نظرية المعرفة إمكانها، أدواتها، مصادرها، طبيعتها
كما فهمها العرب المعاصرون

أ.م.د. محمد فاضل عباس
جامعة بغداد/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة
mohammad@coart.uobaghdad.edu.iq

(مُلَخَّصُ البَحث)

تعد نظرية المعرفة مبحثاً مهماً من مباحث الفلسفة وقسماً أصيلاً من أقسامها، منذ نشأتها حتى النصف الثاني من القرن العشرين تقريباً، لكن حالها حال أقسام الفلسفة الأخرى، بدأت تنحسر إزاء مد العلم، فكثير من التساؤلات التي كانت الفلسفة بأقسامها مسؤولة عن الإجابة عنها أصبحت الآن مسؤولية العلم، وذلك لما حققه العلم في هذا المجال من قفزات كبيرة، فقد تبنى العلم كل معارفنا في عالمنا هذا الذي نعيش فيه، وبقي للفلسفة ما يختلف به الجميع، فنحن لا نتفق إلا على نتائج العلوم الطبيعية، ومتى ما عرفنا شيئاً خرج هذا الذي نعرفه من مجال الفلسفة ليدخل مجال العلم، فلم يبق لنا إلا الميتافيزيقا وعلاقتها أحياناً بالمعرفة خصوصاً فيما يتعلق بمفهوم الشيء في ذاته، وبقي للفلسفة القضايا التي لم يستطع العلم أن يجد لها قانوناً نتفق عليه كالسياسة والأخلاق والجمال والفن، وهذه أمور ليست بالقليلة وقد نافسنا عليها السياسيون والاخلاقيون والمتخصصون بالفن وبالجمال، لكن تبقى نظرية المعرفة قسماً مهماً من أقسام الفلسفة به نطلع ونعرف تاريخ تطور المعرفة البشرية وأساليب طرق التفكير، وكيف تبنى الفلاسفة المعرفة عبر عشرات القرون، هذا بحث جاء ليوضح ما المقصود بالمعرفة ونظريتها، وما الفرق بينها وبين الابستمولوجيا؟ وما أدواتها؟ وما مصادرها؟ وهل المعرفة ممكنة؟ أم لا؟ وهل لها حد نصل إليه؟ أم لا حدود لها؟ كل ذلك حاولنا أن نقدمه بأسلوب واضح بيّن وبطريقة مبسطة لا تعقيد فيها، قد تنفع من له شغلٌ بذلك.

مفتاح الكلمات

نظرية المعرفة، العقل ، الحواس، الحدس، الوجدان، المنهج العقلي، المنهج التجريبي، المنهج الاستدلالي، المعرفة الفطرية، المعرفة المكتسبة، المعرفة القبلية، المعرفة البعدية، المنهج، الشك، اليقين، الاحتمال، الحس المشترك، المثالية، الواقعية،

المقدمة

المعرفة همٌّ من هموم الفلاسفة والمفكرين خاصة، والإنسان عامة، فالإنسان المُفكر في مواجهة ذاته، مشغول بها وبمعرفتها وبفك ألغازها، وفي مواجهة الآخر، مشغول بمعرفته وفَك ألغازه، وفي مواجهة العالم، مشغول بما فيه وبما بعده وبما قبله، وبفك ألغازه، والفيلسوف لا مهمة له إلا التقدم في معرفة ذاته ومعرفة الآخر ومعرفة العالم، أما لماذا نعرف؟ فالجواب: كي نُسيطر، فمعرفة الشيء تَعني السيطرة عليه، فإذا عرِفتَ نفسك تمكنت منها واصبحت تحت سيطرتك وإذا عرِفتَ الآخر، فهمته وتجنبت شره واستثمرت خيره، وإذا عَرِفت المطر أو البرق أو الرعد أو أية ظاهرة طبيعية أخرى تمكنت من فهمها وتحليلها والسيطرة عليها وتجنبها وتوظيفها والاستفادة منها، والأمثلة لا حصر لها في هذا المجال، وإذا عرفت ميكروباً أو فيروساً، توقيت منه قبل أن يفتك بك وتلقحت منه وحاربته إذا أصابك وانتصرت عليه، وإذا كُنت شريراً وظّفته لأغراضك الشريرة ووظّفته لتؤذي به عدواً وأحياناً صديقاً.

فما التطور الحاصل في حياة الإنسان عبر آلاف السنين إلا من خلال معرفة الأشياء والسيطرة عليها وتوظيفها وتوجيهها كل بحسب غايته، فانت في كل يوم تواجه أشياءً لا تعرف عنها الكثير، تواجه إنساناً يفاجئك بتصرف لا تفسير له، وذلك لأنك لا تعرفه جيداً، وتواجه ظاهرةً لا تعرفها وتواجه أحياناً جملة من الانفعالات والحاجات والدوافع تَحدثُ لك ولا تعرفها، هذا جزء من الجواب على لماذا نعرف؟

أما جوابنا عن ما الذي نعرفه؟ والذي لا نعرفه؟ فهو: قد لا يحتاج أغلب الناس إلى معرفة أشياء معينة، لا بل من الضروري أن لا يعرفوا بعضاً من هذه المعارف لأنهم يسيئون فهمها ويخلطون الحابل بالنابل، فليس على الكل أن يعرف كل شيء، فالمعرفة بمفهومها الواسع هي حكرٌ على الذين أوتوا العلم، الذين أوتوا وعياً وإدراكاً بهما يواجهون ما يعرفون، فالمعرفة تحتاج إلى وصاية، وحلمنا وأمنيتنا أن يكون الفيلسوف الحق والسياسي الحق أوصياء عليها، فلا حاجة للعوام من البشر من معرفة أشياء لا تعنيهم وإن بدت لهم تسؤهم، فلماذا يعرف النجّار أشياءً عن الثقوب السوداء مثلاً؟ لكني أريده أن يعرف جيداً ما يخص مهنته، ضروري لا مناص منه أن يميز النجار بين الخشب الجيد من رديئه، وأن يعرف جيداً المسمار الجيد من رديئه وأن يُحسِن التعامل مع أنواع الخشب، فلماذا يعرف الفلّاح المزارع صفات الله مثلاً؟ أو نفد الغزالي للفلاسفة المسلمين؟ أو مفهوم الدزاين عند هيدجر

أو البارادايم عند توماس كون؟؟ وأحياناً، غالباً، تكون المعرفة حكراً على الذين أوتوا المال والنفوذ والسيطرة ليتلاعبوا بنا كما يشاؤون، كما يتلاعب بنا اليوم أصحاب التكنولوجيا والإعلام.

كما إن المعرفة ونظريتها مبحث أساسي من مباحث الفلسفة الكلاسيكية، فإذا ما علمنا أن أقسام الفلسفة: أنتولوجيا واكسيولوجيا وأبستمولوجيا، فلا نجد كتاباً من كتب المداخل إلى الفلسفة ومقدماتها إلى وخَصَّص المؤلف فيها باباً للمعرفة ولا تَجد كتاباً من كُتب تاريخ الفلسفة إلا وتجد حضوراً كبيراً للمعرفة، في صفحاته فضلاً عن وانت تقرأ لأغلب الفلاسفة خصوصاً المحدثين منهم إلا وتجد المعرفة قسماً مهماً من فلسفتهم، إذاً احتلت المعرفة ومن بعدها نظرية المعرفة مكانة متميزة في الفلسفة وفي أبحاث وكُتب دارسيها، وكذلك الحال لا غنى عنها في المواد الدراسية في أقسام الفلسفة في العراق على أقل تقدير، مثلما هي مادة لا غنى عنها لمن يبحث في العصر الحديث، لأنها تبلورت في هذا العصر على وجه الخصوص، إذ اصبح للمعرفة في العصر الحديث أدواتها ومصادرها وإمكانها وطبيعتها، مثلما تبلور تعريفها وهدفها بشكل أكثر دقة ووضوح.

كل ما جاء بشأن نظرية المعرفة وأدواتها وإمكانها ومصادرها وطبيعتها قد جاء في مؤلفات المشتغلين بالفلسفة في الفكر العربي المعاصر، فهم قاموا بترجمته ونقله من مختلف اللغات الأوربية إلى اللغة العربية، فهذه نظرية المعرفة التي وصلت إلينا من خلال الفكر العربي المعاصر، وهذه آراء الفلاسفة فيها من خلال المترجمين والباحثين العرب المعاصرين الذين اهتموا بالفلسفة وفروعها، لذلك فإنها نظرية المعرفة وإمكانها وحدودها وأدواتها ومصادرها في الفلسفة الأوربية الحديثة ومن خلال الفكر العربي المعاصر، فإذا كانت واحدة من اشكاليات الفكر العربي المعاصر هي الأصالة والمعاصرة، فهذا بحث يعالج جزءاً من فهم واستيعاب المفكرين العرب المعاصرين لموضوع من موضوعات المعاصرة، لموضوع من موضوعات الآخر، للتعرف على كيف تعامل الآخر مع المعرفة ونظريتها، فكل ما نقرأه ونكتبه في اللغة العربية هو جزء من الفكر العربي المعاصر، لأنه نتاج نتداوله من خلال اللغة العربية، وأهم أداة من أدوات الفكر، اللغة، فكل ما كُتب باللغة العربية هو جزء من الفكر العربي المعاصر، وكل ما تم تداوله من مفاهيم ومصطلحات ونظريات في اللغة العربية هو جزء من الفكر العربي المعاصر، فالفكر العربي المعاصر مُتشكِّل من التراث العربي الإسلامي، فلسفة وكلاماً وتصوفا وفقهاً واشراقاً وأدباً وفناً، ومن التراث الغربي القديم والحديث والمعاصر،

فلسفة وفناً وسياسة، واقتصاداً وعلماً، وظل هذا الفكر حتى الوقت الحاضر يبحث عن حلٍ لمشاكل المجتمع العربي الإسلامي، فمنهم من يرى أن الحل في ماضينا ومنهم من يرى أن الحل في اتباع المنجز الغربي، فعلى المفكر العربي المعاصر أن يفهم التراث العربي الإسلامي جيداً وأن يفهم في الوقت ذاته المنجز الغربي، لذلك فعلى المشتغلين في الفلسفة في الفكر العربي المعاصر أن يتمكنوا من هذين الجانبين، ونظرية المعرفة جزء مما يجب أن يعرفه المفكر العربي المعاصر وهذا ما حدث، فقام المشتغلون بشأن الفلسفة من كبار الباحثين العرب المعاصرين فيها بترجمة وتوضيح وشرح ما جاء به الفلاسفة الأوربيون في العصر الحديث بهذا الشأن، ونحن اليوم نقدمه باختصار شديد وبوضوح شديد، لذلك فهذا جزء من عمل المُشتغلين في الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، لذلك تضمن العنوان (كما فهمها العرب المعاصرون)

إن موضوع نظرية المعرفة يُعد من أمهات المسائل الفلسفية التي تدخل ضمن المدخل العام للفلسفة ومقدماتها لأن علينا بواسطتها أن نعرف: كيف نعرف؟ وما قيمة ما نعرف؟ وإلى أي مدى تتسع نطاق معرفتنا؟ (بدوي، ١٩٧٥، ص ٦٧). وعن أهمية المعرفة يقول زكريا إبراهيم: ((إن الفلسفة هي المعرفة، لكن من المستحيل أن تُوحد بين هذه المعرفة وبين المعرفة العلمية))(إبراهيم،١٩٧١، ص١٤٤)(Ibraheem,1971,p.144) وبذلك جعل زكريا إبراهيم من الفلسفة والمعرفة شيئاً واحداً، لكنه مع ذلك يعدها جزءاً من مجموعة معارف لأن هنالك معارف وحقائق أخرى، كالحقائق العلمية أو الدينية وغيرها(إبراهيم، ١٩٧١، ص١٤٤-١٤٥) (Ibraheem,1971,p.144-145).

وفقاً لهذه الأهمية التي تحظى بها نظرية المعرفة في الدراسات الفلسفية ارتأيت أن أُقدم خلاصةً أسعى جاهداً فيها أن تكون واضحة، دقيقة، سهلة، بسيطة ومختصرة مفيدة لا لبس فيها ولا غموض ولا تعقيد قدر ما يسمح به الحال، عسى أن تُحقق المتعة والفائدة لمن يقرأها، فالذي سأقدمه لا يتعدى الخلاصة والتلخيص والتبسيط والاختصار بأسلوب واضح بسيط وبلغة سليمة، وهذا أمرٌ ليس بالقليل، لأنني أُقدم خلاصة قراءتي لعشرات الكتب ولآلاف الصفحات قراءة متأنية متخصصة، أُقدمها ببحث قليل الصفحات واضح العبارة، يُغني خلقاً كثيراً عن مراجعة ما قد راجعته، وهذه خدمة اعتقد أنها جليلة ولا يستهان بها، صحيح أن لا جديد فيها، وما الجديد في كتب الفلسفة الرصينة والتي كُتبت في تأريخها من كبار كتابنا؟ الجديد الذي فيها هو العودة إلى الوضوح والبساطة والصدق والمعرفة لغة

هي: ((عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها)) (صليبا، ١٩٧٩، ص٣٩٢)(Saliba,1979,p.392). ويرى القدماء: أن المعرفة إدراك الجزئي والعلم إدراك الكلي، والمعرفة تستعمل في التصورات والعلم يُستعمل في التصديقات (صليبا، ١٩٧٩، ص٣٩٢)(Saliba,1979,p.393) فإن لفظ المعرفة يُطلق على الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن وفي هذا تقابلٌ واتصالٌ بين الذات المُدرِكة والموضوع المُدرَك، ويُطلق أيضاً على الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته (صليبا، ١٩٧٩، ص٣٩٢)(Saliba,1979,p.392)

فالفعل الأول يُراد به المعرفة الحسية المباشرة والمُشخّصة، والفعل الثاني يُراد به معرفة الشيء في ذاته أو معرفة الجوهر الكامن أو الحقيقة الكامنة وراء ظاهر الشيء المُراد معرفته. وتُطلق مفردة المعرفة أحياناً على كل شيء مثلما تُطلق مفردة الفن أو العلم على كل شيء تقريباً، فنقول: فن المشي وفن المأكل وفن الملبس وفن الحديث، ونقول علم السباحة وعلم الركض وعلم الكلام وعلم الأكل والملبس والمشرب وعلم النوم، ونقول فلسفة النظافة وفلسفة الزراعة وفلسفة الحب وفلسفة الحقد، والخ..... فكذا الحال في مفردة المعرفة: معرفة الناس ومعرفة الحياة ومعرفة الواقع ومعرفة الأحداث السياسية ومعرفة المجتمع وهكذا، على العموم مفردة المعرفة تُفيد الإدراك الذي من المفترض أن يكون سليماً. ويُطلق لفظ المعرفة أيضاً، على معرفة الله والعارف بالله والمعرفة الصوفية و(العارفة) بالاستخدام الشعبي العراقي وعلى كل المعارف التي تدخل في باب المعرفة الصوفية والحدسية والانفعالية المباشرة والمعرفة الذوقية المزاجية، ويقابل هذا اللفظ الجهل، أو عدم المعرفة وينطبق على هذا اللفظ ما انطبق على ما يقابله.

نظرية المعرفة:

هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها (مصادرها) وحدودها وإمكانها، وهي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن علاقة الذات المُدرِكة بالموضوع المُدرَك، أو بين العارف والمعروف، والبحث عن المطابقة بين التصور الذهني والشيء الخارجي، وهي بذلك بحثٌ في طبيعة الذات وطبيعة تصور الذات للعالم الخارجي (صليبا، ١٩٧٩، ص٤٧٨)(Saliba,1979,p.478). ونظرية المعرفة: ((هي دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة، وصورتها الأقدم: إلى أي مدى ما يمتثله الناس يشبه ما هو موجود، مستقلاً عن هذا الامتثال؟ وفي صورتها الحديثة: لما كانت الذات العارفة، بما هي كذلك، لها طبيعة

معينة، فما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وماذا تأتي به في الامتثال)) (بدوي، ١٩٧٥، ص٦٨)(Badawi,1975,p.68). وتدل نظرية المعرفة على مجموع التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها(بدوي، ١٩٧٥، ص٦٨)(Badawi,1975,p.68)). وفي الموسوعة الفلسفية المختصرة نجد رأياً قد يكون غريباً عما ورد من تعريفات لنظرية المعرفة، لكن لا بأس من الإشارة إليه وهو: ((نظرية المعرفة: (الابستمولوجيا) ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رابط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة، والإدراك، والتيقن، والتخمين، والوقوع في الخطأ، والتذكر، والتبين، والإثبات، والاستدلال، والتأكيد، والتعزيز، والتساؤل، والتأمل، والتخيل، ورؤية الاحلام، وهلم جرا، وكثيراً ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة ب (نظرية المعرفة) أو الابستمولوجيا)) (الموسوعة الفلسفية المختصرة، ١٩٨٢، ص٤٧٥)(PhilosophicalEncychlopedia,1982). أما عند لالاند فنظرية المعرفة هي ((دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة..... ويُطلق اسم نظرية المعرفة على مجموعة تنظيرات هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها)) (لالاند، ٢٠٠١، ص ١٤٥٥)(Laland,2001,p.1455). أما النظرية فيرى لالاند أنها ((رؤية مشهد، نظرة عقلية، تنظير بالمعنى الحقيقي، إنشاء تنظيري للعقل يربط النتائج بالمبادئ مقابل ممارسة في نظام الوقائع)) (لالاند، ٢٠٠١، ص ١٤٥٤)(Laland,2001,p.1454). وكذلك الحال في أغلب المصطلحات، فقد تُطلق مفردة نظرية على أي شيء آخر في حياتنا الاجتماعية وعلى المستوى الشعبي فقد يقال: نظريتي في الحياة مثلاً، أو نظريتي في العمل، أو في الزواج، أو في الصداقة، وقد يُقال أيضاً نظرية فلان في الاكل أو في الشرب والخ.... الخ.

وفي الانسيكلوبيديا البريطانية نجد أن نظرية المعرفة فرع من فروع الفلسفة، ميدانها ومجالها التحقق من طبيعة بناء المعرفة كأمكانية النظرة الحتمية لعالمنا على سبيل المثال، إلى جانب أن لها دوراً في بيان أهمية وقيمة وصدق تمثلاتنا لقضايا الواقع (The encyclopedia Britannica,1920,p448) ونظرية المعرفة هي بحث في إمكان المعرفة أي الشك في الحقيقة أو التيقن بها، والتفرقة بين العلم البديهي والمكتسب، أو المعرفة غير المكتسبة والمعرفة المكتسبة من التجربة، وهي البحث في شروط المعرفة اليقينية والتفريق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي والبحث في كيفية اتصال الإدراك بالشيء المُدرك (الآلوسي، ٢٠١٧، ص٢١٤)(Al-Aloosi,2017,p.214) أما عن الفرق بين نظرية المعرفة

والابستمولوجيا، فعند الفرنسيين كانت ولا تزال عند بعض الكُتّاب الفرنسيين تدل على فلسفة العلوم، لكنها ليست دراسة المناهج العلمية التي هي علم مناهج البحث وليست تأليفاً استباقياً اقتراحياً أو وصفياً للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية) بل هي في جوهرها: دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم ولذلك فالابستمولوجيا تُعد مدخلاً لنظرية المعرفة لا غنى عنه (بدوي، ١٩٧٥، ٦٧-٦٨)(Badawi,1975,p.67-(68). لكن بالعودة إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة، صارت الابستمولوجيا الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام وليس على فلسفة العلوم وحدها وإن أصر بعض الكُتّاب الفرنسيين على المحافظة على الاختلاف بينهما (بدوي، ١٩٧٥، ص٦٩)(Badawi,1975,p.69). ولو أن بعض الباحثين يرون أن نظرية المعرفة قد تركت مكانها لنظرية العلم (هابرماس، ٢٠٠١، ص٧)(Hapermas,2001,p.7). أما عن متى تبلور جلياً مبحث نظرية المعرفة، فمعظم الباحثين في هذا الشأن يرون أنها اكتملت مع جون لوك الذي يُعد مؤسسها الحقيقي ((لا بُد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي جون لوك المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة، لأنه هو الذي وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل، ويحتوي مؤلفه الجليل (مقالة في التفكير الإنساني) الذي نُشر سنة ١٦٩٠ أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها))(كوليه، ٢٠١٦، ص٥٢)(Colleh,2016,p.52). وهذا ما يراه أيضاً هنتر ميد عندما يقول ((جرت العادة على تحديد تاريخ بداية التفكير الحديث في مشكلة المعرفة بالسنة التي طُبع فيها كتاب لوك (دراسة في الذهن البشري) سنة ١٦٩٠، ويمثل هذا الكتاب الذي افتتح عهداً جديداً في تاريخ التفكير في مشكلة المعرفة)) (هنترميد، ١٩٨٦، ص ١٧٥)(Hantermeed,1986,p.175). إذن إن نظرية المعرفة مبحث يهتم بعلاقة الذات العارفة بالموضوع المُراد معرفته، مبحث يهتم بعلاقة الذات العارفة بالعالم الخارجي، وهذا يعني أنها مبحث يهتم أولاً وقبل كل شيء بما تمتلكه هذه الذات العارفة من أدوات وإمكانيات تمكنها من معرفة ما حولها في عالمنا الخارجي، ولكل مذهب في الفلسفة رأي بأولويات الأدوات المعرفية هذه، ورأي بعلاقة هذه الذات بالموضوع، ورأي بيقينية المعرفة من احتمالها ورأي بإمكان المعرفة من عدمها، ورأي باستقلالية الموضوع عن الذات من عدمه، وكل هذا يعني إن المعرفة مشكلة من مشكلات الفلسفة، والمشكلة هي – كما أراها – كل ما لا نتفق عليه، تزداد هذه المشكلة قوة إذا ما اختلفنا أكثر وتضعُف إذا ما اتفقنا

أكثر، والفلسفة من عالم الاختلاف كالفن وكالسياسة وكالأخلاق وكالدين، من عالم التنوع، من عالم الكثرة، لا من عالم الاتفاق، فالعلم يوحدنا، والفلسفة تفرقنا. لا مناص لنا ولا بد لنا إلا أن نبدأ بخطوات البحث كما بدأ كبار الباحثين في الفلسفة والذين يبدأون عادة وهم يتحدثون عن المعرفة ونظريتها بموضوع إمكان المعرفة من عدمه.

إمكان المعرفة:

وباختصار شديد عندما نقول إمكان المعرفة، هذا يعني: هل المعرفة ممكنة؟ أم غير ممكنة؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف عالمنا هذا؟ أم لا يستطيع؟ وإذا استطاع فكيف ولماذا؟ وإذا لم يستطع فكيف ولماذا؟ وهل ما يمتلكه الإنسان من أدوات معرفية تمكنه من اليقين؟ فهل عقله قادر على الوصول إلى اليقين؟ وهل أدواته المعرفية هذه قادرة على الوصول إلى اليقين؟ أم لا؟ وكل هذا يعني أننا أمام موقفين: الأول: يشك في إمكانية المعرفة، والثاني: يرى أن المعرفة ممكنة واليقين حاصل.

تبنى أصحاب مذهب الشك وعلى رأسهم بيرون في القرن الثالث قبل الميلاد في بلاد الإغريق ومن بعده اناسيداموس واجريبا في القرنين الأول والثاني للميلاد القول بتعليق الحكم وإنكار إمكان العلم بالحقيقة على اعتبار أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، فبذلك يعلنون لا أدريتهم التماساً للسعادة وطمأنينة للنفس (الطويل، ١٩٥٥، ص٢٣٤-٢٣٥)(Altaweel,1955,p.234-235). فالشك عندهم: يُقصد به أن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها أو يُشك في الوصول إليها، والذي اشتهر به بيرو، الذي يرى أن خير طريق للحكيم يسلكه أن يسأل: ما هذه الأشياء التي بين أيدينا؟ وكيف تكونت؟ وماذا يجب أن يكون موقفنا إزاءها؟ وما علاقتنا بهذه الأشياء؟ وإجابة السؤال الأول: هي أنّا لا نعرفها إنما نعرف ظواهرها، وما عند الإنسان رأي لا حقيقة وهذه هي العلاقة بيننا وبين الأشياء، وهو الجواب الثاني، أما الجواب الثالث فيجب أن يكون موقفنا أننا لا نستطيع أن نتأكد من كل شيء حتى لو كان تافهاً (أمين، محمود، ١٩٥٨، ص٣١٩)(Ameen,Mahmoud,1958,p.319). إن الشُكاك في تلك المرحلة يرون أن الإنسان كي يكون آمناً من تضارب الآراء مما من شأنه أن يُحدث قلقاً في النفس، فعليه تعليق الحُكم، وتعليق الحُكم هنا أن ينصرف الإنسان عن أي كلام، والوسيلة هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مُطبق، كي يظل في حالة طمأنينة سلبية باستمرار (بدوي، ١٩٧٠، ص٧٣)(Badawi,1970,p.73)

يـرى بيـرون أن كـل قضـية تحتمـل قـولين يمكـن إيجابهـا وسـلبها بقـوة متعادلـة، فالحكمـة العـدول عـن الإيجـاب والسـلب والامتنـاع عـن الجـدل والوقـوف عنـد الظـواهر (كرم، ١٩٦٦، ص٢٣٥)(Karam,1966,p.235)

وهـم بـذلك يعلّقـون الحكـم ويُعلنـون لا أدريـتهم عـن حقـائق الأشـياء، فـالأمر سـيان أن تعرف أو لا تعرف، والشك عندهم طريقة ومنهج وغاية وراحة.

أمـا الموقـف الآخـر، فيـرى أصـحابه أن المعرفـة ممكنـة واليقـين ممكـن، وذلـك لأن المعرفـة متحققـة فـي وعينـا أولاً وذلـك مـا يقـول بـه المثـاليون أو أنـه متحقـق فـي واقعنـا، فـي عالمنـا الخـارجي، وهـذا مـا يقولـه الواقعيـون، فالمثـالي هـو الـذي يـرى أن وجـود الموضـوع متعلـق بـذات واعيـة تُدركـه، فالموضـوع لـيس قائمـاً بذاتـه، بـل بغيـره، ولا قيمـة لـه دون ذات واعيـة مفكـرة تضـمن وجـوده وتقـرره، لـذلك ارتـبط العـالم عنـد الفيلسـوف المثـالي بـالوعي، والـوعي عنـده أسـبق فـي الوجـود مـن المـادة، وهـذا مـا نجـده عنـد ديكـارت عندما أثبت وجوده من خـلال شكه، فأنـا أشـك يعنـي أن أفكـر، فالشـك تفكيـر، مـا دمـت أفكـر إذاً أنـا موجـود، ثـم ينطلـق ديكـارت بعـد وجـود الـذات المُفكـرة أن يُثبـت وجـود الامتـداد (الزمـان والمكـان) فـإلى وجـود الله. أمـا الواقعيـون فيـرون أن للموضـوع وجـوداً مسـتقلاً عـن الـذات العارفـة لـه، فـلا علاقـة للـذات بوجـود الموضـوع مـن عدمـه، إنمـا الـذات العارفـة يكمـن دورهـا فـي أن تُـدرك الموضـوع، فالموضـوع موجـود، واقـع، سـواء أدركتـه الـذات العارفـة الواعيـة المُفكـرة أم لـم تُدركـه، وبـذلك تحقـق مفهـوم اسـتقلالية الثنائيـة (ثنائيـة الـذات والموضـوع) فـي الواقعيـة فـي المعرفـة، وينتمـي للـرأي الأول أغلـب الفلاسـفة العقليـين المثـاليين وللـرأي الثـاني ينتمـي أغلـب الفلاسـفة الحسـيين التجريبيين الواقعيين.

يـرى فـؤاد زكريـا: أن المثاليـة تعنـي كـل مـذهب يقـف موقفـاً مضـاداً للموقـف الطبيعـي وأول مرحلـة مـن مراحـل خـروج المثاليـة عـن الموقـف الطبيعـي هـي الشـك فـي الحـواس، والشـك هنـا هـو الشـك فـي قـدرة الحـواس علـى نقـل موضـوعات خارجيـة لنـا. وإن المثـاليين فـي ذلـك يعتمـدون علـى حـالات شـاذة ونـادرة (زكريـا، ١٩٧٧، ص٦٥)(Zakaria,1977,p.65). وهنالـك مـن الـذين يـرون أن الحقيقـة ممكنـة وهـم الـدوغمائيون أو الاعتقـاديون الـذين يعتقـدون أن الحقيقـة ملكهـم وحـدهم وإن مـن يخـالفهم الـرأي والقـول والمعتقـد علـى ضـلال، وهـم أنفسـهم الاقْصـائيون الـذين يَقْصـون كـل مـن لا يتفـق معهـم فـي الفكـر والعقيـدة وهـم غالبـاً مـا يكونـون عـدائيين منغلقيـين وقليـل مـنهم مـن هـو متسـامح وتسـامحه هـذا فـي طبعـه وفـي تنشـئته لـيس إلا أو لغايـة مـا، ومـع ذلـك فهـذا المُتسـامح يـرى أنـه علـى حـق وكـل مـن خالفـه فـي الـرأي والمعتقـد

فهو على باطل لكنه متسامح، وهؤلاء في أغلبهم من ينتمي إلى الفكر الديني المُتطرف والفكر القومي المنغلق، إنك تجد الدوغمائية عند جميع المؤدلجين، وهم المتفائلون والحالمون وأصحاب الآمال العريضة.

مصادر المعرفة:

كما أرخ مؤرخو الفلسفة، وكما درجت عليها العادة بين من كَتب واهتم في نظرية المعرفة والفلسفة الحديثة، فإن هنالك مصادر للمعرفة ومصادرها هي: المعرفة العقلية وخير من يمثلها ديكارت، والمعرفة الحسية التجريبية وخير من يمثلها جون لوك – وهو الذي بدأت معه – والمعرفة النقدية وخير من يمثلها إيمانويل كانت، والمعرفة الحدسية الوجدانية وخير من يمثلها هنري برجسون، وللمعرفة باختصار ثلاثة مصادر: المعرفة العقلية والمعرفة الحسية والمعرفة الحدسية، وتأتي المعرفة النقدية هنا تأكيداً على ضرورة المعرفة العقلية والمعرفة الحسية التجريبية معاً والتي بدونهما لا يمكن للمعرفة الصحيحة أن تتم – بحسب وجهة نظر كانت – لذلك سنبدأ بالمصدر الأول من مصادر المعرفة وهي المعرفة العقلية، وقبل هذا وذاك أود أن أوضح بعض الخصائص العامة التي امتازت بها الفلسفة العقلية.

خصائص المعرفة العقلية: للمعرفة العقلية خصائص منها:

١. إن الحقيقة عندهم واحدة عند جميع العقول على السواء، ولا تتوقف على أحدٍ دون الآخر، ولا علاقة للمزاج بها أو العوامل الشخصية.

٢. أن تكون هذه الحقيقة كلية، أي تمتد في الزمان والمكان ولا تتوقف على لحظة من الزمان ولا على موضع من المكان، وأن لا تكون جزئية.

٣. كما أنها صادقة في كل زمان ومكان وغير احتمالية، وما هو صادق بالأمس صادق اليوم وصادق غداً، وما يصدُق مرة يصدُق أبداً وفي كل مرة.

٤. يُقر أصحاب المذهب العقلي في المعرفة – وحين أقول ذلك أقصد ديكارت على رأسهم – بالأفكار الفطرية السابقة على التجربة، فإن هذه واحدة في جميع العقول ولا علاقة للحواس أو التجربة فيها، وإنها تكون صادقة ويقينية وبديهية، واضحة وبسيطة، مباشرة، لا تحتاج إلى برهان لإثباتها ولا إلى دليل.

٥. إن العقل عند العقليين أسبق من الحواس في المعرفة، ولا تبدأ المعرفة إلا به ولا تنتهي إلا معه.

٦. إن العقل عندهم واحد عند جميع الناس، وإنه أعدل قمة بين البشر، وإنه قادر للوصول إلى اليقين.

٧. إن العقل (الوعي، الفكر) عندهم أسبق من المادة في الوجود، فالوعي أسبق من المادة في الوجود وهذا موقف مثالي في المعرفة.

٨. إن المعرفة العقلية مطلقة لا احتمال فيها، ولا خداع في العقل.

٩. إن العالَم أو الموضوع أو كل ما هو خارج الذات العارفة لا قيمة له عند الفلاسفة العقليين دون عقل يُدركه، أو ذات تعيه، أو وعي يُقر به، فالموضوع عندهم قائم بغيره لا بذاته، ولا وجود مستقل له خارج العقل، فوجوده مرتبط بالذات العارفة له، فالعالم كما يمثل أمام افكاري لا أمام حواسي.

١٠.إن المعرفة الحسية التجريبية عند العقليين لها دور ثانوي في المعرفة وإن المنهج المُعتمد عند العقليين هو المنهج الاستنباطي الاستدلالي الرياضي الذي لا يمكن أن يوصلنا إلا إلى اليقين، يقين كاليقين الرياضي، وإن العلوم الحقة اليقينية عندهم هي العلوم الصرفة كالرياضيات والمنطق لأن نتائجها دقيقة يقينية لا تحتمل الشك.

ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠): سوف نتناول باختصار شديد وبوضوح شديد قدر المستطاع أبرز ما جاء في فلسفة ديكارت المعرفية أي: الكوجيتو، الحدس والاستنباط، قواعد المنهج الديكارتي.

الشك عند ديكارت (الكوجيتو): انطلق ديكارت في محاولته لمعرفة ذاته والعالم من الشك، فالشك عنده بداية لم يخترها ديكارت بل فُرضت عليه، كما لم يخترها أغلب الفلاسفة، لكنها بداية قد تكون لا مناص منها لمعرفة أي شيء، لا بل قد تكون سجية من سجايا العقل الإنساني.

شك ديكارت في بادئ الأمر في أمر التقليد والتربية وفي كل ما انحدر إلينا من اسلافنا وأصبح عادات وتقاليد، فأكد ديكارت على ضرورة اعادة النظر في جميع آرائنا التي قد يكون جزءٌ منها آراء كاذبة، ثم انتقل الشك الديكارتي في الاحساسات، والشك في شهادة الحواس، فإن الحواس عند ديكارت خدّاعة ولا يمكن أن نطمئن إليها وإنها لا تُعبر عن الواقع في حد ذاته وإنها قابلة للتغير بتغير الزمان والمكان، ثم انتقل ديكارت في الشك في جسمه، مؤكداً على أننا في الأحلام نر أجسامنا تتحرك وتنتقل من مكان إلى آخر وتتخذ مواضع مختلفة وهي في الحقيقة في السرير ولم تتحرك من مكانها، كما إننا لا نملك أدلة للتمييز بين اليقظة وبين النوم، حتى تحول هذا الشك إلى مجمل الحقائق العلمية، وهذا هو أعلى درجات الشك، وهو شك في الوقائع وشك في حالة اليقظة لا النوم وشك في عالمنا وما يجري فيه (الحاج، ١٩٥٤، ص٧٦-٨١)(Alhaj,1954,p.76-81).

وبعد كل هذا الشك الذي مارسه ديكارت كان بحاجة إلى بداية ينطلق منها لمعرفة ذاته ولمعرفة العالم الخارجي (الامتداد) ثم معرفة الله، كان بحاجة إلى منطلق ينطلق منه في نظريته في المعرفة، كان بحاجة إلى اليقين الذي يدعي ديكارت بأننا نشترك فيه ولا نختلف عليه، إلى يقين يجعل من وحدة المعرفة ممكنة لا مستحيلة، فكانت البداية التي اهتدى إليها، وهي أن الذي لا يمكن الشك فيه هو عملية الشك ذاتها، هي في إنني أشك وعملية الشك هذه: عملية فكرية وليست حسية تجريبية، لذلك فهذا يعني أنني أفكر وأن هذا الفكر دليل على وجودي، فإنني موجود، وهذا يعني: أنا أشك فأنا أفكر إذن أنا موجود، فالمنطلق الرئيس في الوجود عند ديكارت هو الفكر، الوعي، فكان الوعي عنده أسبق في الوجود من المادة، ومنطلقاً لمعرفة العالم والله، لذلك يُعد ديكارت فيلسوفاً مثالياً لأن العالم متمثل في وعيه وفي فكره.

((بعد أن شك ديكارت في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها وهي ذلك المبدأ المشهور المسمى بالكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود، فكوني أشك يفيد أني أفكر، وكوني أفكر يفيد أنني موجود، وهذه الحقيقة – كما يرى ديكارت – نُدركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر: فهي (حدس) وليست (قياساً) ولا استدلالاً)) (امين، ١٩٤٢، ١٦٦-١٦٧)(Ameen,1942,p.166-167). يرى جان فال أن ((في رأي ديكارت، أن كل حالة وجدانية، كل انطباعة ما حتى الإرادة ذاتها، فكرٌ بمعناه الصحيح، لا يختلف بحال عن الفكر الصادر من العاقلة، بيد أني حين أقول (أفكر، إذن أنا موجود) ارائي أفكر في ذهني فكرة واضحة، متميزة))(فال، ١٩٦٨، ص١٣)(Wahl,1968,p.13). وعن حقيقة هذا الوجود في قول ديكارت أنا موجود، فيريد به ديكارت وجود كائن مفكر، فلا وجود دون فكر، لذلك كان ديكارت أبا المثالية الحديثة (فال، ١٩٦٨، ص١٣)(Wahl,1968,p.13) أما عن الذي يضمن أن الكوجيتو يمثل قول الحق فيرى ديكارت أن ((لا لشيء البتة إلا أنني أرى في وضوح قوي لأنه لكي أفكر يجب أن أكون موجوداً، فأنا إذن أفكر يجب أن أكون موجوداً، فأنا إذن استطيع أن اتخذ لنفسي.... قاعدة عامة وهي أن الأشياء التي نُدركها إدراكاً واضحاً جداً ومتميزاً جداً كلها حقيقة)) (أمين، ١٩٤٢، ص ١٦٧)(Ameen,1942,p.167).

وما يقصده ديكارت بهذا القول هو مبدأ البداهة، فكل ما هو بديهي لا يحتاج إلى دليل، واضح مباشر بسيط، نشترك في إدراكه إدراكاً يقينياً، وكل ذلك يتم بواسطة الحدس ومن بعده الاستنباط.

الحدس والاستنباط عند ديكارت:

((يريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يُمكِّن العقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التعاقب، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخدّاع، بل هو عمل عقلي محض به نُدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد))(الطويل، ١٩٦٤، ص٣٥١)(Altaweej,1964,p.351). غالباً ما يذهب ظن القارئ إلى أن الحدس يفيد التخمين ويُفيد اللا يقين، وهذا أمر صحيح وصريح في اللغة وفي الواقع وفي حياتنا اليومية، وهذا ما نجده عند بدوي في موسوعته وعند جميل صليبا في معجمه (بدوي، ١٩٨٤، ص٤٥٨، صليبا، ١٩٧٩، ص٤٥١)(Badawi,1984,p.458)، لكن الحدس الديكارتي تحديداً أو الحدس عند ديكارت كما أراده ديكارت وقصده نجده في قوله ((أنا لا اقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة، ولا الحُكم الخدّاع لخيال فاسد المباني، إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه، بدرجة من السهولة والتميز، لا يبقى معها مجال للريب، أي التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده))(صليبا، ١٩٧٩، ص٤٥٢)(Saliba,1979,p.452). أما عن الأمور التي يدركها العقل بالحدس فهي ثلاثة أنواع: الطبائع البسيطة، كالامتداد والحركة والزمان، والحقائق الأولية التي لا تقبل الشك، ومثاله: لعلمي أني موجود لأني أفكر، والمبادئ العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض، كعلمي أن الشيئيين المساويين لشيء ثالث متساويان (صليبا، ١٩٧٩، ص٤٥٢)(Saliba,1979,p.452)، ((أما الاستنباط فهو الذي يدرك الطبائع المُركبة وجيء دوره بعد الحدس وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية.... تلزم عنه، وهو يتم على خطوات... بها نستنتج شيئاً مجهولاً من شيء معلوم))(الطويل، ١٩٥٥، ٣٥٢)(Altaweel,1955,p.352).

المنهج الديكارتي:((أصبح ديكارت مقتنعاً في فترة مبكرة، مثل بيكون، بأن الاجتياح العظيم في الفلسفة هو صياغة منهج دقيق ومثمر للبحث. غير أن ديكارت فهم المناهج التي يستخدمها بالفعل الرياضيون وعلماء الطبيعة على نحو أفضل، وقد كان ديكارت نفسه رياضياً بارعاً ومرموقاً، ومكتشفاً الهندسة التحليلية. وقد انتهى إلى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه المنهج الذي يستخدمه في الهندسة بنجاح.

ويجمل – ديكارت – في الجزء الثاني من كتابه (مقال عن المنهج Discourse on Method) بطريقة مبسطة أربع قواعد يحددها كالآتي:

١. لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أي يجب أن أتجنب التسرع وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك)).

٢. أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها إلى أجزاء كثيرة بقدر المُستطاع، وبمقدار ما يبدو ضرورياً لحلها على أحسن الوجوه.

٣. أن أرتب أفكاري، فأبدأ بالأمور الاكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئاً فشيئاً أو بالتدرج إلى معرفة أكثرها تعقيداً، مفترضاً ترتيباً، حتى لو كان خيالياً بين الامور التي لا يسبق بعضها بعضاً.

٤. أن أعمل في جميع الاحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً..... وسرعان ما يلاحظ القارئ أن هذه القواعد تشير إلى الإجراءات التي تُتبع في حل مشكلة أصلية في الهندسة))(رايت، ٢٠١٢، ص٩٤-٩٥)(Wright,2012,p.94-95).

وهذه القواعد الأربع هي بمعنى آخر: البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء، والبداهة هي المنطلق الرئيس والقاعدة الأولى التي بدأ بها ديكارت، والتي تُشير إلى معرفة الأشياء الواضحة البسيطة البينة والتي تتم معرفتها بواسطة الحدس، ثم يبدأ بعد ذلك بالتحليل، والتحليل محاولة العودة إلى الاجزاء البسيطة الأولية المُكونة للشيء المُراد معرفته، لأنني إذا ما توصلت إلى الأشياء البسيطة تمكنت من إدراكها إدراكاً يقينياً بديهياً بواسطة الحدس، ثم يأتي التركيب وهو التجميع، هو تجميع الأجزاء البسيطة لتكوين المُركب، ثم يأتي الإحصاء، وهو عملية مراجعة كاملة لما قمنا به ومحاولة التعبير عنه رقمياً. يحلم ديكارت كما كان يحلم من قبله وكما كان يحلم من بعده الفلاسفة في معرفة يقينية يشترك فيها جميع البشر، في معرفة حالها حال المعرفة الرياضية، تمتاز بالدقة وبالمضبوطية، لذلك أرادوا من الفلسفة أن تصبح علماً على غرار العلوم الرياضية وعلى غرار العلوم الطبيعية، كي تكون لها وظيفة محترمة كالوظيفة التي تقوم بها العلوم الطبيعية.

إذن المنهج هو النظام، هو الانضباط في التفكير، هو الطريقة التي إذا ما التزمنا بها وصلنا إلى معرفة يقينية، هو خطوات متسلسلة يتبع بعضها بعضا ويلزم بعضها عن بعض بالضرورة، كل ذلك بغية وحدة المعرفة ودقتها. ويبقى المنهج

عند ديكارت وعند غيره من الفلاسفة هو طريقة للاكتشاف تتلاءم مع أدواتنا المعرفية وعلى رأسها العقل.

إن تأكيد ديكارت على أهمية المنهج لا سيما المنهج الرياضي لأنه المنهج الوحيد الذي يعد سبيلاً إلى اليقين، والقصد من تأكيد ديكارت على المنهج الرياضي هو تعويد الذهن على استعمال هذا المنهج أو هذا الطريق المؤدي إلى اليقين، فهمُّ ديكارت هو الدقة وعدم الوقوع في الخطأ ووحدة المعرفة، لأن العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وإذن، فوحدة المنهج لدى ديكارت تعود إلى وحدة الفكر، لا وحدة العالم، فالعالم كثير ومتغير، أما العقل فواحد، وفي وحدة العقل تجد وحدة العالم شرطها الكافي (الجابري، ١٩٨٢، ص٣٨-٣٩)(Aljaberi,1982,p.38-39).

المذهب الحسي التجريبي (جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤): قبل الدخول بمحاولة جون لوك المعرفية، المُمثل الحقيقي للمذهب الحسي التجريبي في نظرية المعرفة التي بدأت معه بشكلها المُتكامل كما بينا في الصفحات السابقة، لا بد من تحديد أهم الخصائص العامة لهذا المذهب في المعرفة.

خصائص المذهب الحسي التجريبي

١. إن المذهب الحسي التجريبي لا يقر بالمعرفة الفطرية والأفكار القبلية السابقة على التجربة، فالإنسان عندهم يولد صفحة بيضاء وتخط التجربة عليه ما تشاء.

٢. إن الحس هو المصدر الرئيس للمعرفة، ثم يأتي دور العقل لاحقاً في المعرفة.

٣. إن المنهج التجريبي القائم على الملاحظة الحسية والفرض العلمي هو السبيل إلى المعرفة الصحيحة.

٤. إن الحقيقة عند التجريبيين: احتمالية وليست يقينية ونسبية ليست مطلقة وجزئية ليست كلية.

٥. إن العقل ليس أعدل قسمة بين البشر لأنه ليس واحداً عند جميع الناس، بل هو جهاز مُتشكل بفعل الاكتساب، لذلك فهو مختلف غير واحد بين الناس.

٦. يتخذ المنهج التجريبي الحسي من العلوم الطبيعية التي تعتمد على المنهج الاستقرائي نموذجاً للمعارف الأكثر يقينية وطريقاً ناجحاً في مجمل معارفنا.

٧. يؤمن هذا المذهب بوحدة العلم الطبيعي التجريبي، كما يعتقد أن الخطأ لا مناص منه في المعرفة الحسية التجريبية، وأن كل ما موجود في العقل قد أتى من العالم الخارجي بواسطة الحواس.

إن خير ممثل لهذا المذهب التي بدت ملامحه تتضح في الفترة الحديثة المتمثلة بنهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر جون لوك، فأغلب من أرخ للفلسفة وكتب تاريخها يعد جون لوك المنطلق الرئيس لنظرية المعرفة حصراً.

سنتناول أهم الموضوعات التي تخص نظرية المعرفة عند لوك وهي: نقد المعرفة الفطرية، الصفات الأولية والصفات الثانوية للأجسام، حدود المعرفة، الأفكار البسيطة والأفكار المركبة، الحدس والبرهان، معرفتنا بالعالم الخارجي، المعرفة الاحتمالية والخطأ.

نقد جون لوك للمعرفة الاحتمالية: ينكر لوك الأفكار الفطرية ويؤكد دائماً على أن العقل صفحة بيضاء عندما يولد الإنسان، فلا وجود لشيء فيه قبل ولادته وكل ما فيه هو بعد ولادته، فالحواس هي التي تنقل إليه الصور سواء من العالم الخارجي أو من المخيلة التي هي الأخرى بدورها تعتمد على صور العالم الخارجي.

لكن علينا أن ننتبه جيداً إلى أن مسألة الاطلاق في إنكار المعرفة الفطرية قد يوقعنا بعدم الدقة، وبغية الدقة فإن مسألة الإنكار المطلق للمعرفة الفطرية من عدمه مثار جدل عند الباحثين (الشنيطي، ١٩٦٩، ص٤٩-٥٠)(Alsheneti,1969,p.49-50). يرى لوك ((أن جميع معارفنا مستقاة من التجربة وحدها وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً، إذ ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولاً))(الطويل، ١٩٦٤، ص٣٥٥)(Altaweel,1964,p.355). ((والحق عند لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم يُنقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً))(كرم، ١٩٧٥، ص١٤٠)(Karam,1975,p.140). فلا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في النفس (كرم، ١٩٧٥، ص ١٤٠)(Karam,1975,p.140).

الصفات الأولية والصفات الثانوية عند جون لوك: يرى لوك أن جميع الأجسام الموجودة في العالم الخارجي لها صفتان، صفات أولية وصفات ثانوية، فكل جسم من الأجسام له صفة رئيسية وصفة ثانوية وأحيانا تسمى هذه الصفات بالكيفيات: الكيفيات الاولية والكيفيات الثانوية.

إن معرفتنا للصفات الاولية: كالشكل والحركة والصلابة تكون معرفة مباشرة، وهي جزء أصيل من الشيء ولا يمكن معرفة الشيء دونها، أما الصفات الثانوية

فمعرفتنا بها تكون معرفة غير مباشرة، كالصوت واللون والرائحة (الشنيطي، ١٩٦٩، ص٥٩)(Alsheneti,1969,p.59).

إن الصفات الأولية في الأجسام كالكتلة والحركات صفات موجودة فيها سواء أدركتها الحواس أم لم تُدركها، أما الصفات الثانوية كالضوء واللون والحرارة والبرودة فإنها صفات موجودة متى ما أدركتها الحواس، فإذا ما زال عنا الإحساس زالت عن الوجود، فلا وجود للضوء دون العين ولا وجود للطعم دون اللسان ولا وجود للصوت دون الأذن ولا وجود للرائحة دون الانف، فإنها تنعدم مع انعدام الحواس، والصفات الثانوية عند لوك تنقسم بدورها إلى: صفات ثانوية يُمكن إدراكها مباشرة مثل اللون والطعم والرائحة والحرارة وصفات ثانوية يُمكن إدراكها بصورة غير مباشرة كإدراك: أن الشمع يصبح سائلاً إذا ما تعرض للحرارة وهكذا.

إذ يرى لوك: أن الصفات الأولية لا تفارق الأجسام، فنحن نجد هذه الصفات في كل جزء من جزيئات الجسم المادي (الشنبيطي، ١٩٦٩، ص٦٠)(Alsheneti,1969,p.60).

وهذا يعني أن هذه الصفات (الأولية) لا تؤثر عليها التجزئة مهما كانت، أي حتى لو قمنا بتجزئة الجسم إلى آلاف الأجزاء تبقى الصفات الاولية موجودة في أجزاء هذا الجسم، أي أن هذه الصفات تبقى موجودة في الجسم حتى لو قسّمنا هذا الجسم إلى أجزاء عديدة، يبقى الجزء يحتفظ بذات الصفات التي يحتفظ بها الكل، أما الصفات الثانوية فإنها تختلف إذا ما اختلفت الصفات الاولية للأجسام، وإنها تعتمد على المُلاحِظ فإنها تختلف من مُلاحظ إلى آخر.

الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عند جون لوك: يُقسم جون لوك الأفكار إلى بسيطة ومركبة، فالبسيطة هي التي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء والمركبة هي التي تتجمع من الأفكار البسيطة، وبدورها تنقسم الأفكار المركبة إلى جواهر وأحوال وعلاقات، فالجواهر أفكار مركبة عن الأشياء التي يمكنها أن توجد بذاتها، على حين أن الاحوال تعتمد على الجواهر، وأما العلاقات فهي قائمة بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية (رسل، ١٩٨٣، ص ١١١-١١٢)(Russell,1983,p.111-112).

وباختصار شديد أن الأفكار بسيطة ومركبة، البسيطة هي التي تدخل العقل عن طريق الحواس بصورة بسيطة ومباشرة، أي هي الأفكار التي تُقدمها إلينا الحواس والمتأتية من الصفات الاولية للأجسام، أما الأفكار المركبة فهي الافكار

التي يقوم بها العقل عن طريق تركيبه لما حصل عليه من مجموعة من الافكار البسيطة.

والأفكار البسيطة أربعة أصناف: التي نحصل عليها عن طريق حاسة واحدة والتي نحصل عليها عن طريق أكثر من حاسة كالامتداد والمكان والحركة والسكون، والتي نحصل عليها عن طريق التأمل والإدراك والإرادة، والتي نحصل عليها عن طريق اللذة والألم وإدراكنا للتعاقب وللوحدة.

أما الأفكار المركبة فإنها الأفكار التي يقوم العقل بتركيبها من خلال ما يصله من جملة الإحساسات، كالوفاء والصدق والكذب، وكذلك التي تأتي أيضاً عن طريق تركيب العقل لبعض الأفكار، عن الروح اللا مادية مثلاً (بدوي، ١٩٨٤، ص ٣٧٥)(Badawi,1984,375).

أنواع المعارف عند جون لوك: يرى لوك أن هنالك ثلاث درجات للمعرفة هي: المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية والمعرفة الحسية، فالمعرفة الحدسية هي أكثر هذه المعارف يقيناً والتي تصل إلى الذهن دون توسط أية فكرة وهي معرفتنا باتفاق أو اختلاف فكرتين، وعن طريق هذه المعرفة نعرف أن اللون الأسود ليس أبيض وإن الدائرة ليست مثلثاً، أما المعرفة البرهانية فهي عندما لا يستطيع العقل الجمع بين فكرتين بصورة واضحة وبصورة مباشرة إلا بعد توسط أفكار أخرى، أي إنها معرفة تعتمد على البراهين، وإن هاتين المعرفتين تجعلان الاستدلال في الرياضيات والأخلاق مؤكداً وتقدمان برهاناً على وجودنا ذاته، أما المعرفة الثالثة وهي المعرفة الحسية فهي معرفة مستمدة من أفكار بسيطة متأتية عن طريق الإحساس، وهي المعرفة التي تؤكد لنا وجود العالم الخارجي وأن هذا العالم يحتوي على جزئيات وصفات أولية (رايت، ٢٠١٠، ص١٦٩-١٧١)(Wright,2012,p.169-171).

وباختصار شديد أن المعارف عند لوك:

١. حدسية: وهي معرفة مباشرة بلا توسط، بها نستطيع إدراك التوافق بين الافكار من عدمه وبها نُدرك البديهيات التي لا تحتاج إلى برهان كإدراكنا أن المربع ليس مستطيلاً وإن الأصفر ليس أحمر وهكذا.

٢. برهانية: وهي المعرفة التي نحصل عليها بصورة غير مباشرة، أي بواسطة توسط دليل، أو قضية ما أو برهان ما لإدراك ما بين فكرتين من توافق أو من عدمه، كمعرفتنا أن مساحة المربع تساوي: طول الضلع في نفسه أو أن مساحة المستطيل تساوي: الطول في العرض وهكذا.

٣. حسية: وهي معرفتنا للعالم الخارجي، فبواسطة هذه المعرفة نُدرك أن للعالم الخارجي وجوداً، وهي معرفة متأتية من الإحساسات وتكون مباشرة. يرى لوك ((واليقين الحاصل لنا بوجود أنفسنا يقين حدسي، بطريق التفكير، واليقين الحاصل لنا بوجود الله هو..... يقين برهاني، يُرد إلى يقيننا بأنفسنا، أما يقيننا بوجود المحسوسات فهو يقين إحساسي ليس إلا)) (بريهيه، ١٩٨٣، ص٣٤٣)(Brehier,1983,p.343)

حدود المعرفة عند جون لوك:

يرى لوك أن معرفتنا لا يمكن أن تمتد إلى ما تمتد إليه أفكارنا، كما أننا لا نستطيع معرفة الترابط الضروري بين فكرتين ما دمنا لا نستطيع أن نعرف الماهية الحقيقية للجوهر الذي يقف وراءها، كما أننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة حدسية تشمل كل أفكارنا وكل ما نرغب في معرفته، وأن المعرفة البرهانية لا تتناول كل أفكارنا، اما فيما يتصل بالوجود الواقعي فيقرر لوك: أننا متيقنون منه بالعيان أننا موجودون وبالبرهان أن الله موجود، كما أن المعرفة الحسية لا يمكن لها أن تمتد أبعد من وجود الأشياء الماثلة أمامنا (بدوي، ١٩٨٤، ص ٣٧٧)(Badawi,1984mp.377) وعلى ذلك فالمعرفة عند لوك محدودة، وذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف كل ما نرغب به.

المعرفة الاحتمالية عند جون لوك: يرى لوك أن المعرفة الاحتمالية تشغل الجانب الاكبر من معرفتنا عموماً، بينما المعرفة اليقينية لا تمثل إلا نسبة بسيطة في مقابل المعرفة الاحتمالية (الشنيطي، ١٩٦٩، ص١٠٥)(Alsheneti,1969,p.105) لذا لا مناص لنا من المعرفة الاحتمالية ولا مفر منها لأنها تمثل الجانب الاكبر والأوفر حظاً من مجمل معارفنا، وعليه يرى لوك ضرورة التمييز بين الاحتمال واليقين، فإنه يرى أن الأمر بسيط، فالمعرفة اليقينية يقف وراءها حدس لا يُخطئ، أما المعرفة الظنية فيمكن معرفتها عندما نعرضها على الشواهد والبيانات، فعندها نعرف أنها معرفة ظنية (الشنيطي، ١٩٦٩، ص ١٠٥-١٠٦) (Alsheneti,1969,p.105-106)) والمعرفة الاحتمالية فيها درجات، فإن بعض قضاياها أكثر احتمالاً من بعضها الآخر، وذلك يتوقف بحسب معطيات التجربة، فدرجة الاحتمال تتوقف على:

١. عدد الشهود.

٢. سلامة هؤلاء الشهود.

٣. خبرة ومهارة الشهود.

٤. اتساق الأجزاء وعدم تناقضها في العلاقة بين القضايا.

٥. الشهادات المعارضة (الشنيطي، ١٩٦٩، ص ١٠٧)(Alsheneti,1969,p107)أما عن الخطأ، فيقرر لوك أن هنالك أنواعاً من الخطأ: خطأ يأتي من الاعتماد على اليقين دون الاحتمال، أو من خلال عدم أخذنا بدرجات الاحتمال، وخطأ يأتي من قصور في الذاكرة، وخطأ يأتي من خلال خلطنا بين موضوع التفكير، فقد نُفكر بشيء في العالم المادي بينما هو لا علاقة له بالعالم المادي، وخطأ يأتي أحياناً من الحواس، فالواقع أحياناً هو ما لا يظهر (الشنيطي، ١٩٦٩، ١١٠) (Alsheneti,1969,p110) يعتقد لوك أن اليقين يكاد يكون مستحيلاً، فينبغي علينا أن نختار ما هو أكثر احتمالاً معتمدين على الملاحظة والتجربة وعلى الشواهد واختبارها بعناية فائقة، وعلينا أيضاً أن نتخلص من الوقوع في الخطأ بالتأني والتركيز والتدقيق (الشنيطي، ١٩٦٩، ص١١١) ((Alsheneti,1969,p111

المذهب النقدي في المعرفة (إيمانويل كانت ١٧٢٤-١٨٠٤): يرى كانت أن الفلاسفة العقليين قد أرجعوا المعرفة البشرية إلى أصول عقلية، ويعتقد أنهم به – بالعقل – يتمكنون من الوصول إلى معرفة يقينية دون التجربة، فباستطاعة العقل الوصول إلى المعرفة الحقة اليقينية دون الحواس، فالحواس خداعة ولا تقدم لنا إلا معرفة ظنية، وبالمقابل قد ارجع التجريبيون المعرفة إلى التجربة وأهملوا دور العقل – على حد ما يعتقد كانت – ((لئن كان الفلاسفة العقليون (ديكارت واسبينوزا ولايبنز) من ناحية قد ردوا المعرفة البشرية إلى أصول عقلية فتوصلوا إلى معرفة يقينية ولكنها جوفاء لأنهم أغفلوا ما للتجربة من أثر في بناء المعرفة، ولئن كان الفلاسفة الاختباريون (لوك وباركلي وهيوم) من ناحية أخرى قد ردوا المعرفة إلى التجربة وحدها، فانتهوا إلى القضاء على الضرورة السببية بين الحوادث الطبيعية ومن ثم إلى اعتبار القضايا العلمية أحكاماً ممكنة ليست جديرة بالثقة، فأدت إلى هدم العلم الطبيعي من حيث هو معرفة يقينية وضرورية، فإن كانط رأى أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، وإلى العقل من حيث إطارها، في بناء المعرفة البشرية. وعليه سعى كانط إلى إيجاد طريقة لإدخال الضرورة فيما رأى هيوم. هكذا ولِد مؤلف كانط العظيم نقد العقل الخالص Critique of pure Reason كمحاولة جبارة لبيان إمكان قيام المعرفة العلمية التي تكون تجريبية وضرورية في وقت واحد، فالهدف الأساس لكانط إقامة العلم على مبادئ تركيبية قبلية تؤلف علم الطبيعة البحت Pure Physics وهذه المبادئ هي القوانين الخالصة للطبيعة

وهي ليست الشروط القبلية التي تجعل القوانين التجريبية ممكنة، مثل قانون السببية العام القائل بأن لكل حادثة سبباً. وهكذا فإن كان هيوم قد رد مبدأ السببية العام إلى التجربة الحسية، فاضطر إلى إنكارها من حيث هي موضوعية في الطبيعة، فأدى ذلك إلى هدم العلم بمعناه المعروف آنذاك – فإن كانط عمد إلى عكس الآية – فاستمد هذا المبدأ من التركيب العام للعقل. وبذلك أعاد للعلم – فيما اعتقد – اليقين الذي كان هيوم قد سلبه منه))(متى، ٢٠٠١، ص٢٣٥-٢٣٦)(Mata,2001,p.235-236). إن المعرفة عند كانت مزيج مما تقدمه الحواس من معطيات وما يفرضه العقل من صور، من إطارات على تلك المعطيات، صحيح أن المعرفة عند كانت تبدأ بالحواس وبالتجربة، ولا توجد معرفة سابقة على التجربة، لكن لا يمكن أن نرد المعرفة إلى التجربة وحدها لأن ما يحدد مظاهر المادة هو الصور الموجودة في العقل، فالصور العقلية هي التي ترتب الإحساسات، لأن الحواس تستلم المواد الحسية بصورة عشوائية غير منظمة والذي ينظمها الصور الموجودة في العقل (المقولات) فهي التي تجعل للإحساسات إطاراً واضحاً. يقول كانت ((تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات التلقائية، وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى بالتجربة. تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً. لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية (المُحفَّزة وحسب بالانطباعات الحسية) يصدر تلقائياً ويشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها))(كانط، ١٩٨٨، ص ٥٤)(Kant,1988,p.54) واصرار كانت على أن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ضرورية كي يعطي بعداً يقينياً للمعرفة الحسية فضلاً عن أنه قد أعطاها بعداً موضوعياً، كما أن كانت لا يرى ((أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت، فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضي والطبيعي على حين أن ثالث العلوم النظرية، وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل ولو أن في العقل استعداداً طبيعياً له يدفعه إليه دفعاً، وعلى ذلك يكفي أن نتبين السبب في إمكان العلم الرياضي والعلم

الطبيعي، أو شرائط العلم الحق))(كرم، ١٩٥٧، ص٢٠٨)(Karam,1957,p.208) إن المعرفة مرة أخرى عند كانت مزيج مما تقدمه الحواس من معطيات حسية وما يفرضه العقل من صور أو إطارات على تلك المعطيات، فبالتجربة تبدأ كل معرفتنا، لكن هذا لا يعني أنها كلها تنبع من التجربة زمنياً، بل تبدأ معها، إلا أنها لا تُعزى إلى التجربة وحدها، ولا تعتمد عليها منطقياً (متى، ٢٠٠١، ص٢٣٧)(Mata,2001,p.237) وهدف كانت من ذلك هو: إيجاد أسس فلسفية متينة للعلوم الرياضية والطبيعية، أي بيان إمكان قيام معرفة علمية تتميز بالضرورة والكلية، وإنكار قيام الميتافيزيقا كعلم تمهيداً لبناء صرح الإيمان بالله وبالخلود وبالحرية (متى، ٢٠٠١، ص ٢٣٨)(Mata,2001,p.237). إن المعرفة العلمية الحقة عند كانت تقوم على مجموعة من الأحكام التي تحتمل الصدق أو الكذب، والأحكام عند كانت هي: الأحكام التحليلية ((هي أحكام أولية سابقة على كل تجربة، فهي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية، تشرح لنا معنى حدودها، دون أن يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها، أما النوع الثاني من الأحكام فهي الأحكام التركيبية، وهي أحكام تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع، فيزيدنا محمولها معرفة بموضوعها، وبذلك تتسع معرفتنا بالموضوع كقولنا مثلاً إن (كل الاجسام ثقيلة) أو إن (كل أ هي ب). ولا شك ان إمكان التأليف بين محمول (الثقل) وموضع (الجسم) إنما يستند إلى التجربة، فإنني لا استطيع أن استخرج هذا المحمول من مجرد تحليلي لفكرة الجسم، بل لا بد لي من العودة إلى التجربة من أجل توسيع معرفتي بالجسم والتحقق من أنه لا يتسم بصفات الامتداد والشكل واستحالة النفاذ فحسب، بل هو جسم يتسم أيضاً بصفة الثقل، ومن هنا فإن الأحكام التركيبية ليست تحصيل حاصل، بل هي أحكام مفيدة من شأنها أن تكسبنا معلومات جديدة))(إبراهيم، ١٩٧١، ص٤٩)(Ibraheem,1971,p.49). لا يمكن للتجربة أن تتحقق أو للمعرفة الحسية أن تتم دون تصور للزمان وللمكان، إذ يرى كانت أن طبيعة الزمان والمكان هما صورتان قبليتان للقوة الحساسة، باعتبار أن المكان هو صورة الحواس الظاهرة، وأن الزمان هو صورة الحس الباطن، والمكان ليس تصوراً من تصورات العقل أو تمثلاً من تمثلات الذهن أو فكرة فطرية في العقل، إنما هو عيان قبلي سابق على الإدراك الحسي للأماكن المختلفة، والزمان هو مثل المكان صورة قبلية للقوة الحساسة، ولكن إذا كان المكان هو قانون التتالي بين المحسوسات، فإن الزمان هو قانون التوالي بينهما، وبذلك أراد كانت أن يجعل للعالم المحسوس قوانينه الخاصة

التي تختلف عن قوانين العالم المعقول (كنت، ١٩٦٧، ص ١٣٣)(Kant,1967,p.132). إن اهمية نظرية الزمان والمكان عند كانت في أنها تلعب دوراً رئيساً في حل مشكلة العلاقة بين الفهم المجرد والحس المحض (العظم، ١٩٧٩، ص ٣٥)(Aladom,1979,p.35). وباختصار شديد، أن المعرفة عند كانت تتألف من ((مادة وصورة بحيث لا توجد المادة في الفكر بدون صورة، وبحيث لا يكون للصورة في نفسها أي معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة. المادة موضوع الحدس الحسي، وليس لنا من حدس سواه، والصورة رابطة في الفكر بتركيب حكم كلي ضروري لأنها هي أولية. هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجي) (كرم، ١٩٥٧، ص٢١٠)(Karam,1957,p.210). قدم كانت خلاصة آرائه في المعرفة والتي تُشكل نظريته في المعرفة في كتابه الشهير (نقد العقل الخالص أو المحض) وتمثل الآراء التي جاءت في هذا الكتاب التطور الأخير من مراحل التطور الفكري لإيمانويل كانت. أراد كانت بنقد العقل المحض، نقد لقدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يسعى إليها بشكل مستقل عن التجربة، فالنقد هنا معناه امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة، كما أن النقد هنا يرتكز على العقل وهو يُفكر غير مستعين بالتجربة، فكلمة محض يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة، الخالي منهما، الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة، أي العقل في تفكيره ومعرفته السابقة على التجربة، كما أن النقد هنا هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة التي بفضلها تتم المعرفة العلمية وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة المعرفة، والمنهج الذي يستخدمه العقل عند كانت في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي (الترانسدنتالي) بمعنى أنه يبين ما في العقل المحض من شكول وقوانين ويفحص عما ينتج عنها بالنسبة إلى المعرفة وموضوعاتها أو يسير من المعرفة إلى مصادرها (بدوي، ١٩٧٧، ص١٦٢-١٦٣)(Badawi,1977,p.162). يرى فؤاد زكريا أن كانت تمكن من إدراك الفارق بين تطور العلم وبين تطور الفلسفة، فإنه ينعى على الفلاسفة الذين سبقوه افتقارهم للدقة العلمية لأنهم لم يتفقوا على خطة عمل مشتركة، لذلك فإن كانت اراد للميتافيزيقا أن تسير بطريق العلم المأمون الذي تستطيع فيه التخلص من عيوبها القديمة، أي أن تصبح الميتافيزيقا معرفة يكمل الجديد منها القديم ويستفيد منه ولا يحاول الحلول محله وإخراجه تماماً من الميدان (زكريا، ١٩٧٧، ص١٨٦)(Zakarya,1977,p.186).

المذهب الحدسي (هنري برغسون ١٨٥٩ – ١٩٤١): يرى برجسون أن المعرفة العقلية تختلف اختلافاً جذرياً عن المعرفة الحدسية، وأفضل ما يوصف به الحدس، أنه غريزة تتجاوز المنفعة وتعي ذاتها، وتدرك موضوعاتها، تختلف عن الغريزة بمفهومها الطبيعي البايولوجي، فالعقل يعرِف العلاقات الظاهرية أو الجانب الشكلي، ومهمته فهم القوانين الطبيعية وسلوك المادة وظواهرها والقوانين التي تحكمها ويمكن الإنسان من السيطرة على هذه الظواهر وتفسيرها وتوظيفها خدمة للإنسان، لكن هذا العقل غير كافٍ لإدراك الحقيقة الباطنية الأصيلة لأنه أوغل في المادة ودوافعه نفعية متصف بالأنانية والحدس أو الوجدان هو الوحيد الكفيل بذلك. و((الحدس عند هنري بيرغسون، عرفان من نوع خاص شبيه بعرفان الغريزة، ينقلنا إلى باطن الشيء، ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، بخلاف المعرفة الاستدلالية أو التحليلية التي لا تطلعنا إلا على ظاهر الشيء..... والحدس هو التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء، ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ)) (صليبا، ١٩٧٩، ص٤٥٣)(Saliba,1979,p.453). إن الحدس عند برجسون هو مطابقة الذات والموضوع، ،انه معرفة المطلق في مقابل المعرفة العقلية التي هي دائماً معرفة نسبية، وإنه إدراك العقل لذاته، والحدس هو ملكة يُجمع فيها بين الغريزة والعقل، وهو كالغريزة ميلاً وانعطافاً، وكالعقل نظراً مجرداً (فال، ١٩٦٨، ص١٢٨–١٢٩)(Wahl,1968,p.128–129). إن الحدس هو الغريزة المُنزهة عن المنفعة التي تعي ذاتها وتقدر على التفكير بموضوعاتها (فرنسوا، ١٩٥٥، ص ١٦١)(Franswa,1955,p.161). وإنه مثل الذكاء الحقيقي، جهد من جهود الانتباه في سبيل العودة إلى التجربة المباشرة، التي هي تجربة الروح والديمومة، متجاوزةً بذلك الألفاظ وألوان المماثلات الخادعة في عالم الأشياء، والحدس هو الدقة، والدقة هنا هي ملاءمة الفكر للتجربة (فرنسوا، ١٩٥٥، ص١٦١) (Franswa,1955,p.161). والحدس هو الوضوح، والوضوح هنا هو وضوح الفكرة الجديدة بجدية جذرية والتي تأسر حدوسنا (فرنسوا، ١٩٥٥، ص١٦٣) (Franswa,1955,p.163). وإنه شعور موسع لا يحصر نفسه في الواقع فحسب أو في مديات العقل، فالميتافيزيقا تهدف إلى توسيع أطر الذكاء (العقل) أكثر فأكثر (فرنسوا، ١٩٥٥، ص١٦٤–١٦٥)(Franswa,1955,p.164–165). وهذا لا يعني أن الحدس عدوٌ للذكاء (العقل) بل إنه مبدأ الحياة، وما يطلبه الحدس من العقل (الذكاء) أن ينفتح أكثر مما يُطلب منه، وأن ينبذ ذاته، أن يتجاوز ذاته لا أن

ينكرهـا (فرنسـوا، ١٩٥٥، ص١٦٦)(Franswa,1955,p.166). يـرى برجسـون ان العقـل غيـر كـافٍ كـي يوصـل الإنسـان إلـى معرفـة يقينيـة عامـة ذات طـابع أخلاقـي تهدف إلى أن يعم الخير على الجميع.

فالعقـل عنـد برجسـون أو مـا يسـميه بالـذكاء ملكـة وظيفتهـا الأساسـية سـد حاجـات الفـرد الحيويـة ومسـاعدته علـى تكييـف نفسـه وفقـاً للظـروف المحيطـة بـه ووفقـاً للمتغيـرات التـي تطـرأ علـى بيئتـه، وهـذه الملكـة تنصـح بالأنانيـة وبالمنفعـة الفرديـة، علـى الـرغم مـن القـوانين العظيمـة التـي يمنحنـا إياهـا هـذا العقـل، لكـن الفرديـة والنفعيـة تُعـرِّض الجانـب الاجتمـاعي والأخلاقـي للخطـر، لا سـيما عنـدما تتعـارض مصـلحة الفـرد مـع مصـلحة المجمـوع (العظـم، ١٩٧٩، ص١٢٧)(Aladom,1979,p.127). إن عـالم الأفكـار عنـد برجسـون هـو العـالم الـذي نـراه بالحـدس، لا بالعقـل (الـذكاء) والحـدس يـرى بثبـات وبطريقـة شـاملة كليـة، أمـا العقـل فـلا يعطينـا سـوى جـزء مـن الحقيقـة، علـى حـين يزودنـا النظـر الحدسـي بالحقيقـة كلهـا، إذ بالحـدس يمكننـا سـبر أغـوار الحيـاة وجـس نـبض روحهـا المتنـاغم (تومـاس، ١٩٦٤، ص٣٣٤)(Thomas,1964,p.334) لـذلك أننـا لا نحصـل علـى المنظـور الصـحيح، الواقـع الـذي يتغيـر بـلا توقـف عـن طريـق التفكيـر التـأملي، وإنمـا عـن طريـق الحـدس، الرؤيـة المباشـرة، التعـاطف، وهـو شـيء يُشـبه الغريـزة أكثـر مـن العقـل (رايـت، ٢٠١٠، ص٥٣٤)(Wright,2010,p.534). ((فالمعرفـة الحقـة حـدس يـدرك الموضـوع فـي ذاتـه ولكننـا لا نـزاول هـذا الحـدس إلا نـادراً بسـبب مـا تقتضـيه مـن تـوتر الـنفس فـي مجهـود شـاق مـؤلم للنفـاذ إلـى بـاطن الموضـوع ومتابعتـه فـي صـيرورته، أمـا العقـل فقـد خلقـه التيـار الحيـوي للعمـل لا للنظـر كمـا خلـق الغريـزة فـي الحيـوان، والغريـزة قـوة اسـتخدام آلات عضـوية بـل قـوة تكوينهـا، والعقـل قـوة صـناعة آلات غيـر عضـوية. الغريـزة إحسـاس لا اسـتدلال، وهـي تعمـل دون تـردد ولا تريبـة. وتعمـل علـى نحـو معـين، والعقـل بحاجـة إلـى التربيـة والتروية، ولكـن مجالـه أوسـع بكثيـر))(كـرم، ١٩٥٧، ص٤٢٧)(Karam,1957,p.427). يريـد برجسـون بـالتفكير العقـل، فكلمـا وردت كلمـة تفكيـر تعنـي العقـل الـذي يُركـب ويسـتنتج ويسـتدل ويضـع القواعـد للتفكيـر، فكأنمـا مفـردة التفكيـر التـي يسـتخدمها تقابـل العقـل النظـري عنـد كانـت أو العقـل عنـد ديكـارت وعنـد جميـع الفلاسـفة العقليـين إلـى حـد مـا، وكلمـا وردت كلمـة وجـدان عنـده تعنـي الحـدس، وقـد يكـون الأمـر جـزءاً مـن الاجتهـاد فـي الترجمـة. دافـع برجسـون بنظريتـه المعرفيـة هـذه عـن الناحيـة الروحيـة بوجـه العـالم بأسـره مـن غيـر أن ينكـر إنكـاراً تامـاً حقيقـة المـادة أو القـوانين الطبيعيـة، إذ يـرى أن الحقيقـة ليسـت شـيئاً

مادياً ولا شيئاً عقلياً، بل هي شيء تصدر عنه المادة والعقل كلاهما، هي التغير (رولف، ١٩٣٦، ص١٤٩)((Rolf,1936,149 إذن إن فلسفة برجسون فلسفة ثنائية: فالعالم عنده ينقسم إلى: الحياة من جانب والمادة من جانب آخر، أو ذلك الشيء الجامد الذي ينظر إليه الفكر كمادة، وهذا العالم هو صراع بين فكرتين متعارضتين الحياة التي تصعد إلى أعلى والمادة التي تهبط إلى أسفل وبين هذا الصراع يأخذ برجسون بالتطور وهو تطور إبداعي أشبه بعمل فنان، دافع للفعل، حاجة غير محددة، توجد فينا (رسل، ١٩٧٧، ص٤٣٩-٤٤٠)(Russell,1977,p.439-440). العقل هو شقاء الإنسان والغريزة إذا كانت نزيهة عن المنفعة، واعية لذاتها، قادرة على النظر في موضوعها اصبحت حدساً (رسل، ١٩٧٧، ص٤٣٩-٤٤١)(Russell,1977,p.439-441) وإذا كان العقل مرتبطاً بالمكان، فالحدس مرتبط بالزمان، فالمكان هو الصفة المميزة للمادة، والزمان هو الصفة المميزة للحياة (رسل، ١٩٧٧، ص٤٤٤)(Russell,1977,p.444). وإن الصفة المميزة للحدس هي أنه لا يقسم العالم إلى أشياء منفصلة، كما يفعل العقل، بل إنه تركيبي وليس تحليلياً، فهو يدرك عدداً وافراً، لذلك، العالم يظهر للحدس بشكل سلس وطبيعي، وبشكل كامل متصل، فالحدس لا ينظر إلى العالم بشكل متكثر جزئي ومنقسم كما ينظر إليه العقل (رسل، ١٩٧٧، ص٤٤٧)(Russell,1977,p.447). تعد فلسفة برجسون رد فعل للتفسير المادي الميكانيكي للعالم وللإنسان الذي ظهر في القرن التاسع عشر، رد فعل للابتعاد الذي حدث عن الجانب الروحي المثالي الوجداني في حياة الإنسان وفي النظرة إلى العالم، رد فعل على فهم العالم والإنسان ضمن قوانين الفيزياء والكيمياء والبايولوجيا والفسيولوجيا فقط، رد فعل على التعويل الكبير على العقل والثقة المطلقة به وبمنجزاته منذ حركة التنوير في القرن السابع عشر حتى مطلع القرن العشرين، رد فعل على الحروب التي حدثت في أوروبا وعلى الحربين العالميتين اللتين أدركهما برجسون ورأى بأم عينيه منجز هذا العقل الاوروبي، فلسفته جاءت رد فعل للاعتراض ليس على المنجز العلمي الذي وظّف لصالح الإنسان بقدر ما جاء على المنجز العلمي الذي أهمل الجانب الأخلاقي الاجتماعي في حياة الإنسان، فالإنسان قد فقد قيمته الاخلاقية والاجتماعية ولم يعد إلا آلة روبوتاً، مادة محضاً لا روَ فيها ولا حياة، لا فن فيها ولا جمال، لا عدل لاحق لا خير، لا أخلاق فيها. ورد الفعل هذا نجده أيضاً وبصورة واضحة ليس فقط عند برجسون، بل عند كولن ولسن في اللا منتمي وسقوط الحضارة وفي الحركة المثالية

التي ظهرت في إنجلترا، وفي معظم ما جاء به فلاسفة الوجودية. لذلك جاءت فلسفة برجسون ونظريته في المعرفة لتحاول أن تعيد التوازن بين ثنائية العقل والمادة بين ثنائية الروح والجسد، معولةً على ملكة تستطيع أن تحدث توازناً بين هذه الثنائية وهي ملكة الحدس، فبواسطة الحدس يستطيع الإنسان أن يحافظ على الجانب الأخلاقي للمنجز العلمي، وأن يحافظ على الجانب الروحي الفني الجمالي، وهذا الحدس مدرك لذاته، يعي بأن الإنسان حر متطور دائم الحركة. هذا لا يعني أن برجسون رفض التطور العلمي فيزيائياً وكيميائياً وبايولوجياً وفسلجياً، لا على العكس، لكن بالمقابل أراد أن ننظر إلى الإنسان على أنه كائن بايولوجي متكون من خلايا متطورة، تتجدد وتهرم وتموت، وتخضع لقانون التطور والتكيف، تقاوم تنتصر تفنى تتوالد، وأنه كائن كيميائي تحكمه سلسلة من العمليات الكيميائية التي تجري في داخله ومتكون من مجموعة من العناصر والمركبات تنفعل وتتفاعل مع بعضها البعض ومع محيطها، وأنه كائن فيزيائي يُمارس عليه ضغطٌ ويمارس هو ضغطاً، منجذب وجاذب، له كتلة وكثافة وحجم وتسري عليه ما يسري على الاجسام من قوانين فيزيائية، وبالمقابل أن ننظر إلى هذا الإنسان على أن له روحاً ووجداناً، على أن فيه ملكة تسمى الحدس هي التي تُحدث الانسجام والتوازن بين الروح والمادة بين العقل والمادة بعيدة عن المنفعة تُدرك ذاتها لا أنانية فيها، وهذه فلسفة فيها بعد أخلاقي كبير وجانب صوفي روحي عسى أن تُحدث توازناً في حياة الإنسان وأن تُضفي عليها الخير والمحبة والعدالة، وأن تجعل الأخلاق وصية على العلم ومنجزه، وعلى العقل وأدواته، لتحقيق السعادة العامة، حلم أمنية رجاء تشبث به برجسون. ولهذا كان المنطلق الرئيسي لفلسفة برجسون عامة ولنظريته في المعرفة على وجه الخصوص منطلقاً أخلاقياً بحتاً، يعترف بدور العقل للبقاء على قيد الحياة وللتكيف مع البيئة وللاستمرار في العيش بايولوجيا وفيزيائياً وكيميائياً وفسلجياً وناقداً له بصورته المادية البحتة وواضعاً ملكة حارسة عليه ووصية عليه كي لا يجنح في منفعته المقيتة وكي لا يُسرف في أنانيته الحقيرة وكي لا ينزلق في ماديته الصامتة الجافة، ملكة تعطي للفن وللدين وللأخلاق دوراً في حياة الإنسان وتفتح لهم درباً لكي يعصموا العقل عن انحرافه، إنها الحدس.

أدوات المعرفة:

مما لا شك فيه أننا نعرف أي شيء بواسطة أدوات، فللمعرفة أدوات، وأدوات المعرفة هي: العقل والحواس والحدس أو الوجدان وأحياناً يسمونه بالقلب، وهنا سوف نوضح ما المقصود بكل أداة من هذه الأدوات، كما هي متداولة في نظرية

المعرفة حصراً، لأن كل مفهوم من هذه المفاهيم له معانٍ لا حصر لها، حسب الاستخدام الذي يُراد منه، فالعقل قديماً غير العقل حديثاً، والعقل في علم الكلام غير العقل في الفلسفة، والعقل عند التجريبيين غيره عند العقليين، والعقلانية في الفلسفة اليونانية غير العقلانية في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، ونقد العقل العربي غير نقد العقل المحض، والعقل السياسي الغربي غير العقل السياسي الشرقي، والعقل عن المعتزلة غير العقل عند ديكارت، والعقول العشرة أو الأحد عشر عند الفيضيين غير العقل الجمعي عند دوركهايم. لذلك فالمراد هنا بالعقل وبالحواس وبالحدس كما جاء في معاجم الفلسفة وموسوعاتها، كما استخدمه من تداول موضوع المعرفة.

العقل:

العقل في اللغة هو الحَجْر والنهي، وقد سُمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة (أي ربطها ومنعها من الانفلات) والعقل عند الجمهور (عامة الناس) هو وقار الإنسان وهيبته، أما عند الفلاسفة فهو: جوهر بسيط يُدرك الأشياء بحقائقها، أو أنه قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والاقيسة، وأنه قوة الإصابة في الحكم وأداة للتمييز بين الحق والباطل والخير والشر، والحسِن والقبيح، وأنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وأنه مجموع المبادئ القبلية. كما يطلق لفظ العقل أيضاً على مجموع الوظائف المتعلقة بالإدراك والذاكرة والتخيل والتداعي والحكم والاستدلال (صليبا، ١٩٧٩، ص٨٤-٨٩)(Saliba,1979,p.84-89). العقل ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة، والعقل هو الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية، والعقل هو قوانين الفكر الضرورية الكلية السابقة على التجربة – كما يرى ديكارت والعقليون – وبعضهم يقول بالعقل الكلي كهيجل، فإن التاريخ معرض مجلى لهذا العقل وبعضهم يرى لا وجود إلا لعقول فردية، أما العقل قديماً عقلان: عقل نظري وعقل عملي، فالعقل النظري هو: قوة نحصل بها بالطبع على العلم اليقيني، أي أنه قوة لإدراك ما هو يقيني بديهي، أما العقل العملي فهو: قوة يحصل بها للإنسان من كثرة تجارب وعن طول مشاهدة للأشياء المحسوسة، ويكون العقل نظرياً إذا تعلق بالمبادئ العقلية للمعرفة ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للعمل أو الفعل، والعقل عند أفلاطون وارسطو: قوة أو ملكة أو جزء من النفس، يتميز عن سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال، والعقل عندهم هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير، أما النفس فهي مبدأ الحياة، والعقل عند برجسون هو أداة العلم

والوجـدان، أداة الفلسـفة. ممـا تقـدم يمكـن تحديـد خصـائص للعقـل مـن تعريفـات لـه، وخصائصـه هـي: أنـه موجـه نحـو مـا هـو عـال أي نحـو مـا يقـع خـارج نطـاق التجربـة الحسـية، وأنـه ينشـد الكليـة والشـمولية ويسـعى للمطلـق، وأن معرفتـه معرفـة متأتيـة عـن طريـــق المبـــادئ (بـــدوي، ١٩٨٤، ص٧٢-٧٤)(Badawi,1984,p.72-74). ولا نريـد هنـا أن نـدخل فـي مراتـب العقـل عنـد أرسـطو كالعقـل الفاعـل والعقـل المنفعـل.. الـخ ولا نريـد أن نـدخل فـي عقـول الفيضـيين كالعقـل الهيـولاني والعقـل الفعـال والعقـل المسـتفاد.. الـخ، كمـا أننـا لا نريـد أن نـدخل فـي محدوديـة العقـل مـن عـدم محدوديتـه لأنـه لا يخـدم موضـوعنا فـي هـذا المقـام حصـراً. إذن أن العقـل عنـد العقليـين أداة بهـا يـتمكن الإنسـان مـن معرفـة أو إدراك القضـايا اليقينيـة الكليـة الضـرورية البديهيـة، وفـي هـذا العقـل مبـادئ تسـمى بمبـادئ الفكـر الأساسـية وهـي: قـانون الذاتيـة وعـدم التنـاقض والثالـث المرفـوع وهـي افكـار أو مبـادئ فطريـة مغروسـة فـي العقـل قبـل التجربـة وسـابقة عليهـا وأن هـذا العقـل أعـدل قسـمة بـين البشـر، بـه نعـرف مـا هـو متعـال عـن الحـواس والتجربـة، بـه نحلـل ونؤلـف ونركـب ونقـارن ونصـدر حكمـاً، وأنـه عنـد التجـريبيين ملكـة بهـا يـتم ترتيـب عشـوائية المعطيـات الحسـية التـي تصـلنا عـن طريـق الحـواس مبعثـرة، فهـو الـذي ينظمهـا ويجمعهـا ويبوبهـا ويقارنهـا ويحللهـا ويركبهـا للوصـول إلـى معرفـة واضـحة، ولا توجـد فـي هـذا العقـل (عنـد التجـريبيين) أفكـار سـابقة علـى التجربـة، فهـو عنـدهم صـفحة بيضـاء عنـدما يولـد الإنسـان وتخـط عليـه التجربـة مـا تشـاء، وهـو عنـدهم ليس واحداً، مختلف كثير، يتشكل بفعل البيئة والتربية.

الحس:

الحـس عنـد الفلاسـفة هـو: الإدراك بإحـدى الحـواس، أو الفعـل الـذي تؤديـه إحـدى الحـواس، أمـا الحاسـة فهـي: قـوة طبيعيـة لهـا اتصـال بـأجهزة عضـوية بهـا يُـدرك الإنسـان الأشـياء المحسوسـة، وهـذه هـي الحـواس الظـاهرة، أمـا الحـواس الباطنـة عنـد القـدماء فهـي: الحـس المشـترك والخيـال والواهمـة والحافظـة، وهـي قـوى باطنـة تقبـل الصـور المتأديـة إليهـا مـن الحـواس الظـاهرة فتجمعهـا وتحفظهـا، أمـا الحـس البـاطن عنـد المحـدثين، كـالإدراك الحدسـي المباشـر فهـو: القـوة التـي بهـا تـدرك الـنفس أحوالهـا. كمـا يـأتي الحـس أحيانـاً بمعنـى الحكـم أو الـرأي، كـالحس السـليم وهـو: القـدرة علـى التمييـز بـين الحـق والباطـل، أمـا الحـس المشـترك فهـو عنـد المحـدثين: يطلـق علـى الآراء التـي بلـغ انتشـارها فـي زمـان معـين أو بيئـة اجتماعيـة معينـة درجـة مـن الشـمول، تجعـل النـاس يعـدون كـل رأي مخـالف لهـم انحرافـاً فرديـاً لا يحتـاج إلـى حجـة لدحضـه، أمـا الحـس الخلقـي فهـو: قـوة نُـدرك بهـا الخيـر والشـر إدراكـاً حدسـياً مباشـرة، ويسـمى

أحياناً بالضمير أو الوجدان الخلقي، أما الحسيات فهي: جمع حسي وأيضاً المحسوسات، وهي أحكام جزئية حاصلة من المشاهدات، فإذا كانت بواسطة الحس الظاهر سميت محسوسات، مثل أحكامنا على وجود النار وحرارتها وهكذا، وإذا كانت بواسطة الحس الباطن، سميت وجدانيات مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفاً وغضباً (صليبا، ١٩٧٩، ص٤٦٧-٤٧١)(Saliba,1979,p.467). فمفردة الحس حالها حال المفردات الأخرى التي لها استخدامات لا حصر لها، فكما نقول فلسفة العمل وفلسفة الضحك وفلسفة اللعب، ونقول فن السياسة وفن الخداع وفن التجارة، فكذا نقول الحس الفني والحس التجاري والحس الاقتصادي، والإحساس بالجمال والإحساس بالحق والإحساس بالحرية وبالعدل وبالخوف وبالضجر وبالسأم وبالتفاؤل وهكذا.

القلب أو الوجدان أو الحدس:

القلب عند الفلاسفة له معان تختلف عن القلب كعضو في جسم الإنسان، فأحياناً يريدون به النفس أو الروح أو تلك الهبة الإلهية، وهي حقيقة الإنسان التي يسميها بعض الفلاسفة بالنفس الناطقة، ووظيفة القلب عندهم إدراك الحقائق العقلية عن طريق الحدس والإلهام لا عن طريق القياس والاستدلال، فيقال (إذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرف فيه النور) وعلى حد تعبير باسكال (إننا لا ندرك الحقيقة بالاستدلال العقلي وحده، بل نُدركها بالقلب أيضاً)، ويطلق لفظ القلب أحياناً على مجموع الأحاسيس والعواطف ويدل هذا على أنه في مقابل العقل، وقلب الشيء لبه وباطنه، وهو ضد ظاهره، والظاهر لا يدل على الباطن دائماً، لأن الإنسان قد يخفي في نفسه (صليبا، ١٩٧٩، ص١٩٨-١٩٩)(Saliba,1979,p.198-199). أما الوجدان فغالباً ما يأتي مرادفاً للقلب وللحدس، لا سيما عند برجسون، فالوجدان عند الفلاسفة هو النفس وقواها الباطنة أو القوى الباطنة من جهة إدراك الحياة الداخلية، ووظيفة الوجدان على سبيل المثال: إدراك ذواتنا وأفعال ذواتنا، والوجدانيات هي ما يُدرك بالحواس الباطنة وتشمل الحس المشترك والخيال والصورة والمخيلة والمفكرة والواهمة والحافظة، وبعضهم يرى أن الوجدان قوة نُدرك بها أيضاً الانفعالات كاللذة والألم، وعند المتصوفة هو مصادقة الحق تعالى (صليبا، ١٩٧٩، ص٥٥٧)(Saliba,1979,p.557). وبالإجمال أنه: أداة معرفية داخلية باطنية بها يُدرك الإنسان – كما يعتقد الحدسيون والمتصوفة القدماء منهم والمحدثون – بعض الحقائق الداخلية الباطنية التي لا يستطيع العقل ولا الحواس إدراكها وفهم كنهها،

فبواسطة الوجدان نُدرك كل ما هو وراء ظواهر الأشياء، فهو الاداة الباطنية الجوانية للمعرفة. يرى برجسون أننا لا نُدرك المطلق إلا بواسطة الوجدان (بدوي، ١٩٨٤، ص٣٣٣)(Badawi,1984,p.333). وأن الحدس عنده: عرفان من نوع خاص ينقلنا إلى باطن الشيء ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وهو الحكم السريع المؤكد (صليبا، ١٩٧٩، ص٤٥٣)(Saliba,1979,p.453). يرى بدوي أن مفردة الحدس أحياناً يراد بها الظن والتوهم والرجم بالغيب وبذلك لا يعطي الحدس معرفة يقينية إلا إذا كان المراد به الحدس الصائب (بدوي، ١٩٨٤، ص٤٥٨)(Badawi,1984,p.458). وما يقصده برجسون بالحدس هو: إدراك خالص ندرك به الموضوع إدراكاً مباشراً، وموضوع معرفة الحدس عنده الزمان الذي يعده ديمومة خالصة، هذه الديمومة لا يُمكن إدراكها حسياً وبالتتابع، بل دفعة واحدة وبحدس كامل، ودونما وسيط، والحدس هو القوة التي ندرك بها الماهيات بقصد (الموسوعة الفلسفية العربية، كتورة، ١٩٨٦، ص٣٥٩)(Katora,1986,p.359). وبالإجمال هذه هي أدوات المعرفة قد يختلف الفلاسفة في بعض من تعريفاتها ووظائفها وطبيعتها، وقد تتداخل مسمياتها وتتداخل وتتقاطع وظائفها أحياناً وقد تتشابه أدوارها، كالتداخل الحاصل بين الروح والنفس ووظيفة الروح ووظيفة النفس، لكن تلتقي كلها في ثلاث أدوات: العقل والحس والحدس، وكأنما العالم لا يمكن أن ندركه إلا بواسطة هذه الأدوات الثلاث وبدون واحدة منها تكون معارفنا منقوصة وكل واحدة منها تقدم لنا جانباً من جوانب المعرفة.

طبيعة المعرفة:

للمعرفة طبيعتان كما دأب الفلاسفة على ذلك: طبيعة مثالية وطبيعة واقعية، حتى أصبح هذا الأمر عرفاً من أعراف الفلسفة، وأن البعض غالباً ما يصنف الفلسفة والفلاسفة على اساس هاتين الطبيعتين، فهذه فلسفة مثالية وتلك فلسفة واقعية، وهذا فيلسوف مثالي وذاك فيلسوف واقعي، وأصبح للمثالية أنواع واقسام وللواقعية أنواع واقسام، وبات من العسير بين دارسي الفلسفة أن يتفقوا على تعريف واحد للمثالية وتعريف واحد للواقعية، فالواقعية في الفلسفة اليونانية غير ما نقصده اليوم بالواقعية، والمثالية عند هيجل غيرها عند باركلي وهكذا، وهذه مشكلة من مشكلات الفلسفة، لذلك سنحاول أن نقدم خلاصة واضحة مختصرة وعسى أن تكون مفيدة ، لكنها ليست بالضرورة أن تكون قاطعة ومعبرة عن كل ما جاء في تواريخ الفلسفة بهذا الشأن، فالأمر تقريبي ليس إلا، وقد يختلف معنا من يختلف وله وجهة

نظر في ذلك، لكننا واحدة من واجباتنا أن نقدم فهماً واضحاً مختصراً نافعاً ممتعاً لطلبتنا ولقرائنا عن الواقعية وعن المثالية وعن كل ما نكتب في الفلسفة.

الواقعية:

الواقعة ما حدث ووجد بالفعل، والواقع هو الحاصل، والواقعي يقابله الخيالي، والرجل الواقعي هو الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع دون التأثر بالأوهام، والواقعية بوجه عام صفة الواقعي، وهي مطابقة الفكر للواقع، وأحياناً تطلق على مذهب فلسفي يقول بتحقق المثال، أي تعد المثال واقعاً متحققاً (صليبا، ١٩٧٩، ص٥٢٢)(Saliba,1979,p.522). والواقعة بحسب تعبير شليك هي: ما له قوام موضوعي، وهي ما يسبق كل علم وكل تقدير، فلا معنى للتحدث عن وقائع غير يقينية، وأحياناً يرى بعض الفلاسفة أن الوقائع ليست يقيناً مطلقاً وهي ما يخبرنا عنه الإدراك الحسي (بدوي، ١٩٨٤، ص٦٢٤)(Badawi,1984,p.624). والواقعية الأفلاطونية هي التي تقرر أن المثال أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة وأنها صور روحانية موجودة خارج العالم الحسي في عالم حقيقي يسمى بعالم المثل، أما الواقعية في العصر الوسيط فهي التي تقرر وجود الكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها وبهذا المعنى هي مقابلة للأسمية، أما الواقعية في العصر الحديث فإنها تعتقد بأن الوجود مستقل عن الإدراك وهو غير الإدراك، مستقل عن معرفتنا الفعلية، وترى الواقعية أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر (صليبا، ١٩٧٩، ص٥٥٣-٥٥٤)(Saliba,1979,p.554). ويمكننا القول أن الواقعية في المعرفة هي التي تقرر وجود الموضوع بشكل مستقل عن الذات العارفة له، فوجوده غير مرتبط بذات تدركه، فالموضوع موجود سواء أدركه الفكر أم لم يدركه، وهذا يعني أن العالم ليس مرتبطاً بفكر يعيه ويدركه، وهذا ما ذهب إليه أغلب الفلاسفة التجريبيين وأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة، فالموضوع له وجود مستقل عن الذات العارفة له، وهذا تقرير بثنائية المعرفة بين الذات والموضوع وهذا ما ذهب إليه أيضاً أصحاب العلوم الطبيعية التي تعتمد المنهج التجريبي الاستقرائي في كشفها عن مظاهر الطبيعة. ولهذه الواقعية أنواع منها: الواقعية الساذجة والواقعية النقدية والواقعية الجديدة.

الواقعية الساذجة:

((وهي التي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة للأشياء في الخارج، والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات، فالعالم متعدد متكثر، ولا يمكن رده إلى وحدة،

كما ظن المثاليون))(الطويل، ١٩٦٤، ص٣٣٠-٣٣١)(Altaweel,1964,p.330-331). ((وقد أُعتبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ولا يخضع للتفكير النقدي، ويثق في مدركات الحس ثقة لا حد لها، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها، فالعصا المغروسة في الماء منحرفة تبدو مكسورة أمام العين وهي ليست كذلك في واقع الأمر))(الطويل، ١٩٦٤، ٣٣١)(Altaweel,1964,p.331). وهذه الواقعية تُعبِّر عن رؤية الإنسان العادي أو الشعبي لما حوله من موضوعات، فقد يعتقد أن حجم القمر بحجم كرة التنس لأنه يراه بهذا الحجم، أو يعتقد إذا ما نظر إلى نجم ما، أن هذه النظرة تمثل حالته التي هو عليها الآن، أو قد يعتقد أن الشمس هي التي تدور حول الأرض لأنه يراها بعينه تدور، والأمثلة كثيرة، فإنها واقعية تؤمن بما تقدمه الحواس من معطيات حسية عن الموضوعات في العالم الخارجي كما هي.

الواقعية النقدية:

هي الواقعية التي تخضع للنقد العلمي، أي أن المعطيات الحسية تُدقق وتُفحص في ضوء العلوم الطبيعية، فالواقعية النقدية ترفض التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية دون اختبار نقدي، فللعقل وظيفة وفاعلية خاصة، فالمعرفة الصحيحة عندهم لم تعد صورة مطابقة للأشياء المدركة كما هي في الواقعية الساذجة (الطويل، ١٩٦٤، ٣٣٢-٣٣٣)(Altaweel,1964,p.332-333). إن الواقعية النقدية تعطي دوراً للعقل في التأكد من صحة المعطيات الحسية التي تأتينا عن طريق الحواس، والأمثلة لا حصر لها، فظاهرة السراب في صورتها الحسية الساذجة الخالصة تعني أن هنالك ماء في أفق الطريق، اما إذا ما دققها العقل وحللها واختبرها، سيتضح خلاف ذلك، وكذلك كل أحجام الأشياء التي تنقلها لنا العين المجردة وكل المسافات تبدو للعين المجردة غير ما هي عليه، فمعظم الظواهر الحسية لا تعد صورة مطابقة للواقع في الواقعية النقدية، فإنها تُفحص في ضوء نظريات العلوم الطبيعية، ووفقاً لما وصل إليه العلم، فمن كان يعتقد أن ضوء نجم ما يقطع ملايين السنيين الضوئية كي يصل إلينا وقد يكون النجم عندما وصل إلينا ضوءه ليس في الحالة التي هو عليها، وقد لم يعد موجوداً.

الواقعية الجديدة:

إن هذه الواقعية لم تخالف الواقعية النقدية التقليدية في موضوع البحث، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة بين الذات العارفة وموضوع

معرفتها، من دون تمييز بينها، وما يميز هذه الواقعية أنها رفضت قول الواقعية النقدية بوجود وسيط بين الشيء المُدرَك والذات العارفة، فالإدراك عند الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج (الطويل، ١٩٦٤، ٣٣٤)(Altaweel,1964,p.334). كما يرى الواقعيون الجدد أن على الفلاسفة أن يحذوا حذو العلماء وأن يستفيدوا من ملاحظاتهم، كما عليهم أن يعزلوا المشكلات فرادى ويحاولوا حل كل مشكلة بمعزل عن الأخرى وعليهم أن يبحثوا في الموضوع بشكل مستقل عن الذات المُدركة له، كما يبحثوا في الذات المُدركة بمعزل عن الموضوع المُدرَك، وإنهم يؤكدون على أن الجزئيات قد يكون بعضها موجوداً على الرغم من عدم وعينا بها، كما أن بعض الكليات وكذلك الجزئيات الواقعة تُدرك إدراكاً مباشراً لا إدراكاً غير مباشر، وذلك بفضل وجود صورة أو نسخة منها في العقل (منتاجيو، بلا تاريخ، ص٢٠٤-٢٠٥)(Mintageo,nonH,p.204-205).

المثالية:

تقال المثالية غالباً في مقابل الواقعية وكلمة مثالي لها معنيان، الأول: على كل ما ينتسب إلى الفكرة، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة، فيقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي، أي موجودة في الذهن لا في الواقع، والثاني: يقال مثالي بمعنى كامل، تام، والمثالية في الفلسفة هي التي ترد الواقع إلى أفكار أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار دون الأشياء (بدوي، ١٩٨٤، ص٤٣٨)(Badawi,1984,p.438). ويطلق لفظ المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل موجود إلى الفكر بأوسع معانيه (صليبا، ١٩٧٩، ص٣٣٧)(Saliba,1979,p.337). ولا يقال لفظ المثالية تشعباً وإرباكاً عن الألفاظ أو المصطلحات الأخرى المستخدمة في الفلسفة، كما أسلفنا أن لفظ الفلسفة والفن والواقعية والعقلانية والمثالية والحس والحدس تطلق بمعانٍ متعددة وتستخدم استخدامات متنوعة لا حصر لها، فإن استخدامها على المستوى العلمي أو الاكاديمي يختلف عن استخدام الرجل العادي لها، وحتى أنها تختلف من تخصص إلى تخصص آخر، فكل يستخدمها الاستخدام الذي يراه مناسباً لمقصده، فكذا الحال مع المثالية، فالمثالية في المعرفة وفي تاريخ الفلسفة لفظ يطلق في الأغلب على من يرى أن العالم أو الموضوع الخارجي مرتبط بالفكر، وأن الأشياء الخارجية كلها مرتبطة بالذات، مرتبطة بالوعي، لا قيمة للموضوع دون ذات واعية تدركه، ولا يوجد الموضوع وجوداً مستقلاً عن الذات المُدركة له، فالحقيقة عندهم ليست مادية،

صحيح أن باركلي مثالاً، مثالي مادي، لأنه أقر بوجود المادة والعمليات الطبيعية التي تجري عليها والقوانين التي تحكمها، لكن من الذي يُدرك كل ذلك؟ إنه الذات، الأنا الواعية، الفكر، وبالإجمال يطلق هذا اللفظ على كل ما هو كامل، لا نقص فيه، على كل ما هو فوق المادة وفوق الحواس، ويطلق أحياناً كنموذج للسلوك أو غيره، فنقول فلان نموذج للصدق أو نموذج للعفة أو نموذج للنفاق أو نموذج للكذب، فالمثال هو الصورة الأتم عن الشيء المُعبِّر عنه. وللمثالية كما للواقعية أنواع وأن وصف الفلاسفة لها والفلسفة أحياناً يكون غير دقيق فالأمر كله على سبيل التقريب والتبويب والتنظيم، فيوصف باركلي بالمثالي المادي التجريبي ويوصف هيجل بالمثالي المطلق وفخته بالمثالي الذاتي وكانت بالمثالي النقدي، وأفلاطون بالمثالي الواقعي وهكذا.

المثالية الذاتية:

وهي المثالية التي ترد الوجود إلى الفكر الفردي وتسمى بالذاتية والشخصية أحياناً(صليبا، ١٩٧٩، ص٣٣٧)(Saliba,1979,p.337)، ومن عادة مؤرخي الفلسفة أن يسموا مثالية فخته، بالمثالية الذاتية (صليبا، ١٩٧٩، ص٣٣٩)(Saliba,1979,p.339). ومثالية فخته تمتاز بقولها إن مبدأ الوجود واحد وهذا الواحد هو الأنا أو العقل، وليس خارجه شيء، والواحد هو الذات، وتمتاز هذه المثالية بأنها متعالية (بدوي، ١٩٨١، ص ج)(Badawi,1981,p.C). فالذات عند فخته موجودة بمعزل عن التجربة، وإنك تستطيع النظر إليها والبحث فيها بعيداً عن التجربة، وهذا يعني التسليم بوجود شيء وراء التجربة وهو الأنا في ذاتها، وهذا بحد ذاته هو مذهب مثالي في المعرفة (رايت، ٢٠١٠، ص٢٩٤)(Wright,2010p294).

المثالية الموضوعية:

وهي المثالية التي نجدها عند أفلاطون ومفادها: أن الجزئيات الحسية ليس لها وجودٌ حقيقي، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي، فصورة الإنسان كفلان وفلان ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركة في صورة النوع الإنساني (بدوي، ١٩٨٤، ص٤٣٩)(Badawi,1984,p.439).

المثالية النقدية:

وهي المثالية التي تميز تمييزاً دقيقاً بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة والظواهر التي تكتسب بالتجربة فالأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها ونجدها عند كنت الذي يفرق بين ما يرتد إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجي،

ونقد المعرفة هو الذي يكشف لنا ما يجيء من الخارج وما يضيفه الفكر من عنده (الطويل، ١٩٦٤، ص٣٤٠)(Altaweel,1964,p.340).

المثالية المطلقة:

وهي المثالية التي ترد وجود العالم إلى المطلق، وهي مثالية هيجل الذي يؤكد أن ما هو موجود لا يوجد إلا بوصفه فكراً، وهذا يعني عدم الإقرار بوجود التناهي وجوداً حقيقياً (بدوي، ١٩٨٤، ص٤٤٠)(Badawi,1984,p.440)، كما مثّل هذا التيار (المثالية المطلقة) مجموعة من الفلاسفة الإنجليز في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وعلى رأسهم برادلي وبوزانكيت وآخرون (متس، ١٩٦٣، ص٣٩٨-٤٤٩)(Metz,1963mp.398-449).

الخاتمة وأهم النتائج

إن نظرية المعرفة قسم من أقسام الفلسفة الأساسية، هذا إذا ما علمنا أن الفلسفة تنقسم إلى: الاكسيولوجيا والانطولوجيا والابستمولوجيا، وتداخلت تارة مع الوجود وتارة مع الميتافيزيقا، حتى انفصلت عنهما مع مجيء العلم الحديث إذ اقترنت بالعلم وبمناهج العلوم ويمكننا القول:

١. لم تكتسب المعرفة صفة النظرية إلا مع الفلسفة الحديثة، مع بيكن وديكارت ومع جون لوك – على وجه الخصوص –
٢. إن طبيعة المعرفة منذ نشأة الفلسفة حتى الساعة لم تكن إلا واقعية أو مثالية.
٣. إن أدوات المعرفة ثلاث: العقل والحس والحدس.
٤. إن مصادر المعرفة ثلاث: المعرفة العقلية المتمثلة بالمنهج العقلي، والمعرفة الحسية المتمثلة بالمنج التجريبي، والمعرفة الحدسية الوجدانية المتمثلة بالمنهج الحدسي.
٥. لقد أخذ العلم الطبيعي التجريبي جزءاً كبيراً من نظرية المعرفة، ولم تعد هنالك معرفة واحدة، بل معارف لا حصر لها ولا نهاية لها.

المصادر المستخدمة في البحث

إبراهيم، زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة – القاهرة، بلا تاريخ.
إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة – الفجالة، ١٩٧١.
أحمد أمين – زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة – ١٩٥٨.
الآلوسي، حسام، مدخل إلى الفلسفة، منشورات ضفاف – الاختلاف، لبنان – ٢٠١٧.
إمانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر – القاهرة، ١٩٦٧.
أمين، عثمان، ديكارت، مطبعة الاعتماد، القاهرة – ١٩٤٢.
بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات – الكويت، الطبعة الأولى – ١٩٧٥.

بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات – الكويت، ط١، ١٩٧٧.
بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة – ١٩٧٠.
بدوي، عبد الرحمن، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط٢، ١٩٨١.
بريهيه، أميل، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط١، ١٩٨٣.
توماس، هنري، أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم)، ترجمة: متري أمين، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة – نيويورك، ١٩٦٤.
الجابري، محمد عابد، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، الجزء الثاني، دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٨٢.
الحاج، كمال يوسف، رينيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان – بيروت، ١٩٥٤.
رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة) عالم المعرفة، سلسلة ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣.
رولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، نقله إلى العربية: أبو العلا عفيفي، سلسلة المعارف العامة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٦.
زكريا، فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – ١٩٧٧.
الشنيطي، محمد فتحي، جون لوك، دراسة نقدية لفلسفته التجريبية، دار الطليعة العربية – بيروت، ١٩٦٩.
صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، المجلد الأول والثاني، دار الكتاب اللبناني – بيروت، دار الكتاب المصري – القاهرة، ١٩٧٩.
الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤. وكذلك، ط الثالثة – ١٩٥٥، مكتبة النهضة المصرية.
الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة – ١٩٦٤.
العظم، صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة – بيروت، ط٣، ١٩٧٩.
عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي – بيروت – لبنان، ١٩٨٨.
فال، جان، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: الأب مارون خوري، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨.
فلسفة القرن العشرين، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطابع دار الكتاب العربي – مصر – القاهرة، قصة الواقعية الجديدة بقلم وليم منتاجيو.
كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٧.
كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، بلا تاريخ.
كوليه، ازفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة، عالم الأدب، القاهرة – مصر، ٢٠١٦.
لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، اشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات – بيروت – باريس، الطبعة الثانية – ٢٠٠١.
ماير، فرنسوا، برغسون، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة النشر- بيروت، ١٩٥٥.
متس، رودلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة: زكي نجيب محمود، الجزء الأول، دار النهضة العربية – القاهرة، ١٩٦٣
متى، كريم، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)، دار الكتاب الجديدة المتحدة – بيروت – لبنان، ط٢، ٢٠٠١.

الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، المجلد الأول، مركز الإنماء القومي، ط١ – ١٩٨٦.
الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، منشورات مكتبة النهضة – بغداد، دار القلم – بيروت – لبنان، ١٩٨٢.
هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، المانيا – كولونيا، الطبعة الأولى – ٢٠٠١.
هنتر ميد، الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة الإنجلو مصرية، الطبعة السابعة، القاهرة – ١٩٨٦.
The Encyclopedia Britannica, company, LTD – London, New York, INC, 14 edition, 1920, volume 13,.

عنوانات الكتب العربية المستخدمة في البحث باللغة الإنجليزية

A history of Greek philosophy, Karam,Yousif, Cairo,P4, 1966.
A history of Greek philosophy, Wright, William Kelley, translated: Mahmoud, Ahmed Saeed, Lebanon, p1, 2010.
A hundred years of British philosophy, Metz Rudolf, translated, Fouad Zakarya, part1, Cairo, 1963.
A story of Greek philosophy, Karam,Yousif, Cairo,P4, 1966.
Autumn of Greek philosophy, Badawi, Abdul- Rahman, P4, Cairo, 1970.
Bergson, Fransoa, Maier, translated, Tayseer Shaish Alard, Beirut, 1955.
Critic of pure reason, Kant, Immanuel, translated, Mouse Wahba, Lebanon, 1988.
Descartes as father of philosophy, Ameen, Aothman, Cairo, 1942.
Empirical method and scientific thought development, Aljaberi, Mohammed, Abed, Part 2, Beirut, p2, 1982.
French philosophy: from Descartes into Sartre, Wahl, Jean, translated, father: Maron, khory, Lebanon, p1, 1986.
History of philosophy, Brehier, Emile, translated: Jorje Tarabeshi, Beirut, p1, 1983.
Introduction into philosophy,Aloosi,Husam,Lubnan,2017.
John Locke, his empirical philosophy critical study, Alsheneti, Mohammed Fathi, Beirut, 1969.
Kant or critical philosophy, Ibrahim, Zakarya, Cairo.
Laland,s Philosophical Dictionary, translated: Khalil Ahmed Khalil, Beirut, p2, 2001.
Modern philosophy: critical study, Mata, Kareem, Lebanon, p2, 2001.
New Introduction In philosophy,Badawi,Abdul-Rahman,Kuwait,P1,1975
Philosophical Dictionary,Saliba,Jameel,Lebanon,1979.
philosophical encyclopedia, Badawi, Abdul-Rahman, Beirut,p1, 1984.
Philosophy of moderns and contemporaries, Roulf, translated, Abuola Afifi, Egypt, 1936.
Principles of philosophy,Altaweel, Tawfeeq, Cairo, p4, 1964.
Problems of philosophy,Ibrahem,Zakarya,Egyptm,Cairo,1971.

SchellingBadawi, Abdu-Rahman, Beirut, p2, 1981.
Studies in Western philosophy, Aladom, Sadiq Jalal, Beirut, p3, 1979.
Summarized of philosophical encyclopedia.transeated:Fouad Kamel,Jalal alashry,Baghdad,1982.
Theory of knowledge and natural situation, Zakarya, Fouad, Cairo, 1977.
Twentieth century philosophy, Cairo.
Types and Problems of philosophy, Mead, Hunter, translated, Fouad Zakarya, Cairom 1964, Ameen Ahmed, Mahmoud, Zaki Najeeb, p4, Cairo, 1958.
Understanding the Greek philosophy, translated: Matri Ameen, Cairo, 1964.

Theory of knowledge
Possibility, Tools, Resources and Nature
As Arab Thought Contemporary Understood

Mohammed Fadhil Abbas . PHD
Assistant Professor
Philosophy
College of Arts – University of Baghdad
mohammad@coart.uobaghdad.edu.iq

Abstract

Epistemology is considered an important part of philosophical researches and one of it's a fundamental branches , since its appearance until almost the second half of the twentieth century.

Yet it is just like the other branches of philosophy. It starts to withdraw due to the extension of science. A lot of the questions that philosophy in all its branches was responsible for answering then, has now become the responsibility of science. The is due to the achievements of science in this respect. Science has adopted (involved) all and every knowledge in this world where we line. Philosophy has kept what everybody disagree about.

We know something, this thing that we know comes out of (exit) the domain of philosophy to enter that of science. We are only left with the metaphysics and its occasional connection to knowledge especially in regard of the concept of the thing in itself. What is left to philosophy are the issues to which science failed to find laws that everybody agrees upon such as politics, ethics, aesthetics and art. And these are not insignificant matters. Politicians, ethicist and specialist in art and aesthetics have competed with us. However, epistemology will be an important branch of philosophy through which we come to know about the development of human knowledge, means and methods of thinking and how did philosophers embrace. Knowledge all through century.

The present research explains the meaning of knowledge possible or not, does it have a limit or is it limitless ? We have tried to present all of this in a clear obvious style and in a simplified way that has no complications that it may be of use to anyone involved in it.

Key words

Theory of knowledge, reason, senses, intuition, sentiment, rational method, empirical method, deductional method, inductional method, apriori knowledge, apstriori knowledge, method, doubt, certainty, possibility, commune sense.