه إلى القول بأن المعرفة مطلقة وليست نسبية. فنراه يمر بالمرحلة السيكولوجيا، ثم المرحلة الأنطولوجية، ثم ما وراء الطبيعة، وبذلك يجمع بين الجانب المادي والروحي، بل يرى أنه لا يمكن الاكتفاء بالمادة وحدها أو الروح وحدها "فإن الاعتراف بالنظرة الروحية لازم، والاعتراف بالنظرة المادية لازم مثله، ولن يستقيم الأمر بإهمال الروح أو إهمال المادة، وإنما قوام المسألة أن نأخذ منهما ما ينبغي أن نأخذ"[148].

ويحاول (برجسون) أن يضع فلســـفة جديدة تقوم على الحدس ؛ لكنها لا تقف عند حدود معينة شأنها شأن المذاهب الأخـــرى ، بل يحاول أن يجعل الفلســـفة تتقدم ، وأن ينهى الخلافات بين المذاهب الفلسفية مما من شأنه أن يجعل السمة الأساسية لفلسفة (برجسون) أنها بين الفلسفات جميعًا[149].

ونؤكد مرة أخرى ومن خـلال هذا المذهب الرابع من المذاهب الفلسفية على أنه لا يمكن أن نفصل بين الوسائل المعرفية ولو قسمناها إلى مذاهب مختلفة؛ لأنه حتى الآن لم يأتي المذهب الذي يكتفى بإحداها ولم يتأثر بالأخرى حتى مجرد التأثير فضلاً عن الاستغناء، فقد رأينا ذلك سابقًا مع المذاهب الثلاثة والآن يتأكد هذا لنا من خلال المذهب الحدسي- أيضًا-.

والسؤال الآن : هل نصل بذلك إلى القول بوجود وحدة بين المذاهب الفلسفية وأن الاختلاف ينشأ من المغالاة عند بعضهم أم أنها مشاكل لفظية فقط أو خلاف في التفسير لمعنى تلك الوسائل؟ وإلى أي مذهب من المذاهب السابقة يمكن أن ننتمى في معرفتنا.

الخاتمة:

مما ســـبق عرضه يتضح أنه وإن كان هناك قربة وصلة بين المعرفة والعلم ، وذلك راجع ؛ لأن كلاً منهما يعد إدراكًا وعملاً عقليًا؛ إلا أن العلم يتميز عن المعرفة بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم.

فمسألة المعرفة لم تكن مقصورة على الفلاسفة فقط ، وإنما تناولها – أيضًا- المتكلمون والصوفية والفقهاء؛ إذ ترتبط نظرية المعرفة عندهم ارتباطًا وثيقًا بنظرياتهم المختلفة

في تفسير الوجود والذي يمثل في جملته الموضوع المدرك بالنسبة للذات العارفة في الإنسان بشقيها: الخارجي والداخلي، التي هي جزء من الوجود وأساس عملية المعرفة، فبوجود الذات المدركة والموضوع المدرك توجد المعرفة.

فإذا كان للعقل أو للحس أو للحدس باختلاف من نادى بها، تعد وسائل اتصال الإنسان بالخارج، وأدواته فيما يقف على معارف وعلوم، كان لابد لنا من معرفة تلك الأدوات وقوانينها، ومدى فاعليتها وبيان حدودها ومدى صحة ما تعكسه من معارف. فمهما اختلفت المذاهب إلا أنها كلها تحاول الوصول للمعرفة الصحيحة ولكل منهم وسيلته التي هي في نظره صحيحة وله أسبابه وأدلته في ذلك. والغاية لكل منهما واحدة هي تفسير العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

الهوامـــــــــــش :

1-أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1369هـ، ج4، ص281.

2 -المصدر السابق، ج4، ص281.

3-المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، طبعة وزارة التربية والتعليم، 1995م، ص415.

4 -أحمد بن محمد على المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ج2، ص404.

5-مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت، ج2، ص595.

6 -ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، د.ت، ج4، ص2897-2898.

7 -معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج4، ص109.

8-انظر: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، محتار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ص451-452.

9-المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج2، ص624.

10-المصباح المنير، مصدر سابق، ج2، ص427.

11-المعجم الوجيز، مصدر سابق، ص432.

12-سورة الأنفال، جزء من الآية 60.

13-انظر: المصباح المنير، ج2، ص427.

14-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973م، ج2، ص392.

15-السيد الشريف على بن محمد بن على الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1987م، ص275.

16-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص393.

17-أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924م، ج2، ص128.

18-الجرجاني، التعريفات، ص200.

19-انظر: القاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت، ص9-10.

20-عبدالقاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1980م، ص5.

21-القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12(النظر والمعارف)، تحقيق: إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت، ص41.
22-أبي المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، الطبعة الأولى، 1990م، دمشق، ج1، ص8.
23-الجويني، الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبدالمنعم، مكتبة الخانجي، 1950م، ص12.
24-أبي المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ج1، ص11.
25-أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الصابوني، د.ت، ج3، ص13.
26-القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1965م، ص46.
27-انظر: محمد حسن خليل أبو حطب، المعرفة عند الأشاعرة، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، 1987م، ج1، ص12.
28-انظر: تبصرة الأدلة، ج1، ص7.
29-انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، 1980م، ص81.
30-مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، ص624.
31-الجرجاني، التعريفات، ص275.
32-المصباح المنير، ج2، ص427.
33-انظر: المصدر السابق، ج2، ص427.
34-انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص99.
35-المصدر السابق، ج2، ص392-393.
36- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982م، ج2، ص477. أيضًا: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، إشراف: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م، ص202.
37- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص186.
38- -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص392.
39 -عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، بيروت، 1984م، ج3، ص479.
40 -المرجع السابق، ج3، ص479.
41- محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م، ص14.
42 -أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول،(A-G).
43- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص8.
44-أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص1455. أيضًا: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الكتاب الأول، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2003م، ص66.
45- -محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص11-13.
46 -أ. وين، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1958م، ص92.
47- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص17-18.
48- -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص33. أيضًا: عبد السلام بن عبد العال، سالم يفوت، درس الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، 1988م، ص8-9.
49 - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص8.
50 -انظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1968م، ص28-30. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص30. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة

النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1979م، ص349. هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975م، ص173-194.

51- صلاح عبد العليم إبراهيم، الفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1987م، ص73.

52- - نجاح محمود الغنيمي، معالم تاريخ الفكر الفلسفي، دار المنار، 1408هـ، 1988م، ص184-185

53- الشك هو تردد بين نقيضيين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك وقيل الشك ما أستوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين. الجرجاني، التعريفات، ص113.

54- كالحال مع علماء الإسلام من أمثال المحاسبي وكتابه الرعاية، والإمام الغزالي وكتابه المنقذ من الضلال، وفي أوروبا ديكارت في كتابه مقال عن المنهج والتأملات.

55-مثل السوفسطائيين قديمًا في بلاد اليونان، ومونتاني في فرنسا إبان عصر النهضة، والوضعية المنطقية في العصر الحديث والمعاصر معًا. لمزيد من التفصيل راجع:

56-محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1986م، ص121.

57-لمزيد من الإيضاح راجع: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، 1956م، ص38. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السادسة، ص213. يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص65-69.

58-العلوم التجريبية: هي العلوم التي تعتمد على الخبرة كمصدر معرفي لها وليس العقل. راجع: عبدالمنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، الطبعة الأولى، 1440هـ، 1990م، ص53.

59 -الاستقراء: هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي يشمل ما تصفح وما لا يتصفح، فهو استخراج قاعدة كلية تكون نافعة في الأقيسة إذ كانت مبنية على حكم قطعي أو مسلمة عند الخصم. وينقسم إلى تام وناقص، الأول يتصفح كل الجزئيات، والثاني يتصفح أكثر الجزئيات. راجع: عبدالسلام محمد عبده، المنطق والفكر الإنساني، مطبعة الفجر الجديد، الطبعة الثالثة، 1986م، ص250.

60 - انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص65. أيضًا: عبدالحليم محمود، أبحاث في التصوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

61- رفقي زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار زاهر، 1991م، ص185.

62- -أحمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1979م، ص87.

63- -السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم، نحو الجوهر موجود في الذهن وكل موجود فيه قائم به عرض ينتج أن الجوهر عرض. عبدالروؤف المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق: عبدالحميد صالح حمدون، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1410هـ، 1990م، ص194.

64- -محمود حمدي زقزوق، الفلسفة ومشكلة الشك، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والإجتماعية، جامعة طرابلس ليبيا، أكتوبر 1976م، ص127-134.

65- -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1958م،ص46.

66 -عبدالرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979م، ص176. أيضًا: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص265.

67- -حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص243. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص48-49. أيضًا: على عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ، 1985م، ص28.

68- -بيرون هــو الأيليي نسبة إلى إيليس التي ولد بها ومن أقوله أن الأشياء ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة، وأنه لا أحاسيسنا ولا أحكامنا تستطيع أن تعطينا صوابًا ولا خطأ فيجمل بنا إذن أن نعلق أحكامنا وأن نلتزم سبيل اللامبالاة، وقد تطور فكر بيرون مع الأكاديمية الأفلاطونية ثم الأكاديمية الجديدة إلى ما يسمى بالإحتمالية بمعنى أننا لا نصل أبدًا إلى يقينيات، ثم التقى مع التجريبية، فالإنسان يستطيع أن يلاحظ الظواهر، ومن تم يتوقع عودتها وذلك ضرب من الوضعية. انظر: إبراهيم مدكور، نخبة من الأساتذة المصريين، معجم أعلام الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ج1، ص1185-1187.

69- -على عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، مرجع سابق، ص28.
70 -للمزيد انظر: محمد حسين موسى، محمد الغزالي، قضايا حسية في الفلسفة الحديثة، ص178. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة.
71- -أحمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الإسلامية، ص97.
72- -توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص208.
73- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص107.
74- شيلر(1864-1937م فيلسوف بريطاني أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورينا الجنوبية، كان صديقًا لوليم جيمس، لكنه على العكس منه كان كاتبًا جدليًا، فكان يرى أن أشكال الفلسفة في عصره غامضة وخالية من القيمة فخصص جزء كبير من كتاباته لتلك الهجمات التي شنها على المناطقة الصوريين. فؤاد كامل آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص277-278.
75-انظر في ذلك: محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص62-65. وازفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، 1961م، ص40.
76- -انظر: أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص39.
77- -انظر: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة التاسعة، ص222. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص134. عبد اللطيف محمد العبد، أضواء على الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986م، ص160.
78- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص240.
79- محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مرجع سابق، ص63.
80- -يحيى هويدي، المرجع السابق، ص137.
81 -محمد فتحي الشنيــطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1980م، ص100.
82-**المبادئ الفطرية** التي يستند عليها العقل وهى أولية وتسلم بها العقول وتعتبر من قوانين الفكر الأساسية وهى: مبدأ الهوية والمعبر عنه بما هوهو أو أ هو أ . مبدأ عدم التناقض : ويحكم باستحالة التناقض أو ما يـــؤدي إلى التناقض ككون الشيء موجودًا ومعدومًا في آن واحد ومكان واحد. مبدأ الثالث : المرفوع أو الوسط المستبعد قانون الامتناع : ويحكم العقل بأن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا إذا ليس بين الوجود والعدم وسط يعتبر شيء ثالثًا غير الوجود والعدم وهذا ما يعبر عنه باستحالة رفع النقيضين مثال : هذا العدد إما أن يكون زوجي أو فردي ولا وسط بينهما. مبدأ العلة الكافية : ويحكم العقل بأن كل حادث لا بد له من سبب سابق عليه في الوجود اقتضى وجوده. عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني ، ضوابط المعرفة، دار العلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1993م، ص129-131.
83- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1979م، ص156.
84 -محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، مطبعة مخيمر، الطبعة الأولى، د.ت، ص39.
85-على عبد المعطى محمد، مقدمات في الفلسفة العامة، ص30.
86-أحمد البهادلى، محاضرات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1979م، ص118.
87- كتاب المعرفة عند مفكري المسلمين، ص69-72.
88- -انظر: محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص70-72.
89- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص37.
90 - -على عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة العامة، ص30.
91 -على عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة العامة، ص31.
92- زكي نجيب محمود، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص150.
93-انظر: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص54.
94 -زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص418.
95- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص240.

96 -المرجع السابق، ص242.
97- المرجع السابق، ص243.
98 -انظر: محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص130.
99 -Ayer. The cental guestions of philosophy . penguin edition , Middlesex, Iondon , 1982. PP 69.80.
100 -أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ص300.
101-توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص223.
102-زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص20، 28.
103-انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص152-153، 427.
104-انظر: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص53-54.
105-يحيى هويدي، مقدمات في الفلسفة العامة، 145-146.
106-انظر: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص54-55.
107-محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص47 وما بعدها.
108-كوندياك : ولد في فرنسا عام 1715م انظم إلى سلك الرهبان في سن مبكرة، تتلمذ على يد حون لوك، ولكنه تقدم في اتجاه تجريبي إلى أبعد مما وصل إليه لوك. انظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص398.
109-هيوم: فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي ولد في ادنبرة 1711م- 1776م، درس الحقوق في جامعتها ثم تحول لدراسة الفلسفة، له العديد من الأفكار والآراء في الأخلاق والمعرفة، له العديد من المؤلفات منها: رسالة في الطبيعة البشرية، محاولات في الدين الطبيعي. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج3، أعلام الفكر الإنساني، ص668-669.
- 110David Hume: Einc untersuchuny uber clen Menschlichen Ver stand , Stuttgart 1976,p.33.34.
نقلاً عن : محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1994م، ص154.
111- -ستوارت مل: ولد في لندن وعاش في الفترة من 1806-1873م، تلقى تعليمه في بيته على يد أبيه جيمس، هاجم المذهب العقلي ورأى أنه يحمل على التكامل، فعارضه بالمذهب التجريبي، ونادى بأن الأفكار آتية كلها من التجربة، وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، أنكر وجود المعنى المجرد في الذهن. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص341. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص441.
112- -تسمى أيضًا باسم نظرية(تداعي الخواطر) حيث يعتبرون أن الخواطر تتعاقب.
113 -هربرت سبنسر: نال شهرة كبيرة في أواخر القرن التاسع عشر، كان يؤمن بفكرة التطور، فاستعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية من منظور تلك الفكرة، كما نادى بأن مبادئ الأخلاق يمكن أن تستخلص من مبادئ التطور. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص247-248.
114- -محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص147.
115- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص61.
116 - على هبد المعطي، مقدمات في الفلسفة العامة، ص30.
117- انظر: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص57، 62.
118- -سورة الإسراء، آية 36.
119 -انظر كتابه، المعرفة، دار الثقافة، 1988م،ص114-115.
120 -محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص149.
121 - -كانط، نقد العقل المجرد ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1988م، ص94.
122 -محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص126.
123- محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق، 126.

124 -انظر في ذلك: على عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، ص31-32. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص67-68.

125 -زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص112-113.

126 - والبرهان المقصود هنا هو القضايا البرهانية الرياضية.

127 -محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص150.

128 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، الطبعة الثانية، 1968م، ص23.

129 -المصدر السابق، ص23-24.

130 - عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1382هـ، 1959م، ج2، ص83.

131 -الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة محمد على صبح، القاهرة، د.ت، د.ط، ص61.

132- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، 1976م، ج1، ص57.

133- عبد الرحمن بن زيد الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مكتبة المؤيد، السعودية، الطبعة الأولى، ص230.

134- ديكارت ، مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار النهضة المصرية، 1960م، ص112. أيضًا: عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1969م، ص87.

135 - شوبنهور 1788م-1860م فيلسوف التشاؤم وباعث البوذية في الفلسفة الحديثة تصور المبدأ الأول (إرادة كلية) وهو قوة عمياء تكوّن الموجودات على التوالي، لم يصب أي نجاح بجامعة برلين(1820-1831م) فعدا إخفاقه إلى ائتمار أساتذة الفلسفة به، وغلا في هجومهم، ثم انقطع عن التعليم واستمر في الكتابة، وعندما أخذت كتبه تذيع شهرته هدأت نفسه وتمنى لو يعمر طويلاً رغم تشاؤمه. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص288-289.

136 - عبد الرحمن بن زيد الزبيدي ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص230.

137 - برجسون : ولد في باريس سنة 1859م من أسرة يهودية، درس الرياضيات والأدب والفلسفة، حصل على درجة الدكتوراه من السربون سنة 1889م وكان موضوعها المعطيات المباشرة للشعور، فقد كان مهتمًا بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية، وفي سنة 1928م نال جائزة نوبل في الأدب وفي 1941م مات إثر احتقان رئوي. انظر: معجم أعلام الفكر الإنساني، ص909-916.

138 - الحدس: بمعنى سرعة البديهة، وفي الاصطلاح سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب أو النتائج. ويقابل الفكر والحدسية مذهب من يرى أن للحدس المكان الأول في تكوين المعرفة. عبد المنعم الحفني ، المعجم الفلسفي، ص94.

139 - الرؤية العقلية : حقيقة الرؤية إذا أضيفت إلى الأعيان كانت بالبصر، وتسمى الرؤية بالحساسة، وتقابلها الرؤية بالوهم والتخيل، والرؤية بالتفكير، والرؤية بالعقل يراد بها العلم مجازًا، والرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكًا. عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص136.

140- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية، 1978م، ص39.

141 - مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجســـون، ص51.

142- - لمزيد من الإيضاح انظر: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص151،152.

143- على عبد المعطي، مقدمات في الفلسفة العامة، ص32.

144 - انظر: مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، ص53. أيضًا: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص155.

145--الأفضل أن يقول فكرة جديدة من فكرتين قائمتين فأكثر.

146- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، ص60.

147 -انظر: المرجع السابق، ص114.

148- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، ص131.

149 - انظر: المرجع السابق، ص119-120.