

یہ، نکلے والی قبی

obeykandi.com

بين الشك واليقين

ينشط العقل من أجل المعرفة ولا يتسامل عن طبيعة نشاطه فلا يميز بين الفكر وموضوعه ، بيد أن الإنسان يخطئ ؛ وإقراره بالخطأ يوقظ فيه الريبة ويحرك في نفسه الشك . ويوقعه في الحيرة ما يكتنف آراء الناس من غموض وتناقض .

والفكر بعد أن ينصب على الأشياء يستدير لدراسة ذاته . فالتأمل في الذهن والتساؤل عن قيمته ، هذه هي أولى لحظة في الشك ، لا يلبث الإنسان أن يجتازها بسلام أو يغرق فيها ، إلا أن إثارة الشك تفضي إلى إثارة أهم المسائل الفلسفية ، أعني بها أن تتسامل : هل يصل العقل البشري إلى يقين ؟ ان كل فلسفة لهي بمثابة إجابة على هذا التساؤل .

ودعاة اليقين أو الدجماطيون ، على ما بينهم من اختلاف في وجهات النظر ، يجمعون على توافق الفكر وموضوعه . وهم ينظرون إلى المسألة نظرة ثنائية ، فهناك الأنا واللا أنا *moi et non-moi* العقل والعالم ، والصلة الطبيعية بينهما هي الفكر . وينكر الشكك إمكان العلم ويواجهون العقل بالموضوع الذي ينبغي معرفته ، والذي يسعى لإدراكه . وإذ يعجز المثاليون عن تبرير وجود العلم يولدون من الذات موضوع المعرفة فلا يعود حقيقياً في رأيهم إلا كل ما هو معقول .

وسنتوخى في ضوء هذه التفسيرات أن نعرض لتطور المعرفة منذ عهد فلاسفة اليونان قبل سقراط إلى أيامنا هذه ، مبرزين وجهات النظر

الرئيسية في هذا المجال ، معنيين بوجه خاص بعرض أهم المذاهب الحديثة والمعاصرة من عقلية وتجريبية ونقدية ، ووضعية وحدسية وبراجماتية .

مبحث المعرفة عند فلاسفة اليونان

ما قبل سقراط

عند اليقظة الأولى للفكر اليوناني لم تكن مسألة المعرفة قد اتضحت معالمها بعد ، إذ كان الذهن منصبا على الطبيعة مستغرقا في تأمل ظواهرها . فالطبيعيون الأولون ، والفيثاغوريون ، والإيليون ، والطبيعيون المتأخرون ، كل هؤلاء تركزت عنايتهم في وصف الطبيعة ومحاولة تفسير ظواهرها دون أن يثيروا الشك في الوسائل التي تستخدمها في معرفتنا لها ، ومن ثم يمكن القول بأن النظرة الفلسفية في هذه الفترة الأولى كانت نظرة يقين لا شعوري أو دجماطيقية لا شعورية *Dogmatisme inconscient* .

بيد أننا يمكننا أن نقف في نظرية هؤلاء الفلاسفة اليقينية على نواة الفلسفة السوفسطائية . فجميع الفلاسفة منذ عهد بارمنيدس وهرقليطس قد انتهوا إلى مقابلة العلم بالظن . أو بعبارة أخرى المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية فنشاط الفكر يسوق إلى نتائج قد تناقض مناقضة واضحة ما تشهد به الحواس . وهنا ينبغي أن يتحدد موقف الفيلسوف فيما أن يسلم بالحقائق الواقعية أو يتشبث بمجردات الفكر . وقد اتفق كل من هرقليطس وبارمنيدس وأينادوقليس وأنكساغورس على انكار صدق الحواس . ولكن المعرفة العقلية *Connaissance Rationnelle* في نظرهم لا تعني حقائق أولية *a priori* ، أي حقائق قائمة في العقل قبل التأمل ، ولكنهم يقصدون بها نشاط العقل وعمله في معطيات الحواس .

وهنا نتساءل أليس ثمة خطر واضح في وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة إذ يميزون في القيمة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، دون أن يبدأوا بالتمييز بينهما من حيث أصل كل منهما ؟ فبأى وجه حق يمكن أن يكون للمعرفة المشتقة (المعرفة العقلية) شأنًا ووزناً ينكرونه على المعرفة الأصلية (المعرفة الحسية) ؟ .

كانت الفلسفة قبل سقراط كما ذكرنا فلسفة طبيعية . فلم تسكن المعرفة الحسية في ميدان هذه الفلسفة نقطة بدء فحسب بل كانت هذه المعرفة شرطاً للتسليم بوجود الأشياء كذلك . وقد كان تباين فلاسفة ذلك العهد فيما بينهم ثغرة نفذ منها السوفسطائيون ، فطعنوا في قيمة المعرفة الحسية مستندين إلى ما هنالك من تعارض في تفسير الطبيعة . وقد اعتمد بعض السوفسطائيين كما نعلم على مذهب هرقليطس في التغير المتصل واعتمد البعض الآخر على مذهب الإيلين .

وحسبنا في تصوير مذهب السوفسطائيين في المعرفة أن نذكر ما ذهب إليه بروتاغوراس من القول « بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، فهو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد ، فيرتب على ذلك أن الأشياء هي بالنسبة إلى على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان » . وينبنى على هذا القول تغير الحقيقة بتغير الأفراد بل وبتقلب الفرد بين حالة وأخرى في لحظات مختلفات . ومن ثم تبطل الحقيقة المطلقة ولا تعدو المعرفة أن تكون حقائق تتعدد بتعدد الأشخاص ، بل وبتعدد حالات الشخص الواحد ، فيعجز العقل عجزاً تاماً عن إدراك الحقيقة ويمتنع العلم .

بيد أن للسوفسطائية فضلاً لا ينكر في خدمة المعرفة . فقد اتجهت في طريق اكتشاف مبدأ عدم التناقض الذي توصل إليه أرسطو واعتبر من بعد معياراً للحقيقة .

سقراط وأفلاطون

كانت مهمة «سقراط» تخلص الأذهان من شرور السوفسطائية وقد اتخذ لذلك منهجاً سليماً هو المعروف بمنهج التهم والتوليد . ١ - فبالتهكم يبدأ بمناقشة محدثه في تبسط حتى يوقعه في التناقض والخراب . ٢ - ثم يلتقي عليه أسئلة مرتبة ترتيباً منطقياً بحيث تفضي الإجابة عليها إلى التوصل إلى الحقيقة ، ويشعر المتحدث أنه قد توصل إليها بنفسه .

وكان هم سقراط الأول أن يبين أن غاية العلم كشف الماهيات، وهي قائمة في العقل ، فكان يستعين بالاستقراء في تحديد المعاني الكلية من خير وشر وعدالة وظلم وشجاعة وجبن... الخ، وبذلك يقطع على السوفسطائيين طريق التلاعب بمعاني الألفاظ . ويعده سقراط بحق أول من ميز تمييزاً فاصلاً بين موضوع العقل وموضوع الحس . بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقي ناقصاً ، فالعلم قائم في التصورات، ومن ثم فاليقين العلمي يقين ذاتي *Certitude subjective* وليس موضوعياً *Objective* . وهذا يدعونا إلى التساؤل هل الأشياء في ذاتها هي هي نفسها التي تمثلها لنا تصوراتنا؟ لم يكن في وسع سقراط الإجابة على ذلك إذ كانت عنايته منصرفة إلى الأخلاق .

وبفضل «أفلاطون» أصبح لليقين قيمة موضوعية، فتصوراتنا الموضوعية تسكن فيها الحقيقة الواقعية . والتصورات أو الأفكار ليست مبادئ للمعرفة فحسب ، بل هي مبادئ للوجود أيضاً. أما أن المثل الأفلاطونية مبادئ للمعرفة فذلك لأنه لو لم تسكن النفس حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . والمثل في رأى أفلاطون هي المعايير الدائمة الثابتة التي يتم بمقتضاها العلم وذلك بانطباع صورها في العقل . والمثل هي الموضوع الحقيقي للعلم وللوجود وأما الأشياء المحسوسة التي نراها ونشاهدها فليست حقائق وإنما هي أشباح تحاكي المثل وتتشبه بها ولا سبيل لها إلى الوصول إلى كمالاتها .

وعلى ذلك فالأفكار أو المعاني وهي مبادئ الوجود والمعرفة ليست معاني عامة مستخلصة من المظاهر المتعددة في العالم المحسوس ، وإنما نستكشفها بالحدس المباشر وهذا الحدس لا يأتي من التجربة ، بل هو المرحلة الأخيرة في منهج جدلي نقوم به . وهنا تتساءل هل تملك النفس في الأصل هذه التصورات التي هي في آن واحد نماذج وصور للحقائق ؟ هنا يجيب أفلاطون بنظريته في التذكر *Réminiscence* أن النفس كانت قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن ، فهي إذ تشاهد الموجودات الخارجية أو أشباح المثل تتذكر المثل فيتم العلم . وإذن فالعلم تذكر والجهل نسيان . فالمعرفة ليست مستمدة من التجربة الحسية ، وإنما التجربة الحسية فرصة تنبه النفس فتذكر المعاني الكلية وهي صور انطبعت فيها من عالم المثل .

ونلاحظ هنا أن كلا من سقراط وأفلاطون لم ينتبه إلى مسألة إمكان

قيام العلم . فالعلم في نظرهما ليس موضع ريبة أو مشار شك . ومن ثم أنصبت دراساتها على طبيعة التصور الواجب للعلم الحقيقي ، ولم يتساهلا عما إذا كان هذا العلم ممكناً أو غير ممكن . إن إمكان قيام العلم هو دون ريب المبدأ المسيطر على نظرية الأفكار . فالعلم ممكن ، والعلم الحقيقي منبئ على تصورات ، تلك مسلمة يبدأ بها سقراط ويستخلص منها أفلاطون النتائج المنطقية المترتبة عليها . والقول بأن التصورات وحدها هي التي تؤسس العلم الحقيقي ، أعنى أنها تمثل ما هو كائن في الواقع معناه أن تصوراتنا تطابق الحقيقة الواقعية الموضوعية . أو بعبارة أخرى إن نواة المذهب العقلي *Rationalisme* واضحة عند سقراط وأفلاطون . فكل ما هو معقول موجود ، وكل ما لا يعقل فلا وجود له ، فالحقيقة الواقعية ثمرة مباشرة للتعقل .

أرسطو

يرى أرسطو ، شأنه في ذلك شأن أفلاطون ، أن العلم ينطبق على التصورات ، فالعلم معرفة يقينية بما هو عام وكلّي . بيد أن أرسطو يتجه إتجاهاً مابيناً لاتجاه أفلاطون ، فنحن نصل إلى الكلى عن طريق الجزئى . والعام في نظر أرسطو لا وجود له إلا عن طريق الخاص ، فليس ثمة إنسان بالذات ، ولكن هنالك أناسى كسقراط وأفلاطون وأحمد وفاطمة ، نستخلص منهم ماهية الإنسان التي يشتركون فيها جميعاً وأعنى انه «حيوان ناطق» . ومن هنا قيل بحق إن أرسطو قد أنزل المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض ، وهبط به من عالم المُثل ووضعه في الأشياء الجزئية ، فالمثال الأفلاطونى هو في نظر أرسطو المعنى الكلى الذى تشترك فيه عدة

موضوعات جزئية. وإذن فأرسطو يبدأ من التجربة ويستخلص منها المعنى العام . ذلك هو منهج الاستقراء .

وحين تتم لنا معرفة العام بعد أن نصل إليه باستقراء سليم ، يمكننا ان نستخلص منه الخاص ، فالعلم الحقيقي إذن هو علم برهاني ، والبرهان هو معيار اليقين. ولكن هل هذا المعيار ضروري دائماً ؟ إن البرهان عملية قياس تبدأ من مقدمات موضوعية ثابتة ، فهل هذه المقدمات في حاجة إلى ما يثبتها أولاً ويبرهن على صحتها ؟ إن البرهنة على كل شيء أمر لا طاقة لنا به فلا بد إذن من الأخذ بالمبادئ اليقينية المسلم بصحتها دون ما حاجة إلى برهان . هذه المبادئ هي منبع اليقين . والقياس هو وسيلة استخلاص العلم من هذه المبادئ والعقل هو المأسكة التي تصل إلى معرفة هذه المبادئ وأرسطو يرى أن العقل لا يخذ عناياتاً . من هذه المبادئ مبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية .

وقد دافع أرسطو عن مبدأ عدم التناقض . وذكر أن إنكار هذا المبدأ يوقعنا حتماً في هوة الشك المطلق . وبين بوضوح تناقض السوفسطائيين في قضايهم وأغاليطهم . وأثبت قيمة العقل البشري وصحة مبادئه فالعقل هو الذي يميز الإنسان عن سائر الكائنات .

الرواقية والبيقورية

وبعد أرسطو انتقلت أهمية التصور العقلي إلى المرتبة الثانية وخصصت المنفعة العملية بالمرتبة الأولى، وأصبح شغل الفلاسفة الشاغل البحث عن قاعدة ثابتة للحياة ومقياس وثيق لليقين والمعرفة ، ويتمثل هذا الاتجاه العملي في مذهبي الرواقية والبيقورية .

والرواقيون ماديون يسلّمون بيقين المعرفة الحسية ، ويرون أنها تتوافر فيها عناصر القوة والثقة والوضوح ، والأفكار الحقيقية الآتية من المعرفة الحسية هي الدرجة الأولى من المعرفة ويشبهها زينون الرواقى باليد . المبسوطة والدرجة الثانية من المعرفة هي التصديق ، ويشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً . ثم يلي ذلك الفهم وهو أشبه باليد المقبوضة قبضاً تاماً . وآخر درجات المعرفة هي العلم ويشبهها باليد المقبوضة بقوة ومضغوط عليها باليد الأخرى . إلا أن العلم لا يخرج بحال ما عن دائرة المحسوس ، فالمعاني آثار للإحساسات .

ومن هذا نرى أن دعامة المعرفة عند الرواقية دعامة ضعيفة لا تصمد لضربات الشك ، بل هي تحمل في طياتها نواة الشك لأنها تعتمد اعتماداً تاماً على الإحساس .

والأبيقوريون كالرواقيين يجعلون نظرية المعرفة في المنزلة الثانية بعد الأخلاق ، وقد وجه أبيقورس همّه لنقد المعرفة مستهدفاً الوصول إلى الطمأنينة العقلية التي تفضى بدورها إلى السعادة .

والمعرفة في رأيه على أنواع أربع : الانفعال والإحساس والمعنى الكلى والحدس الفكري .

والانفعال هو شعور باللذة والألم ، والإحساس هو الإدراك الظاهري ، وإحساساتنا صادقة دائماً ، وإنما يأتي الخطأ من حكم العقل عليها ، ويؤدي تكرار الإحساس إلى تكوين المعنى الكلى في الذهن .

والحدس الفكري هو استدلال يتلخص في التصديق بما لا يقع

في ميدان التجربة ، مثل ذلك الجوهر الفرد الذي يقتضى العلم الطبيعي التسليم به والخلاء هو شرط لازم لوقوع الحركة . ولكن هذه المعاني ليست معقولات كما قد يتبادر إلى الذهن وإنما هي في نظر أبيقورس (لا محسوسات) وليس معنى هذا أنها (لاماديات) لأن مذهبهم حسى مادي في صميمه .

ونظرية أبيقورس تنهض على مسألة عملية *Postulat pratique* هي ضرورة إقتناعنا بأسس المعرفة كما يراها مذهبهم ، حتى نتفادى القلق والاضطراب في حياتنا ، ولكي لا نقع فريسة التخبط فنخضع لمحض الصدقة . ولما كانت الأخلاق الأبيقورية قائمة كلها على إحساس اللذة والألم فيجب أن يكون الإحساس معياراً للحق .

ويلوح أن أبيقورس لم يهطن إلى خطورة المشاكل التي يثيرها مذهبهم في المعرفة ، فهو يعود بنا حتماً إلى السوفسطائية ويذكرنا بموقف بروتاغوراس وقد حاول أبيقورس أن يتجنب العواقب الشككية لمذهبهم متوسلاً بنظرية الصور *images* . فهو يرى أن الموضوعات الخارجية ليست هي التي تؤثر في حواسنا بل صورها . إلا أننا نرى أن هنالك عدداً كبيراً من الصور يمكن أن ينالها التغيير حين انتقالها من الموضوعات الخارجية إلى الحواس . وعلى ذلك فإذا كان الشيء الواحد يبدو مختلفاً لعدة أشخاص ، فليس معنى هذا أن الإحساس هو الذي أخطأ ، بل معناه أن الأفراد قد أدركوا أشياء مختلفة فعلاً ، ذلك لأنهم تأثروا بصور مختلفة . بيد أن هذا التفسير لا يعد حلاً للمشكلة . إذ كيف يمكننا التمييز بين الصورة الصادقة والصورة الكاذبة ؟ فسيكون إزاءنا عالمان يخرج أحدهما من الآخر دون أن يندجا

معاً أعنى بهما عالم الصور وعالم الأشياء الحقيقية . والإدراك يجعلنا نعرف عالم الصور فقط بينما يظل العالم الآخر مجهولاً لنا . وحينئذ يفقد العلم كل ماله من قيمة وتنحصر المعرفة حتماً في نطاق ضيق محدود هو نطاق الإحساس الفردي الذي تنتهي إليه نظرية أبيقورس فتسوقنا بالطبع إلى الشك المطلق . وهذا ما سنراه عند بيرون *Pyrrhon* .

الشك

رأينا أن بذور الشك ظهرت عند بارمينيدس في اتهامه للمعرفة الحسية وعند أتباع هرقليطس في ارتيابهم في قيمة المعرفة العقلية ، وعند السوفسطائيين الذين واجهوا بين المذاهب المتباينة قائلوا بين الآراء المتعارضة واتخذوا من ذلك ذريعةً للشك .

وبانحطاط اليونان السياسي وتمزق وحدتهم وتحاذل الهمم ، ظهرت مدارس تطلب الطمأنينة وتسعى إلى السعادة . من هذه المدارس المدرسة الشكية . والشاك في هذا الدور رجل فقد الإيمان بالحق والخير حين اضطربت قيم الأخلاق وانحدرت مقاييس المنطق . وهو لذلك ينطوى على نفسه متخذاً لها شعاراً : لا أدري . والشكاك في هذا الدور انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فكان لجدهم أصول متينة .

وأول هؤلاء هو مؤسس المدرسة الشكية بيرون *Pyrrhon* ، وكان يرى أن كل قضية تحتل قولين ، وفي الوسع اثباتها ونفيها ، تأييدها وهدمها ، بحجج تتعادل قوة . وعلى ذلك ينبغي أن نمتنع عن الجدل وأن نتوقف عن الحكم .

وبينما اكتفى بيرون بأن يكون الشك تمهيداً لموقفه الأخلاقي ، نظرت المدرسة الأكاديمية في الشك ذاته . وقد حملت على نظرية الرواقين في المعرفة حملة عنيفة . وقد تولى « كارنياد » مهاجمتها ومهاجمة المذاهب السابقة أيضاً فذكر أن العلم مستحيل ، فليس هنالك يقين مالم يضللنا ، وعلى ذلك فليس هنالك يقين يصل بنا إلى امتلاك الحقيقة . ونحن نصل للنتيجة عينها من فحص إدراكاتنا . فإدراكاتنا إدراكات ذاتية فهي لا تصور لنا الموضوعات الخارجية التي هي الأصل فيها . ولما كانت هذه الموضوعات الخارجية هي عناصر العلم ، فإن إدراكاتنا لا تمكننا من الإحاطة بهذه لعناصر فلا سبيل لنا إذن إلى العلم .

إن أخطاء الحواس العديدة تجعلنا نبحث عن معيار للتمييز بين الإدراكات الصحيحة والإدراكات الباطلة . ولكننا كيف نوفق في هذه المحاولة ؟ حسبنا أن ننظر إلى صور الأحلام وإلى خطرقة المجانين لتبين أن محاولة كهذه مصيرها الفشل ، فكثير من الإدراكات الباطلة تشبه لإدراكات السليمة بحيث تختلط جميعها علينا فلا نستطيع فيما بينها تميزاً .

وليس في وسعنا أن ننكر القيمة الفلسفية للشك ، ذلك أنه إذا كان مستعصياً علينا الوصول إلى اليقين المطلق فإن عمل الذهن على الأقل لم يتوقف . ولهذا العمل مغزاه ومجاله ، والذهن في إمكانه أن يأخذ بالرجحان *Probabilité* وهو الذي يقترب اقتراباً كبيراً من اليقين بما يكون هنالك من تضامن بين الإدراكات والأفكار في وحدة التفكير .

في الفلسفة النظرية الحديثة

قبل أن نعرض لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى ينبغي أن نهيئ لذلك بتتبع تطورها عند الأفلاطونية الحديثة ، وهي حلقة اتصال وواسطة عقد لا غنى لباحث في فلسفة العصور الوسطى عن دراستها .

لنتساءل أولاً : هل في وسعنا القول بأن الشك هو الكلمة الأخيرة في الفلسفة القديمة ؟ لقد أخذ ذوو النظر وأهل الروية يهدمون هذا الشك بمحول المعرفة المباشرة والحس المشترك *Sens Commun* . بيد أن المذاهب تعددت والآراء تباينت . ومن ثم فينبغي القول بأن الحقيقة ليست قائمة في العلاقة بين الفكر والموضوع وليست كامنة كذلك في تأمل الفكر في ذاته . وإنما ينبغي الأخذ بأن المصدر الأبدي للحقيقة هو الله ذاته . هذا هو الحل الذي آثره أنصار الأفلاطونية الحديثة . وقد مهدت مذاهب الشك إلى هذا الحل وجعلته أمراً لازماً لا بد منه . فما دمنا قد افقدنا الأمل في الوصول إلى اليقين عن طريق التفكير العلمي ، فلا محيص لنا عن أن نلتمس مصدراً آخر لليقين ، قوة أسمى من الفكر ذاته : الله .

ولكن كيف يستند يقين المعرفة إلى الله ، بينما وجود الله في ذاته يستلزم الإثبات ؟ نرى في مذهب أفلوطين إجابة على هذا التساؤل : إن الله مقيم فينا ، وليس ثمة تميز بيننا وبينه . وعمل الفلسفة يتمثل على الدقة في هدايتنا إلى وجودنا الحقيقي ، والفلسفة إذ توقظ فينا الهمة ، هدايتنا مع الله ، تجعل الجذب *Extase* أمراً ممكناً ،

ويتلو ذلك فناء العبد في ربه . فالأفلاطونية الحديثة تفشل اليقين المباشر .
ولكن كيف يمكن أن تنهيا لنا معرفة يقينية من مجرد تأمل الذات
في نفسها ؟ إن اللحظة التي يتم فيها التأمل الذاتي يتم فيها اتحاد الانسان
مع المبدأ الأسمى الذي ينبع منه كل وجود وتصدر عنه كل حقيقة .
لقد رأى أرسطو بحق أن البرهان لا قيمة له إن لم يستند إلى مبادئ
لا سبيل إلى البرهنة عليها . وإذا كان في وسعنا أن نصل إلى الحقيقة
بالجدل فمعنى هذا أننا نمتسكها . فكيف نفسر إذن امتلاك الحقيقة ؟ ترى
الأفلاطونية الحديثة أن النفس بجزئها الأسمى تعيش دائماً في العقل ،
ولها في حدسها حدس بالمعقول ، بعالم الأفكار . ولكن فوق هذا الحدس
العقلي الذي يتيح لنا الشعور والتميز هنالك حدس للواحد . أغنى الجذب
الذي يرفعنا إلى مرتبة أسمى من كل تفكير معين ويمزج كيانات بالوجود
الإلهي . إن الجذب يؤدي إلى امتلاك الأفكار والإحاطة بما
بينها من روابط . وما لم نصل إلى هذا الحدس الأسمى الذي يوحد بيننا
وبين المطلق ، فستظل قائمة تلك الثنائية ، ثنائية الذات والموضوع ، الفكر
والوجود ، وهي الثنائية التي تثير الشك وتحول دون الوصول إلى معرفة
يقينية . ففي الجذب يكمن مبدأ كل يقين . وأفلوطين يقر على ذلك بأننا
لا نصل إلى هذا الجذب باختيارنا بل تنهياً له بتقنية أنفسنا بالعلم
والفضيلة . فاليقين وقف على صفوة مختارة من الناس .

عند المسيحيين

وفلاسفة المسيحية يدخلون عنصر الإيمان في نظرية المعرفة .
فالإيمان هو منبع اليقين . إن « جذب » الأفلاطونية الحديثة يوحد بيننا

وبين المطلق توحيداً مباشراً . ولكن هذا الجذب حالة عارضة لا تلبث أن تزول ، بينما دور الإيمان يختلف عن ذلك . فالإيمان في المسيحية وفي نظر القديس بولس ، ليس فحسب فعلا عقليا نعزز به تفسير الإنجيل ، ولكنه شعور بالثقة ، هو دفعة إلى حب الله ، هو فعل إرادى ينبذ الحياة البدنية ، ويروم الحياة الإلهية بالإتحاد مع المسيح : لست أنا الذى أعيش وإنما هو المسيح الذى يعيش فى ذاتى . وعلى هذا فالإيمان يشمل النفس كلها ، وينعشها ويهبها حياة جديدة . ولكن الإنسان ليس هو صاحب خلاص نفسه فالإيمان يأتيه من عند الله .

وقد وضح القديس أوغسطين دور الإيمان فى المعرفة ، وأخذ يسعى للربط بين الإيمان العقلى برباط وثيق .

ويرى القديس أوغسطين أن الشك لا يوائم ما تطمح اليه النفس البشرية من يقين . فالنفس لا يبدأ لها بال إلا إذا امتلكت الحقيقة ؛ والشك ينطوى على عناصر متناقضة ، فإذا كنت أشك ، فلدى فكرة العلم ، ذلك لأن الشك يفرض المقارنة بين العلم بالواقع والعلم بالأفكار . وهذه المقارنة ذاتها تثير مشكلة لا يستطيع الشك لها حلا . والشك ذاته يتضمن الحقيقة التالية : وهى أن من يشك فهو يفكر ومن ثم فهو موجود . ويشبه هذا اليقين الديكارتي الأول الذى وصل إليه أبو الفلسفة الحديثه باصطناع الشك المنهجي ، وإن كانت صيغة ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود *Cogito ergo sum* تعد دعامة لمذهب فلسفى عميق لم يكن لأوغسطين أن يدرك مراميه ، وسنرى تفصيل هذا فيما بعد .

وأوغسطين يرى أنه يستحيل على الإنسان أن يبقى أسيراً للشك ، والإيمان - بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى - ، والعلم مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، وكل فعل ، من أفعال المعرفة يوحد بينهما . فما الذي أعنيه ببعضى عن المعرفة ؟ إننى أقصد من وراء المعرفة أن أصل بعقلي إلى امتلاك الحقيقة التى تجعل الأشياء ضرورية ، ولكنى قبل أن أعى هذه الضرورة وعياً تاماً ينبغى أن أتقبل وجود الأشياء وأسلم به ، وأنسجه إلى ما يتبدى فيها من وضوح مباشر أو متهدينى إليه البداهة ، ويعزز معرفتى بعد ذلك ما أقوم به من تفكير وتأمل .

وعلى ذلك فأوغسطين يرى أن الإيمان الدينى وهو فعل الإرادة بعد الخطوة الأولى فى المعرفة . إن الإدراكات الحسية ليست إلا أموراً ذاتية عارضة ، وثمة عالم واقعى وراء هذه الإدراكات ، هذا العالم هو الذى نصل اليه عن طريق الإيمان العقلى ؛ وحسبنا تأييداً لهذا قول أوغسطين : قد يمكن أن يكون هنالك إيمان دون أن يكون هنالك علم ولكن لا يمكن أن يكون هنالك علم دون إيمان . فالإيمان إذن مصدر المعرفة ومنبع اليقين .

وينهج فلاسفة العصور الوسطى على نهج أوغسطين ، فيذهبون إلى أن الإيمان تجربة روحية أخلاقية معاً ، تقابلها التجربة الخارجية المادية . وقد كان القدماء يرون أن الحياة الأخلاقية تعتمد على العلم ، فالإنسان يعمل على نحو ما يفكر ، ولكن المدرسين يرون ، على العكس من هذا ، أن تجربة الحياة النفسية ، ذلك الوعى العميق بالطبيعة الروحية أعنى الإيمان يحدد على الدقة أصول المعرفة العلمية ، ويعد شرطاً لها ، فالإيمان لا يتعارض مع العلم وإنما يمهده . ويعبر القديس أنسلم تعبيراً قوياً

عن هذه النظرية فيقول : أنا أعتقد لأفهم ، ذلك لأنني إذا لم أعتقد فلن أتمكن من الفهم . والقديس توماس الاكوييني لا يقر بأن العقل الطبيعي يستطيع البرهنة على حقائق الوحي ، فهذه الحقائق ليست متضمنة في العقل ولسكنها فوق متناوله . وهذا هو السبب في أنها موضوع الإيمان .

جعلت النزعة الواقعية *Réalisme* في العصور الوسطى من موضوع العلم أفكار الله نفسها ، وعمدت إلى التوفيق بين العقل والإيمان . إلا أن النزعة الاسمية *Nominalisme* التي انعقد لها النصر فصلت بين الإيمان والعلم فغدا كل منهما يواجه الآخر . ورد الإسميون العلم إلى صورة خالصة *Pur Formalisme* فلم تعد الأفكار الإلهية دعامة للاستدلال ، وإنما الكلمات والصيغ وحدها هي الأصول التي يتقوّم بها . ومنذ ذلك الحين صار الإيمان هو الذي يفرض حقائق الوحي ، وليس ثمة مشاركة بين الإيمان والعقل .

ويلوح أن فلسفة العصور الوسطى المسيحية فشلت في مهمتها . وقد أصبح التمييز بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية هو الملاذ الذي يلوذ به فلاسفة النهضة . ذلك لأن هاتين الحقيقتين يمكن أن تتواجدامعاً وأن تقابل إحداهما الأخرى . وفي وسع الإنسان من ثم أن ينبذ بإسم العقل ما يقر به عن طيب خاطر بإسم الإيمان . بيد أن هذه الثنائية ثنائية العقل والإيمان لا تقل خطراً عن ثنائية الفكر والموضوع فهي تشطر الذهن البشري شطرين . أفينبغي إذن العود إلى العرف القديم بالتوجه إلى العقل ورد جميع حقوقه إليه . هذه مهمة خطيرة ينهض بها

ديكارت مؤسس المذهب العقلي الحديث في المعرفة . بيد أننا قبل أن ننتقل إلى مبحث المعرفة في الفلسفة الحديثة ينبغي أن نستعرض مذاهب المسلمين في هذا الصدد .

عند المسلمين

المتكلمون

ينبغي أن نلاحظ أن القرآن الكريم كان هو المعين الذي تنبع منه موضوعات الجدل عند المتكلمين . والقرآن يخاطب الوجدان والعقيدة ولا يقوم على برهان منطقي أو يستند إلى استدلال عقلي وإن كانت آياته بينات لا تتنافى مع منطق العقل . إلا أن كتاب الله لا يطيل الجدل ولا يوغل في النقاش تحاشياً للخلاف وتجنباً للفرقة بين المسلمين .

وقد اهتدى المتكلمون بهدى القرآن ودخلت في مذاهبهم الأساليب العقلية بعد تحضر الإسلام وارتقاء شأن أهله واختلاطهم بكثير من الشعوب المتمدينة ، حتى أنه في وسعنا أن نقول إن الجدل الديني قد بدأ بناء الحضارة يتفلسف .

ويمثل المعتزلة بحق النزعة العقلية بين المتكلمين خير تمثيل ، فقد آلوا على أنفسهم أن يقضوا على جمود أهل السلف من تشبثوا بظاهر النص . وكان المعتزلة يتخذون من العقل حكماً وفيصلاً في دراسة الآيات المتشابهة وفي تنقية الأحاديث النبوية ، فكانوا لا يسلمون بحديث إلا إذا كان متمشياً مع منطق العقل . وكانوا ينسكرون كل حديث يناهض ما يملكه العقل وما يفرضه الفهم السليم .

وقد كان أهل السنة يتهجون نهجاً غريباً ، فكانوا يعملون بالنص إذا كان واضحاً ، ولا يشغلون أنفسهم بتفسيره وإيضاحه والعلم به إن كان غامضاً . وكان المعتزلة ينكرون هذا المنهج ويعُدونه مجافياً لما يدعون إليه في الدين من فهم وتبصر . ولذلك نجد أن للمعتزلة فضلاً لا ينكر في تنمية المعرفة الدينية إذ أدخلوا التفكير في مسائل الدين وكان العقل إلى عهدهم مُبعداً عن الحياة الدينية .

وقد ساجر المعتزلة في شجاعة بأننا ينبغي لنا أن نبدأ في كل معرفة بالشك والتجفُّظ حتى إذا وصلنا إلى اليقين كان يقيناً معززاً سليماً ، يقين مؤمن لا مطعن فيه . وفي ذلك يقول النظام وهو من أعلامهم : « الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك » . وذلك في الواقع أساس الفهم القائم على منهج سليم ، فالعارف يتوخى دائماً الوثوق بما يسلم به من معارف ، فلا بد له ثمث من أن يتشكك عن علم وبينه لا عن جهالة وعناد ، فإذا انتقل من الشك إلى اليقين كان يقينه يقيناً معززاً ، يقين المثبت الفاهم .

وأهم نظريه للمعتزلة هي نظرية الحسن والقبح العقليين ، فما استحسنته العقل كان حسناً وما استقبحه كان قبيحاً ، ويرتبون على ذلك القول بأن أوامر الله ونواهيه في كتابه إنما جاءت مطابقة لما يستحسنه العقل ويستقبحه .

وبين حرفة أهل السنة وجمودهم وتحرر المعتزلة العقلي وانطلاقهم ، نجد الأشاعرة يقفون موقفاً وسطاً فيجعلون العقل في مرتبة تالية للشرع

ومن ذلك قولهم أن معرفة الله تحصل بالعقل وتجب بالسمع .

الفصل سبعة

واعتمادهم في تأملهم على العقل فقط ، وقد ميز الفلاسفة المسلمون بين ضربين من المعرفة ، معرفة تدرك بالعقل وهي الحكمة ، ومعرفة تدرك عن طريق النصوص الدينية من قرآن وأحاديث وسنة ، وهي الشريعة . وفلاسفة الإسلام مباحث عديدة في التأمل العقلي ، وأنبتت أبحاثهم على أسس المنطق الأرسطي فكانوا يعتبرون القياس طريقاً للوصول إلى اليقين ، ولما كان القياس يقوم على مقدمات ، وصحة المقدمات تكون ثابتة لا تززع فيها إذا كانت بديهية ، فقد أخذ المسلمون يبتعثون في هذه البديهيات ، من قبيل السكل أكبر من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . هل هذه البديهيات تنبع من العقل بالفطرة أم أنها مكتسبة يستخلصها الإنسان من التجربة ؟ وببحث فلاسفة الإسلام كذلك في طبيعة العقل الذي تقوم فيه المعرفة ، واستفلسروا عن الطريقة التي يصل بها إلى المعاني والتصورات المختلفة ، وقد اعتمد أغلبهم على نظرية أرسطو في العقل الفعال والعقل المنفعل . فالعقل الفعال هو المحرك والعقل المنفعل هو الذي تتم به معرفة الأشياء بخروجها من القوة إلى الفعل . والعقل الفعال هو الذي يمكن أن يفارق البدن ، وقد استند فلاسفة الإسلام إلى هذه النظرية في القول بخلود النفس ، ووامموا بينها وبين ما يقول به الدين ، فذهبوا إلى أن العقل الفعال حين يفارق البدن يتصل بالعقل الإلهي .

المتصوفة

المتصوفة منهج فريد في المعرفة يختلفون فيه عن المتكلمين والفلاسفة .
 فبينما يعتمد هؤلاء على العقل ، يتوسل المتصوفة بالذوق والقلب . فالمعرفة
 الصوفية نفحة إلهية يصل إليها الإنسان ونور رباني يبدأ جوانب نفسه
 بعد أن تصفو متحررة من أسر البدن منطلقة من رِقِّ الشهوات . هذه
 المعرفة التي تنفتح مغاليتها للنفس ، هي ما يطلق عليه الإمام الغزالي العلم
 اللدني تفسيراً للآية الكريمة « وآتيناه من لدنا علماً » . فمن يسلك طريق
 التصوف ويروض بدنه برياضات شاقة يشارف هذا العلم . والمعرفة من
 ثم ضربان معرفة دنيوية أو علم أدنى نصل إليه عن طريق الحواس
 والاكتساب . والمعرفة السامية أو العلم اللدني الذي لا يتم إلا بالتصوف
 على الحقيقة ، لأهل الورع والصلاح والتقوى . هذه المعرفة هي من
 عند الله . ويختلف المتصوفة في طريقة الوصول إلى العلم اللدني فالبعض
 يرى أنه يأتي برياضة البدن والتزهد والتعبد والخلوص لله ، فتمت صفت
 النفس بذلك هبط إليها هذا العلم . والبعض الآخر وعلى رأسه الغزالي
 يرى أنه لا بد أولاً من العلم الأدنى علم الاكتساب بالإطلاع والتعليم ،
 فإذا تم للإنسان تحصيل العلوم المختلفة خلا لرياضة البدن والتزهد في
 طريقه إلى العلم اللدني .

في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تتحدد معالم نظرية المعرفة وتتعمق دراستها وينمو مضمونها في مجال الفلسفة الحديثة . وسنتوخى في ضوء ما نعرض إليه من أهم مذاهب المعرفة أن نسهب في دراسة أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة الذين كان لهم أثر بعيد في تطور نظرية المعرفة خاصة والفكر الفلسفي عامة . فندرس ديكارت كممثل للعقلانيين ولوك وهيوم للتجريبيين ، وكانت النقيدين ، وكومت للوضعية ، وبرجسون للحدسية ، ووليم جيمس وجون ديوى للبراجماتية .

وينبني المذهب العقلي *Rationalisme* في المعرفة على أن العلم الحقيقي يصدر من العقل ، ففي العقل تمثل أهم خصائص هذا العلم أعني الضرورة والصدق المطلق .

أما المذهب التجريبي *Empirisme* فيحتكم أتباعه إلى التجربة ويرون أن كل علم إنما يستنبط منها ، وأن العقل يسجل معلوماته من دراسة الظواهر في مجال التجربة ، فقبل التجربة ليس هنالك علم ولا يعدو العقل أن يكون صفحة بيضاء . فالتجربة إذن لا العقل هي أصل العلم ويرى أنصار المذهب النقدي *Criticisme* أن قوام العلم عاملان ، أحدهما عامل صوري ينتمي إلى طبيعة العقل ، والآخر عامل مادي يشمل ما يجتمع من إحساسات وأذراكات حسية ناجمة عن التجربة . فليس هنالك علم إذا غاب أحد هذين العاملين . وليس في مقدورنا أن نصل بطريق التأمل العقلي الصرف إلى معرفة علمية .

على أننا لو حاولنا أن نقارن بين موقف العقلانيين والتجريبيين

لرأينا أنه بينما ينكر هؤلاء كل قيمة للعقل ، يسلم العقليون بأهمية التجربة من حيث أنها معين لا ينضب يمدنا بكثير من الحقائق الجزئية ، وينكرون فحسب أن تكون المبادئ العامة مستمدة من التجربة . على أن التجريبيين يأبون التسليم بالتصورات والمعاني العقلية وبقدرة فطرية للعقل على التأليف بين المعاني واستنباط القوانين الفكرية التي لا يختلف بصدها اثنان ، مثل مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الهوية ، ومبدأ العلة والمعلول .

وبالرغم من أن هذا الخلاف بين مذاهب المعرفة قد اتضحت سماته وتحددت معالمه في العصر الحديث ، إلا إننا يمكننا أن نجد أصول هذه المذاهب في الفلسفة اليونانية . فقد سبق أن قلنا إن أفلاطون من واضعي أسس المذهب العقلي ، ولا يفوتنا أن نذكر أيضا ما هنالك من عناصر تجريدية وعقلية ونقدية في فلسفة أرسطو تتمثل في دراساته الاستقرائية إذ يستخلص العام من الخاص ويصل إلى الكلى عن طريق الجزئ ، وفي استنباطه للقوانين الفكرية وبعض البديهيات التي تعتمد عليها مقدمات القياس ، وفي نظريته في الهیولی والصورة .