الأسس المعرفية عند مفكري الاسلام

✍ أ. شنـافي محمد
جامعة أبو بكر بلقايد –تلمسان–

ملخص:

يُعبر على المعرفة على أنها أساس الأفكار والفهم الذي تبديه كينونة معينة (فرد أو مؤسسة أو مجتمع) والذي يستخدم لاتخاذ سلوك فعال نحو تحقيق أهداف هذه الكينونة، هذا ما ينطبق على المسلمين في تحديد هويتهم وانتمائهم ومآلهم.. واتخذت المعرفة عندهم مصادر متعددة بين اللدنية، والوثوقية، الحسية والعقلية، جامعة بين المناهل العربية والأعجمية في اصدار أحكام على مختلف القضايا والمسائل، اعتمادا على الأصول (المقدمات) اليقينية والأصول غير اليقينية.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة، المسلمين، الأسس، المصادر، الأحكام.

Résumé:

La connaissance représente la source adéquate pour attaindre les cibles multi-dimensionnelles, Cette tache a été le sujet supra des musulmans pour éclaircir leurs concepts envers la vie quotidienne suivant des Principles légitimes, et des methods scientifiques

شكلت المعرفة الرافد الاساسي في تكوين الفرد وبناء صرح المجتمعات عبر مختلف الحقب التاريخية، وأضحت المعيار الاساسي ضمن التجاذب الفكري والصراع الحضاري بين الامم و الشعوب ابرز فاعل في تحديد الموازين و تغليب القوى المادية والمعنوية، وابستيميا نتنأول أولا المعرفة مفهوميا بدء من الناحية اللغوية: عرف الشئ أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة ادراك الاشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان

1- ادراك الشئ بأحدى الحواس.

2- منها العلم مطلقا تصورا أوتصديقا.

3- ومنها الادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا باحوالها.

4- ومنها الادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا.

5- ومنها الادراك الجزئي عن دليل.

6- ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل ... الخ [1].

وفرّقوا بين المعرفة والعلم فقالوا أن المعرفة ادراك الجزئي والعلم ادراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم يستعمل في التصديقات لذلك نقول عرفت الله دون علمته لأن من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم احاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم، لان للعلم شروطا لا تتوفر في كل معرفة وليست كل معرفة علما. ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على اربعة معان:

الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشئ في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به، وفي هذا المعنى اشارة إلى ان في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ونظرية المعرفة التي سنتكلم عنها فيما بعد تدرس المشكلات التي تثيرها علاقة الذات بالموضوع.

الثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم فيه النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشئ خالية ذاتيا من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعيا بكل ماهو موجود للشئ في الواقع.

الثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

الرابع: هو مضون المعرفة بالمعنى الثاني [2].

وهذه المعاني وحدها كافية ان للمعرفة درجات متفأوتة، أدناها المعرفة الحسية المشخصة، واعلاها المعرفة العقلية المجردة. ومن عادة المتاخرين ان يفرقوا بين المعرفة الحدسية المباشرة والمعرفة الاستدلالية التي تحتاج إلى وسائط وانتقالات، وإن كانت المعرفة تامة كانت

مطابقة لشئ تمام المطابقة، ويرادفها العلم. وإن كانت غير تامة كانت مقصودة مثل الاحاطة بجانب وأحد من جوانب الشئ، وللمعرفة التامة صورتان:

أحداهما ذاتية وهي التي يتم بها تصور الشئ تصورا واضحا دون غموض أو التباس والأخرى موضوعية وهي التي يكون فيها تصور الشئ مطابقا لما هو عليه في الحقيقة.

وكثيرا ما يراد بالمعرفة مضمونها ونتيجتها، لا الفعل الذهني الذي تتم به، ومن قولهم المعارف الانسانية التي تاخذ اقسأما متعددة[3] المعرفة الصوفية هي العلم الذي لا يقبل الشك، لأن المعلوم عند المتصوفين هو ذات الله وصفاته، أما معرفة الذات هي أن يعرف أنه تعإلى موجود وأحد، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ، و أما معرفة الصفات، فهي ان يعلم انه تعإلى حي، عالم، سميع، بصير، مريد، متكلم إلى غير ذلك من الصفات. وهذه المعرفة استدلالية أو شهودية[4]. وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين اساسيين، **الأول** هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهرذات الصفة الموضوعية، و**الثاني** نتيجة على ذلك الفعل أي حصول صورة الشئ في الذهن، واجمالا المعرفة العقلية المكونة عن طريق العقل الذي له القدرة على اكتساب العلم، وهذا العلم لا يكون الا بادراك الكليات المجردة فتكون وظيفته تجريد المعقولات من المحسوسات، واكتشاف العلاقة بينها، وهو المتصف بالوضوح والبرهان، وهو مقابل الصوفية والغيبية واصحاب التقليد، ولا يسمح في العقائد الدينية بقبول سوى ما هو منطقي وهذا مايبرزه ان اغلب الاتجاهات العقلية في فكرنا الفلسفي العربي يقوم على اساس البرهان واليقين ويبتعد ابتعادا تأما عن الاتجاه الجدلي الكلامي[5]. واتخذت المعرفة تعريفات مختلفة عند فلاسفة المسلمين إذ عرفها "ابن سينا" حصول صورة الشئ في العقل قائلا: " ادراك الشئ هو ان تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فأما أن تكون حقيقية الشئ الخارج عن المدرك، اذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة لا تتحقق أصلا، أو يكون مثالا حقيقته مرتسما من ذات المدرك غيرمباين له وهو الباقي "[6]. وارجع الأمام

"ابو حامد الغزالي" العلم أي البصيرة الباطنة وإلى حقائق الاشياء وإلى حصول صورة نفس الحقائق أي القلب. فالعلم عنده "حصول المثال في القلب أي حصول مثال حقائق الاشياء في القلب، إن لكل معلول حقيقة معلومة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها " وقال في موضع آخر "العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة، حقائق الاشياء وصورها المجردة عن المواد، باعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة "[7]، وتمر المعرفة حسب الغزالي بالمراحل التالية:

أ– مرحلة الشك: إذ يبقى العقل فيها مترددا متوقفا، لا يتقدم ولا يتأخر بنفي أو اثبات.

ب– مرحلة الظن: وتكون اذا تحرك العقل نحو التجويز والاثبات من غير جزم أو تكون بان تميل النفسس إلى أحد الأمرين مع الشعور بامكان نقيضه، ولكن امكان ترجيح الأولى على الثانية.

ج– مرحلة الاعتقاد: ويكون بان يصل الظن إلى حد الجزم والقطع والاثبات، ولكن المعرفة فيه غير تامة، فتميل النفس إلى التصديق بشئ بحيث يغلب عليها، ولا يخطر بالبال غيره، ولو خطر بالبال غيره تأبى النفس عن قبوله، و لكن ليس ذلك مع معرفة محققة، و يسميه اعتقادا مقاربا لليقين .

د– مرحلة اليقين أو المعرفة الحقيقية: الحاصلة بالبرهان الذي لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه، ويضع قاعدته الشهيرة فيقول (من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لن يبصر بقى في الظلام والعمى)[8] الاحياء و عرّف اخوان الصفا المعرفة على لسان العلم " العلم صورة المعلوم في نفس العلم، أو ضرب من الوجود الاسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الاشياء المادية المتحققة في الخارج "[9]... أما أمام الحرمين الجويني يعتبرها " الطريق اى تصور ماهية العالم وتميزها عن غيرها ان تقول: انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء، فنقول اعتقادنا في الشئ أن يكون جازما أولا ن فان كان جازما فأما أن يكون مطابقا أو غير مطابق، فان كان مطابقا فأما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع و المحمول وهو العلم، أو يكون لموجب

وهو اعتقاد المقلد، وأما اذا كان الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل، والذي لا يكون جازما، فأما ان يكون الطرفان متسأويين وهو الشك أو يكون أحدهما ارجح من الآخر، فالراجح هو ظن والمرجوح هو الوهم "[10].

وبالمقابل تعمدنا تقديم مجموعة من التعريفات المعاصرة والقديمة للتأكد من صدقية وانطباق مصطلح المعرفة أو عدمهما على العصر الذي تبلورت فيه الفلسفة ومختلف الأنماط المعرفية عند المسلمين ومدى صلاحيتها؛ هل هي ظرفية مؤقتة خاصة بعصرهم أم هي متطورة تتوافق مع أي عصر ؟! فالمعرفة هي حصيلة الامتزاج الخفي بين المعلومة والخبرة والمدركات الحسية والقدرة على الحكم، والمعلومات وسيط لاكتساب المعرفة ضمن وسائل عديدة كالحدس والتخمين والممارسة الفعلية والحكم بالسليقة. وتدل كلمة المعرفة حسب معجم لالاند: " من وجه ، أولا على فعل المعرفة ثانيا على الشئ المعروف. ومن وجه ثان تقال على أ- التعريف العادي بشئ، ب- على واقعة مهمة، ومن هنا لها أربع معان أساسية هي:

1- فعل الفكر الذي يطرح شيئا ما طرحا مشروعا بصفته شيئا أما ان نقبله و أما ان لا نقبل جزءا سالبا في هذه المعرفة .

2- فعل الفكر الذي يخترق و يجدد موضوع معرفته، بهذا المعنى تكون المعرفة التامة لشئ، هي تلك التي تترك ذاتيا، أي شئ عام ضأو ملتبس في الشئ المعلوم، أو تلك التي لا تترك موضوعيا، شئ خارجها مما يوجد في الواقع التي تنتطبق عليه. بهذا المعنى يقول " سبنسر " على الاشياء انها ممتنعة المعرفة، وان كان في الامكان معرفتها بالمعنى الأول (معرفة وجودها) وهي تحديد مجالها.

3- مضمون المعرفة بالمعنى أو هو قليل الاستعمال .

4- مضمون المعرفة بالمعنى ب بصيغ الجمع للمعارف البشرية[11].

يعرف نانوكا المعرفة على أنها "الإيمان المحقق الذي يزيد من قدرة الوحدة أو الكيان على العمل الفعال".[12] وبهذا التعريف يكون التركيز على العمل أو الأداء الفعال

وليس على اكتشاف الحقيقة. وهذا ما يحصل في الغالب، حيث إننا نهتم بماذا يمكن أن تعمله المعرفة وليس بتعريف المعرفة ذاتها. فنحن نستخدم كلمة المعرفة لتعني بأننا نمتلك بعض المعلومات وبذلك نكون قادرين على التعبير عنها. ومع ذلك فهنالك حالات نمتلك فيها المعلومات ولكن لا نعبر عنها. ويطلق على المعرفة بأنها الوعي وفهم **الحقائق،** أو اكتساب **المعلومة** عن طريق **التجربة** أو من خلال **تأمل النفس** أو من خلال الإطلاع على تجارب الآخرين وقراءة استنتاجاتهم، المعرفة مرتبطة بالبديهة و**اكتشاف المجهول** وتطوير **الذات**.

المعرفة يحددها قاموس " أوكسفورد الإنكليزي " بأنها الخبرات والمهارات المكتسبة من قبل شخص من خلال التجربة أو التعليم؛ الفهم النظري أو العملي لموضوع، (ب) مجموع ما هو معروف في مجال معين؛ الحقائق والمعلومات، الوعي أو الخبرة التي اكتسبتها من الواقع أو الحالة[13]. ومن خلال المناقشات الفلسفية مع أفلاطون صاغ أرسطو المعرفة بأنها "الايمان الحقيقي المبرر". بيد أن الملاحظة تشير إلى انه لا يوجد تعريف متفق عليه وأحد من المعرفيات في الوقت الحاضر، ولا أي احتمال وأحد وارد بشأن ذلك، وأنه لا تزال هناك العديد من النظريات المتنافسة. كما تعرف المعرفة أيضا بأنها وصف لحالة أو عملية لبعض الجوانب الحياتية بالنسبة لأشخاص أو مجموعات مستعدة لها، فمثلا إذا كنت "أعرف" أنها ستمطر، فإنني سوف آخذ مظلتي معي عند الخروج. ومنطقيا فان المعرفة البشرية تقوم على التصور والتصديق، فالتصور هو الادراك البسيط لمعاني الاشياء كتصور معنى الحرارة والنور والصوت والتصورات أما أن تكون ادراكات بسيطة مفردة كالمعاني العامة البياض، السواد، الحرارة أو تصورات مركبة من التصورات المفردة كتصور عقد من الماس فهو مركب من تصورين العقد والماس.

أما التصديق هو الادراك المنطوي على حكم، أي هو الحكم بنسبة بين طرفين كالحكم بأن المعدن يتمدد.

يعرف الصباغ المعرفة على إنها "مصطلح يستخدم لوصف فهم أي منا للحقيقة".[14]

ويمكن للمعرفة أن تسجل في أدمغة الأفراد أو يتم خزنها في وثائق المجتمع (أو المنظمة) ومنتجاته وممتلكاته ونظمه، وعملياته. وعلى الرغم من توافر عدد كبير من التعاريف اللغوية أو العملياتية لمصطلح " معرفة "، فإننا سنستخدم المعرفة على أساس كونها الأفكار أو الفهم الذي تبديه كينونة معينة (فرد أو مؤسسة أو مجتمع) والذي يستخدم لاتخاذ سلوك فعال نحو تحقيق أهداف الكينونة. ولابد لنا من أن نميز بين "المعرفة" و"المعلومات". فعلى الرغم من عدم وضوح الحدود الفاصلة بين المصطلحين، إلا أنهما ليسا وجهين لعملة واحدة، فالمعلومات هي ما ينتج من معالجة البيانات التي تتوالد في البيئة وهي تزيد مستوى المعرفة لمن يحصل عليها. وهذا يعني أن المعرفة هي أعلى شأنًا من المعلومات. فنحن نسعى للحصول على المعلومات لكي نعرف (أو نزيد معارفنا). ومن هنا نلاحظ أن التعريفات تتقارب فيما بينها إلى حد كبير، ويبين ضلوع المسلمين في تحقيق المعرفة الشاملة بدءا بطبيعتها الاصلية والتي لا تختلف في معناها عن المعنى المعاصر المستخدم حاليا، قد يترآى الاختلاف فقط في استعمال المصطلحات والكلمات التي تبدو غريبة، وذلك راجع إلى الضوابط المعرفية اللغوية والثقافية بذاتها في ذلك العصر وفق للخصوصيات الزمانية والمكانية؛ ولأن المفردات تتآكل، تظهر وتختفي، تنقص وتزيد وفقا لتلك المعايير.

تصنيف المعرفة:

تعددت مصادر اكتساب المعرفة عند المسلمين بتعدد وتفرع أنماطها وأنواعها وأقسامها، وتتمثل تلك المصادر في اللدنية التي أوحي الله بها في نفوس عينة من عباده لقوله عزو جل " وعلمناه من لدنا علما" "، والمعرفة "الوثقى التي تصدر عن كبار العلماء ودوائر المعارف "وأمهات الكتب، والمعرفة الحسية التي تتم عن طريق الحواس، والمعرفة العقلية القائمة على أساس العقل والتامل العقلي، وأخيرا المعرفة المنقولة عن السلف المتواترة بين سابقهم ولاحقهم، عموما خلاصة التجارب وعصارة الافكار. وتنقسم العلوم (المعرفة) إلى الانواع الثلاثة التالية[15]:

1– **العلم الفطري**: وهو العلم الضروري الذي خلقه الله تعإلى مركوزا في فطرة الانسان ومنه العلم بالبديهيات وبالله وبالاسماء لقوله: ﴿وعلّم آدم الاسماء كلها﴾ (سورة البقرة، الآية 37)

2– على النبّوة: المعرفة الربانية التي وصلت إلى الانسان عن طريق الوحي ﴿ وكذلك يوحى اليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم ﴾ (سورة الشورى، الآية 3).

3– المعارف الاكتسابية: وهي المعارف التي يكتسبها الانسان من الوحي أو الكون أو كليهما بالحس والعقل والحدس ﴿والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون﴾ (سورة النحل، الآية 78).

أما موضوعها الخاص بالدارسات والابحاث ينقسم إلى قسمين المجال الطبيعي والمجال الغيبي، فالأول يسمى بعالم الشهادة يدرك بالحواس والتجربة والعقل، أما المجال الثاني طريقة اكتسابه الوحي والعقل السليم. هذا عن تصنيف المعرفة عند المسلمين في القرون الوسطى أما عن التصنيف المعاصر فيصنف نانوكا وتاكيوشي (Nanoka and Takeuchi, (1995 المعرفة حسب إدارتها إلى صنفين هما:

المعرفة الصريحة (Explicit Knowledge): وهي المعرفة المنظمة المحدودة المحتوى التي تتصف بالمظاهر الخارجية لها ويعبر عنها بالرسم والكتابة والتحدث وتتيح التكنولوجيا تحويلها وتناقلها.

المعرفة الضمنية (Tacit Knowledge): وهي المعرفة القاطنة في عقول وسلوك الأفراد وهي تشير إلى الحدس والبديهية والإحساس الداخلي، إنها معرفة خفية تعتمد على الخبرة ويصعب تحويلها بالتكنولوجيا، بل هي تنتقل بالتفاعل الاجتماعي.

فالملاحظة العابرة تكشف مدى تطابق التصنيفين عند المسلمين القدماء والعلماء المعاصرين والاختلاف فقط في التسميات واطلاق المفردات على المسميات مما يبرهن على تعمق البحث المنهجي عند المسلمين و التصنيف المؤسس قبل ظهور علم المناهج.[16]

مصادر المعرفة عند المسلمين: اجمالا تنحصر المناهل المعرفية عند المسلمين في ثلاثة روافد:

1- الاصول العربية: فلتات الطبع وخطرات الفكر -الاسلام-

2- الاصول الاعجمية: الفارسية، الهندية، اليونانية.

3- التراجم إلى العربية: آداة اللقاء الفكري العام وسبيل الاقتباس والابداع[17].

ويعتبر الجابري أن عصر التدوين هو العصر الذي يشكل الإطار المرجعي للفكر العربي. ويعني بعصر التدوين الفترة التي بدأت في منتصف القرن الهجري الثاني، حين بدء العلماء المسلمون بتدوين معارفهم[18]، أو في الواقع إنشاء بنية تحتية للحضارة العربية الإسلامية، حسب تعبيرنا. وقد اشار الذهبي في سنة ثلاث وأربعين ومئة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة والأوزاعي بالشام،...وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي... وكثر تبويب العلم وتفريعه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون على حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة.[19]، ويرى محمد عابد الجابري أن "عصر التدوين هذا، هو بمثابة (الحافة) - الأساس بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية . إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا...وليس العقل العربي شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد، لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهراً أساسياً من مظاهرها ".[20] ومن ثمة يطرح السؤال هل الفلسفة عند العرب كانت وليدة الدعوة الاسلامية، وأن تاريخهم كان خاليا من كل مظاهر التفلسف والتأمل؟!

والقرآن الكريم هو معجزة الله الخالدة يحمل اعجازا للعقل البشري وتعجيزا لقدراته لغويا وعلميا، شكلا ومضمونا، ويتضمن احكأما للبشر وهي ثلاثة انواع:

أ- أحكام اعتقادية: تتعلق لما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر. والمنهج الذي يتبع في فهمهم والاستدلال عليهم.

ب– أحكام خلقية: تتعلق بما يجب على المكلف ان يتحلى به من الفضائل وما يتخلى عنه من الرذائل.

ت– أحكام عملية: تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات.

أي ان يتكلم عن الله والانسان والعالم وعن العلاقة التي تربط كل اثنين بالآخر.[21]

و القرآن الكريم يخاطب (أي يحمل خطابا خاصا) الفطرة، العقل، البديهة. فهو يقرر

أولا: مخاطبة الفطرة (الجبلّة) بحيث يحدد أن الايمان شئ مفطور به الانسان ارتكازا على أدلة متنوعة:

أ– أدلة نفسية كدليل ابراهيم عليه السلام في نظرته للكون ضمن السياق الاعتقادي العام، وتحديده للاله.

ب– أدلة عاطفية ترهيبية وترغيبية .

ت– أدلة الافتقار والاحتياج إلى قوة عظمى.[22]

ثانيا: مخاطبة القرآن للعقل: القائم على التفكير والتدبر والبرهان والعلم اتجاه الطبيعة ﴿وفي الارض آيات للموقنين﴾ (سورة الذاريات، الآية 20)، واتجاه الانسان ﴿وفي انفسكم فالا تبصرون﴾ (سورة الذاريات، الآية 21).

ثالثا: مخاطبة القرآن للبديهة: يعتمد على مخاطبة العقل السليم من مقدمات بديهية يستدل منها على نتائج بأدلة أشبه ما تكون بالمنطقية، من ذلك هذه الآيات القصيرة التي تبدو في صورة استفهام يقصد به إنكار ما يتضمنه الاستفهام، ولا بد أن يؤدي الجزء الأول إلى الجزء الاخير مثل :﴿أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون، أم خلقوا السمأوات والأرض بل لا يوقنون﴾(سورة الطور الآيتان 35 -36) أم خلقوا من غير شئ ؟ الجواب كلا. لأن لكل معلول علة، أم هم الخالقون الجواب كلا، فبداهة ليسوا الخالقين لانفسهم، أم خلقوا السمأوات والارض ؟ الجواب كلا، لأن غير الخالق نفسه غير خالق غيره بل هناك ما هو اكبر منه.

يؤدي التسلسل المنطقي الواعي المستنير إلى القول بأن من خلق السمأوات و الارض اللتين هما اكبر من الانسان، لابد أن يكون موجودا على الحقيقة والتمام. [23] وطرح الوحي مشكلات فلسفية ومسائل فكرية خلقت جدالا ونقاشا بين علماء المسلمين في الفصل فيها جزما ونهائيا، من بين تلك المسائل، العدل والتنزيه، صلة الله بالانسان والعالم، وجود الخير والشر، الحرية والاختيار ... مما افرز آراء متباينة استندت إلى ادلة عقلية استأنست بالنقل، وادلة نقلية ايدها العقل، كان ذلك قبل الاحتكاك بثقافات الشعوب العجمية والعمل بالترجمة عند المسلمين . هذا المناخ الفكري ادّى إلى ظهور ثلاثة اتجاهات تعمل في آن وأحد (للاشارة ان هذا التقسيم مشترك بين كل الامم) وتتمثل فيمايلي:

أ- الحسيون الذين يتشبثون بالنظرة المادية (الاعتماد على الحواس) ولا يكادون أبصارهم إلى السماء.

ب- العقليون الذين يرون ان مشاكل مأوراء الطبيعة، مشاكل العقل، مشاكل الدنيا، مشاكل الآخرة إنما يحلها العقل باقيسته وبراهينه ومنطقه.

ت- الروحيون (الاتجاه الالهامي أو البصري) الذين يؤمنون أن مسائل ما وراء الطبيعة، مسائل الاخلاق، تتأتى لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الاعلى، وهو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة والحقيقية.

هذه الاتجاهات الثلاثة وجدت في الامة الاسلامية منذ تكوينها ولكنها لم تظهر ظهورا بيّنا الا في عهد الاستقرار وتوهج الحضارة الاسلامية في العهد العباسي [24]. وبما أن الاسلام ديانة سمأوية تقوم على التوحيد والايمان فان المنهج القرآني تتحدد أصوله على فهم الطبيعة الانسانية واعتبار حاجتها كي تتناسب مع العنصر البشري في كل مكان وزمان، حتى لا تحدث طفرة أو قفزة بشرية، ويتأسس هذا المنهج على أربعة قواعد وهي:

1- ما في الفطرة من احساس بالله وهذه يخاطبها بالادلة النفسية.

2- ما في العقل من ادراك للحق وهذه يخاطبها بالادلة العقلية.

3- ما في البديهة من التسليم بمبادئ الرأي وأول النظر وهذه يخاطبها بالادلة البديهية.
4- ما في الانسان من نقص باعتباره مخلوقا وهذه يطالبها بالسكوت: والسكوت يأتي من ناحيتين:
أ- السكوت عما ليس في قدرة الانسان معرفته (كمسالة الروح مثلا).
ب- السكوت عما ليس في وسع الانسان التكلم فيه (التفكير في خلق الله وليس التفكير في ذات الله).[25]

أصول المعرفة عند المسلمين:

تعتبر هذه الاصول الركائز الاساسية في تحديد المعارف صدقيتها من زيفها، صحتها من كذبها، وتعرف كذلك بالمقدمات، وهي تنقسم إلى صنفين: الاصول اليقنية (المطلقة) والاصول غير اليقينية (النسبية بالتعبير الحديث).

أ- الاصول اليقينية: وهي التي تفيد القطع لا الظن والجزم لا الشك وتتفرع إلى ما يلي:

1- الأوليات العقلية المحضة: هي القضايا التي تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية المجردة في غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطا لا مركبا[26] وتعرف كذلك بـ :هي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافيا في الحكم والجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية -الطرفين- على حقيقتها وقع له التصديق بها فورا عندما يكون متوجها لها.
وهذا مثل قولنا: " الكل أعظم من الجزء " و" النقيضان لا يجتمعان ".
وهذه الأوليات منها ما هو جلي عند الجميع، إذ يكون تصور الحدود حاصلا لهم جميعا -كالمثالين المتقدمين- ومنها ما هو خفي عند بعض، لوقوع الالتباس في تصور الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

2– التجريبيات:(أوالمجربات): وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منا فيإحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شك فيه، كالحكم بأن كل نار حارة، وأن الجسم يتمدد بالحرارة. ففي المثال الأخير عندما نجرب أنواع الجسم المختلفة: من حديد ونحاس وحجر وغيرها مرات متعددة، ونجدها تتمدد بالحرارة، فإننا نجزم جزما باتا بأن ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد في حجمه، كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه[27]. وأكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطب من نوع المجربات.

3– المشاهدات: وتسمى أيضا "المحسوسات" وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبة، ولذا قيل: من فقد حسا فقد علما. والحس على قسمين:

- ظاهر، وهو خمسة أنواع: البصر والسمع والذوق والشم واللمس.
- والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى "حسيات" كالحكم بأن الشمس مضيئة وهذه النار حارة وهذه الثمرة حلوة وهذه الوردة طيبة الرائحة... وهكذا.
- وحس باطن. والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى "وجدانيات" كالعلم بأن لنا فكرة وخوفا وألما ولذة وجوعا وعطشا... ونحو ذلك[28].

4– المتواترات: هي الأمور المصدق بها من قبل تواتر الاخبار، وهي قضايا تسكن إليها النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع. وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص[29].هذا القيد الأخير لم يذكره المؤلفون من المنطقيين والأصوليين. وذكره –فيما أرى– لازم، نظرا إلى أن الناس المجتمعين كثيرا ما يخطؤون في فهم الحادثة على وجهها حينما تقتضي الحادثة دقة الملاحظة. وقوانين علم الاجتماع تقضي بأن الجمهور لا تتأتى فيه الدقة في الملاحظة إذ سرعان ما تسري

فيه العدوي والمحاكاة بعضهم لبعض، فإذا تأثر بعضهم بالحادث المشاهد قد يقلده غيره من الحاضرين بالتأثر من حيث لا يشعر، فيسري إلى الآخرين. وعليه لا يحصل اليقين من إخبار جماعة يحتمل خطأهم في الملاحظة وإن حصل اليقين بعدم تعمدهم للكذب.

5– الحدسيات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها[30]، مثل حكمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس، وأن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها.

6– القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط: وتسمى بالفطريات: وهي ما يحكم فيها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عن تصور الطرفين، وهي القضايا التي قياساتها معها، أي: أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لابد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه[31]. مثل حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة، فإن هذا حكم بديهي، إلا أنه معلوم بوسط، لأن: الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها يسأويه.

المقدمات غير اليقينية:

1– المشهورات: وتسمى"الذائعات"أيضا: وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة. وهي على معنيين:

أ– **المشهورات بالمعنى الأعم:** وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة[32] وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولية ضرورية في حد نفسها ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الآتية، وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهية.

وعلى هذا فقد تدخل القضية الوأحدة مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" في اليقينيات من جهة وفي المشهورات من جهة أخرى.

ب– المشهورات بالمعنى الأخص أو المشهورات الصرفة: وهي أحق بصدق وصف الشهرة عليها، لأنها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدلوقبح الظلم[33] وكوجوب الذب عن الحرم، واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

2– المقبولات: هي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه أما لأمر سمأوي من المعجزات والكرامات كالانبياء والأولياء، وأما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كأهل العلم والزهد، وهي نافعة جدا في تعظيم أمر الله والشفقة على خلق الله[34]، وتعرف كذلك بالقضايا المأخوذة ممن يوثق بصدقه تقليدا أمالأمر سمأوي. كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي والأمام المعصوم، وأما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف والعلماء الفنيين من آراء في الطب أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها، وكأبيات تورد شواهد لشاعر معروف، وكالامثال السائرة التي تكون مقبولة عند الناس وإن لم تؤخذ من شخص معين، وكالقضايا الفقهية المأخوذة تقليدا عن المجتهد.

3– المظنونات: مأخوذة من " الظن " والظن في اللغة أعم من اصطلاح المنطقيين هنا فإن المفهوم منه لغة –حسب تتبع موارد استعماله– هو الاعتقاد في غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقادا جازما مطابقا للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاعتقاد تقليدا للغير، أو كان اعتقادا جازما غير مطابق للواقع وهو الجهل المركب، أو كان اعتقادا غير جازم بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضية –النفي أو الإثبات– مع تجويز الطرف الآخر، وهو يسأوق الظن بالمعنى الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم.[35]

4– المسلمات: عرفها الجرجاني " قضايا تسلم من الخصم وينبني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه

كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة لقوله عليه الصلاة والسلام (في الحلي زكاة)، فلو قال الخصم: هذا خبر وأحد ولا نسلم انه حجة، فنقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه ولابد ان تاخذه ههنا[36] وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة (والطرف الآخر إن كان خصما فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به إفحامه. وإن كان مسترشدا فإنه يراد به إرشاده وإقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عندما لا يكون مستعدا لتلقي البرهان وفهمه.[37]

5– المخيلات: عرّفها الجرجاني " قضايا يتخيل فيها، فتتأثر النفس منها قبضا وبسطا، فتنفر أو ترغب كما اذا قيل: الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها، واذا قيل العسل مرة مهوّعة انقبضت النفس وتنفرت عنه، والقياس المؤلف يسمى شعرا[38] وهي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقا، إلا أنها توقع في النفس تخيلات تؤدي إلى انفعالات نفسية، من انبساط في النفس أو انقباض، ومن استهانة بالأمر الخطير أو تهويل أو تعظيم للشئ اليسير، ومن سرور وانشراح أو حزن وتألم، ومن شجاعة وإقدام أو جبن وإحجام. وتأثير هذه القضايا –التي هي مواد صناعة الشعر كما سيأتي– في النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرا خياليا خلابا وإن كان لا واقع له[39].

6– الوهميات: والمقصود بها القضايا الوهمية الصرفة. وهي قضايا كاذبة، إلا أن الوهم يقضي بها قضاء شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها، فإن العقل يؤمن بنتيجة البرهان، ولكن الوهم يعاند، ولا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه ممتنعا من قبول خلافه[40]. بالاضافة،إلى الخلقيات: وتسمى "الآراء المحمودة" أيضا، وهي –حسب تعريف المنطقيين– ما تطابق عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك، كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل. والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرر الأفعال الصادرة عن المرء.

الانفعاليات: وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسان غالبا.[41] فترى الجمهور يحكم –مثلا– بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك اتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقا وإن كان لفائدة لولا أن تصرف عنه الشرائع والعادات.

هذه المصادر بالضرورة لا تنفصل عن المنهج المستخدم في الدراسات والأبحاث الفكرية والفلسفية، والمناهج عند المسلمين اخذت تفرعات عديدة حسب الموضوعات المعرفية واختلفت من علم لاخر من على الاصول إلى علم الحديث، ومن الفلك إلى الرياضيات، ومن الطبيعيات إلى الانسانيات، وتعددت حسب المدراس والاتجاهات والفرق الكلامية.

الهوامش:

(1)– ابن منظور " لسان العرب " طبعة مراجعة ومصححة بمعرفة نخبة من السادة الاساتذة *المصححين*، المجلد السادس، دار الحديث – القاهرة – مصر سنة الطبعه 1423هجري- 2003 ميلادي، ص 194.

(2)– ابن منظور . نفس المصدر السابق ص 195.

(3)– جميل صليبا " المعجم الفلسفي " الجزء الثاني – دار الكتاب اللبناني – بيروت، لبنان، دون طبعة، 1982 ص391

(4)– جميل صليبا . نفس المصدر السابق ص392.

(5)– د/ محمد عاطف العراقي " ثورة العقل في الفلسفة العربية " دار المعارف للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة 1978 ص19.

(6)– ابن سينا " الاشارات والتنبيهات " تحقيق سليمان دنيا، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار المعارف . القاهرة . جمهورية مصر العربية 1978 ص 359.

(7)– ابو حامد الغزالي " احياء علوم الدين " الجزء الثالث .

(8)– ابو حامد الغزالي، نفس المصدر السابق ص72.

(9)– د/ راجح عبد الحميد الكردي " نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة " مكتبة المؤيد، الرياض . المملكة العربية السعودية . الطبعة الأولى 1992 ص 36

(10)– ابن سينا " الاشارات و التنبيهات " ص280

(11)– اندري لالاند " موسوعة لالاند الفلسفية " تعريب خليل احمد خليل . منشورات عويدات . بيروت . لبنان، الطبعة الثانية 2001 ص 208

(12)– من موقع mashy.com /islameyat/tafser يوم 10 07 2011على الساعة الواحدة زوالا.

(13)– *من قاموس أوكسفور* Oxford_English_Dictionary.uk يوم 12 03 2010 على الساعة الثامنة مساء .

(14)– من موقع mashy.com/islameyat/tafser يوم 10 07 2011 على الساعة الواحدة زوالا.

[15]– عصام الدين مصطفى الزفتأوي " مناهج التصنيف في الفلسفة الاسلامية " المطبوعات الجامعية . القاهرة . مصر الطبعة الأولى 2009 ص27.

[16]– من موقع wiképidya.org. يوم 12 10 2010 على الساعة التاسعة مساء.

[17]– يوحنا قمير " أصول الفلسفة العربية " دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة 1991 ص

[18]– د/ عبد الحليم عطية " دراسات في تاريخ العلوم عند العرب " كلية الاداب، جامعة القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1991.

[19]– جلال الدين السيوطي " تاريخ الخلفاء " تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ص461.

[20]– محمد عابد الجابري " تكوين العقل العربي " منشورات مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ص 62.

[21]– د/ محمد عاطف العراقي " ثورة العقل في الفلسفة العربية " دار المعارف للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة 1978 ص 49.

[22]– نفس المصدر السابق ص 51.

[23]– نفس المصدر السابق ص 50.

[24]– نفس المصدر السابق ص 52.

[25]– نفس المصدر السابق ص 54.

[26]– نفس المصدر السابق ص 57.

[27]– نفس المصدر السابق ص 57.

[28]– نفس المصدر السابق ص 58.

[29]– نفس المصدر السابق ص 59.

[30]– نفس المصدر السابق ص 60.

[31]– الجرجاني علي بن محمد " معجم التعريفات " دراسة و تحقيق محمد صديق المنشأوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2004 ص 179.

[32]– عاطف العراقي . المصدر المذكور سابقا ص 61.

[33]– الجرجاني " معجم التعريفات " ص 173.

[34]– عاطف العراقي " ثورة العقل العربي " ص 66.

[35]– جلال العشري "حقيقة الفلسفة الاسلامية" المصدر السابق، ص173.

[36]– المصدر السابق، ص177.

[37]– المصدر السابق، ص180.

[38]– المصدر السابق، ص169.

[39]– جلال العشري "حقيقة الفلسفة الاسلامية" الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1990، ص167.

[40]– د. محمد عاطف العراقي، "ثورة العقل في الفلسفة العربية" المرجع السابق، ص67.

[41]– جلال العشري، المصدر السابق، ص168.