# نظرية المعرفة ومصادرها في بناء الفكر الإنساني

**سدير طارق علي العاني***

**الملخص**

تمثل نظرية المعرفة في العلوم الإنسانية إحدى المحاور الأساسية للدراسات الفلسفية الحديثة. كما أنها في المنظور المنهجي تسهم في معالجة معظم القضايا التنظيرية سواء من ناحية مستوياتها أو مصادرها أو رسائلها. ويتباين ذلك بتباين المجال الموضوعي كما هو الحال في علم الكلام أو التصوف أو التفسير في العلوم الشرعية، أو في الفلسفة أو علم النفس أو اللغة في العلوم الإنسانية أو في علم الاجتماع أو التربية أو المكتبات في العلوم الاجتماعية، أو في علم الجيولوجيا أو الفيزياء أو الفلك في العلوم الطبيعية.

ونظرية المعرفة كانت ومازالت موضع اهتمام المفكرين والباحثين الراغبين في الوصول إلى الحقيقة واليقين العلمي .

ولقد أسهمت في ذلك المجال عقول المفكرين في معظم الحضارات على مر العصور، إلا أن الحضارة الإسلامية بصفة خاصة قد تميزت بمنظومتها الفكرية التي تجعل الوحي الإلهي وخلافة الإنسان في الأرض منطلقين أساسيين لأي وحدة تنظيرية تستهدف البحث عن الحقيقة ، تقودنا بداية البحث في الإبستومولوجيا أو ما يسمى بـ " نظرية المعرفة " إلى البحث في مفهوم العقل، إذ على مفهوم العقل يعتمد كل ما يتعلق بالمعرفة ومصادرها.

اذ إن القول بوجود "علم ضروري" يعني أن بإمكان العقل البشري – نظريًا في الأقل– التوصل إلى "المعرفة اليقينية"، وهي في كل الأحوال معرفة مكتسبة، أي معرفة تتراوح مستوياتها من الخطأ إلى الوهم فالشك فالظن فاليقين.

غير أن الوصول إلى اليقين – معرفة الشيء كما هو عليه في الواقع– أمر لا يمكن أن يستقل به العقل البشري دائمًا، وحتى عندما يكون ذلك ممكنًا فإنه على مستويات جزئية فحسب وليست كلية. فالوصول إلى المعرفة الكلية حيث "العلة الأولى" أمر غير ممكن بدون "مصدر معرفة خارجي"، هو في المحصلة مدبر الكون والقوة الخالقة المطلقة وهو (الله عز وجل ). وعلى هذا، فالوصول إلى اليقين العقلي (المعرفي) يشترط وجود "الوحي" في ضمن مكونات نظرية المعرفة.

كما ذكر القرآن كذلك وظائف للعقل مثل: التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر، لتدل كلها على ما يدل . والعلاقة بين العقل والحواس في القرآن تقوم:

أ– على عدم الاقتصار على كل واحد منهما بعينه، وعدم تفسير الآخر به، فلا الحس عقلاً، ولا العقل حسا، وإنما كلاهما مخلوق لله في طبيعة الإنسان المخلوقة لله سبحانه، والمشمولة برعايته وعنايته.

ب– يجتمع على الحس والعقل معا، فالحس ليس طريقا وحيدا، كما أنه ليس طريقا مستقلا، وإنما تعمل الحواس والعقل معا. كما يقول الله سبحانه: ( ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ) الاسراء 36

ج– الحواس والعقل معا في مجال المحسوسات فحسب، وإن كان العقل منفردا بقوانينه في معرفة ما وراء عالم الشهادة .

وهكذا فان البحث قد تناول إمكانية العقل كمصدر للمعرفة وكذلك إمكانية الحواس في بناء الفكر الانساني وكيف أن الشك يصل بنا الى اليقين المعرفية كدرجة من درجات المعرفة العلمية والوصول الى اليقين محاولا الوقوف على بعض الامثلة في بيان نظرية المعرفة في الفكر الغربي و الاسلامي .

وهكذا فان البحث قد تناول مفهوم نظرية المعرفة وعلاقتها بالعلم ..وكيف يمكن التمييز بين المعرفة كنظرية وبين العلم كقانون ، ثم تناولنا علاقة العقل بالحواس في بناء المعرفة الإنسانية وتأثير كل واحدة منهما في الاخرى .. وكذلك تناول البحث نماذج من نظرية المعرفة عند فلاسفة الغرب وفلاسفة الإسلام وكيف نظر القران الكريم للمعرفة من وجهة نظر مستقلة .

•أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية بسقطرى – جامعة حضرموت.

**المقدمة :**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه الرسول الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ...وبعد

فان السؤال عن إمكان المعرفة هو سؤال عن جوهر المعرفة ومضمونها ، وهو سؤال عن الحقيقة – أي هل يمكننا أن ندرك الحقيقة؟ – ولو عدنا إلى جذور الجدل الفلسفي لوجدنا تساؤلات أبعد وأعمق من مدى إمكانية المعرفة ، كوجود الحقيقة وإمكان إدراكها ، فأصبح السؤال عن إمكان المعرفة هو سؤال عن المعرفة التي توصل إلى جوهر الوجود الحسي ، وغير الحسي وحقائقه ، فالحقيقة إذن هي الهدف لكل باحث في مجال نظرية المعرفة. ومن ثمّ يكون الخوض في نظرية المعرفة من حيث طبيعتها، وأدواتها، ومصادرها مبنياً على تثبيت فرض إمكانية المعرفة.

وتقودنا بداية البحث في الإبستومولوجيا أو ما يسمى بـ " نظرية المعرفة " إلى البحث في مفهوم العقل ، إذ على مفهوم العقل يعتمد كل ما يتعلق بالمعرفة ومصادرها. إذ تمثل نظرية المعرفة في المنظور الأكاديمي إحدى المحاور الأساسية للدراسات الفلسفية الحديثة. كما أنها في المنظور المنهجي تسهم في معالجة معظم القضايا النظرية سواء من ناحية مستوياتها أو مصادرها أو رسائلها. ويتباين ذلك بتباين المجال الموضوعي كما هو الحال في علم الكلام أو التصوف أو التفسير في العلوم الشرعية ، أو في الفلسفة أو علم النفس أو اللغة في العلوم الإنسانية أو في علم الاجتماع أو التربية أو المكتبات في العلوم الاجتماعية ، أو في علم الجيولوجيا أو الفيزياء و الفلك في العلوم الطبيعية .

ونظرية المعرفة كانت ومازالت موضع اهتمام المفكرين والباحثين الراغبين في الوصول إلى حقيقة السعادة الدنيوية . ولقد أسهمت في ذلك المجال عقول المفكرين في معظم الحضارات على مر العصور وفي جميع مراحلها التاريخية وقد تميزت الحضارة الإسلامية بمنظومتها الفكرية التي تجعل الوحي الإلهي وخلافة الإنسان في الأرض منطلقين أساسيين لأي وحدة نظرية تستهدف البحث عن الحقيقة ، وتحصيل سعادتي الدنيا والآخرة على حد سواء.

وقد تتبعت في بحثي المتواضع هذا نظرية المعرفة وإمكانياتها وأدواتها على مدار تاريخ الفكر الإنساني وكيف يمكن أن يدرك الإنسان الحقيقة أو أن يصل إليها واضعا لكل مرحلة من يمثلها من فلاسفة ومفكرين في تعريف نظرية المعرفة وأدواتها وإمكانياتها وسبل الوصول إليها ، وقد جاء البحث بثلاثة مباحث أساسية هي :

المبحث الأول : نظرية المعرفة وعلاقتها بالعلم :

المبحث الثاني . نظرية المعرفة بين العقل والحواس:

المبحث الثالث : نماذج من نظرية المعرفة في الفكر الغربي والإسلامي :

**المبحث الاول :نظرية المعرفة وعلاقتها بالعلم:**

**المطلب الأول : تعريف نظرية المعرفة :**

قد يتداخل معنى المعرفة مع معنى العلم فيكون مرادفاً له ، من حيث إن كلاً منهما يعني : إدراك صور الأشياء أو صفاتها أو علاماتها أو إدراك المعاني المجردة سواء أكان لها وجود خارج الذهن أم لم يكن ، فيقال : عَلِمَ الشيء بمعنى عرفه . وقد عرّف التهانوي في كشّافه العلم على أنه معنى من معاني المعرفة فقال ومنها ( أي المعرفة ) العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقا [1]

ومن هنا يستعمل المتكلمون في تعريف العلم كلمة المعرفة ، فيقول الباقلاني في تعريف المعرفة إنها معرفة المعلوم على ما هو به.[2]

وللجويني تعريف آخر يقول فيه : العلم عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به [3]، والقدماء يفرّقون بين المعرفة والعلم فيما يقول د . صليبا بالعموم والخصوص والإحاطة في الإدراك أو عدمه : فالمعرفة إدراك الجزئي ، والعلم إدراك الكلي ، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات ، ولذلك تقول : عرفت اللّه دون علمته ، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة ، ومن أجل ذلك وصف اللّه بالعلم لا بالمعرفة ، فالمعرفة أقل من العلم ، لأن للعلم شروطاً لا تتوافر في كل معرفة ، فكل علم معرفة ، وليست كل معرفة علماً [4] وبحيث يمكن القول بأن العلم مجموع معارف والمعرفة جزء من العلم . ولقد اعتنى علماؤنا . من محدثين ومفسرين وفقهاء وعلماء كلام وفلاسفة . بموضوع المعارف الإنسانية عناية بلغت من الاهتمام بها مبلغاً جعلهم يفتتحون مصنفاتهم بموضوع العلم وحقيقته ومعناه ، وما يحصل به العلم من النظر والاستدلال وإحكام النظر ، مما يعني اهتمامهم البالغ بنظرية المعرفة في مسمّاها الحديث . أما المحدّثون فلفظ المعرفة عندهم له أربعة معان :

الأول : الفعل الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مصحوب به .

والثاني هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم الحقيقة ..

والثالث مضمون المعرفة بالمعنى الأول .

والرابع مضمون المعرفة بالمعنى الثاني .

وينبغي أن نلفت النظر إلى أن هذا التقسيم قاصر، لأن الوجود الخارجي ليس محصوراً في الوجود المادي، أو كون الأشياء في الأعيان ، بل يشمل الموجودات المفارقة في المقام الأول ، مثل : اللّه، ومثل العقل والنفس، بل الوجود الإلهي هو أول وأولى في مرتبة الوجود الخارجي من وجود الأشياء المادية ، فالوجود الخارجي يجب أن يعرّف بأنه الخارج عن الذهن ، والخارج عن الذهن لا ينحصر بالضرورة في الموجودات المادية بل يشملها ويشمل الموجودات المفارقة أيضاً وتعني هذه النظرية بالبحث في طبيعة المعرفة وماهيتها ومصادرها وموانعها وشرائطها وقيمتها ووسائلها ، ويذهب البعض إلى أن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة ، لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه ، ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، أو بين العارف والمعروف، [5] وبما أن الذات لابد وأن يتجه تفكيرها إلى شيء ما ، ولا تستطيع أن تفكر في العدم ، كان الوجود هو موضوع المعرفة ، والوجود كمفهوم فلسفي يقصد به مطلق الواقع ويقابله العدم ، وهذا الواقع قد يكون في الخارج أو في الذهن ، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان ، وهو الوجود المادي ، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي .[6]

إن العلاقة . التي يتحدث عنها هؤلاء تتطلب وعي الذات العارفة بالمعروف لتصبح المعرفة عملية تجمع في داخلها بين شكل من أشكال الاتحاد وشكل من أشكال التفريق أو التمييز في الوقت نفسه ، بمعنى أن الذات المدركة إذا عرفت شيئاً وانطبع فيها ذلك الشيء أصبحت متحدة به ، في الوقت الذي لابد وأن تتصف تلك الذات فيه بالوعي لكي تستطيع أن تعرف. [7]

**المطلب الثاني : مصادر المعرفة :**

يعد المصدر الأساسي للمعرفة أو للإدراك من أهم الموضوعات التي ثارت حولها مناقشات كثيرة وشديدة في الفلسفة قديماً وحديثاً . ولذلك الفلسفات في إطار تقسيمها للإدراك إلى تصور وهو :

1. نظرية الاستذكار الأفلاطونية : التي تقوم على استذكار النفس للمعلومات السابقة التي كانت قد عرفتها في عالمها السابق في تجردها ، وقبل هبوطها إلى عالم الأبدان والأجسام ، واستذكارها لما أدركته من حقائق مجردة ثابتة في ذلك العالم الذي سماه أفلاطون (عالم المثل) فهذه النظرية ترى أن النفس في عالم المادة تسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية ، وعلى ذلك فليس لأدوات المعرفة أثر سوى لفت النفس إلى العالم الذي هبطت منه لتستذكر ما كانت قد نسيته

2. النظريات العقلية : وتعود لكبار فلاسفة أوربا مثل ديكارت وكانط وغيرهما.

وتتلخص في الاعتقاد بوجود منبعين للتصورات : أحدهما الحس والآخر الفطرة ، بمعنى أنّ الذهن البشري يملك معاني وتصورات لم تنبثق عن الحس ، وإنما هي ثابتة في صميم الفطرة . والنفس تستنبط من ذاتها ... وهناك اعتراض فلسفي مؤداه أن هذه النظرية لا تفسر لنا صدور التصورات الكثيرة أو اللانهائية عن النفس كمصدر بسيط لا كثرة فيه ...

3. النظرية الحسية : وتقوم على الاعتقاد بأن المصدر الوحيد الذي يمد الذهن ويموّنه بالتصورات والمعاني هو الحس . أما القوة الذهنية فهي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن ، والذهن ليس له إلاّ التصرف في صور المعاني المحسوسة بالتركيب أو التجزئة أو التجريد والتعميم.

وهذه النظرية نشأت كردّ فعل لنظرية الأفكار الفطرية التي مثّلها الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» ، وأول من تبنى النظرية الحسية . في المعرفة . الفيلسوف الإنجليزي جون لوك ، الذي قضى . إلى حد ما . على نظرية الأفكار الفطرية ، واقتفى أثره بعد ذلك وواصل مهمته وطوّر من نظريته الحسية هذه طائفة من الفلاسفة الإنجليز في مقدمتهم الفيلسوفان باركلي وديفيد هيوم ...

اما أهم المدارس الحديثة في نظرية المعرفة :

**المثالية الفلسفية** : ويمثلها باركلي الذي لا يقرّ بوجود شيء ما لم يكن ذلك الشي مُدركاً يقول : «أن يوجد هو : أن يُدرِك أو أن يُدرَك» . والشيء المدرك هو النفس ، والأشياء المدركة هي التصورات والمعاني القائمة في مجال الحس والإدراك ، أما الأشياء الموضوعية المستقلة عن حيز الإدراك فليست موجودة. (8)

**المثالية الفيزيائية** : وهي التي تحاول الاستغناء عن إضافة أي حقيقة جوهرية للمادة، إذ العالم مرده إلى حركة خالصة كما قال كارل بيرسون: «المادة هي اللامادي الذي هو في حركة» وهذا الاتجاه المثالي الفيزيائي استهوى كثيراً من الفيزيائيين فقالوا : مادام العلم يقدّم في كل يوم براهين جديدة ضد القيمة الموضوعية للمعرفة ، وضد الصفة المادية للعالم ، فليست الذرات أو البنيات الأساسية للمادة ، بعد أن تبخرت على ضوء العلم إلاّ طرقاً مناسبة للتعبير عن الفكر ، واستعارات وإشارات لا تتضمن من الحقيقة الواقعية شيئا .(9)

**المثالية الفسيولوجية** : وهي اتجاه ينطلق من أن الشكل الذاتي للإحساس البشري ناتج ومتوقف على تركيب الحواس والجهاز العضوي بصورة عامة للإنسان، بمعنى أن الأشياء في العالم الخارجي ليست هي التي تعطينا الإحساس بالشيء ، إنما الذي يحددها هو جهازنا العصبي ، والأشياء الخارجية تأثيرها يكون في أنها سبب أولي في إثارة العمليات الحسية في

أعضائنا ، والجهاز العصبي هو الذي يبلور عملية الإحساس في الكيفية التي يعبر بها عن نفسه.

**المبحث الثاني : نظرية المعرفة بين العقل والحواس:**

**المطلب الأول : العقل كأداة للمعرفة :**

ونقطة البداية في هذا الموضوع هي في تحديد أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني ، هذا الأصل أو الأساس أو المبدأ الذي تنتج عنه المعارف البشرية هل هو العقل بمفاهيمه أو الحس بمداركه أو هو العقل والحس معاً ؟ وحول الإجابة عن هذه الأسئلة ، ظهر اتجاهان : الأول : المذهب العقلي ، وسمي بذلك لاعتماده على العقل ، والثاني : المذهب التجريبي ، لاعتماده على الحس والتجربة.

أما المذهب العقلي : فهو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية وطريقة التفكير الإسلامي و هذا المذهب تنقسم فيه المعارف إلى طائفتين :

الأُولى : معارف ضرورية أو بديهية لا تحتاج إلى دليل وبرهان مثل : (النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء) (لا حادث بلا سبب محدث) (الكل أكبر من الجزء) .. إلخ من أمثلة القضايا الضرورية .

والثانية : معارف نظرية تستمد صحتها من معارف ومعلومات سابقة تستنبط منها ، مثل (الأرض كروية) ( الحركة سبب الحرارة) (التسلسل ممتنع) ، ولو لا تلك المعارف السابقة الضرورية أو البديهية، لما استطاع الذهن البشري التوصل إلى معارف نظرية على الإطلاق . إذن فالركن الأساسي للعلم بصفة عامة هو المعلومات العقلية الأولية ، أو العلل الأولى للمعرفة ، وهي على نحوين : أحدهما ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بصورة عامة وهو مبدأ عدم التناقض، والآخر ما كان سبباً لقسم من المعلومات وهو سائر المعارف الضرورية والعملية التي تستنبط بها المعرفة النظرية من المعارف السابقة هي التي يطلق عليها اسم الفكر والتفكير. [10]

وأما المذهب التجريبي : فهو الذي يرى أن الإنسان إذا كان مجرّداً من التجارب، فلن تكون عنده معرفة لأي حقيقة من الحقائق . فالتجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف ، ولا توجد معارف عقلية سابقة على التجربة.

أن المعرفة الإنسانية إذا كانت مستنتجة من بعضها البعض سواء في ذلك بالاستنباط أو بالاستقراء؛ فيجب أن تكون لهذه المعرفة بداية تتمثل في معارف غير مستنتجة بأي صورة من صور الاستنباط أو الاستقراء ، لأننا لو لم نفترض هذه البداية لواجهنا متراجعة لا نهائية ، ولتوقف التوصل إلى معرفة على حصول عدد لا نهائي من المعارف ومن ثم تصبح المعرفة مستحيلة ،ويمكن تلخيص المذاهب التي فسرت المعرفة وبحثت في مصادرها وكيفية الوصول إلى هذه المصادر بما يأتي :[11]

1. المذهب العقلي : وهو المذهب الذي يثبت العقل بل والتجربة . أيضاً . على أنه المذهب الصحيح في تفسيره لمصدر المعارف بأنها ترتكز على معارف قبلية سابقة أو ما يسميها بالقضايا الأولية ، وأن القائلين بالتجربة هم أنفسهم لا يستطيعون أن يؤكدوا قاعدتهم القائلة «التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة» لأن هذه القاعدة إن كانت خطأ فقد تهاوى مذهبهم من الأساس ، وإن كانت صواباً فما السبب في صوابها ؟ فإن كان صوابها بلا تجربة فمعنى ذلك أنها بديهية وهذا يهدم مذهبهم في إنكار معارف سابقة على التجربة ، وإن كان صوابها بتجربة سابقة عليها فهذا أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها. [12]

2. المذهب العقلي يرى أن ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة ، حيث إنه ينطلق إلى ما وراء المادة من حقائق وقضايا ، وبذلك يتحقق

للميتافيزيقا إمكان المعرفة ، وليست الحقائق الميتافيزيقية وحدها التي تحتاج في إثباتها إلى العقل ، بل المادة ، والتي لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الحسية الخالصة تحتاج في إثباتها إلى العقل أيضاً ، إضافة إلى أن التجربة . في المذهب التجريبي . لا تتعلق بنفس المادة وحقيقتها ، أو بالجوهر المادي ، وإنما تتعلق بظواهر المادة وأعراضها، مما يعني أن المذهب التجريبي عاجز حتى عن إثبات المادة نفسها

3. المذهب العقلي يؤمن بأن الفكر يسير دائماً من العام إلى الخاص ، أي من الكليات إلى الجزئيات (الاستدلال القياسي) ، أما المذهب التجريبي فإن الفكر أو حركة الذهن فيه تنتقل من الجزء إلى الكل ، ومن الخاص إلى العام (الاستدلال الاستقرائي).

4. يؤمن المذهب العقلي بالاستحالات العقلية ، أما المذهب التجريبي فلا يدخل الحكم باستحالة وجود شيء أو عدم إمكان وجود شيء في نطاق التجربة عنده وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة ، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته ، ومن الطبيعي أن يجوز التناقض في ظل عجز المذهب التجريبي عن إثبات الاستحالة ، وإذا جاز التناقض فإن جميع المعارف والعلوم تنهار من الجذور ومن الأساس ، ولا يمكن معه إثبات قضية علمية أو حسية أو عقلية .[13]

5. يؤمن المذهب العقلي بقيام علاقة السببية (العلية) في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعضها الآخر . أما المذهب التجريبي فلا يمكن أن يثبت مبدأ العلية والضرورة القائمة بين ظاهرتين ، بل قصاراه إثبات ظاهرتين فقط دون ما بينهما من علاقة وارتباط عِلّي ، ومع انهيار مبدأ العلية تنهار أيضاً جميع العلوم الطبيعية كما يقرر .

6. وأخيراً فإن المذهب لا ينكر أثر التجربة في العلوم والمعارف البشرية وفضلها العظيم على الإنسانية ، ومدى خدمتها في ميادين العلم وما كشفته من أسرار الكون وغموض الطبيعة ، ولكن المذهب العقلي يرى أن التجربة بمفردها لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها على أكمل وجه ، بل هي تحتاج إلى القضايا الأولية البديهية كمبدأ أساسي تنطلق منه .[14]

وتبقى نقطة مهمة في هذا الموضوع وهي اعتراض قد يوجه للعقليين مؤداه : أن العقليين إذا كانوا يؤمنون بمعلومات ومعارف أولية سابقة يصفونها بالضرورية ويدعون أن هذه المعارف الأولية هي بمثابة الطريق الأساسي في المعرفة ; فكيف تأخرت تلك المعلومات الأولية عن ولادة الإنسان مع الادعاء بضرورتها أو ذاتيتها ؟

ويؤكد علماء الكلام على هذه المسالة ، فقد جاء في تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب ، للآية الكريمة : (( واللّه أخرجكم من بطون أُمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون )) أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم باللّه ، فاللّه أعطاها هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم ... وتمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير فنقول : التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية وإنما أن تكون بديهية ، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات ، فلابد من سبق هذه العلوم البديهية ، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول : هذه العلوم البديهية إما أن يقال أنها كانت حاصلة منذ خلقنا أو ما كانت حاصلة . والأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا جنيناً في رحم الأُم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان ، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء ، وأما القسم الثاني فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة ، فحينئذ لا يمكن حصولها إلاّ بكسب وطلب،

وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية . وكل ذلك محال. وهذا سؤال قوي مشكل وجوابه أن نقول : الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا ثم إنها حدثت وحصلت، أما قوله فيلزم أن تكون كسبية ، نقول : إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر.

ولابن حزم الظاهري في هذه المسألة وجهة أخرى ، يرى فيها أن هذه البديهيات حاضرة في نفس الطفل ، وأنه يستخدمها في تمييزه دون أي معرفة سابقة ، فهو يستخدم علمه بأن الجزء أقل من الكل وأن المتضادين لا يجتمعان وأن الجسم لا يوجد في مكانين في آن واحد دون أن يشعر بأنه يعلم هذه القضايا أو يلاحظ أنه يدركها بطريق العقل ، يقول ابن حزم في التدليل على ارتكاز هذه القضايا في نفس الطفل : فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى ، وإذا زدته ثالثة سر ، وهذا علم منه بأنه الكل أكثر من الجزء ، وإن كان لا يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك ، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان فإنك إذا أوقفته قسراً بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً ، ومن ذلك علمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان ما فأمسكته قسراً بكى ... علماً منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان واحد . ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فإنه تراه ينازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع ما فيه فيدفع من في ذلك المكان الذي يريد أن يقعد فيه ويستطرد ابن حزم في ذكر تلك البديهيات التي يعلمها أو يدركها الصبي الصغير ، والتي تدل على أن البديهيات فطرة وموجودة في النفس البشري منذ أول لحظة في وعيها. (15)

**قيمة المعرفة :**

تتمثل قيمة المعرفة إجمالاً في مدى درجة اليقين الذي تصل إليه إدراكاتنا تصوراً كانت هذه الإدراكات أم تصديقاً ، أم بمعنى آخر في مدى إمكان كشف المعرفة عن الحقيقة ، كما تتمثل من ناحية أُخرى في الإيمان بإمكانية المعرفة ، وهذا اليقين الذي يعد معياراً لقيمة المعرفة أو الإيمان بها ينقسم إلى أنواع ثلاثة:

1. اليقين المنطقي أو الرياضي : وهو الذي يقصده منطق البرهان عند أرسطو ، ومعناه العلم بقضية معينة ، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علمت عليه . فاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم ينضم العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعد يقينا في منطق البرهان ، واليقين الرياضي يندرج في اليقين المنطقي لأنه يعني تضمن إحدى القضيتين للأخرى

2. اليقين الذاتي : وهو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها . وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم . فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأن وفاته قريبة .. ولكنه في الوقت نفسه لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً ، لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل.

3. اليقين الموضوعي : وهو يستلزم الصحة في مطابقة القضية التي تعلق بها اليقين، مع الواقع إضافة إلى الصحة في درجة التصديق من حيث مطابقته لمسوغات موضوعية تفرض درجة التصديق تلك ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي .

فاليقين الذاتي : هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كان هناك مسوغات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي: هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المسوغات الموضوعية ، أو بتعبير آخر : إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المسوغات الموضوعية إلى الجزم.

والأمر الثاني الذي يُعنى به علم المعرفة : هو إمكان المعرفة والعلم بوقوعها ، وهو أمر لا يقبل الإنكار ولا الشك ، ولا يتردد في الاعتراف به أي إنسان سوي عاقل لم تؤثر الشبهات على ذهنه وتفكيره ، وبالرغم من ذلك فقد ظهرت في تاريخ الفلسفة مذاهب تنكر العلم مطلقاً، ولا تعترف بإمكان المعرفة مثل : السوفسطائيين والشكاك واللاأدريين . وقد صنفهم بعض علمائنا على أنهم مرضى نفسيون ، وأن ابتلاءهم بالوسواس الذهني الشديد ، وبخاصة أن قسماً منهم أنكروا الوجود ذاته ناهيك عن المعرفة.

كما أظهر تاريخ الفلسفة . أيضاً . طائفة تدعي نسبية المعرفة بمعنى أنه لا توجد في نظرهم قضية صحيحة بشكل مطلق ، واليقين عند هؤلاء لا يتعدى اليقين الذاتي . وربما كان هذان التياران هما أبرز التيارات التي ظهرت لتشكك في إمكانية وقوع المعرفة أو تؤمن بوقوعها؛ لكنها لا تؤمن بقدرة المعرفة على كشف الحقيقة ، وذلك إضافة إلى المذهب الذي ينكر الحقيقة إنكاراً تاماً ، ويمكن استعراض الفلسفات القديمة في العصور اليونانية حيث ظهرت السفسطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وظلت ردحاً من الزمن إلى أن ظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين حاربوها . ووضع أرسطو منطقه المعروف لكشف مغالطات السفسطة وخلاصة مذهبه في نظرية المعرفة أن المعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية أو الثانوية التي تكتسب بمراعاة الأصول المنطقية هي حقائق ذات قيمة قاطعة. (16)

وظل مذهب اليقين مسيطراً على الموقف الفلسفي حتى القرن السادس عشر الميلادي ، حيث نشطت العلوم الطبيعية واكتشفت حقائق لم تعرف من قبل ، وخاصة في الهيئة ونظام الكون ، فبعثت تلك التطورات مذاهب الشك والإنكار من جديد.

ثم ظهر في هذا الجو منهج العقليين على يدي ديكارت الذي بدأ فلسفته بالشك الجارف المطلق ، ولم يستثن من شكه إلا فكره الذي يرى أنه حقيقة واقعة ، هذا الفكر الذي يعد نقطة الانطلاق إلى اليقين الفلسفي (( أنا أفكر فأنا إذن موجود )) .

ومن هذا الجانب الذاتي الذي أثبته ديكارت في تأملاته الفلسفية ، راح يثبت جانباً آخر هو الجانب الواقعي الموضوعي ، ثم رتب الأفكار الإنسانية وصنّفها في ثلاثة أنواع:

1. أفكار فطرية مغروزة في طبيعة الإنسان ، وهي هذا النوع الشديد الوضوح والجلاء من الأفكار ، ومن هذا النوع : فكرة «اللّه عز وجل » والحركة والامتداد في الطبيعة.

2. أفكار لا تتمتع بالوضوح السابق ، وهي الأفكار الغامضة التي تنتج في الذهن كثمرة لتعامل الحواس مع الواقع الخارجي . وهذه الأفكار ليست لها أصالة النوع الأول ، بمعنى أنها ليست فكراً إنسانياً خالصاً كما هو الحال بالنسبة للطائفة الأولى .

3. أفكار مختلفة كتلك التي يصطنعها الإنسان ويخترع صورتها اختراعاً ، وإن كان في اختراعه إياها يستمد عناصر الصورة من وقائع حسية موجودة بالفعل ، وذلك مثل أن يتصور «إنساناً» له رأسان.

أما جون لوك الذي يعد الممثل الرئيسي ، أو الناطق الرسمي باسم النظرية الحسية ، فهذا الفيلسوف كان

يرى أن الإدراك كله بل حتى المعارف البديهية ترجع إلى الحس والتجربة ، وبالرغم من ذلك فهو يرى أن هذا الحس ليس له قيمة فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة.

**أنصار الشك الحديث :** وهذا المذهب يعود في الأصل إلى مذهب الشك القديم الذي كان يعلن عن (لا أدرية) مطلقة ، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يعطي حكماً على الأشياء.

وكما قدمت اللاأدرية القديمة نفسها كحل وسط للصراع بين المذاهب السوفسطائية والفلسفة التحقيقية ، زعمت مدرسة الشك الحديث أنها تقوم بالوظيفة نفسها كحل للصراع بين المثالية الحديثة التي زعمت بأن الواقع ليس أمراً مستقلاً عن شعور الإنسان وإدراكه ، وبين الواقعية التي تؤكد على أن الواقع حقيقة موضوعية خارجية ومستقلة في ذاتها عن الإنسان بكل مشاعره وإدراكاته .

وقد وجدت طائفة تؤمن بقيمة المعرفة وموضوعيتها ، ولكن نتيجة نظرياتهم العلمية أدت بهم إلى الشك في المعرفة الذي أطلق عليه اسم الشك العلمي . ويمكن الوقوف على أهم تلك الاتجاهات في هذا المذهب وهي : [17]

أ . السلوكية : التي اتخذت من سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية . التي يمكن إخضاعها للحس العلمي والتجربة . موضوعاً لعلم النفس دون الاعتراف بما وراء ذلك من عقل وشعور ، وهذا الاتجاه يؤدي حتماً إلى موقف سلبي تجاه قيمة المعرفة وإلى عدم الاعتراف بقيمتها الموضوعية. [18]

ب . مذهب التحليل النفسي عند فرويد ، ويعتمد السلوك في نظريته على العناصر الشعورية وهي مجموعة الأفكار والعواطف والرغبات التي نحس بها في نفوسنا ، وعلى اللاشعور في العقل وهي شهواتنا وغرائزنا المختزنة.

ج . المادية التاريخية المعبرة عن نظرة الماركسية إلى التاريخ والمجتمع والاقتصاد وربطها للمعرفة الإنسانية عموماً بالوضع الاقتصادي ورؤيتها لفكر الإنسان ، على أنه انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية وما ينشأ عنها من علاقات. [19]

د – النسبيين : وهم الذين يعترفون بوجود حقيقة ويؤمنون بإمكان المعرفة البشرية لها ، ولكن هذه المعرفة أو الحقيقة التي يمكن للفكر الإنساني أن يحصل عليها هي معرفة أو حقيقة نسبية بمعنى أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة ، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء ، والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية. [20]

المبحث الثالث : نماذج من نظرية المعرفة عند فلاسفة الغرب والمسلمين :

المطلب الأول : نظرية المعرفة عند فلاسفة الغرب :

لقد دشن الفيلسوف البريطاني فرانسيس بيكون جهود إعادة بناء مفهوم العقل الذي حمل كتابه " الآلة الجديدة " الجانب الفطري من العقل مسؤولية "ارتكاب الأخطاء وتشويه الحقائق"؛ لأنه "أكثر جنوحاً للخطأ من الأحاسيس". لم يلبث بعد ذلك أن استبعد أقطاب المدرسة الوضعية مثل: جون لوك (1704م) وديفيد هيوم (1777م) مفهوم المعرفة الفطرية ( العلم الضروري ) جملةً وتفصيلاً، وكان هيوم يعمل جاهداً لأخذ المنطق الوضعي إلى نهايته؛ لينكر أن مبادئ وعمليات العقل بحد ذاتها ليست فطرية وإنما هي مكتسبة . لكن إنكار هيوم أدى إلى إنكار الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب، وتحويلها إلى رابطة شكلية ظاهرية ناتجة من مجرد الألفة والعادة .. وهو ما يؤدي بالفكر الوضعي إلى نسبية مطلقة . فالعقل لم يعد ينطوي على مبادئ ثابتة ، بل على مجموعة من القواعد المستمدة من العادة والألفة.

غير أن أفكار كانط – التي قدر لها أن تصوغ الفكر الغربي– أعادت بعض التوازن للفكر الغربي بإعادة مفهوم المبادئ الفطرية والضرورية ، لكنها كرست النظرة الوضعية في الوقت نفسه ؛ إذ جعلت استخدام هذه المبادئ الفطرية في غير المحسوس أمراً مستحيلاً، مما جعل العقل يقتصر في إدراكه على "الحقائق الجزئية" إلى حقيقة كلية متمثلة في إله خالق مهيمن ، على الرغم من اعترافه بضرورة رد عالم الظواهر المحسوسة إلى عالم علوي ماورائي .[21]

المفارقة المذهلة التي يلاحظها بعض الباحثين تتمثل في إنكار كانط قدرة العقل النظري (الخالص) على الوصول إلى معرفة راسخة للحق العلوي ، في الوقت الذي يؤكد فيه لزوم مفهومي الله واليوم الآخر لتأسيس فعل أخلاقي عند الحديث عن العقل العملي .

لقد أسست هذه النظرة الكانطية للشرخ الاعتقادي للدين ، والذي تحول بذلك إلى مسألة نفسية ذاتية خارجة عن مفهوم الحقائق . كما أسست في الوقت ذاته لتطويع الوقائع لخدمة الأغراض الشخصية بدلاً من اعتماد العقل للبحث عن حقائق الأشياء ، مما أدى لإلغاء الضوابط التي تتدخل في عملية نقل المعارف من مستوى الحدس إلى مستوى التفكير، وتحول دون تطويع الاستدلال لتحقيق مآرب شخصية.

وإذا كانت المعرفة الدينية من منظور وضعي تحتاج إلى إيمان ميتافيزيقي (غيبي) غير ممكن البرهنة عليه دومًا ؛ فإن المعرفة الغربية الوضعية المادية ليست أقل ميتافيزيقيةً من المعرفة الدينية، فهي تنتهي في المحصلة إلى الجزم بمرجعية المادة وحدها في الوقت الذي تشكل هذه النتيجة أحد الاحتمالات الممكنة فحسب.

وفيما يرى «كولبة» فإن مصطلح نظرية المعرفة يطلق ويراد منه أحد معنيين :

1- معنى عاماً ، ويراد به العلم الذي يبحث في مادة العلم الإنساني ومبادئه الصورية .

2- ومعنى خاصاً ويراد به العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية وعليه فالمعنى الواسع لهذا المصطلح يشمل كل البحوث الفلسفية المهمة التي تتعلق بظاهرة المعرفة مثل المنطق وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع والتاريخ وميتافيزيقا المعرفة . أما المعنى الضيق فيراد به العلم الذي يبحث في ماهية المعرفة ومبادئها ومصدرها ومنابعها وشروطها ونطاقها وحدودها. [22]

أما بداية ظهور نظرية المعرفة فمرتبطة بالفيلسوف الإنجليزي جون لوك1704م ، كما يعدّ هو المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة في العصر الحديث ، لأنه وضع المعرفة في صورة العلم المستقل كما كان كتابه (مقالة في العقل البشري) الذي صدر عام 1690م أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها ،إلاّ أن المصطلح ذاته لم يعرف إلاّ في وقت متأخر عليه في عام 1862م عند تسلر وذلك في كتابه(أهمية نظرية المعرفة ووظيفتها)، وبعض الباحثين يرى أن هذا المصطلح ظهر على يد «رينهد» في عام 1832م في كتابه (نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا ) .[23]

ولا يعنينا هنا تتبع الآراء العديدة حول بداية ظهور نظرية المعرفة كمصطلح يطلق على مبحث من مباحث علم الفلسفة أو المنطق ، بقدر ما يهمنا من مصادر المعرفة وقيمتها ومدى مشاركة كل من الذات المدركة والموضوع المدرك في المعرفة . وهي من أُمهات المسائل في نظرية المعرفة التي تفرقت حولها المدارس قديماً وحديثاً ، وبرغم كثرة هذه المدارس واختلافها حول المصدر الأساسي للمعرفة فإن من الممكن تصنيفها إلى المدارس أو المذاهب الآتية:

1. المذهب التجريبي أو الواقعي وهو المذهب الذي يرجع المعارف جميعها إلى التجربة أو الواقع ، وينظر إلى العقل على أنه مرآة تعكس الحقائق الخارجية.

2. المذهب العقلي الذي يرجع المعارف كلها إلى العقل باعتباره الأصل لكل معرفة.

3. المذهب النقدي ، وهو مذهب توفيقي بين المذهبين السابقين ، ويرى أن العقل يشارك الحس ومدركاته الحسية في الحصول على المعرفة.

**المطلب الثاني : نظرية المعرفة عند المسلمين :**

**أ- نظرية المعرفة عند الغزالي :**

جمع الإمام الغزالي ( ولد 450 هـ = 1058م - وتوفي505هـ = 1111م ) بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والنزعة الصوفية الروحية، اتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصر، مع شجاعة الرأي وحضور الذهن، كل ذلك أهّله ليكون رائدا في تلك العلوم المختلفة والفنون المتباينة؛ فكان الغزالي فيلسوفا وفقيها وصوفيا وأصوليا، يحكمه في كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر والعقل الناضج والبصيرة الواعية والفكر الراشد، فصارت له الريادة فيها جميعا، وأصبح واحدا من أعلام العرب الموسوعيين المعدودين .

والمعرفة في نظر القرآن باب من أبواب الوجود، لأنها تتعلق بإثبات الحقائق والأشياء والتعامل معها. وطرق هذه المعرفة من إحساس وعقل ووحي، ليست إلا مخلوقات لله سبحانه جعلها مسبحة بحمده، وخلق الله لهذا الإنسان عقلا أو قلبا يمكنه من التصدي والإيمان، وإرادة تمكنه من الاندفاع للعمل. فالمعرفة تقوم بالتعرف على الوجود. ومن ثم فالمطلوب من الإنسان _من وجهة نظر القرآن _ الإيمان بالله سبحانه وتوحيده وإفراده بالعبادة. فالإيمان معرفة بوجود الله ومعرفة بوحدانيته وصفاته وأفعاله، ومعرفة بالنبوة ومعرفة بالغيب وسائر أركان العقيدة، والإسلام استسلام لهذه المعرفة وعمل بتكاليف هي تحتاج أيضا إلى معرفة بالمأمورات والمنهيات وعلى ذلك فالمعرفة تتوقف على الوجود، ولا يتوقف الوجود على المعرفة. ولكن تنعكس هذه النظرة في الشك المنهجي ذلك لأن هذا الشك يقتضي طرح كل الأفكار السابقة حتى ولو كانت هذه الأفكار إيمانا بوجود حقيقي للأشياء، ثم تمحيص أدوات المعرفة وبحث مدى قدرتها على معرفة الأشياء والوقوف على معرفة بديهية يثبت بعدها التسليم بوجود الأشياء والحقائق. وأن هذا الباب من الشك مهما ادعى صاحبه بأن هناك أدلة يمكن أن يعتمدها بيقين في إيمانه أو اعترافه بوجود الأشياء، فإنه لا يمكن له بحكم تكوينه البشرى أن يحكم على أن هنالك وسيلة موثوقا بها تماما، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها .[24]

وكان الغزالي في فلسفته يعبر عن شغفه بالعلم والبحث عن الحقيقة ، وقد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين أساسيتين هما: الشك، والحدس الذهني للانطلاق منهما للوصول إلى حقائق اليقين .

وقد عبر عن ذلك بوضوح في قوله: "إن العلم اليقيني هو الذي يُكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه أمكان الغلط والوهم ."

ويعبر عن تجربة البحث عن الحقيقة التي تبدأ عنده بالشك فيقول: "فأقبلت بجدٍّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا ."وهو يفسر ذلك بأنه "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال ."[25]

وهذا المنهج الذي اتبعه الغزالي منذ أكثر من تسعة قرون شديد التشابه بما قدمه الفيلسوف الفرنسي

ديكارت وهو ما يؤكد تأثره بالفيلسوف الإسلامي الكبير وأخذه عنه؛ فقد عاش الفيلسوفان التجربة المعرفية ذاتها، وإن كان فضل السبق والأصالة يظل للامام الغزالي، فعبارة الغزالي الشهير "الشك أول مراتب اليقين" التي أوردها في كتابه "المنقذ من الضلال" هي التي بنى عليها ديكارت مذهبه، وقد أثبت ذلك العديد من المفكرين والباحثين الذين درسوا فكر ومنهج كل من الامام الغزالي وديكارت،حتى إن ديكارت قد اعتمد تلك المقولة ( الشك أساس اليقين ) كقاعدة أساسية في منهجه ومن ثم الانطلاق منها إلى بقية قواعد المنهج . [26]

وبعد ذلك تحول الغزالي من الفلسفة إلى التصوف بعد أن درس الفلسفة ومذاهبها واتجاهاتها وأصحابها، ولم يجد فيها ضالته المنشودة، فألف بذلك كتابه الأشهر (تهافت الفلاسفة )، وبعد أن استقر في وعيه ووجدانه أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى، خاصة أن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق كما جاء في كتبه .

ورأى أن التصوف هو المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة، وهو في تصوفه لا يهمّش العقل، ولا يقلل من أدائه، بل على العكس من ذلك؛ فإن للعقل عنده أثراً أساسيا في سلوك طريق التصوف؛ إذ إن العلم أللدني عنده لا يتأتى إلا بعد استيفاء تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر منها والرياضة الصادقة للنفس والمراقبة الصحيحة لله مثل التفكر الذي يفتح للمتفكر أبواب العلم ويصير به من ذوي الألباب .

والغزالي يحتج بالعقل على بعض الصوفية القائلين بالفناء والاتحاد، ويرى أنه قد ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن أن ينكشف له شيء يحكم العقل باستحالته، فالعقل عنده هو الميزان الذي قيضه الله للإنسان لقياس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها، ومن ثم فإنه ليس ثمة تعارض بين مقتضيات العقل، وشؤون الإيمان الديني. ويرى أن من لم تكن بصيرته ثاقبة فلن يعلق به من الدين إلا قشوره. أما في مسائل الإلهيات والغيب فيقرر أنه ليس للعقل أثر أكثر من تقبلها والتسليم بصدقها .[27]

ومما لا شك فيه أن الغزالي قد أسهم في تلك العقلية الواعية في تنقية التصوف من كثير من البدع والانحرافات، وأعطى التصوف والحياة الروحية بعدا عقليا جديدا،وهكذا فإن الإمام الغزالي قد أكد للإسلام قوة الحياة الدينية بتقرير الاعتراف بما نبت فيها من تصوف، وأسسه تأسيسا فلسفيا، بعد أن درس علوما وفلسفات وديانات شتى وفهمها فهما عميقا ومن ثم بيان رأيه فيها وكل ذلك نابع من منهجيته من أن ( الشك أول مراتب اليقين) ، الشك ليس من أجل الهدم والرفض وإنما من أجل الوصول إلى اليقين .

**اليقين الذي أراده الغزالي :**

ويصف الغزالي ذلك بقوله في صفة اليقين الذي يريده : " أن ينكشف المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، والوهم بحيث لو تصدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكارا "واستمر الغزالي شاكاً، يطرح الأسئلة على نفسه، ويحاول أن يعيد الثقة بالعقل ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل فقد الثقة به تماماً، وبدأ يحاول التفتيش عن مصدر آخر : " ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسيات والضروريات، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات اتجه الغزالي إذا إلى الحواس

هذه المرة ، ليجيب على سؤاله هل تمكنني هذه الحواس من المعرفة ؟[28]، ولكنه وصل إلى الطريق نفسه الذي أوصله إليه العقل، إذ انه اكتشف مدى خداع الحواس، واستمر من سؤال إلى آخر، مما ولد لديه ما يشبه الداء، شفي منه أخيرا فعادت نفسه إلى ما كانت عليه من صحة : " وتعود الأوليات العقلية موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل ، بنور قذفه الله تعالى في الصدر،وهذا النور لدى الغزالي مستمد كما يقول هو ، من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " هو نور يقذفه الله تعالى في القلب ، فقيل وما علامته ؟ فقال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود" و " إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها" وهكذا كأن الغزالي قد وضع يده على موضع الألم ، ووجد ضالته المنشودة ، على أن شك الغزالي بالعقل، هو نفسه تقديرٌ للعقل وليس حطاً من قيمته، بل إنه قد عده من الأشياء التي يُحترم بها الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، بما يهيئهُ العقل للإنسان من أسباب الحيل التي تجعله يسخر سائر الحيوانات الأخرى لخدمته، ولفظة العقل التي يستخدمها الغزالي، والتي استخرجها من حديث العقل المشهور الذي دارت حول وضعه وضعفه الشكوك ، ولسنا بصدد إثبات صحة هذا الحديث أو ضعفه بل سنقدمه كما قدمه الغزالي، لأنه اعتمد عليه في إثبات : " إن العقل جوهر، لأنه أول مخلوق لله، ولا يمكن أن يكون عرضاً ، لأن العرض لا يكون مستقلاً عن الجوهر بل هو تابع له وموجود به، وإنما عنينا بالحديث هو حديث: أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر .. الخ ، وقد عرف الغزالي العقل لدى الفلاسفة ولدى الجمهور. فلدى الفلاسفة وهو ما يهمنا هنا ، : " فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة، العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل العملي، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل النظري، والعقل الهيولاني، والعقل بالفعل ، والعقل الفعال ،ويعرف الغزالي كل عقل من هذه العقول ويحدد مكانته مما سوف نستبعده لننتقل إلى الكيفية التي يتم بها تحصيل المعلومات .

**كيف تتم المعرفة عند الغزالي ؟**

فعملية تحصيل المعارف لدى الغزالي تشترك فيها الحس والوهم والتباين ، فالحس يكون بإمرة العقل والحس ، يدرك التعدد والتباين بتباين الزمان أو المكان ، فإذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حاصلة في ماهو في حيز واحد . أي أن هاتين الصفتين ، وأعني بهما التباين والتعدد بالنسبة للزمان هي " القبل والبعد " أما بالنسبة للمكان فهي " التباعد والتقدم والتأخر والقرب والبعد" ولننظر إلى رأي الغزالي في وظيفة كل من الحواس والمتخيلة – والقوة المفكرة – فبالنسبة للحواس فان لكل حاسة منها وظيفة بالنسبة للعقل مستقلة عن وظائف الحواس الأخرى. أما وظيفة المتخيلة ووظيفة كل حاسة من الحواس في نقل المعلومات إليها فيرى الغزالي أن القوة الخيالية المودعة في مقدمة الدماغ تجري من العقل مجرى صاحب بريده إذ تجتمع أخبار المحسوسات عندها وتجري القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد، ويجري الحواس الخمس مجرى جواسيسه، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع، فالغزالي إذا شرح لنا سبيلاً لتشكل المعرفة بواسطة عمليات تجري بين أعضاء الجسم والموجودات في خارجه، ثم ينبهنا الغزالي على مسألة النظر التي يحث عليها بقوله إن النظر هو الاستبصار أو الاعتبار أو التفكر أو التذكر أو التأمل أو التدبر .. والاعتبار هو إحضار

معرفتين للعبور منهما إلى معرفة ثالثة .[29] ونلاحظ هنا أن الغزالي يعتمد على المنطق في تسلسل معرفي للوصول إلى الحقائق، أما كيف تحصل هذه المعرفة، أي العبور من معرفتين إلى معرفة ثالثة فانه لا يكتفي بالقول إن المعلومات التي يكون منها العقل المعارف والعلوم تأتي عن طريق الحواس، بل يريد أن يتقصى كيفية حصولها في النفس من خلال حوار مصطنع هو عبارة عن أسئلة وأجوبة: فان كانت النتيجة صادرة عن المقدمات، نتيجة لمقدمات سابقة، والمقدمات السابقة نتيجة لما قبلها .. وصولاً إلى حقيقة مفادها إن العلم لا يدرك إلا بعلم سابق ويستمر الغزالي بتضخيم معارفه بهذه الطريقة، مؤكداً في الوقت نفسه إن العقل يرى الأشياء كما هي ، وانه يصلح معياراً لا يخطئ عندما نروم التمييز بين الحق والباطل والخطأ والصواب بشرط أن يتجرد عن غشاوة الوهم فان العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل رأى الأشياء على ماهي عليه وفي تجريده عسر عظيم ويطلعنا الغزالي على كيفية حصول المعرفة في النفس في المثال البسيط الآتي: والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته، تتأتى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال، فأن من ينظر إلى السماء والأرض، ثم يغض بصره، يرى صورة السماء والأرض في خياله، حتى كأنه ينظر إليها ولو انعدمت السماء والأرض .ويمكننا ملاحظة البون الشاسع بين فكرة الخيال عند الغزالي، ومثيلتها لدى الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، فهي لديه لا تعدو أن تكون " ذاكرة " بالمعنى الدارج بينما جعلها الفارابي مثلاً، المظهر الأكمل لتطور النفس حتى تصبح مستعدة للأخذ عن العقل الفعال .[30]

**لا بد من صفاء النفس للتعلم :**

والغزالي يشترط تصفية النفس كما هو حال سابقيه لحصول المعرفة ولكن ليس بالكيفية التي قالوا بها، وهي أن يكون أثر الإنسان هو أثر الأخذ وليس أثر المتلقي ، فالغزالي يقرر أن الله يرسل ملائكة تحمل هذه المعارف لتزرعها في قلوب المؤمنين :ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة كما قال الله تعالى (( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء )) الشورى / 51

ويرى الغزالي أن النظر في هذه الآية يكشف عن أن هنالك وسائط " ملائكة " تنقل المعرفة، ولاسيما إن الغزالي في موضع آخر قد أطلق على العقل تسمية " الملاك" : لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق، بل يكون عبارة ذات ملك من الملائكة ، يسمى عقلاً" .واستعارة الغزالي في تسمية العقل بالملاك ، ذلك لأنه هو من يوصل المعرفة لنا ، والعقل المعني هنا أو الملك ، هو الملاك جبريل، على أنه أحد الوسائط وأشار الغزالي إلى ذلك : إنه هو الذي علم الرسول استخدام القسطاس المستقيم وإن واضع هذا القسطاس هو الله سبحانه وتعالى .وجبريل الملاك هو العقل الفعال لدى ابن سينا ، فالغزالي إذا يؤكد أن كل ظرف أو كل وسيلة تحصل بها المعرفة هي ملك :فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملاكاً، وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطاناً. [31]

وكانت قد شاعت في أوساط فلاسفة الإسلام مسألة إن العقل ماهو إلا أداة تكون في الأكثر " منفعلة" تتلقى العلم أو المعرفة دون أن يكون لها أي أثر ايجابي ذي فاعلية، أو أنه يكون حسب التعبير الفلسفي " كالمرآة" وهذا ما لاحظناه لدى أكثر الذين أخذناهم بالبحث.بينما أعاد الغزالي للعقل مكانته، وذلك في كلامه عن علم الحساب، ذلك العلم الذي لا يمكن إغفال أثر العقل في تركيز دعائمه، فهو وإن رد هذا العلم أو غيره إلى الأنبياء والمرسلين، يؤكد أنه

على من تعلم هذا العلم بالطريق السالف، يمكنه العودة إلى العقل في الحكم على صدقية ما تعلمه أو خطأها وهل كان المعلم الذي علمه الحساب قد أتقن تعليمه أم لا ، وإنما يختلف الناس في المقدمات، لأن الفطرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات ، بل لابد من تعلمها من الأفاضل، وذلك الفاضل لابد أن يكون تعلم أكثرها ، أو استأثر باستنباط بعضها وهكذا ينتهي الأمر إلى معلم معصوم هو نبي موحى إليه من جهة الله تعالى، هكذا تكون العلوم كلها.. ولكن بعد إفاضة الله علم الحساب، في ما بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم.. ولكن يحتاج إلى حاسب ينبه عن طريق النظر .[32] وهكذا يتبين لنا اختلاف مفهوم العقل لدى الغزالي عن مفهومه لدى الفلاسفة، فهو ليس مرآة صقيلة تنعكس فيها المعارف بحسب صقالتها بل هو دور حاكم مستنبط فعال فعالية بعيدة ومتسعة ونرى الغزالي أنه قد وسع سلطان العقل، وآمن به إيماناً ليست له حدود، وصولاً إلى تأكيد مصداقية الأنبياء: " والعقل يهديك إلى صدق النبي، ويفهمك موارد إشارته بل وصل الأمر إلى إثبات النبوات بالعقل، ولكن لابد من الاستعانة بالشرع والانقياد له لإدراك ما ضاق عنه سلطان العقل من الحقائق الدينية: أو لا يعلم أن خطى العقل قاصرة، وان مجاله ضيق مختصر.[33]

وهذا يجعل عملية الفهم أو العلم قائمة على كل من الحس والعقل ، وهذا إبراز لأثر الحواس في المعرفة ، إذ إنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها . وتفسير المعرفة عنده هو إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ذلك أنه لابد للعقل وهو بالقوة من شيء هو بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه من القوة إلى الفعل أي " يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصورة في المادة ، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا . وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل .[34]

**ب- الكندي وتفسير المعرفة**

إن الكندي وإن ابتدأت فلسفة المسلمين تتخذ طابعها العقلي ، عنده سواء في الوجود أو المعرفة إلا إن نظريتي الفيض والخلق المستمر لا في زمن ، لم تظهرا عنده بوضوح بل إنه في حديثه عن هاتين المسألتين كان ما زال قريبا من التصور القرآني إذ وصف عملية الخلق والإبداع بأنها " إظهار الشيء عن ليس ، أي إخراج الشيء إلى الوجود من العدم كما عرف النفس تعريفا آخر بالإضافة إلى تعريف أرسطو الذي اشتهر بعد ذلك عند فلاسفة المسلمين ، عرفها بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف ، وهو بهذا يقرر روحية النفس ويصرح بخلودها ولا يتعرض لمسألة وجودها قبل البدن أو معه ، ولكنه يؤكد أن علاقتها بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه . وحقيقة الأمر أننا مهما حاولنا إبعاد الكندي عن نظرية الفيض والإشراق بصورة تفصيلية ، إلا أننا نجد شرحه للوجود والمعرفة كان متأثرا إلى حد ما بالفلسفة اليونانية ، موفقا بينها وبين الدين ، وهو يفرق بين نوعين للوجود , وجود الواجب ووجود الممكن . ومن ثم يجعل المعرفة لهذا الواجب هي المعرفة اليقينية كما يجعل هذا الواجب وه وموضوع المعرفة . ويجعل العقل طريقا لمعرفة الواجب اليقينية ويجعل الحواس

طريقا لمعرفة العالم المحسوس المتغير ومن ثم فهي لا تتصف بالثبات واليقين بل بالظن ، ولكن فكرة العقول العشرة وفيضها وإشراقها بصورة تبدو فيها الروح الأفلاطونية ، لم تتضح تماما إلا بعد الكندي وعلى وجه الخصوص عند الفارابي وابن سينا ، إذ جعلا العقول العشرة أساسا لتفسير نظرية الخلق ونظرية المعرفة . أما الكندي بعد أن جعل الخلق إظهارا لوجود الشيء بعد عدم ، جاء ففسر المعرفة على أساس ما أعطى الإنسان من استعداد وطرق لها بعضها ظاهرة هي الحواس والعقل والبعض الآخر داخلية هي القلب .ومن ثم فالمعرفة عنده لا تحصل بطريق الإشراق المعرفي وانما تحصل بثلاث طرق :[35]

**الحواس** : وهي موجودة في الإنسان منذ أن خلقه الله والإنسان يباشر حواسه في وجوده مباشرة قريبة جدا منه ومن ثم فهي مرحلة وجود إنساني أولي . والمحسوسات لها وجود خارجي عنده منفصل عن الذات العارفة إذ يقول : " فالمحسوس أبدا جرم " ويجعل في النفس الإنسانية بالإضافة إلى الحواس ما يطلق عليه القوة الحساسة وهي تلك التي تشعر بالتغيير الحادث في كل واحد من الأشياء في الخارج العيني . واعتراف الكندي بالوجود الخارجي على هذه الصورة يجعله مخالفا لأرسطو الذي جعل الأسبقية للوجود المنطقي بينما جعلها الكندي - بدافعه الديني – أسبقية في الزمن . وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند الكندي فإنه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل الذي هو الطريق الثاني للمعرفة .[36]

**العقل** : وهو مباين للحس والوجود الخارجي يحتاج العقل لإعمال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبين حقيقته وكشف قوانينه ويوجد في هذا العقل الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا . وحقيقة الأمر أن العقل والحس يعملان معا في المعرفة عنده . يقول الكندي .... " : والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الانساني. "

**القلب** : وهو طريق للإيمان عنده يعمل فوق حدود العقل والحس من الغيبيات وإن كان لا يتعارض مع العقل إلا ناه يتجاوزه فيما يعجز عنه هذا العقل . فالعقل يثبت الغيبيات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ويؤمن بالنبوة على هذا الأساس دونما إشراق.

**الخاتمة :**

لقد أخطأت الفلسفة عموما في فهم العقل ، حيث قررت أن تبحث في مكان المعرفة العقلية أهي في العقل أو لا؟ وأين موضع هذا العقل هل هو المخ أو الدماغ؟ وهذا الخطأ مترتب على تعريفهم للنفس وعلى القول بجوهرية العقل سواء كان مفارقا أم متصلا بالبدن.

يجعل العقل نوعا من الحواس كما في الاتجاه القديم ، ويجعله انعكاسا أو أثراً للمادة، كما في الاتجاه الجديد. وعلى ذلك فإن الأهمية إنما هي للحواس والتجربة، والعقل جزء من هذه التجربة الحسية، ومعنى من معانيها. وترجع عمليات العقل إلى تداعي المعاني القائمة على الآثار الحسية في التجربة. ولعل نظرية الظاهرة الثانوية تتفق مع هذا المذهب. تلك النظرية التي مفادها أن العلاقة بين الذهن والجسم أو بين العقل والحواس علاقة سببية، غير أن هذه السببية ليست متبادلة بينهما، وإنما يكون التأثير فيها من جانب فحسب، أي أن الحواس تؤثر في العقل أو التغيرات الجسمية تؤدي إلى حدوث

تغيرات ذهنية. ومن ثم فليس النشاط العقلي إلا نتاجا ثانويا لعملية فيزيائية أو حسية بحت.

فيقدمون العقل على الحس وإن كانوا يعترفون بأن الحس يقدم صورة عن العالم الخارجي ولكن هذه الصورة لا قيمة لها عند أفلاطون أكثر من أنها تذكرنا بمثالها في العالم العقلي والحواس، فالعلاقة علاقة مصاحبة وليست علاقة تأثير، ولكن يتميز العقل بأنه هو الإدراك السليم، ذو المعرفة الواضحة المتميزة بينما تتميز الحواس بإدراك غامض ومبهم. ويرى أرسطو كما تبعه في ذلك فلاسفة المسلمين: أن العلاقة بين العقل والحواس تقوم على التأثير المتبادل فالحواس تقدم للعقل صورا عن الأشياء من خلال الحواس الظاهرة والباطنة ، ويقوم العقل بتجريد وانتزاع الصور العقلية من معطيات الحواس بإشراق العقل الفعال عند ابن سينا والفارابي، وباتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني عند ابن رشد . والفكرة قائمة على نظرية اتحاد النفس بالبدن ، فالعقل والحواس متحدان كذلك ومن ثم فإننا لا نستطيع التفكير دون صورة حسية ، كما أن الإحساسات تبقى متفرقة دونما عقل يجمعها ويجرد منها الصورة العقلية.

والقرآن في نظرته للمعرفة العقلية أو للمعرفة الإنسانية المميزة للإنسان عن الإدراك الغريزي في الحيوان ، لا يجعل العقل جوهرا بل يجعله عرضا أو صفة مميزة للإنسان ذلك أن الإدراك وظيفة الروح سواء كان الإدراك عقلياً أم حسياً ، ولا يمكن حصر الإدراك بصورة دقيقة في جزء معين دون غيره في الإنسان ، لأن الإنسان مخلوق من مادة وروح، وتعمل كينونته الإنسانية بشكل متكامل ومتناسق وبسر لا يعلمه إلا الله سبحانه. وإن كان لنا ثمة علم فلا يعدو أن يكون وصفا لهذا الإدراك بحسب المدركات، المحسوسان والمعقولات. وبحسب ما بين القرآن من أوصاف وعمليات. فالقرآن مثلاً لم يتحدث ولا في كلمة واحدة عن العقل بصيغة العقل وإنما ذكر التعقل أي الوظيفة أو العملية التي هي: تعقلون ويعقلون وعقلوه ونعقل، وقد ذكرت هذه الوظيفة للانسان في القرآن في تسعة وأربعين موضعا ، ولم يعن بها أبداً عضوا أو جوهرا اسمه العقل بل نجد أنه لم يعز التعقل إلى عضو في الرأس وإنما عزاه إلى جهة أخرى سماها القلب وهي ليست طبعا تلك الغدة الصنوبرية المادية وإنما هي الوظيفة المدركة فقال سبحانه: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها )الحج /46 .

ولعل من أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا المتواضع هذا أن القرآن الكريم ذكر كذلك وظائف للعقل مثل: التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر، لتدل كلها على ما يدل على التعقل، من وظائف للإنسان، بما هو إنسان مميز على سائر المخلوقات ، ويقوم بوظيفة القيادة والاستخلاف في هذا الوجود المحسوس أو في عالم الشهادة والحياة الدنيا.

كما ذكر القرآن الكريم أعضاء نسب إليها هذه الوظائف. كالقلب والفؤاد وذكر ألفاظا تدل على حقيقة الإنسان كاللب، والحلم وتدل على أنه فيه قوة رادعة، كالنهي والحجر. ومدح أولي الألباب وأولي النهى، وإن كانت الكلمتان تدلان على ما يتميز به الإنسان على غيره، وعلى ما يطلقه جمهور الناس من وقار وهيبة وهيئة محمودة للإنسان، وعلى ما يحسنون اكتسابه من علم ينفع وعلى ما يدل على صحة الفطرة واستقامتها. ولا أظن أن نسبة التعقل والفقه إلى القلب، وجمع الفؤاد إلى البصر والسمع، يدل على نسبة مادية فيكون المقصود من القلب هو العضو المادي ومن الفؤاد هو وسط القلب كموضع مادي كذلك، بل إن لذلك توجيها مفاده أن القلب موضع أعمق الأفكار

وأصدقها وأوثقها، ودلالة على المعرفة العميقة، ولاحتمال أن حركة القلب بالدم الذي ينبض يدل على الحياة، فترتبط المعرفة أو الإدراك أو عمل الكينونة الإنسانية بحياة القلب. وأن التعبير بالفؤاد الذي هو "وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر"، كما قال تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)الحج /46 ، إنما يدل على عمق المعرفة وأنها راجعة إلى حقيقة الإنسان المميز بها. ويطلق على قلب كل حي ذي قلب إنسانا كان أو غيره وجمعه أفئدة. ولكن القرآن لم يستعمله إلا في الإنسان في مواضعه الستة عشرة التي ذكره فيها، ومن ثم جمع الله بينه وبين السمع والبصر لما فيه من الحرارة والحركة أو التوقد الذي يجعل هذه الحواس تعمل، فتؤدي مهمتها معه في الإدراك، ولذا فقد جاء الجمع بين الحواس والفؤاد في القرآن في معرض الامتنان بالنعمة المذكرة لنا بأن الله سبحانه هو الواهب لنا ما يميزنا عن سائر الحيوانات فقال سبحانه: (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) المؤمنون / 78.

أما المتكلمون، فقد كانوا أكثر حيطة في معنى العقل إذ عرفوه بأنه مناط التكليف. وفسر الأشعري مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريات. كما عرفه القاضي: بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات أما الرازي فقد فسره بأنه صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. فاعتباره عندهم صفة أو ميزة غريزية فيه ابتعاد عن اعتباره عضواً أو تسميته جوهرا. إلا ما كان من متأخريهم إذ سموه بالجوهر وإن شرحوا مقصودهم بالجوهر فقال السيد الجرجاني عنه أنه "موجود ممكن ليس جسما ولا حالا في جسم ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن عن الآلات الجسمانية". نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية في العقل، وإنما همه أن يعطينا العقل من جهة وظيفة الإنسان العقلية أو القلبية، أو حتى نكون من أولي الألباب وأولي النهى. ولذلك فإذا ما جئنا لوظائف الإنسان بصفته مفكرا وعاقلا ومنوطا به وظيفة الاستخلاف في الأرض، وجدنا أننا إذا عبرنا عنها باستعمال العقل فإنها لا تنحصر في العقل الذي هو مناط التكليف، وإنما تتجاوزه إلى العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الذي يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح، بل يعم الخطاب القرآني كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة. فمن دعوة القرآن إلى التعقل عامة قوله سبحانه: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)البقرة /164. (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)العنكبوت / 43. ومن خطابه إلى التعقل بمعنى أن يكون للإنسان عقل وازع يردعه عن الشر: قوله سبحانه: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)الملك اية 10 . (ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون)الانعام / 151. ومن خطاب القرآن الذي يريد به وظيفة الإدراك قوله سبحانه: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) ال عمران /7.

أما خطابه الذي يريد به التعقل بمعنى التفكير والاستنتاج، فقد ورد بعبارات التفكر والفكر والنظر

والبصر والتدبر والفقه والذكر والعلم وسائر العمليات الذهنية ذلك قوله سبحانه: (قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون)الانعام / 50.

لذلك كله فان القرآن الكريم ينظر إلى أن ثمة علاقة واضحة بين العقل والحواس، إذ إنهما مشمولان بطبيعة الإنسان المزدوجة، المادية والروحية المخلوقة لله سبحانه وتعالى والتي تحيا بقدرة الله وتؤدي أثرها المعرفي بما آتاها من استعدادات وطاقات. والعلاقة بين العقل والحواس في القرآن تقوم:

أ- على عدم الاقتصار على كل واحد منهما بعينه، وعدم تفسير الآخر به، فلا الحس عقلاً، ولا العقل حسا، وإنما كلاهما مخلوق لله في طبيعة الإنسان المخلوقة لله سبحانه، والمشمولة برعايته وعنايته.

ب- يجتمع على الحس والعقل معا، فالحس ليس طريقا وحيدا، كما أنه ليس طريقا مستقلا، وإنما تعمل الحواس والعقل معا. كما يقول الله سبحانه: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا.) الاسراء 36

ج- الحواس والعقل معا في مجال المحسوسات فحسب، وإن كان العقل منفردا بقوانينه في معرفة ما وراء عالم الشهادة.

**الهوامش:**

(1) صليبا : جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط 2 ،1982 ، 2 /392 .

(2) الباقلاني :التمهيد : ، تحقيق محمد يوسف موسى ،مكتبة الخانجي ،القاهرة . 1950م ، ص 12 .

(3) الجويني : البرهان في أصول الفقه :، تحقيق د . عبد العظيم الديب . ط قطر 1399 هـ ، 1 / 120.

(4) لسان العرب :ابن منظور ، دار صادر ، بيروت ، 9 / 236 .وينظر أيضا صليبا :جميل ،المعجم الفلسفي ، 2 / 392 . 393 .

(5) صليبا :جميل ، المعجم الفلسفي 2 / 559

(6) زقزوق :محمود ، دراسات في الفلسفة الحديثة ، دار الطباعة المحمدية . ط . القاهرة 1988م ص 185 ..

(7) زقزوق :محمود ، تمهيد للفلسفة ، مكتبة الانجلو المصرية . ط 2 . 1979م ، ص 116 .

(8) انظر زكريا بشير إمام، دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط/1، 1991م،ص218

(9) المصدر نفسه ، 218 ومابعدها

(10) محمود : زكي نجيب ،نظرية المعرفة ، القاهرة، 1956م، ص75 وما بعدها

(11) الطويل : توفيق : أسس الفلسفة ، ص309 وينظر أيضا الجابري :محمد عابد : المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي ، ج2 ، ص82

(12) محمود : زكي نجيب ،نظرية المعرفة ، القاهرة، 1956م، ص118

(13) الطويل : توفيق ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م ، ص122

(14) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(15) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 41/1.

(16) وولتر يتيس: تاريخ الفلسفة اليونانية:، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1978،ص118

(17) الطويل : توفيق ، اسس الفلسفة ، ص306

(18) المصدر نفسه ، ص305

(19) زقزوق : محمود ، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت مكتبة الأنجلو مصرية، 1973م ، ص72 ومابعدها

(20) المصدر نفسه ، ص370 ويظر ايضا الآلوسي : حسام : مكانة العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998 ،ص88 ومابعدها

(21) بدوي :عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1984م ،ص118

(22) زقزوق : محمود ، تمهيد للفلسفة ، ص 115

(23) المصدر نفسه : والصفحة نفسها

(24) زقزوق : محمود المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو مصرية،1973،ص73 وما بعدها

(25) الغزالي :ابو حامد ، المنقذ من الضلال ،تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ،دار الاندلس ، بيروت ، 2003 ص16 وما بعدها

(26) جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الجيل، بيروت، ط/1، 1992م، ص78 ومابعدها

(27) الزعبي :أنور خالد ،مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي ؛ فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، 2000.سلسلة الرسائل الجامعية ؛ 34،ص274

(28) النشار : مصطفى ، الغزالي ونظرية المعرفة : ،عالم الفكر ،الكويت، 1989، ص 157–172.

(29) النشار: مصطفى ، الغزالي ونظرية المعرفة، عالم الفكر ، الكويت، مج1، 1989، ص 173– 175.

(30) المصدر نفسه : ص 174

(31) الحار:أحمد مصطفى ، المنهج الفلسفي ونظرية المعرفة عند الغزالي ،الحكمة ، طرابلس، 1976، ص 83–95.

(32) زورق : عبد الله حسن ،نظرية المعرفة عند الغزالي. ، المسلم المعاصر ،بيروت ،1987 ص 27–52.

(33) الغزالي (أبو حامد): معيار العلم، ، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ، 1964، ص241.

(34) الصافي :محي الدين أحمد ،نظرية المعرفة عند الغزالي،إشراف عبد الحليم محمود.–القاهرة: جامعة الأزهر كلية أصول الدين، 1966.–رسالة دكتوراه ،ص116

(35) الزعبي : أنور خالد ، منهج البحث عند الكندي : فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1998.–سلسلة الرسائل الجامعية،1998؛ 23. ص428

(36) المصدر نفسه ص 430وينظر أيضا قاسم محمد محمد : نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي ،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، ط1 ، 1986 ،ص 88 .

**المراجع والمصادر :**


- القران الكريم

1- الآلوسي : حسام : مكانة العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998 .

2- الباقلاني : التمهيد ، تحقيق محمد يوسف موسى . مكتبة الخانجي . القاهرة . 1950م .

3- بدوي :عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1984م .

4- ابن منظور : لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، 2000

5- امام : زكريا بشير ،دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط/1، 1991م،

6- الجويني : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق د . عبد العظيم الديب . ط قطر 1399 هـ ،
7- الحار :أحمد مصطفى ، المنهج الفلسفي ونظرية المعرفة عند الغزالي ،الحكمة ،طرابلس، 1976.
8- جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الجيل، بيروت، ط/1، 1992م.
9- الزعبي : أنور خالد ؛ مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية ،فرجينيا ،2000 .
10- زروق : عبد الله حسن ، نظرية المعرفة عند الغزالي.- المسلم المعاصر ، بيروت ، (1987).
11- زقزوق :محمود حمدي ، دراسات في الفلسفة الحديثة ، دار الطباعة المحمدية . ط . 1988.
12- زقزوق :محمود حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، 1973م
13- الصافي : محي الدين أحمد ، نظرية المعرفة عند الغزالي؛ إشراف عبد الحليم محمود.-القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، 1966.-رسالة دكتوراه.
14- صليبا : جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ط 2 ، 1982 .
15- الطويل : توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م.
16- عفيفي :أبو العلا ، المدخل إلى الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة 1942م.
17- الغزالي :أبو حامد ، المنقذ من الضلال ،تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ،دار الاندلس ، بيروت ، 2003 .
18- محمد :قاسم محمد ، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي ،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، ط1 ، 1986 .
19- النشار : علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية، ط1966م .
20- النشار : مصطفى، الغزالي ونظرية المعرفة.- عالم الفكر (الكويت)، (1989).
21- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1978م .