الفصل الرابع

نظرية المعرفة

تمهيـد

يمكن تحديد ميادين البحث الفلسفى فى ثلاثة موضوعات رئيسية، هى:

أولاً – مبحث الوجود : أو ما يسمى بالأنطولوجيا Ontology ، وهو يبحث فى طبيعة الوجود وحقيقته وتخطيطه العام .

ثانياً – مبحث المعرفة: أو ما يُعْرَف بالإبستمولوجيا Epistemology، وهى تدرس المعرفة الإنسانية بصفة عامة وحدودها ، والعلم الإنسانى بصفة عامة من حيث شروط الصواب والخطأ فيه ، أو الطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة .

ثالثاً – مبحث القيم : ويسمى بالاكسيولوجيا Axiology ، وتبحث فى ماهية القيم (الخير والجمال) ، وحقيقتها ودلالتها ، وهى تشمل دراسة الأخلاق أى البحث فى المثل العليا ، أو المعايير التى يقاس بها السلوك الإنسانى. وتشمل كذلك فلسفة الجمال وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى نقيس بها الفن .

وقد يُطْلَق اسم الميتافيزيقا Metaphysics على الأنطولوجيا والإبستمولوجيا ، أو قد يطلقه البعض على أى منهما.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه الفروع الثلاثة ، أهمها المنطق ومناهج البحث ، وهى تبحث فى الشروط العامة للتفكير الصحيح ، وفى الطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة العلمية الصحيحة. ثم فلسفة الدين وفلسفة القانون وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية. وهذه دراسات خاصة فرعية نشأت من البحث فى المشاكل المتعلقة بها.

والواقع أن تحليل "المعرفة الإنسانية" من شتى نواحيها ، يوشك أن يكون

هو الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، أو هو على الأقل أهم مشكلة تناولتها الفلسفة فى هذه الفترة من تاريخها ، ولو تتبع هذه المشكلة مؤرخ ليرى كيف نشأت ، ثم كيف نمت وتطورت وتعددت فيها الآراء وتشعبت المذاهب ، لوجد نفسه متتبعاً لتاريخ الفلسفة فى عصرها الحديث. بل إن فى وسعنا أيضاً أن نقول إن نظرية المعرفة تحتل اليوم فى نظر الكثير من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها. حتى أن البعض يرى أنها هى الفلسفة. وترتيباً على كل هذه المقدمات ، ونظراً لأهمية مبحث المعرفة وخطورته ، فقد اعتزمنا أن نقتصر على تناول مبحث المعرفة – من بين مباحث الفلسفة الثلاثة – بالتحليل والشرح.

والمقصود بالمعرفة ، المعرفة أياً كانت وسواء أكانت عقلية أم نقلية ، علمية أم ميتافيزيقية ، أعنى المعرفة فى عمومها. ومثل هذه المعرفة تتضمن دائماً الإشارة إلى عنصرين متقابلين ومتتامين : العنصر الأول هو الشخص العارف أو الذات العارفة (الذات المدرِكة) ، والعنصر الثانى الشىء المعروف (الموضوع المدرَك) ، إذ لابد أن يتوافر فى كل معرفة ذات وموضوع.

وحصر الكلام أو النظر فى الأشياء المعروفة ، أى فى الموضوعات يؤدى إلى تكون معارف مختلفة باختلاف الموضوعات ، وذلك مثل المعارف التى تشير إليها العلوم المختلفة أو الموجودات التى تتناولها الميتافيزيقا كالألوهية والنفس والعالَم ، لكن يمكن حصر النظر فى الذات العارفة أيضاً لنركزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات. فى الحالة الأولى نفكر فى إطار نظرية للوجود ، وفى الحالة الثانية فى إطار نظرية للمعرفة .

ويُطْلَق فى اللغة الإنجليزية اصطلاح Theory of Knowledge أو Epistemology للدلالة – بدون تمييز – على نظرية المعرفة. أما فى اللغة

الفرنسية ، فإنهم يفرقون بين نظرية المعرفة Theorie du la Connaissance والإبستمولوجيا Epistemologie على أساس أن هذه الأخيرة تهتم أساساً بالدراسة النقدية للمبادئ والفروض والنتائج التى تتعلق بالعلوم المختلفة ، دراسة تهدف إلى تحليل هذه المبادئ والفروض والنتائج وردها إلى أصولها البسيطة ، وتحديد قيمتها ودرجة موضوعيتها ، فمعنى إبستمولوجيا فى اللغة الفرنسية مقارب لمعنى "فلسفة العلوم".

والبحث فى نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها :

١- البحث فى **إمكان المعرفة** وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك فى المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجى والشك المذهبى.

٢- البحث فى **الطرق الموصلة إلى المعرفة** أو منابع المعرفة ، هل هى الحواس أم العقل أم الحدس ؟

٣- البحث فى **طبيعة المعرفة** من حيث كونها مثالية أو واقعية ، وسوف نبدأ بعرض المبحث الخاص بإمكان المعرفة .

إمكان المعرفة

الإنسان العادى يعرف أنه يعرف ، فكل إنسان يدرك أن لديه قدر من المعرفة عن الأشياء والأشخاص المحيطة به وعن العالَم الذى يعيش فيه ، ويعتقد أن فى وسعه أن يعرف المزيد ، أى أن الإنسان العادى يقر بإمكان قيام المعرفة. هذا على مستوى الشخص العادى. فما هو الأمر على المستوى الفلسفى؟ فإذا طرحنا الأسئلة الآتية :

هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء ؟

وإلى أى مدى تمتد قدرته هذه ؟

وهل فى استطاعته أن يصل إلى معرفة جميع الحقائق ؟

وهل هذه المعرفة مطلقة أم نسبية ؟

فإننا سوف نجد أن المذاهب الفلسفية قد اختلفت مواقفها حيال هذه الأسئلة منذ أقدم عصور الفكر الفلسفى. وتنوعت مواقفها فى فروق دقيقة تبدأ من النزعة الدوجماطيقية (*) Dogmatism فى الطرف الأقصى ، إلى نزعة

(*) النزعة الدوجماطيقية تُطلَق على كل مذهب لم يُمَهِّد له بدراسة نقدية تحليلية كافية ، ولقد استُعمِلَت كلمة "دوجماطيقى" dogmatic لوصف أية قضية فلسفية أو مذهب فلسفى لم يمهد لهما بدراسة مبلغ صدق المقدمات التى يستندان إليها. فالدوجماطيقية إذن هى اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين ، وإذا كان مذهب الشك يوصى بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها، فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنسانى لا يقف عند حد ، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والوصول إلى اليقين. وقد سارت هذه النزعة فى فلسفة العقليين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة. ثم ضعفت على أثر النقد العنيف الذى وجهه "كانط" Kant إليها. واستُعمِل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص. وتقابل الدوجماطيقية مذهب الشك ، والمذهب النقدى .

الشك التام فى الطرف الأقصى المضاد. ولهذا نستطيع أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين كبيرين هما :

أ – المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة .

ب – المذاهب القائلة بإمكان المعرفة .

وسوف نبدأ بالحديث عن المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة ، وهذه المذاهب تشك فى إمكان قيام المعرفة. فإذا كان أصحاب النزعة الدوجماطيقية قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة ، فإن أصحاب النزعة الشكية scepticism قالوا بأن العقل الإنسانى عاجز تماماً عن الوصول إلى أى علم أو أية معرفة.

ولكن علينا أن نميز فى هذا الموضع بين نوعين من الشك :

١– الشك المذهبى .

٢– الشك المنهجى .

أصحاب **الشك المذهبى** يتخذون من الشك مذهباً لهم ، أى أنهم يشكون شكاً مطلقاً ، وينكرون وجود أية حقيقة. فهم يبدأون بالشك وينتهون إلى الشك ، فالشك عندهم ليس وسيلة فحسب ، وإنما هو غاية وهدف.

أما أصحاب **الشك المنهجى** فهم يبدأون بالشك من أجل الوصول إلى اليقين ، فالشك ليس غاية أو هدفًا ، وإنما هو مجرد وسيلة أو منهج أو أداة للوصول إلى اليقين. والمقصود بالشك فى هذه الحالة هو أن نضع موضع الفحص والاختبار كل فرض من فروضنا حتى نصل إلى مبدأ أو حقيقة تكون من البداهة بحيث لا يتطرق إليها الشك من قريب أو بعيد ، ثم نتخذ من هذا المبدأ الأساس الأول الذى نبنى عليه كل تفكيرنا. وعلى ذلك فالشك المنهجى

هو مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث فى الفلسفة ، وقوامها تمحيص المعانى والأحكام تمحيصاً تاماً بحيث لا يُقْبل منها ألا ما ثبت يقينه – ومن أبرز من مرَّ بمرحلة الشك الغزالى وديكارت – فعلى الباحث أن يحرر نفسه من الأفكار الخاطئة (بالشك) وأن يتروى فيما يُعْرَض له ، فلا يتسرع فى حكمه، ولا يقبل إلا ما يثبت للعقل بداهةً.

والواقع أن لفظ "الشك" scepticism إنما يرجع إلى كلمة يونانية معناها البحث والتقصى من أجل الكشف عن الحقيقة. ولكن هذا اللفظ اتخذ مدلولاً اصطلاحياً بعد ذلك ليشير إلى موقف الإنسان الذى يبحث عن الحقيقة ثم لا يجدها. وبهذا المعنى لا يمكن أن نسمى الشك نظرية فى المعرفة ، بل نسميه نظرية فى انتفاء المعرفة وعدمها.

مواقف الشكاك ومذاهبهم :

الشكاك Sceptiques هم على النقيض من أصحاب النزعة الدوجماطيقية التوكيدية ، فإذا كان الدوجماطيقيون لا يضعون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيماناً أعمى بقدرة عقلهم ، فإن الشكاك – على العكس من ذلك – لا يعرفون للجهل الإنسانى حدوداً ، ويعتبرون العقل عاجزاً تماماً عن الوصول إلى أى علم أو أية معرفة.

والواقع أن مذهب الشك لا يوجد عند أنصاره على نحو واحد ، فهناك من شك فى العقل دون الحس ، أو فى الحس دون العقل ، وهذا ما لا ترفضه الفلسفات إلى يومنا هذا ، وإنما الذى ترفضه تماماً ، ويسمى بمذهب الشك حقيقةً ، فهو الشك فى الحس والعقل معاً. ويُطْلَق على الشك الذى من هذا النوع اسم "**الشك المطلق**" أو "**الشك الهدام**". ويقول أصحاب الشك المطلق إننا لا ندرك من الأشياء فى الواقع إلا ما يبدو لنا ، فكل شىء فى الخارج هو

بالنسبة إلى الذات المدرِكة هو مظهر فحسب. ويرون أنه لما كان الإنسان لا يستطيع أن يتوصل إلى اليقين من خلال إدراكه للأشياء ، فما عليه إلا أن يتوقف عن الحكم. أى لا يصدر حكماً على الأشياء. وبالغوا فى تفسيرهم لمعنى الامتناع عن إصدار أحكام ، فذهب بعضهم إلى ضرورة امتناع الإنسان حتى عن الكلام ، لأن أى كلام عندهم هو عبارة عن حكم من حيث إنه معبر عنه فى الخارج. وهناك بعض الحجج التى وضعها الشكاك للبرهنة على عدم إمكان قيام أية معرفة.

وقبل أن نورد الحجج التى قدمها الشكاك ، نود أن نقول إن نزعة الشك قد ظهرت فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة الحديثة على السواء. ولكن ظهور الشك فى ميدان الفلسفة إنما يرجع بصفة خاصة إلى تأثير كل من الإيليين وهيرقليطس. وكان هذان المصدران المرجع الأول للتيار الشكى الضخم عند السوفسطائيين ، سواء كان هذا الشك مستمداً من فكرة الثبات عند بارمنيدس أو من فكرة الصيرورة عند هيرقليطس .

المهم أن السوفسطائيين قد قالوا بنسبية المعرفة ، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، فامتنع لديهم كل قول أو معرفة ، وتعذر بذلك قيام العلم. وقد استند السوفسطائيون إلى خداع الحواس وعدم الثقة فى الإدراك الحسى وتلاعبوا بالألفاظ ، مستخدمين طريقة التورية والجناس اللفظى ، حتى أثاروا الغموض والاضطراب فى أفكار الناس وأقوالهم. وسنضرب مثلاً بالسوفسطائى الكبير "بروتاجوراس" الذى أخرج كتاباً أسماه "فى الآلهة" بدأه هكذا :

> "ليس فى استطاعتى أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا ، ذلك لأن أمورًا كثيرة تحول بينى وبين تلك المعرفة ، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية".

حتى ليقال إنه اتهم بالإلحاد واضطهد من أجل ذلك ، ففر من أثينا.

ويصفه لنا أفلاطون فى محاورة أسماها باسمه ، إذ أسماها "بروتاجوراس" ، وفى هذه هذه المحاورة لا يقدمه أفلاطون فى الصورة الجدية اللائقة به ، لكنه يعود فى محاورة أخرى هى محاورة "تياتيتوس" فيناقش جاداً الرأى المشهور عن "بروتاجوراس" والذى يعد محور فلسفته ، وهو الرأى القائل بأن "الإنسان مقياس كل شىء ، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة ، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة". وهو رأى يفسرونه بأنه يعنى أن كل فرد من الناس هو مقياس الأشياء جميعاً ، حتى إذا ما اختلف الناس على رأى ما ، فليس هنالك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئة المخطئ.

هذا هو جوهر رأى معظم السوفسطائيين ، وهو أن المعرفة نسبية لا مطلقة ، أى تكون صواباً أو خطأ بالنسبة للشخص العارف ، ويستحيل أن نجد غير الإنسان نفسه ليقيس الرأى من حيث صوابه أو خطؤه ، وهذه النسبية فى المعرفة تكون ظاهرة فى الآراء الأخلاقية بوجه خاص ، فالخير خير بالنسبة للشخص الذى يرى أنه خير ، ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شراً بالنسبة لشخص آخر ومن وجهة نظر أخرى.

وكثيراً ما يقال – خطأً – عن مبدأ "بروتاجوراس" هذا ، القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، إنه مبدأ ينتهى إلى هدم التقاليد والعقائد ، لأن كل فرد من الناس سيذهب مذهبه دون أن تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة التى يلتقى عندها الجميع ، وواضح أن هذه النتيجة لا تلزم عن مقدمتها ، بل على عكس ذلك ما قاله "بروتاجوراس" نفسه ، من أنه مادام اتفاق الناس مستحيلاً بالرجوع إلى حقيقة موضوعية لاستحالة هذا الرجوع ،

إذن فلا مناص فى حياتنا العملية من الأخذ بالأنفع كما تقرره أغلبية الآراء ، ولما كانت التقاليد هى التعبير عن رأى الأغلبية ، فالأخذ بها أنفع اجتماعياً من الخروج عليها .

وقد مر مذهب الشك فى تطوره بثلاث مراحل :

أ- المرحلة البيرونية ، نسبةً إلى "بيرون" Pyrrhon(٣٦٥-٢٧٥ق.م) مؤسس المذهب ، وجاء من بعده تلميذه "تيمون" Timon (٣٢٠- ٢٣٠ق.م) الذى فسرَّ ووضح آراء أستاذه.

ب - مرحلة الأكاديمية الجديدة التى استمرت من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد ، ومن أعلامها "أركسيلاوس" Arcesilaus (٣١٥-٢٤١ق.م) و"كارنيادس" Carneades (٢١٥-١٢٥ق.م).

حـ - مرحلة البيرونية الجديدة كما تمثلت فى آراء الشكاك التى طورها كل من "أناسيديموس" Aenesidemus و "أجربا" Agrippa (وكلاهما من القرن الأول بعد الميلاد).

والأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم والنقد الإبستمولوجى لجميع الفلسفات الدوجماطيقية (أى الفلسفات التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة) كما عبرت عن نفسها عند أرسطو والرواقية والأبيقورية. فأنكر "بيرون" أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة فى إيصالنا إلى معرفة حقائق الأشياء. والنظر العقلى والإدراك الحسى لا يستطيع كلاهما إلا أن يخدعنا دائماً ، فنحن لا ندرك من الأشياء فى الواقع إلا ما "يبدو" لنا ، فكل شىء فى الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدرِكة مظهر فحسب. أما طبيعة الشىء فى ذاته فلا سبيل للوصول إلى معرفة كنهها. ولما كان الإنسان لا

يستطيع أن يتوصل إلى يقين من خلال إدراكه للأشياء، فما عليه إلا أن يتوقف عن الحكم ، أو أن يعلق حكمه عليها ، والسبب فى تعليق الحكم عند "بيرون" ومدرسته هو أن الإنسان إذا ما حكم على شىء ما، فإنه يستطيع فى اللحظة نفسها أن يحكم على الشىء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً. وإذا كان لكل رأى ما يعارضه وبالقوة نفسها ، فلكى يخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر ، الذى لابد وأن يجد نفسه فيه ، فما عليه إلا أن يتوقف عن إصدار الأحكام.

والشكاك يستندون إلى عشر حجج فى إقامة موقفهم من الحقيقة ، ولقد ردها "أجربا" إلى خمس حجج أهمها ما يأتى :

١- **حجة الجهل** : يقولون إن كل الأشياء متماسكة مترابطة بحيث إننا لكى نعرف شيئاً واحداً يجب أن نعرف كل الأشياء. ولكننا لا نعرف الأشياء كلها بالطبع ، فينتج أننا لا نعرف شيئاً واحداً منها. فمثلاً لكى نعرف شخصاً ما ، إنما نحتاج إلى معرفة كل أسلافه وكل ماضيه وكل علاقاته وكل مكوناته الجسمانية. .. إلخ ، ولا سبيل إلى معرفة كل هذا بالطبع ، ومن ثمّ فنحن نجهل هذا الشخص.

٢- **حجة خداع الحواس والعقل** : يقولون لا توجد لدينا علامة لتمييز الحقيقة من الخطأ ، فالحواس نفسها تبين لنا أن العصا منكسرة فى الماء ومستقيمة خارجه ، فأين الحقيقة ؟ وفى الأحلام نرى أشياء لا نراها فى اليقظة ، فأيهما الحقيقة ؟ والمجنون يهذى وهو مقتنع بأنه سليم وبأن الناس حمقى ، فمن يدرينى بأننى لست أنا المجنون ؟ ويلجأ الشكاك أحياناً إلى براهين غريبة كدليل على عجز العقل ، ومثالها برهان الكذاب وهو رجل من جزيرة كريت يقول : "إن كل الكريتيين كاذبون"، فهل هو

يكذب أم يصدق ؟ فإن كان صادقاً فهو كاذب باعتباره كريتياً ، وإن كان كاذباً فهو صادق حين يقرر كذب كل الكريتيين.

٣- **حجة تناقض الناس** : استغل الشكاك التناقض بين آراء الناس والاختلاف بين الشعوب دليلاً على إنكار الحقيقة. إذ يترتب على اختلاف الناس جسماً ونفساً أن تختلف إحساساتهم وأحكامهم ، فالصغير يختلف عن الراشد عن الكهل عن العجوز فى أحساساتهم وما ينشأ عنها من أحكام ، فضلاً عن أن اختلاف العادات والتقاليد بين الجماعات والشعوب يؤدى إلى اختلاف نظرتهم وأحكامهم على الأشياء والأشخاص.

٤- **حجة استحالة البرهان** : أو المغالطة القائمة على التسلسل : يلخص "أجربا" هذه الحجة فيقول : كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وإما إلى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية ، مما يستحيل معه البرهان. أى أنه لكى نبرهن على قول ، فلابد من أن نستخدم قولاً أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية.

٥- **حجة الوقوع فى الدور** : يقولون إن كل ما نبرهن به على قضية فى حاجة - لكى يبرهن عليه - هذه القضية نفسها ، فلكى نبرهن على شىء ، فلن يبرهن عليه إلا بنفسه ، وهذا ما يسمى "بالدور". وخلاصة هذه الحجة إننا حينما نثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة ، فإننا لن نستطيع أن نفعل ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه ، فكأننا نثبت الشىء بنفسه.

ويكفينا تعقيباً على الأفكار الفلسفية التى جاء بها مذهب الشك أن نقول بأن هذا النوع من الشك قد واكب الحركات الفكرية الهدَّامة فى تاريخ الفلسفة.

والدليل على ذلك أن الشك قد اكتمل كمذهب فلسفى خلال المرحلة الثالثة من مراحل تطور الفلسفة اليونانية والتى يحلو للبعض أن يسميها "خريف الفكر اليونانى". وإذا كان للشك غاية يهدف إليها ، فغايته هى البحث عن سعادة الإنسان وراحة نفسه ، وهذا لا يكون عند أصحاب مذهب الشك إلا بالتوقف الكامل عن إصدار الأحكام على حقيقة الأشياء. وعلى هذا فالآخذون بمذهب الشك قد بدأوا شكاكاً وانتهوا شكاكاً ، لأن الشك عندهم هو غاية فى ذاته لا وسيلة من أجل بلوغ المعرفة الصحيحة. والشك كوسيلة لبلوغ المعرفة اليقينية هو ما يطلق عليه البعض اسم الشك المنهجى كما هو الحال عند الغزالى وديكارت.

الشك المنهجى :

قلنا إن ثمَّة نوعين من الشك : شكاً مذهبياً وشكاً منهجياً. الأول مطلق والثانى محدود ، الأول وسيلة وغاية. والثانى وسيلة وليس غاية فى ذاته. وعلى ذلك فإن الشك المنهجى إنما يمارسه الباحث أو الفيلسوف ، فى أول طريق البحث ، ليبعد الآراء المسبقة من طريقه ، وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية. فهذا الشك المنهجى ضرورى لكل باحث فى المعرفة. لجأ إليه سقراط قديماً ، كما لجأ إليه الإمام الغزالى فى العصر الوسيط ، ولجأ إليه أيضًا الفيلسوف الفرنسى ديكارت فى العصر الحديث ، بل لجأ إليه كل فيلسوف جدير بهذا الاسم.

التهكم والتوليد عند "سقراط"

إذا الشك المطلق قديماً قدم الفلسفة نفسها ، فإن بعض المفكرين يردون نشأة الشك المنهجى أيضاً إلى سقراط صاحب منهج "التهكم والتوليد". فسقراط

يحاول فى الجانب السلبى من منهجه أن يثبت جعل من يحاوره عن طريق إثارة الشكوك فيما يقوله الخصم ، لقد كان سقراط بطريقته التهكمية يوقع الخصم فى التناقض ويبين له أنه لا يعلم شيئاً. وتعتمد طريقة التهكم على توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذى يسأل عنه لكى ينتهى بمحاوره فى النهاية إلى إدراك جهله. ودائماً ما كان يقول سقراط: إننى أعرف شيئاً وحداً هو إننى لا أعرف شيئاً .

وفى محاورات أفلاطون أمثلة كثيرة توضح طريقة التهكم السقراطى ، ولعل من أوضحها تلك المناقشة التى دارت بين سقراط والشاب المدعى "جلوكون من أريستون" ، إذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره غير أنه بدأ يتوق للوصول إلى مناصب الحكم. ولما لم تثمر محاولات والده وأصدقائه فى شفائه من داء الغرور والادعاء الذى أثار عليه السخط العام ، تدخل سقراط اشفاقاً عليه وإكراماً لأخيه أفلاطون ، وبدأ يوجه إليه الحديث الذى انتفخت له أوداج "جلوكون" فى بادئ الأمر ، ولكن لم يكد سقراط يسترسل معه فى الحوار حتى انتهى الحديث بإدراك جلوكون لجهله بكل أمور الاقتصاد والحرب وهى من ألزم شروط الساسة ، واعترافه فى النهاية بأن سقراط إنما كان يتهكم منه.

إن طريقة التهكم قد جعلت سقراط يبدو فى نظر البعض وكأنه متشكك فى كل شىء. والحقيقة أن سقراط لم يقف عند حد إثارة الشكوك عند الآخرين، بل هدفه هو تطهير العقل من الأفكار الخاطئة عن طريق تحليل مفاهيم الألفاظ والعبارات ، حتى يستطيع بعد ذلك بلوغ اليقين. وهذا هو الجانب الإيجابى من منهجه أو ما يسمى "بالتوليد".

وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجى

والمعرفة الصحيحة ، وجاء "فرانسيس بيكون" فى أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمى التجريبى من الأوهام idoles التى اعترضت سبيله. فحذّرنا مما أسماه "أوهام المسرح" التى هى عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التى كثيراً ما ضللت الفلاسفة والعلماء. وشككنا "بيكون" فى هذه الأوهام واستبعدها من طريق البحث العلمى.

الشك المنهجى عند كل من "الغزالى" و "ديكارت" :

وإذا انتقلنا إلى الإمام الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١م) نجده قد اتبع الشك المنهجى ، لأنه يبدأ بالشك لينتهى إلى اليقين ، وكذلك فعل "ديكارت" Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠). فالشك عندهما هو شك إرادى لأن الباعث عليه هو إرادة الوصول إلى العلم اليقينى ، لأنه طريق ومنهج للوصول إلى اليقين ، وليس مجرد شك لأجل الشك وبخاصةٍ أن الإمام الغزالى يقول :

"من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبقى فى العمى والضلال".

ولما فتش الغزالى عن علومه ، وجد نفسه عاطلاً من علم يتصف بصفة اليقين إلا فى الحسيات (المعرفة المعتمدة على الحواس) والضروريات (المعرفة المعتمدة على العقل). فأقبل بجد بالغ يتأمل فى الحسيات والضروريات ، و تساءل : هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟

أوصله التأمل فى الحسيات إلى نتيجة وهى أنه لا ثقة بالحواس ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الكواكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

ويستطرد الغزالى قائلاً إنه :

"قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التى هى من الأولويات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً."

وبعد أن تشكك الغزالى فى الحواس تشكك أيضاً فى العقليات ، يقول الغزالى مخاطباً نفسه :

"بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات : كثقتك بالمحسات ؟ وقد كنت واثقاً بالمحسات ، فجاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديق المحسات ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، فإذا تجلى كذَّب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذَّب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته".

إن هذا الشك فى المعرفة الحسية والعقلية هو عين ما ذكره ديكارت بأسلوب آخر .

فالغزالى قد شك – وكذلك فعل ديكارت – لأنه وجد أن علمه لا يطابق الواقع ، وأن الصورة التى عنده عن شىء ما تختلف اختلافًا كبيرًا عن الشىء كما هو الواقع. وقد تتبع ديكارت خطوات المنهج الذى سار عليه الغزالى. يقول ديكارت :

"كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خدَّاعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة".

ثم تناول ديكارت المعرفة العقلية وفحصها بمنظار شكه ، وانتهى إلى أن الأفكار العقلية (مثل حقائق الرياضيات) قد يكون الإنسان مُضَلَّلاً فى إدراكه لها، واستعان ديكارت بفرض "**الشيطان الماكر**" للشك فى المعرفة العقلية ، على أساس أن الشيطان الماكر يتسبب فى تضليل الإنسان وخداعه بكل ما أوتى من قوة وحيلة.

وإذا كان ديكارت قد استعان بفرض الشيطان الماكر للشك فى المعرفة العقلية ، فإن الغزالى قد سبقه أيضاً فى ذلك لأنه تحدث عن صورة "**التخيل والوهم**" ونسب إليها ما نسبه ديكارت إلى الشيطان الماكر.

وهناك دعامة أخرى أقام عليها كل من الغزالى وديكارت شكه ألا وهى "**الأحلام**". وفى هذا الصدد يقول الغزالى :

> "إن هذه الظاهرة – ظاهرة الأحلام – زادت الأمر إشكالاً... أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل ؟
>
> فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك ، بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها : فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها. ولعل تلك الحالة هى الموت، إذ قال رسول الله ﷺ : "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا".

خرج الغزالى من شكه مقرراً ضعف العقل والبرهان ، وجعل مقياس

اليقين هو الثقة والاطمئنان الداخلى ، وجعل هذه الثقة شرطاً للعلم اليقينى ، والغزالى نال مثل هذه الثقة الداخلية بنور قذفه الله فى صدره.

وكما دعمت ظاهرة الأحلام من شك الغزالى ، دعمت أيضاً الشك الديكارتى ، ففى التأمل يقول ديكارت :

"كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أننى فى المنزل مرتديًا ثيابى ، جالسًا بالقرب من المدفأة ، مع أننى أكون فى سريرى متجرداً من ثيابى".

واضح أن ديكارت قد دعم شكه – كما ذكرنا – بما يراه النائم فى نومه، فيخيل إليه أنه يحدث بالفعل (فى الواقع) ، وحينما يستيقظ يدرك تمام الإدراك أن ما رآه وهم وخيال.

وهكذا استبعد ديكارت شهادة الحواس ، بل وشهادة العقل نفسه ، وبالجملة رأى أن من واجبى أن أشك فى وجود العالَم الخارجى ، وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أشباهى من الناس ، وفى جميع الأحكام التى تبدو لعقلى أوضح القضايا وأكثرها بداهةً. والإنسان بعد أن يكون قد شك فى كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكوجيتو ، لأن ثمَّة شيئاً واحداً يظل قائماً بمنأى عن الشك وهو الفكر ، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك فى أنه يفكر ، فمثل هذا الشك يقتضى أن يفكر ، لأن الشك نوع من أنواع التفكير ، فأنا أفكر أى أشك ، وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر. وقال عبارته المشهورة : "أنا أفكر ، فأنا إذن موجود". وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده ابتداءً من الفكر ، بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه ابتداءً من الشك ، بحيث نستطيع أن نلخص فكر ديكارت على هذا النحو : "أنا أشك فأنا إذن أفكر ، وأنا أفكر فأنا إذن

موجود".

بقى أن نقول إن الشك المنهجى لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة ، كما هو الحال فى الشك المذهبى ، بل هو يرمى – على العكس من ذلك تماماً – للوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة. فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف صاحب الشك المذهبى والفيلسوف الذى يستخدم الشك كمنهج. ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجى أفضل بكثير من الشك المذهبى أو المطلق ، وليس هذا فحسب بل إنه أفضل من النزعة الدوجماطيقية ، لأن هذه النزعة تؤدى إلى عقم الفكر وعدم تفتحه ، فى حين يفتح الشك المنهجى أمام التفكير آفاقاً كثيرة متعددة.

مصادر المعرفة

إذا ما تساءلنا الآن عن الوسيلة أو عن الأداة أو عن المصدر الذى تتم عن طريقه المعرفة ، فماذا تكون الإجابة ؟

فى الواقع ليست هناك إجابة واحدة عن هذا السؤال ، بل تتعدد الإجابات بتعدد الاتجاهات الفلسفية. فقد رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون). وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس ، بل عن طريق ملكة أخرى أطلق عليها اسم الحدس Intuition (وهؤلاء هم الحدسيون) .

أولاً المذهب الحسى

يرى أصحاب المذهب الحسى (أو التجريبى) أن كل معرفة إنما مصدرها الخبرة الحسية ، ووسيلتنا للمعرفة هى الحواس. فالإنسان يعرف التفاحة – مثلاً – لأنه رأى لونها بالعين وذاق طعمها باللسان ، وشم رائحتها بالأنف ولمس سطحها بالأصابع ، ويؤكد الفلاسفة الحسيون أو التجريبيون أن الإنسان إذا فقد إحدى حواسه فإنه يفقد بالتالى المعرفة المتعلقة بهذه الحاسة. فالشخص الفاقد لحاسة البصر لا يعرف شيئاً عن لون التفاحة ، والفاقد لحاستى البصر والشم معاً لا يعرف شيئاً عن لون التفاحة ولا عن رائحتها ، والفاقد كل حواسه لا يعرف أى شىء مطلقاً عن التفاحة أو عن غيرها.

الحواس إذن – فى رأى الفلاسفة الحسيين – هى الطرق الطبيعية لاتصال الإنسان بالعالَم الخارجى ، فهذه الحواس هى بمثابة النوافذ التى يطل منها الإنسان على العالَم الخارجى. فالمعلومات التى تأتينا من الخارج عن

طريق الحواس تسمى باسم "المعطيات الحسية" ، كما أن العملية التى نحصل فيها على هذه المعطيات الحسية تسمى باسم "التجربة الحسية". والتجربة الحسية عند الفلاسفة الحسيين أو التجريبيين هى المصدر الأول لكل معرفة ، أى أننا لا نستطيع أن نعرف إلا عن طريق التجربة الحسية ، وبعبارة أخرى فإن كل معرفة إذا ما حللناها نجدها ترتد فى نهاية الأمر إلى معطيات حسية حصلنا عليها عن طريق الحواس ، أى أن عقل الإنسان – فى رأى الفلاسفة الحسيين أو التجريبيين – لا يحتوى على أفكار سابقة على التجربة ، فالعقل يبدأ فى تكوين المعرفة حينما يتزود بالإحساس .

هناك عبارة شهيرة لجون لوك زعيم الحسيين ، يقول فيها : "إذا سألك سائل : متى بدأت تفكر ؟ فيجب أن تكون الإجابة : حينما بدأت أحس".

ويجمع الفلاسفة التجريبيون أو الحسيون على شعار واحد ، هو "لا شىء فى العقل مالم يكن من قبل فى التجربة الحسية". ولذلك فهم يرون أن عقل الإنسان عند الولادة يكون أشبه بالصفحة البيضاء الخالية من أى نقش أو طبع، وأن التجارب الحسية هى التى تخط عليها السطور. ولذلك فإن أصحاب المذهب الحسى بصفة عامة وبلا استثناء يرفضون رفضاً كاملاً أية معرفة فطرية. ويمكننا توضيح رفض الفلاسفة التجريبيون لوجود أفكار فطرية ، وذلك من خلال موقف جون لوك من هذه الأفكار. يقول جون لوك :

> "إنها (أى الأفكار الفطرية) ليست مطبوعة على العقل بطبيعتها ، لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم. إذ من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكرة عنها. وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة ، التى يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية : ويبدو

لـى أنـه أقرب إلـى التنـاقض أن نقول بـأن هنـاك حقائق مطبوعـة على الروح – وهـى لا تدركها. لأن الطبع كان يعنـى شيئاً – فلن يعنـى أكثر من جعل حقائق معينـة شيئاً يمكن إدراكـه. لأنـه يبدو لـى أمراً من الصـعوبة فهمـه أن نطبـع شيئاً علـى العقل ، بـدون إدراك العقل له.

فإذا كان للأطفال والبلهاء أرواح وعقول طُبِعَت عليها هذه الانطباعات، فإنهم لا محالة مدركون إياها ، وبالتالى يعرفون هذه الحقـائق ويوافقـون عليهـا. وطالمـا أنهـم لا يفعلـون ذلـك ، فمـن الواضـح أنـه ليس هنـاك مثل هذه الانطباعات. لأنها إذا لم تكن أفكاراً مطبوعة بطبيعتها ، فكيف تكون مفطورة ؟ وإذا كانت أفكاراً مطبوعة ، فكيف تكون غير معروفة ؟ إن القول بأن هناك فكرة مطبوعة فى العقل ، ثم نقول فى الوقت نفسه إن العقل جاهل بها ولم يلحظ وجودها على الإطلاق ، معناه أن هذا الانطباع ليس شيئاً بالمرة. .. .".

ثانياً - المذهب العقلى :

يذهب العقليون إلى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الحقة التى تتسم بطابع الضرورة والكلية ، وهاتان العلامتان تكفيان للدلالة على صدق قضايا المعرفة من حيث إنها قضايا واضحة بذاتها وقبلية. أى سابقة على كل تجربة ، بمعنى أنها فطرية أو كالفطرية لا تحدث اكتساباً ، أى لا تستمد من التجربة الحسية.

واتفق أصحاب المذهب العقلى على القول بأن العقل هو قوة فطرية فى الناس جميعاً ، فالإنسان – فى رأى أصحاب المذهب العقلى – لا يتلقى العلم

من الخارج ، بل من داخل عقله هو .

فذهب أفلاطون مثلاً إلى القول بأن نفس الإنسان أو روح الإنسان كانت قبل نزولها إلى الأرض تعيش فى عالَم آخر ، هو عالَم "المثل" ، وكانت النفس تعرف كل الحقائق المطلقة ، ثم انتقلت النفس من عالَم المثل إلى عالَم الأشياء المتغيرة ، أى نزلت من عالَم المثل إلى عالَم الأرض. ومن ثمّ حلت النفس فى الجسد ، ومعنى هذا أن الإنسان فى رأى أفلاطون يولد مزوداً بمعارف مستمدة من عالَم المثل ، ولكنه نسيها ، فالمعرفة موجودة وفطرية فى الإنسان ، وما عليه إلا أن يتذكر هذه المعرفة. أى أن المعرفة عند أفلاطون هى تذكر ، والجهل نسيان .

ويُجْمِع الفلاسفة العقليون على وجود الأفكار الفطرية. فها هو الفيلسوف الفرنسى ديكارت أبو الفلسفة العقلية وزعيم العقليين يؤكد على وجود أفكار فطرية .

فالعقل عند أصحاب المذهب العقلى هو ملكة فطرية أو – كما يسميه ديكارت – هو نور الفطرة أو النور الطبيعى. فالعقل عند أصحاب المذهب العقلى يحتوى على مبادئ مستقلة وسابقة على كل تجربة :

* مبدأ الهوية الذى يقول: إن الشىء هو نفسه ولا يمكن أن يكون غير نفسه.
* وكمبدأ عدم التناقض الذى يقول إن الشىء لا يمكن أن يتصف بصفة ونقيضها فى وقت واحد. فلا يمكن أن نقول عن الشىء إنه موجود وغير موجود فى وقت واحد.
* الكل أكبر من أى جزء من أجزائه. أو أن الكل يساوى مجموع أجزائه.
* المساويان لثالث متساويان .

* العدم لا يمكن أن يكون علة لشيء ما.

* كل ما يحدث فى الكون له علة أو سبب نتج عنه .

* حرية الإنسان هى من المسلمات التى ينبغى أن نسلم بها دون أن يساورنا فى ذلك شك.

يرى أصحاب المذهب العقلى أن هذه المبادئ توجد فى العقل مستقلة وسابقة على كل تجربة ، وأن الإنسان يستطيع عن طريق هذه المبادئ العقلية أن يعرف ويدرك العالَم الخارجى.

إن أصحاب المذهب العقلى يؤكدون أنه فى إمكاننا معرفة جوهر العالَم وطبيعته عن طريق الاستدلال العقلى المجرد ، وبدون أى مقدمات تجريبية. ولأن العقل مشترك بين الناس جميعاً ، فإن أحكامه أحكاماً **مطلقة** ، أى ثابتة لا تتغير بتغير ظروف المكان والزمان .

وأحكام العقل تتصف أيضاً بأنها "**ضرورية**" أى أحكامه واضحة بذاتها ونتائجها حتمية.

وأحكام العقل عند أصحاب المذهب العقلى تتصف أيضاً بأنها "**كلية**" ، أى عامة ومشتركة بين الناس جميعاً ، وليست مقتصرة على فرد دون فرد أو جماعة دون أخرى.

ونظر العقليون فوجدوا أن قضايا العلوم الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعاً ، أى أنها مطلقة وضرورية وكلية. لذلك اتفق أصحاب المذهب العقلى على أن الرياضة تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية .

ومن أمثلة الفلاسفة العقليين أفلاطون قديماً وديكارت وليبنتس وإسبينوزا

وكانط وهيجل حديثاً.

لقد تساءلنا عن مصدر المعرفة أو وسيلة المعرفة. طرحنا السؤال على التجريبيين والحسيين ، فقالوا إن وسيلة المعرفة هى الحواس.

وأجاب العقليون إن وسيلة المعرفة هى العقل.

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان أصحاب المذهب التجريبى يفضلون الحواس على العقل كأداة للمعرفة. والعقليون يفضلون العقل على الحواس كأداة للمعرفة فليس معنى هذا أن أصحاب المذهب التجريبى ينكرون العقل إنكاراً تاماً. أو أن العقليين ينكرون الحواس إنكاراً تاماً.

ففيما يتعلق بأصحاب المذهب التجريبى من العقل ، نقول إنه لا يوجد مذهب فلسفى سواء أكان تجريبياً أو غير تجريبى يبيح لنفسه أن ينكر العقل تماماً ، لأن الفلسفة كلها تقوم على التأمل العقلى ، وفيما يتعلق بموقف أصحاب المذهب العقلى من الحواس ، فيجب أن نفهم كلامهم فى هذا الصدد على أنهم "**يفضلون**" العقل على الحواس ، فديكارت ، مثلاً ، يرى أننا نستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس ، بل حتى عن طريق الخيال ، ولكن إدراكنا للأشياء عن طريق العقل ، يجعلنا ندركها فى وضوح وتميز. ومن هنا كانت أفضلية العقل على الحس عند ديكارت. فالمساءلة إذن **ليست مسألة "الغاء"** العقل عند الحسيين ، أو "الغاء" الحواس عند العقليين. وإنما هى **مسألة أفضلية** ، أفضلية الحواس على العقل عند أصحاب المذهب التجريبى ، وأفضلية العقل على الحواس عند أصحاب المذهب العقلى. نستطيع بعد هذه الملاحظة أن نتناول مصدر المعرفة عند مذهب ثالث ، وهو المذهب الحدسى.

ثالثاً - المذهب الحدسى :

إذا كانت وسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب التجريبى هى الحواس ، ووسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب العقلى هى العقل. فإن وسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب الحدسى هى الحدس ، أو البصيرة ، أو القلب أو العيان المباشر. فكل هذه الألفاظ هى أسماء لوسيلة المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشىء المعروف. . حين يمتزج الشخص المدرِك بالشىء المدرَك. بحيث لا تكون هناك تفرقة بين الذات المدرِكة من جهة والموضوع المدرَك من جهة أخرى.

الحدس intuition، إذن هو نوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي إلى الطرق التي تُسْتَخدم في إقامة البراهين، كالقياس بأشكاله المختلفة والاستدلالات والاستنباط ... إلخ. الحدس هو معرفة مباشرة تضع العارف (الإنسان) إزاء موضوعه (أي موضوع المعرفة) أياً كان هذا الموضوع.

كما يمكن القول إن الحدس هو رؤية داخلية، ولنلاحظ أن كلمة intuition (حدس) مشتقة من الفعل اللاتيني intuere الذي يعني النظر إلى الداخل، أو يرى من الداخل، فهو رؤية داخلية تربطنا بالعالَم بفعل واحد.

قد تُفْهَم كلمة "حدس" في استخدامها العربي العادي، بمعنى مشابه لمعنى التخمين أو التكهن، ولكنها تتضح في أذهاننا بدرجة أكبر إذا ما حددنا المجالات المختلفة التي يُسْتَخدم فيها لفظ "حدس" استخداماً فنياً دقيقاً. وسوف نلاحظ أن معاني اللفظ، في كل هذه المجالات، تشترك جميعها في سمة أساسية، يكون فيها الحدس معرفة "مباشرة" تتم بلا وسائط ولا خطوات متدرجة:

١- فهناك حدس حسي intuition sensible، نقصد به إدراكنا العادي

بحواسنا. فحين أدرك الآن أن الحائط الذي أراه أمامي أبيض اللون، يكون ذلك حدساً، حسب المصطلح الفني، لأنني أدرك هذا الحائط إدراكاً مباشراً. فأنا لم "استنتج" أنه أبيض، ولم يقل لي أحد أنه كذلك، وإنما أراه بحواسي مباشرةً.

٢- وهناك حدس في المجال العقلي يكون أساساً للبرهنة والاستدلال، ويسمى حدساً عقليا intuition rational، ونقصد به وصول العقل مباشرةً إلى النتيجة المطلوبة.

٣- وهناك حدس في المجال العاطفي ، وذلك حين يشعر المرء بالتعاطف (أو التنافر) مع أشخاص معينين من النظرة الأولى، دون أن يكون قد عرفهم أو سمع عنهم شيئا من قبل. ومثل هذا الحدس، الذي يشبه ما يسمونه "بالحاسة السادسة" عند المرأة، قد يكون صواباً أو خطأ، وقد تؤيده الخبرة والتجربة فيما بعد أو تكذبه.

٤- وهناك حدس في المجال الصوفي، وذلك حين يؤكد المتصوف أن لديه معرفة بالله، تختلف عن تلك المعرفة الاستدلالية المتدرجة التي نصل إليها عن طريق "البراهين" العقلية، فهو يشعر "بحضور" الله مباشرة فيه.

٥- وأخيراً فهناك الحدس الفني، والذي يُطْلَق عليه عادةً اسم "الإلهام" ، وأهم ما يميزه هو الظهور المفاجئ ، والمباشر لفكرة العمل الفني أو لموضوعه في ذهن الفنان.

هذه المعاني كلها تشترك في ثلاثة عناصر رئيسية يتميز بها الحدس، من حيث هو طريقة في معرفة الأشياء ، عن غيره من طرق المعرفة:

أ- فهو معرفة مباشرة، لا تحتاج إلى وسائط ولا تسير بالتدريج من خطوة إلى

أخرى.

ب- وهو ينقلنا مباشرة إلى "لب" الموضوع الذي نريد أن نعرفه ، أو إلى جوهره الباطن، بدلا من أن يكتفي بتقديم أوصاف خارجية أو سطحية لهذا الموضوع، أو يقتصر على معرفته من خلال مقارنته بغيره.

جـ- وهو في جوهره معرفة "فردية"، أي أنه يتاح لشخص بعينه، لا لأي شخص آخر. وهو يتطلب "تجربة" من نوع خاص، يصعب نقلها عن طريق الوصف للآخرين.

وعلى ذلك، كان هناك دائماً من يتصور أن المعرفة الحقة لا تستند إلى الحواس، ولا تستخدم البراهين أو الأدلة العقلية، بل هي الحدس المباشر الذي يوصلنا إلى جوهر الموضوع الذي نريد معرفته.

ولنأخذ مثالاً لتوضيح ذلك :

انظر إلى نفسك ، كيف تعرف أنك موجود ؟

هل تدرك وجودك بالحواس؟ ... لا.

إنك لا تدرك وجودك بالعين أو الأذن أو الأنف ، لأنك لو أغلقت هذه الأبواب كلها فستعرف رغم هذا أنك موجود. إذن أنت لا تدرك وجود نفسك بالحواس. وأيضاً أنت لا تدرك وجود نفسك بالبرهان عن طريق مقدمات تستنتج منها نتائج ، أى أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل. حواسك عاجزة عن إدراك وجود نفسك ، وعقلك أيضاً عاجز عن إدراك وجود نفسك. إذن لابد من توافر وسيلة أخرى لتحقيق هذه المعرفة التى من هذا النوع. لابد من توافر وسيلة أخرى غير العقل وغير الحواس نستطيع بواسطتها أن نعرف ، خاصة فى الحالات التى يمتزج فيها الشخص العارف بالشىء المعروف ، حين يمتزج

الشخص المدرِك بالشيء المدرَك. ففى هذه الحالات تكون وسيلة المعرفة هى "الحدس" ، وتسمى المعرفة الناتجة عنه باسم المعرفة الحدسية .

وعلى رأس الفلاسفة الحدسيين الفيلسوف الفرنسى المعاصر "هنرى برجسون" Bergson, H. (١٨٥٩ - ١٩٤١) ، الذى جاءت فلسفته كرد فعل على سيادة المذهب المادى فى القرن التاسع عشر ، لقد ازدهر المذهب المادى بسبب الكشوف والاختراعات العلمية فى القرن التاسع عشر. فجاء برجسون ورفض العقل ، الذى هو أداة العلم والمعرفة العلمية ، وقال بالحدس الذى هو عند "برجسون" أداة الفلسفة والمعرفة الفلسفية .

إن "برجسون" يميز بين العلم والفلسفة ، ويرى أن دائرة العلم هى دائرة المادة ، دائرة الكم والامتداد والمكان ، ومنهج العلم هو "التحليل" والتصنيف وأداته هى "العقل". بينما دائرة الفلسفة هى "دائرة الروح" : دائرة الزمان والديمومة والكيف والتوتر ، ومنهج الفلسفة هو التعاطف الروحى ، وأداتها الحدس الذى يقوم الإنسان عن طريقه بلون من ألوان "الفحص الروحى" للواقع بحيث يشعر ويحس بنبضات قلب هذا الواقع.

المعرفة العلمية فى نظر "برجسون" تنظر إلى الواقع من الخارج ، فى حين أن المعرفة الفلسفية تستطيع أن تنفذ إلى "باطن" الأشياء. وعلى ذلك يمكننا القول إن الفرق بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية هو الفارق نفسه بين شخص يصف مدينة ما من "الخارج" وشخص يعيش فى قلب المدينة ويجتاز شوارعها ويجوب متاجرها ويتعرف عليها من "الداخل". وهو الفارق نفسه بين معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه "من الخارج" فتصف أفعاله وحركاته. .. إلخ وبين أن تنفذ إلى "باطن" ذلك الشخص عن طريق الحب. إنك فى الحالة الأخيرة – حالة الحب – تدرك صميم وجود ذلك

الشخص وتنفذ إلى ماهيته. وعلى ذلك فإن المعرفة من الخارج هى معرفة العلم وأداتها هى "العقل" ، بينما المعرفة من الداخل هى معرفة الفلسفة وأداتها هى "الحدس".

ويذهب "برجسون" إلى أن خاصية العقل الإنسانى إنما تنحصر على وجه الدقة فى القيام بما يقوم به مصور السينما ، إذ يقوم بتقطيع وتجزئة الواقع إلى شرائح خالية من الحياة والحركة. أما الحدس فهو الطريق الوحيد لمعرفة الشىء ككل فى تمامه وفى كليته.

طبيعة المعرفة

السؤال الذى تطرحه طبيعة المعرفة هو أياً ما كان مصدر المعرفة ، فما هى طبيعتها ؟ أعنى ما النسيج الذى تتألف منه هذه المعرفة ؟ هل هى فى النهاية ذات طبيعة ذهنية أو فكرية أو روحية ، أعنى هل المعرفة مثالية ؟ أم أنها ذات طبيعة واقعية ؟ وسوف نقف عند هذين المذهبين لنسوق عنهما فكرة موجزة .

أولاً - المذهب المثالى :

المثالية Idealism بالمعنى العام لها هى "الاتجاه الفلسفى الذى يُرْجِع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة ، والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية". أو هى المذهب الذى يقول "إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن ، وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة ، أما وجود الأشياء فقائم فى أن تكون مدرَكة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك". والواقع أن هناك فوارق واختلافات واسعة بين الفلاسفة المثاليين ، ورغم هذه الاختلافات فإنهم يجمعون على القول بأن وجود الأشياء الخارجية متوقف على وجود القوى التى تدركها ، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالَم الخارجى.

ويتلخص الموقف المثالى فى قضيتين : الأولى سلبية تقرر أن استقلال الطبيعة واكتفائها بذاتها ليس إلا مجرد وهم ، لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شىء آخر فى سيرها وقوانينها ، إلا أنها تعتمد فعلاً على شىء آخر غيرها. والقضية الثانية الإيجابية تقرر أن هذا الشىء الآخر الذى تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح ، سواء في ذلك العقل الفردى البشرى أو العقل الكلى الإلهى.

وسنعرض الآن لبعض صور المثالية : المثالية المفارقة عند "أفلاطون"،

والمثالية الذاتية عند "باركلى" ، والمثالية النقدية عند "كانط"، والمثالية المطلقة عند "هيجل".

أ - المثالية المفارقة عند " أفلاطون " :

يقسم أفلاطون الوجود إلى قسمين كبيرين غير متساويين : القسم الأول هو العالَم المحسوس ، والقسم الثانى هو العالَم المعقول ، ثم يعود فيقسم كل قسم منهما إلى قسمين آخرين ، فيكون عندنا فى النهاية أربعة أقسام. القسم الأول (العالَم المحسوس) ينقسم إلى الظلال والخيالات والانعكاسات. .. إلخ. ثم الأشياء الجزئية نفسها. أما القسم الثانى (العالَم المعقول) فينقسم إلى عالَم الرياضيات ثم عالَم المثل.

ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هى : الوهم ، والظن ، والفهم ، والعقل. ويمكن أن نقول بصفة عامة إن العالَم المحسوس تقابله معرفة الظن ، على حين أن العالَم المعقول تقابله معرفة العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة التى تأتى بها الحواس ليست معرفة يقينية ، وإنما هى معرفة ظنية أو تخمينية لأن موضوعها – وهو العالَم المحسوس – متغير ، مع أن المعرفة هى معرفة الحقائق التى لا تتغير. ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هى معرفة العقل وحده ، وهى قسمان : المعرفة التى يأتى بها الفهم وهى المعرفة الرياضية ، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية فإنها أقل من المعرفة التى يأتى بها العقل الخالص ، أعنى معرفة المثل. ولما كانت هذه المثل ليست من صنع العقل المدرِك لها ، بل كانت قائمة بذاتها فى عالَم مثالى مفارق – بغض النظر عن إدراكنا لها – لهذا فإن مثالية أفلاطون تسمى بالمثالية المفارقة ، لأن العقل المدرِك يلتزم بموضوع الإدراك (الذى هو المثل) ولا يؤثر فيه ، بل إن الموضوع هو الذى يؤثر فيه .

ب - المثالية الذاتية عند " باركلى " :

يرى "باركلى" G. Berkeley (١٦٨٤ - ١٧٥٣) أن الوجود يرجع إلى الإدراك ، فوجود الأشياء معناه أننا ندركها ، فلا وجود لغير المدرَك. ويقول "باركلى" فى نص مشهور فى كتابه "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس" (المحاورة الثالثة) :

> "سل البستانى لِمَ يعتقد بوجود شجرة الكريز فى الحديقة ، سيخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه ، ثم سله بعد ذلك لِمَ يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة ، وسينبؤك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها. وعلى ذلك فإن الشىء الواقعى أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه. أما ما لا يدركه فيقول عنه أنه غير موجود".

ومن ثمّ وصل "باركلى" إلى مبدئه الأشهر وهو : إن وجود الشىء هو إدراكه أو إن وجوده قائم فى كونه مدرَكاً. أو إنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم به الشخص المدرِك. وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل فى رأى "باركلى" إلى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدرِكين.

من الواضح إذن أن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها. والمدرَك هو فكرة ، وغير المدرَك لا وجود له. والمادة لا تُدْرَك فى ذاتها إذ هى معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كيفياته. ومن ثمّ يذهب "باركلى" إلى أن الشىء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكى له. ولكنه فطن إلى أن المدركات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة فى العقل الإلهى .

حـ - المثالية النقدية عند " كانط "

تخضع المعرفة النقدية لمبدأين أساسيين :

الأول : إننا لا نعرف غير ظواهر الوجود

الثانى : إن الموضوعات فى التجربة تنتظم وفقاً لتصورات الذهن .

وهذان المبدآن مرتبطان معاً أشد الارتباط. فإذا كانت الموضوعات تنتظم وفقاً لتصورات الذهن ، فلابد وأن تكون موضوعات المعرفة هذه مجرد ظواهر لا أشياء فى ذاتها. فالمعرفة الحسية لا تمثل الأشياء كما هى فى ذاتها ، بل كما تؤثر فقط هذه الأشياء فى حواسنا ، وبالتالى فهى تنقل إلى الذهن مجرد الظواهر ليفكر فيها لا الأشياء فى ذاتها. ومن هنا يرفض "كانط" إطلاق اسم "المثالية العالية" أو "المثالية المتعالية" على فلسفته ، لأن هذه التسمية – فى رأيه – غير صحيحة.

وإذا كان "كانط" قد أطلق بنفسه على فلسفته اسم "المثالية المتعالية" ترنسندنتالية. فليس لأحد الحق فى أن يخلط بينها وبين مثالية "ديكارت" أو مثالية "باركلى" لأن ما اطلق عليه "كانط" اسم المثالية لا يمس وجود الأشياء (والمثالية بمعناها التقليدى تشك فعلاً فى وجودها بصفة خاصة). ولم يخطر ببال "كانط" قط الشك فى وجود الأشياء. فمثاليته لا تختص بالتمثل الحسى للأشياء الذى يحتوى أولاً على المكان والزمان ، ولقد بيَّن "كانط" فيما يتعلق بهما ، وبالتالى فيما يتعلق بكل الظواهر عامة ، أنها ليست الأشياء فى ذاتها (بل مجرد جهات التمثل). إن كلمة متعال "ترنسندنتالى" عند "كانط" لا تشير أبداً إلى علاقة بين معرفتنا وبين الأشياء، بل إلى علاقة المعرفة بملكة المعرفة ، أنها لا تشير إلى ما يتجاوز حدود كل تجربة ، ولكنها تشير حقاً إلى كل ما سبقها قبلياً ، بحيث يجعل المعرفة ممكنة.

يقول "كانط" :

"إن القضية التى يدافع عنها المثاليون المعترف بهم ، منذ ظهور المدرسة الإيلية حتى الأسقف "باركلى" ، هى القضية الآتية : (كل معرفة تُسْتَخلص من الحواس ومن التجربة ليست إلا وهماً ، فالحقيقة لا توجد إلا فى أفكار الذهن المجرد والعقل الخالص) ، وعلى العكس فإن المبدأ الذى يحكم مثاليتى ويحددها هو المبدأ الآتى : (كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن أو من العقل الخالص فحسب ليست إلا وهماً ، فالحقيقة لا توجد إلا فى التجربة). وهذا بالضبط عكس هذه المثالية بمعناها الصحيح".

إن مثالية "كانط" من نوع خاص جداً ، لأنها وإن كانت تتفق مع المثالية التقليدية فى جانب ، فإنها تختلف عنها فى جانب. أما عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين مثالية "كانط" والمثالية التقليدية فنحن نترك لكانط الكلام عنها :

"لما كانت الحواس لا تدرك أبداً الأشياء فى ذاتها ، بل ظواهرها فقط ، ولما كانت هذه الظواهر هى مجرد تمثلات للقوة الحساسة ، فإن المكان وكذلك الأجسام التى يحتويها هى بالضرورة مجرد تمثلات فينا لا وجود لها إلا فى فكرنا".

ويتساءل "كانط" :

"أليس هذا بصراحة ما نسميه مثالية ؟"

ويستطرد "كانط" قائلاً :

"يؤكد المذهب المثالى أنه لا وجود لكائنات أخرى غير الكائنات العاقلة ، والموضوعات الأخرى التى نظن أننا ندركها

بالعيان ليست إلا تمثلات فى الكائنات العاقلة لا يقابلها أى موضوع خارجى، أما أنا فأقول على العكس : توجد موضوعات محسوسة وخارجة عنى وهى معطاة لنا ، ولكننا لا ندرى ما يمكن أن تكون عليه فى ذاتها ، إننا لا نعرف غير ظاهرها ، أى التمثلات التى تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا".

ويتساءل "كانط" مرة أخرى:

"هل تسمى هذه النظرة إلى الأشياء مثالية ؟".

ويجيب "كانط" مؤكداً أنها على عكس المثالية تماماً.

لكل هذه الأسباب ونتيجةً لهذا التمييز الحاسم بين مثالية "كانط" وغيرها من المثاليات الأخرى ، يفضل "كانط" أن يطلق على مثاليته اسم "المثالية النقدية". لقد اختار "كانط" "النقد" عنواناً من أجل إعلان الهجوم الصارم على التفكير النظرى. إن النقد عنده هو نقد العقل المجرد وتفنيد التدليل العقلى الخالص الذى لا يستند إلى الوجود الحسى والخبرة الحسية. إن النقدية الكانطية تنقد العقل المجرد بإظهار أن التدليل العقلى الخالص للعالَم يوقعنا دائماً فى نقائض.

د - المثالية المطلقة عند " هيجل " :

إن طبيعة المعرفة عند "هيجل" عقلية ، وليس ثمَّة سوى العقل ، والمعيار فى التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو "الموضوع" ، فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسى سمى إدراكاً حسياً ، وإذا انصب على تصوير ذهنى كان تخيلاً ... إلخ. ومن هنا فإن العقل عند "هيجل" يمر بمراحل فى إدراكه للأشياء وفقاً لعلاقة الذات بالموضوع : المرحلة الأولى تكون عادةً إيجابية أو مباشرة ، بينما تكون المرحلة الثانية سلبًا للأولى أو معارضة لها ، أما المرحلة

الثالثة فهى جمع بين المرحلتين السابقتين ، ويمكن أن نسوق كلمة موجزة عن هذه المراحل على النحو التالى :

أولاً – مرحلة الوعى المباشر ، وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التى تدركه.

ثانياً – مرحلة الوعى الذاتى : حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات ، وأن الاستقلال الأول قد تحطم.

ثالثاً – مرحلة العقل : وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها فى وقت واحد.

وسوف يتضح ذلك كله إذا ما درسنا هذه المراحل بشىء من التفصيل:

أولاً - مرحلة الوعى المباشر :

(١) الوعى الحسى أو اليقين الحسى أو الإحساس .

تلك أولى مراحل المعرفة ، وهى مرحلة الإحساس بصفة عامة ، وهى تبدو فى ظاهرها ، "غنية وعميقة" حيث إننى أجد نفسى وجهاً لوجه أمام هذه الشجرة أو هذا المنزل أو تلك البرتقالة. . إلخ ، فاعتقد أننى عن طريق الإحساس أصل إلى حقيقتها كاملة. لكن الواقع أن هذه المرحلة من أكثر ألوان المعارف فقرًا وضحالة. إنها تهدف إلى إدراك الجزئيات : هذه الشجرة أو هذا المنزل. . إلخ. لكنك لو حللت "الموضوع" المراد إدراكه فى أى مظهر من مظاهره لوجدت أنه مجموعة من التصورات ، والتصور فكرة، فهو إذن مجموعة من الأفكار ، والفكرة كلية ، فحقيقة هذا الشىء إذن مجموعة من الكليات التى لا يمكن أن يصل إليها الإحساس الذى يدرك الجزئى فحسب .

(٢) الإدراك الحسى :

علينا أن نلاحظ أن المرحلة السابقة قد تناقضت مع نفسها فانهارت لأنها كانت تسعى إلى إدراك الجزئى. ثم اتضح أن حقيقته كليات ، ومن ناحية أخرى كانت ترى أن هذا الشىء معزول عن غيره ثم اتضح أنه مرتبط بأشياء أخرى كثيرة ، فقطعة الملح التى وصفناها بأنها بيضاء صلبة مكعبة الشكل ... إلخ عبارة عن مجموعة من التصورات التى تنطبق على أشياء كثيرة غير قطعة الملح ، والواقع أننا ندرك باستمرار الموضوع المغلّف بالكلية أو الموضوع وسط مجموعة من الكليات. فالموضوع إذن عبارة عن شىء واحد له خواص كثيرة. لكن الشىء حين يكون واحداً وكثيراً فى آن معاً ، فإن ذلك يعنى أنه متناقض مع نفسه ، وهذا التناقض يدفعنا إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هى مرحلة الفهم.

(٣) مرحلة الفهم.

انتهينا من أن الموضوع متناقض مع نفسه فهو "واحد" ، وهذا هو عنصر الجزئية أو ما يجعل الشىء جزئياً ، وهو أيضاً "كثير" وهذا عنصر الكلية أو ما يجعل الشىء يشترك مع غيره فى خواص كثيرة. لكن عنصر الكلية هنا هو الكليات الحسية. مثل بيضاء ، صلبة ، مكعبة. . إلخ. وهى كليات مشروطة يعنى لا تنطبق على الشىء إلا بشرط وجود أشياء أخرى تنطبق عليه أيضاً ، وكليات أخرى تنطبق على هذه الأشياء. ويرى "هيجل" أنه مادامت هناك كليات حسية مشروطة بهذا الشكل ، فلابد أن تكون هناك كليات عقلية غير مشروطة كالقوانين – مثلاً – التى تفسّر الأشياء. وهذه القوانين تتجلى فى عدد لا حصر له من الظواهر ، كما هى الحال مثلاً فى قانون الجاذبية وقانون الكهرباء. .. إلخ .

ثانياً - مرحلة الوعى الذاتى :

كانت الصور الثلاث السابقة (وهى : الوعى الحسى – الإدراك الحسى – الفهم) تمثل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجيلية ، وهى مرحلة الوعى المباشر أو الوعى الذى يلتقى بالأشياء التقاءً مباشراً ، ويتم الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الوعى الذاتى على النحو التالى :

وصلنا فى مرحلة الفهم إلى أن حقيقة الشىء وهى الكليات العقلية أو الكليات غير المشروطة. وواضح أن هذه الكليات عقلية أو هى مكونات للعقل ، أعنى أنها مجموعة من الأفكار العقلية التى ليست شيئاً آخر فى الواقع سوى الذات. وماذا عسى أن تكون الذات سوى الفكر ؟ وإذا كان الموضوع فكراً ، فإن ذلك يعنى أن الذات حين تكشف عن حقيقة الموضوع فإنها لا تجد ببساطة سوى نفسها ، وحين "تعى" الأشياء فإنها لا تمارس سوى وعي ذاتي فحسب.

ثالثاً - مرحلة العقل :

معنى ذلك أن الذات والموضوع متحدان ، لأن الذات لا ترى إلا نفسها فى الموضوع. لكن هل يعنى ذلك أننى فى إدراكى الشجرة أو البرتقال أو أشياء العالَم الخارجى لا أدرك فى الحقيقة سوى ذاتى ؟ وهل يعنى ذلك أن هذه الأشياء هى ذات أخرى ؟ كلا ، إن كل ما يعنيه "هيجل" أن هناك جسراً مشتركاً بينى وبين هذه الأشياء هو الفكر ، وهذا هو جانب الوحدة بين الذات والموضوع ، ولكنهما مع ذلك متميزان ، فأنا شىء وهذه الشجرة شىء آخر ، وهذا هو عامل الانفصال ، فعلى الرغم من وجود الفكر كهمزة وصل بينى وبين الأشياء فإن كل منا يتميز مع ذلك عن الآخر. وهذا ما تكشف عنه مرحلة العقل. فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها فى وقت واحد (بمعنى أنه لو كان الانفصال بينى وبين الأشياء انفصالاً مطلقاً لاستحال

علىّ معرفتها ولعدنا من جديد إلى هوة الشيء فى ذاته عند "كانط"). وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين السابقتين ، أعنى مرحلة الوعى المباشر التى تبرز الاستقلال أو الانفصال بين الذات والموضوع ، ومرحلة الوعى الذاتى التى تبرز الوحدة أو الاتحاد بينهما. وهنا يتضح لنا أن المراحل السابقة كانت شريطاً لشيء واحد هو العقل ، الذى ظهر فى نهايتها حين اكتملت المعرفة. ومن ثمّ فإن طبيعة المعرفة عند "هيجل" – كما هى عند المثاليين جميعاً – طبيعة عقلية أو روحية أو فكرية .

وبانتهائنا من الحديث عن "هيجل" ، نكون قد انتهينا من الحديث عن آراء أهم ممثلى المذهب المثالى فى طبيعة المعرفة. وننتقل الآن إلى توضيح آراء الآخذين بالاتجاه الواقعى فى نظرية المعرفة .

ثانياً - المذهب الواقعى :

يرى أصحاب المذهب الواقعى Realism أن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات التى تدركها ، والمعرفة ما هى إلا صورة مطابقة لحقائق الأشياء فى العالَم الخارجى. فالعالَم الخارجى كما هو مدرَك فى عقولنا ليس إلا صورة للعالَم الموجود فى الواقع ، وهذه فى الصورة الساذجة من المذهب الواقعى التى تسلم بوجود العالَم الخارجى بما فيه من كثرة وتعدد دون أن ترد هذه الكثرة إلى نوع من الوحدة ، وكذلك فهى تسلّم تسليماً أعمى بقدرة الحس على المعرفة .

والنزعة الواقعية تعبر أصلاً عن رأى الرجل العادى الذى يعجز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته ، فحقيقة الأشياء فى نظره إنما هى كما تبدو لنا – وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدوا كثيراً عن هذه النظرة الساذجة – كما سنعرف بعد قليل. ومعنى هذا أن النزعة الواقعية لم تصبح

مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها.

أ - الواقعية الساذجة :

الواقعية الساذجة هو المذهب الذى يأخذ به عامة الناس حين يعتقدون أن أفكارنا صورة مكانية للأشياء فى الخارج : فالعينان نوافذ ندرك من خلالها العالَم الواقعى على نحو ما هو عليه تماماً ، وليس الذهن إلا "لوحة" أو صفحة يخط عليها الإدراك الحسى انطباعاته ، أو قل إن الذهن أشبه "بالكاميرا" التى تصور العالَم الخارجى كما هو. وما أن نبدأ فى دراسة بنية "المخ" وأعضاء الحس والأعصاب التى تنقل الإحساسات إلى المخ حتى نبدأ فى إدراك مدى "السذاجة" فى هذه الواقعية ، ونضطر للانتقال إلى فحص المعرفة أكثر من ذلك ، مما يؤدى بنا إلى الواقعية النقدية .

ب - الواقعية النقدية :

إن النزعة الواقعية النقدية ترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء الخارجية ، ولكن هذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية. فمع أن للمادة وجوداً حقيقياً فى الخارج إلا أن الكيفيات التى تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن. فإدراكى للون الأصفر فى البرتقالة مثلاً، يعنى أن فى البرتقالة خاصية تثير العين تحت ضوء ملائم فتجعل العين تحس باللون الأصفر ، فلا معنى للصفرة إذن بدون وجود العين التى تراها. هذا على الرغم من أن وجود الصفرة خاصية فى البرتقالة على نحو ما ، هو وجود موضوعى لا يتوقف على إدراكنا لها. وإذن فالمعرفة عند الواقعية النقدية ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية ، بل إدراك صورة معدلة بفعل العقل الذى يمكن له أيضاً أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات .

وإذن فالواقعية النقدية تبحث فى إمكان معرفة الإنسان للموضوعات الخارجية وتحدد الشروط العلمية لهذه المعرفة .

مراجع البحث

أولاً : المراجع الأجنبية :

1. Bahm, Archie J. : What is Philosophy ?, University of New Mexico, 1925.
2. Bierman, A. K. and Gould, James A. : Philosophy For A New Generation, The Macmillan Company, New York, 1970 .
3. Deleuze, Gilles and Guattari, Felix : What Is Philosophy ?, Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchill, Verso, London, 1994 .
4. Earle, Willicam James : Introduction to Philosophy, McGaw - hill, Inc., New York, 1992 .
5. Fullerton, George Stuart : An Introduction to Philosophy, The Macmillan Company, London, 1923 .
6. Gjertsen , Derek: Science and Philosophy - Past and Present, Penguin Books, London, 1992.
7. Hollis, Martin: Introduction to Philosophy, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1990.
8. O, Hear Anthony: What Philosophy Is?, Penguin Books, London, 1985.
9. Popkin, Richard H. and Stroll, Avrum, Philosophy, Made Simple Books, Oxford, 1994.
10. Thempson, Mel, Philosophy, NTC/ Contemporary Publishing, Chicago, 1975.
11. Vesey, Godfrey: Philosophy in the Open, the Open University Press, London, 1974.
12. Warbuton, Nigel, Philosophy - the Basics, Routledge, London, 1995.
13. Wilson, John, What Philosophy Can Do?, Macmillan Press, London, 1987.

ثانياً المراجع العربية:

١.د. إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، مؤسسة دار الكتب ، الكويت ، ١٩٩٣.

٢.د. إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم ، ثلاثة أجزاء ، مكتبة مدبولى – القاهرة.

٣.د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٦.

٤.جيمس (وليم) ، بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، دار الطلبة العرب ، بيروت ، ١٩٦٩.

٥.د. حسن عبدالحميد ، مدخل إلى الفلسفة ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ،١٩٧٧.

٦.د. حسين على ، مفهوم الاحتمال فى فلسفة العلم المعاصرة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٤.

٧.د. حسين على ، فلسفة هانز ريشنباخ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤.

٨.د. حسين على ، الأسس الميتافيزيقية للعلم ، دار قباء ، ٢٠٠٣.

٩.رسل (برتراند) ، تاريخ الفلسفة الغربية (الجزء الأول) ، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦.

١٠.رسل (برتراند) ، الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠.

١١.رسل (برتراند) ، النظرة العلمية ، ترجمة عثمان نويه ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦.

١٢.ريشنباخ (هانز) نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩.

١٣.ريشنباخ (هانز) ، من كوبرنيقوس الى آينشتين ، ترجمة د. حسين على ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2006.

١٤.ريشنباخ (هانز) ، النظرية النسبية والمعرفة القبلية ، ترجمة د. حسين على ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2006.

١٥.د. زكى نجيب محمود ، نظرية المعرفة، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩.

١٦.د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١.

١٧.ستولنيتز (جيروم) النقد الفنى – دراسة جمالية وفلسفية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١.

١٨.د. عبدالرحمن بدوى ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات ، الطبعة الثانية ، الكويت ، ١٩٧٩.

١٩.د. عبدالغفار مكاوى ، لِمَ الفلسفة؟ ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨١.

٢٠.د. فؤاد زكريا ، التفكسير العلمى ، سلسلة عالم المعرفة (٣) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨.

٢١.د. فيصل بدير عون ، علم الكلام ومدارسه ، مكتبة الحرية ، القاهرة ، ١٩٩٠.

٢٢.كانط (إمانويل) ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبر علماً ، ترجمة دكتورة نازلى إسماعيل حسين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠.

٢٣.كولبه (أزفلد) ، المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة د. أبو العلا عفيفى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥.

٢٤.د. محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧.

٢٥.د. محمد على أبو ريان ، الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٨٩.

٢٦.د. محمود فهمى زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٩.

٢٧.د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة، المركز العلمى، القاهرة ، ١٩٨٠.

٢٨.د. نازلى إسماعيل حسين ، النقد فى عصر التنوير – كَنْتَ ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٧٩.

٢٩.د. يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٧٤.