مجلـــة كليـــة العلوم الاسلاميـــــــة
العدد(٦٦) ٢٠ ذي القعدة ١٤٤٢هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢١م

مصادر المعرفة

دراسة مقارنة

بين المذهب التجريبي والعلموي والفكر الإسلامي

knowledge sources comparison

study between empirical

and scientism doctrine and Islamic thought

د. إسماعيل محمد الكبيسي

Dr. Ismail Mohamed Al-Kubaisi

جامعة قطر – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

Qatar University –

college of sharia and Islamic studies

DOI: https://doi.org/10.51930/jcois.21.66.0589

مجلـــة كليـــة العلوم الاسلاميـــــــة
العدد(٦٦) ٢٠ ذي القعدة ١٤٤٢هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢١م

ملخص البحث

هذا بحث في نظرية المعرفة يجيب عن أهم سؤال من الأسئلة التي تتعلق بالمعرفة الإنسانية وهو مصادر المعرفة وسبلها وسنقتصر هنا على عرض ونقد المذهب التجريبي المتمثّل بجون لوك ودافيد هيوم وغيرهم، وكذلك المذهب العلموي المعاصر الذي يتّسم بالتعظيم من إمكانات العلم والمتمثل ببعض علماء الطبيعة المعاصرين مثل ستيفن هوكينج وغيره، وسيتّضح في البحث النقاط التي يشترك بها كلا المذهبين والنقاط التي يفترقان بها؛ وفي النهاية سنسلط الضوء على أساسيات التصور الإسلامي في موضوع مصادر المعرفة بشكل موجز وسنثبت أن الثغرات المعرفية الموجودة في كلا المذهبين آنفي الذكر لا توجد في التصور الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: مصادر المعرفة، التجريبي، العلموي.

Here's a research about epistemology including answer for the most essential questions those which associate with human knowledge, It's the sources of knowledge and it's pathways depending on showing and criticizing the empirical doctrine represented by John Locke, David Hume and others, not only the empirical doctrine but also the contemporary scientism doctrine the one that characterized by science abilities glorification which is represented by contemporary scientists such as: Stephen Hawking and some few others. The common points between both of the doctrines (scientism and empirical) will be clarified for the reader and also the uncommon ones, ultimately, we will briefly spotlight on the basics of the Islamic vision about knowledge sources so the reader can realize that epistemological gaps in both of the previous doctrines, not exist in the Islamic philosophy which is characterized by generality and perfection.

مقدمة:

عُرف الإنسان بظمئه لإدراك الحقائق، ومن الحقائق التي يسعى الإنسان الوصول إلى جوهرها (المعرفة الإنسانية): وسائلها وحدودها ومصادرها وإمكان وقوعها، وعُرف البحث في هذه الأسئلة بنظرية المعرفة، وتدور حولها مناقشات فلسفية حادة، فهي نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة رؤية متماسكة عن الوجود، ونريد هنا الكشف عن الثغرات المعرفية داخل المدرسة التجريبية بصورتها الفلسفية والعلموية المعاصرة بالمقارنة مع التصور الإسلامي.

أهمية الموضوع: إن الحديث عن مصادر المعرفة يمثل الأساس المنهجي لدى أي فلسفة أو دين، كما يشكّل معالم التصور التي ينظر من خلالها الإنسان الى مختلف عناصر الوجود، لأن الموقف الذي يحدده الإنسان إزاء أسئلة المعرفة سيؤثر حتما على المواقف التي يتبناها إزاء أسئلة الوجود والقيم، ولا ريب أن من جعل الحس أو العقل أو حتى كليهما معا هما المصدران الأساسيان للمعرفة، سيرفض أي نص – سواءً كان تاريخيا أم إلهيا – في تفسير الظواهر من حوله لأنه يستبعد الخبر الذي يعد أحد أهم مصادر المعرفة.

أهداف البحث: لقد بات عرض ونقد مصادر المعرفة لدى المدرسة التجريبية والعلموية ضرورة معاصرة لارتفاع صوت المدرسة العلموية في عصرنا اليوم وذيوع انتشارها وشهرة روادها.

مشكلة البحث: تحليل المعرفة الإنسانية من شتّى نواحيها يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة الحديثة منذ القرن السابع عشر وحتى اليوم، أو هو – على الأقل – أهم مشكلة تناولتها الفلسفة في هذه الفترة من تاريخها. **والسؤال المطروح هنا:** هل المدرسة

التجريبية بشقيها–الفلسفي والعلموي– عبر تبنيها الحس والتجربة مصادر أساسية للمعرفة كفيلة وحدها بالإجابة عن جميع أسئلة الإنسان الوجودية التي تتعلق بالكون والإنسان والحياة؟ هذا ما سنتعرف عليه في هذا البحث.

المبحث الأول: مقدمات في نظرية المعرفة

المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي

النظر لغة: النظر لغة: النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته.[i]

النظر اصطلاحا: هو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها، لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل. وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فأرباب التعاليم يقولون: إن النظر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول، والرازي يقول: ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات أخرى[ii]، وجملة القول: إن النظر كالفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات والمجهول لا يكتسب من كل معلوم على أي وجه كان، بل لا بدّ له من معلومات مناسبة، وترتيب معيّن فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب[iii].

النظرية لغة: مؤنث النظري وفي الهندسة قضية محتاجة الى برهان لإثبات صحتها والجمع نظريات.[iv]

النظرية اصطلاحا: تركيب عقلي واسع يهدف إلى تفسير عدد من الظواهر ويأخذه علماء وقته على أنه فرض قريب من الحقيقة، ويكون مجالا للدراسة والبحث.[v] وهي عند الفلاسفة المحدثين تركيب عقلي مؤلف من تصورات منّسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ.[vi]

المعرفة لغة: يقال: عرف الشيء أي أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة: إدراك الأشياء وتصورها.[vii] كما أنها مرادفة للعلم فقد جاء في لسان العرب: العرفان: العلم.[viii] يقول

الإمام ابن حزم: (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه).[ix]

المعرفة اصطلاحا عند الواقعيين: تحديد المعرفة ينقسم إلى قسمين كلٌّ حسب مذهبه، فالمذهب الواقعي المادّي يعرفها بأنها: (الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن)، فتقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، وما يقتضيه ذلك من أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي.

أما المعرفة عند المثاليين فيرون أنها: (الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته)[x]، فتقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة، والذي يستند إلى أن طبيعة موضوع المعرفة روحية لا مادية. وبهذا نرى البون الشاسع بين المذاهب الفلسفية عند تحديدهم للمعرفة.

والخلاصة: أنه لا يمكن تعريف المعرفة إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك، وأنه لا يمكن تحديدها، لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها[xi]. ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر، وعلل ذلك بأن: (كل ما يعرّف به العلم فالعلم أعرف منه، لأنه حالة نفسية يجدها الإنسان من نفسه أبدًا.... وما هذا شأنه يتعذّر تعريفه).[xii]

أما نظرية المعرفة، فيمكن تعريفها بأنها: النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي المشكلة القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقل عن الذهن الذي يتناوله.[xiii] إذن فنظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيّتها وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها وتتناول بالبحث إمكان قيامها أو الشك في وجودها.[xiv]

المطلب الثاني: مسائل نظرية المعرفة

١- البحث في مسألة إمكان المعرفة وحدودها وقيمتها.

٢- البحث في مسألة مصادر المعرفة الإنسانية. أي: ما الطرق الموصلة إلى المعرفة: العقل أم الحواس أم الحدس أم هناك طرق أخرى؟

٣- البحث في مسألة طبيعة المعرفة، هل المعرفة واقعية أم أنها تصورية مثالية؟ ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة تبحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.[xv]

المطلب الثالث: مصادر المعرفة

تمهيد: بات السؤال "كيف نعرف" يمثّل أهمية أكبر من السؤال "ماذا نعرف"، أي أن السؤال عن طبيعة المنهج المعرفي الذي نرجع إليه عند البدء في البحث عن أي حقيقة أو معلومة بات يمثّل أهمية أكبر من السؤال عن الكم المعرفي الذي نختزنه في العقول؛ لذا فإننا سنتحاشى باب "إمكان المعرفة" لأن جميع المذاهب التي سنعرضها تتفق على أن المعرفة ممكنة وأنّ الإنسان بيده أن يدرك الحقائق في هذا العالم، بيد أن الفرق بين المذاهب في هذا الباب هو حدود المعرفة الممكنة، فمنهم من يوسّع المعرفة بتفعيل أكثر من مصدر أو مصدرين، ومنهم من يجعل للمعرفة مصدرا واحدا، فيضيّق من آفاقها. كما أننا سنتناول بالعرض والنقد المذهب التجريبي بشقّه الفلسفي المتمثّل بجون لوك ودافيد هيوم وأتباعهم، ونعرضه أيضا بشقّه العلموي المتمثل ببعض علماء الطبيعة المعاصرين أمثال ستيفن هوكينج وريتشارد دوكنز وأتباعهم، وعلى الرغم من اختلاف طرحهما، فالأول ذو طرح فلسفي يستند إلى مفاهيم وحجج فلسفية ليصل إلى نتائجه المتوخّاة، والثاني معاصر وهو ذو طرح علمي ويُقدّم الإلحاد بصورة علمية كما يزعم ويمجّد من العلم ويرفض أيّ خطاب

ذا بنية فلسفية؛ بل ويسخر من الفلسفة ويدّعي أنها ماتت وولّى زمانها، فعلى الرغم من اختلاف طرحهما إلا أن كليهما يشتركان في الأصل لانطلاقهما من القاعدة نفسها في المعرفة: "الحس هو الجهاز الوحيد والأساسي الذي يزوّد الإنسان بالمعرفة". مع بعض الاختلافات بينهما لاختلاف المادّة التي يقدّمها كل منهما.

المبحث الثاني: المذهب التجريبي ومصادر المعرفة

التجريبية: مشتقّة من الكلمة اليونانية "empiria" = التجربة، وتعني: استعمال المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلا من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلّم بها. ولكن هذه الكلمة تستعمل في الفلسفة بمعنى مختلف عن معناها المألوف، لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة الحسيّة؛ وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة، من أهمهم: لوك، وباركلي، وهيوم، وستيوارت مل. وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب العقليين: ديكارت وسبينوزا وليبنتز، فمبادؤها العامة تتعارض مع مبادئ الفلسفة العقلية. وثمّة سؤالان رئيسيّان هما موضع خلاف بين العقليين والتجريبيين، يتعلّق أولهما بالمدركات القَبلية (قبل التجربة) أي تلك الأفكار التي هي فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة. والعقليون يسلّمون بأن بعض المدركات تجريبية (إذ يسلّمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا إذ نبصر أشياء حمراء) لكنّهم يذهبون إلى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدركات قبلية كمدركي العلّة والجوهر. وهو ما تنكره المدرسة الحسيّة التجريبية، ومن هنا كان التجريبيون يرون أحد رأيين: فإما أن يروا أن المدركات القبلية المزعومة يمكن أن تُحلل أو تفتت إلى مجموعة من مدركات أبسط مستمدّة من الخبرة، وإما قد يرون أحيانا – وهم حينئذ ينحون في تجريبيتهم منحى متطرفا– أن هذه المدركات ليست مدركات حقيقية على الإطلاق (فيرون على سبيل المثال أن الجوهر ككلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن تجد

لها معنى). وكان من نتيجة اختلاف العقليين والتجريبيين في هذه المسائل أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعي ومن الميتافيزيقا؛ إذ يمكن القول عامّة أن العقليين يميلون إلى أن يعدوا المعتقدات التي تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ؛ فلسنا في نظرهم نصل إلى فهم للعالم عن طريق الإدراك الحسي، وهو الإدراك المشوّش، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقي. لكن البحث الميتافيزيقي يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقا تزعم أنها تقدّم معرفة بوجود حقيقي مفارق للخبرة؛ من هنا كان التقليد الفلسفي التجريبي معاديا للميتافيزيقا، ومن هنا أسبغ على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة. وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه (أعظم وأندر عبقرية وجدت على الإطلاق تشريفا للنوع البشري وتعليما له).[xvi] وعلى الرغم من أن المذهب التجريبي اشتهر بنسبته الى جون لوك، إلا أنه قديم قدم الفلسفة ذاتها، إذ يذهب أبيقور إلى أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة، ووضع أربعة معايير للحقيقة أو المعرفة هي: الإحساس، الشعور، الانفعال، التنبؤ.[xvii]. وسنعرض فلسفة أصحاب المدرسة التجريبية بشكل موجز لنأخذ صورة كاملة عن مذهبهم.

المطلب الأول: جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وفي عام ١٦٧١ ألّف لوك مسودتين قصيرتين، توسّع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه: (مقالة في العقل الإنساني) ويعد أهم كتبه على الإطلاق، وينصب اهتمام لوك الرسمي على نظرية المعرفة، وهدفه – على حد قوله – هو (البحث في أصل المعرفة الإنسانية ويقينها ومداها، مع التعرّض لأسس الاعتقاد والرأي والاتفاق ودرجاتها).[xviii] ومن المرجح أن لوك كان يعتقد أنه لا ينبغي للفلاسفة المضي في بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل، بل يعتقد أنه ينبغي لهم أن يضعوا في اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصّة.[xix]

وتتلخص فلسفة لوك في المعرفة بما يأتي:

يؤمن لوك بالحواس مصدرا للمعرفة الإنسانية ويؤكد بأن من فقد حاسّة من حواسه فكأنه فقد المعارف جميعا. وينكر وجود أية أفكار فطرية في عقل الإنسان، فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من أي أفكار او انطباعات وتنقش عليها التجربة الخارجية ما تشاء من المعارف والأفكار، وعلى ذلك فأية فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد الى مصدر واحد فقط هو التجربة.[xx]

ورفض لوك التسليم بالأفكار الفطرية التي قال بها العقليون للأسباب الآتية:

١- هذه الأفكار لو كانت موجودة فعلا لتساوى جميع الناس في تفكيرهم وهو أمر لم يحدث أبدا.

٢- كما أن هذه الأفكار ليست موجودة لدى الأطفال أو البدائيين، وإذن فهي أفكار مكتسبة حصل عليها الإنسان بفضل حياته الاجتماعية.[xxi] وللتوضيح فهو لا ينكر الأفكار الفطرية مثل قانون السببية وإنما يرفض أن تكون هذه الأفكار فطرية مودعة في النفس دون تجربة سابقة أو برهان. لأن هذه الأفكار عنده كغيرها من الأفكار نابعة من الحس بشكل أساسي.

ويقسّم لوك الأفكار على قسمين:

١- أفكار بسيطة: وهي الأفكار التي تأتي الى العقل من الخارج، أي عن طريق الحواس كاللون عن طريق البصر.

٢- أفكار مركّبة: وتتكون هذه الأفكار من الأفكار البسيطة، بحيث يقارن العقل بينها ويؤلف منها أفكارا أخرى.

والأفكار البسيطة لا يستطيع العقل الإنساني ابتكارها وإن كان يستطيع ابتكار الأفكار المركّبة فالأخيرة يصنعها العقل عن طريق الأفكار البسيطة من خلال العمليات الذهنية التي يقوم بها والفرق بينهما أن الأفكار البسيطة تشير مباشرة إلى الأشياء، ذلك لأن الإحساس هو مصدرها، بينما لا تشير الأفكار المركبة إلى إحساسات بل إلى أفكار بسيطة

أخرى فعلى سبيل المثال: يوجد في العقل طائفة كبيرة من الأفكار المركبة مثل الجيش، الإدراك الحسي لا يرى شيئا اسمه جيش أمامه، بل يرى جنودا، والعقل هو الذي يفهم معنى كلمة الجيش لا الحواس[xxii]. فليس للذهن بناء على هذه النظرية الا التصرف في المعاني المحسوسة ألا وهي الأفكار البسيطة وإنتاج الأفكار المركبة منها. ومن هذه الأفكار المركبة:

١- فكرة العلاقات: وهي فكرة العلاقة التي تحدث في الذهن بين فكرة وفكرة بحيث تستدعي الفكرة فكرة أخرى، كالعلاقة بين الأبوّة والبنوّة، وفكرة الطول والكم التي تأتينا من مقارنة شخص بآخر.[xxiii]

٢- التجريد: أي: تجريد الجزئيات الخارجية لتكوين أفكار عامّة، وفي ذلك يقول لوك: " إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية، فإننا نكون أفكارا عامة".[xxiv]

٣- فكرة الجوهر: فرغم اتجاهه التجريبي إلا أن لوك يعتقد أن الجوهر شيء تنتمي إليه الصفات نفترض وجوده لكي نبرر به ارتباط الصفات المختلفة بعضها ببعض، لكننا لا نملك فكرة واضحة متميزة عن ذلك الشيء، وهكذا نلاحظ أن فكرته عن الجوهر غير متّسقة مع مذهبه الحسّي.[xxv]

كما يرى لوك أن هناك ثلاثة أنواع من المعارف:

١- المعرفة الحدسية: ويقصد بها المعرفة البديهية الواضحة بذاتها، والتي يدركها العقل مباشرة دون الحاجة إلى دليل أو برهان.

٢- المعرفة بالبرهان: وهي المعرفة التي يتوصل إليها لا بصورة مباشرة ولكن بواسطة دليل أو أفكار أخرى.

٣- المعرفة الحسية: وهي المعرفة المعتمدة على الإدراك الحسي، ويمثل لوك لهذه المعارف بقوله : "فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هي معرفة حدسية، ومعرفتنا بوجود الله هي معرفة برهانية، ومعرفتنا بالأشياء المماثلة للإحساس هي معرفة حسّية"[xxvi].

فلسفة الدين عند جون لوك: من الصعب ألا نلحظ أهمّية الإيمان لدى لوك عند استعراضه للأسباب الوجيهة التي يعيش الإنسان حياته من أجلها. وأهم عنصر على الإطلاق في المعرفة الممكنة لدى الإنسان هو وجود الله "إن معرفتنا بوجود الله تفوق في يقينها معرفتنا بوجود أي شيء آخر فيما عدانا".... ويتمثل الأساس الفعلي للأخلاق في "مشيئة وشريعة الله الّذي يرى الإنسان في الخفاء، وفي يده الثواب والعقاب والسلطة الكافية لمحاسبة الآثمين الطغاة"(مقال في الفهم البشري).[xxvii] ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان؛ إن المعنى الغريزي معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة، فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لآمن بالله جميع الناس وتعقّلوه كما هو. وبرهانه على وجود الله هو إن الموجود الحادث وهو "أنا" يستلزم موجودا سرمديا كلّي القدرة، فالله عند لوك جوهر لا متناه.[xxviii] والحقيقة إن الباحث في فلسفة جون لوك قد يجد غموضا في نظرته حول الاله والدين فعلى الرغم من كونه من الفلاسفة التجريبيين والتي تصنّف كفلسفة مادية وعلى الرغم من أنه يؤمن بأن الحواس المصدر الأساسي للمعرفة، على الرغم من ذلك كله فإنه لم يكن ملحدا! فجون لوك تصوّر الله تعالى جوهرا روحيا يكمن فيه الخير الكلي والقدرة الكلية.[xxix]

المطلب الثاني: دافيد هيوم ١٧١١-١٧٧٦ ولد في اسكتلندة، كان شكاكا وخصما لكافة الأديان المقررة، وذاعت شهرته باعتباره زنديقا، أكمل مؤلفه الفلسفي الأول "رسالة في الطبيعة الإنسانية" عام (١٧٣٧).

فلسفة هيوم: يقول هيوم إن العقل لا يتألف إلا من إدراكات حسية، وهذه الإدراكات من نوعين: انطباعات وأفكار. والانطباعات هي ما نطلق عليه اجمالا اسم الاحساسات

والمشاعر والانفعالات، وأما الأفكار فهي ما نسميه بالخواطر العقلية، الأولى قوية مفعمة بالحياة، والثانية نسخ باهتة من الأولى، والواقع أن هيوم يتحدث عنها أحيانا باسم (الصور الذهنية).[xxx] وسنعرض باختصار أهم انتاجات دافيد هيوم التي تميز بها وسط الفلاسفة التجريبيين ألا وهي الرابطة التي أسماها " تداعي المعاني" والتي حاول بها تفسير العلية تفسيرا ذاتيا. يؤمن هيوم أن التجربة وحدها هي التي تعلمنا ما تنطوي عليه الطبيعة من نظام، وتبين لنا أي الأسباب يتبعه أي المسببات. ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء (أ) هو سبب لشيء آخر (ب)؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان في المكان وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو ألا وهي العليّة وهي أن المسبب يتبع السبب (بالضرورة) فهذه (الرابطة الضرورية) هي التي تمكننا من استنتاج الواحد من الآخر، وهي ليست نابعة من انطباعاتنا الحسية، فماذا تكون اذن؟ وجواب هيوم على ذلك كالآتي: ان الرابطة الضرورية التي نبحث عنها هي أساس الانتقال الاستدلالي من السبب الى المسبب؛ فلننظر ما يمكن أن يكون في الحياة العامّة أساسا لهذا الاستدلال، فإذا وجدناه كان هو الرابطة الضرورية. ولن نبتعد كثيرا في بحثنا عنه؛ فإذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما –على سبيل المثال – ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة، فإننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة، ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب، وعلى الآخر اسم المسبب. والرابطة الضرورية التي نشير اليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهي أن الحرارة قد أعقبت النار في الماضي، وأنه لا يسعنا إلا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى[xxxi]. أي أنه نتيجة لتكرار ما شاهدنا من مجيء الحرارة فورا بعد النار نشأت في النفس رابطة ضرورية بينهما، فالاعتقاد بالعلية حالة نفسية ترجع الى تداعي المعاني في النفس نتيجة تكرار ملاحظة حوادث متعاقبة، ولكن لا

ترجع الى إتمام عملية منطقية موضوعية. وهكذا نرى أن هيوم يحاول تفسير العليّة تفسيرا يردّه إلى الحس دون أن يلغي مبدأ العليّة نفسه.

المطلب الثالث: جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣): ولد في لندن، وعرف بموافقته المتحمسة لمذهب بنتام الأخلاقي، وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية في مناقشة المسائل الأخلاقية؛ وهو موقف لم يتخل عنه مل، وحاول في أبحاثه المنطقية عن العدالة والحرية أن يبين أن المحك النهائي ينبغي أن يكون تجريبيا ونفعيا. والمبادئ الأساسية في أخلاق مل هي:

١- أن اللذة وحدها هي الخير، أو هي الشيء المرغوب في ذاته.

٢- أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ما تعمل على إسعاد كل من يتعلّق به الأمر، وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء، والسعادة معناها اللذة وانتفاء الألم.[xxxii] وهذا فيه بعدٌ مهم، ألا وهو ارتباط المذهب النفعي في فلسفة الأخلاق، بالمذهب التجريبي في فلسفة المعرفة، وهو ارتباط يمكن أن نفهم دواعيه؛ لأنه لما كان التجريبيون لا يعتقدون أن الأخلاق ضرورية مطلقة، فمن الطبيعي أن يروا أن ليس هناك تبرير لالتزام بها إلا اتجاهها الى تحقيق السعادة الإنسانية والتي هي بمعنى اللذة وانتفاء الألم. وقد أنكر ج. س. مل، أن تكون الحقائق الرياضية حقائق يقينية قبلية، فهو ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة؛ ف (٧+٥=١٢) في نظره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشاهدة، كما سنبيّنه فيما بعد.

فلسفة الدين عند مل: في مقالاته عن اللاهوت الطبيعي يفحص مل بروح علمية مسألة: هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء إلهي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل اتصل هذا الذكاء الإلهي بالإنسان عن طريق وحي معجز؟ وأن للبرهان على وجود الله المستند الى ما في الكون من نظام له شيء من الوزن، إذ يوحي بأن هناك الها يرغب في الخير لمخلوقاته (المعروفة لنا) غير أن لديه مهاما أخرى كثيرة. وهنا يحول مل المسألة من منطقة الاعتقاد

الى منطقة الأمل البسيط؛ وقد يتأمل الإنسان – بدون الاعتقاد الفعلي – فكرة الكمال الإلهي كما قد يتأمل الأناجيل ويأمل في الخلود ولهذا كله قيمة عملية. وهناك لمحات في كتابات ستيوارت مل ذات طبيعة أصيلة عاطفية، بل تكاد أن تكون دينية.[xxxiii]

المطلب الرابع: سمات المدرسة التجريبية

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن المدرسة التجريبية تتمتع بالسمات الآتية:

١- تجعل للعقل دورا ثانويا في إنتاج المعرفة، فالعقل ليس له بناء على هذه المدرسة إلا أن يقارن بين الأفكار البسيطة – التي جاءت عن طريق الحواس – ليؤلف منها أفكارا مركبة، وهكذا استطاعت هذه المدرسة أن تفسّر دور العقل في المعرفة تفسيرا يبدو مقنعا عند القراءة الأولى.

٢- يتّسم خطابها بأنه ذو بنية فلسفية، فهي تحمل لغة ومفاهيم فلسفية ويتّضح ذلك عند قراءة أدلتهم وحججهم كالجوهر والأعراض البسيطة والمركبة عند لوك، وتداعي المعاني لتفسير العلّية عند هيوم، والمذهب النفعي عند ج. س. مل، فلم يكونوا عدائيين للفلسفة بشكل عام، إنما كان خروجهم على بعض النظريات الفلسفية لا الفلسفة ذاتها.

٣- تقدّر هذه المدرسة العلم التجريبي بشكل مبالغ فيه أحيانا، وترى أن تعلّم العلوم الطبيعية ضروري لفهم العالم.

٤- يتبنى بعض روّاد هذه المدرسة مفاهيم الفلسفة النفعية في الأخلاق، وذلك للخروج من المآزق الأخلاقية التي تواجهها المدرسة التجريبية في تفسير الأخلاق.

٥- كانت هذه المرحلة بداية الخروج على التراث الأرسطي في التفكير، وبداية الانتقال من المنهج الاستنباطي الى المنهج الاستقرائي الذي تعتمد عليه العلوم التجريبية.

٦- باستثناء دافيد هيوم، لم يكن روّاد المدرسة التجريبية ينكرون الوجود الإلهي ويدعون إلى الإلحاد ويهجمون على الأديان كما هو عند المدرسة العلموية المعاصرة، بل نجد منهم من يؤمن بالله كجون لوك وجورج بيركلي وجون ستيوارت مل.

المطلب الخامس: نقد المذهب التجريبي

أولا: نقض المبدأ الرئيسي

يقوم المذهب التجريبي على قاعدة هي ركيزته الأساسية ألا وهي (الحس هو المصدر الأساسي للمعرفة) هذه القاعدة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأ سقط بانهيار قاعدته الرئيسة، وإن كانت صوابا صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة سبقتها فهذا يعني أنها قضية بديهية وأن الانسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها.[xxxiv]

ثانيا: يرى لوك أنه ليس للعقل في كافّة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التي يتأملها وحدها، والتي لا يستطيع أن يتأمّل شيئا غيرها. وهذا الاعتقاد يؤدي الى مشاكل معرفية، فإنه من الممكن أن نتساءل وفقا لمبادئ لوك: هل الأفكار التي يقال إننا ندركها في أذهاننا تمثل لنا بأمانة طبيعة عللها، أي الأشياء المادية الخارجية؟ فلو كان في مستطاعنا أن نتأمل أفكارنا (وحدها)، فأقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى كيف يمكن أن تقرر على الإطلاق أي العلاقات عسى أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام الخارجية؛ وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة بأي حال من الأحوال، اذا كنا لا نستطيع أن نتأمل أبدا ذلك الذي تمثله؟[xxxv] إذ كيف لمشاهد لا يعي شيئا غير أفكاره أن يعرف أن تأمله لأفكاره يطلعه على نحو صحيح على طبيعة العالم كما هي بالفعل؟ والقول إن التصور الحسي هو صلة الذات بالموضوع قول مردود تماما، فالحس ليس الا لونا من ألوان التصور، مهما كثر وتنوع وتعدد لا يعدو حدوده التصورية، ولا يمكن أن يخطو به

الانسان الى الموضوعية خطوة واحدة ما لم تكن هناك معارف تصديقية والتي هي عبارة عن حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء حدود التصور والادراك.

ثالثا: المستحيل العلمي والعقلي: إن الفكر لو كان محبوسا في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلّة عنها لما أتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقا، لأن الاستحالة – بمعنى عدم إمكان وجود الشيء – ليس مما يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معيّنة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدّة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها بل دلّت على عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلة ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة، فكم يبدو الفرق جليا بين اصطدام القمر بالأرض أو وجود بشر في المريخ أو وجود انسان يتمكن من الطيران لمرونة خاصّة في عضلاته من ناحية، ووجود جزء أكبر من الكل ووجود القمر حال انعدامه من ناحية أخرى. فإن هذه القضايا جميعها لم تتحقق ولم تقم عليها التجربة، فلو كانت التجربة هي المصدر الرئيسي الوحيد للمعارف لما صح لنا أن نفرق بين الطائفتين، فالطائفة الأولى لم تقع ولكنها جائزة ذاتيا، وأما الطائفة الثانية فهي ليست معدومة فحسب بل لا يمكن أن توجد مطلقا، فالمثلث لا يمكن أن يكون له أضلاع أربعة أبدا.[xxxvi] كلا القسمين – المستحيل العلمي والعقلي – معدومان في نظر الحس فكيف أتيح للإنسان أن يفرق بينهما وهما في نظر الحس متساويان من حيث عدم الوقوع؟

رابعا: الرياضيات وقانون السببية واليقين المطلق: تمتاز الحقائق الرياضية على قضايا العلوم الطبيعية بسمة اليقين الضروري، فتمدد المعدن بالحرارة حقيقة علمية ولكنها أقل يقينا من حقائق الرياضة مثل (١+١=٢)، وهذه في الحقيقة ثغرة من ثغرات المذهب التجريبي، فإذا كانت المعارف كلها حسية تجريبية فلم امتازت الحقائق الرياضية على قضايا العلوم الطبيعية باليقين الضروري؟ وحتى يعالج التجريبيون هذا الاشكال فهم مخيّرون بين سبيلين،

إما تفسير قضايا الرياضة على أنها ناتجة عن التعلم الحسي من خلال أداة الاستقراء كما هو عند ج. س. مل، فملاحظة الإنسان أنه إن ضمّ تفاحة إلى أخرى فإنه سيتحصل على تفاحتين، وبرتقالة إلى أخرى فبرتقالتين هو ما يحصّل له قانونا كلّيا أن (١+١=٢)، وأن إدراكه لقانون السببية ناشئ من خلال ما يلحظه عبر حواسه من ترتب المسببات على أسبابها، دون أن يكون هناك مبدأ فطري كاشف عن هذا القانون، سابق على ملاحظة الحس. وهذه النظرة الفلسفية في تفسير هذه المعقولات بردها الى اعتبارات حسّية، وإلغاء أي وجه لكونها معارف قبلية تجر إلى مشكلات معرفية متعددة ومتنوعة، وتفتح الباب على مصراعيه للتشكيك في ضرورية هذه المبادئ العقلية واطرادها؛ إذ الجزم بإيقاع الاستقراء التام غير مستطاع، ومن ثم فيمكن للمرء أن يشكك بأن هذا القانون قد يكون مُنتقضا بمثال خارج إطار المادة المُستقرأة، فما الذي يدريك أن ثمّة أمرا حادثا في بقعة من الكون مثلا حدث من دون أن يكون له سبب؟ وكذلك قوانين الرياضيات، فما لم تكن صادقة بالضرورة، وإذا لم تثبت صدقها إلا عن طريق الخبرة فإنه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانها أيضا، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ما عسى أن تكون هذه الخبرة؛ أما السبيل الثاني، فهو تفسير قضايا الرياضيات بأنها قضايا تحليلية، أي أنها لا تضيف في نتائجها معرفة جديدة على المقدمات، ف: ٢+٢=٤ هي نفسها ٢+٢، فالنتيجة محتواة في المقدمات بشكل كامل، على نقيض القضايا التركيبية في العلوم الطبيعية فهي تضيف في نتائجها معرفة جديدة، ولذلك كانت قضايا الرياضة أكثر يقينا من قضايا الطبيعة. وفي الحقيقة اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفسر الفرق على أساس المذهب التجريبي، فهب أن ٢+٢=٤ هي تعبير آخر عن قولنا أربعة هي أربعة، فإن هذا يعني أن هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض وإلا فقد لا تكون الأربعة هي نفسها إذا كان التناقض ممكنا، وهذا المبدأ ليس في رأي المذهب التجريبي عقليا ضروريا لأنه ينكر المعارف القبلية وإنما هو بزعمهم مستمد من التجربة كالمبادئ التي تقوم على

أساسها القضايا العلمية في الطبيعيات، وهكذا تبقى المشكلة دونما حل فإذا ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتوقف جميعها على مبادئ تجريبية فلماذا تمتاز قضايا الرياضيات على غيرها باليقين الضروري المطلق؟ وهكذا نرى أن سمة اليقين الضروري في قضايا الرياضيات لا يمكن تفسيرها إلا على ضوء المذهب العقلي الذي يؤمن بوجود المعارف الأولية الضرورية والتي تستمد الحقائق الرياضية منها اليقين. وكذلك نرى العديد من الثغرات في هذا المذهب لكونه يعجز عن التفريق بين المستحيلات العلمية والعقلية.

خامسا: نقد تفسير هيوم للعليّة

تعني العلّية تأثير إحدى الظاهرتين في الأخرى وحاجة الثانية إليها لأجل أن توجد، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض إذا سحبت من تحته المنضدة التي وضع عليها، ونعلم أن التجربة لا يمكن أن تكشف بالحس إلا الظواهر المتعاقبة، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة وأخيرا بغليان الماء، أما أن هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة، وهنا يرد السؤال: إذا كانت تجاربنا الحسّية قاصرة عن كشف مفهوم العليّة فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري وصرنا نتصوره ونفكر فيه؟ وليس تصور العليّة تصورا مركبا من تصور الشيئين المتعاقبين كما يظن هيوم، فنحن حين نتصور عليّة درجة معينة من الحرارة للغليان لا نعني بهذه العلية تركيبا اصطناعيا بين فكرتي الحرارة والغليان بل فكرة ثالثة تقوم بينهما. فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس إذا لم يكن للذهن خلاقيّة لمعان غير محسوسة؟ وللخروج من هذا المأزق حاول هيوم تفسير العليّة عبر تداعي المعاني الذي هو تكرار مشاهدة الأحداث يعقب بعضها بعضا كمشاهدة حدوث الحرارة بعد النار فيصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي وهو أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلّة والمعلول. وهو تفسير مرفوض للأسباب الآتية:

أولا: إنه يلزم على هذا التفسير ألا نصل إلى قانون العليّة العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فكرتي العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك، فإن العالِم الطبيعي يستطيع أن يستنتج علاقة علية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة، ولا يزداد يقينه شيئا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولى.

ثانيا: العلة والمعلول قد يكونان مقترنين تماما – وليسا متتابعين – ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة، فإن حركتهما توجدان دائما في وقت واحد، فلو كان مرد الضرورة والعلية إلى استتباع إحدى العمليتين للأخرى بالتداعي لما أمكن في هذا المثال أن تحتل حركة اليد مركز العلة حركة القلم، لأن العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد فلماذا وضع إحداهما موضع العلّة والآخر موضع المعلول؟

ثالثا: إن التداعي كثيرا ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر، فلو صح لـ(دافيد هيوم) أن يفسر العلة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيرا حتى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن لكان الليل والنهار من هذا القبيل، مع أن عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجودا بين الليل والنهار، فليس الليل علة للنهار ولا العكس أيضا[xxxvii].

سادسا: فطرية المعرفة عند جون لوك

بقي لدينا إشكال أخير طرحه جون لوك ويتعلق بفطرية المعارف الأولية وهو إذا ما كانت تلك المعارف فطرية فما هو تفسير غيابها عند الأطفال والبدائيين؟ ومعلوم أنه لا يراد بفطرية تلك المعرفة إدراكها منذ الولادة، وإنما المقصود أنها قوة مودعة في النفس وتتحول هذه المعاني من القوة إلى الفعل عند تحقق الشروط وانتفاء الموانع، فموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال الفطرة اذا سلمت عن المعارض[xxxviii].

المبحث الثالث: المذهب العلموي الحديث ومصادر المعرفة

المطلب الأول: تعريف المدرسة العلموية

تعرف النظرة العلموية بحصر العقل البشري في إطار العلوم الطبيعية، فهي المورد المعرفي الوحيد الذي يستطيع الانسان أن يستلهم منه شؤون الهداية والمعرفة للكون عبر بوّابة العلوم التجريبية.[xxxix] وينطلق أصحاب المذهب العلموي في رسم رؤيتهم للوجود من خلال اتخاذ العلوم التجريبية فقط لا غير وسيلة لتفسير جميع الظواهر من حولهم، وبناء على ذلك تكون النظريات العلمية في الحقل التجريبي هي المعيار الأول والأساسي لقبول أي رأي أو تفسير أي ظاهرة في أي مجال كان. كما يقومون بتعميم المنهج التجريبي على جميع العلوم بلا استثناء حتى العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع أو السياسة أو الفلسفة وهذا ما أسموه بـ(وحدة العلوم).. وثمّة تضخيم بشكل كبير من إمكانيات العلوم الطبيعية والادّعاء بأنها قابلة لتفسير جميع الظواهر بلا استثناء، وأي إشكالية علمية أو فلسفية ناتجة عن نظرية علمية فإن العلوم الطبيعية ستقوم بتفسيرها فيما بعد، فالعلم قابل لأن يفسر كل شيء بما في ذلك الوعي والإدراك والذات والأخلاق. وقد أطلق على هذه المغالاة مصطلح (scientism) وهو لفظ مشتق من لفظ (science) يعني: "علم" مضافا إليها ما يدل على النظرة الأيديولوجية لهذه المبالغات من امكانات العلوم التجريبية وحصر مصدرية المعرفة فيها.[xl]

المطلب الثاني: الفرق بين المدرسة التجريبية الفلسفية والعلموية

نستطيع أن نقول إن المذهب التجريبي بصورته الفلسفية جعل الحس المصدر الوحيد للمعرفة، والعلموية قامت بتضخيم إمكانات التجربة ألا وهي ميدان الحس، واتّخذت النظريات العلمية حارسا لنظرتها الأيديولوجية المادية الضيقة، وتبريرا لإلحادها، وهو شيء

إضافي على المذهب التجريبي الفلسفي، فلم يكن روّاد المذهب التجريبي يتخذون العلم ذريعة لتبرير الإلحاد والهجوم على الأديان. علما أن كليهما يشترك في التصديق بأن الحس هو المصدر الأساسي للمعرفة.

المطلب الثالث: تحويل العلم إلى أيديولوجيا

لدوافع أيديولوجية مسبقة بات العديد من علماء الطبيعة الملاحدة يحاولون جلب فرضيات تردّ وجود الكون إلى الصدفة كفرضية الأكوان المتعددة، فعلى الرغم من كونها فرضيّة لا تخضع لشروط المنهج التجريبي إلا أن الملاحدة يحاولون إثباتها ولو قسرا لتثبيت مزاعمهم الأيديولوجية، وأفضل من يتحدّث عن تحويل العلم إلى أيديولوجيا هو الملحد ريتشارد ليونتن [xli]إذ يقول: (نحن نصطف مع العلم رغم السخافة الصريحة لبعض نماذجه، ورغم إخفاقه في الوفاء بكثير من وعوده الباذخة بشأن الصحة والحياة، كل ذلك لأن لدينا التزاما مسبقا، ألا وهو الالتزام المسبق بالمادية، فليس الأمر راجعا إلى أن طرائق ومؤسسات العلم تلجئنا بطريقة ما إلى القبول بالتفسير المادي لظواهر العالم، وإنما بالعكس، وهو أننا مضطرون بولائنا المسبق للأسباب المادية لصناعة أداة بحثية وحزمة من المفاهيم التي من شأنها أن تنتج تفسيرات ماديّة، مهما كانت مصادمة للحدس، ومهما بدت ملغزة لغير المتمرس، وفوق ذلك فالمادية مطلقة لا ريب فيها، إذ لا يمكن أن نسمح بالقدم الإلهية للولوج من هذا الباب)[xlii]. ويتحدث ستيفن هوكينج عن موت الفلسفة في كتابه الأشهر التصميم العظيم فيقول: (الفلسفة قد ماتت، ولم تحافظ على صمودها أمام تطورات العلم الحديث وخصوصا في مجال الفيزياء، وأضحى العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التنقيب وراء المعرفة)[xliii] ويتحدث ميتشيو كاكو عن أمله العلمي المبالغ فيه قائلا: (إن عصر الاكتشاف في العلم يقترب من نهايته ليفتح عصرا جديدا، هو عصر السيطرة على الطبيعة).[xliv] ويقول ريتشارد داوكنز –متحدثا عن الأحياء والأنواع– وهو يأمل في وجود نظرية فيزيائية تفسر وجود الكون دون اللجوء إلى الخالق: (كان من

السخف تماما القول إنها –الحياة– وجدت من حادث غريب ومن ثَمّ جاء داروين وأظهر أنها ليست حادثا غريبا وليست مصممة كذلك بل هناك طريقة ثالثة تتمثل في علم الأحياء بالتطور بالاصطفاء الطبيعي والتي ينتج عنها شكل شبيه بما هو مصمم. إنه ليس مصمما نحن نعرف هذا الآن ونعرف كيف حصل ولكنه يوحي بالتصميم كثيرا بينما النظام الكوني لم يلتق داروينه بعد)[xlv] كما أننا نجده –داوكنز– حين يسأل عن نشأة الكون فإنه على استعداد لتبني أي تفسير وإن كان مجهولا وغامضا مما لا يتفق مع المنهج العلموي في تفسير الحوادث فقط للهروب من الخالق، فنراه مثلا يقول بعد سؤال وجهه إليه المذيع (إذن فكيف تم نشوء الكون؟ فيجيب: حسنا بواسطة عملية بطيئة جدا لا أحد يعرف كيف بدأت ولكننا نعرف أن حدثا من نوع ما لا بد أنه حدث ليصنع أصل الحياة).[xlvi]

المطلب الرابع: سمات المدرسة العلموية

١– تقديس العلم الطبيعي واللجوء الى الأمل في أن تظهر نظرية علمية قابلة لأن تفسر كل ثغرة تظهر في نزعتهم الالحادية كما رأينا عند داوكنز.

٢– التهميش من الفلسفة والمنطق والادعاء أنهما لغو لا معنى لهما ولا جدوى منهما للتخلص من الإشكالات الفلسفية العميقة التي تحتاج بعد نظر وتأمل كما عند هوكينج، وفي المقابل الاحتجاج بالنظريات العلمية لتبرير مواقفهم الإلحادية.

٣– الرفض التام لكل فكر ومذهب يحتجّ بالنظريات العلمية لأجل دعم الأديان والإيمان بالله؛ فالعلم في نظرهم لا بد أن يكون خصما لهما؛ وإلا فلا يكون علما موضوعيا وإنما أسطورة أو خرافة.

المطلب الخامس: نقد المذهب العلموي

يشترك المذهب العلموي مع الفلسفي في بعض الانتقادات الفلسفية فهو يعجز عن التفريق بين المستحيل العلمي والعقلي ويعجز عن تفسير طابع اليقين في الحقائق الرياضية كما سنبين أن المناهج التجريبية التي يعوّل عليها العلمويون تعجز عن تفسير الظواهر

الإنسانية كما إنّه يختصّ بانتقادات عن المذهب الفلسفي وذلك لاختلاف المادّة التي يقدّمها.

أولا: نقض القاعدة الأساسية

إن صحّة المنهج التجريبي نفسه الّذي تتأسس عليه النظرة العلموية إما أن يكون مدركا بطريقه أو بطريق خارج عنه، فإذا كان إدراكنا لصحة هذا المنهج هو بذات المنهج فهو دور باطل، ويحمل في طيّاته تناقضا داخليا، إذ لا يصح أن تجعل الدعوى موردا للاستدلال لها أو عليها، أما اذا كانت صحّة هذا المنهج مدركة بأمر خارج عنه فقد حصل المقصود بإمكان تحصيل المعرفة بهذا الخارج، وهو ما يُدخل في مجالنا المعرفي ضرورة موردا معرفيا آخر ليس من طبيعة ذلك المورد[xlvii].

ثانيا: عجز المناهج التجريبية عن تفسير الظواهر الإنسانية

هناك إشكالية تتعلق بدراسة العلوم الإنسانية، فهذه يجب أن تخضع للمنهج التجريبي وإلا كانت ثغرة داخل التصورات المعرفية لدى العلمويين، وفي الحقيقة فإن الفروق الجوهرية بين دراسة الظواهر الإنسانية ودراسة الظواهر الطبيعية تقودنا إلى ثنائية العلوم لا وحدتها، وفكرة وحدة العلوم تهدف إلى دراسة جميع العلوم بلا استثناء بمنهج واحد ألا وهو المنهج التجريبي، بيد أننا نجد ثمة فروق شاسعة بين طبيعة الظواهر الإنسانية وطبيعة الظواهر الطبيعية، مما يجعل هذه الفكرة فكرة موهومة، ومن تلك الفروق نلخصها فيما يأتي:

١- إن النتائج التي يتوصل إليها الدارس لظاهرة إنسانية أو اجتماعية والتنبؤات التي يطرحها من شأنها أن تغير من سلوك الإنسان الذي أجريت عليه تلك الدراسة مما يدل على أن العناصر الإنسانية تتأثر بالتجربة التي تجرى عليها فالتنبؤات التي يطلقها الباحث قد تزيد من وعي الفاعل الإنساني وتغير من سلوكه، فعلى سبيل المثال عندما يجري عالم الاجتماع دراسة تشير إلى أن ظاهرة الطلاق تتزايد في مجتمع ما لأسباب عديدة، لا شك أن تلك الدراسة ستؤثر على ذلك المجتمع سلبا أو إيجابا، أما الطبيعة

وهي موضوع الدراسة في الفيزياء، فهي لا تتأثر البتّة بالتجارب التي تجرى عليها سلبا أو إيجابا، وإنما تتعامل بحيادية تامّة.

٢- بعد دراسة الظواهر الطبيعية والوصول من خلال تلك الدراسة إلى قوانين عامة، فهو – أي الباحث – يستطيع التثبت من صحة تلك القوانين بالرجوع إلى الواقع نفسه، ولأن الواقع الطبيعي لا يتغير كثيرا، فهو يستطيع التحقق من القانون متى ما أراد؛ بالرجوع الى الواقع الذي استنبط منه القانون، أما في دراسة الظواهر الإنسانية فإن الباحث يصل إلى تعميمات، فإن هو حاول الرجوع إلى الواقع أي: الرجوع الى مواقف إنسانية جديدة، فإنه سيكتشف أن المواقف الجديدة تحتوي على عناصر جديدة ومكونات خاصة، إذ من غير الممكن أن تكون المواقف الإنسانية في الميادين الاجتماعية بين الماضي والحاضر ظرفين متعادلين تماما، ومتكافئين من جميع النواحي، وبالتالي لا بد من إضافة عناصر جديدة للتعميم، ولا بد من تطوير القانون طبقا للمعطيات المستجدّة خلاف ما يكون في العلوم الطبيعية.

٣- معدل تحول الظاهرة الطبيعية يكاد يكون منعدما، الظواهر الطبيعية في الماضي لا تختلف في أساسياتها عنها في الحاضر، بل يمكن دراسة ماضي الطبيعة من خلال حاضرها، أما الظواهر الإنسانية فهي تتغير وبسرعة، وعالم الاجتماع لا يستطيع أن يرى أو يلمس أو يسمع الظواهر الإنسانية التي وقعت في الماضي على خلاف عالِم الطبيعة، لذا فإن عالم الاجتماع يدرس الظواهر الإنسانية عن طريق تقارير الآخرين الذين يدوّنون تقاريرهم برؤيتهم، فكأن الواقعة الإنسانية تُفقد إلى الأبد فور وقوعها.

٤- هناك الكثير من الخصائص في الظاهرة الإنسانية تتفرد بها عن الظاهرة الطبيعية كالوعي والإرادة الحرة والذاكرة، ولا يمكن التوصل إليها إلا بعد التوغل في عمق النفس الإنسانية، ولكن لدراسة العديد من الظواهر الطبيعية تكفينا الملاحظة الخارجية وحسب، فهي خاضعة لقوانين موضوعية (برانية) تحركها، وهي خالية من الوعي وحرية الإرادة

والذاكرة.[xlviii] وكل هذه الفروق التي أشرنا إليها تجعل من فكرة وحدة العلوم فكرة موهومة مما يمثّل إشكالية داخل التصورات العلموية، فإذا كان المنهج التجريبي قادرا على تفسير جميع الظواهر بلا استثناء فلماذا نجده يفشل في تقديم رؤية تفسيرية مقنعة للظواهر الاجتماعية؟ وهو يمثّل مأزقا أبستمولوجيا هامّا فإذا كانت الظواهر الإنسانية مختلفة عن الظواهر الطبيعية، فكيف يتم دراسة كلا منهما بنفس الوسائل إذا كانا مختلفين في طبيعتهما من الأساس؟ لا بد من إيجاد منهج مباين لمنهج علم الطبيعة يتم من خلاله دراسة الظواهر الإنسانية، وإلا فهل يعقل أن تكون وسائل دراسة الظواهر الطبيعية هي عينها وسائل دراسة الظواهر الإنسانية إذا علمنا أن كلا منهما مختلفٌ عن الآخر في طبيعته؟

ثالثا: حاجة العلوم الطبيعية إلى المصادر المعرفية الأخرى

إن العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون إقامتها على أسس التجربة المحضة هي بنفسها تحتاج إلى مصادر معرفية خارجة عن نطاق الحس والتجربة، فالعديد من علماء الطبيعة والدارسين لها آمن بالنظريات العلمية دون أن يقيم تجربة خاصة عليها، كالنظرية النسبية مثلا، وهنا نسأل: كيف صدّق الباحث نظرية جاءت عن طريق الخبر ولم يقم بنفسه تجربة عليها؟ وهنا نجد أن الخبر مصدر هام لا يستغني عنه حتى علماء الطبيعة في حقول دراساتهم، أيضا فإن العلوم التجريبية تحتاج إلى أصول عقلية سابقة على التجارب، ذلك أن التجربة إنما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بأن سبب الحرارة هو الحركة استنادًا إلى عدة تجارب فسرت بذلك، ومن حقنا على العالم الطبيعي أن نسأله عن كيفية صياغة النظرية كقانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، علمًا أن التجربة لم تقم إلا على عدّة أشياء خاصّة، أفليس هذا التعميم يستند إلى قاعدة وهي أن الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع

والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس؟ وهنا نتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة، كيف توصّل إليها العقل؟ إذ أن بناء قاعدة عامّة وقانون كلّي على ضوء تجارب محدودة لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.[xlix]

رابعا: العقل الطبيعي وقيمة المعرفة

إن العقل الإنساني طبقا للمفهوم العلموي ليس سوى نتاج آليات تطورية عشوائية، وهو المسؤول عن عملية الإدراك بشكل آلي، وهنا تظهر إشكالية الحكم على مضمون المعرفة، فإذا كان المخ بآلياته الفيسيولوجية وقد تطور عبر العمليات الطبيعية هو المسؤول الوحيد عن الإدراك والمعرفة الإنسانية، فكيف يمكن الحكم على مضمون المعرفة بالصحّة أو الخطأ؟ وبكلمة أخرى، إذا كان العقل نتاج آليات طبيعية وهو سبب الحصول على كل معرفة إنسانية، فلماذا يتم الحكم على العقائد والأديان بالتخطئة ووصفها بالخرافة؟ وكيف يتم التفريق بين الفكر الالحادي والديني بناء على ذلك؟ علما أن العقل الطبيعي – كما يقول المسيري – محايد وقادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام، وعلى التعرف على ما ينبغي أن يكون، ولذا فهو يتعرّف على الحقائق المادية وحسب ولا يمكنه أن يتعرف على قيمتها[l]. وأحسن من طوّر هذه الإشكالية هو الفيلسوف الفن بلانتنجا[li] فقد طوّر برهانا أرغم الفلاسفة الداروينيين على إعادة النظر في أصل خريطتهم المعرفية؛ فحواه: إذا كان العقل قد طوّرته الطبيعة لتحقيق غاية بقاء النوع كما تفترض الداروينية في صورتها المعيارية، فإن هذا يعني أن أحكام العقل الأخرى إما ثانوية أو لا وزن لها، مثل حكم كون الفكرة حقّا من عدمها، فالتطور أصم أبكم أعمى غير آبه بالقيمة المعنوية لهذه الأحكام، مما يلزم عنه ألا مستمسَك لأحد في ثقته بأحكامه العقلية لأنها – كما تخوّف من ذلك داروين نفسه – نتاج عقل متغير بتغير متطلبات استدامة النوع. لكننا نجد اعتداد الناس بثقتهم في ملاحظة قيمة الحق سلوكا حاضرا بقوّة، بعبارة أخرى:

يتملّكهم، ملحدين ومؤمنين على حد سواء شعور اضطراري بأنه يتوجب عليهم أن يثقوا في قيمة أحكامهم ولا يتأتى لهم ذلك الا بالثقة في تميز موقعهم الإدراكي من أصله.[lii]

خامسا: لجوء العلموية إلى المستقبل

يلجأ العلمويون عند ظهور أي نظرية أو حقيقة علمية تشير في مضامينها بشكل أساسي إلى وجود خالق إلى المستقبل فيقال: سيتطور العلم في المستقبل ويفسر هذه النظريات دون الحاجة إلى وضع الخالق تفسيرا لها. وطبيعي أن يكون هذا هو موقفهم نتيجة لموقفهم الأيديولوجي المسبق. وقد أثبتنا أولا من خلال الردود آنفة الذكر أن العلم لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد لإمداد الإنسان بجميع المعارف. وثانيا: إن وجود الخالق يستند إلى حقائق علمية نهائية كنظرية الانفجار العظيم التي تشير إلى أن الكون حدث عند لحظة معينة وحقائق عقلية قطعية كنظرية السببية التي تنص على أن لكل حادث سببا فمهما طال الأمد بالعلم لا يمكن أن يأتي بتفسيرات تناقض هذه الحقائق المسلّم بها عند الجميع لأنها يقينية نهائية. **أخيرا:** فنحن لا ننكر دور العلماء في اكتشاف العديد من ظواهر الطبيعة، ولكن شأنهم شأن لاعب الشطرنج لو لم يكن لديه خبرة سابقة عن قوانين اللعبة واستراتيجياتها لما عرف أين يحرّك الحجر، وكذلك العالِم فلو لم يكن لديه معارف أولية سابقة على التجربة لما أتيح له أن يكشف ويستنتج. أي أن المعرفة لا تقوم إلا إذا جمعنا بين الخبرة الحسية التي تشير إلى مجرّد تلقي الانطباعات الحسية وبين الخبرة التي تدل على: **مجموع المعارف والأفكار التي يمتلكها الإنسان.** فالأخيرة قد يكون مصدرها العقل أو الخبر أو جميعها معا.

المبحث الرابع: التصور الإسلامي ومصادر المعرفة

المعرفة ممكنة في التصور الإسلامي بلا خلاف. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾

النحل: ٧٨. والمعرفة هي مطابقة التصور للواقع[liii] والقرآن شهد بذلك فقد نفى التصورات التي لا تتفق والواقع كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا﴾ الأحزاب:٤٠

المطلب الأول: مصادر المعرفة وفق التصور الإسلامي

تنحصر المعرفة وفق التصور الإسلامي بثلاثة مصادر، ذكرها الإمام النسفي بقوله: (وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل...والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء).[liv] ووجه حصر مصادر المعرفة بهذه الثلاثة هي أن المصدر إن كان من الخارج فالخبر الصادق، وإن كانت المعرفة تتحقق بالآلة فالحواس وإلا فالعقل. والثغرات التي بيناها في المذهب التجريبي سابقا تثبت ذلك أيضا. وهذه المصادر لا تعمل بمفردها، فالواحد منها ليس مستقلا عن الآخر، وإنما قد تتعاضد فيما بينها في سبيل إنتاج معرفة ما.[lv]

المطلب الثاني: العلوم الضرورية والعلوم النظرية

كما ينطلق التصور الإسلامي في مصادر المعرفة من وجود معارف أولية سابقة على الحس والتجربة لا تحتاج لإثباتها إلى دليل وإنما هي تكون أدلة على علوم أخرى واصطلح عليها العلماء بـ(العلوم الضرورية)[lvi] أو المعارف البديهية الأولية وهي التي تقوم عليها العلوم كلها بلا استثناء ومن أهمها: (السببية: لكل حادث سبب، قانون عدم التناقض: النقيضان لا يجتمعان في وقت واحد، الكل أكبر من الجزء). أما القسم الآخر من المعارف فهو العلوم النظرية[lvii] التي تحتاج لأجل إثباتها إلى نظر واستدلال، والفرق من حيث اليقين

واضح بين القسمين. يقول الإمام ابن حزم: (ما كان مدركا بأول العقل وبالحواس فليس عليه استدلال أصلا، بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك، فيصح استدلاله أو يبطل)[lviii]ويقول المعلمي: (وأما القضايا الضرورية والبديهية، فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها، وإسناده إليها)[lix] ويقول ابن تيمية مستدلا ببناء المعارف النظرية على المعلومات الضرورية: (البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم، لا بدّ أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية؛ فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم ألا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها)[lx]. وبهذا نرى أن كل معرفة لا يمكن أن تنهض دون وجود معارف ضرورية استودعها الله في النفس البشرية ومنها تنطلق سائر العلوم النظرية، كما أن الإضافة الإسلامية في هذا الباب تتمثل في جعل قيمة المعرفة مرتبطة بمقدار العمل النافع الناتج عنها وهذا خلاف الكثير من الفلاسفة ولاسيّما اليونانيين الذي حصروا الحكمة بالمعارف النظرية والعقلية فحسب.

نتائج البحث:

١- المذهب التجريبي الفلسفي يستند إلى مفاهيم ونظريات فلسفية، وهو يقدّر العلوم الطبيعية ويبالغ أحيانا في ذلك ولكنه لا يدّعي أن الفلسفة قد ماتت.

٢- المذهب العلموي يمجد من العلم بشكل مبالغ فيه جدّا وقد يكون ذلك لانبهاره بالاكتشافات العلمية أو بدافع إيديولوجي مسبق، وهو يصرّح أن الفلسفة قد ماتت وولّى زمانها خلاف المذهب التجريبي الفلسفي.

٣- المذهب التجريبي يشترك مع العلموي في حصره للحس مصدرا أساسيا للمعرفة، الأول باسم الفلسفة والثاني باسم العلم.

٤- المذهب التجريبي الفلسفي أقل عداء للدين والإيمان من العلموي، ولا يشترط أن يكون صاحبه ملحدا.

٥- كلا المذهبين يعاني من ثغرات فلسفية عميقة، فكلاهما يعجز عن تفسير العلّية وطابع اليقين في حقائق الرياضة والتفريق بين المستحيل العلمي والعقلي وتعميم المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية.

٦- التصور الإسلامي يمتاز عن المذهب التجريبي والمذاهب الأخرى بالشمولية والتكامل فهو لا يحصر المعرفة في العقل ويهمّش الحس كالعقليين أو يحصرها في الحس ويلغي العقل كالتجريبيين، وإنما يجمع بينهما ويضيف إليهما الخبر الصادق.

التوصيات:

١- بسبب النزعة العلموية المغالية قام في عقول العديد من الناس أن العلوم الطبيعية تقف مع الالحاد ضد الإيمان والدين، وهذه إشكالية كبيرة، وينبغي أن يوضح الفرق بين الموقف الأيديولوجي والعلم، فالنزعة العلموية هي موقف إيديولوجي لا علمي وضروري أن يعرف الباحث ذلك.

٢- كل الناس تؤمن بالعلم، وقول العلموي: "أنا أصدق العلم" غرور وكبرياء، إذ أن الجميع يؤمن بالعلم، والفرق أن المؤمن يوسّع من حدود العلم في حين أن الملحد يضيّقها، وضروري أن يعرف الباحث ذلك.

٣- على الباحث أن يميّز بين طبيعة خطاب المذهب التجريبي الفلسفي والعلموي ونقاط الالتقاء والافتراق.

٤- يجب قبل كل شيء أن يأخذ الدارس صورة كاملة عن نظرة المذهب الفلسفي التجريبي لشتّى مباحث الفلسفة؛ فهو على الأغلب يكون تجريبيا في مبحث المعرفة نفعيا في مبحث القيم ماديا في مبحث الوجود.

٥- قبل الخوض في جزئيات المسائل، يجب عند البدء إثارة الأسئلة المتعلّقة بمصادر المعرفة، إذ لا يصح أن يُناقش ملحد في أدلة وجود الله وهو لا يتّخذ سوى الحس مصدرا للمعرفة.

٦- يجب أن يناقش الباحث مدى قدرة العلوم الطبيعية – بمفردها – على تفسير جميع مسائل الوجود قبل الخوض في النظريات العلمية نفسها التي يحتجّ بها الملحد لإثبات مزاعمه الالحادية.

هوامش البحث

[i] ينظر: احمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر:١٩٧٩) ج٥، ص٤٤٤.

[ii] ينظر: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الفخر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة دار التراث ط١، ص١٢١.

[iii] انظر: جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ص٤٧٣.

[iv] ينظر: بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، ص٩٠١.

[v] المرجع السابق، ص٤٧٨.

[vi] المرجع السابق، ص٤٧٧.

[vii] المرجع السابق، ص٣٩٢.

[viii] محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت ج٩، ص٢٣٦.

[ix] ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، ج٥، ص١٠٩.

[x] المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، ج٢، ص٩٣. وقد نقل هذه التعريفات عن معجم لالاند.

[xi] د. عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث ٢٠٠٨)، ط٢، ص١٨.

[xii] المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، فخر الدين الرازي، انتشارات بيدار، ج١، ص٤٥٣.

[xiii] إبراهيم أنس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله احمد، المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية) ط٤، ص٩٣٢.

[xiv] د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، (القاهرة: ١٩٥٨، ط٣)، ص٢٢٦.

[xv] د. حربي عباس عطيتو، د. موزة محمد عبيدان، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣) ط١، ص١٥١،١٥٢.

[xvi] الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري، و ج.أو. أرمسون، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد محمودي، مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، (القاهرة: المركز القومي للترجمة،٢٠١٣)، ط١، ص١١٣،١١٢.

[xvii] Bailey, C. Greek Atomists Epicurus, oxford, at the Clarendon press, 1928, p.236/50. نقلا عن مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٧٠.

[xviii] الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص٢٧١.

[xix] مرجع سابق، ص٢٧٢.

[xx] Locke, J. An essay concerning human understanding, BK. II, Ch.1, sec 23, P.69.

[xxi] عبد المجيد عبد الرحيم، مدخل الى الفلسفة بنظرة اجتماعية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦) ط١، ص٢١١.

[xxii] بشار مالك سليمان، فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية دراسة وصفية تحليلية أعدت لنيل درجة الماجستير في أصول التربية، (دمشق: كلية التربية جامعة دمشق، ٢٠١٥) ص٣٩،٣٨.

[xxiii] محمد فندي، مع الفيلسوف، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧)، ص١٦٣.

[xxiv] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت: ١٩٨٤، ط١) ج٢، ص٣٧٦.

[xxv] الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص٢٧٢.

[xxvi] انظر: احمد الكرساوي، مدخل إلى نظرية المعرفة، (خبر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث)، ص٨٧.

[xxvii] جون دَن، جون لوك مقدمة قصيرة جدا، ترجمة فايقة حنا، مراجعة هبة عبد المولى، (القاهرة: مؤسسة هنداوي) ص٨١.

[xxviii] تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، (القاهرة: مؤسسة هنداوي،١٩٤٩)، ص١٥٢.

[xxix] فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية، مرجع سابق، ص٦٢.

[xxx] الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص٤٠١،٤٠٢.

[xxxi] الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص٤٠٤.

[xxxii] الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص٣٣٤.

[xxxiii] الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص٣٤٠.

[xxxiv] محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠) ط١٠، ص٧٦،٧٧.

[xxxv] الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص٢٧٢،٢٧٣.

[xxxvi] فلسفتنا، مرجع سابق، ص٧٨.

[xxxvii] فلسفتنا مرجع سابق، ص82,81,80,67.

[xxxviii] درء تعارض العقل والنقل، احمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ط٢، ج٨، ص٣٨٣. ومثال ذلك السيف وخاصية القطع، فالقطع خاصية ذاتية في السيف ومع ذلك لا تنتقل هذه الخاصية من القوة الى الفعل إلا في ظل توافر الشروط الخاصة ألا وهي ملاقاة الجسم اليابس، والتصورات هي شرائط خروج المعارف الأولية من القوة الى الفعل، فعلى سبيل المثال قانون عدم التناقض الضروري الذي ينص على أن النقيضين لا يجتمعان في آن واحد، يتوقف التصديق به على تصور الوجود والعدم والاجتماع، إذ أن تصديق الإنسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول.

[xxxix] https://youtu.be/EyuzUYlW_3U النزعة العلموية، الشيخ عبد الله العجيري.

[xl] شموع النهار، د. عبدالله العجيري، مركز تكوين، ص١٤٠.

[xli] (١٩٢٩-؟) بيولوجي معاصر، له الكثير من الانتقادات لبعض مفاهيم الداروينية الجديدة، انظر: ويكيبيديا. وقد ترجم مركز رواسخ له كتاب (البيولوجيا حين تكون أيديولوجيا).

[xlii] http://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons/ نقلا عن شموع النهار، إطلالة على الجدل الديني الإلحادي المعاصر في مسألة الوجود الإلهي، (الخبر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦) ط١، ص١٣٩.

[xliii] ستيفن هوكينج، ليوناردو مولدينوو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ص١٣.

[xliv] ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية. ترجمة د. سعد الدين خرفان، مراجعة: محمد يونس، كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين؟ سلسلة عالم المعرفة، ص١٣.

[xlv] https://youtu.be/1TmsMRtPICY

[xlvi] https://youtu.be/PVGsU-8i8o8

[xlvii] شموع النهار، مرجع سابق، ص١٤٠.

[xlviii] الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، د. عبد الوهاب المسيري، (القاهرة: دار دوّن للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢) ط١، ص٣٤، ص٣٥، ص٣٦.

[xlix] فلسفتنا، مرجع سابق، ص٨٢، ٨٣

[l] الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مرجع سابق، ص٧٠.

[li] ألڤين كارل بلانتينغا، ولد في ١٩٣٢. عرف بعمله في فلسفة الدين ونظرية المعرفة. انظر: ويكيبيديا.

[lii] ثلاث رسائل في الالحاد والعلم والايمان، د. عبد الله الشهري، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤) ط١، ص١٩١.

[liii] ينظر: شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: علي كمال، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠١٤) ص: ٢٦.

[liv] شرح العقائد النسفية، مرجع سابق: ص٢٩، ص٣٩.

[lv] كما في تشابك الخبر مع الحس في تصديق النظريات العلمية فالباحثون الآن لا يقيمون التجارب على كل نظرية كالنظرية النسبية مثلا ومع ذلك فهم يؤمنون بها لأنها وردت لهم عن طريق الخبر.

[lvi] العلم الضروري: علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنها معه الخروج عنه ولا الانفكاك عنه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا ارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنّه مما أكره العالِم به على وجوده وقد يكون بمعنى أن العالِم به محتاج إليه. انظر: أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، كتاب التمهيد، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص٧،٨.

[lvii] العلم النظري: هو العلم الذي يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية وتأمّل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري، وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول: إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس. وقسّم المتكلمون العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام رئيسية: أحدهما استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر- كالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده -، والثاني معلوم من جهة التجارب والعادات – كسائر العلوم التجريبية المختلفة كالطب والحرف والصناعات ونحو ذلك، والثالث:

معلوم من جهة الشرع – كالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون وسائر أحكام الفقه. انظر: الباقلاني، كتاب التمهيد، مرجع سابق، ص٩.

[lviii] ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، ج٥، ص٢٤٢.

[lix] عبد الرحمن بن يحيى العلمي، القائد إلى تصحيح العقائد، (بيروت: المكتب الاسلامي ١٩٨٤،) ط٣، ص٣٨.

[lx] درء تعارض العقل مع النقل، ابن تيمية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٩.

المصادر والمراجع:

١- د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي.
٢- احمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر:١٩٧٩) ج٥.
٣- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني.
٤- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت ج٩.
٥- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، ج٥.
٦- د. عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط٢.
٧- فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، انتشارات بيدار، ج١.
٨- إبراهيم أنس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله احمد، المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية) ط٤.
٩- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، (القاهرة: ١٩٥٨، ط٣).
١٠- د. حربي عباس عطيتو، د. موزة محمد عبيدان، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣) ط١.

١١- جوناثان ري، و: ج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد محمودي، مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، (القاهرة: المركز القومي للترجمة،٢٠١٣)، ط١.

١٢- عبد المجيد عبد الرحيم، مدخل الى الفلسفة بنظرة اجتماعية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦) ط١.

١٣- بشار مالك سليمان، فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية دراسة وصفية تحليلية أعدت لنيل درجة الماجستير في أصول التربية، (دمشق: كلية التربية جامعة دمشق، ٢٠١٥).

١٤- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧).

١٥- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: ١٩٨٤،) ط١، ج٢.

١٦- احمد الكرساوي، مدخل إلى نظرية المعرفة، (الخبر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث).

١٧- جون دَن، جون لوك مقدمة قصيرة جدا، ترجمة فايقة حنا، مراجعة هبة عبد المولى، (القاهرة: مؤسسة هنداوي).

١٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (القاهرة: مؤسسة هنداوي،١٩٤٩).

١٩- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠) ط١٠.

٢٠- احمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ط٢، ج٨.

٢١- عبد الله العجيري، شموع النهار، إطلالة على الجدل الديني الإلحادي المعاصر في مسألة الوجود الإلهي، (الخبر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦) ط١.
٢٢- ستيفن هوكينج، ليوناردو مولدينوو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ترجمة أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١.
٢٣- ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية. ترجمة د. سعد الدين خرفان، مراجعة: محمد يونس، كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين؟ سلسلة عالم المعرفة.
٢٤- د. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، (القاهرة: دار دوّن للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢) ط١.
٢٥- د. عبد الله الشهري، ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤) ط١.
٢٦- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: علي كمال، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠١٤).
٢٧- أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، كتاب التمهيد، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧).
٢٨- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية.
٢٩- عبد الرحمن بن يحيى العلمي، القائد إلى تصحيح العقائد، (بيروت: المكتب الاسلامي ١٩٨٤،) ط٣.

المراجع الأجنبية:

٣٠- Bailey, C. Greek Atomists Epicurus, oxford, at the Clarendon press, 1928.

٣١- Locke, J. An essay concerning human understanding, BK. II, Ch.1, sec 23

مراجع الإنترنيت:

٣٢- https://youtu.be/EyuzUYlW_3U

٣٣- https://youtu.be/1TmsMRtPICY

٣٤- https://youtu.be/PVGsU-8i8o8

REFERENCES:

1- DR. ZAKY NAJIB MAHMUD , NAZARIAT ALMAERIFA , MUASASAT HINDAWI.
2- AHMAD BIN FARIS AALRRAZI , MOJAM MAQAYIS ALLUGHA , TAHQYQ: ABD ALSALAM MUHAMAD HARUN , (DAR ALFKR: 1979) JUZ' 5.
3- JAMIL SALIBIAAN , ALMUEJAM ALFILASAFE , DAR ALKITAB ALLUBNANI.
4- MUHAMAD BIN MUKRIM BIN ALI MANZUR MANZUR , LISAN ALARAB , DAR SADIR BAYRUT JUZ' 9.
5- ABN HIZM AL'ANDILSI , ALFASL FI ALMULUL WAL'AHWA' WALNAHL , DAR ALKUTUB ALEILMIAT , JUZ' 5.
6- Dr. ABD ALLAH ALQARNI , ALMAERIFAT FI AL'ISLAM MASADIRIHA WAMAJALATUHA , MARKAZ ALTAASIL LILDIRASAT WALBIHUITH , TABA 2.
7- FAKHAR ALDIYN ALRRAZI , ALMUBAHITH ALMUSHARIQIAT FI EILM ALALHIAT WALTABIEIAT , AINTISHARAT , JUZ' 1.
8- IIBRAHIM 'ANAS , EABD ALHALIM MUNTASIR , EATIAT ALSAWALIHI , MUHAMAD KHALF ALLAH 'AHMAD , ALMAEJAM ALWASIT (MJAMAE ALLUGHAT ALEARABIAT , MAKTABAT ALSHURUQ ALDUWALIA) TABA 4.
9- Dr. TAWFIQ ALTAWIL , 'USUS ALFALSIFAT , MAKTABAT ALNAHDAT , (ALQAHRA: 1958 , TABA 3).
10- Dr. HARBI EABBAS EATITU , Dr. MAWAZAT MUHAMAD EUBAYDAN , MADKHAL 'IILAA ALFILSIFAT WAMUSHKILATIHA (BYRWT: DAR ALNAHDAT ALEARABIAT , 2003) TABA 1.
11- JUNATHAN RYIN , W: J.'UW. 'ARMASUN , ALMAWSUEAT ALFALASAFIAT ALMUKHTASIRAT , TARJAMAT FUAD KAMIL , JALAL ALEASHRI , EABD ALRASHID MAHMUDI , MURAJAEATAN WA'IISHRAF ZAKAY NAJIB MAHMUD , (ALQAHRT: ALMARKAZ ALQAWMII LILTARJIMAT , 2013) , TABA 1.
12- EABD ALMAJID EABD ALRAHIM , MADKHAL 'IILAA ALFALSIFAT BINAZRAT AIJTIMAEIAT , (ALQAHRT: MAKTABAT ALNAHDAT ALMISRIA , 1976) TABA 1.
13- BASHSHAR MALIK SULAYMAN , FALISAFAT JUN WA'ABEADUHA ALTARBAWIAT DIRASATAN WASAFIATAN TAHLILIATAN 'UEIDAT

LINAYL DARAJAT ALMAJSTIR FI 'USUL ALTARBIAT , (DMASHQ: KULIYAT TARBIA DIMASHQ , 2015).
14- MUHAMAD FINDIE , MAE ALFILSUF , (AL'IISKANDARIAT: DAR ALMAERIFAT ALJAMIEIA , 2007).
15- EABD ALRAHMIN BIDAWII , MAWSUEAT ALFALSIFA , (BYRWT , ALMUASASAT ALEARABIAT LILDIRASAT WALNSHR: 1984 ,) TABA 1 , JUZ' 2.
16- AHMAD ALKURSAWII , MADKHAL 'IILAA NAZARIAT ALMAERIFAT , (ALKHUBR: MARKAZ TAKWIN LILDIRASAT WAL'ABHATH).
17- JUN DAN , JUN LUK MUQADIMATAN MUQADIMAT , TARJAMAT FAYIQAT HANNA , MURAJAA HIBAT EABD ALMAWLAA , (ALQAHIRA: MUASASAT HINDAWI).
18- YUSIF KARAM , TARIKH ALFALISIFA ALHADITHA , (ALQAHIRAT: MUASASAT HINDAWI , 1949).
19- MUHAMAD BAQIR ALSADR , FALSFATUNA , DIRASAA MAWDUEIATAN FI MUETARAK ALSIRAE ALFIKRII ALQAYIM BAYN MUKHTALIF ALTAYARAT ALFALASAFIAT KHASATAN ALFALSIFAT AL'IISLAMIAT WALFALSAFAT ALDIYALKTIKIAT ALMARIKSIAT , (BYRUT: DAR ALTAEARUF LILMATBUEAT , 1980) TABA 10.
20- AHMAD BIN EABD ALHALIM IBN TIMIA , FI DAR' TAEARUD EAD ED NATAYIJ ALBAHTH , TAHQIQ MUHAMAD RASHAD SALIM , (ALMAMLAKAT ALEARABIAT ALSAEUDIAT: JAMIEAT AL'IMAM MUHAMAD BIN SUEUD , 1991) , TABA 2 , JUZ' 8.
21- ABD ALLAH ALEAJIRI , SHUMUE ALNAHAR , 'IITLALATAN EALAA ALJADAL ALDIYNII ALALHADII ALMUEASIR FI MAS'ALAT ALWUJUD ALALHI , (ALKHBR: MARKAZ TAKWIN LILDIRASAT WAL'ABHATH , 2016) TABA 1.
22- STIFIN HWKYNJ , LYWNARDW MWLDINWW , ALTASMIM ALEAZIM 'IIJABAT JADIDATAN 'ASYILAT ALKAWN ALKUBRAA , TARJAMAT 'AYMAN 'AHMAD EIAD , DAR ALTANWIR LILTIBAEAT WALNASHR , TABA 1.
23- MITSHYU KAKU: RUAA MUSTAQBALIATU. TARJAMAT Dr. SAED ALDIYN KHARAFAN , MURAJIEA: MUHAMAD YUNIS , KAYFA SAYUGHAYIR ALEILM HAYATUNA FI ALQARN ALWAHID WAHDA? SILSILAT ALAM ALMUERIFA.

24- Dr. EABD ALWAHHAB ALMASIRI , ALFALSIFAT WATAFKIK AL'IINSAN , ALQAHRT: DAR DWWN LILNASHR WALTAWZIE , 2002) TABA 1.
25- Dr. ABD ALLAH ALSHAHRIU , THLATH RASAYIL FI ALALHAD WALEALAM WAL'IIMAN , (BYRUT: MARKAZ NAMA' LILBIHAWTH WALDIRASAT , 2014) TABA 1.
26- SAED ALDIYN MASEUD BIN EUMAR ALTAFTAZANI , SHARAH ALEAQAYID ALNASFIAT , TAHQYQ: EALI KAMAL , (BYARUAT , DAR 'IIHYA' ALTURATH ALEARABII , 2014).
27- ABI BAKR MUHAMAD BIN ALTAYIB BIN ALBAQILANII , KITAB ATAMHEED , (BIRUT: ALMUKTABAT ALSHARQIAT , 1957).
28- BIN HIZM AL'UNDILSIU , ALFASL FI ALMULUL WAL'AHWA' WALNAHL , MAKTABAT ALSALAM ALEALAMIA.
29- EABD ALRUHMIN BIN YAHYAA ALEILMIA , ALQAYID 'ILAA TASHIH ALEAQAYID , (BYRUT: ALMAKTAB AL'IISLAMII 1984 ,) TABA 3.

FOREIGN REFERENCES:

30- BAILEY, C. GREEK ATOMISTS EPICURUS, OXFORD, AT THE CLARENDON PRESS, 1928.
31- LOCKE, J. AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING, BK. II, CH.1, SEC 23

INTERNET REFERENCES:

32- HTTPS://YOUTU.BE/EYUZUYLW_3U
33- HTTPS://YOUTU.BE/1TMSMRTPICY
34- HTTPS://YOUTU.BE/PVGSU-8I8O8