أفلاطون كان سؤالا أنطولوجيا يبحث في أصالة الوجود، أما السؤال الذي اختص به العصر الحديث فهو السؤال المعرفي أو نظرية المعرفة باعتبارها في صلة موضوعية وتاريخية مع علوم عصرها، بخاصة مع ديكارت أو كانط أو لوك أو لايبنتز أو فرانسيس بيكون، وهذا الانهمام بنظرية المعرفة وتأطير الشروط التي تجعل منها ممكنة ومساءلة طرائق التعقّل السليم؛ إنما يجد مبرّراته في الثّورة العلمية ونهضة المعرفة التجريبية وفقدان الثقة في المناحي المثالية في التفكير التي نعتها فرانسيس بيكون بـ "العناكب الذين ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم لكن مع بداية تشكّل خطاب فلسفي مختلف يُنذر بالتّشكيك في قيمة المعرفة العلمية تبدّلت اشتغالات العقل الفلسفية من نظرية المعرفة إلى سؤال القيم وإعادة التفكير في المناطق التي استبعدتها نموذجية المعرفة العلمية؛ من هنا ونظرا لهذه التحوّلات التاريخية في موضوعات الفلسفة جاء التقسيم الذي يقسمها إلى موضوعات ثلاث: الوجود والمعرفة والقيم.

في مفهوم نظرية المعرفة

قبل أن نتعرّض لمصطلح نظرية المعرفة والمفردة الأخرى التي تشترك معها في الدّلالة، أي الإبستمولوجيا فمن الأولى منهجيا أن نعرّف المعرفة أولا، بما هي إحداثية التقاطع بين العقل الإنساني وموضوعات المعرفة. إن كلمة المعرفة تدل من عدة أوجه : أولا على فعل المعرفة؛ ثانيا، على الشيء المعروف؛ ومن وجه ثان تقال على أ) التعريف العادي بشيء ب) على واقعة فهمه، [1] فالمعرفة هنا تستجمع في عناصرها المفهومية فعل الذات المفكرة ونتاج هذا الفعل لحظة ما يتجه نحو موضوع من الموضوعات، أو هي بدلالة أخرى ثمرة التقابل أو الاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، ومن هذا فإن المعرفة في مستواها الفلسفي هي الصورة الذاتية للظواهر والأشياء الموضوعية الخارجة عن وعي الإنسان وهي في الوقت نفسه عملية أزلية متواصلة وغير متناهية لما هو أكثر دقّة وما هو حقيقي للواقع في عقل الإنسان. ونجدها تتميّز بأنها واقعية متلازمة مع حياة الإنسان في اتصاله بالعالم، فهي قبل أن

---

[1] أندريه لالاند، معجم لالاند الفلسفي، ترجمة خليل أحمد خليل ط2، بيروت: منشورات عويدات 2001، ص 2007.

تكون نظرية في حقيقتها كانت تجريبية، كما أنها تتميّز بكونها اجتماعية، ففي الحياة الاجتماعية يتم اكتشاف الكائنات والإنسان والعالم، وهي بالإضافة إلى هذا تاريخية فنحن نسير من الجهل إلى المعرفة، وهذا يعني أن المعرفة تغتني وتتطور تاريخيا[1].

وإذا كانت هذه بعض دلالات المعرفة؛ فإن الاختلاف يظهر لنا بين مصطلحات كنظرية المعرفة وفلسفة العلوم والإبستمولوجيا، بخاصة وأن هذا الاختلاف يجد مبرراته في تحولات المعرفة العلمية وإفرازها لمفاهيم جديدة للعلم تختلف عن الصورة الموجودة في تاريخ الأنساق الفلسفية بخاصة مع أفلاطون وكانط وديكارت وغيرهم، من هنا فإن بناء نظرية عامة في المعرفة ملمح جوهري في كل الفلسفات الكبرى، وسنحاول أن نتجه اتجاها تحليليا نقديا ومقارنا للعبارة التالية " نظرية المعرفة تتناول المعرفة عامة Gnosies، أما مبحث العلوم فيتناول واحدا أوأكثر من العلوم Epistème خاصة من أجل تخطيط تاريخها الذي لا يعود إلى الفلسفة"[2].

إن نظرية المعرفة مسعى فلسفي وليس علمي، فهي تفكير في أسئلة تحيط بأشكال المعرفة الإنسانية ولا يمكن أن تكون أحد فروعها، ومن أخص اهتماماتها مسألة الذات العارفة ومدى قدرتها على معرفة المواضيع، لهذا نشأت تلك الثنائيات كثنائية الذات والموضوع والعقل والوجود الفكر والعالم الخارجي . ومن أسئلتها : هل المعرفة الإنسانية ممكنة أم ممتنعة لا طاقة للعقل البشري فيها على إدراك الحقيقة؟

وإذا كانت المعرفة ممكنة فما حدودها ؟ هل هي احتمالية أم ترجيحية أم أنها يقينية ومطلقة؟ وهل المصدر الضامن للمعرفة هو العقل أم الحواس أم الوحي ؟ أم أن الرؤية السليمة هي الاندماج بين هذه العناصر في إطار نسق كلي ومتوازن بين هذه المصادر المطلقة والنسبية. فضلا عن أن هذه المفاهيم والإجابات تنتمي إلى مدارس فكرية مختلفة فمثلا أن مصطلح نظرية المعرفة متداول لدى المدرسة الألمانية وفلسفة العلوم

---

[1] أنظر: الزواوي بغورة وآخرون: مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، قسنطينة، مطبوعات جامعة منتوري 2000، ص 9.

[2] أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة ترجمة علي بوملحم، بيروت؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008، ص 82.

مستعمل في المدرسة الأنجلوساكسونية والإبستمولوجيا موظفة بشكل بارز في المدرسة الفرنسية، ويبدو لنا أن المبرر الفلسفي لهذا الاختلاف بين المدارس مرده إلى

- اندراج تسمية من التسميات في إطار المذهب الفلسفي الكلي باعتباره النّاظم المنهجي لفروع المعرفة، ففلسفة العلوم التي نجدها في المدرسة الأنجلوساكسونية إنما تتأسس على الرؤية الفلسفية العامة التي لا تقر إلا بالمحسوس والحواس كأدوات ومصادر للمعرفة، ومن هنا ترفض الإقرار بالنظرة العامة لأنها تشتم منها رائحة الميتافيزيقا.

- مبرر أخلاقي هو الوفاء للمدارس التأسيسة، ذلك لأن علما يتردّد في نسيان أصوله علم محكوم عليه بالضياع كما قال إميل دوركايم.

أما الإبستمولوجيا فهي فرع معرفي حديث النشأة، فهو لا يهتم ببناء هذه الأنساق الفلسفية الكبرى أو تأويل المعطيات العلمية لفترة من الفترات التاريخية " إنما هي الدراسة النّقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي وقيمتها الموضوعية، وينبغي أن نميّز الإبستمولوجيا عن نظرية المعرفة بالرّغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه، من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية في تنوّع العلوم والموضوعات لا في وحدة الفكر"[1].

وتستوقفنا نقطة مهمة في هذا التعريف؛ هي مسألة التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة؛ وهو تمييز يباين الموقف الذي يرى أن ليس من مهمة الإبستمولوجي تقديم نظرية في المعرفة، إن الإبستمولوجيين الفلاسفة هم في الغالب الأميل إلى الموقف الذي يقرب بين مفهوم الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة" إذ يرون أن علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة من حيث المبدأ علاقة نوع بجنس، لأن الإبستمولوجيا تقف عند البحث في صورة خاصة من المعرفة هي المعرفة العلمية، بينما نظرية المعرفة بصفة عامة، وهناك من يعبر بصورة أخرى عن هذا الموقف مثلما يفعل جون

[1] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophe*, Paris, Puf, 1997, (Epistémologie).

بياجي الذي يرى أن المعرفة في تطور لن تصل فيه إلى تمامها، وإن كل إبستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو وبالتالي نظرية في المعرفة"[1].

هذا وتحدّد المدارس الإبستمولوجية المختلفة في مبادئها ونتائجها مهمة الإبستمولوجيا فيما يلي:

- متابعة أثر المعارف العلمية في بنية الفكر، وينتج عن هذا تصوّر مختلف للفكر يخالف ما دأبت على ترسيخه فلسفات الثبات، أي الفكر بما هو معطى قبلي ويحوز المعرفة قبليا.

- ويرى باشلار أن مهمة الإبستمولوجيا يمكن أن تكون هي التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، تحليل نفسي يختلف عن التحليل الذي طبقه نيتشه على إرادة المعرفة، بخاصة النظرية التأملية في المعرفة والمفهوم التطابقي للحقيقة، لأن نيتشه في نتائجه ربط بين المعرفة والحياة وألغى أية إمكانية لتأسيس موضوعي للمعرفة، فأية حقيقة تضاد الحياة هي حقيقة باطلة مهما كانت علمية وتطابقية؛ في حين أن التحليل النفسي للمعرفة كما قارب باشلار موضوعه لا شعور الباحث العلمي وهدفه اكتشاف جملة العوائق التي تعيق المعرفة بخاصة العوائق الإبستمولوجية.

أما جون بياجي فقد دمج بين الإبستمولوجيا وعلم النّفس التطوري، من أجل البحث في تطور مسارات المفاهيم العلمية، وبهذا فنحن إزاء رؤية علمية للإبستمولوجيا لا رؤية فلسفية،" على أن باشلار يضيف إلى المهام السابقة مهمة أخرى هي التي يدعوها بإبراز القيم الإبستمولوجية أي بيان دلالة الاكتشافات العلمية من الناحية الثقافية ومن الناحية النفسية"[2]

ومن المستجدات على مستوى التنظير للمعرفة في الفكر الفلسفي المعاصر؛ مشروع الإبستمولوجيا التوحيدية التي أخذت تقعّد لمفاهيمها وتنزع الاعتراف تلو الآخر بعمقها وإنسانيتها.

---

[1] محمد وقيدي، ماهي الإبستمولوجيا، بيروت، مكتبة المعارف، ط2، ص 16.

[2] المرجع السابق:ص 18.

إن مشروع الإبستمولوجيا التوحيدية يجوز لنا تشطيره إلى شقين: الشق التوصيفي التشخيصي والشق التأسيسي والبنائي، ففيما يتعلّق بالشّق الأول تستكشف الإبستمولوجيا التوحيدية مناحي القصور في الأبستمولوجيا الوضعية التي تشتق مفاهيمها من العقل الوضعي المادي، بخاصة مع تراجع مقولاتها كالفصل بين القيمة والواقع وشفافية الوعي وبداهة الواقع، وفي المقابل انفتاحها على الاحتمالي والنسبي، بما يجعل من الغيب وهو أحد ممكنات الاحتمالية فضاء للانفتاح الفكري عليه،" فالإبستمولوجيا تحرير للمعرفة من الأصولية التقليدية أوجدت قاعدة جديدة للمفاهيم نفسها والحفر لا في تاريخ ميلادها فحسب، ولكن كيفية إنتاجها ضمن شروط تاريخية معينة للوعي والدلالة، فاتخذت قواعد المفاهيم أطرا جديدة تحررت من ثوابت كل المناهج السابقة وضعية كانت أم غيبية" تستكشفها في المنهج الإبستمولوجي بالمعنى الأحدث هو إثبات نسبية المعرفة الإنسانية بما في ذلك الأديان التي يستوعبها المطلق القرآني بمنطق التصديق والهيمنة، غير أن هذه القيمة مفيدة من حيث الاتجاه نحو تفكيك تاريخ المعرفة الإنسانية والكشف عن نسبيتها ومحدودية نتائجها، إلا أن نهايتها التفكيكية تصبح خطرا إذا لم تتجه نحو التركيب، ولا يتم التركيب إلا عبر وعي كوني مطلق يصدر عن الإله الأزلي تقدست إرادته وتباركت مشيئته وتنزه أمره. أما إذا مابقيت الإبستمولوجيا المعاصرة ترفض التعامل مع الظواهر التي من المتعذر التعاطي معها أو قياسها تعاملا إقصائيا، فإن في هذا خروجا عن مهمة العلم الدائمة، بما هي مهمة تتأسس على أن يتعرف العلم على ما لم يتعرف عليه بعد، وإلا أصبح هذا العلم مالكا للحقائق حائزا عليها، وليس باحثا عنها .

وأمام هذا " فحين يسترد الدين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية ويبرئها من الوضعية يكون قد قام بعملين مزدوجين في كل واحد، فمن ناحية يدين الصراع مع العلم، ومن ناحية أخرى يدين توجهات الوضعية في العلم فلا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مبرئا الدين من اللاهوت بذات الوقت الذي يبرئ فيه العلم من الوضعية"[1].

---

[1] المرجع السابق، ص 116.

من هنا فإن مشروع الإبستمولوجيا التوحيدية ليس مجرد إضافة عبارات دينية إلى المفاهيم العلمية المبثوثة في شعب المعرفة المختلفة، وإنما هي فكّ للارتباط الموجود بين الإنجازات العلمية الحضارية الغربية وبين إنغلاقاتها الفلسفية الوضعية، وإعادة تركيب هذه العلوم في ناظم ديني غيبي يتحقق بشرطي: الاستيعاب والتجاوز: وبهذا تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات المعرفية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن البعد الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة[1].

وبهذا تعاد العلاقة الممزّقة بين الوحي والعقل وبين العلم والأخلاق في النسق المعرفي القرآني إلى منهجها المتوازن: " إذ أن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين"نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجوديا" و"الوجود المحدد بنظرية المعرفة" في التراث الفلسفي الغربي" ... ومن المنطلق الوجودي لنظرية المعرفة الإسلامية حاول فلاسفة الإسلام أن يظهروا وجود توازن بين الوحي بوصفه مصدرا للحقيقة المطلقة، والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحي. وعلى ذلك فامتدادا للوحدة الوجودية تكاد المدارس الإسلامية تجمع تقريبا على رفض إمكانية التعارض النهائي بين الوحي المنزل والعقل المحض؛ من خلال اعتقاد هذه المدارس في أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية. ولذلك تؤكد المدارس الإسلامية بإصرار على أن العلاقة بين التنزيل والعقل المحض علاقة تكامل وليست علاقة تضارب"[2].

إمكانية المعرفة

تحت هذا العنوان يبحث الفلاسفة إشكالية من أكبر الإشكاليات في تاريخ الفكر الفلسفي، سواء في حقول المعرفة اليونانية أم الإسلامية أم الغربية بشقيها الحديثة

---

[1] للاستزادة حول هذا المشروع المعرفي أنظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية-أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت، دار الهادي، 2003، ص 31.
أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، القاهرة، مكتبة الشرق الدولية، 2006، ص

[2] أنظر:أحمد داوود 15-19.

والمعاصرة، إنها إشكالية إمكانية المعرفة أو الوصول إلى الحقيقة باعتبارها فضيلة الأنساق المعرفية، لذلك فإن الحقيقة أو الحق كما يقول هيجل كلمة كانت ولا تزال سامية ونبيلة، وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر، غير أن ما تستبطنه المذاهب الفلسفية في تعددها واختلافاتها هو الاعتقاد في وجود معرفة حقيقية صادقة، وهذا ما تأباه بعض المذاهب الفلسفية التي تنفي إمكانية الحقيقة أو أن نثق في أدواتنا المعرفية ومصادرها بخاصة على النحو الذي تدافع به المذاهب العقلية والتجريبية، فرغم الخلاف الماثل بين الاتجاهات المسائلة لأصل العلم الإنساني والمصدر الأولي للمعرفة إلا أن عنصرا مشتركا بينهما جميعها هو الاعتقاد بوجود هذا الذي يسمى معرفة صحيحة أو حقيقة متطابقة مع العقل أو الواقع، من هنا فإن مدار الاختلاف بين الفلاسفة في هذه المسألة هو هل المعرفة ممكنة ؟ هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء؟ أنحن قادرون على معرفة الحقيقة؟ أم أن هذه المحاولة تتعارض مع فضائل التواضع البشري وشعور الإنسان بضآلته كما يقول هيجل؟

وللإجابة على هذه الإشكالية الكبرى توزعت مذاهب المتفلسفة إلى اتجاهين كبيرين هما:

أ- المذاهب المنكرة لإمكانية المعرفة.

ب-المذاهب القائلة بإمكانية المعرفة.

المذاهب المنكرة لإمكانية المعرفة

تتسمّى هذه المذهب بالنزعة الشكية، في مقابل الاعتقادية، ويكون الفيلسوف شاكا إذا أنكر وجود معارف أكيدة أو حقائق مطلقة.

والقول بوجود أساس للمعرفة أو معيار مطلق للحقيقة يرفضه الشكيون؛ فنحن لا نعرف الواقع إلا بحواسنا المحدودة التي تحتاج هي الأخرى إلى أدوات للبرهنة على صدقها ويقينها. إن أعظم الشكاك القدماء هم بيرون وسكستوس أمبيريكوس، ولقد عرض سكستوس في كتابيه "الجمل الفورونية" Hypotyposes

و"ضد المعلمين" Contre les mathématiciens جملة الحجج التي واجه بها النزعات الإعتقادية:

- حجج تتعلق بالذات التي تحكم (كتوقف عملية الإدراك على تركيب وبنية الذات التي تحكم واختلاف المدارك بحسب قوة وضعف الحواس واختلاف الانطباعات وفقا للظروف كحالة النوم واليقظة مثلا)

- حجج تتعلق بالموضوع الذي نحكم عليه؛ فالأشياء المألوفة مثلا تبدو لنا عادية أما النادرة فتثير فينا الدهشة، وهذا يدل على أننا لا نعرف هذه ولا تلك.

- حجج تتعلق بالذات والموضوع معا فنفس السفينة مثلا تبدو من بعيد:صغيرة وساكنة ومن قريب تبدو كبيرة ومتحركة. ونفس البرج يبدو من بعيد مستديرا ومن قريب مربعا.ذلك فيما يتعلق بالمسافات.أما فيما يتعلق بالأماكن :فإن ضوء المصباح يبدو مظلما في الشمس ولامعا في الظلمة هكذا.

وبالجملة يقول سكستوس أمبيريكوس" أما وقد بيّنا أن كل شيء نسبي، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدد طبيعة أي شيء، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شيء آخر. وينتج عن هذا أنه يجب علينا أن نعلق حكمنا على طبيعة الأشياء".

ويلخص لنا ديوجين اللايرسي آراء الشكّاك فيقول" إن الشُكّاك يبطلون كل برهان، وكل معيار وكل علامة، ويبطلون العلة والحركة، والميلاد ووجود الخير والشر في ذاتهما".

ذلك أنهم يقررون أن كل برهان إنما يتألف : إما من أشياء مبرهنة أومن أشياء غير مبرهنة. فإن كان من أشياء مبرهنة فهذه بدورها ستحتاج إلى برهنة، وهكذا إلى غير نهاية. وإن كان من أشياء مبرهنة سواء كلها أو بعضها أو شيء واحد فقط منها)، فإن المجموع غير مبرهن. وإذا قيل إن شيئا ما ليس بحاجة إلى أن يبرهن، فهذه دعوى لا دليل عليها: إذ يبقى أن يبرهن كيف يفسر الاعتقاد في هذا الشيء. وبهذا يبطلون البرهان.

أما العلامة أو الدلالة فيقولون إن العلامة أو الدلالة هي وما هي علامة له نسبيان كلاهما إلى الآخر، فلا يمكن أن يدرك أحدهما بدون الآخر ولهذا لا يمكن أن ننتقل من الواحد إلى الآخر.

والعلة لا تكون على إلا في اللّحظة آلتي تنتج فيها المعلول؛ ومن ناحية أخرى فإنها لا تستطيع أن تنتج المعلول إلا إذا سبقته في الوجود كما يقول سكتسوس أمبيريكوس

ثم إن قانون الهوية أو الذاتية :يستبعد العلية :إذ لن يكون هناك غير انتقال من الشيء إلى الشيء نفسه،دون حدوث شيء جديد حقا[1].

والجدول التالي يوضح لنا الملامح الفكرية للاتجاهات الشكية في تاريخ المعرفة، والجدول مأخوذ من الموسوعة الفلسفية العربية 1988 مادة "الريبية":

فيلون	سكستوس أمبيريكوس	ديوجين اللايرسي
تنوع الحيوانات	تنوع الحيوانات	تنوّع الحيوانات
الاختلاف بين البشر	الاختلاف بين البشر	الاختلاف بين البشر
الظروف	اختلاف تركيبة أعضاء الحواس	اختلاف تركيبة أعضاء الحواس
الأوضاع والمسافات والأمكنة	الظروف	الظروف
كمية الجواهر وتركيبها	الأوضاع والمسافات والأمكنة	الأخلاق والعادات والقناعات الوثوقية
العلاقات	المزج	المزج
المزج	كمية الجواهر وتركيبها	الأوضاع والمسافات والأمكنة

[1] أنظر: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975، ص 116-118.

الاختلافات والعادات والقناعات والوثوقية	العلاقة	كمية الجواهر وتركيبها
	كثرة اللقاءات وندرتها	كثرة اللقاءات وندرتها
	الأخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	العلاقة

وإذا كانت هذه الشكّية مبثوثة في شعب المعرفة الفلسفية القديمة، فإن نزعة الشك نجد لها حضورا في بدايات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ومن الشكّاك المحدثين نجد مونتاني وهيوم وباسكال أيضا، الذي أبصر أي باسكال في نزعة الشك وسيلة ملائمة من أجل البرهنة على محدودية العقل البشري وعجزه في استقلاله عن الدلالات الدينية، فشك باسكال شكًا ذرائعيا يجد فيه المتديّن الذي يؤسّس معرفته على منطقيات الإيمان القلبي يجد فيه يقينا في قوة اعتقاده وتجاوزه للعقل في شكّه وحيرته ونسبيته.

أما مونتاني فهو ينطلق من مبدأ عام هو أن الشك يجب أن يكون كليا لأننا لا نعرف شيئا إلا بحواسنا وعقلنا، بما هما أداتين تحتاجان إلى برهان آخر، يقول مونتاني معبّرا عن هذه الشكية الأبدية" لنحكم على الظواهر التي نتلقّاها عن الموضوعات، يلزمنا أداة حكم، ولكي نتحقّق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقّق من البرهان يلزمنا أداة: ها نحن في دولاب مغزل. بما أن الحواس لا يمكنها إيقاف نزاعنا لأنها ملئ بعدم اليقين، ينبغي أن تكون الحجة، ولكن لا حجة يمكن أن تثبت دون حجة أخرى:هنا نحن نتراجع إلى ما لانهاية"[1]

وبهذه الحركات التراجعية تصبح إمكانية التأسيس للمعرفة غير ممكنة، وينتفي المعيار المطلق للحقيقة، كما لا تختلف شكّية دفيد هيوم عن سابقتها، فشكّية هيوم هي التي أيقظت كانط من سباته الدوغماتيقي، لأنها نظرة مرتابة حيال أصل العلم الإنساني وشك في الأفكار الفطرية السابقة على التجربة، ورد هذا كله إلى تأويلات نفسية ترى بأن اعتقادنا بالمعاني القبلية لا مبرر له سوى قوانين التداعي النفسية،

[1] أورده أندريه كونت سبونفيل، مرجع سابق ص 84.

ومؤثرات الزمان والمكان، وسيأتي الحديث عن دفيد هيوم في عنصر "المذهب التجريبي".

غير أن مذهب الشكية أو الريبية لم ينقطع كما توهم الكثيرون ببزوغ فجر العلم التجريبي وأفول أشكال التفكير الميتافيزيقية، على العكس من ذلك تصاعدت موجة من الشك في القرن العشرين وانحبست من جديد تعاليم السوفسطائية التي تنكر المعرفة وترفض الإقرار بوجود معيار ثابت ونهائي للحقيقة، هذا الشكل من الفلاسفة عرف بـ" فلاسفة الارتياب" وهم كارل ماركس، فريدريك نيتشه وسسيجموند فرويد"، الذي هم بحسب منظورية ميشيل فوكو لم يضيفوا معاني جديدة على أشياء لم يكن لها معنى، إنما طرحوا أمام العقل الفلسفي إمكانية أخرى للتأويل أو إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد، تغيرت معه طبيعة الدليل وتبدلت الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها، إن فلاسفة الارتياب الذ جرى تسميتهم تقوم رؤيتهم على صيرورة البحث عن معنى عميق، كامن، غير سا ت المعنى الظاهر والواعي بصورة مباشرة للأحداث الإنسانية، فخلف سلوك ما سـ لّا فرويد دافعا نفسيا غير واع، أو مثلما يفضح ماركس أيديولوجية استغلالية، ومع نيتشه يتم اعتبار كل شيء كجملة من القوى التي تنجز فعلا، ومن بينها المعرفة التي هي إرادة قوة وليست رغبة في الموضوعية، يقول نيتشه "إن طريقة الحقيقة لم تبتدع لأغراض الحقيقة ذاتها، وإنما ابتدعتها دوافع القوة والهيمنة". وينتج عن هذا كله أن تحليل أي اعتقاد أو مؤسسة إنما هو بادئ ذي بدء النظر إليها كقدرات، كنشاطات فعالة،ومن ثمة التساؤل من أين تأتي هذه القدرات، ومن أية نية تنبثق؟ وإلى أين تتجه؟وماذا يريد ذلك الذي يعتقد هكذا؟ إن غريزة المعرفة هي غريزة تملك وسيطرة، وأن ليس هناك حقائق هناك تأويلات فحسب ينادي نيتشه[1].

ويجوز لنا وضع هذه المنازع في التفكير تحت تسمية المنازع الشكّية المذهبية أو المطلقة،لأنها في شكّها سواء في بداياتها أو نهاياتها لا تهدف إلى اليقين أو تأسيس المعرفة، بل انسياب متدوم وشك متوالد لا يعرف من الحقيقة إلا نسبيتها.

---

[1] للاستزادة حول فلاسفة الارتياب أنظر: ميشيل فوكو،جينيالوجيا المعرفة ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1988.

لكن وأمام هذه التخريجات التوصيفة للمساءلة الارتيابية ما الدّلالة التي يمكن أن تقدمها هذه المدرسة مع اختلاف مرجعياتها وتباين أهدافها؟

إن الشّكية تقدم لنا درسا مهما عن حدود العقل البشري وعجزه عن بلوغ المطلق، من هنا فإن بعض آرائها قريبة إلى نظرية المعرفة الإسلامية، لأنها لا تقدس العقل ولا ترى فيه أداة كلية ونهائية لإدراك الحقائق.

"إن الشكية موقف أو توجه عقلي وذهني أكثر مما هي نسق فلسفي تام ومتكامل؟ لهذا لا يعني عدم حسمها في قضية ما أنها تنفيها، بل الأمر يتعلّق بالتوقف فقط، فالإلحاد مثلا يتناقض من الشكية، لأنه رأي وموقف قطعي، وقد تشتبه الشكّية بالسوفسطائية، فقد اعتبر السوفسطائيون أن الإنسان هو مقياس كل شيء ومعيار كل حكم، فأثبتوا هم أيضا نسبية المعرفة. لكنهم قد يدافعون عن رأي ما ويتمسكّون به، في حين يبقي الشكّاكون على الحكم معلّقا فلا يقدون ولا يؤخرون.

إن الارتيابية جواب القلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكية والرواقية والأبيقورية ... لكن بينما عوّل الدوغمائيون في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح على معرفة الكون، ومن ثمة امتلاكه، اختار الشكّاكون وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية بين الفلاسفة تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها"[1]

أما النّوع الآخر من الشك فهو الشك المنهجي الذي تكون فيه المرحلة الشكية معبرا نحو اليقين وسلّما للعروج إلى العلم اليقيني والحقيقة في ذاتها، أي أنه شك يهدف إلى التأسيس لا إلى التهديم، نجد من التجارب المشهورة في تاريخ الفلسفة التجربة الديكارتية في الغرب وتجربة أبو حامد الغزالي في التراث المعرفي الإسلامي.

إن شك ديكارت ليس شكا بيرونيا أو مذهبيا، فمقصد الشك لديه واضحا "لقد استخدمت أسباب الشك جزئيا لتهيئة أذهان القراء للنّظر في المعقولات ولتمييزها عن

---

[1] إلياس بلكا، الغيب والعقل-دراسة في حدود المعرفة البشرية- المعهد العالمي للفكر الاسلامي - فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية 2008 ص 28-29. ومن أراد الاستزادة أكثر حول المدرسة الريبية في تاريخ المعرفة الفلسفية .

الجسميات، وقد بدا لي على الدوام أنها ضرورية لذلك"؛ إذن فالافتراق عن الجسميات بالمران والتعود مسلك آمن نحو الوجود الروحي، لذلك فإن سبيله هو إنزال الأشياء الكاذبة منزلة الحقيقية كيما ينير الحقيقة وتتضح معالمها. والمعاني اليقينية التي يقبلها ديكارت باعتبارها معاني واضحة في ذاتها وبسيطة هي مثلا معاني الفكر أو الوجود أو المعاني المشتركة ومثل المبدأ التالي" يجب أن تحوي العلة الفاعلية والشاملة من الوجود على الأقل بقدر ما يحوي معلولها منه. وبالنسبة إليه فإن اليقين الوجودي كفكر هو شرط للشك، من هنا فإن وظيفة الكوجيطو أنا أفكر إذن أنا موجود" مزدوجة:

- فهو يعطي مثالا نموذجيا على قضية يقينية هي قضية الترابط بين الفكر والوجود؛ فليس الكوجيطو"صورة للفكر يرى بواسطتها في نور الله الأشياء التي يطيب له أن يكتشفها من خلال انطباع مباشر للنور الإلهي في عقلنا... بل هو دليل على قدرة نفسنا على تلقي معرفة حدسية من الله.

- ويمهد للتمييز بين النفس والجسم، فالمعرفة بالنفس تكون موجودا مفكرا، يفكر بحس يريد دون أن يعرف شيئا عن وجود الجسم"[1]

أما الإمام أبو حامد الغزالي كما حدّثنا هو نفسه في المنقذ من الضلال أن غايته هي الوصول إلى العلم اليقيني، بما هو علم لا يخالطه شك أو يقارنه إمكان الغلط والوهم. فإن تحديد قواعد الشك عنده هي توالبا:

-الفطرة الأصلية والخروج عن التقليد:"وسمعت الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال"كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه ويمجّسانه وينصّرانه " فتحرك في باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم... ثم

---

[1] إميل بريهيه: تاريخ الفلسفة- ترجمة جورج طرابيشي-القرن السابع عشر – مرجع سابق ص 92،

علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه؛ وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني"[1].

-الشك في الحسيات والضروريات(العقليات):"فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول:من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة ... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته فقلت :قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات:كقولنا كقولنا العشرة أكثر من الثمانية ...فقالت المحسوسات:بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستنر في تصديقي ؟فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .. فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولن لذلك علاجا فلم يتيسر... فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال"[2]

-النور الإلهي: مفتاح أكثر المعارف:"حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد

---

[1] أبوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية 1994، ص 26.

[2] المرجع السابق، ص 28.

ضيق رحمة الله الواسعة ...فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له كما قال صلى الله عليه وسلم "إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها"[1].

وهكذا بدأ الغزالي شاكا وانتهى إلى العلم اليقيني الذي يجد ضمانته اليقينية في الإيمان الديني ومسالك المتصوفة، وهذا هو مرادنا بالشك المنهجي، شك ينتهي بصاحبه إلى اليقين كما هي الخلاصة لدى ديكارت أيضا؛ فثورته النقدية لحواسه وعقله والمعارف المتلقاة جعلته يستكشف أسس المعرفة اليقينية ومصادر الضمان وقواعد المنهج التي يقاد بها العقل قيادة سليمة :الوضوح- التحليل -- التركيب- الإحصاء.

المذاهب القائلة بإمكانية المعرفة:الاعتقاديون

يكون الفيلسوف اعتقاديا إذا أكّد وجود معارف أكيدة يرتفع بها إلى مستوى المطلقية واللازمنية ويفصلها عن تاريخها، بخلاف الشكّاك الذين ينكرون وجود مثل هذه المعارف، والإعتقاديون هم الأكثر عددا في تاريخ الفلسفة (أفلاطون، كانط، هيجل، سبينوزا...) ؛ فأفلاطون متيقّنا من مثله بالقدر الذي كان أبيقور متيقّنا من ذراته، وكانط من عالم الشيء في ذاته، والسبب الكامن خلف هذا ليس كون اليقين أكثر ملاءمة من الشك ولكن بسبب كون العلوم والتجارب يعطي كما يبدو حجة للعقديين. من يستطيع أن يشك في برهان رياضي إذا فهمه؟ أو وجود الأشياء من حوله؟.

إن يقين أفلاطون في مُثله لا يضاهيه يقين، فالمثل عنده أشياء موجودة أتم الوجود، وهي حقائق لا نشعر بها، إنما نتعقّلها فقط .يقول أفلاطون" إنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل،لم يولد ولا يبلى، ولا يقبل في ذاته آخر من أية جهة صدر، ولا يداخل هوكائنا آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس.وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه، وإن هناك نوعا ثانيا يسمى

[1] المرجع السابق ص 30.

باسم الأول ويشبهه. وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول، يحدث في محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه، وبناله الظن بواسطة الحس"[1].

ولأن أفلاطون لا يشك في مثله ويرفعها إلى مرتبة المطلق وينسب لها الأوصاف المشار إليها، فهو من هذه الوجهة دوغمائيا أو اعتقاديا، بخاصة عندما نجد أن المناحي الدوغمائية في التفكير لا تبصر إلا نفسها ولا تعترف بالاختلاف والتعدد كإمكانات متكاملة للوصول إلى الحقيقة، والمذاهب في تاريخ الفلسفة كالعقلانيين والتجريبيين دوغمائين إذا كانوا يستمسكون بتأويلاهم أورؤيتهم في الوجود أو المعرفة أو القيم ويدافعون عنها دفاعا طائفيا، وفي المقابل ينكرون أية قيمة للاتجاه المعارض لهم؛ مثال ذلك أن سؤال أصل العلم الإنساني الذي طرح في القرن السادس والسابع عشر تشعبت من أجل الإجابة عنه المذاهب، فالعقلانيون يؤسسون موقفهم على الثقة في العقل ومنح الأولوية له في فعل المعرفة والاحتقار العقلي للحواس ومواد المعرفة التي يتوهم الحسيون أنها مصدرا لها فالعقل هو"الوحدة الأسمى لمعرفة موضوع ما ولمعرفة الذات كما يقول هيجل".

والحواس شأنها شأن التمثلات الحسية إن هي إلا توهمات لا يقين فيها، والعقل هو المصدر الوحيد للعلم إلحاق.

وعلى النقيض من هذا يسلك الحسيون مسلكا مغايرا ومناقضا للعقليين، فما يسميه ديكارت الحس السليم أو كانط العناصر القبلية للمعرفة أو الروح المطلق لدى هيجل ليست في نهاية التحليل سوى صور حسية تتراكم على الذهن البشري لتكون منها بعد ذلك أفكارا، بمعنى أن المصدر الوحيد هي التجربة الحسية لا التفكيرات العقلية، وكلا الاتجاهين موصوف بالدوغمائية بما أنه ظل مستمسكا بشعاراته ورؤيته الأحادية وإلغائه للمختلف والمغاير، من هنا فإن الفكر الدوغمائي يتكون من عنصرين : عقلاني ولاعقلاني، الأول هو التصورات التي ينتجها العقل في حركته، والثاني التعصب بما هو وصف لاعقلاني يهيمن على ذهن من يعتقد في ذلك المذهب أو ذاك.

---

[1] أفلاطون، محاورة طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، ص 269.

ومن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة الأكثر دوغمائية: الفلسفة الماركسية في مبادئها ومقولاتها، بخاصة في يقينها بإمكان معرفة العالم وبقدرة الفكر البشري على كشف الحقائق الموضوعية و"خلافا للمثالية التي تنكر إمكان معرفة العالم وقوانينه، ولا تؤمن بقيمة معارفنا، ولا تعترف بالحقيقة الموضوعية، وتعتبر أن العالم مملوء بأشياء قائمة بذاتها، ولن يتوصل العلم أبدا لمعرفتها، تقوم المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل:أنه من الممكن تماما معرفة العالم وقوانينه، وإن معرفتنا لقوانين الطبيعة تلك المعرفة التي يحققها العمل والتجربة هي معرفة ذات قيمة ولها معنى حقيقة موضوعية، وأن ليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها، وإنما فيه أشياء لا تزال مجهولة وستكشف وتصبح معروفة بوسائل العلم والعمل"[1] وهذا يتنافى تماما مع فضائل التواضع البشري، وشعور الإنسان بمحدودية قدراته لأنه لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياسا للكمال.

إن ما تعلّمناه من أنظمة المعرفة الفلسفية أن الفيلسوف أيّا كان،تكون بدايته انتقاديا لكنه ينتهي اعتقادا، حتى في ميدان المعرفة العلمية فإن الكثير من العلماء كما يقول باشلار يقدمون خدمة للعلوم في أول حياتهم لكنّهم لا ينفعونها في آخر حياتهم. إذ تتحوّل وجهتهم من البحث عن الحقيقة إلى امتلاكها في قوانين رياضية والدفاع عنها، لكن وإذا كان الاعتقاد وركون الإنسان إلى اليقينيات هو قدر التفكير فإن العقل بعيدا عن أن يكون محددا بصورة نهائية، كان فتحا مستمرا.فالعقل، في تنافسه الدائم مع المواقف المتصفة باللاّعقلانية، يكون في كل عصر شكلا من الخيال الخلاّق في حالة توازن مؤقت، وبهذا الاعتبار،سيظل باستمرار، عبر العديد من التقلّبات، إحدى القوى الأكثر حيوية في الحضارة المعاصرة"[2].

من هنا فإن الإمكانية التفكيرية التي نستخرجها من الجدل بين الشكيين والاعتقاديين هي التفكير خارج هذه الأطر المعرفية بالبحث عن نظرية جديدة تغادر أفق هذه الثنائيات الضيقة المتضادة العقيمة في الوقت نفسه، لتستكشف رؤية معرفية

---

[1] محمد باقر الصدر، فلسفتنا مرجع سابق، ص 95.

[2] جيل غاستون غرانجيه، العقل، مرجع سابق خاتمة الكتاب.

مغايرة، لا تنفي الحقيقة باسم الشك، ولا تركن إلى الآراء الذاتية النسبية الإنسانية، إنما تتجه إلى الرؤية الوجودية بالمعنى الذي بلورها فيه الإسلام.

إن المعرفة في النظام المعرفي الإسلامي مشروع مفتوح وجهد متصل من أجل الكشف عن الحقيقة الموجودة بصورة مستقلة عن الإنسان، ومعنى هذا أننا نؤمن بوجود الحقيقة غير أننا نقر بالموقع النسبي للإنسان منها، يقول أبو الوليد الباجي في تحديد غاية المعرفة في الإسلام" الحق واحد، وإن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق. ولكننا لم نُكلَّف إصابته، وإنما كُلِّفنا الاجتهاد في طلبه.فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أجر أجرين، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد فأخطأ فقد أجر أجرا واحدا لاجتهاده ولم يأثم لخطئه"[1]. ويقول ابن رشد موضحا"وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق"، وهو بهذا المنظور يذكرنا بمفهوم الفلسفة لدى الكندي " إذ هي العلم بالحق والعمل بالحق على قدر الطاقة .

وبهذا نتجاوز الرؤى التي تضفي على آرائها المطلقية كالمذاهب الإعتقادية، لتصبح المعرفة مشروعا متجدّدا محكوم بالنّفع والمقاصد النافعة، إنها معرفة قاصدة وتقريبية وليست مطلقة. والملمح الجوهري الذي تختص به المعرفية الإسلامية هو انبناؤها على التوحيد كقانون معرفي وقيمي وجمالي وسياسي واجتماعي، فبعكس الاعتقاد السائد في المدارس المعرفية الغربية فإنها أي المعرفية الإسلامية تتأسس على التكامل بين مصادر المعرفة لا التعارض والاحتقار؛ لذلك فإن السّمات الأكثر جوهرية والموصولة بالمعرفية الإسلامية هي:

- التحديد الوجودي للمعرفة والتي تؤدي إلى تأسيس معرفية محددة وجوديا أو مؤسسة على الوحي الإلهي التوحيدي.

-الاختلاف في المستويات المعرفية .

---

[1] أورده عرفان عبد الحميد فتاح: نظرية المعرفة في القرآن- في:فتحي حسن ملكاوي وآخرون، نحو نظام معرفي إسلامي: عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000، ص161 .

-تكاملية المصادر المعرفية لإنجاز وحدة الحقيقة المؤسسة بدورها على وحدة الألوهية .

والمثال الذي نستجلي به هذه الحقيقة، نستخرجه من تاريخ الفلسفة نفسه: فسقراط مثلا كان همه عالم الإنسان وحده وكان يرى بأن المعرفة الحقة تنطلق من النظر في الإنسان نفسه دون التأمل في عالم النبات والهوام والنجوم " وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلا للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائما إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء والنجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين، وما ابعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد(السمع) و(البصر) أجلّ نعم الله على عباده، ويصرّح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا"[1] .

وهكذا، ليست المسألة هي أن نوفّق بين المدرسة الشكية والمدرسة الاعتقادية، لنقول بأن المعرفية الإسلامية تحتوي العنصرين : الشك والاعتقاد بمسلكية توفيقية تلفيقية، إنما المسلكية السليمة هي تثوير القرآن واستخراج النسق المعرفي الخاص بما هو الناظم المنهجي الكلي الذي تتولد منه الأفكار والمفاهيم ووفقا لمفاهيمه تنضبط المعرفة الانسانية وتنضبط معها دوائر الحياة جميعا: السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتنفي عنها البعد الوضعي والصيرورة العدمية وتعيد وصلها بمقاصد القرآن التي حددتها بعض الاجتهادات المعاصرة في: التوحيد والتزكية والعمران.*

---

[1] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008، ص 31.

* للاستزادة حول مشروع النظام المعرفي التوحيدي الإسلامي أنظر:محمد إقبال:تجديد التفكير الديني في الإسلام، فتحي حسن ملكاوي وآخرون:نحو نظام معرفي إسلامي، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. أعمال المفكر أبو القاسم حاج حمد بخاصة :منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية) وإبستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج) الصادران عن دار الهادي ببيروت، أعمال:إسماعيل راجي الفاروقي ، جوهر الحضارة الإسلامية و" نحن والغرب:"

وهذا ما يتناسب مع حاجات البشرية، لأنه كما يقول أبوالحسن العامري في كتابه"الإعلام بمناقب الإسلام أن " أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشّدة واللّين، ليجد كل من ذوي الطّباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته "[1].

مصدرية المعرفة:

بعد أن تناولنا إشكالية المعرفة بين الاستحالة والإمكان ومدى عمق الاختلاف بين المدرسة الشكية ونقيضتها الإعتقادية، نمضي الآن إلى إشكالية تضاهي الأولى في عمقها وقلقها وتشعّب المذاهب الفلسفية في إرادة حلها، إنها مصدرية المعرفة أو الأساس الأول لهذا الكيان الفكري الجبّار والينبوع النّاظم للمعرفة الإنسانية: كيف نشأت المعرفة لدى الإنسان وما هو المصدر الذي يمده بمادتها؟هل هو العقل الذي يختص به الإنسان بوجه لا يشاركه فيه غيره؟ أم أن التجربة هي المموّن الحقيقي بالمعرفة بناء على أن الإنسان لا يحوز المعرفة قبل اتصاله بالتجربة؟ أم أن الفلاسفة لم يحسنوا طرح السؤال فكانت إجابتهم متناقضة : إن المعرفة تتواشج فيها مفاهيمنا النّظرية السابقة على التجربة بالمحسوسات أو التقاء الفاهمة بالمحسوسات كيما تكون المعرفة على ما يحلّل كانط في نظريته النقدية المثالية؟

ولاستشكال هذه المسألة أي مسألة مصدر المعرفة؛ فإننا سنقوم بعرض الاتجاهات الفلسفية بأصولها الكليّة وعناصرها المتوحدة، دون أن نتعرّض إلى التشعّبات الموجودة في المذهب الفلسفي الواحد.

المذهب العقلي

يتأسس المذهب العقلي في منحاه الكلي والعام على أن العقل هو الوصف الخاص بالإنسان، " وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من

الجزائر، دار الزيتونة للإعلام والنشر، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002.

[1] أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق وتقديم أحمد عبد الحليم غراب، القاهرة، 1967، ص 139.

الحس والحركة والغذاء، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيء لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى... ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع، فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم، أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك، أو أخذه من ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلّغونه لمن تلقاه، فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه"[1].

فالفكر حسب فلاسفة الإسلام هو الوصف الذي به بان الإنسان عن البهائم والحشرات، وإنما خص الإنسان بالعقل ليعمل به.

أما من حيث الدلالة اللغوية الأصلية في اللغات المتعددة لمفردة العقل فإننا نقول:

بالعربية العقل، واليونانية لوغوسLogos وباللاتينة Ratio وبالألمانية Vernunft ,وبالفرنسية Raison ففي اللاّتينية تعني الكلمة نسق من الأفكار المتماسكة غير المتناقضة، المرتبطة حسب استدلال معين، والكلمة اليونانية لوغوس في دلالاتها اللّغوية تعني الربط والجمع، الربط بين الكلمات وبين الأفكار، وفي اللغة اليونانية ترجم بمعان متعددة منها: القول ذو المعنى، الخطاب المنظم، اللغة والفكر معا، المعرفة، علة الوجود وقانون حدوث الأشياء في الكون ونظامها، التفسير المعلّل والمقنع للشيء، القصة المقدسة، الحكم، وهو العلاقة أو النسبة الرياضية المحددة بين مجموعات من المقادير، وقد أخذ العقل تحوّلات متعددة أقترب في العصر الحديث من كونه الفكر غير المتناقض، المنطقي، المقدم في خطاب، منظم ومتماسك والمقنع في نظر أغلب الناس[2]" وعن علاقة هذا بمصدر المعرفة حسب الاتجاهات العقلية أن العقل لا يتلقى المعارف اليقينية من عالم التجربة، إنما يستنبط من ذاته فهو" قوة إلهية

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الأرقم بن ابي الأرقم، ص 468.

[2] رجاة العتيري، في طبيعة العقل، تونس، دار سحر، تونس، 1999، ص 6-7.

أو أكثر ما فينا ألوهية، له المحل الأول بين قوانا يتعقل الأمور الجميلة الإلهية وتعقله هو السعادة القصوى"[1].

ونعثر على تعريف أرسطي آخر للعقل في كتاب البرهان، أين نجده يقول أن العقل "قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية"[2].

والمقدمات الكلية الصادقة التي يقصدها أرسطو في هذا التعريف هي مبادئ العقل الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية كمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع...، لأنها تنظّم أفعال العقل وتنسق المعرفة، وتضمن الصدق والإحكام والتماسك المنطقي، كما تختص هذه المقدمات بصفتي الكلية والشمول، والمراد بالكلي هو ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ما هي كائنات عاقلة. وسواء كانت الفلسفة القديمة أم الحديثة فإن هناك عناصر مشتركة في الاعتقاد بفطرية المبادئ العقلية، التي هي حقائق بسيطة غير مركبة وموضوعية غير ذاتية، وتجد هذه المبادئ نموذجها في العلم الرياضي بما هو المثل الأعلى لكل معرفة تروم اليقين والتماسك، والعقلانية تبعا لهذا كل مذهب يقدّس العقل ويبصر فيه مثالا لسداد الفكر وحكمته، لأنه منبع للمناهج العلمية والعملية ويمثل موقفا إنسانيا أصيلا مستقلا عن المنزع الأسطوري أو النظرات الصوفية.

ويُفرّق "إدغار موران" بين العقل والعقلانية والتّبرير العقلاني منطلقا من الدلالة التي حملها أي مفهوم العقل في اللغة اللاتينية، حيث أنه يسمي عقلا كل منهج في المعرفة قائم على الحساب والمنطق، كل منهج مستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر، بدلالة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما. والعقلنة تتحدد تبعا لهذا بإقامة معادلة بين نوع من التناسق المنطقي وواقع تجريبي.

---

[1] يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، دط،1964 ، ص 1.

[2] عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط5، 1984، ص80.

والعقلانية هي :1)رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق) وواقع الكون.فهي إذن تقصي من الواقع كل ما ليس عقليا وكل ما ليس ذا طابع عقلي.2)أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك، في مبدئها وسلوكها وغاياتها.

والتبرير العقلاني La rationalisation هو إنشاء رؤية منسجمة، كلية عن الكون انطلاقا من معطيات جزئية، من نظرة جزئية، أومن مبدأ واحد."[1] فإرجاع الكثرة من الظواهر إلى عامل واحد مظهر من مظاهر التبرير العقلاني، فالقول مثلا بأن الشرور المنتشرة في العالم اليوم ترجع إلى العامل السياسي أو الاقتصادي مظهر من مظاهر التبرير العقلاني.

ويجعل البعض من المشتغلين في حقول الإبستمولوجيا العقل في صلة تقابلية مع أشكال أخرى توصف باللاعقلانية؛ هذه الأشكال حدّدها جيل غاستون غرانجي في المصادر المتعالية فوق الإنسانية للحقيقة وهي :

- التصوف: أي الاعتقاد في إمكانية الاتحاد مع الله والكون بأسره في ما قبل الخطاب.

- السحر: بما هو الاعتقاد في إمكانية التأثير على الأشياء بمجرد الإرادة وبالفكر فقط.

- الجنون:هو مفهوم عام يعني كل خلل وكل اضطراب في الانفعال وفي النفس وفي السلوك الفردي والاجتماعي.

- الرومنطيقية: بما هي تفضيل القيم الحيوية على القيم الفكرية مثل تمجيد القوة والحب والحدس والانفعال"

---

[1] إدغار موران، العقل المنفتح، ترجمة محمد سبيلا ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعاصر، الرباط، دار الأمان، 1987.

" للاستزادة أنظر: جيل غاستون غرانجي، العقل، ترجمة محمود بن جماعة، تونس، دار محمد علي للنشر، 2004.

وتجب الإشارة في هذا المقام إلى أن العقل حسب المناحي العقلية في التفكير لا تنحصر وظيفته في النشاط النظري المعرفي، إنما ينهض أيضا بوظيفة عملية أخرى هي رسم مسالك الاستقامة الأخلاقية وتدبير الحياة العملية، فالعقل في التراث المعرفي الإسلامي غريزة يستعد بها الإنسان لدرك العلوم ووصف خلقي أو ملكة الضبط والسيطرة على النفس والهوى فصلا عن أنه يتنمى بالممارسة ؛ فالعاقل من هذبته المذاهب وحنكته التجارب.

المذهب التجريبي

بخلاف المذهب العقلاني الذي يعطي الأولوية للعقل في المعرفة والأخلاق، نجد عند المذهب التجريبي قلبا لهذه العلاقة في الأولوية، فليست تلك الأفكار الفطرية الموروثة والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التي كرّرها العقلانيون في تأسيسهم للمعرفة، أفكارا فطرية على التحقيق، إنما تجد منبعها الأصلي في المحسوسات التي تتلقاها الذات بما هي صفحة بيضاء من الواقع الخارجي أو الوجود المشهود، يقول الإمام الرازي في تفسيره" الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خاليا عن معرفة الأشياء، والمعنى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاه هذه الحواس ليستفيد منها المعارف والعلوم من التصورات والتصديقات وهي إما أن تكون بديهية، وإما أن تكون كسبية، وأن الحق في هذا هو أن العلوم البديهية لم تكن حاصلة في النفوس ثم حصلت بعد عدمها بإعانة الحواس التي هي السمع والبصر[1].

ومعنى هذا أن جميع المقولات كالبديهيات مثل الكل أعظم من الجزء، والمتناقضان لا يجتمعان، ومثل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة بالمعنى الذي رآه أفلاطون أوديكارت أو كانط أنها تحصل بالتدريج وتبدأ بالمحسوسات.

وغير بعيد عن هذا نشأت مذاهب فلسفية في الفكر الغربي ترفض أيضا الاعتقاد – بنوع من المبالغة- في وجود عقل يفكر،لأنه صفحة بيضاء تتراكم عليه الانطباعات

[1] أورده عمار الطالبين، المدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص 224.

الحسية وفق قوانين الترابط حتى تركب منه أفكارا؛ نجد جون لوك في أنجلترا وكوندياك في فرنسا.

بالنسبة إلى لوك يرفض القول بأن الأفكار الفطرية مصدرا للمعرفة، ويقول "لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرهما، مما يظن أنه من المبادئ الفطرية، لا يعرفه إلا قلة من المثقفين، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج، وأما المبادئ العملية الخلقية والقانونية، فيختلف الناس في أمرها باختلاف الزمان والمكان، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير"[1]

أما المذهب التجريبي عند دفيد هيوم فيتوسل بآليات نفسية من أجل تفتيت الاعتقاد بقانون السببية أو الضرورة، بوصفهما مجرد شعور يرسخه التكرار والتعود، فجميع العمليات العقلية ردها دفيد هيوم إلى قانون تداعي المعاني إما بالتشابه أو التجاور في الزمان أوفي المكان والسبب أو الأثر؛ فاللوحة المرسومة لبحر أو منزل تذهب بنا مباشرة إلى الأصل أو تتداعى إلى الأصل، وذكر المستشفى كمكان مثلا يؤدي طبيعيا إلى التحري عن الأماكن القريبة أو الحديث عنها، وإذا ما فكرنا في الجرح مثلا لا نكاد نتوقف عن الألم الذي يتلوه، وبهذا يكون التداعي هو انتقال الذهن مما هو معطى في إدراكي الآني أو الحاضر إلى ما هو غائب عن إدراكي وفقا للمبادئ الثلاثة، وبخصوص علاقة السبب بالأثر فليس هو من الضرورة في شيء كما تتوهم النظرية العقلية في أصل العلم الإنساني، لأنها في الوقت الذي تربط فيه بين السبب والأثر ربطا منطقيا وثابتا، فإن هيوم يرد بأن الملاحظة لا تفيدنا قط بفكرة الاقتران الضروري، فالتالي تعلمنا به الخبرة والتكرار يقول دفيد هيوم" على الرغم من أن فكرنا يبدو مالكا للحرية اللامحدودة، فإننا نجد عندما نفحصه عن كثب، أنه في الحقيقة محجور عليه في حدود ضيقة، وأن كل قدرة الذهن الخلاقة لا تتعدى ملكة التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس. فعندما نفكر في جبل من ذهب، فإننا نجمع بين فكرتين متلائمتين نعرفهما سلفا: الذهب

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط5، ص 356.

والجبل. ويمكننا أن نتصور حصانا فاضلا لأن الشعور الذي لدينا عن أنفسنا يسمح بتصور الفضيلة. ويمكننا أن نوحد ما بين هذه وهيئة الحصان وشكله، وهو حيوان مألوف لدينا.وباختصار، إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنة، وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب. أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية: جميع أفكارنا، أو إدراكاتنا إلا ضعف: هي نسخ عن انطباعاتنا أو إدراكاتنا الأكثر حياة[1] .

وإذا كانت هذه المقولات التجريبية محددات للنظام المعرفي التجريبي، فإن المنهج شهد انقلابا في خطواته ونتائجه، إذ أضحى المنهج التجريبي وفق طرائقه الإستقرائية في الاستدلال والتفكير هو درب العقل الآمن، رافضا في الوقت نفسه الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من الكلي إلى الجزئي بخاصة في الشكل القياسي الأرسطي. إن المعرفة العلمية والموثوق بها هي سير الفكر من الجزئي إلى الكلي من أجل استخلاص المبادئ الكلية الناظمة لحركة الجزئيات. أما النتائج المعرفية المترتبة عن هذا المنظور إلى أصل العلم الإنساني برده إلى التجربة فهي تحديد فعالية الفكر البشري بحدود الدائرة التجريبية ويصبح من العبث الاهتمام بمباحث الميتافيزيقا أو الاشتغال على مسائل ما وراء الطبيعة، فضلا عن تأسيس المعرفة تأسيسا معكوسا مذهبيا ومنهجيا للصورة التي رسمها المذهب العقلي، فالتجربة في مقابل العقل الفطري والمنهج الاستقرائي في مقابل المنهج الاستدلالي، ويمكن أن نستجمع المذهب التجريبي في تشعب اتجاهاته واختلافها في الشعار التالي"ليس في العقل شيئا، إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا".

المذهب الحدسي

قبل أن نتعرف على مصدر المعرفة لدى المذهب الحدسي تقتضي منا السياقات التحليلية السؤال أولا عن مفهوم الحدس، يقول الجرجاني" الحدس سرعة انتقال

---

[1] دفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، بيروت، دار الفارابي، 2004، ص 39-40.

الذهن من المبادئ إلى المطالب. ويقابله الفكر وهوأدنى مراتب الكشف والحدسيات هي مالا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى واسطة بتكرر المشاهدة "[1]

أما الحدس عند التهانوي في مؤلفه "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" فهو يمثل المبادئ المرتبة في النفس.دفعة من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أولا فيحصل المطلوب... وقيل هو جودة حركة النفس إلى اقتناص حركة الحدود الوسطى وما يجري مجراه دفعة في النفس"[2].

واضح إذن أن عملية الوصول إلى المطلوب أودرك الحقائق يحصل من غير وسائط استدلالية أو إجراءات برهانية، فهي تبعا لهذا الإقرار شبيهة بالإلهام المفاجئ. أما مذهب المعرفة الذي يتأسس على الحدس وهو مذهب الحدسية فهو يرى أن للحدس المكانة الأولى في فعل المعرفة. ونحن في هذا المقام سوف لن نهتم بأنواع الحدوس الأخرى؛ أي الحدس العقلي الذي نجده لدى ديكارت أو لايبنتز مثلا، أو الحدس الاكتشافي عند العلماء التجريبين مثلا أو غيرهما من أنواع الحدس الأخرى، فمرادنا على التحديد هوالحدس الذي نجده لدى صنف من الفلاسفة الذين لا يثقون في العقل أوفي غيره من مصادر المعرفة الأخرى؛ فهناك صنف من الفلاسفة أبصروا بأنوار قلوبهم العلم اليقيني، هنري برغسون أو باسكال مثلا في الفلسفة الغربية في الفلسفة الغربية، وأبو حامد الغزالي ومحمد إقبال مثلا في الفلسفة الإسلامية.

وقبل الخوض في المناحي التحليلية للحدس الصوفي من الأجدى لنا تقديم تعريف أولي لمفردة التصوف بماهي مفردة تحتل حيزا مركزيا في هذا العنصر، فالزهد (Mystique) كما جاء في أحد المعاجم الفلسفية "مذهب أو اعتقاد يتأسس على المشاعر والحدس والمتصوفة يعتبرون أن المشاعر وحدها ترفع الأفكار إلى رتبة اللامتناهي ... ويرى التيولوجيون أن التصوف الحقيقي يلتمس تقنية عالية الدقة، وتحضير شديد يمنع الخلط مع أية فوضى في الشعور، ونميز بين تصوف سلبي يقود

---

[1] الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، (دط دت)، ص 76.

[2] محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الترجمة من الفارسية عبد الله الخالدي، ج1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1997 مادة الحدس ص 626.

إلى عدمية الفرد في الألوهية، وتصوف إيجابي ينادي إلى العكس، أي إلى ملء النفس بالنور الإلهي"[1]. ولنبدأ أولا بالحدس الصوفي في المعرفة الفلسفية الغربية ثم نعرج على أنماط التصوف في حقول الفلسفة الإسلامية.

إن بليز باسكال يؤمن بقلبه ولا يثق في عقله كثيرا، فللقلب أدلته المنطقية التي لا يعرف عنها العقل شيئا، والقلب برأيه هو الذي يحس بالله وليس العقل" فنحن نعرف الحقيقة، ليس فقط بالعقل، وإنما بالقلب أيضا. وبهذا الشكل الأخير، نعرف المبادئ الأولى، وهي تلك التي يحاول محاربتها الاستدلال عبثا، والتي لا يملك فيها أي نصيب. والشكّاك الذي لا يملكون في مجال اهتمامهم سوى هذا الشكل، ليعبثون فيه... وإنه لمن غير المفيد،وإنه لمن السخافة بمكان، أن يطلب العقل من القلب، أدلة على هذه المبادئ الأولى، ليتمكن من الموافقة عليها، وإنه لمن السخافة بمكان أيضا، أن يطلب القلب من العقل، الإحساس بكل القضايا التي يبرهن عليها حتى يتمكن من قبولها" [2]

وفي سياق نقده للمدرسة الشكية يبرهن باسكال أن هذا النزوع إلى الشك وعدم القبض على الحقيقة بأدوات الإدراك الحسي المعهودة علامة فارقة على ضعف عقولنا، وليس أبدا علامة على لا يقين معارفنا كلها، فضلا عن أنه ملمح إيجابي على صدق اليقين الذي يمدنا به الدين .

ومن الفلاسفة المعاصرين فضلا عن باسكال، الفرنسي هنري برغسون الذي يذكر دائما بالتلازم مع النزعة التطورية الروحية، التي نافحت عن الروح ضد هيمنة التفسير العقلاني الآلي البارد للكون، ويضع برغسون ثنائية فلسفية في طرق المعرفة بين طريق الميتافيزيقا وطريق العلم، ولا يقتصر الأمر على التمييز بينهما، إنما يتعداه إلى المفاضلة بينهما في القيمة. فالطريقة الأولى هي الطريقة العلمية الموصوفة بالنسبية والتغيُّر، تنتهج في مسالكها أسلوب التحليل والتركيب،" أما الطريقة الثانية في معرفة أي موضوع، تلك التي تتخذ سبيلا، إلى بلوغ معرفتها النفاذ إلى باطن

---

[1] Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1964, p. 192.

[2] Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, 1966, p. 277.

الموضوع، فهي طريقة الميتافيزيق التي تبلغ معرفة مطلقة بموضوعها. ومنهج هذه المعرفة يدعوه برغسون بالحدس، يقول في تعريفه : " نحن نطلق هنا اسم الحدس على التعاطف الذي ننتقل به إلى باطن موضوع ما، لكي نتطابق مع ما هو فريد فيه، وبالتالي مع ما لايمكن التعبير عنه".[1]

وبهذا يكون للطريق العلمي حدود لا يتجاوزها؛ في حين أن الميتافيزيقا تمتلك مقدرة النفاذ إلى باطن الأشياء وبالتالي بلوغ المطلق، ومن الشواهد التي يسوقها "برغسون" على إجراء الفرق بين الميتافيزيقا والعلم، مثال بطل الرواية؛ فيمكن القول ونحن بصدد الحديث عن بطل رواية ما، على أن هناك فرق بين أن نصل إلى حقيقة هذا البطل عن طريق التركيب المستمر بين العناصر المجزأة التي يمدنا بها المؤلف طي الفصول المتلاحقة، وبين أن يحصل لنا تعاطف مع هذا البطل فندرك حقيقته المطلقة عبر تعاطفنا معه؛ وبالتالي ليس هناك تضاد بين الفكر والبداهة لدى برغسون، فالفكر يدرك الحقيقة جزءا جزءا والبداهة تدركها في جملتها، والأدهش خلف هذا كله أن البداهة ليست إلا ضربا عاليا من التفكير.

ويشترط برغسون من أجل الوصول إلى الحقيقة الصوفية المكتملة: تعطيل وظائف العقل والاتصال مباشرة دون اعتبار للتصورات العقلية والأفكار المنطقية، و"بعبارة أخرى يتخلى الحدس الصوفي كليا عن التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقية ويتركها خلفه لأنها نابعة من مجال السكون مثل الحس ويجب أن تبقى هناك... إذن إن التجربة الصوفية الكاملة ذات وجهين: وجه سلبي ووجه إيجابي. يتضمن الوجه الأول تحرير النفس الإنسانية من تأثير كل ما ينبع من مجال السكون مثل الحس والإدراك العقلي والتصورات المجردة...ويشتمل الوجه الثاني على التجربة الصوفية ذاتها التي تعني الاتحاد المباشر مع التيار الحيوي الخالق"[2].

---

[1] محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا، مرجع سابق ص 54.

[2] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، بيروت، دار العودة، ص 179.

أما الحدس في حقول المعرفة التراثية الإسلامية فقد كان له حضور أيضا كمسلك من مسالك الوصول إلى الحق، فكتب أبو حامد الغزالي عن الحدس وميز بين طريقين من طرق المعرفة:

- التعلم الإنساني بما هو طريق معهود ومسلك محسوس ملمحه الجوهري الاشتغال خارجي تعلما وتعليما.
- التعلم الرباني ويقوم على التفكر من الداخل والبحث في النفس كيما ينفجر منها ينبوعا من المعرفة.

غير أن حصول هذه الحالة الوجدانية موقوف على منهجية علمية وعملية مخصوصة يقول الغزالي شارحا طرائقها في الرسالة اللدنية:

"اعلم أن العلم اللّدني وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية كما قال تعالى" ونفس وما سواها"[1]. وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

-أحدها:تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها.

-والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى هذه الحقيقة فقال" من أخلص لله أربعين صباحا أظهر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه".

-والثالث: التفكر، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها أبواب الربح... [2].

وأبو حامد الغزالي على ضوء هذا النص وفي نصوص أخرى من المنافحين عن الحدس الصوفي ومن المنظّرين للقواعد الأخلاقية بمراتبها وأحوالها من أجل بلوغ اليقين، بخاصة وأنه قص لنا في كتابه "المنقذ من الضلال "

سيرته الفكرية، حيث أن الغزالي انحصرت أصناف الطالبين للحق عنده في أربعة:

1. المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

---

[1] سورة الشمس، الآية 7

[2] أبوحامد الغزالي، مرجع سابق، ص106.

2. الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
3. الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
4. الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة.

وبعد هذا التصنيف اعتبر الغزالي أن الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة، وفي سياق عرضه لهذه الأصناف ثم نقده لها وجد الغزالي ضالته في الصنف الرابع أي في التصوف " وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله... فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلته، ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك...وأول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى... وآخرها الفناء بالكلية في الله... ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها مطلق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا واشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه... وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة الاسم، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء[1].

من هنا فإن الدرب الآمن الذي يسلكه العلم هو درب الحدس الصوفي وهذا موقوف حصوله على تطهير القلب من خبائث الأخلاق ومذموم الأوصاف كيما يتطهر أي القلب ويكون مستعدا لتلقي المعرفة الحقيقية من المبدأ الأول.

أما في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر فإن رؤية الفيلسوف محمد إقبال شاهد أمثل على الانهمام بالرياضة الروحية ونقد أنظمة المعرفة العقلية، فهوينطلق من مبدأ نظري عام مؤداه أن روح الدين الإسلامي تتعارض مع الفلسفة اليونانية، " إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى

[1] أبوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق.

فروض الفكر الانساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى، أما جوهر الدين فهو الإيمان . والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل، وفي هذا يقول شاعر الإسلام الصوفي العظيم " العقل يترصد قلب الإنسان النابض ويحرمه ذلك الزخر من الحياة الكامنة فيه"[1]

وتواصلا مع القسمة الثنائية التي نجها مبثوثة في كتب المتصوفة وتجاربهم بين العقل والقلب يستعيد إقبال القيمة الكبرى للقلب في الاتصال بالحقيقية اللامتناهية. متوسلا في ذلك بالرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الإلهي، لأنها الأسبق من غيرها تاريخيا قبل المنهج الفلسفي التأملي أو المنهج التجريبي الإنساني، فمنهجها موصول بالحقيقة المطلقة، يقول محمد إقبال "والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة، يصفه الشاعر الرومي في عبارة طلية، فيقول: إنه يتغذى بأشعة الشمس، ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس- كما يفهم من القلب- قوة ترى، وما يتحدث به القلب لا يكذب أبدا إذا فسر على وجهه الصحيح على أنه ينبغي ألا نعد القوة قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة، ليس للحس -بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي -أي دخل فيه- ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي، ككل ضرب آخر من ضروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها من خوارق الطبيعة ليس فيه هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة[2]

ومن أخص أوصاف التجربة الصوفية كما يرى محمد إقبال ما يلي :

1- أنها تجربة غير وسائطية من أجل الوصول إلى المعرفة؛ إنها تصل إلى النفس مباشرة، وفي الوقت نفسه تجربة رياضية تتساوى في القيمة مع غيرها من أشكال التجارب الأخرى الحسية والعقلية.

---

[1] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق ص 27.

[2] المرجع السابق ص 48.

2- أنها ضرب من البداهة التي لا تقبل التجزئ أو التحليل، فأنا أدرك الحاسوب الذي أكتب به الآن إدراكا تتداخل فيه عناصر زمنية ومكانية (متى صنع؟ أين صنع؟مادة صنعه؟...) من أجل تكوين إدراك كلي عنه، في حين تذوب ثنائية الذات والموضوع في التجربة الصوفية، وتتداخل فيه جميع البواعث وتتألف ضمن ناظم كلي لا يقبل التجزئة.

3- أن هذه الحالة الصوفية هي لحظ اتصال وثيق بين الشخصية الجزئية وبين الذات الأخرى الفريدة والسامية والمحيطة وتفنى فيها فناء مؤقتا.

وهكذا، وبالرغم من تمايز القطاعات الحضارية بين التجارب الصوفية فإن هناك عناصر مشتركة بين الثقافات الإنسانية يمكن إجمالها في:- الاستعصاء على التعبير أو التحول إلى المجاز والرمز- الجمع بين الفكر والبداهة أو الذوقي والمنطقي- مدارج الكمال والحقيقة الذاتية- التمييز بين علوم الفكر وعلوم الذكر- التوحد بين الذات الموضوع- السلبية والاستعداد لما يؤمر به.* فضلا عن سلوكها مسلك الحدس بما هو اطلاع مباشر على حقيقة الأشياء أولا ثم حقيقة الحقائق ثانيا.

المذهب البرغماتي

يطلق اسم المذهب البرغماتي Pragmatisme على جملة إتجاهات فلسفية مختلفة ومتجاورة في الوقت نفسه،"ولقد أطلق بيرس Pierce الاسم للمرة الأولى سنة 1878 على عدد من الكتابات التي ظهرت بادئ ذي بدئ في أمريكا. ولعبت كتابات وليم جيمس W Jamse البرجماتية الطابع الواسعة الانتشار، دورا بارزا في الحجم الذي احتلته البراجماتية في العصر الحديث. ولقد جرى التوسع بعد ذلك في تفصيل النهج البرغماتي على يد كل من ديوي Dewy في الولايات المتحدة الأمريكية

---

*أنظر كتابي: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر مرجع سابق بخاصة فصل : الأبعاد الكونية للتجربة الصوفية ص 209.

والدكتور شار Dr Shiller في بريطانيا حيث حاول كل منهما تطبيق مناهج البرغماتية المستخدمة في المنطق على الميتافيزيقا"[1]

إن لدى المذهب البرغماتي خصوصية في قراءته لمصدر المعرفة أو أصل العلم الإنساني، فهي تشتق مفاهيمها لا مُثل العقل المجردة أوأية انطباعات حسية في الذهن أو تشتقّها من إرادة البحث عن الحقيقة بما هي غاية الفيلسوف ومنتهى إرادته؛ فالقبض عن الحقيقة أبعد ما يكون من منظورها عن كونه غاية في ذاتها،" لا يزيد عن كونه وسيلة أو أداة أولية لبلوغ أنواع حيوية أخرى من الإشباع والرضى والسرور... إن الفكرة الصحيحة هنا نافعة، لأن المقام أو المأوى الذي هو هدفها أو موضوعها نافع: ومن ثمة فإن القيمة العملية للأفكار الصحيحة، تشتق بصفة أولية من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا"[2].

وأمام هذا المنطلق التصوري للمذهب البرغماتي فإن الحقيقي في أوجز عبارة ليس سوى النّافع الموافق المطلوب في مسلك تفكراتنا، والأصوب ليس شيئا آخر إذا لم يكن الموافق النافع المطلوب في مجرى حياتنا. وبهذا الإجراء تفقد مملكة الحقيقة المجردة والمنفصلة عن مجرى الحياة وحاجات الانسان قيمتها، وتتحول إرادة الحقيقة إلى إرادة نفع للحياة وإسهام في إثرائها ونمائها واستمراريتها، ويقدم لنا وليم جيمس مثالا طريفا لتوضيح نظريته؛ فلوقدر لأي إنسان أن يضل طريقه في الغابة وهو يتضوّر جوعا ثم عثر على ما يشبه طريقا معبدا للبقر، فيتعيّن عليه أن يعتقد بوجود مقام أو مأوى إنساني في نهايته، لأن سلوك هذا الطريق سينقذ لهذا لهذا الإنسان حياته.

إن البراغماتية بخاصة مع وليم جيمس ترفض أن يفسر العالم برده إلى مبدأ واحد ووحيد، أو الإطباق عليه في مفاهيم نظرية ثابته، فالعالم أبعد عن الاغلاقات الفلسفية، لأنه أي العالم حقيقية مرنة غير مكتملة يمكن وصفها بالتعدد والتغير

---

[1] س.ي.جود مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد شفيق شيا، بيروت، مؤسسة نوفل، 1981، ص 85.

[2] وليم جيمس، البرغماتية، ترجمة محمد علي العريان، القاهرة، دار النهضة العربية، 1965 ص 239.

والحركة المستمرة، من هنا الثقة في المستقبل والتأسيس لإمكان وجود مفتوح وفي طور التكوين دائما.

من هنا فإن البرغماتية ليست نظرية فلسفية بالمعنى الكلي والشمولي التقليدي، إنما هي تصرف التفكير عن الانهمام بالأمور المجردة للتوجه به إلى بعده العملي أكثر، فضلا عن أنها تقيم اعتبارا للاعتبارات الشخصية ودورها المحوري في نظرية المعرفة،" هذا الموقف الذي يقيم وزنا رئيسا للعامل الشخصي في عملية المعرفة يتناقض والنظرية التقليدية في المعرفة التي تصر أن ملكة الادراك هي في النهاية مستقلة ولا تستند بالضرورة إلى رغبات الفرد وغاياته، رغم أنها تنكر وجود هذه الرغبات والغايات"[1]

أما الوريث الآخر للمذهب البرغماتي " جون ديوي فقد بدأ فلسفته التي يمكن وصفها بالتجريبية بدأها بتمعّضه ونفوره الشديد من التساؤلات المجردة والعقيمة في الوقت نفسه التي يثيرها الميتافيزقيون، كتساؤلهم المعهود مثلا حول المعرفة وهل هي ممكنة أم مستحيلة؟ إن هذه التساؤلات بلغة الوضعيين المناطقة "أشباه مشكلات"، لا تطلعنا على دفق الحياة بتعقدها وقلقها،بل إنها صيغ مرضية.

من ناحية أخرى فإن ديوي يرفض ويُصفّي تلك الثنائيات التي جرى ترسيخها في الذاكرة الفلسفية كالقسمة بين المعقول والمحسوس أو الذات والموضوع أو الفكر والعمل، ويطوّر في المقابل مفهوما آخر يتأسس على" أن العقل ليس ملكة منفصلة عن التجربة، أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم سائر الحقائق الكلية، وإنما العقل باطن في الطبيعة، مثله في ذلك كمثل أي شيء آخر له وجوده ودلالته في صميم التجربة... وأما عن علاقة الفكر بالعمل، فإن ديوي قد لا يجد حرجا في القول بأن من شأن البحث أن يحدث تغيرا وجوديا في صميم المواضيع التي توضع موضع البحث، وأن من شأن "المعرفة" أن تولد ضربا من "التغيير" في صميم الشيء المعروف، ولما كانت الفكرة وسيلة أو أداة تعالج موقفا خارجيا، فإن محك صدق الأفكار لابد من أن يكون هوالتطبيق أوالعمل . وهنا يستشهد ديوي بعبارة مأثورة من عبارات الإنجيل "من

---

[1] س.ي.جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ص 85.

ثمارهم تعرفونهم" بمعنى أن الآثار العملية هي المحك الأوحد لقياس قيمة الأفكار النظرية[1].

نحن إذن إزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية؛ فالبراغماتية تصرف طاقة التفكير سواء تحليلية أم تركيبية إلى البعد العملي النافع، وتنقلب تبعا لهذا التأويل مقولات الحقيقة من الحقيقي والزائف إلى النافع والضار ويتراجع دور الفيلسوف الباحث عن الحقيقة بالمعنى التقليدي ويتجمّد في مفاهيميه النظرية ومقولاته الكلية التي لا توجد إلا في ذهنه فقط، ليفسح المجال إلى طراز فلسفي آخر ينظّر للتفكير الإنساني باعتباره حلا لمشكلات وتندمج الفلسفة بالحياة معه، ويرفع شعارا مختلفا مضمونه أن أية حقيقة تضاد المنفعة هي حقيقة باطلة، وكل فكرة لا تنتج عملا هي فكرة ميّتة، ومدفونة في نوع من المقابر نسميه عوالم الميتافيزيقا الفارغة. والحق أن هذه الأفكار تتشابه إلى حد كبير مع المنعرج الارتيابي في الفلسفة الحديثة فريدريك نيتشه بخاصة في توجسه من إرادة المعرفة والحقيقة، وفي ربطه بين الحقيقة والحياة . ففلسفة البراغماتية كما طرحنا سابقا تقضي على فكرة الحقيقة الخالصة، وتسعى إلى ربط الحقيقة بأصول عينية لا تجريدية، وتعطي للإعتبارات العملية أثرها في إقرار الحقائق

"فمجرد الربط بين الحقيقة والحياة عند نيتشه، يقربه كثيرا من هذا المذهب، إذ تغدو الحقيقة عنده نتيجة تستخلص بعد مجهود حيوي متواصل، وليست مجرد نقطة بداية ثابتة لا يتطرق إليها الشك. وذلك في الحق موضع القوة في نظرية نيتشه والبراغماتيين معا، فمحاولة القضاء على الطابع التجريدي الذي اصطبغت به الحقيقة في الفلسفات التقليدية، ومحاولة ربطها بالتجربة الإنسانية العينية في سيرها الدائم، يمثل تقدما لا ينكر في فهم هذه المشكلة"[2]

غير أن التقدير المضاعف التي ترفع به البراغماتية القيمة العملية للفكرة يوقعها فيما عملت على هدمه وفيما ضلت تحاربه، أي المنزع المثالي، لأن المبالغة في أهمية تقدير الفاعلية الإنسانية مؤداها المنطقي هو أن هذه الفاعلية تغدو خالقة للحقيقة،

---

[1] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ص 69.

[2] فؤاد زكريا، نيتشه، القاهرة، دار المعارف، ط2 ص 66.

فضلا عن اختزالها عملية إدراك الحقيقة في النوع الإنساني، والصواب أن الحقيقة تتضافر في إدراكها عناصر متكاملة، فالواقع لديه صلابته أيضا، وبالتالي فالحقيقة تتداخل فيها فاعلية الذهن الإنساني مع عنصر الواقع وعنصر آخر لا يقل قيمة هو الوحي الإلهي، بما هو مصدر الحقيقة الكبرى وموجها الفاعليات الإنسانية العقلية والحسية بمنهج متوازن ومتكامل نحو تعظيم نفع الإنسان بالخير وتعظيم التوحيد الإلهي.

إشكالية التراث والحداثة
في فكر علي أومليل

أ. هرنون نصيرة
المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة

إن مشكلة التراث والحداثة التي طرحها المفكرون العرب ابتداء من القرن التاسع عشر مازالت تسترعي انتباه الباحثين إلى الآن، فهي مشكلة لم تستطع الأيام أن تأتي عليها، ولا أن تصرفها عنها. على الرغم من قدمها نسبيا، كما لم يحسم فيها على الرغم من الحلول المتعددة، التي أعطيت لها، كأنها مشكلة لا تقبل الحل، ولم تظهر إلا لتبقى مطروحة على بساط البحث دائما.

فقد اشتغل حولها عدد من المفكرين، منهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام جعيط وحسين مروة وآخرون غيرهم، ولقد أتى كل واحد منهم فيها بما ظهر له رفعا لإشكالها فكانت طرق معالجتهم لها متنوعة، وحلولهم مختلفة، نجم عنها اختلاف وتفاوت في نتائجها، فمنها الذي يحلق فوقها تحليقا، أو يهتم بجانب منها دون آخر. .

إنها مسألة تحتل مكانة بارزة بين المسائل التي تناولها الفكر العربي المعاصر تناولا فلسفيا، وفرضها الواقع العربي فرضا على المفكرين. وكان من المفكرين العرب المعاصرين الذي عالج هذه الإشكالية المفكر المغربي "علي أومليل"، حيث احتلت أعماله مكانة مهمة، فهو يشتغل في مختلف أعماله بموضوع التراث، يقرأ ابن خلدون