ثنائية المصدرية والغائية للواقع في نظرية المعرفة
دراسة مقارنة

أ.د. مختار محمود عطا الله (*)

المقدمة :

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه ودعا بدعوته إلى يوم الدين. وبعد،،

فإن (نظرية المعرفة) التي أضحت من مجالات البحث المهمة في الفلسفة العامة وفي الفلسفة الإسلامية كذلك لها مكونات أساسية لا تكون مجموعة الكتابات فيها نظرية إلا باكتمالها، ومن بين هذه المكونات (مصادر المعرفة) و (غايات المعرفة)، وعلى هذا فإن البحث في مدى ارتباط المعرفة بالواقع من حيث كونه رافدا من روافدها، وكذلك من حيث كونه هدفا من أهدافها على الصعيد التنظيري الصرف يعد بحثا في صميم نظرية المعرفة.

ويدخل هذا البحث في الوسط العلائقي للمعرفة، وليس في الرحابة المضامينية لها؛ لأنه يحاول أن يرصد العلاقة بين المعرفة بأنواعها المختلفة والواقع بجوانبه المتعددة. كما يلي: في الوضع القبلي والوضع البعدي للمعرفة، فيحاول أن يكشف عن وجود وجهين من وجوه الارتباط بينهما، وجه المصدرية ووجه الغائية، فالأول عن مدى اعتماد المعرفة في بنائياتها الاستدلالية على الواقع، والثاني عن دخول الواقع ضمن غائية المعرفة من حيث الدرجة والنوع معا.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية كلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

ونظرًا لانتشار الدراسات حول (المعرفة) في الفكر الغربي والفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا بسبب الطبيعة المشتركة للبحث فيها، فإن رصد العلاقة بين المعرفة والواقع في الفكرين الإسلامي والغربي ومقارنة الموقفين، قد أنتج نتائج جديرة بالتسجيل والتحليل من خلال النصوص الفكرية من الجانبين.

مشكلة البحث:

من هنا يمكن أن أصوغ مشكلة البحث في السؤال الرئيسي التالي:

ما درجة حضور الواقع في مصادر المعرفة وغاياتها في الفكرين الإسلامي والغربي؟

تساؤلات الدراسة:

تفرع عن السؤال الرئيسي المعبر عن مشكلة البحث عدد من التساؤلات الفرعية مثلت مباحث الدراسة، وتعد الإجابة عنها مجتمعة إجابة عن السؤال الرئيسي، وهذه التساؤلات هي:

- هل هناك علاقة بين الفكر والواقع في ميدان المعرفة الإنسانية عند الغربيين والإسلاميين؟
- ما مدى التطابق والتمايز بين هؤلاء وأولئك في نظرتهم لهذه العلاقة؟
- هل إقامة علاقة من نوع ما بين الفكر والواقع يخدم الاستدلال ويحقق المعرفة؟
- هل من خصائص الفكر أو الاعتقاد أن يكون مجرَّدًا عن الواقع متعاليًا عليه؟
- أيهما كان أوصل لليقين: الذين استدلوا على الفكرة من الواقع أو الذين جردوها منه؟

الفروض العلمية:

- من خلال الدراسة الاستطلاعية أمكن للبحث أن يفترض الإجابات التالية على تساؤلات الدراسة:
- قامت علاقة بين الفكر والواقع في ميدان المعرفة الإنسانية عند الغربيين والإسلاميين.

- تميز الفكر الإسلامي بالحضور القوي للواقع في نظرية المعرفة دون الفكر الغربي.
- استطاع فلاسفة المسلمين تشييد علاقة ثنائية فاعلة بينهما تمكنت من خدمة الاستدلال وتحقيق إحدى أهم غايات المعرفة.
- ليس من خصائص الفكر أو الاعتقاد أن يكون مجرَّدًا عن الواقع متعاليًا عليه.
- يكثف الاستدلال بالواقع على الفكرة إمكانية الوصول لليقين أكثر من تجريدها عنه.

منهج الدراسة:

لقد أملت طبيعة البحث والهدف منه عند معالجة المادة العلمية المجموعة والتحقق من صحة الفروض العلمية استعمال المنهج التحليلي من جانب، والمنهج المقارن من جانب. فأما التحليل فقد وجد البحث أنه لا غنى عنه في تناول نصوص المفكرين الغربيين والمسلمين على السواء، حيث أفادني في شرح قول الفيلسوف أو المفكر وتفكيكه بما سمح لي باستخراج مفاصل الربط بين المعرفة والواقع، وتحديد ضوابطه وتقرير نتائجه، وإبراز مدى قدرته على تحقيق غرض الربط.

وأما المقارنة فهي ضرورية في موضوعنا لبيان وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين المفكرين الغربيين والمسلمين، ومن ثم إمكانية إصدار الحكم العلمي المبرر على حضور الواقع بثناية التأثير والتأثير في المعرفة من حيث الدرجة والنوع.

مفاهيم الدراسة:

نظرية المعرفة: هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة للموضوع والموضوع المدرك، أو بين المعارف والمعروف، وأقدم صورة هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، وأحدث صورها تلك التي تبحث في

طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي. [1]

وسوف يجد القارئ للنصوص الفلسفية من الجانبين الإسلامي والغربي أن المصطلح الفلسفي في موضوع المعرفة عامة، وفي موضوع العلاقة بينها وبين الواقع من جهة، قد اتسم بنوع من التعددية الدلالية أحيانًا؛ فعلى جانب المعرفة هناك (المعرفة، والعلم، والفكر، والاعتقاد، والنظر، والعقلي ... إلخ) وعلى جانب الواقع هناك (الواقع، والعمل، والفن، والمادي... إلخ) وهذه المصطلحات قد يكون لها دلالات متباينة في مواضع بحثية أخرى، ولكن في موضوع بحثنا سيجد القارئ أنها إن لم تكن متطابقة، فإن مساحة الاتفاق بينها تسمح باعتبارها معبرة عن موضوع واحد.

توطئة:

فإن المنظرين للمعرفة في الفكر الإسلامي شُغلوا كثيرًا بقضية بحثنا، وصدرت عنهم أقوال تعبر عن بعض المواقف مثل "أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل" وقد أخذ واحد ممن عنوا بهذه القضية في التراث الإسلامي، وهو ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ) يستنبط ما يمكن فهمه من هذه القاعدة فقال: "فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض ثم يشرع في فعلها، وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير، وهو آخر في العمل، وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر، ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية"[2].

---

(١) سأرتضي تعريف نظرية المعرفة هذا لجميل صليبا تعريفا إجرائيا (المعجم الفلسفي، ٢/ ٧٤٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠١٠، ١٠١١.

وقد توزعت مواضع معالجة هذه القضية في مباحث كثيرة في الفكر الإسلامي القديم والحديث، ففي مباحث المعرفة نجد أن مفكري الإسلام نظروا في المعرفة عند الفرد على أنها تمر بتدرجات أو بمراحل، وتتطور بدون توقف، واعتبروها من جهة أخرى نتاج ذلك التطور وحصيلة التفاعل بين بنى داخلية ومعطيات خارجية أو اجتماعية قادمة من الحق وماثلة فيه[1] ومن ثم عالجوا العلاقة بينها وبين الواقع من زاويتين:

الأولى: باعتبار الواقع رافدًا من روافد المعرفة (توظيف الواقع لخدمة الفكرة).

والثانية: باعتبار المعرفة مؤثرًا من المؤثرات في الواقع (توظيف الفكرة لخدمة الواقع).

ويعد هذا التصنيف واحدًا من أهم الإنجازات المنهجية والفلسفية التي حققها القدماء من مفكري الإسلام، وبخاصة علماء الكلام الذين نبغوا بعد الباقلاني (المتوفى ٤٠٣هـ) والذي يعد واحدًا من الرواد الذين أخرجوا التطبيقات الكلامية في هذا الشأن إلى حيز التنظير، وتبعه بعد ذلك كثير[2].

أما على مستوى الفكر الغربي، فإن القدماء من فلاسفة اليونان ميزوا بين نوعين من العلوم: أحدهما نظري وثانيهما عملي، وبحسب الحوار الذي دار بين سقراط و(تياتينوس) فإن أفلاطون ينظر إلى الأشخاص الذين يكتسبون العلوم العملية على أن مستواهم الفكري أدنى من أولئك المشتغلين بالنظري، وقد رأينا الرجل الباحث في المعرفة النظرية (صاحب الفن)[3].

---

(١) انظر: د. علي زيعور، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق، ص ١٥٠.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد وللقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ): شرح الأصول الخمسة، وله أيضًا المغني. والرازي، المحصل. والآمدي، غاية المرام في علم الكلام وغيرهم.

(٣) انظر: د. محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، ص ١٢، ١٣.

وقد توارث الغربيون– فيما قبل عصر النهضة وظهور الرواد– هذه النظرة الدونية لمن يشتغل بالعلم العملي (الواقعي) مما يعكس عدم قدرتهم على (توظيف الواقع لخدمة الفكر). وسنجد بعد ذلك أن ظهور أعلام المنهج التجريبي قد غير أو حاول أن يغير هذا الموقف.

فإذا كان القدامى يقولون: إن (صاحب الفن) يريد أن يعرف الأمور من أسبابها البعيدة لهذا تكون معرفته أشرف المعارف[١]؛ فإن المعاصرين يقولون: "إن المعرفة العلمية هي الأدق والأهم والأشمل، فبينما تقف المعرفة العامة (النظرية) عند حد الكيف يترجم العلم ما هو كيف بالكم، ويدخل القياس والضبط، ويربط بين الواقع بدقة، ويعبر في معظم الأحيان عما بينهما من روابط تعبيرًا رياضيًا"[٢].

ومن ثم سنلاحظ أن فلاسفة العلم الغربيين، قد بحثوا هذه المشكلة في إطار بحثهم للعلاقة بين (الخبرة) و(النظرية العلمية)، وهم يحاولون في ذلك إيجاد نظرية حقيقية تحدد العلاقة بين ما هو مادي وما هو عقلي من وجهة نظرهم[٣].

ولا شك أن الانشقاق بين الدين (وهو يمثل الفكر) والعلم (وهو يمثل الواقع) فيه خطر كبير استشعره علماء الإسلام واستندوا في تأكيد الروابط القوية بينهما إلى مصادر الإسلام الأصلية من كتاب وسنة.

لكل ما تقدم طرحت تساؤلات الدراسة، وأرو أن ينهض المنهج التحليلي والمنهج المقارن بمهمة التحقق من صحة الفروض العلمية حولها، من خلال بنود الدراسة الآتية:

أولاً: موقف فلاسفة الغرب من العلاقة بين المعرفة والواقع:

إن تحديد موقف موحد للمفكرين الغربيين من هذه القضية لأمر بالغ الصعوبة، بل إنه مخالف للواقع؛ إذ توجد عدة اتجاهات بحسب الفكرة العامة لهذا

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٣.
(٢) السابق، ص ٤٠.
(٣) انظر: د. ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، ص ١٦ وما بعدها.

المذهب أو ذاك. ومع ذلك فإن الصبغة المادية كانت هي الغالبة على هؤلاء المفكرين، وربما يسعون –في إطار هذه الصبغة –إلى إثبات أن العلم إنما هو خصيصة مادية متعلقة بعالم الأجسام لخدمة المادية الدياليكتيكية التي تنكر وجود أفق أسمى من المادة [١]. يثبتون ذلك من خلال نقدهم للفصل بين العلم أو المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) وبين المادة. وهذا الفصل عند غير الماديين منهم فصل مذهبي عقائدي، وهو ضروري المحافظة على البعد السامي في المعرفة، وليس فصلاً منهجيًّا بحثيًّا يهدف إلى تعطيل خدمة المعرفة للواقع.

وقد بدأ البحث العلمي الدقيق لهذه النقطة يظهر عند جون لوك [٢] الفيلسوف الإنجليزي.

نعم، نحن نعلم أن موضوعات المعرفة بحثت منذ أرسطو، ولكن إفراد موضوع العلاقة هذه بمصطلحاته ظهر حديثًا عند جون لوك ظهورًا استقلاليًّا، فكلمة (أبستمولوجيا) [٣] التي تعني المعرفة العلمية لم تستخدم –وهي من المصطلحات ذات الصلة بالموضوع –إلا حديثًا على يد جون لوك، وهذا ظهور حديث، وإن سلمنا بأن أول من استخدم هذه الكلمة هو (قريبه) كما يذهب البعض إلى ذلك [٤]. ويبقى أنه من الملاحظ أن العلم بالمعنى التطبيقي لم يستقل عن الفلسفة إلا مؤخرًا، فحتى نيوتن وديكارت، وهما معاصران لجون لوك ظلا يكتبان

---

(١) انظر: محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس والألوهية، ص ٦٧.

(٢) جون لوك (١٦٣٢– ١٧٠٤م). فيلسوف إنجليزي، درس الطب والهندسة والآداب ولم ينقطع يوما عن الاهتمام بحركة عصره العلمية، كانت نقطة انطلاقه البحث الاستباقي عن «إمكانيات العقل البشري وأهدافه» من خلال كتابه «محاولة في الفهم البشري» ١٦٧١م، وتعد أفكاره الواردة في هذا الكتاب ثورية بالمقارنة مع الأفكار التقليدية التي كانت سائدة آنذاك، ومن بين تصانيفه المهمة الأخرى: في الحكم وحول الحكم المدني ١٦٩٠م، ومن كتاباته الدينية المسيحية: العاقل ١٦٩٥م، وحواشي وهوامش على رسالة القديس بولس أبي الملاطية ١٧٠٥م.

(٣) نلاحظ أن المقطع الأول من هذا المصطلح (أبستمو) مشتق من الكلمة اليونانية التي تعني نظرية العلم أو نظرية المعرفة.

(٤) انظر: د. محمود زيدان، نظرية المعرفة، ص ١٧١.

في العلم تحت عنوان (مبادئ الفلسفة) بل لقد ظل الإنجليز كما يقول روبير بلانشيه–حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريبًا يستخدمون تعبير (الفلسفة الطبيعية) للدلالة على علم الفيزياء [١]. ولا شك أن في مثل هذه الأجواء التي تتقلص فيها فرصة التخصصات الدقيقة، فلا يكون هناك مجال للبحث في العلاقة بين هذه التخصصات بعضها البعض.

أما جون لوك فقد بذل جهده في بحثه لهذه النقطة في اتجاه إثبات أن العلاقة بين المعرفة (الوجود الذهني) والواقع (الوجود الحقيقي) إنما هو المعيار المحدد لمدى حقيقة الأفكار من عدمها، فهو يرى أن الأفكار الحقيقية هي التي تتكون في الذهن على أساس من الواقع، أو بمعنى آخر تكون متمشية مع الوجود الحقيقي للأشياء، أو مع نماذجها الأصلية. أما الأفكار التي ليس لها ما يطابقها في الواقع فقد أسماها بالأفكار الوهمية، وذلك لأنها لا تستمد أساس وجودها من الطبيعة؛ إذ يقوم الخيال بتركيبها وتكوينها بغض النظر عما إذا كان هناك في الواقع ما تصدق عليه أو لا [٢].

ويبدو من عرض جون لوك لفكرته هذه أنها فكرة أقرب ما تكون إلى المنطق أو إلى البحث في وسائل المعرفة، ولكن عند النظر في الاعتبارات التي وضعها لإدراك أوجه التشابه والتمايز بين الأفكار الموجودة في الذهن، نجد أنه وضع في صدارتها علاقة الأفكار بالوجود الواقعي أو الحقيقي، وهو يعني بذلك إدراك الفكرة أو التلازم في الوجود بين الأفكار بالنسبة إلى موضوع واحد معين أو جوهر معين. وفي تحصيل نتيجة تنظيمه لهذه الاعتبارات المذكورة خرج جون لوك عن البحث في وسائل المعرفة إلى البحث في إثبات الخالق والطرق الموصلة لليقين به، فقرر– في ضوء ما سبق– أن معرفتنا بأن الله موجود تعتمد على هذا النوع الأخير، وهو إدراك مطابقة الفكر للوجود الحقيقي[٣].

(١) انظر: روبير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية، ص ٣٦.
(٢) انظر: صابر طعيمة، المعرفة في منهج القرآن الكريم، ص ٢٠٢.
(٣) انظر: صابر طعيمة، المرجع السابق، ص ٢٠٥.

ويمكن أن نستخلص من أفكار جون لوك أنه يعتبر المعرفة البرهانية التي يستخدم العقل فيها البرهان للكشف عما بين الأفكار من تشابه واختلاف وارتباط – أقلَّ من المعرفة الحسية، لأن الحسية أوضح ولا تحتاج لمجهود عقلي؛ لأنها تعتمد على الإدراك المباشر لما بين الأفكار من تشابه أو اختلاف.

وينتهي جون لوك في أبحاثه برأيه في أن معرفة الإنسان بالوجود تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- المعرفة بوجود الله وتكون بالبرهان.

٢- المعرفة بالوجود الذاتي وتكون بالحدس.

٣- المعرفة بقيمة الأشياء الحسية الأخرى وتكون بالحس[١].

وبغض النظر عن نقدنا لهذا التقسيم الذي يضع- في ضوء اعتبارات الإدراك عنده- معرفة الله في درجات دنيا من اليقين إذا قورنت بمعرفة المحسوسات، فإن ما يهمنا هنا هو استنتاج أن جون لوك قد ألح في الربط بين الذهنية والواقعية في المعرفة الإنسانية نوعًا ما من الربط الذي يغلب عليه صفة الربط المنهجي، الذي يثبت اليقين بالأفكار استنادًا إلى الحقيقة الواقعية.

ثم أتى كانط (١٨٠٤م)[٢] فعنى بعد جون لوك عناية فائقة بموضوع المعرفة وإمكانية وضع الميتافيزيقا في إطار علمي، فربط في فلسفته بين العلم الطبيعي والميتافيزيقا ربطًا معرفيًّا حاول إحكامه، ونتج عنه ما أسماه الميتافيزيقا العلمية،

---

(١) انظر: صابر طعيمة، المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٢) عمانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤م).فليسوف ألماني، له إسهامات في العلوم الطبيعية من خلال كتابه «التاريخ العام ونظرية السماء». تأثر كثيرًا بروسو لاسيما في مجال الأخلاق والسياسة، وتأثر كذلك بهيوم، وقد كان فكره تخذ منحىً بعيدًا عن الميتافيزيقا، وقد وضع كتاب «الأساس الممكن الوحيد للبرهان على وجود الله» ١٧٦٣م، ومن أهم كتبه «نقد العقل العملي» ١٧٨٨م، و«نقد العقل الخالص» ١٧٨٣م، و«مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علمًا» ١٧٨٣م، و«أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ١٧٨٨م وغيرها.

ففي الإجابة عن السؤال: كيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكنًا؟ "يعتقد كانط أن جوابه عن هذا السؤال إنما يؤلف الشروط الضرورية لأي خبرة موضوعية، ومن ثم لأي معرفة علمية، ويرى أنها المبادئ الوحيدة التي يمكن أن تؤلف ما يسميه الميتافيزيقا العلمية"(١).

إذن فالخبرة الموضوعية المشروطة هي الصالحة وحدها لأن تكون وسائل للنظر في موضوع الميتافيزيقا، فما المقصود بالخبرة؟

يعرف كانط الخبرة بقوله: "هي النتاج الأول لفهمنا حينما يستخدم في تشكيل المادة الخام لأحاسيسنا وصياغتها"(٢).

ومن هذا التعريف يتضح لنا دور الخبرة الموضوعية وأهمية الفهم باعتباره الجانب المباشر للأشياء من العقل، وهو مناظرة للذكاء عند جون ديوي كما سيأتي بعد ذلك.

وتأتي أهمية الخبرة بالمعنى السابق الذي يؤكد فاعلية الحس في تحقيق المعرفة من أن كانط جعلها حدًّا فاصلاً بين المعرفة المجردة –موضوع نقده في كتاب (نقد العقل المجرد) –وبين المعرفة العلمية الحقيقية. فيقول كانط: "إن كل نوع من المعرفة يدعى مجردًا وذلك إذا لم يكن ممزوجًا بأي شيء غير متجانس، ولكن تلك المعرفة التي لا تخالطها الخبرة أو الحس تدعى بوجه أخص معرفة مجردة تجريدًا مطلقًا، وهي لذلك ممكنة كلية بدئية" (٣).

فنحن إذن أمام نوعين من المعرفة، معرفة تعتمد على الخبرة التي تستمد مادتها من الحواس لتسلم قيادتها إلى الفهم الذي يباشر مهامه في إدراكها، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة العلمية الحقيقية. ومعرفة تتجاوز حدود الخبرة كما

(١) د. محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص ١٦٠.

(٢) كانط، نقد العقل المجرد، ص ٤٧.

(٣) كانط، نقد العقل المجرد، ص ٧٥.

يقول كانط: "هناك أنواع معينة من المعرفة تهجر ميدان كل خبرة ممكنة، وتبدو أنها توسع دائرة أحكامنا متجاوزة بها حدود الخبرة" (١).

وهذا النوع من المعرفة انفصلت علاقته بالواقع، ومن ثم مما يعجز الإنسان عنه. يقول د. مراد وهبة وهو يفسر موقف كانط وفلسفته في هذا النوع من المعرفة: إن كانط يرى "أن المرء عاجز عن معرفة تتجاوز حدود التجربة، وأننا لا نستطيع أن ندرك شيئًا سوى الموضوعات الكائنة في الزمان والمكان، وبعبارة أخرى: إنه ليست لدينا منابع للمعرفة الحقيقية، اللهم إلا الحدس الحسي الظاهر والباطن" (٢).

وهذا الموقف الحاسم يؤدي إلى إنكار الميتافيزيقا أو على الأقل تصنيفها ضمن مجالات المعرفة غير العلمية؛ وذلك لأن هذا النوع بالذات من المعرفة لا يتجاوز عالم الحواس، ولا تستطيع الخبرة أن ترشدنا أو تصحح أخطاءنا. وينعى كانط على هؤلاء الذين يوقرون هذا النوع من المعرفة ويعتبرونها أفضل بكثير، ويرونها أرفع تصعيدًا وأرفع من أي شيء يستطيع الفهم أن يجده في محيط الظاهرات (٣).

وليس معنى ذلك أن كانط وجودي مثل سارتر، فالفرق بينهما واضح؛ إذ إن كانط في فلسفته يبحث في المعرفة أولاً لا الوجود، فالماهية دليل الوجود في حين أن الوجود عند سارتر دليل الماهية (٤). وأرى أن الذي أوقع كانط في موقفه هذا من الميتافيزيقا وبخاصة في نقد العقل المجرد أنه في هذا الكتاب قنن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا، وذلك حين حدد

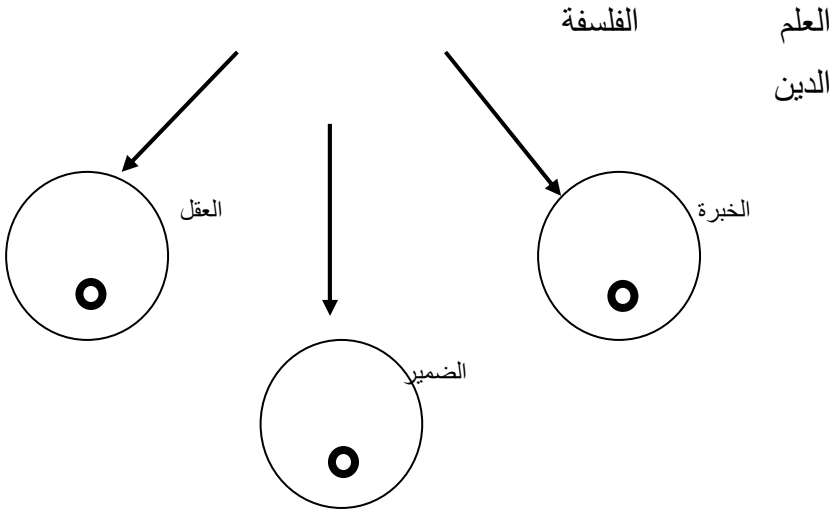
(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) د. مراد وهبة، المذهب عند كانط، ص ٧٨.

(٣) انظر: كانط، العقل المجرد، ص ٤١.

(٤) انظر: د. مراد وهبة، المذهب عند كانط، ص ٩.

للعلم دارته وجعل الخبرة محورها، وحدد الفلسفة وجعل العقل محورها، وخرج بدائرة المعرفة الدينية إلى الضمير. هكذا:



ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهانًا على المعرفة في غيرها من الدوائر. فحسم بالرفض إمكانية الاستدلال إلى الميتافيزيقا بالواقع، ومن ثم صنفها ضمن المعرفة غير العلمية [١]. وسنرى أن أوجست كونت [٢] رفض هذا الفصل ونفى أن تكون المعرفة معرفة أصلاً إلا إذا كانت وضعية مادية، ولذلك فإن كانط لا يخلو من إيمان بالميتافيزيقا وإن كان إيمانه ضعيفًا، في حين أن أوجست كونت يخلو منه تمامًا.

وكانط أكثر إيمانًا- أيضًا- من معاصره الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧٧٦م)[٣] الذي أنكر الميتافيزيقا إنكارًا إجماليًّا، وهو متأثر بالطبع بالاتجاه الذي كان سائدًا في أوروبا في القرن الثامن عشر، والذي يفصل بين الواقع من جهة باعتباره الحقيقية وبين الميتافيزيقا من جهة أخرى، تلك الميتافيزيقا التي تباينت مواقفهم منها، ولذلك قال هيوم في كتابه (بحث في العقل الإنساني) جملته الشهيرة: "إذا تناولنا أي كتاب؛ كتاب في اللاهوت أو كتاب في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، هيا نسأل: هل يحوي استدلالاً مجرَّدًا يتعلق بالكم أو العدد؟ لا.

---

(١) انظر: د. ماهر عبد القادر، نظرية المعرفة، ص ٢٠.

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧م) فليسوف فرنسي، مؤسس الفلسفة الوضعية وذلك من خلال كتابه «الدروس في الفلسفة الوضعية» (ست مجلدات) من ١٨٥٣- ١٨٤٢م، وهو من المناهضين لفكرة التطور أو الأصل التاريخي للمجتمعات؛ ذلك لأن العلم مطالب بالتحري فقط عن العلاقات بين الظاهرات، وهو صاحب قانون الحالات الثلاث «اللاهوت- الميتافيزيقا- الوضعية» ومن أهم مؤلفاته غير ما ذكر «مذهب الفلسفة الوضعية».

(٣) ديفيد هيوم (١٧١١- ١٧٧٦م). فليسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي كتب كتابه الرئيسي «رسالة في الطبيعة البشرية» وهو في الخامسة والعشرين، ولم يحقق النجاح المطلوب إلا بعد أن أعاد كتابته بعد شهرته بسبب مؤلفاته التي صدرت بعد ذلك مثل «الفهم والانفعالات» ١٧٤٠م و«محاولات أخلاقية وسياسية وأدبية» ١٧٤١م. ومن مؤلفاته «الفهم الطبيعي للدين»، «فحص عن مبادئ الأخلاق».

هل يحوي استدلالاً تجريبيًّا يتعلق بأمور الواقع والوجود المحسوس؟ لا. اقذفه إذن في النار، لأنه لا يحوي سوى السفسطة والاضطراب" [١].

كانط- إذن- ليس محددًا، ولكن لإصراره على الفصل بين دوائر المعرفة الثلاث جعل استدلاله على وجود الله في إطار بحثه للمعرفة الميتافيزيقية استدلالاً ضعيفًا، وذلك لأنه يؤكد أن المعرفة البشرية التي ينظمها الفهم وتتبع من الحساسية وتصور الذهن، لا يمكن لها أبدا أن تحيط بالعلة العليا، أو بتعبير آخر بعلة ذاته، أي بالله، وهذا ما لا يخالفه فيه، أحد، ولكن الذي نختلف معه فيه هو منع إمكانية توظيف هذه المدركات في الاستدلال على مجرد الوجود وليس الإدراك، وهذا المنع جعله يحدد أدلته على وجود الله في نزوع العقل المطلق للبحث عن الحقيقة العليا اللامشروطة وفي الأخلاق[٢].

بل إن القارئ لفلسفة كانط لا يعدم أن يجد ملامح إشراقية، مثل موقفه من الإنسان الذي يعتبره مخلوقًا مباينًا للطبيعة، بل إنه أكثر منها، وفيه زيادة أو فضل فهو يسمو بها إلى المقارنة بواسطة استقلاله. إن بعض الفلاسفة المسلمين قد برهنوا على أن النفس الإنسانية- لا الإنسان كله- كائن ميتافيزيقي[٣] واستدلوا بذلك على إمكانية إدراك النفس للميتافيزيقا بإدراك نفسها. ونرى كانط هنا مبالغ في إشراقيته، ولذلك فأنا لا أوافق مترجم كتاب (نقد العقل المجرد) في رأيه الذي ساوى فيه بين كانط وماركس وداروين. لاختلاف موقع معرفة الله من فلسفته.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى فيلسوف ومربٍّ أمريكي شمالي، وهو جون ديوي (ت:١٩٥٢م) [٤] الذي وضع كتاب (البحث عن اليقين) في معالجة هذه القضية

---

(١) . D., HomeInquiry

(٢) انظر في ذلك: مقدمة نقد العقل المجرد، ص ٢٨.

(٣) انظر في ذلك: محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس والألوهية، ص ٣٥.

(٤) جون ديوي (١٨٥٩- ١٩٥٢م). فيلسوف ومربٍّ أمريكي شمالي، يميل إلى الدارونية؛ إذ يرى أن العقل البشري هو نتاج التطور البيولوجي، فهو أداة تطورت على غرار عنق=

معالجة تاريخية موضوعية، ليخلص من معالجته في النهاية إلى شبه ما يذهب إلى دارون في تفسيره للتاريخ عامة، ولتاريخ الفكر الإنساني بصفة خاصة.

فقد جاءت معالجة ديوي من خلال عرض شامل لما أسماهم (بالأقدمين) وهم جميع مفكري وفلاسفة ومتديني الأمم، أو بتعبير آخر مرحلة من مراحل التطور في الفكر الإنساني، ولذلك فإنه يقول: "وقد يكون من المفيد أن نتتبع في الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعي للأفكار الخاصة بالعمل والفنون" (١).

وسيتضح لنا أن ديوي يلتقي مع الموضعيين نوعًا من الالتقاء، فهو لا يختلف معهم في المسيرة التطورية للفكر الإنساني؛ إذ إنه يذهب إلى أن هذا الفكر تطور من اللاهوتية الميتافيزيقية إلى العلمية الواقعية، وهي المرحلة الثالثة عند أوجست كونت (١٨٥٧م) التي أسماها بالوضعية، والتي يعتبرها نهاية التطور في حياة العقل البشري، حيث ينتهي العقل إلى تفسير الظواهر تفسيرًا علميًّا من أجل التوصل إلى اكتشاف القوانين الواقعية الثابتة التي تنظم هذه الظواهر وتتحكم فيها (٢).

ركز جون ديوي على نقده لموقف (الأقدمين) من الفكرة الدينية (اللاهوتية)، وكذلك الفكرة الفلسفية (الميتافيزيقية) فهو يرى أن الفلاسفة الأقدمين كانوا يعملون على تغيير الأفكار، والمتدينين كانوا يعملون على تغيير العواطف. ولكن كليهما لم يكن يعمل على تغيير (الفعل) أو (الواقع) فلم يكن هذا عندهم مقصودًا لذاته،

=الزرافة، وهو تأثر بعض الشيء بهيجل. وله محاولات في إعادة صياغة الفلسفة الهيجلية صياغة دارونية في مثل كتابه «علم النفس» ١٨٨٧، وله إسهامات أصلية في علم التربية مثل: «قانون الإيمان التربوي» و«المدرسة والمجتمع». وله كتابات في المنطق مثل: «المنطق ونظرية البحث» ١٩٣٨م، و«دراسات حول النظرية المنطقية» ١٩٠٣، وله كتاب مهم في نظرية المعرفة وهو «البحث عن اليقين ١٩٣٨م».

(١) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص ٢٩.

(٢) انظر: روبير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية، ص ١٠.

ولم ينظروا إلى تغيير الفعل (الواقع) على أنه ثمرة للفعل الفلسفي أو الديني، وإنما نظروا إليه على أنه دليل إلى أن الفلسفة عملت في الفكر، والدين عمل في العاطفة وليس أكثر.

ويدلل ديوي بذلك على أن ازدراء فكرة العمل، واعتبار الأمور المادية الواقعية فكرة محتقرة في مقابل الفكرة الروحانية التي هي فكرة شريفة – كانت هي أساس المنهج السائد من قبل. يقول ديوي: "كان الفلاسفة يمجدون منهج التغيير في الأفكار الشخصية، على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير في عواطف القلب، وهذه التغييرات وتلك كانت تمتدح لذاتها، وقد تمتدح عرضًا بسبب ما يترتب عليها من تغيير في الفعل" (١).

إن العناية الفائقة بتغيير الإنسان روحًا وعقلاً –وهما عمل الدين والفلسفة – أمر ممل نقده ديوي، والشيء الذي يريده ويدعو إليه هو وجوب تغيير الواقع. فالفكر إن لم يكن له دور فعال في تغيير الواقع المادي على مسرح الحياة، فهو هراء حتى وإن تعامل مع العقل تثقيفًا، أو مع الروح تهذيبًا.

ويتضح ذلك من تفسيره لظاهرة التدين؛ فهو يرى أن نزوع الإنسان إلى التدين كان نوعًا من أنواع محاولة التغيير لباطن النفس عن طريق الانفعال، ومن ثم فإن أي محاولة لفهم العالم أو تفسير ظواهره انطلاقًا من التدين ستكون محكومة بانفعالات هذه النفس المتغيرة، ولن تكون علاقة سوية بين النفس أو الفكرة أو المعرفة من جهة وبين هذا العالم أو الواقع من جهة أخرى (٢).

ويشير ديوي – في تفسيره المادي الإلحادي النفعي للدين، والذي يرتكز على فكرة العجز الإنساني إزاء الظواهر الطبيعية (٣) – إلى أن السياسة قامت بدور ما

---

(١) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) السابق، ص ٢٥– ٣٧.

في تنمية هذه النزعة عند الرعايا، فيقول: "وأي نجاح ظاهر دليل على رضا قوة علوية خفية، وهي حقيقة عرف الساسة في جميع العصور كيف يستخدمونها"(١).

إذن يرى ديوي أن الفصل بين المعرفة والواقع ينطوي على مرض يصيب النشاط الإنساني في الحياة، فيلجأ إلى النظرية أو الفكرة فقط، إما عجزًا عن مواجهة الواقع أو هروبًا من قوانينه، تلك القوانين التي تحكم نتائج العمل بمقدماته، والإنسان قد يعجز عن تملك نتائج عمله والجزم بمصير الأسباب التي يقدمها، فيلجأ إلى فكرة القدر أو العناية الإلهية، باعتباره عاملاً له الأثر الأكبر في هذا المصير، فيدفع ذلك الإنسان إلى "البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر، وليس له نتائج خارجية، ولعب شعار (الأمن أولاً) دورًا كبيرًا في إيثار المعرفة على العمل والصنع"(٢).

ويرى ديوي أن هذا الموقف الديني الأولي المؤسس على الخوف من مظاهر الطبيعة ومن عدم تملك نتائج العمل ومن ثم اللجوء إلى القوى الخفية، هذا الموقف هو السلف الطبيعي للفكر الفلسفي (الميتافيزيقا) الذي نشأ في الحضارة اليونانية، فقد "ورثت الفلسفة العالم الذي كان من اختصاص الدين، زمنًا، ثم كانت طريقته في المعرفة مختلفة عن الطريقة المصاحبة للفنون العملية؛ لأنها كانت تبحث في عالم الوجود الأعلى حيث تنفست هواءً أنقى مما تعيش فيه الصناعات، والأعمال المتصلة بالمعيشة، كما كانت ألوان النشاط التي اتخذت صورة الشعائر والطقوس أشرف وأدنى إلى الإلهي من تلك التي كانت تتفق في العمل"(٣).

ويحمِّل ديوي الفلاسفة مسئولية ترسيخ فكرة الحط من قدر العمل، وإن كان المسوِّغ لذلك أنهم فيما حاولوا أن يرفعوا من قدر صناعتهم وانشغالهم بالفلسفة وضعوا من قدر العمل والفعل (٤).

---

(١) السابق، ص ٣٦.
(٢) السابق، ص ٣٢.
(٣) السابق، ص ٣٨.
(٤) السابق، ص ٢٨.

وفي هذا الإطار يتهم ديوي أرسطو بأنه عمل على إحلال الفلسفة محل الدين مرتكزًا على السياق الطبيعي للفكر الأرسطي نفسه، فحين ينظر الباحث – فيما يرى ديوي –إلى هذه الفكرة "في سياقها من ذهن أرسطو نفسه– يتضح أن شمول الفلسفة الأولى وعمومها ليسا من ضرب تحليلي دقيق[١]؛ إذ يدلان على تمييز بالنسبة إلى مرتبة القيمة والمنزلة من التبجيل، ذلك أنه يطابق بصراحة بين فلسفته الأولى (الميتافيزيقا) وبين العلم الإلهي، ويقول: إنه أعلى من سائر العلوم التي تبحث في التكوين والتزايد" [٢].

ولا شك أن حكم ديوي هذا على أرسطو خاصة وفلسفة الإغريق عامة غير صحيح على إطلاقه؛ وذلك لأن الفلسفة اليونانية ربطت في جانب كبير منها– وهو الجانب الفني الاستدلالي (المنطق)– بين الفكر والواقع ربطًا محكمًا ظل ومازال موضع تقدير، فعلى المستوى الإدراكي في الإنسان فإن المنطقيين في تقسيمهم العلم إلى تصور وتصديق قد أثبتوا طبيعة الارتباط بين المعرفة بمعناها التجريدي، الذي يعتبره ديوي سلفًا متخلفًا للإنسان، وبين الواقع بدوره الاستدلالي، وذلك لأن ظاهرة التصديق لا تتحقق من غير التصور– الذي هو من إدراك الواقع– فالتصديق– الذي هو فن تكوين العلاقات في الواقع– ليس إلا حكمَ الشخص الحاكي عن اعتقاده، فلو لم يوجد التصور فلا معنى لوجود الحكم الذي ينصب تمامًا على واقع التصور.

ومن الملاحظ هنا أن اليقين الذي يبحث عنه ديوي، ويرى أنه فقد عند الأقدمين في العمل أو المادة –موجود من خلال التحليلات المنطقية بقوة وثبات في (العمل والمادة)، وذلك من خلال مرحلة (التصور) التي تنطوي على الصواب المطلق، ومن ثم اليقين، فالتصور–بحد ذاته –وهو آلية التعامل مع (العمل أو

(١) يلاحظ هنا اتهامه لأرسطو بعدم الوضوح في تحليلاته على سبيل الاتهام المتعمد.

(٢) ديوي، المرجع السابق، ص ٣٩.

المادة)، لا وجود للخطأ أو للصواب فيه، فلو صادفت العين جسمًا ما فإنها سوف تحتفظ له بصورة لا أثر للخطأ أو الصواب فيها. بعد ذلك فإن قوة أخرى ستدرك الصورة المادية تلك، وهذا أول عملها وإدراكها لها سيكون مطابقًا للنحو الذي جبلته الأداة الحسية اللاقطة للصور أي العين [١]، فالخطأ هنا غير موجود وسيظهر بعد ذلك في مرحلة تطبيق الإدراك على الواقع.

إذن مع مزيد من الإنصاف لفكر الأقدمين وجهودهم سيظهر جليًّا أن هذه الجهود لم تخل أبدًا –إن لم تكن زاخرة –بما حاول ديوي نفيه عنها من ربط للمعرفة بالواقع وتوظيف الواقع لخدمة الفكرة (استدلالاً)، وتوظيف الفكرة لخدمة الواقع (أخلاقًا وسلوكًا).

أما المرحلة الوضعية التي يعتبرها أوجست كونت وموافق في معظم تفصيلاتها جون ديوي فإن التمادي فيها –من الناحية العملية –وهي التي تمخضت عن التخصص الدقيق والبحث في جزئيات العلم على حد التوغل؛ من شأنه أن يحدث نوعًا من القطيعة بين الباحث ومجالات البحث وثيقة الصلة بموضوعه أو البعيدة عنه، ولا شك أن مثل هذه النتيجة السلبية للنظرية الوضعية قد أظهرت نتائجها مع بداية القرن التاسع عشر، الذي ما كاد ينتهي حتى أصبحت الطابع العام للمعارف الإنسانية في مستهل القرن العشرين [٢].

هذا الأمر بطأ بعض الشيء من عملية تطور العلوم، وأدى ذلك إلى ما عرف بـ (أزمة الأسس في العلوم) التي كانت مادة علمية خصبة لأمثال (جوتليب فريجه) في ألمانيا، و(برتراند راسل) في بريطانيا [٣].

---

(١) انظر: في ذلك محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس والألوهية، ص ٦٥.

(٢) انظر: روبير بلانشيه، المعرفة العلمية، ص ١١ «المقدمة».

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

وقد كان أوجست كونت يقظًا لهذه النقطة حيث وضع حلاً مبسطا لها، يستجيب- من الوجهة الفلسفية- إلى ما عرف بعد ذلك بـ (فلسفة العلوم) ومن الوجهة المعرفية- وهي التي تهمنا- إلى مجابهة تجزئ المعرفة، ولنقرأ له النص الآتي: "وحيث إنه لا يمكن الرجوع إلى الحالة السابقة على قيام التقسيم لأنه أصبح ضروريًا، فإن الحل لا يكون إلا بالمعنى في التقسيم، وبخلق اختصاص جديد يضاف إلى الاختصاصات الأخرى في نسق المعرفة الوضعية، غير أن موضوع هذا الاختصاص الجديد- الذي تمثل في فلسفة العلوم بعد ذلك- ليس موضوعًا معرفيًا جيدًا، بل هو العلاقات بين الميادين المعرفية الأخرى. والفلاسفة الذين سيقومون بهذا الاختصاص الجديد فئة جديدة من العلماء ذات تكوين خاص يهيئها لئلا تهتم بالتفصيلات الخاصة بكل ميدان، وأن توجه انتباهها بالدرجة الأولى إلى ربط كل اكتشاف جديد بمجموع المعارف الوضعية ذلك دون أن تمنع من الاهتمام بالتفصيلات إلى عدم إدراك المجموع" [١].

ويمكن القول بأن الحضارة الغربية التي استجابت لدعوات فلاسفتها في تخليص العقل البشري من معرفة لا علية هي معرفة الله، وإنزال المعرفة الإنسانية إلى الواقع الإنساني في إطار فهمهم لمسألة الخلق، على أن الإنسان بذهنه وتصوره وحسه هو خالق هذا الوجود [٢]؛ وهذه الحضارة "تنتهي حيث تبدأ المعرفة الوجدانية الشرقية. هذه المعرفة التي كانت لها اليد الطولى في خلق معظم الحضارات التي شهدتها كرتنا الأرضية" [٣] وهذا ما سنراه في المبحث القادم.

---

(١) A. Comte

(٢) نقلاً عن د. محمد وقيدي «ما هو الأبستمولوجيا»، ص ٩. وانظر د. حسن عبد الحميد مقدمة نظرية المعرفة العلمية، ص ١٢.

(٣) مقدمة نقد العقل المجرد، ص ٣٠.

ثانيًا: موقف مفكري الإسلام من العلاقة بين المعرفة والواقع:

يبدأ موقف الفكر الإسلامي بتوجيه الإنسان إلى تكوين رؤية ثنائية عامة، تشمل إدراكه لموقف علمي شامل عن الحياة ببعديها المادي والمعنوي. فإلى جانب دعوته إلى تجاوز ظاهرة الحياة المادية إلى ما وراءها تجد فيما "توفره شرائعه التعبدية من الفرص العديدة لتحقيق الغاية العلمية المذكورة. الأمر الذي يقف عليه المتأمل الدارس لمناهج هذه الرسالة بكل وضوح"[١].

وتقف الحضارة الإسلامية واحدةً من أهم الحضارات التي استطاعت أن تزيل الفجوة بين المعرفة النظرية والواقع الحياتي (العمراني) وفي ذلك يقول أحد الباحثين: "سجل التاريخ حضارات رائعة من التقدم العقلي والعمراني المعرفي، بناها الإنسان عبر مراحل مختلفة من صراعه العلمي، هذا وقتما اهتدى إلى حل جذري لمشكلة المعرفة وكيفية إصابة الواقع" [٢]. فهو يشير إلى أن العقبة الرئيسية التي تحول دون تحقيق العمران بمعناه الواسع، هي مشكلة العلاقة بين المعرفة والواقع في أحد جانبيها (المعرفة في خدمة الواقع). وسيتضح بعد قليل كيف حلت الحضارة الإسلامية المشكلة بجانبيها معًا من خلال جهود علماء الكلام في بناء نظريتهم للمعرفة، وسنعالج موقف المفكرين المسلمين من هذه القضية من خلال العناصر الآتية:

١- التصور الكلامي لماهية العلم والمعرفة:

فبداية أود أن أسجل أن موقف المتكلمين من (العلم والمعرفة) يساوي بينهما من حيث تعريفهما، فهما نظيران فيما قدموا لهما من تعريفات أو شروح للمفاهيم. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب" [٣].

---

(١) انظر: اللواتي، المعرفة والنفس والألوهية، ص ٩.
(٢) المرج السابق، ص ٨.
(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦.

ويشرح الباقلاني من الأشاعرة ذلك التوحد بين المعرفة والعلم فيقول: "إن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم بها" [١].

وعلى أية حال فإن الباحث يلمح وجهها من وجوه الارتباط بين المعرفة والواقع في تعريف الباقلاني للعلم، وذلك في قوله: "العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به" فقوله «على ما هو به» شرط في تحقيق العلم بالشيء، وهي شرط يعود إلى واقع المعلوم منظورًا إليه في صفات العرضية والجوهرية. والحقيقة أن الأشاعرة هنا يتميزون عن المعتزلة الذين يعرفون العلم بأنه: "ما يقتضي سكون النفس وثلوج الصدر وطمأنينة القلب"[٢]. فتعريف المعتزلة هذا يعرف العلم منظورًا إليه من جهة العالم به ومردود حصول العلم فيه، ولذلك فقط خلت فيه زاوية الربط بالواقع العقلي للمعلوم كما هو واضح عند الأشاعرة.

ولكن يبدو أن هذا التعريف الاعتزالي قد شهد بعض التطور كما بيَّن إمام الحرمين الجويني بقوله: "وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس. فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع، فإن اعتقاد المعتقد على ما هو به من سكون النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظرًا، وهذا يبطل بالعلم بأنه لا شريك لله تعالى، والعلم بالمستحيلات" [٣] فالجويني يزيد في التعريف الوارد في النصوص الاعتزالية عبارة (على ما هو به) وينسبها إلى المتأخرين والمتقدمين إلى حد سواء، وتلك هي العبارة التي تقف حدًّا فاصلاً بين من يربط المعرفة بالواقع في شرح ماهية المعرفة وبين من لا يُعنى بهذا الربط.

أما فخر الدين الرازي المتوفى(٦٠٦هـ) فإنه يقدم تعريفًا أشعريًا آخر للعلم، ولكنه لا يخلو من ربطه بالواقع، فيقول: "اختلفوا في حد العلم، وعندي أن تصوره

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٦.
(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦.
(٣) الجويني، الإرشاد، ص ١٢.

بديهي لأن ماعدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون كاشفًا له، ولأني أعلم بالضرورة كوني عالمًا بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء بديهي، فتصور العلم بديهي" (١)، فإن هذا التعريف وإن بدا أنه يخرج محاولة تحديد ماهية العلم من حيز البحث بتصنيفه ضمن الضروريات، ومن ثم لا علاقة بالواقع فيه، إلا أن إدراك الإنسان بالضرورة وجوده هو نوع من التفاعل مع الواقع (الوجود)، ومن ثم لم يخرج الرازي في تعريفه للعلم عن الربط بين المعرفة والواقع بنوع من الربط.

ويشير هذا الربط بين المعرفة والواقع في محاولات البحث عن تحديد ماهية العلم والمعرفة إلى ارتقاء المتكلمين بالمفهوم النظري لعلم الكلام لكي يكون ذا موضوع واقعي، فتصير المعرفة في حقل علم الكلام معرفة نظرية لها تأثير عملي. يتضح ذلك من كلام المكلاني (ت ٦٢٦هـ) عن تعريف العلم عامة وعلم الكلام خاصة حيث يقول: "العلم على قسمين: علمي وعملي. فالعملي ما يحدث علمه في الإنسان من مزاولة تلك الصناعة والاعتياد للأفعال الكائنة عنها، وغايتها العمل مثل التجارة والكتابة إلى غير ذلك. ومنها ما يحدث معلومه لا عن مزاولة أفعال، وغايتها العلم مثل الإلهيات، وأصول الفقه إلى غير ذلك، وتسمى هذه الصنائع نظرية، وإذا تقرر ما قلناه، فاعلم أن علم الكلام صناعة نظرية" (٢).

فالجديد في تعريف المكلاني أنه جعل للعلم النظري موضوعًا عمليًّا، وفي توضيح هذه النقطة يقول: "وإذا تقرر ما قلناه فاعلم أن علم الكلام صناعة نظرية، وليس له موضوع واحد، والسبب في ذلك أن المتكلم لما كان قصده تبيين البراهين على صحة الاعتقادات الدينية، والاعتقادات مختلفة باختلاف المسائل، فمنها ما هو من العلم الطبيعي ومنها ما هو من العلم الإلهي، اختلف ذلك الموضوع

(١) الرازي، المحصل، ص ٦٩.

(٢) المكلاتي، كتاب لباب العقول، ص ١٠، ١١.

لاختلاف المسائل، ومسألة حدوث العالم من العلم الطبيعي. انظر إلى الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات" [١].

أما ابن خلدون فقد أبرز قيمة الواقع بالنسبة إلى الفكر، وذلك في بحثه عن الآلة التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات في إجراء عملية التفكير، فهو يعرف الإدراك رابطًا إياه بالواقع، فيقول: "الإدراك هو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته" [٢] وهو يرجع قدرة الإنسان إلى إدراك الفكر إلى قدرته على إدراك الواقع الخارجي فيقول: "ويزيد الإنسان من بينها- أي الحيوانات- أنه يدرك الخارج عن ذاته الفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوة جعلت له في بطون دماغه ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورًا أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن، بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قول الله تعالى ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾" [٣].

من هذا العرض الانتقائي لبعض تعريفات المتكلمين للعلم والمعرفة قد يظهر أن هناك ما يشبه الحقيقة المعرفية في معناهما، وهي أن المعرفة والعلم مترادفان في أن كل منهما هو (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل)[٤] فالمطابقة للواقع بمنزلة الشرط الأساسي ليكون العلم علمًا حقيقيًّا، وطبيعي أن هذه المطابقة يحتاج إثباتها إلى الدليل.

يقول د. حسن حنفي: "تتجه التعريفات السابقة كلها نحو «المطابقة» وتظهر المطابقة في العقل وبالشعور ومع الواقع، والمطابقة في العقل، والمطابقة في

(١) المكلاتي، المرجع السابق، ص ١١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٨.

(٣) من الآية ٢٣ من سورة الملك، وهي بتمامها ﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾.

(٤) انظر: صابر طعيمة، المعرفة، ص ٢٠٩.

النفس" [١]. ثم يوضح أهمية المطابقة مع الواقع كما حرص عليها المتكلمون بأن المطابقة مع الواقع تمنع أن يكون العلم وهمًا أو خيالاً [٢].

وقد كان من مكانة المطابقة للواقع باعتبارها عنصرًا من عناصر تعريف المتكلمين للعلم أنها تفصل بين ما يكون علمًا وما يكون جهلاً من جراء كونه وهمًا "فالعلم البسيط هو المطابقة للواقع، والعلم المركب هو العلم بهذه المطابقة، أي العلم بالعلم. ويكون الجهل البسيط هو عدم المطابقة، والجهل المركب هو الجهل بهذه المطابقة" [٣].

ومن هنا يمكن أن يمثل الربط بين العلم والواقع في تحديد ماهية نقطة التقاء كبرى بين المتكلمين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، فالعلم كما هو شائع عن الفلاسفة (مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان)، ويخرج هذا الاتفاق بينهما تعريف بعض المتكلمين للعلم بأنه "اعتقاد الشيء على ما هو به" [٤] ويوجب أن يكون معرفة المعلوم على ما هو به أي مطابقة الحكم للواقع، أو كما يقول الفلاسفة: "مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان" [٥].

وهذا يجرنا للحديث عن العنصر الثاني وهو:

٢- علاقة الاعتقاد بالعمل:

إنه مما لا شك فيه أن الإسلام قد ربط بين العقيدة والعمل بمقتضاها، يتضح ذلك في كثير من الآيات القرآنية الكريمة التي تجعل العمل الصالح رديف الإيمان، ولذلك فإنه يصح القول بأن العقائد أفعال للشعور ونظرية عملية، وهي

---

(١) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ١/ ٢٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

(٣) د. حسن حنفي، المرجع السابق ١/ ٢٧١.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني ١٢/١٧- ٢٠، الجويني، الإرشاد، ص ١٢، الإيجي، المواقف، ص ١٠.

(٥) انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ١/ ٢٧٠.

بواعث إلى السلوك وليس مجرد حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجهات السلوك [١]. ومن هنا يشعر القارئ للتراث الكلامي بأن هؤلاء المتكلمين قد حولوا العقيدة إلى مجرد نظرية موغلة في التجريد والاستقلالية، ولعل هذا هو الدافع إلى ظهور آراء للدارسين المعاصرين تقول مثلاً: "إن تحويل العقائد كلها من العمل إلى النظر لهو خارج عن القصد من العقائد، ليست نظريات بقدر ما هي دوافع للسلوك وبواعث للعمل. العقائد تكون نواة أيديولوجية كاملة نظرًا وعملاً، فكرًا وسلوكًا. يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة [٢].

يقول د.حسن حنفي في تقريره لحقيقة الارتباط بين العقيدة والعمل منذ ظهور الإسلام مع التعريض بالتطورات السلبية في هذا المجا: "كان التوحيد في أول تمثله توحيدًا عمليًّا، ولم تطرح المسائل طرحًا نظريًّا إلا بعد أن ضمر الفعل فتصرفت الطاقة في التساؤل النظري، وكلما ضمر الفعل زادت حدة التساؤل، وتطايرت الرقاب من أجل النظريات في (ذات الله) بعد أن كانت تتطاير من أجل الجهاد في (سبيل الله). لم تكن هناك نظرية في التوحيد ساعة تمثله الأول. بل كانت هناك عملية توحيد أي تحويل الواقع إلى مثال؛ وتحويل المثال إلى واقع، فالوحي نظام مثالي للعالم، والعالم نظام طبيعي للوحي حين تزدهر الطبيعة أو يستوي الواقع. لم يوجد علم العقائد في الجماعة الأولى لأن التوحيد كان عمليًّا لا نظريًّا. والتوحيد بين الفكر والواقع، وليس نظرية توحيد بين الممكن والواجب" [٣].

نعم. هذا جانب مهم أو لنقل وظيفة وهدف من أهم أهداف العقيدة، ولكن ليس هو كل هدفها، بل إن مجرد تنقية القلب من شوائب الشرك والعبودية لغير الله هدف من أسمى أهدافها، وغاية عظمى تتضاءل قضية تغيير الواقع أمامها،

---

(١) انظر المرجع: السابق، ١/ ٦٩.

(٢) السابق، ٦٩/١.

(٣) السابق، ١/ ٧٠، ٧١.

ولذلك فإن ما يستنتجه د. حسن حنفي من هذا التركيز على دور العقيدة في تغيير الواقع أو على تحويل العقيدة إلى سلوك لا يمكن لأحد أن يوافق عليه.

إن مثل هذا الفهم الذي يتمثل في مثل قوله: "إذا نقض التوجه نحو الأرض ظهر الانعراج نحو السماء" وقوله: "كل تحول من العمل إلى النظر ضمور في التوحيد" هذه الأقوال قد أدت به في النهاية إلى أن يطرح هذا التساؤل "هل هناك عقائد أصلاً؟ أم أنها كلها تعبير عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين والفقراء والعبيد والمساكين من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة؟ والذي يعبر عن القبائل المشتتة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والإمبراطوريتين المنهارتين آنذاك؟ ثم عقب على هذا السؤال قائلاً: «إن العقيدة تعبر عن وضع اجتماعي تأصيل نظري لموقف إنساني"[1] فهو يصل في النهاية إلى القول بأن العقيدة فرضية اجتماعية أرضية المصدر لا سماوية، تهدف إلى إصلاح هذا المجتمع وتحويله إلى مجتمع مثالي.

إن هذا القول مناف لما هو معلوم عن الإسلام بالضرورة؛ فليس القول بإلهية المصدر بالنسبة إلى الإسلام هو ما ينبغي أن نضحي به من أجل تفصيل العقائد في الحياة، بل أن التأثير في الواقع بالعمل الصالح هو شرط ليكتمل إيمان المؤمن ويكون عالما حقًّا بأصول عقيدته، بل ويكون عاقلاً تمام العقل، وهذا ما يقرره علماء الإسلام.

ولنقرأ لابن تيمية النص المهم الآتي: "إن من يؤمن ويعترف بأن الله واحد والرسول حق دون عمل يقتضي ذلك لم يكن حصل له العلم التام والمعرفة التامة، فإن ذلك يستلزم العمل بموجبه لا محالة، ولهذا صار يقال لمن لم يعمل بعمله أنه جاهل، وكذلك لفظ العقل، وإن كان هو في الأصل مصدر عقل يعقل عقلاً،

(١) السابق، ١/ ٧٣، ٧٤.

وكثير من النظار جعله من جنس العلوم، فلا بد أن يعتبر مع ذلك أنه علم يعمل بموجبه فلا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه، والشر فتركه، ولهذا قال أصحاب النار ﴿**لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾" [1].

٣- الحس بوصفه وسيلة للمعرفة:

في هذا العنصر تتضح فكرة خدمة الواقع للمعرفة، فالواقع هنا -وهو يتمثل في الحس -له دور نشط في تحصيل المعرفة وتحققها، إن الحس باعتباره رافدًا من ورافد المعرفة هو جزء من الواقع، بل إنه الواقع منظورًا إليه مثل حركة مؤثرة في اتجاه تحقيق المعرفة.

ولما كان الإدراك والغاية التي يُرجَى أن تتحقق من عمل الحواس في إطار تحصيل المعرفة، فإن علماء الكلام قد فصلوا القول في علاقة الحواس بالإدراك. ولم تخل المسألة من الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه العلاقة.

فالمعتزلة تعترف بوجود الحواس الخمس ووظائفها، متفقة في ذلك مع الأشاعرة، لكن الخلاف بينهما في اعتبار الأشاعرة أن الإدراك هو الوظيفة المباشرة للحواس، بينما يعتبرها المعتزلة مجرد مؤثرات توصل الإحساس للعقل فيقوم بعملية الإدراك [2].

المعتزلة: الحواس------ الإحساس----- العقل----- الإرادة

الأشاعرة: الحواس------ الإدراك

وقد جاء مذهب المعتزلة في اعتبار أن الحواس آلات تقوم بنقل الإحساس إلى العقل ليتمكن من الإدراك منسجمًا مع أساس راسخ من أسس مذهبهم، وهو الربط بين الأسباب والمسببات، وذلك لأن النفس المدركة تفزع إلى الحواس وتستخدمها باضطرار، لأنها توجب العلم في الإنسان إذا وجدت الحاسة

(١) سورة الملك، الآية ١٠، النص لابن تيمية، من كتاب الإيمان، ص ٢٤.

(٢) انظر: مهدي أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص ١٢٩.

والمحسوس على الوجه الذي يوجب الإدراك، ولا يكون ذلك على سبيل العادة، وإنما يكون على سبيل الإيجاب، وذلك لكونه جرى على طريقة واحدة من كون كل ما بحضرتنا نراه، وفي ذلك ربط بين الأسباب والمسببات (١).

ويرتبط هذا الأمر بموضوع بحثنا من حيث أن سكون النفس والمطابقة للواقع، هما المعيار الذي وضعه المعتزلة للفرق بين ما يدركه العقل عبر الحواس صحيحًا وحقيقيًّا، وما يدركه عبرها كاذبًا وباطلاً مثل إدراكه لوجود الماء عبر إحساس العين بالسراب. فمطابقة الواقع هنا هي الفيصل بين الحقيقي والمزيف، ثم يبقى سكون النفس مرهونًا بما يسفر عنه البحث في هذه المطابقة، فإن اطمأن إلى المطابقة وسكنت نفسه فقد أدرك الشيء إدراكًا علميًّا حقيقيًّا، وهنا تكون المعرفة قد حصلت، ويكون دور الواقع في حصولها هو الأساس والأهم.

ولم يتمسك المعتزلة بضرورة وجود الإدراك لإمكانية العلم بالمدركات، وذلك لأن الإدراك عندهم طريق بالعلم للمدركات، وما هو كذلك يمكن الاستغناء عنه، ولذلك يقول القاضي عبد الجبار: "ولهذا يصح في الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات لما كان أصلاً فيه، وجاريًا مجرى الطريق إليه" (٢).

أما الأشاعرة فإنهم يعتبرون الحس مؤديًا مباشرة إلى الإدراك، غير أن هذه العملية واحدة ضمن مجموعة من وسائل الإدراك الأخرى كما يقول الرازي: "إن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذة، ومن بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصور ألبتة" (٣).

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠.

(٣) الرازي، المحصل، ص٥

ويمكن تسجيل ملاحظتين على كلام الرازي وهما:

الأولى: أن الطرق التي عددها كلها لها ارتباط من نوع ما بالواقع، مما يؤكد لنا تصميم علماء الكلام على ربط أي معرفة عقلية بالواقع لإكسابها نوعًا من الثبوت واليقينية. ولذلك فإن نصر الدين الطوسي عندما أراد أن يضيف شيئًا على هذه الطرق في تلخيصه لكتاب الرازي أضاف أمرًا آخر له ارتباط بالواقع كذلك فقال: "بسائط في العقل قد تتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور عن أنواعها إليها" (١).

الثانية: أن الحس قادر على الإدراك المباشر للأشياء، وهذا متفق مع مذهب الأشاعرة.

غير أن الرازي قرر أن العقل أن يتدخل في عملية تحصيل الحس للإدراك، فيركب منه ما يريد وللخيال أن يفعل ذلك أيضًا، ولعل هذا ما يؤكد أن الأشاعرة لم تغيب العقل عن هذه العملية، ولعل هذا يفسر لنا ما ذهب إليه الغزالي من أن الحسيات هي المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة (٢).

ويبقى أن نشير إلى أن بعض الأشاعرة قد وافقوا ما ذهب إليه المعتزلة في هذه القضية، ومن هؤلاء أبو بكر الباقلاني الذي يقول في نص مهم: "والإدراك في الحقيقة شيء غير اللمس واتصال سائر الحواس بالمحسوسات، وغيره من ضروب الاتصال" (٣) فهو يثير قضية الفصل بين الحاسة والإدراك بمعين آخر، وينفي أن يكون الإدراك هو فعل الحاسة أو أن اللمس والذوق هو الإدراك.

ولعل هذا يعود إلى فكرة ضرورة وجود ضابط لنتائج الحس قبل تكوين الإدراك على أساسها، وهو ضابط مهم جدًّا كما يقول الرازي: "إن حكم الحس قد

---

(١) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٥.

(٢) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩، ٥٠.

(٣) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٨.

يكون باطلاً، وقد يكون حقًّا، وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم، بل لابد من حاكم فوقه ليميز خطأه من صوابه. على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول" (١).

وإزاء هذه المواقف التي تدور كلها في فلك واحد هو تقرير وثاقة الصلة بين الواقع باعتباره رافدًا يوصف باليقينية، فإن عملية الإدراك المعرفي المجرد للأشياء هي نقطة النهاية، وعملية المباشرة للمحسوسات بالحواس هي نقطة البداية، ولعل أوضح شرح وتوضيح لهذه النقطة قد ورد على لسان ابن خلدون الذي يقول: "إن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلي ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضًا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه، ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليًّا آخر معه يوافقه لأجل ذلك بسيطًا"(٢).

وبعد: فإن هذه العناصر الثلاثة هي– فيما توفر لديَّ– أبرز المحاور التي يمكن رصد موقف علماء الكلام من الارتباط بين المعرفة والواقع وبين الواقع والمعرفة، وقد أتضح أن هذه العلاقة وثيقة، وأن الإلحاح عليها إنما هدفه خدمة المعرفة بوضعها موضع اليقين، وخدمة الواقع بتغييره إلى الأصلح، وذلك بتفعيل المعرفة أو الفكر أو العقيدة فيه.

**

(١) الرازي، المحصل، ص ١٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٨٩.

الخاتمـة

طرحت في هذا البحث سؤال رئيسيا عبرت به عن مشكلة مهمة من مشكلات الدرس الفلسفي المقارن لنظرية المعرفة، وهي رصد الفرق بين مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المحدثين في الربط بين المعرفة والواقع من ناحيتي مصدر المعرفة وغايتها، وفرعت عن السؤال الرئيسي مجموعة من التساؤلات الفرعية التي تكونه، ووضعت لها فروضا علما، واتخذت المنهجين المقارن والنقدي للتحقق من صدق هذه الفروض، وبعد معالجة المادة العلمية المجموعة من المصادر والمراجع يمكنني تسجيل نتائج الدراسة، كما يلي:

١- قامت علاقة بين الفكر والواقع في ميدان المعرفة الإنسانية عند الغربيين والإسلاميين.

٢- تميز الفكر الإسلامي بالحضور القوي للواقع في نظرية المعرفة دون الفكر الغربي.

٣- استطاع فلاسفة المسلمين تشييد علاقة ثنائية فاعلة بينهما تمكنت من خدمة الاستدلال وتحقيق إحدى أهم غايات المعرفة.

٤- ليس من خصائص الفكر أو الاعتقاد أن يكون مجرَّدًا عن الواقع متعاليًا عليه.

٥- يكثف الاستدلال بالواقع على الفكرة إمكانية الوصول لليقين أكثر من تجريدها عنه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

* * *