



جامعة الشهيد حمه لخضر
الوادي - الجزائر
كلية الحقوق والعلوم السياسية

سلسلة
إصدارات
المخبر

17



مخبر التحولات القانونية الدولية وإنعكاساتها على التشريع الجزائري

إصدارات

المعرفة بين النظرية و الاستمولوجيا

المعرفة بين النظرية و الاستمولوجيا

المعرفة بين النظرية و الاستمولوجيا

الدكتور الهادي دوش
أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة الوادي



الدكتور الهادي دوش
أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة الوادي
2022



المعرفة بين النظرية والإبستمولوجيا

إصدارات مخبر التحولات القانونية الدولية وانعكاساتها على التشريع الجزائري

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي،

الجزائر



طبعة 2022



مطبعة منصور

شارع القدس – الأعشاش الوادي

تلفاكس: 032 24 97 45

البريد الإلكتروني: imp_mansour@yahoo.fr



- عنوان الكتاب: المعرفة بين النظرية والإبستمولوجيا
- النوع: مؤلف
- المؤلف: د. دوش الهادي
- ردمك (ISBN): 978-9931-276-07-4
- الإيداع القانوني: أبريل 2022
- الطباعة: مطبعة منصور الوادي

جميع الحقوق محفوظة

1443 هـ / 2022 م

المعرفة بين النظرية والإستمولوجيا

الدكتور: الهادي دوش

مقدمة:

تدور حول المعرفة الإنسانية عدة مناقشات تحتل الفلسفة فيها مركزا رئيسيا، خاصة الفلسفة التربوية الحديثة، فهي نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم إذ لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان نوعها ما لم تحدد مصادر الفكر الإنساني فيها وطبيعته ومقاييسه وقيمه، ولما كانت مسألة المعرفة تتسم بشيء من التعقيد من خلال تداخل الدلالات الاصطلاحية مع الضمنية، التصور مع التصديق، الواقعية مع المثالية، الحس مع التجربة... إلخ فإن أي حديث فيها يتطلب تحديد معالمها وطبيعتها ومصادرها، ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم الاختلافات القائمة بين التيارات الفكرية المختلفة في تفسيرها لمختلف القضايا والظواهر العلمية القائمة، ونظرا لهذه الأهمية المتزايدة لقيمة المعرفة كان لابد من تسليط الضوء عليها من خلال تحديد مفاهيمها وأنواعها ومصادرها، واتجاهاتها النظرية باعتبارها مصدرا للقوة.

أولاً:

المعرفة: تعريفها، خصائصها، أنواعها

1- تعريفها:

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، كما تعود إلى معنى السكون والطمأنينة⁽¹⁾، تقول عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف، أي أن هذا الأمر الذي صحيح وبالتالي سكوننا إليه، فالمعرفة حالة تقتضي سكون العارف إلى المعروف خلافاً للإنكار الذي يقتضي وحشة بين المنكر والمُنكر⁽²⁾، وفي موطن آخر وردت كلمة معرفة من مادة (عرف) لتدل على المجازاة، العلامة، العلو، الطيبة⁽³⁾، وفي موضع آخر يرتبط مفهوم المعرفة بالعلم، أي إدراك الشيء على ما هو عليه والعلم كذلك به، غير أن الفرق بينهما أن المعرفة تكون مسبقة بالجهل على خلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف⁽⁴⁾.

أما اصطلاحاً: لقد فرق العلماء قديماً بين العلم والمعرفة فقالوا "أن المعرفة إدراك الجزئي، أما العلم إدراك الكلي وأن المعرفة تستعمل في التصورات أما العلم في التصديقات لأن من شروط العلم أن يكون محيطاً بأحوال العلوم إحاطة تامة (...) فكل علم معرفة وليس كل معرفة علم⁽⁵⁾، كما يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على عدة معان⁽⁶⁾:

أولاً: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في النص سواء كان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مطلوب به.

ثانياً: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لفهم حقيقية أو غموض، فهي محيطية إحاطة موضوعية بالشيء الموجود في الواقع.

ثالثاً: يراد بالمعرفة أحياناً أخرى: مضمونها ونتيجتها.

وجملة القول فيما تقدم أن المعرفة تطلق على تلك العمليات الذهنية التي ترتبط بتكون الصورة الحقيقية عن الشيء المراد بصفة موضوعية وعقلانية، أما في المعاجم الأجنبية فقد ورد تعريف المعرفة من خلال التمييز بين نوعين منها: المعرفة المتعلقة بالعلوم الطبيعية والمعرفة المتعلقة بعلوم الإنسان، فالأولى معرفة عقلية محضة يمكن أن نجد فيها الصور الرياضية للقوانين الطبيعية، أما الثانية فهي معرفة تستند إلى الفهم،

(1) أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. القاهرة: مطبعة مصطفى الباري الجلي، ط2، ج4، 1969، ص 281.

(2) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(3) أبو القاسم بن عمر الزخشري: أساس البلاغة. القاهرة: مطبعة دار الشعب، 1960، ص 624.

(4) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية. (د.ت)، ص 261.

(5) صليبا جميل: المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني: ج2، 197، ص 392، ص 393.

(6) المرجع السابق: ص - ص: 393 - 394.

تتناول نظام الإحساس والعاطفة، وهي تمثل العلوم التي تدرس الظواهر الإنسانية⁽¹⁾، نلاحظ من خلال هذا التعريف أنه يميّز بين نوعين من المعرفة وهما: معرفة تتعلق بالطبيعة وعلومها، ومعرفة تتعلق بالإنسان وما يرتبط به من مشكلات، وهو العلم الذي جاء ليعالج الظواهر الإنسانية والحقائق العلمية المجردة للوصول إلى نتائج ثابتة.

أما في اللغة الإنجليزية فإن مفهوم المعرفة مشتقة من الفعل (know to) وتتناول أساساً الطريقة، كما تعني معرفة الفرد أو الشخص كيف يؤدي شيئاً ما، وعلى مستوى المعرفة هل هي معرفة الأشياء knowledge of things (هي معرفة مكتسبة) أم معرفة الحقائق knowledge of facts⁽²⁾، بالتالي فإن المعرفة عملية مركبة تشمل الطريقة ولفعل والمضمون من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة، وفي تعريف آخر للمعرفة " تعني الحالة الذهنية للفهم وإدراك الحقائق⁽³⁾، وبالتالي فهي عمل ذهني يقوم به العقل، وفي معنى آخر تعرف المعرفة على أنها تعني "عملية ممارسة للخبرة، أي وضع المعرفة ضمن سياق ما يمكن تخزينه أو معالجته"⁽⁴⁾، وهذا المدخل العملي يركز على كون المعرفة صيرورة وحركية متواصلة في إطار جهود اكتساب الحقائق باستخدام أدوات تكنولوجيا المعلومات، فالمعرفة تعني إذن⁽⁵⁾:

- الخبرة التي يمكن توصيلها أو تقاسمها.

- تتكون المعرفة من البيانات والمعلومات التي تم تنظيمها ومعالجتها لنقل الخبرة والفهم والتعلم.

- المعرفة معلومات منظمة قابلة للاستخدام في حل مشكلة معينة أو هي معلومات مفهومة، محللة ومطبقة.

وهكذا تتعدى مسألة المعرفة تلك النشاطات العقلية الذهنية إلى الاعتماد على أنظمة العمل البيانية، وبهذا يمكن إدارة المعرفة من خلال مدخل الترميز codification القائم على القياس ومعالجة المعلومات البيانية بالاعتماد على المعرفة المتماثلة (النموذج المحدد مسبقاً)، أو من خلال مدخل الشخصية personalization الذي يقوم على الفرد ومعرفته واستخدامه لها في معالجة مشكلاته⁽⁶⁾، وهكذا تبرز أهمية المعرفة من خلال الدور الذي تؤديه في تحويل المجتمعات واستثمارها في ميدان المعرفة من خلال التأكيد على مسألة التنافس على الرأس المال الفكري، وبالتالي التحول إلى ما يعرف باقتصاد المعرفة Knowledge Economy.

(1) Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie. paris: librairies larousse. 1964. pp 276 277.

(2) محمد عواد الزيادات: اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة. الأردن (عمان)، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2008، ص 17.

(3) سعد غالب ياسين: إدارة المعرفة: المفاهيم. النظريات التقنيات. الأردن (عمان): دار المناهج للنشر والتوزيع. 2007، ص 29.

(4) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(5) محمد عواد الزيادات: مرجع سابق. ص 18 - 19.

(6) وهذا ما هو سائد أكثر في إدارة الاعمال. المرجع السابق. ص 19.

2- خصائص المعرفة:

ذكر الكثير من الباحثين العديد من الخصائص المختلفة للمعرفة كل حسب زاوية اهتمامه بالموضوع، وسنقتصر هنا على نوعين فقط؛ وهذا النوع الأول ذكرها على إطلاقها بغض النظر عن مضمونها ومحتواها، وتشمل ما يلي⁽¹⁾:

(1) تتطلب المعرفة تفاعلاً انسياً مع الواقع وإدراكاً له من حيث متغيراته وعناصر تشكله والقوى الداعية لتغييره أو تطوره، فهي لا تعنى بتركيب المعطيات والحقائق بصورة صورية كما تقوم بذلك البيانات، إنما تهتم بالعلاقات البيئية المفيدة وارتباط المعلومات بالتطبيقات ومصالح الأفراد والمجتمعات، أي ارتباط المعرفة تحديداً بالتقدم الحضاري والتنمية الإنسانية الشاملة.

(2) المعرفة ذات وموضوع في نفس الوقت، فهي ذات كونها موجودة في عقول الأفراد، وهي موضوع عندما تكون مستقلة عنه موجودة في الكتب والمراجع والوسائط الرقمية المختلفة وكلاهما يتعاملان ببعضهما، فعندما تنتقل المعرفة من الموضوع إلى الذات عند ما يستطيع الفرد اكتساب المعرفة من مصادرها وأشكالها الصريحة، كما أن المعرفة الذاتية (الضمنية) ستتحول إلى معرفة صريحة مكتوبة (لموضوع) عندما يمارس الفرد أو الجماعة نشاط إنتاج المعرفة في المجتمع.

وهكذا يتكاملان فالمعرفة المكتسبة من مصادرها المختلفة لا تعدو أن تكون لخدمة الذات الإنسانية نحو تحقيق آمالها وتطلعاتها.

(3) المعرفة لها مضمون اجتماعي إنساني، فهي بمثابة كائن يعيش ويحيا له دورة حياة متداخلة ومتكاملة في مراحلها ومستوياتها وتطورها، ولا توجد حقائق معرفية ثابتة فكل الحقائق تخضع للتحديث والتعديل والتطوير، كما أنه لا توجد في الحقائق معارف مطلقة لأن المعرفة بحكم تشكلها ذات طبيعة نسبية.

(4) تتطور المعرفة وفق مسار تصاعدي مستمر تتجدد فيه المعرفة كما يتجدد كنهها بشرط أن تكون المعرفة الجديدة أكثر انسجاماً مع الحقيقة وأكثر قدرة على تلبية احتياجات الناس.

(5) ترتبط المعرفة بالحقيقة وإدراك اليقين، وفي هذه الحالة سيكتشف الفرد تجربة وخبرة جديدة يقترب فيها من درجة الاعتقاد، فالمعرفة تقود إلى اليقين بخطوات ثابتة، على عكس المعلومات التي تقع دائماً في ظروف أقل يقيناً فتكون كل القرارات المرتبطة بها مبنية على المخاطر، فالمعرفة بدون يقين هي مجرد معلومات مطبوعة بهوية الفرد أو الجماعة.

(6) المعرفة مورد إنساني ينمو باستمرار من خلال استعماله، فهي أكثر من مجرد الحصول على المعلومات، وهي أقل درجة من الحكمة لالتزام هذه الأجرة بالقيم الإنسانية العليا.

(1) سعد غالب ياسين: مرجع سابق. ص ص، 32-34.

(7) قد تكون المعرفة جزء من نظام ديناميكي للتفكير وإدراك الواقع الموضوعي، أي أنها نتاج نشاط العقل في حوار مع الطبيعة وتعامله مع الواقع وإدراكه لمتغيراته.

إن هذه الخصائص العامة للمعرفة لا تعدو أن تكون خصائص ذات نظرة شمولية علانية للمعرفة وذلك من خلال تفاعلها مع الواقع الموجودة فيه من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة من أجل تحقيق مصالح الأفراد والمجتمعات وحل مشاكلهم ومواجهة المتغيرات الجديدة.

أما إذا أردنا معرفة الخصائص المتعلقة بطبيعة المعرفة ومضامينها فيمكن تحديدها كما يلي⁽¹⁾:

(1) المعارف يمكن أن تتوالد، من خلال نظم المعلومات والخبرات المختلفة التي تؤدي إلى إستدامة الابتكار.

(2) المعارف يمكن أن تموت، من خلال إحلال معارف جديدة محل المعارف القديمة، أو بموت الأشخاص الذين يحملونها في حين أن معارف أخرى تكون أقل استخداماً وأخرى على العكس منها.

(3) يمكن للمعرفة أن تمتلك: وذلك بفعل ارتفاع معدلات التعليم العالي فيتم تسجيل معارف جديدة من خلال براءات الاختراع (الملكية الفكرية) مثلاً، شأنها في ذلك شأن الملكية المادية.

(4) المعرفة متجذرة في الأفراد: إذ ليس كل معرفة تكون في شكل مرجح فقد تكون ضمنية ومنظورة يحتفظ بها في عقول الأفراد من خلال خبراتهم وتجاربهم، كما قد تكون في شكل إمكانات ذهنية فهي بمثابة الطاقة الموجودة في البطارية يمكن استخدامها بمجرد توصيلها بالمستخدم.

(5) المعرفة يمكن أن تحتزن: يمكن أن يكون التخزين داخلياً في عقول الأفراد، كما يمكن أن يكون خارجياً على الأوراق، الكتب والوسائط الإلكترونية، ومواقع الويب (web) مثلاً، ذلك أن ما توصلت إليه البشرية الآن، هو ما تم تخزينه خلال العشرين سنة الماضية مثلاً أو ما استطاعت تخزينه.

(6) المعرفة يمكن أن تصنف: إضافة إلى كونها متجذرة - معرفة ضمنية في عقول الأفراد - أو كونها صريحة - خارجية مسجلة، فإنها يمكن أن تأخذ أشكالاً أخرى: معرفة الأدلة، معرفة العملية، (كيفية عمل الأشياء)، معرفة المهارة، معرفة الأفراد (عن طريق الرواية، الحدس، العلاقات المستخدمة).

تجدر الإشارة إلى أن هناك خصائص عدة يمكن أن تظهر من خلال مفهوم المعرفة كقيمة مهمة في اقتصاد المعرفة في مقابل مقارنتها بمفهوم السلفة كقيمة مادية في الاقتصاد الصناعي، وذلك كما يوضحه المخطط التالي:

(1) محمد عواد الزيادات: مرجع سابق. ص ص 24-25.

البيانات	السلعة	المعرفة
الخصائص	منظورة قابلة للقياس الندرة تناقص العوائد متلاشية تعاقب الانتاج والإستهلاك	غير منظورة - أيثرية غير محددة - غير قابلة للقياس الوفرة تزايد العوائد متولدة ذاتيا تزامن الاستخدام والانتاج
القيمة	قيمة الاستعمال قيمة التبادل	قيمة التبادل عند الاستعمال
الأفراد	العمال اليدويون	عمال ومهنيين المعرفة
المقاييس	مقاييس إنتاجية تقليدية محاسبة تقليدية مؤشرات مالية	مقاييس إنتاجية العمل المعرفي (قيد التطوير)
نمط الندرة	يكون في الموارد	يكون في الانتباه والتركيز
القوة والضعف	دورة تقادم (ضعف)	دورة تعزيز وتكوين ذاتي (قوة)
النمو	خطي	أسي

الجدول رقم (01): مقارنة السلعة والمعرفة.

المصدر: محمد عوادا الزيادات: مرجع سابق، ص 27.

من المخطط السابق يتضح أن هناك فرقا واضحا، تحولا جذريا في منطق المعرفة مقارنة عما كان عليه سابقا في الاقتصاد الصناعي، فإذا كانت السلعة والآلة هي الرمز الاستهلاكي في الاقتصاد الصناعي فإن المعرفة هي الرمز الاستهلاكي ورمز الثروة والانتاج الذي يحرك الطلب في الاقتصاد القائم على المعرفة فأصبحت المعرفة هي مصدر الثروة والقيمة، لكن قيمتها تكون تبادلية عند الاستعمال وليست مادية واستعمالية كما هو الحال في قيمة السلعة⁽¹⁾، فالمعرفة ذات التكلفة العالية قد لا تكون لها قيمة ما لم توضع في الاستعمال، على خلاف السلعة التي حتى عند عدم استعمالها واستخدامها فإن قيمتها التبادلية محفوظة، أما بالنسبة لنمط الندرة فإنه في الاقتصاد الصناعي يكون على مستوى الموارد (نقص السلعة) أما بالنسبة لاقتصاد المعرفة فإن كثرة المعرفة والمعلومات هي التي تؤدي إلى الندرة وذلك بفعل عدم التركيز والانتباه من

⁽¹⁾ يمكن الفصل بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل في مسألة المعرفة، فإذا كانت القيمتان متحديتان في السابق عند مفهوم السلعة المادية فإن الأمر يختلف هنا في مفهوم المعرفة: فالهواء مثلا له قيمة استعمالية عالية لكن قيمته التبادلية صفرية وفي مقابل الألماس له قيمة استعمالية منخفضة في حين أن قيمته التبادلية عالية جدا، انظر: محمد عوادا الزيادات: مرجع سابق، ص 26.

قبل المتلقين، بالتالي يكون نمو المعرفة أسياً (وضع المعرفة قيد التقيد للوصول إلى الذكاء) أما السلعة فيكون نموها خطياً بفعل زيادة الإنتاج.

3- أنواع المعرفة:

هناك أصناف للمعرفة يمكن تحديدها فيما يلي :

النمط الأول وهذا النوع من التصنيف عادة ما يؤخذ به في نظم تكنولوجيا المعلومات، إذ تصنف المعرفة كما يلي⁽¹⁾:

1. المعرفة الإجرائية: هي التي توجه وتنبه إلى الطريقة التي تعمل بها الأشياء من أجل حل المشكلات، ومن ذلك البحث عن القواعد والبرامج والإجراءات، فهي تشكل أنماطاً نموذجية قائمة.
2. المعرفة الإعلانية: تتضمن المعرفة هنا عدة معايير للاختيار ما بين الصحيح أو الخاطئ، كما تتضمن عبارات كاملة عن المفهوم أو الكائن.

3. المعرفة البعدية: يتناول هذا النوع توصف المعرفة نفسها بما يساعد في اختيار المعرفة الملائمة لحل المشكلة وتعزيز نظام فعال في حل المشكلات.

4. المعرفة الاستكشافية: وهي تلك التي تستخدم قواعد المنطق لضبط عملية التفكير والادراك، وهي معرفة تجريبية ترافق الفرد خلال تجاربه السابقة.

إن هذا النمط من المعرفة عادة ما يكون لحل مشكلات معينة بطرق تقنية تكنولوجية حديثة (باستخدام تكنولوجيا المعلومات)، أما النمط الثاني من أنماط المعرفة فيتضمن ما يلي⁽²⁾:

1. المعرفة العميقة: وهذا النوع يطلق على تلك المعرفة العميقة في مضامينها الغنية بمحتوياتها، تصل إلى درجة اليقين والإعتقاد وذلك بفعل التجربة والخبرة.

2. المعرفة السطحية: أي أنها معرفة تستوعبها فقط نطاق المساحة التي تشملها المشكلة دون الوصول إلى مكامن المشكلة، فهي تحتاج إلى معلومات أكثر خبرة أجدر لتتحول إلى معرفة عميقة.

وهذا النوع من التصنيف يقترب أكثر من البحث في طبيعة المعرفة ودراسة مضمونها، كما يمكن إضافة تصنيف آخر للمعرفة كما يلي⁽³⁾:

1. المعرفة بالكيف: تلك المعرفة التي تتعلق بالكيفية وترتبط بدراسة مضمون كل نشاط وكل عملية، وهي معرفة ترتبط من جهة أخرى بالتقانة والنظم المعلوماتية من أجل ربط المضامين (المدخلات) بالخرجات.

(1) سعد غالب ياسين: "المعلوماتية وإدارة المعرفة رؤية استراتيجية عربية" المستقبل العربي، ع 260، ص 202.

(2) سعد غالب ياسين: إدارة المعرفة: المفاهيم، النظم، التقنيات، مرجع سابق، ص 35.

(3) المرجع السابق: نفس الصفحة.

2. **المعرفة الشبئية والسببية:** أي معرفة ماذا؟ ولماذا؟ وذلك لأجل البحث عن الأسباب والعوامل المؤثرة والمتغيرات المترابطة للإجابة عن أسئلة الباحث، وهي أسئلة تتعلق بالتعلم الإنساني من خلال الحقائق والتجارب.

أما الكاتب والفيلسوف بولاني Micheal polangi فقد صنفها إلى نوعين⁽¹⁾:

1. **المعرفة الضمنية:** وتمثل المعرفة غير المكتوبة وهي المخزونة في عقول الأفراد (حتى في عقولهم الباطنية) وهي المعرفة الصامتة المكتسبة والمسجلة في العقول، تشمل: المهارات- الكفاءات - الخبرات...الخ.

2. **المعرفة الصريحة:** فهي تلك المكتوبة والمرمزة التي تخويها مختلف المراجع والمدونات والأوساط المعلوماتية، والتي يمكن نقلها ونشرها وإعادة إنتاجها وبالتالي تخزينها واسترجاعها.

إذ كانت المعرفة الضمنية هي معرفة تتعلق بالذات العاقلة فهي تتأثر بالعواطف والميولات النفسية، فإن المعرفة الصريحة هي المعرفة بالموضوع فهي القادرة على تحويل تلك المعرفة الضمنية إلى إنتاج ملموس مكتوب، ولذلك لا بد من التأكيد على أن المعرفة لا يمكن أن تنسم إلا بجناحين اثنين هما المعرفة الضمنية هي الأساس ثم تتحول إلى معرفة صريحة مكتوبة، وبهذا تستطيع المعرفة أن تخلق في فضاء التقدم والإنتاج العلمي.

ثانياً:

نظرية المعرفة السياسية

تنبع أهمية الدراسة المعرفية من كونها تركز بصورة أساسية عن كيفية التحقق من المعرفة والوصول إليها، أي حول حقيقة معرفة شيء ما وطبيعته وكيفية الوصول إليه وبالتالي المساعدة على التفكير، يرى البراغمائيون -في هذا الشأن- أن المعرفة ما هي إلا محصلة للتفكير وليس ما يستقر في الذهن من حقائق بحكم العادة أو الشيع أو التوهم أو الإلحاح.

لقد أصبح معلوماً أن لكل علم نظريته المعرفية ينبثق منها منهج البحث وتتمحور حوله تلك التساؤلات النهائية المرتبطة بالإنسان: وجوداً، مواقف، مصيراً، لذلك نجد أن تطبيقات نظرية المعرفة في الفكر الغربي تتبع مجالات التخصص، فتارة نجدتها تتبع العلوم الطبيعية، وتارة نجدتها تتبع العلوم لرياضية المنطقية، وتارة أخرى العلوم اللسانية...وهكذا، وهذا راجع لضرورة ربط العلم بالعمل والنظرية بالواقع،

⁽¹⁾ الفيلسوف Micheal polangi (1891-1976) انشغل في البداية بحقل الكيمياء الفيزيائية وتحول بعدها إلى الفلسفة، تحصل على لقب أستاذ كرسي في الدراسات الاجتماعية من جامعة مانشستر سنة 1948، جمع محاضراته في كتاب: personalknowledTowards a post criticalEpistemolgy وقد قال بالمعرفة الشخصية لأنه أراد أن يقول أن: الفكر والتفكير في العلم يرتبطان بالمعرفة الشخصية للإنسان وأن العواطف تعتبر مكونات حيوية لهذه المعرفة. أنظر: سعد غالب ياسين: إدارة المعرفة. مرجع سابق ص 36.

يقول حسن حنفي في هذا الشأن "إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي يكون وضعها في العلم زائداً، ترفاً عقلياً لا نستطيع دفع ثمنه، فالعمر لا يطول والواقع لا ينتظر"⁽¹⁾.

لقد أخذت النظرية المعرفية لعلم السياسة توجهاتها من هذا المفهوم، فإذا كانت المعرفة هي محصلة التفكير فإن التفكير السياسي ينطلق من السياق المعرفي السياسي (الفلسفة السياسية) بالاستناد على المكون المعرفي من حيث المنهج، فالمنهج والمحتوى يكونان في النهاية معرفة سياسية، وقبل أن نفصل في نظرية المعرفة السياسية نتطرق أولاً إلى مفهوم النظرية.

1- مفهوم النظرية THEORY:

لقد كان المفهوم الشائع للنظرية يقوم على ذاك الاستخدام الذي يعني كل ما هو نظري تأملي قائم على التصورات والإدراكات، ليصل العلم في ما بعد إلى إعطاء معنى آخر للنظرية يربط فيه بين الجانب النظري والواقع، فالنظرية المنفصلة عن الواقع لا تعدو أن تكون فلسفة، فالواقع² هو المحك الأساسي لتأكيد مصداقيتها وعلميتها.

لقد أثار ملفن "MELVIN" العديد من المفاهيم المتعلقة بالنظرية كونها مصطلحاً عاماً يشير إلى تلك الجوانب العامة المتعلقة بالخبرة الواقعية، أو كونها مبدأً تعميمياً يقرر علاقة وظيفية بين مجموعة من التغيرات فإذا كانت هذه التغيرات مرتبطة بالواقع فيطلق عليها القانون أما إذا كانت أكثر تجريداً فيطلق عليها النظرية⁽²³⁾.

كما ان النظرية تطلق على مجموعة من القوانين المتسقة منطقياً، أي أن مفهوم النسق يطلق على مجموعة من القضايا النظرية التي تتضمن ترتيباً معيناً، كما أنها تستخدم للإشارة إلى العبارة التلخيصية التي تتخذ صورة مجموعة من القوانين التي تم التوصل إليها بالبحث التجريبي⁽³⁾، أما أرنولد روس "ARNOLD ROSS" في كتابه النظرية والمنهج في العلوم الاجتماعية فيعرفها بأنها "بناء متكامل يضم مجموعة تعريفات وافتراسات وقضايا تتعلق بظاهرة معينة بحيث يمكن أن تستنبط منها منطقياً مجموعة من الفروض القابلة للاختبار"⁽⁴⁾، فالنظرية تقوم على ما يلي:

— بناء تصوري يبنى على الفكر ليربط بين مجموعة من المبادئ والنتائج.

(1) حسن حنفي: "في معنى الحوار ومقاصده بعيداً عن منطق الفرق الناجية" في: حوار الشرق والغرب. بيروت: (لبنان): المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص 11.

(2) هناك تضارب بين النظرية والقانون أيها أكثر تجريداً وتعمية، وهذا راجع إلى اختلاف المفهوم حول النظرية ذاتها فأحياناً تقترب من الواقع وأحياناً تبتعد عنه.

(3) محمد علي محمد: علم الاجتماع والمنهج العلمي. الاسكندرية (مصر): دار المعارف الجامعية، 1979، ص 61.

(4) إبراهيم أبراش: النظرية السياسية بين التجريد والممارسة. القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012، ص 37.

- إطار فكري يفسر مجموعة من الحقائق العلمية ويضعها في نسق مترابط.
- تفسير لظاهرة معينة من خلال الاستنباط.
- مجموعة من القضايا ترتبط معا بطريقة منظمة وتعمل على تحديد العلاقات السببية بين مجموعة من المتغيرات.
- مجموعة مرتبطة من المفاهيم تكون رؤية منظمة للظواهر عن طريق تحديد العلاقات بين المتغيرات بهدف تفسير الظواهر والتنبؤ بها.
- فالنظرية إذا تعني ذاك الإطار التصوري القادر على تفسير الظواهر والعلاقات بهدف البحث عن العلل والأسباب وصولا إلى النتائج والتنبؤات، فالنظرية لا بد أن تتوفر فيها جملة من الشروط⁽¹⁾:

- 1- ينبغي أن تكون مفاهيمها تعبر عن قضايا محددة بدقة.
- 2- يجب أن تشتق القضايا الواحدة من الأخرى.
- 3- يجب أن توضع في شكل عام ومجرد، بحيث يمكنها التعميم عن طريق الاستنباط.
- 4- أن تكون واقعية لها القدرة على الاكتشاف والتنبؤ.

رغم المحاولات التي قام بها العديد من الباحثين للوصول إلى مفهوم النظرية ورغم ما وصلت إليه النظرية من حقائق أصبحت تصاغ في شكل قوانين عامة تطبق على مستوى الواقع، إلا أنها وجهت لها مجموعة من الانتقادات تشكك في إمكانية تعميمها وبقينيتها، ومن ذلك كونها تحمل الشك وأنها معرفة نسبية مؤقتة لا تتصف باليقين والتعميم المطلق، لأن النظرية الصحيحة اليوم يمكن أن تكون خاطئة غدا، فهي لا تستطيع الوصول إلى الحقائق المطلقة، بالتالي يجب التعامل معها على أنها فرض من الدرجة الثانية أقل تأكيدا من القوانين، وهذا ما يفسر- تعاقب النظريات وكثرة الانتقادات، يقول أوجست كونت: "إن المعاني المطلقة تبدوا لي مستحيلة جدا إلى درجة على أنه على الرغم من دلائل الصدق التي أراها في الجاذبية، إلا أنني لا أكاد أجرو على ضمان استمراريتها"⁽²⁾، فالنظرية العلمية نسبية قابلة للتعديل والتغيير والتطور بتطور الاكتشافات العلمية وتطور العقل والحياة الاجتماعية والمعرفة الإنسانية، كما أن فشل النظريات على مستوى تطبيقاتها في الواقع يجعلها تترك مكانها لنظريات أخرى، فالواقع العملي يعتبر المحك الحقيقي لاختبار فروض النظرية وتأكيد دلالات صدقها وقدرتها على التحدي والاستجابة لمطالبات الواقع، وهذا ما ينطبق أكثر على مفهوم النظرية في مجال العلوم الاجتماعية حيث تثير العديد من

(1) المرجع السابق. ص ص 37-38.

(2) المرجع السابق. ص 38.

الإشكالات وذلك تبعا لاختلاف المعرفة في العلوم الاجتماعية عنها في العلوم الطبيعية، لدرجة أن هناك من لا يعترف بمفهوم النظرية في العلوم الاجتماعية إنما هي لا تعدو أن تكون أفكار ومفاهيم منهجية لا ترقى إلى كونها نظريات وقوانين معرفية كما هو الحال في العلوم الطبيعية، فالمعرفة المختبرة في العلوم الاجتماعية لا تتعدى كونها وجهات نظر خاصة بباحث أو فئة أو طبقة معينة لها توجهاتها ومصالحها وتوقعاتها، فهي حقيقة مشوهة، بالتالي لا يمكن القول بأن هناك نظرية في علم الاجتماع مستوفاة الشروط العلمية.

2- نظرية المعرفة:

جاء في معجم مقاييس اللغة أن لفظ المعرفة في اللغة جاء للدلالة على معنى السكون والطمأنينة، فهي ضد الإنكار، نقول عرف فلانا فلانا، أي سكن إليه واطمأن إليه، لأنه من أنكر شيئا توجس منه خيفة، ويستند ذلك من كون أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي- سكونها إليه بخلاف مالم يثبت فإنها تنكره⁽¹⁾، أما "الفيروز أبادي" في قاموس المحيط فيعرفها بأنها العلم، كما أنه ورد في اللغة بمعاني مختلفة: الشعور، العلامة، الأثر، السمة⁽²⁾.

أما اصطلاحا فيقترب مفهوم المعرفة من الفراسة والقيافة، فهي كل المعارف المتعلقة بالإدراك بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها⁽³⁾، فرق العلماء قديما بين المعرفة والعلم فقالوا بأن المعرفة تتعلق بإدراك الكلّي أما العلم فهو إدراك الجزئي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات أما العلم في التصديقات، لأنه من شروط العلم الإحاطة بأحول المعلوم إحاطة تامة، فكل علم معرفة وليس كل معرفة علم⁽⁴⁾، وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين اثنين: الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني فيطلق على نتيجة الفعل، أي حصول صورة الشيء في الذهن⁽⁵⁾.

أما في المعاجم الأجنبية فقد ورد تعريف المعرفة للدلالة على نوعين من أشكالها: معرفة تتعلق بالعلوم الطبيعية، فهي معرفة عقلية محضة ترتبط بوجود الصور الرياضية والاستنباطات العقلية والقوانين الطبيعية، أما الأخرى فهي معرفة تدرس الظواهر الإنسانية تستند الفهم عبر نظم الإحساس والعاطفة⁽⁶⁾، كما وردت المعرفة في المعاجم الأجنبية للدلالة على الاعتقادات المبررة بمسوغات عقلية، لذلك كان التداخل بين مفهومي المعرفة والعلم حتى أننا لا نكاد نجد تفريقا بين المصطلحين لدى أغلب المفكرين الغربيين، ومن

(1) أحمد ابن فارس ابن زكريا: معجم مقاييس اللغة. ط 02، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الجزء 04، 1969، ص 281.

(2) أبو طاهر محمد ابن يعقوب الفيروز أبادي: القاموس المحيط. ط 03، القاهرة: المطبعة الأميرية، الجزء 04، 1973، ص 153.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. (د. ت)، (د. د. ن)، الجزء 02، ص 392.

(4) المرجع السابق. ص 392-393.

(5) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(6) DIDIER JULIA dictionnaire de la philosophie. Paris. Librairies larousse 1964 pp 276- 277.

هؤلاء نجد أوجست كونت حيث يعتقد بأن العلم يمكن أن يرسم لنا المعرفة النظرية، كما يمكن أن يطلق على المعارف التطبيقية أو التقنية.

إذا كان دلتاي (مؤسس العلوم الإنسانية بألمانيا) قد فرق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان فإنه في الوقت ذاته ذهب إلى أن هدف العلوم الطبيعية هو البحث عن التفسير الرياضي للقوانين لإدراك العلاقات الثابتة بين الظواهر، أما هدف العلوم الإنسانية فيقوم على الفهم والتحليل وحل المشكلات، بالتالي فقد رافق مفهوم النظرية مفهوم العلم في المعارف الغربية، على خلاف النظام المعرفي الإسلامي الذي ذهب إلى التفريق بينهما انطلاقاً من المواضيع التي يتناولها كل منهما، حيث تتناول المعرفة ذات الشيء، أما العلم فأحواله⁽¹⁾.

لذلك نجد أن الفرق بين العلم والمعرفة واضح جداً في النظام المعرفي الإسلامي فالهدف من العلم الوصول على العلل والأسباب التي تحكم الظواهر بينما الهدف من المعرفة التمييز بين الظواهر، لذلك كان العلم ضد الجهل وكانت المعرفة ضد الإنكار، فالعلم في خدمة المعرفة لأن المعرفة مجالها العلم والعمل معاً⁽²⁾، كما أنه لا ينبغي فهم أي نظرية ما إلا إذا اختبرت لكن اختبارها لا بد أن يكون في إطار نموذج معرفي ونظام معرفي معين تتأسس عليه مسلماتها وهو ما يطلق عليه ما وراء النظرية metatheory⁽³⁾.

فالنظرية في المعرفة الغربية جاءت نتيجة للمحاولات الأوروبية خلال القرنين الماضيين - في فرنسا وألمانيا- حيث كان أنصار المدرسة الوضعية ينادون بضرورة إلحاق مفهوم النظرية في العلوم الاجتماعية بالنظرية في العلوم الطبيعية خصوصاً ما تعلق بمسألة المنهج⁽⁴⁾، ومن هذا المنطلق ساد في الفكر الغربي عموماً إمكانية قيام معرفة عن الوجود عامة تختص بمبادئ البحث في المعرفة الإنسانية المعرفة. عموماً وبالتالي إمكانية البحث في أدواتها وحدودها وقيمتها وإمكاناتها⁽⁵⁾، وهذا ما سمي في ما بعد بنظرية

أما مصطلح الإبستمولوجيا EPISTEMOLOGY مشتق من الكلمة اليونانية EPISTEME التي تعني العلم أو المعرفة، أما لفظ LOGOS فيعني النظرية أو الطريقة أو الدراسة، بالتالي فالإبستمولوجيا تعني نظرية العلم أو نظرية المعرفة، ويرجع استخدام هذا المصطلح في البداية إلى الفيلسوف الاسكتلندي فيري FERRIER كتابه سنن الميتافيزيقا عام 1854 عندما ميز في الفلسفة بين مبحث الموجودات (الانطولوجيا) ومبحث المعرفة⁽⁶⁾، وفي تعريف خر للإبستمولوجيا على أنها "فلسفة العلوم

(1) عبد العزيز بالشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي. بيروت (لبنان): منتدى المعرفة، 2014، ص 100.

(2) المرجع السابق. ص 105.

(3) نصر محمد عارف: إبستمولوجيا السياسة المقارنة. بيروت (لبنان): مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص 73.

(4) المرجع السابق. ص 79.

(5) محمد عوض الترنوري: نظرية المعرفة في الواقع التربوي العربي المعاصر. عمان (الأردن): الأهلية للنشر والتوزيع، 2010، ص 33.

(6) المرجع السابق، ص 3.

وأساس الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم ولفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي لا السيكلوجي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية ، فهي ليست تركيباً واستباقاً للقوانين العلمية⁽¹⁾ ، وهنا لا بد من الإشارة بين فلسفة العلم وعلم المناهج الذي يدل على قسم من أقسام المنطق، فهي لا تبحث في المناهج العلمية METHODOLOGY ومدى صلاحيتها وعلميتها، إنما تدل على المعرفة العلمية، دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية لإظهار القيمة المنطقية، أما نظرية المعرفة فتبحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها وحدودها، أو البحث عن حل لمشكلات الفلسفة المترتبة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أي علاقة بين العارف والمعروف⁽²⁾.

3- النظرية السياسية POLITICAL THEORY:

تعتبر النظرية السياسية جزء من النظرية الاجتماعية العامة لأن علم السياسة هو علم اجتماعي والظاهرة السياسية هي ظاهرة اجتماعية، لذا فإن النظرية السياسية ولدت في إطار جهود علماء الاجتماع لإضفاء طابع العلمية على الدراسات المتعلقة بالسلطة والدولة والشأن السياسي بشكل عام، لذلك نجد أن هناك اختلافاً بين عديد الباحثين حول مفهوم النظرية السياسية، فهناك من ينظر إليها انطلاقاً من تاريخ الفكر السياسي والتنظير السياسي، وهناك من لا يميز بينها وبين علم السياسة، لذلك فإن هناك صعوبات جمّة في هذا الشأن حيث نجد أن هناك تداخلاً بينها وبين مفهوم الفلسفة السياسية، فالجامعات البريطانية مفهوم النظرية السياسية في حين تتبنى الجامعات الفرنسية مفهوم الفلسفة السياسية بمعنى أن الإجابة عن الأسئلة السياسية ينبغي أن تكون ضمن منظومة قيمية أخلاقية.

— رغم الاختلافات المتعددة لهذه المفاهيم إلا أنه لا يمكن فهم النظرية السياسية خارج الواقع، فالواقع يعتبر الرحم الذي تولد فيه النظرية السياسية وليس العقل المجرد للفيلسوف⁽³⁾، وفي هذا الشأن يقول فوجلين "أن النظرية السياسية علم تحريبي منظم يقوم على الخبرة الكلية للكائن البشري ومهمتها صياغة مشاكل التنظيم تجريبياً ونقدياً"⁽⁴⁾، وهذا ما ذهب إليه أيضاً كل من "هيرسون" و "لاوروس" حين أكدوا بأن النظرية السياسية تعبر عن مجموعة من التأكيدات المترابطة

(1) لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية: ت (احمد خليل)، الجزء 01، بيروت (لبنان): منشورات عويدات ، 2001، ص 356-357.

(2) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص 34.

(3) لذلك لا نستغرب أحياناً نجد أن من وضعوا النظريات السياسية ليسوا فلاسفة أو علماء سياسة، بل مفكرون تأثروا بالواقع السياسي المأزوم، فجون لوك كان طبيباً، ومونتسكيو كان قاضياً ورجل قانون، وجان جاك روسو كاتب مقالات وقصصاً، وسبنسر مهندساً، وجون ستيوارت ميل موظفاً في شركة بالهند الشرقية... وهكذا.

(4) إبراهيم أبراش: النظرية السياسية بين التجريد والممارسة. القدس (فلسطين): دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012، ص 45.

منطقيا مع بعضها والقائمة على أساس أمبريقي - تجريبي - (1) أما "جيمس دورتي" و "روبرت بفالستغراف" فقد استعرضا المعاني الكثيرة للنظرية السياسية في العلوم الاجتماعية حيث تعني (2):

- نظام استنتاجي يقدم مجموعة من الأفكار المتناسكة منطقيا تصلح للمقارن مع الواقع. (كما هو الحال لما قدمه ماكس قوبر من تشابه نماذج الميثالية في نظريته)

- إطار مفهومي أو نظام للتصنيف يسمح بترتيب ودراسة معلومات وبيانات بشكل عقلائي منظم. (كنموذج الحكم لراشد مثلا)

- قد تكون النظرية مجموعة من الفرضيات حول السلوك السياسي، يتم التوصل إليها بالاستقراء (induction) من دراسات تجريبية أو مقارنة.

- النظرية تحمل مفهوم مجموعة من البيانات أو تصريحات حول السلوك العقلائي الواقعي المرتبط بعناصر القوة يطلق عليها النظرية الواقعية. (كالنظرية الليبرالية مثلا).

- قد تكون النظرية مرتبطة بالطابع الأخلاقي - لا بالسلوك الواقعي - تعبر عما يجب ان يكون، وفي هذه الحالة تسمى بالنظرية الميثالية، حيث تتضمن مجموعة القيم والمبادئ لما يجب أن يكون عليه السلوك السياسي. (كالديموقراطية مثلا).

- النظرية كمجموعة اقتراحات عملية لرجال الدولة والمسؤولين تخص النظام السياسي وشكله وبنيته، يمكن أن تأخذ شكل سلوكيات ومبادئ يتحلّى بها رجل الدولة من أجل تحقيق أهداف معينة (كما هو الشأن في النظام البرلماني أو الرئاسي) ويمكن أن تكون في شكل منطلقات وركائز سياسية تصلح للعمل والاسترشاد بها (كما هو الحال بالنسبة للتنمية المستدامة أو صناعة القرار).

إن هذا الاختلاف والتعدد في مفهوم النظرية السياسية يعكس صعوبة مفهوم النظرية ذاته ليفسح بالتالي المجال للمفهوم الأفضل والأصلح، فالنظرية القادرة على التعامل مع الواقع وفهمه وتغييره والتكيف مع مستجداته هي التي تكون لها فرص البقاء والاستمرارية أكثر، كما أنه من بين الخصائص الأخرى لمفهوم النظرية أيضا أن تكون لها القدرة على الربط بين الماضي والحاضر واستشراف المستقبل، أي التحرر من أسر التاريخ والأسطورة والفلسفة والغيبيات للوصول إلى محاولة ضبط الحاضر والتنبؤ بالمستقبل.

(1) المرجع السابق . ص 50.

(2) المرجع السابق. نفس الصفحة.

4- أهداف النظرية السياسية:

يرى أغلب الساسة أن أهداف النظرية السياسية تتقاطع مع أهداف العلم بشكل عام وهي: الضبط، التفسير، التنبؤ⁽¹⁾، يرى ديفيد سنفر أن وظيفة النظرية الاجتماعية تقوم على أمرين: توفر وسيلة منهجية ناجعة لتسجيل ما هو معروف سابقا (التفسير) وتوفر الأساس الذي ينطلق منه الباحث للوصول إلى معرفة جديدة⁽²⁾، ويمكن القول عموما بأن أهم الخصائص العامة المميزة للنظرية السياسية هي كما يلي:

1- تساهم في تطور علم السياسة بشكل خاص والمعرفة السياسية بشكل عام، من خلال عملها على ضبط المفاهيم السياسية وعقلنة الخطاب السياسي وإخراج الفكر من التعميم إلى الحقائق المبرهنة علميا.

2- تمكن الباحثين في علم السياسة من الوصول إلى إطار نظري مبرهن عليه من أجل الإنطلاق في أبحاثهم الجديدة دون العودة إلى نقطة الصفر، أي تساهم في تراكم المعرفة العلمية خاصة ما يتعلق بالشأن السياسي.

3- تضع تحت تصرف السياسة خلاصة ما توصل إليه العلم في فهم الشأن السياسي، الأمر الذي يساعدهم على الممارسة العلمية.

4- تنظم العصبية وتجعلها أكثر عقلانية واستجابة لتحديات الواقع.

5- تضع تحت تصرف الباحث خلاصة التفكير السياسي الإنساني، وتمكنه من استخلاص القوانين مما يساعده على فهم الحاضر واستشراف المستقبل.

6- تكشف عن القصور في المعرفة والممارسة الزائدة.

وإذا كان علم السياسة يدور حول الدولة والسلطة فإن النظرية السياسية يدور مفهومها هي الأخرى حول مفهوم السلطة العلاقات السياسية التي يمكن أن تحكم المجتمع (علاقات الصراع كما يقول كارل ماركس، أو علاقات التعاون كما يقول دي توكفيل).

لذلك نجد أن النظريات السياسية تتبع الفكر السياسي لأن التنظير جزء من التفكير، وهذا يفسر ظهور نظريات سياسية متعددة: النخبة، المجتمع المدني، الديمقراطية، براغماتية، دوغماتية... الخ.

(1) أبراش: مرجع سابق. ص 66.

(2) ناصيف يوسف حتى: النظرية في العلاقات الدولية. بيروت (لبنان): دار الكتاب العربي، 1985، ص 19.

5- خصائص النظرية السياسية:

مهما كان نتاج النظرية في الفكر أو الممارسة فإن النظرية السياسية هي نتيجة منطقية لتطور المعرفة الإنسانية والفكر الإنساني، لأن هناك علاقة جدلية بين الفكر والممارسة، والعقل يحتاج إلى هذه الصياغات الجديدة مهما كان منطلقها الواقع أم من الفكر والمثال، فالتاريخ يبين لنا أن النظريات السياسية كانت نتاج قلق واقعي على الحاضر الذي يحياه الإنسان، بالتالي فإن الحاجة تدفعه إلى التغيير والخوف من المستقبل⁽¹⁾، وفي أحيان أخرى كانت نتيجة تفكير عقلي مقصود من قبل مختصين تجاه ظاهرة معينة، كما يمكن أن تكون نتيجة عمل رجال السياسة أثناء ممارسة مهامهم فيعبروا عنها بالنظرية (بصورة مفاهيمية)، ومهما يكن من أمر فإن النظرية السياسية هي فكر علمي ممنهج تتوفر فيه مجموعة من الخصائص تميزها عن بقية المنظومات الفكرية الأخرى، وهذه الخصائص هي⁽²⁾:

- دقة ووضوح مفاهيمها حتى لا يقع القارئ أو المتعامل معها في اللبس، والنظرية الجيدة هي التي تكون لها القدرة على توحيد أكبر عدد من المفاهيم المستعملة في مجال تخصصها.
- أن تكون الافتراضات التي تقوم عليها عقلانية ومنطقية وليست خيالية، كما يجب أن تكون مبنية على بحوث سابقة.
- أن تتميز بالبساطة دون تعقيد أو تسطيح، بحيث يتوصل إليها دون عناء.
- القدرة على التنبؤ، كلما زادت صحة تنبؤاتها كلما كانت أكثر علمية، مع العلم أن التنبؤ في النظرية السياسية أقل مما هو في النظرية الطبيعية.
- أن تكون ذات قدرة على تفسير الظواهر التي تدرسها.
- أن تكون قابلة للتجريب واقعيًا، وإن تعذر ذلك فإنها تسهل عملية إجراء مقارنات بين الظواهر المتشابهة.
- أن تكون أصيلة وليست إعادة لنظريات سابقة.

(1) يمكن أن نذكر هنا نظريات: الديمقراطية، السلطة، المساواة عند أفلاطون وأرسطو، كل هذه النظريات جاءت لتجاوز الأزمة التي عرفت الديمقراطية في دولة أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد بعد هزيمة أثينا أمام سبرطة، وكذا نظرية العقد الاجتماعي التي جاءت نتيجة الحرب الأهلية العاصفة التي عاصرها هوبس التي كانت تمر بها بلاده آنجلترا نتيجة الصراع بين حكومة كروميل وآل ستيوارت، أما النظرية الماركسية فقد جاءت لتبرير ما كان يعتقد كارل ماركس حول أزمة النظام الرأسمالي. انظر: أبراش إبراهيم: مرجع سابق. ص 63.

(2) المرجع السابق. ص 64-65.

- أن تكون متطابقة مع الواقع، كما أن الواقع (الظاهرة السياسية) أعقد من أن تحكمها

نظرية سياسية واحدة.

6- تصنيفاتها:

تختلف تصنيفات النظرية السياسية تبعاً لاختلاف المفهوم وتدخله مع تاريخ الأفكار السياسية لذلك نجد أن الطرح في هذا الشأن في البداية ذهب إلى القول بأنه يمكن أن بعدين: بعد يتعلق بالنظرية العلمية الحقيقة التي تقف على قدم المساواة مع النظرية الطبيعية، بالتالي فهي تجريبية تنطلق من دراسة تطور الأفكار السياسية منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم مع دراسة الظروف التي أنشأتها وتأثيراتها على الواقع والممارسة السياسية، أما النوع الثاني من النظريات السياسية فيعني تلك التي تكون ذات طابع تجريدي معياري تدرس المؤسسات السياسية والسلوك السياسي في العالم المعاصر في محاولة للوصول إلى التعميم بواسطة طرق المنهج العلمي (البناء العلمي) لكن بعض الكتاب والمنظرين قالوا بضرورة التفريق بين النظرية السياسية وتاريخ الفكر السياسي خاصة بعد تراجع التيار السلوكي في العلوم السياسية والاجتماعية منذ ثمانينات القرن العشرين ليفسح المجال بعدها لتصنيف جديد لنظريات العلوم السياسية يقوم على ضرورة التوازن بين الفكر الوصفي التفسيري والواقع الحسي، أي رفض الفصل بين النظرية والممارسة، وهو ما نادى به أنصار النظرية النقدية critical theory of political حيث رفضوا التسلط الفكري للنظريات البرجوازية التي تقدر المشروع الثقافي الغربي، والنتيجة حسب هذا التوجه هو أن التناقضات الاجتماعية هي التي تسير وتدفع حركة المجتمع وعجلة التاريخ البشري، لذا فهي تنتم النظريات المعيارية والأمبريقية بأنها تنحصر فقط في تبرير الوضع القائم وانها أقل أفقا في فهم الحاضر واستشراف المستقبل⁽¹⁾، لكن غالبية علماء السياسة - بغض النظر عن تخصصاتهم - تعتمدون التصنيف الآتي⁽²⁾:

- النظرية المثالية.

- الواقعية السياسية.

- السلوكية.

- نظرية النظم.

- ما بعد السلوكية.

(1) المرجع السابق ص 108.

(2) أبراش ابراهيم: مرجع سابق، ص 61.

- الواقعية الجديدة.
- أما ستانلي هوفمان فيضع تقسيما آخر للنظرية السياسية بشكل عام يقوم على:
- النظرية الفلسفية والنظرية التجريبية.
- النظرية العامة والنظرية المتوسطة أو الجزئية.
- النظرية الاستنتاجية والنظرية الاستقرائية.
- كما نجد أن هناك بعض النظريات تنسب إلى أيديولوجيا معينة: ليبرالية، ماركسية، فاشية، نازية... الخ، أو عقيدة معينة: النظرية السياسية الإسلامية، فالنظرية السياسية تختلف تصنيفاتها بحسب وجهة نظر كل باحث.

ثالثاً:

الاتجاهات النظرية للمعرفة

لقد أصبح بديهياً أن لكل علم نظرية في المعرفة ينبثق منها البحث في ذلك التخصص وتتمحور حولها التساؤلات النهائية التي تتصل بالإنسان ووجوده ومصيره وموقفه من الوجود، وذلك هو الوضع الطبيعي الذي يفرضه الإبستمولوجيا⁽¹⁾ على العلوم الانسانية والطبيعية، وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على المعرفة في حد ذاتها، حيث البحث عن أدوات المعرفة ومصادرها وطريقة إكتسابها وطرق قياسها وكيفية توظيفها. فالإبستمولوجيا تعني نظرية المعرفة بشكل عام من خلال تحديد أصلها المنطقي لا السيكلوجي، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية فهي ليست تركيباً واستباقاً للقوانين⁽²⁾، وبالتالي تعتبر الإبستمولوجيا مدخلا لنظرية المعرفة وأداة مساعدة لها، كما أن نظرية المعرفة تبحث عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعرفة، ومن جهة أخرى نجد أن الإبستمولوجيا مجالها هو مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها وهذا ما يميزها عن مناهج البحث العلمي Méthodologie التي يستخدمها الباحث للوصول إلى نتائج علمية مضبوطة تمتاز بالصدق وقابلية التعميم، فهي المدخل لنظرية المعرفة والأساس المنطقي الذي تقوم عليه مناهج البحث العلمي⁽³⁾.

(1) مصطلح الإبستمولوجيا Epistemology مشتق من الكلمة اليونانية Episteme تعني العلم أو المعرفة Logos تعني النظرية أو الدراسة، وبالتالي يعني المصطلح نظريو العلم أو نظرية المعرفة، ويعود أول استخدام لهذا المصطلح من قبل الفيلسوف الاسكتلندي J.Fenier في كتابه سنن الميتافيزيقا عام 1854م وقد ورد تعريفها المصطلح في موضع سابق في هذا البحث، للمزيد من التفاصيل أنظر: عادل السكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة. القاهرة: البار المعرفة اللبنانية. 1999. ص 28.

(2) اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية. ت: خليل أحمد خليل. بيروت: منشورات عويدات ج. 2001، ص 356 - 357.

(3) مزيداً من التفصيل أنظر: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق ص 33-34.

ونظرا لهذا التداخل بين المفهومين الإستمولوجيا ونظرية المعرفة تعددت اتجاه تفسير المعرفة وإمكاناتها ومصادرها وذلك من خلال الجوانب التي تتناولها لكل باحث وكذا القيم العقيدية والفلسفية التي يحملها كل مفكر وعلى هذا الأساس سنحدد بعض الاتجاهات في الفلسفة المغربية وفي الفلسفة الإسلامية فيما يلي:

1- الاتجاه الفلسفي الغربي (الفلسفة الغربية):

ويتجلى ذلك في إمكان من خلال ثلاثة مذاهب⁽¹⁾:

أ- مذهب الشك في إمكان المعرفة:

تقوم أراء أنصار هذه المذاهب الفلسفية على أسس شكية، ولا سبيل للوصول إلى اليقين إلا من خلال الشك فلا سبيل لتطهير العقل من الافكار الغامضة إلا بعد طرح ما فيه أفكار، وذلك مادامت المعرفة تبني على الحقيقة والإعتقاد أي لن تكون هناك معرفة إلا إذا كانت حقيقية ومؤمن بها صاحبها إيمانا تاما وبالتالي ما المعرفة إلا تحويلا من معرفة افتراضية إلى معرفة حقيقية ومن اعتقاد خاطئ إلى اعتقاد صحيح² وهذا ما بدأت به الفلسفة منذ التفكير اليوناني، إذ بدأت من السفسطة التي تعني إنكار العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف وهو ما ذهب إليه الفيلسوف سقراط الذي يعتبر (أبو التفلسف العقلي)³، وكذلك أرسطو طاليس الذي استخدم الشك استخداما منهجيا إذ يعتبر الشك منهجيا للوصول إلى الحقائق في مدرسته المشائية^{4*}، وصولا إلى ديكارت ودافيد هيرم.

ب- مذهب اليقين في إمكانية المعرفة (المذهب الدرغائي) Dogmatism:

إن أنصار هذا المذهب يقولون بوجود الأشياء وجودا حقيقيا وبقدرة الانسان على المعرفة، وبالتالي نقضوا مذهب الشك إلا من حيث كونه شكا منهجيا يؤدي إلى الحقيقة، وفي هذه الحالة يمكن التمييز بين نوعين من اليقينية:

— الدوغائية العقلانية: يؤمن هؤلاء بالمعارف العقلية في الدرجة الأولى، أي إمكانية وصول العقل إلى معارف أولية قائمة بذاتها لا يعترىها الخطأ، فالعقل قادر على إدراك الحقائق الموضوعية دون حاجة لتدخل الحواس، فالعقل وحده هو الذي يوصل إلى مبدأ العلية الحقيقية التي تصلح أن تكون موضعا للعلم، أما الحواس فلا يمكن أن تصل إلى هذه المرتبة.

(1) المرجع السابق: ص ص 83. 94.

(2) دنكانيرشارد: ما المعرفة. ط8، ت: مصطفى ناصر. سلسلة كتب عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013، ص ص 19-25.

(3) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 85.

(4) المرجع السابق.* المشائية هي التي يكون علمها يقدم على التفكير الاستقلالي.

- الدوغائية التجريبية: وهي النوع الثاني من النظريات اليقينية، وتعتبر عن إمكان المعرفة عن طريق التجربة⁽¹⁾، وهؤلاء يقولون بتأثير الحواس أكثر من العقل، إذ أن المعرفة الإنسانية مأخوذة كلها من التجربة الحسية والخبرة، وأن أفكارنا كلها مأخوذة من العالم الخارجي إذ لا توجد معرفة وراء التجربة الحسية، وكان لوك وهو من أنصار هذه النظرية يقول بإنكار نظرية المعارف والتطورات العامة وكان الداعين إلى تجريبية المعارف العقلية والرياضية⁽²⁾، وقسمها إلى ثلاثة أقسام⁽³⁾:

- معرفة تأملية: وهي التي تحصل دون استعانة بمعلومات سابقة، فهي تحصل فقط بالتأمل والنظر.
- معرفة وجدانية: لا يحتاج الفكر في سبيل الحصول عليها إلى ملاحظة شيء آخر، إذ تكون مبنية على البديهية.

- معرفة ناشئة: هي التي تقع انطلاقاً من الحس والتجربة على الموضوع دون تدخل للعقل.
وهنا يركز لوك على المعرفة الوجدانية والتأملية باعتبارهما ذات قيمتان مهمتان من الناحية الفلسفية، أما المعرفة الحسية (الناشئة) فلا قيمة لها فلسفياً⁽⁴⁾.

ج- المذهب النسبي:

يقول هؤلاء أن المعرفة تتعلق بالحقيقة ولكن هذه الحقيقة لا تعدو أن تكون معرفة نسبية (ليست مطلقة) فهي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء (موضوع المعرفة) ومن الناحية الذاتية للفكر المدرك، فلا تنفصل الحقيقة الموضوعية عن الذاتية المدركة، فتصبح المعرفة أكثر من مجرد اعتقاد حقيقي وذلك لارتباطها بالأهداف الذاتية للفكر المدرك وتلك هي قيمة المعرفة⁽⁵⁾.

إن أنصار هذا المذهب يقولون بنسبية المعارف، أي أننا لا نستطيع أن نعرف كل شيء، فإذا عرفنا بعض الأشياء فلن نستطيع أن نخيط بها إحاطة تامة، وأن أي فكرة تنتج في العقل إلا وهي تابعة لفكرة أخرى تعارضها أو شبيهة بها لأنه من المحال إدراك المطلق ولا يتصور وجود شيء خارجه (العقل)⁽⁶⁾، وفي هذا الإطار يعتبر كانت هو رائد هذا المذهب إذ يعتمد على فكرة التأليف بين الذات والموضوع، وأن الموضوعات يجب أن توافق تصوراتها الذهنية إذ يفرض العقل قوانينه على الأشياء، فلم تكن لدينا أية معرفة

(1) عادل السكري: مرجع سابق. ص 33_34.

(2) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 90.

(3) محمد باقر الصدر: مرجع سابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) دكانبتشارد: مرجع سابق. ص 32_34.

(6) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص 91.

قبل التجربة لكن العقل يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة على التجربة فتتشكل بالتالي العناصر الضرورية للمعرفة⁽¹⁾.

✓ فالمعرفة اليقينية عند النسبيين (كانت) ممكنة عن العالم الخارجي وعلى العقل أن يسلم بها فتلقاها الحواس كما هي: فإمكانية المعرفة تبررها الخبرة الحسية، وأن ما استقر في عقل الإنسان من اعتقادات إنما جاء بحكم العادة لا بحكم أنه يمثل حقيقة علمية ثابتة، وهو ما ذهب إليه ألبرت أنشتاين، الذي يمثل أشهر دعاة المذهب النسبي في إمكان المعرفة.

✓ إذا كان الدوغمائيون والنسبيون قد أكدوا إمكانية المعرفة من خلال العقل والخبرة الحسية إما بكل منهما على حدا أو بالتوفيق بينهما فإن المذهب المثالي الذي ينبع من أصول الفلسفة المثالية التي تستمد أفكارها من العقل باعتباره جوهر الإنسان، وأن ادراك الإنسان أساس العقل البشري وليس التجارب الحسية، وكلما كانت المعرفة مجردة عن الإدراكات الحسية كما كانت أكثر ثباتا و يقينا⁽²⁾، وقد بدأ أنصار هذا المذهب أفلاطون، جورج باركلي GBerkley، نوبل كانت Kant، هيغل Hegel، وغيرهم.

✓ أما أنصار المذهب الواقعي فيرون أن أساس كل الحقائق يقدم على الواقع (التجربة والخبرة اليومية) و يعتبر أرسطوا أب المدرسة الواقعية والتي تنطلق من الاعتقاد في حقيقة المادة، وأن كل العلوم عليها أن لا تتجاوز التجربة، فالمعرفة عندهم تتشكل إنطلاقا من الخبرة والتجربة.

✓ وأخيرا نجد المذهب الواقعي (العمل البراجماتي) تمثيلها العالم تشارلز بيرس Charle perce وكذلك جون ديون John Dewey، فالمعرفة الصادقة عندهم يجب أن تكون علمية، فالعقل وظيفته نكمن في خدمة الحياة وآثار المعرفة وقيمتها تكمن في مدى إمكانية توظيفها وتطبيقها عمليا، فالعقل أو التجربة ليسا أداة للمعرفة وإنما هما أداة لتطوير الحياة وتنميتها⁽³⁾.

لكن إذا تطرقنا إلى موضوع المعرفة في اتجاه علم النفس التربوي فإننا نجدهم يربطون بين علم النفس التطوري وبين الإستمولوجيا، وذلك انطلاقا من النحو المعرفي عند الطفل وما يرتبط به من نمو لتفكير الذهن والعقل.

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) جميل صليبا: مرجع سابق. ص 337.

(3) لمزيد من التوضيح في هذا الموضوع حول هذه المذاهب الثلاثة، المشائية والواقعية والعلمية راجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق.

ص ص 95_108.

يعتبر بياجيه⁽¹⁾ في هذا الشأن أن النمو المعرفي عند الطفل يكون انطلاقاً من عدة مراحل أساسية من أجل إستعادة توازنه أثناء تفاعله مع البيئة المحيطة وذلك باستخدام عمليتي التمثل والمودامة، ويحدث الانتقال من مرحلة نهائية عقلية إلى المرحلة التي تليها بصورة تدريجية منتظمة في نسق هرمي تشكل المرحلة الحسحركية قاعدته ومرحلة العمليات المجردة قمته، من أجل الوصول إلى التوازن الذي هو غاية النمو المعرفي، ويسميه بياجيه بالذكاء، أي تحقيق التوازن بين العمليات العقلية و الظروف البيئية المحيطة بالإنسان⁽²⁾.
أما أصحاب نظرية معالجة المعلومات (البياجيون الجدد) فإنهم يبحثون نظرية المعرفة المتشكلة لدى الانسان بنفس الطريقة التي تعمل بها نظم الحاسوب حيث أن هناك مدخلات فإنهم يبحثون نظرية المعرفة المتشكلة لدى الانسان بنفس الطريقة التي تعمل بها نظم الحاسوب حيث أن هناك مدخلات ومخرجات تتخللها عمليات معالجة للمعلومات من حدوث اللامثير إلى حدوث الاستجابة، ويضعون مقارنة بين النظام المعرفي عند الإنسان وبين نظم الحاسوب وذلك كما يلي:

النظام المعرفي عند الإنسان	نظم الحاسوب
العقل Mind	البرامج programs
الدماغ Bbaim	الأدوات أو القطع Hardware
العمليات العقلية: التفكير والتحليل..الخ	معالجة البيانات
الذاكرة Memong	الذاكرة Memong
الناقلات العصبية	الاسلاك و الموصلات.

مقارنة بين عمليات معالجة المعلومات في النظم المعرفية الانسانية ونظم الحاسوب.
المرجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 39.

(1) باش جان بياجيه Jeanipiaget صاحب نظرية الايستمولوجيا التكوينية ما بين (1896_1980) له الكثير من الكتابات في النمو المعرفي الاجتماعي، شغل العديد من المناصب الاكاديمية و الإدارية بالجامعات منها جامعة، تيوتيل. جنيف، السربون اشتهر بنظريته في النمو المعرفي، جعلت منه أحد أهم العلماء البارزين في علم النفس المعاصر، راجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص 35.

(2) المرجع السابق، ص 37.

لكن الفرق بين كلا النظامين في معالجة المعلومات أن نظم الحاسوب تفتقر إلى عمليات الإحساس والانتباه والإدراك (العمليات العقلية: التفكير والتحليل)، كما اعتبر علماء النفس المعرفي أن معالجة المعلومات تبدأ بالإحساس (انطلاقاً من المشير من البيئة الخارجية) ثم يليه الانتباه ثم الإدراك وصولاً إلى الاستجابة، إذ لا يعقل أن يكون هناك إنتباه دون إحساس، ولا إدراك دون إنتباه، ولا إدراك دون إحساس، وهذا ما يفسر كيفية تشكل المعارف الحسية التجريبية، أما المعارف الرياضية فإنها تثبت بالعقل بنكهة لا دخل للحس في إدراكها⁽¹⁾.

وإذا كانت معالجة المعلومات تبدأ بالإحساس فإنه تجدر الإشارة هنا في المقارنة بين النظم المعرفية الانسانية ونظم الحاسوب، إلى أن الإنسان يملك أجهزة إحساس فائقة الدقة وعالية التعقيد تنقل وتستجيب عبر مستقبلات للصوت والضوء والحرارة واللمس والحركة، كما يوجد في الإنسان جهاز عصبي مركزي بديل عن الحاسب الإلكتروني أعقد منه بكثير في نواحي متعددة، كما أن الدماغ يقدم بتوجيه المعلومات واتخاذ القرارات، فهو يتلقى الرسائل ويستكمل المعلومات بالخبرات السابقة ثم يقوم ويركب كل المعلومات السابقة ويتولى توجيه الوظائف الحيوية في الجسم⁽²⁾.

وهكذا نرى أن خصائص المعرفة في الاتجاه الفلسفي تتقاطع مع خصائص المعرفة في اتجاه علم النفس التربوي، وهذا انطلاقاً من المقومات الأساسية للنفس البشرية سواء كانت في إطار التكوين (طفولة - كهولة - شيخوخة)، أو سواء كانت عمليات معرفية تركيبية.

ما سبق يمكن القول بأن نظرية المعرفة في الفكر العربي تقوم على عدة تصورات واتجاهات أهمها:

- اتجاه يشك أصلاً في وجودها، وذلك لارتباط مسألة المعرفة بالحقيقة، إذ تعتبر كل معارفنا هي اعتقادات افتراضية نعتقد أنها صحيحة، كما أن هناك من يقول بالشك المنهجي من أجل الوصول إلى الحقيقة، وهذا الاتجاه يمثل الشكّيون.

- اتجاه آخر يقول بإمكان المعرفة وقيمتها انطلاقاً مما يقدم به العقل من إمكانيات يستطيع من خلال ادراك الحقائق الموضوعية، وكذلك التجربة باعتبارها يمكن أن توصلنا هي الأخرى إلى الحقائق الثابتة، وهذا ما يقول به اليقينيون.

- وهناك من يرى أن المعرفة لا يمكن أن تكون حقائق مطلقة، إنما هي تصورات تضبطها القدرات الذهنية والعقلية والخبرات الحسية التي تخضع للتجربة ولا يمكن إنكار نتائجها، وهو ما يقول به النسبيون والواقعيون.

(1) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 40.

(2) المرجع السابق. نفس الصفحة.

- وهناك من يراها عملية تطويرية تهدف إلى الذكاء وتحقيق التوازن الذي يربها بين المشير وتحقيق الأهداف، كما بين الموضوع والذات، حيث تبدأ بالإحساس ثم الانتباه ثم الإدراك وصولاً إلى الاستجابة، ويقارنون بينها في النظامين: المعرفي الإنساني ونظم الحاسوب.

2- المعرفة والمنهج:

إذا كانت المعرفة في ميادينها المتعددة هي مجال عمل المنهجية فإنها تضع مجموعة من الافتراضات تخص المعرفة، هذه الافتراضات تتعلق بالإنسان العارف أو الباحث ومنها: الإيجابية، الانفتاح، الأمانة، والشمول في النظر، إضافة إلى افتراضات تتعلق بموضوع المعرفة مثل قابلية الموضوع للمعرفة، قابليته لتكرار المعرفة من الآخرين، قابلية الموضوع للاختبار... وغيرها من المسائل، هذا إضافة إلى افتراضات أخرى تتعلق بأدوات المعرفة كالاعتماد على البيئة، الاعتماد على قواعد العقل في التعامل مع البيئة، محاكمة البينات، أسلوب التعاطي معها وتقويمها في ضوء صلاحيتها الواقعية... وغيرها من الافتراضات المعرفية التي لها علاقة بمنهج التفكير والبحث فيه خاصة ما يتعلق منها بما قبل المنهج وما وراءه⁽¹⁾.

إن هذه المنهجية ليست نصّاً مُتَرَلّاً يقف الإنسان فيه موقف المتلقي إنما هي جهد مبذول لفهم التفاعل المطلوب بين وجهات النص وقضايا الواقع بهدف تحقيق الغايات والمقاصد خاصة تلك المتعلقة بالقيم والأخلاق الإسلامية، وبذلك يتم تجاوز المنهجية التقليدية المنحصرة في ذاك الفهم الذي يشمل الإدراك والوصول إلى العلم والمعرفة النظرية، ومن ثم فإن هذه المنهجية تتوقف على الوصول إلى معرفة أحكام الدين وغاياته، وبذلك يكون العمل المنهجي في هذه الحالة هو عمل مستمر يخضع للنمو والتطور ويستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته وفقاً لمبادئ التوحيد التي تقوم على أساسها وحدة الخلق ووحدة الخلق، ووحدة المعرفة ووحدة الحياة والإنسانية، وهذا ما يتطلب جهداً فكرياً وعملاً منهجياً له رؤيته الخاصة وتصوره الثابت حول الإنسان، الكون، الحياة، وهذا ما سنحاول أن نتطرق إليه في النقاط الآتية بدءاً بالحديث عن المنهج والمنهجية.

أ- المنهج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهمية البحث فيه:

تعددت ألفاظ "المنهج" واختلفت تبعاً لمواقعها في الاستعمال حيث أننا نجد أنها استعملت في بعض الحالات بصفة مترادفة حيث دلّ مفهوم المنهج في بعض الحالات على الكيفية أو الصورة عن تناول المعرفة المتعلقة بالنظر إلى الكون والإنسان والحياة فيقال المنهج الإسلامي، المنهج الماركسي- في إشارة إلى النظام المعرفي أو رؤية العالم أو الرؤية الفلسفية، كما يستعمل لفظ "المنهج" في حالات أخرى ليدلّ على العلم المتخصص فيقال: المنهج التربوي في الإسلامي أو المنهج الأصولي، كما يمكن أن يقصد به أيضاً المذهب أو

(1) شتى فارس: "مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية"، لبنان: مجلة العلوم الاجتماعية، مج 1، ع 1، 1991، ص 46-47.

المدرسة الفكرية: منهج المعتزلة، منهج الحنابلة، منهج الشافعية، كما يستخدم للدلالة في حالات أخرى على نوع البحث الذي يتضمن طرقاً وإجراءات محددة كأن نقول: "المنهج التجريبي، المنهج التحليلي، المنهج المقارن، وغيرها من الدلالات التي تعني الوصول إلى هدف محدد وغاية معينة من خلال استخدام طرق ومقاييس ثابتة، وفي ما يلي توضيح لهذه المسألة.

المنهج والمنهجية: (المصطلح والمفهوم): ورد لفظ (المنهج، المنهج، المنهاج) في اللغة بمعنى واحد، إذ كلها تشترك في إشارتها إلى الطريق المستقيم الواضح الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما كان أصل هذه الألفاظ لغة من جذر (ن.ه.ج) و(أ.ن.ه.ج) بمعنى وضّح واستبان وصار نهجاً واضحاً بيناً، والنهج هو الطريق المستقيم والمنهاج هو الطريق المستمر، وطريق ناهجة أي الطريق الواضحة⁽¹⁾، قال تعالى: {لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا} (2) فالشريعة الواردة في الآية بمعنى الشريعة وهي ما يُبتدأ فيه، ومنه يقال شُرِعَ في كذا أي أُبتدأ فيه، والشريعة هنا بمعنى ما ورد في القرآن الكريم⁽³⁾، أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل والسنن والطرائق واستعملت هنا لتدل على ما ورد في السنة النبوية⁽⁴⁾، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من المفاهيم المرتبطة هذا اللفظ منها (الصراط، السبيل، الطريقة، السنة، الهدي، الاستقامة... إلخ) وجميعها تشترك في حث الإنسان لسلوك الطريق المستقيم للوصول إلى الغاية المرجوة من عبادة الله وحده، وبين المنهاج والمقصد علاقة وثيقة إذ لا مقصد بلا منهاج ولا منهاج بلا مقصد، فقيمة المنهاج هنا هي اتخاذه طريقاً إلى المقصد والحركة في ذاك الاتجاه، ولا معنى لحركة من غير طريق ولا بداية ولا اتجاه ولا غاية، كما يظهر لفظ المنهج (method) مرتبطاً بالعلوم الحديثة فيسمى علم الطرق أو علم المناهج وهنا يتعلق الأمر بجميع العلوم لكنه أكثر ارتباطاً بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم ونظرية المعرفة، وبهذا الدلالة يرتبط المنهج بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي محدد.

أما المنهجية فهي مصدر صناعة للمنهج يفيد مجموعة الصفات الخاصة باللفظ ويكون المستفاد به كالمستفاد بالمصدر في دلالة المعنوية، كأن نقول: "يتميز الباحث بمنهجية التفكير" مما يعني أن يفكر بمنهجية أو أن تفكيره منهجي⁽⁵⁾، ويقابل هذا اللفظ في اللغة الإنجليزية (methodology) وتعني العلم الذي يدرس الطرق، أو الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين، مما يستدعي تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طريق البحث كالمقصد والوضوح والاستقامة⁽⁶⁾.

(1) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: مرجع سابق. ص 383.

(2) سورة المائدة، الآية 48.

(3) أبو الفدا إسماعيل ابن كثير: تفسير القرآن الكريم. ج 2، القاهرة (مصر): مطبعة عيسى البابي الحلبي، (دت). ص 66.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 70.

(6) المرجع السابق، ص 71.

إن مصطلحات (منهج، منهجية، منهاج) تتداخل مع بيان طرق التفكير الإنساني من جهة، ومع المنطق بوصفه موضوعاً فلسفياً من جهة ثانية، كما تتداخل مع نظرية المعرفة والإبستمولوجيا بوصفها نوعاً من فروع الفلسفة وتتداخل مع أساليب البحث عن المعرفة، وما دامت المعرفة تشمل كامل الوجود (عالم الغيب، عالم الشهادة) فهي تستخدم في جميع حقول المعرفة الإنسانية بوصفها محددة في قدرات الإنسان ومداركه وأفهامه، فالمنهجية إذاً قبل المنهج، فإذا كانت المنهجية هي العلم الذي يتعلق بمنهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه والتعامل معه، فإنها تضمن بالضرورة التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية لعناصر ذلك الموضوع، مما ينبثق عنها مناهج تفصيلية تحدد طرق الوصول إلى الأهداف عن طريق إجراءات عملية وأساليب تنفيذية⁽¹⁾، وهذا ما ينطبق على طبيعة التفكير المعرفي الإسلامي والحاجة إليه.

ب- الحاجة إلى البحث في المنهجية:

إن قضية المنهجية اليوم تعتبر إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة لمجالات المعرفة العلمية وتخصصاتها، لذلك فهي تكشف عن الرؤية المعرفية التي يمكن من خلالها تناول القضايا العلمية، لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل المنهجية مسألة قبلية أم بعدية؟ وما علاقتها بقضايا الواقع؟ إن المعرفة التي جُبِلَتْ عليها تقوم على دراسة وتحليل المشكلة انطلاقاً من مقتضيات الواقع والمنهجية المتبعة في دراستها، لذلك نجد أن معظم دراستنا العلمية تركز على حل المشكلة في إطار تفصيلها الواقعية دون التعرض للإشكالية المنهجية التي يتم فيها الحال وهي الطريقة التي عهدناها في كافة بحوثنا العلمية على اختلاف حقولها المعرفية على اعتبار أن عمل المنهجية هو مجال البحث فيها باعتبارها وسيلة لاكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، أما إذا تعلق الأمر بمنهجية التفكير الإسلامي فإن الأمر يختلف لأن الهدف من وراء المنهجية ليس الوصول إلى الحلول لكن الوصول إلى طبيعة التفكير الناتج عن المعرفة من أجل تحقيق عمارة الأرض والغاية من الاستخلاف، وبذلك تكون مسألة عمل المنهجية في هذه الحالة تكمن في أهمية البحث في التفكير المنهجي والتعامل معه بطريق منظمة من أجل الوصول إلى الأهداف، إنها حديث عن المنهج أكثر مما هي حديث فيه، كما أن المنهجية الإسلامية ينبغي أن تكون مؤطرة بنظرة قرآنية شاملة للإنسان والكون والحياة، ولعل هذا ما ساء القرآن الكريم بالمنهاج - كما تقدم - وقرن ذلك بالشرعة، "فتحقيق الشرعة ما يحتاج الناس إليه تحقيقاً لمهام الاستخلاف - لا يتم إلا بمنهاج واضح بين"⁽²⁾، كما يستلزم أن يكون محمداً للفهم والوعي ضابطاً للمقاصد والغايات⁽³⁾، وفي هذا الشأن كتب بعض الباحثين الإسلاميين من أجل بناء

(1) مرجع سابق، ص 75.

(2) طه جابر العلواني: معالم في المنهج القرآني. القاهرة (مصر): دار السلام، 2010، ص 68.

(3) يرى العلواني أن القرآن الكريم اشتمل على الشريعة بتفاصيلها، كما اشتمل على المنهج بمحدداته، فقد فضّل لنا الشريعة وأكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة، فكتابه هو المنهاج الذي يحدد مستوى السقف المعرفي الذي على العقل البشري أن يكشف ما فيه من أسرار ليتجاوز

معرفة إسلامية معاصرة تجمع بين الوحي والعقل وتوحد بين الفكر والعمل انطلاقاً من نظام تعليمي قائم على رؤية إسلامية واضحة، ومن هؤلاء نجد: إسماعيل الفاروقي، عبد الحميد أبو سليمان، طه عبد الرحمن... وآخرون.

إن الحاجة إلى المنهجية الإسلامية أمر في غاية الأهمية تدعو إليه الحاجة للإصلاح الفكري والنهضة العلمية التي باتت عاجزة عن إخراج الأمة عن أزمتها، إما بسبب انحصار مفهوم الاجتهاد في مجال الفقه والعبادات وإما بسبب عجز المنهجية التقليدية التي تدعو للاغتراب عن الدنيا والتحليق في المثاليات الصوفية⁽¹⁾، كما أن الحاجة إلى تجديد المنهج تعدو إليها تلك الممارسات الحية من أجل إحياء التراث وتجديده والتي تنبع عنها ضرورة الانخراط في الحداثة العالمية في حين أنه كان الأجدر بالنظر إلى التراث الفكري على أنه عمل تكاملي وقول ممزوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، فلا ينبغي النظر إليه كما ينظر الباحث للظاهرة رسدا ووصفا وشرحاً⁽²⁾، فهو ليس خطاباً نظرياً لكنه عمل منهجي يستمد أوصافه من الممارسة التراثية الإسلامية بداية بإعادة الاعتبار للألفاظ القرآنية وصولاً إلى وضع الآليات المنهجية من خلال تشغيل المصطلحات لإنتاج خطاب معرفي فكري متميز ومستقل بعيداً عن التقليد والانكفاء نحو الماضي، وبهذا تصبح قضية التجديد في العمل التراثي قضية وعي بأهمية تناوله ومنهجية تجديده، وهذا ما سنتناوله في النقطة الموالية.

ج- الوعي المنهجي:

يقوم أي علم على المنهج والموضوع معاً، فاكْتساب العلم وحصول المعرفة عملية معقدة مرتبطة بالإدراك، ذلك أن نفسية الباحث وعقليته وسائر المؤثرات التي تكون شخصيته تشترك في صياغة المادة العلمية، خاصة ما تعلق منها بمنهجية البحث وصياغة الوعي به في إطار رؤية ثابتة وإشكالية واضحة تنبثق عنها قضايا البحث العلمي وأولوياته ومعايره، إن العملية المنهجية هي عملية فاعلة ومنفعلة وذلك لاتصالها باليات عمل التفكير الإنساني وصوره ومستوياته.

الوعي في اللغة هو الجمع والحفظ والفهم، والأذن الواعية هي الأذن التي فهمت وعقلت ما سمعت ثم افعلت بما انتفعت³، لذلك فقد اتضح عبر التاريخ الإسلامي أن المنهجية التي اعتمدها المسلمون خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى والتي أصبحت جزءاً من النهضة الحضارية وسمّة من سمات الثقافة الإسلامية

حالة اللخلل المنهجي والأزمة التي تعيشها الأمة، على مستوى العلوم ممثلة في مخاطر النسبية والاحتمالية والنهايات. انظر: طه جابر العلواني: مرجع سابق، ص 77، 89.

(1) هذه هي أهم أسباب عجز المنهجية التقليدية عن الإصلاح. أنظر: فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 80.

(2) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط4، بيروت (لبنان): المركز الثقافي العربي، 2012، ص 21.

(3) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 117

قد قامت على المنهجية التاريخية⁽¹⁾، حيث أسهم هذا المنهج في تحديد الهوية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، فكان التحول آنذاك واضحاً شاملاً من خلال المؤرخ والماد العلمية التاريخ والمنهج، ومن ثم الدعوة إلى العالمية لتحقيق القيم والحريات⁽²⁾، لذلك كانت أهمية الوعي هي حجر الأساس في هذه المسألة، هذا الوعي الموسوم الذي لا تكفي فيه عملية الانفعال لكن التوجه نحو الانتفاع، أي إدراك الواقع القائم وتغييره إلى ما هو أفضل، وقد كان ذلك من خلال امتلاك الرؤية الكلية للكون وإدراك الخل المنهجي المرتبط بفهم الواقع وأساليب التعامل معه، لذلك تصبح مسألة "الوعي المنهجي" حالة من الوعي بضرورة الفهم التفصيلي والإدراك الكلي لطبيعة الواقع ومتطلباته ومشكلاته، والتعامل معه على أساس من التخطيط الهادف بعيداً عن ردود الأفعال وضغوط الحاجة إلى القرار من أجل إصلاح الواقع وتغييره إلى ما هو أفضل، وهذا ما يدخل في سياق المنهج القرآني العام والشامل الذي لم يلغى مناهج الشعوب القديمة الأخرى لكنه استوعبها وعمل على إضافة أبعاد جديدة إليها كالبعد الروحي والبعد التوحيدي المبني على وحدة الوجود ووحدة المصير فهو قائم على ثنائية الدين والوضعي (الوجودي)⁽³⁾، فمنهج التاريخ الإسلامي بدايته فقه ووعي منهجي ونهايته عمل بوسائل وأدوات التغيير، فهو الذي حدد هوية المجتمعات ضمن كونية نهايتها بداية⁽⁴⁾، وهذا ما أعطى للمجتمعات الإسلامية آنذاك قيمتها الواقعية وجعل مجال الفكر مجالاً خصباً ساعد الفكر الغربي بعدئذ على اكتشاف ذاته وتشيد حضارته، حيث أقام على أنقاضه فكراً غريباً جديداً وفق منهجية معينة⁽⁵⁾، تحركها النزعة المادية والمؤثرات السياسية من أجل بناء مشروع ينطوي على رغبة جامحة لتطويع الثقافات، وهو ما انجر عليه فيما بعد أزمة مناهج خاصة في الدول العربية الإسلامية التي أرادت التصدي لهذا الاجتياح الثقافي والحضاري، فكانت المواقف العربية الإسلامية منقسمة إلى موقفين متباينين⁽⁶⁾: موقف مثله المنهرون بالثقافة الغربية والمفتنون بالفكر الغربي لما حققه من إنجازات، وموقف آخر مثله العائدون إلى الذات يستلهمون منها الحل، وقد نتج عن هذين الموقفين اتجاهين عمليين، لكن هذين

(1) إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مجموعة أعمال الملتقى الذي نظمه المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر أيام: 12/11/10 ماي 2004، الجزائر منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 2005، ص 199

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) لم يتحج المسلمون الأوائل من الاستعانة "بالمناطق الأرسطي" الذي يتحدث عن الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض). إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 209-210.

(4) إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، مرجع سابق، ص 214

(5) عبد القادر بخوش: "منهج الدراسات الإسلامية المعاصرة وتحديات العولمة" في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 295.

(6) المرجع السابق، ص 298-299.

الاتجاهين لم يحققا النهضة ولا أسباب التمكين⁽¹⁾، لذلك كان الوعي المنهجي يتطلب عدة عناصر مهمة وذلك من قبيل: المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان وتمثل القيم والمبادئ التي تتصل بالفطرة السليمة والملكات الذهنية النفسية لدى الإنسان، يليها العنصر- الثاني المتعلق بالأدوات التي يستخدمها العقل والعمليات العقلية والشعورية وملكات الحدس والخيال والإرادة، أما العنصر- الأخير فيتعلق بالحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع أي خصائصه الكمية والكيفية وعلاقاته بما حوله⁽²⁾، ويبقى على العقل الإنساني تنظيم هذه العناصر وتفاعلها في إطار الخبرة الإنسانية التي تحمل هي الأخرى مضمون الوعي الإنساني وإدراك الواقع الاجتماعي والطبيعي وتفسير موضوعاته وظواهره في إطار التحليل والبيان والتوظيف⁽³⁾.

أما في المجال العلمي الأكاديمي فيمكن اعتبار علم الأصول بوصفه منهج بحث ومعرفة من أجل معالجة أزمة المناهج أو إشكالية المناهج المعاصرة، ذلك أن الدين الإسلامي جعله الله منهاجا مستقيما مشتملا على مسائل: العقيدة، العبادة، الأخلاق، والتشريعات، وهذه العناصر في مجموعها تمثل المنهاج الإسلامي والذي يقوم على التعامل مع المصادر التاريخي باعتبارها تمثل مادة الفكر وأرضيته وغربلتها من الإسرائيليات وكذلك دراسة فلسفة التاريخ الإسلامي والوقوف عند الغايات السامية من التاريخ الإسلامي وأخيرا تبني الواقعية من خلال بعض التيارات الفكرية التي تحارب العقيدة الإسلامية وتواجه الفكر الإسلامي خاصة تلك النزعة المادية الإنسانية⁽⁴⁾، كما لا ننسى- صورة الوقوف عند مظاهر الخلل المنهجي المرتبط بتكوين الشخصية الإسلامية سواء تعلق الأمر بالجانب العقلي المرتبط بغموض رؤية العالم وما ينجم عنها من تهورات فكرية تتعلق بالنظرة التجزيئية للتراث، ومصادر التأسيس (الكتب والسنة) وما تعلق بها من قضايا الفهم، أو الجانب النفسي المتمثل في ضعف الإرادة والمبادرة ومن ينجم عنه من اغتراب وزهد في الدنيا والانكفاء نحو المثالية، هذا إضافة إلى بعض الاختلالات الفكرية الأخرى المرتبطة بالنظرة الواقعية وكيفية التعامل مع المشكلات بصفة منهجية، وهذا ما نتج عنه عديد المدارس والاتجاهات الفكرية الإسلامية.

يرى الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان أن الرؤية الإسلامية الوجودية رؤية توحيدية غائبة أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية في أبعادها الفردية والجماعية⁽⁵⁾، فالعلم المتوازن بمعانيه النظرية وتفسيراته المعنوية يتمحور حول التوحيد من أجل هداية البشرية، أما الوجود فهو جهاز مادي

(1) هذين الاتجاهين هما: اتجاه يترجم القيمة العلمية وقد مثله المستشرقين وهو مؤطر أيديولوجيا في إطار الفكر الغربي، وهناك اتجاه آخر يمثل تلك الخطابات المثالية التي لم ترق إلى مستوى التحديات المطلوبة.

(2) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 120.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) عبد القادر بخوش: "منهج الدراسات الإسلامية المعاصرة وتحديات العولمة" في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 302-304.

(5) رائد جميل عكاشة: التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية. فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص 190.

بلا شعور أو هدف⁽¹⁾، فقد تشكل على طبيعة واحدة متجه إلى هدف سام يتحرك نحوه في حركة تكاملية، وقد سخر للإنسان لكي يؤدي مهمته - رسالة التوحيد- ويعي ذاته من خلال ارتباطه بخالقه من جهة وبالكون الذي هو جزء منه من جهة ثانية، هذه الرؤية التوحيدية الشاملة تؤدي في النهاية إلى تحقيق وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة التاريخ والنوع الإنساني.

رابعاً:

المعرفة في الفلسفة الإسلامية

إذا كانت المعرفة في الفلسفة الغربية تقوم على ثلاثة اتجاهات ومذاهب منهم من يشك في إمكانية المعرفة ومنهم من يوقن بها ومنهم من يقوم بنسبيتها، فإن الفلسفة الإسلامية تنحو نحو آخر في من حيث الأسس التي تقوم عليها، لكن قبل التطرق لذلك لا بد أن نعرف ما هو النظام المعرفي وما هي محدداته.

1- في مفهوم النظام المعرفي.

يعتبر النظام المعرفي "نسقا من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبر وبشكل متناسق ومؤتلف لغايات ووجهات محددة"²، فيمكن فهمه على أنه نظام تام التشكل في مجمله العام، لا يخضع للتبديل ولا للتغيير في جوهره، لكن لا يمنع أن تكون له بعض الاجتهادات أو الإضافات في الفروع وليس في الأصول، كأن يتعلق الأمر بقبول نتائج بعض التطبيقات لبعض العلوم والاكتشافات، من خلال ما تقدم يمكن أن نقول بأن النظام المعرفي يعني³:

(1) عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان والتفكير والتدبر سواء تعلق الأمر بالإنسان ذاته أو بالكون والوجود والحياة، فكأن للنظام العربي مجالا ينطلق منه وآخر يتحرك فيه، وكل منهما مهم في تحديد مدى إدراك، نطاقه، أدواته، غاياته، ووجهاته.

(2) بنية النظام المعرفي تأتي متناسقة ومتوازنة بين مكوناتها، بحيث يأتي هذا النظام متميزا ومحددا، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات دون وضعه في هذه البنية وكذا نمط العلاقات القائمة بين الكون وبقية الأجزاء الأخرى.

(3) العقل والحواس أداتين أساسيتين في بناء النظام المعرفي من خلال تفاعلها وتكاملها، وبقدر ما يكون من تفاعل بينهما بقدر ما يكون هذا النظام المعرفي علميا مبنيا على الحقائق والقوانين.

(4) تعتبر المفاهيم المداخل المنهجية لبناء النظام المعرفي، ذلك لأن طبيعة النظام تقتضي- صفة الموصوف- النظام- هذا الأخير يتطلب منهجا واضحا في عرضه وهو ما يعبر عنه بالمفاهيم، هذه الأخيرة التي

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) مصطفى محمود منقول: " القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي"، لبنان: إسلامية المعرفة ع 15. 1999. ص 39.

(3) المرجع السابق: ص 39-40.

لا بد أن تُستقى من مرجعياتها، وهذا النظام لا بد أن يسكن مصادر تجسّده، فلكل نظام معرفي مفاهيمه الخاصة، ومنهجه، وإطاره المرجعي، ومصادره المعرفية.

(5) الغاية ساكنة في النظام المعرفي - كما هو الحال في القيم - فهي ترتبط مباشرة بالمجال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تُفرض عليه، ونظام القيم الذي يخطط به، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، فجوهر النظام المعرفي هو العملية الإدراكية، من خلال الارتباط بين المعرفة والغاية، فمن مقاصد المعرفة: القيام بالأمر، وتحديد سياسته، ومتابعته، وتديره.

يقوم النظام المعرفي على فكرة الهندسة، فمن دون أية رؤية هندسية لا يمكن إيجاد أي ناظم يتم به إنشاء ثقافة ما أو بناء علوم ومعارف، فالناظم المعرفي قائم على إدراك واستيعاب مصادر المعرفة وعلاقاتها ومراتبها من جهة، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقدية من جهة ثانية⁽¹⁾، وكلما إختلّت هذه المعادلة ارتبك النظام المعرفي وظهرت الحاجة إلى إعادة توازنه، فالحديث عن النظام المعرفي يعني الحديث عن نموذج أو ناظم يستند إلى جملة من المفاهيم المتعلقة به في إطار نسق معرفي معين.

2- أسس النظام المعرفي الإسلامي:

هناك ثلاثة أسس هي: الأساس الاستيمولوجي، القيمي الأخلاقي، وسنتطرق إلى كل منها بالتفصيل.

أ- الأساس الاستيمولوجي:

تستخدم كلمة إستيمولوجي أحيانا كبديل لمصطلح معرفي الذي "يعني كلي- نهائي" في مقابل "الجزئي"، فكلية "كلي" تعني أن يشمل الأمر كل شيء في جوانبه المختلفة، سواء ما وقع منه تحت حكم الحواس أو ما لم يقع، أما كلمة "نهائي" فهي منسوبة معنى النهاية فنهاية الشيء غايته وآخره²، أي أقصى- ما يمكن أن يبلغه الشيء فالنهائي يحمل في طياته الغائي³، ومن جملة القضايا التي تثيرها الإستيمولوجيا فكرتا الجوهر والكل إذ هما فكرتان مرتبطتان، فالجوهر هو الدعامة الأساسية الثابتة لكل الظواهر، كما تعتمد الظواهر من جهة أخرى على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده فهو أولي وكلي في ذاته⁴، ففكرة الجوهر تطرح لمعرفة حقيقة الشيء وجوهره، وحقيقة الوجود والموجود وما يتصل به من عالم الموجودات، فإذا كانت نظرنا للأشياء ليست كافية للحكم عليها فإننا سنلجأ من دون شك إلى معرفة جوهرها وذاتها، فمسألة الجوهر بحث في مضامين الأشياء ومتضمنات الحقيقة، فهي الماهية والوجود في

(1) المرجع السابق. ص. 57.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 509.

(3) عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي" إسلامية المعرفة، ع 20، 2000، ص ص 41-42.

(4) المرجع السابق، ص 43.

الوقت نفسه بحيث لا يحتاج الموجود إلى أي شيء آخر خارجه، وكأنه علّة ذاته ومبدأ ذاته، وهنا تثار مسألة الحقيقة ومعاييرها فإذا كانت في الفلسفة الغربية تستند إلى التقابل والتماثل في عصر- الحداثة فإنها تستند إلى البراغماتية في ما بعد الحداثة¹.

إن مسألة الحقيقة تستند إلى وحدانية الله، فالإيمان بالتوحيد يقتضي- الإيمان بوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، فالتوحيد يحمي العقل البشري من الأوهام والضلالات والشكوك، فالله أودع العقل البشري قدرة على تصحيح نفسه وهديته إلى معرفة الحقيقة وفق منظور التوحيد، فإذا كان العقل البشري يرفض فكرة تجزي (تعدد) وانشطار الحقيقة للوصول إلى المعرفة، فإنه وفق هذه القدرة يكسب درجة لا بأس بها لحماية نفسه من التشطي والتبعثر والانعدام، ومن ثم ستكون العلاقة بين وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة أمراً منطقياً منطقياً النسق المعرفي الإسلامي²، إلا أنه فيما يتعلق بمسألة النظر إلى الحقيقة المطلقة فإن العقل يحتاج إلى تعزيز من المصدر المبرراً من الخطأ وهو الوحي³ وهذا إقرار بمحدودية قدرة العقل على إدراك الحقيقة، لأن إدراكها كوحدة متكاملة يتطلب نوعاً من المؤهلات الضرورية التي يتعين على العقل امتلاكها، وحيث لا يتأتى للعقل الإدراك الكامل واليقين الجازم فإن نور الإيمان الصحيح يمكن أن يمدّه بهذا اليقين، "إنه ليلقي عليه نورا كاشفاً على سائر الفرضيات الأولية الأخرى، كما يضيف عليه مزيداً من اليقين على النظرة الشاملة للكون المبنية تلك الفرضيات"⁴.

إن خير ما يوصف به الإسلام- في موضوع نظرية المعرفة- كونه قائماً على وحدة الحقيقة، هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة فهو الحق، وقوله الحق، ووعده ووعيده حق، ورسوله حق والساعة حق وكل ما أخبر به حق، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة فهو الذي أوحى بها إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو مصدر هذه الحقيقة الكاملة التي لا يعلمها إلا هو، والتي يوحى بها إلى من يشاء من عباده وفق ما يشاء وكيف ما يشاء، فلا يمكن أن ينجيء ما يوحى به مختلفاً عن الحقيقة، "وإذا كان العقل جزءاً من هذه الحقيقة فإن عمله متضمن من قوانين الطبيعة وهي سنن الله في خلقه، وهي بأمر الله سنن دائمة ثابتة، يمكن أن تستكشف وتقن وتستخدم للوفاء بمسؤوليات الإنسان في الإصلاح والإعمار"⁵.

(1) لقد كان تفسير الحقيقة في زمن الحداثة انطلاقاً من تقابل الأفكار في ذاتها كونها تشكل وحدة بنوية لصالح الكل، أما في زمن ما بعد الحداثة فقد أصبحت الحقيقة تقابل فكرة المصلحة.

(2) إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة عمل الانجازات. بيروت (لبنان): دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،

2001، ص 101

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) المرجع السابق، ص 101-102.

(5) المرجع السابق، ص 102.

إن الرؤية الإسلامية الموحدة للمعرفة والحقيقة تؤسس لإبستمولوجية معرفية تقوم على التوحيد الذي يجمع بين قراءة الكون وقراءة الوحي، بين قراءة النص وقراءة الواقع، بينما هو دنيوي وما هو ديني، وهذا يتعارض مع الإبستمولوجية المعرفية للنموذج الغربي القائم على الانفصال بين ما هو نظري وما هو تجريبي، بين ما هو حقيقة علمية وما هو حقيقة كونية، التعارض بين الكثرة والوحدة، بين الجزء والكل... وغيرها من الثنائيات التي تبنى عليها فلسفة المعرفة الغربية، إن مبدأ الحقيقة في الفلسفة الإسلامية يدعونا إلى تأكيد ما يلي⁽¹⁾:

وحدة الحقيقة: مستمدة من وحدانية الله المطلقة التي لا تتعدد معها تعددت تجلياتها.
الله ورسوله صلى الله عليه وسلم يعلم الحقيقة الكامنة، أما الإنسان فيعرف بعضها عن طريق الوحي على قدر ما يفتح الله عليه في هذا الشأن.
الحقيقة الواقعية متوافقة مع ما جاء في الوحي، وهي متضمنة في قوانين الطبيعة.
تستخدم الحقيقة المكتشفة بعمارة الأرض وإصلاحها وخدمة مصالح العباد.
الابستمولوجيا الإسلامية الجديدة تقوم على جملة من الخصائص:

1- وحدة الحقيق:

إن النسق الوضعي للفلسفة ينظر إلى الأشياء انطلاقاً من قوانين الطبيعة في إطار التفسير الوضعي الفيزيقي للأشياء دون الارتباط بما يحدث خارج النسق المادي، لذا فهي تهتم بالتفكيك وتعجز عن التركيب في إطار الكل أو النسق المعرفي الكوني العام، وهذا محل عجز الفلسفة الوضعية فهي لم تنجز على المستوى العلمي بما فيه كفاية²، بالتالي فإن المعرفة الناتجة ليست مبنية على حقيقة ثابتة إنما هي نسبية احتمالية، بالتالي فهي إبستمولوجيا تفكيك وليست تركيب³، وذلك بسبب عدم وجود رؤية واحدة موحدة للإنسان والكون والحياة، ومن ثم فإن السؤال المطروح ما الغاية المرجوة من تفسير الظواهر؟ أو ما الهدف العام من المعرفة المحصلة؟ وما الذي يمكن أن يجمع بين مختلف العلوم؟ وهل يمكن إيجاد نموذج معرفي وحيد قادر على تفسير مختلف الظواهر؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدعو إلى تحقيق التركيب المفقود الذي يدعو إلى وجود رؤية معرفية وجودية واحدة.

2- التكامل:

يتصل مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة وهذا لكون هذه الوحدة تشكل الأساس المنطقي لتكاملها كما أن لمفهوم التكامل بعدين أساسيين⁴: بعد إنتاجي وبعد استهلاكي.

(1) عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 179-180.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: مرجع سابق، ص 242.

(3) المرجع السابق، ص 244.

(4) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 27-28.

فعملية الإنتاج المعرفي تعتبر صورة من صور الإبداع الفكري تحتاج إلى قدرات خاصة يملكها الباحث من أجل فهم النصوص والأحكام وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث⁽¹⁾، ومن ثم القدرة على تفكيك المسألة وتفكيك عناصرها وفهم آليات عملها ومن ثم افتراضاتها النظرية الكامنة وهذا شرط ضروري لعملية التفكيك، كما تتبع هذه العملية عادة عملية نقدية ضرورية يدخل فيها تقويم للعناصر التي ستدخل في التركيب الجديد وإنشاء لشبكة من العلاقات توحيدها لمقصد جديد وهدف محدد.

أما البعد الاستهلاكي لعملية التكامل المعرفي فيتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية والتميز العناصر الأساسية من أجل تكاملها وتسهيل نقلها للآخرين، فعملية التكامل الاستهلاكي هي آخر عملية تعطي للبحث العلمي أهميته حتى يكون جديراً بالثقة فهي عملية دمج وتركيب من أجل المعنى، ومن ثم إعطاء الرؤية الصحيحة عن الوجود والكون، فالرؤية الإسلامية -كما سبقت الإشارة إليها- لا يمكن فهمها إلا في إطار التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية وهو بدوره ينبثق عنه تصور ممنهج لحياة الإنسان، أي فهم الإنسان لمركزه في الكون وغايته في الوجود⁽²⁾، وهذا ما يركز عنه طه جابر العلواني حيث يقول: "أن البناء النسق القرآني وبناء الكون يعدّ شرطاً ضرورياً لبناء منهجية القرآن المعرفية، حيث تكون النتيجة في النهاية تكامل بين الوحي والكون، أو بين العقل والحس مع الوحي، تكامل النص والعقل والذوق، المعرفة مع القيم، النظر مع العمل، المجرّد مع المشخص، العقل مع الواقع"⁽³⁾، وهذه العملية تتطلب عملاً دقيقاً كما يتفق على ذلك بعض العلماء المسلمين ومنهم حامد التجاني عبد القادر، عبد الوهاب المسيري، عبد الحميد أبو سليمان، إسماعيل الفاروقي بغرض التعرض للمفاهيم التأسيسية والافتراضات المضمرّة التي تحملها النماذج المعرفية الكامنة للقيان بعملية التفكيك والتركيب في إطار بناء معرفي يقوم على مبادئ وجودية محدّدة⁽⁴⁾: وحدة الخالق، وحدة المخلوق، وحدة الحقيقة، وحدة الحياة، وحدة الإنسانية، فعملية التكامل المعرفي تحددها ثلاثة أمور أساسية⁽⁵⁾:

- التفاعل الإيجابي مع الواقع انطلاقاً من خطط مسبقة ينقاد لها الفكر الإسلامي، وتتم وفق مبادئ العقل وهداية الوحي.

- تكامل المعرفة عملية تتطلب الإمام بمفاهيم الإسلام وقيمه والمعرفة الحديثة والتفكير المستمر لتوليد المعارف والمعاني.

(1) المرجع السابق، ص 28.

(2) المرجع السابق، ص 40.

(3) أحمد محمد إبراهيم: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة" إسلامية المعرفة، السنة 11، العددان 42-43، ص 48.

(4) هذه المبادئ يتفق حولها مجموعة من الباحثين الداعين إلى إسلامية المعرفة. أنظر: عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 276-279.

(5) المرجع السابق، ص 277.

-تكامل المعرفة عملية نفسية تربوية تعمل على تنمية الدوافع وتربية الوجدان وتحرير العقل ليخوض غمار العلم في ثقة وشجاعة طلبا للإصلاح.

- النسبية:

تعتبر هذه الخاصية عن حقيقة واحدة في كلتا المنظومتين المعرفيتين سواء الوضعية أو الإسلامية، إلا أن المنظومة المعرفية الإسلامية لخصوصيتها فإن صفة النسبية بها متميزة أيضا، ذلك أن رباط التوحيد هو الناظم لكافة المفاهيم فإن جوهر الحقيقة وغاية العلوم كامنة في ذلك الرابط، فالتصور المنهجي للحقيقة وإدراك الإنسان لها تابع لهذا الإطار العقدي المعرفي الذي يجعل من تصوره عن الإنسان شاملا لحقيقة الوجود وغايته ووظيفة الإنسان فيه، وهذا يتوافق مع حقيقة الكون وحركته وقوانينه وسننه منسجا مع الكليات الكبرى والمقاصد العامة التي رسمها الوحي، وإذا كان الأمر كذلك فإن علم الحقيقة وجوهرها نعمة من عند الله يمن بها على من يشاء من عباده، فالإنسان خلق وهو لا يعلم شيئا فهم مدين لله في كل ما يتعلمه، كما أن الله سبحانه خلق فيه من الاستعدادات والأدوات ما يؤهله لأن يحصل على هذه المعرفة، وقد جعل طريق الوصول إليها طريق العلم والهدى الرباني، قال تعالى {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} (1) فالإنسان يرتقي في درجات الكمال كلما ازداد علما، أي كلما اقترب من الله أكثر فهو منة يهبها لمن يشاء بنسبة محدودة سواء كان ذلك عن طريق الحس أو العقل أو الوحي، فالمنهج العقلي القائم على الذات والمنهج الحسي القائم على الموضوع والتجربة كلاهما قاصران أمام معرفة الحقيقة، ذلك لأن الحقيقة أسمى وأعلى وأن العلة هي السبب الأول في وجود كل شيء عقليا كان أم حسيا، وهنا نقطة المفارقة في نسبية المعرفة بين النسق المعرفي الغربي والنسق المعرفي الإسلامي، ذلك أن الفلسفة الغربية تعود نسبيتها المعرفية إلى عقل الإنسان ومحدودية معارفه باعتباره مركز الكون ومناط كافة الأبحاث، سواء تعلق الأمر باستخدام العقل أو التجربة أو المثال، بينما النظام المعرفي التوحيدي لا يقر بنسبية كل مرجعية إنما النسبية ناجمة عن تفاعل الإنسان بعقله أو بحسه أو ذوقه مع الوحي والكون، فهي معرفة تستهدف إدراك القوانين الكونية من أجل الاستفادة منها، أما المعرفة الكاملة والمطلقة والنهائية فهي المعرفة الإلهية (2).

ب- الأساس القيمي الأخلاقي:

لقد أسفرت العلاقة عن ربط العلم بالعمل والنظر بالواقع في الفلسفة الغربية عن انعكاسات سلبية على الطبيعة والإنسان حيث اتسمت هذه العلاقات بالهجنة والسيطرة، فقد خضعت الطبيعة وكذا الإنسان إلى التدمير والانتهاك، فبدل أن يكون العلم حافزا للتطور والبناء فقط أصبح وسيلة وأداة

(1) سورة النحل، الآية 78.

(2) عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 287-290.

للسيطرة والتحكم فقد أساء إلى الطبيعة والإنسان من حيث أنه أراد أن يحسن إليهما، وفي هذا الشأن يشير العالم الألماني المعاصر هيرت ماركيز إلى ضرورة الفصل بين العلم والواقع فيؤكد بان العلم شيء والعلم شيء آخر، وأن قيمة العلم لا تكمن في استخدامه⁽¹⁾ إنما قيمته في ذاتها وذلك من خلال ما يحققه من إنجازات علمية، لكن السؤال المطروح هنا: ما قيمة هذا العلم إذا لم يكن في خدمة الإنسان والإنسانية؟ ولماذا يكون العلم مرجعية ذاته؟ ما الذي أدى به إلى أن يكون أداة للسيطرة على الطبيعة والواقع ومن ثم اغتراب الإنسان؟ إلى رؤية معرفية قيمة تصنع فكره وتبني ثقافته وتهذب ممارسته وتقيم مساره وترسم آفاقه؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تعتبر خلاصة الحلول المقترحة لأزمة المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة التي انتصرت للعلم الوضعي على حساب الوحي والمادة على حساب الروح وللدنيا على حساب الدين، فقد جردت العلم من القيم والأخلاق ف وقعت في سطوت المادة والتشيؤ ومن ثم القول بضرورة تحكم الآلة والتقانة على الإنسان والابتعاد عن الاهتمام بالمقاصد والغايات، ذلك أن توظيف المعرفة يتطلب ترابط بين الأسباب والغايات وبين النتائج والمرجعيات" فالدوافع والمقاصد يقتضيان وجود مرجعيات قيمة وأخلاقية حكمة"⁽²⁾، ولهذا السبب يذهب الكثير من الباحثين المسلمين إلى ضرورة تأكيد العلاقة التي تربط النظر بالعمل، والعقل بالواقع، والثقافة بالدين، والعلم بالوحي والمعرفة بالقيم⁽³⁾، فالنظام المعرفي المنبثق عن قيم ثقافية وحضارية أصيلة لا شك أنه ستكون له رؤية شمولية وفهما كلياً للكون والإنسان والحياة، فالقيم تضع الحدود لما ينبغي أن يلتزم به الإنسان داخل النظام المعرفي حتى يحقق قيم الإستخلاف في الأرض⁽⁴⁾، وهذا بدوره يستوجب وجود قواعد يحدد بها المستخلف ضوابط حركة المستخلف وهذا ما تشمله الرؤية التوحيدية المتعالية التي تمد الإنسان بالقيم فترسم له البداية وتحدد له النهاية وتربطه بالغاية، فالقيم في هذه الحالة عبارة عن أحكام معيارية - بكل ما في المعيارية من معنى الابتعاد عن المحسوس - تضع الإنسان في مقاييس عادلة مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي⁽⁵⁾، وهذا ما يؤكد عليه الوحي، فالمعرفة من دون القيمة اعتداء على الحياة والقيمة من دون المعرفة تعطيل للنمو، فإذا كانت الحياة والنمو قرينان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر فإن الأمر كذلك بالنسبة للمعرفة والقيمة⁽⁶⁾، فمن حكمة الله أنه ربط المعرفة بالقيمة فأى معرفة لا ترتبط بقيمة تحققها فلا خير فيها إذ قد تؤدي إلى عدمية الإنسان واغترابه - كما هو الشأن في الفلسفة

(1) هيرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد. ت (جورج طرايشي)، بيروت (لبنان): دار الآداب، 1971، ص 187

(2) عبد العزيز بوشعير: مرجع سابق، ص 205

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) مصطفى محمود منجود: "القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من: ميكافيلي والغزالي"، إسلامية

المعرفة، 1999، ص 241.

(5) المرجع السابق، ص 235

(6) وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 173

الوضعية – فالمعرفة لا تحقق إلا خيرا والله مصدر الخير اللامتناهي فهو يهبه لمن يشاء فهي أيضا مِنَّةٌ منه سبحانه قال تعالى { أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً }⁽¹⁾، فبظاهر النعم تتحقق مصادر السعادة الحسيَّة من: طعام، مأوى، مركب... إلخ، وبالنعم الباطنة تتحقق مصادر السعادة المعنوية من: عقل، روح، وسائر الملكات والمواهب الخفية⁽²⁾، إن منظومة القيم في النظام المعرفي التوحيدي قائمة على مبدأ وحدة الإنسانية كنتيجة طبيعية لوحداية الله ومن ثم وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وهذا ما يتضح أكثر من خلال علمي: الأخلاق والجمال.

1- علم الأخلاق ETHICS:

تقاس الأخلاق في النظام المعرفي الإسلامي على أساس الدين ذلك أنه لا انفصام بين العلم والدين، بين الدين والدنيا، بين اللغة والدين، على خلاف التصور المعرفي في النظام الغريالي الذي يقوم على الفصل بين هذه الثنائيات، فالمبدأ الأول للحياة البشرية يقوم على وحدة الإنسان، والمبدأ الأول للحقيقة يقوم على وحدانية الله، والمبدأ الأول للمعرفة يقوم على وحدة الحق، وهذه الأوجه الثلاث هي وحدات بعضها لبعض غير قابلة للانفصال وتشكل في مجموعها المبدأ المطلق⁽³⁾ لا مفاضلة بين العلوم فكلها تهدف إلى إدراك الواحد المطلق والاقتراب منه، ولذلك فكل العلوم يجب النظر وفق هذه المنهجية، فغاية ما ينتظر منها تحويل مسيرة الزمان والمكان وتغيير الكون وتحقيق عبودية الله في الأرض والاقتراب منه والتجرد للوصول إليه، ولن يتحقق ذلك إلا إذا وعى الإنسان هذه المسؤولية التي تحقق له الفضيلة والسعادة والفلاح⁽⁴⁾، وبالتالي تتجلى الصلة الوثيقة بين السلوك الأخلاقي والرؤية العقدية للكون والحياة، فالعقيدة جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق وغاية الله تحقيق القيمة في العالم الزمني، والإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيمة فقد له ما في السماوات وما في الأرض تكريما وتفضيلا له.

إن مسألة ارتباط الأخلاق بالسلوك تشكل علاقة فارقة بين النمطين الإسلامي والغربي، فإذا كانت الفلسفة الوضعية تختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية والشروط الاجتماعية، سواء فصلت هذه الفلسفة بين العلوم الطبيعية والاجتماعية أم لم تفصل، وسواء كان جدل الإنسان مع الطبيعة ماركسيا أو براغماتيا، وسواء فهم هذا الجدل وجوديا أم ماديا، وسواء كان بمنطق الجبريات الحتمية أو بمنطق النسبية الاحتمالية⁽⁵⁾، فإن منظومة القيم الإسلامية – كمفهوم شمولي – تعيد مقولة الإنسان والطبيعة من خلال

(1) سورة لقمان: الآية 20

(2) وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 173

(3) عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 217

(4) المطلوب اليوم يقول الفاروقي تنظير القيم والمبادئ الإسلامية الأولى وربط بعضها ببعض، بحيث تؤلف في مجموعها هرا يتسلسل فيه الفكر، وبالتالي مقياسا لما نريد أن نقيس به من مسائل العصر. أنظر: عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 218.

(5) إسحاق الفاروقي: مرجع سابق، ص 114.

أطر سمردية كونية لامتناهية، فحياة الإنسان وممارساته وفكره وقيمه وسلوكاته وآماله وآلامه ليست بمعزل عن فلسفة الطبيعة التي يحيا فيها ويتناغم معها ويسخرها لصالحه⁽¹⁾، فإذا كانت سمردية الكون في الرق كانت سمردية الإنسان في الموت ومن بعد الرق حدث الفئق (الإفلاق)، هذه السمردية الإنسانية اللامتناهية تختلف ما بين القيم الأخلاقية الإسلامية وما بين القيم الوضعية الغربية، هذه الأخيرة تحصر الرؤية الإنسانية بين حدي الميلاد والموت أما الظاهرة الطبيعية فتحصرها بين حدي التركيب والفناء، وبالتالي فإن منظومة القيم المعرفية في الرؤية الغربية تجسد قيم التفكير بالنسبة للإنسان والطبيعة، أما بالنسبة لمنظومة المعرفة في النسق الإسلامي فإن التفكير يكون بداية وليس غاية، فمجرى التفكير وهو في حالة الصيرورة لا يحمل قيا أخلاقية ولا عقلية إنما يحمل المنحى الطبيعي له، أما قيم التركيب - وهو شأن النسق الإسلامي - فتحمل قيم التعالي العقلي الأخلاقي⁽²⁾، فالإنسان كونه ذاتاً عارفة يتحد عنده الموقف المعرفي، فهو من جهة يشكل أداة من أدوات المعرفة ووسائلها ومن جهة أخرى فهو موضوع المعرفة باعتباره جزءاً من هذا العالم، فهو غاية المعرفة وأداتها وموضوعها، وعلى أساس هذه القيم الأخلاقية - قيم الوحي - تنتظم علاقات الإنسان وأعماله وسلوكاته واعتقاده وتبنى المسؤولية الفردية والجماعية وينتهي إليها مصيرهم، فالأخلاق شرطها الأول اعتقاد والثاني عبادة وأحكام.

2- علم الجمال ESTHETICS:

تتوافق المنظومة المعرفية الإسلامية مع الرؤية الجمالية والأخلاقية، ولذلك يعتبر الكثير من العلماء "أن الحق لا يخلو من الجمال وأن الجمال لا يخلو من الخير وأن الخير لا يخلو من الصدق"⁽³⁾، فالفنون قائمة على مبدأ الاعتقاد الرافض لكل شكل أو ممارسة فنية تتعارض مع عقيدة التوحيد، فالعمل الفني والتصور الجمالي يتلاءمان مع الحقيقة الغيبية، وما دامت المعرفة مرتبطة بتحقيق القيمة في النظام المعرفي الإسلامي فإن ذلك ينتج عنه ارتباط الفني بالجمالي والعقلي بالحسي- والوحي بالوجدان⁽⁴⁾، وبذلك يتجاوز تلك النظرة التجزيئية الغربية للإنسان والمعرفة والحياة والحقيقة، حيث تستبعد حيناً تنظر للإنسان من خلال العقل كل ما عداه من أدوات المعرفة، وكذلك الأمر بالنسبة للوجدان، على عكس النموذج المعرفي الإسلامي الذي يجمع بين كل هذه العناصر وبذلك يتحد العقل والنقل والوجدان.

لقد جاء القرآن الكريم ليعبر عن قيم الجمال من خلال التوحيد الذي هو عبارة عن وصف سام يسمو فوق أي وصف شامل، ولذلك جاءت الفنون الإسلامية كلها متأثرة بشكل كبير بالمبدأ القرآني حتى

(1) أبو القاسم حاج حمد : مرجع سابق، ص 310.

(2) المرجع السابق، ص ص 331-332.

(3) عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 229.

(4) المرجع السابق، ص 228.

وصف الفن الإسلامي في الغالب بأنه فن النسق اللامتناهي⁽¹⁾، تعزيزاً لمفهوم الإله المنزه المتعالي فكل التعبيرات الجمالية القرآنية جاءت تجسد بوضوح ارتباط الفن بالمكنون الجمالي أكثر من ارتباطه بالجمال ذاته (بالمعنى الحسي)⁽²⁾، فالمكنون الجمالي يعني ذاك الشعور الخاص الذي ينبعث بداخلنا عندما ننظر للأعمال الفنية خاصة والجمالية عامة أو نتلقاها فتحدث فينا تأثيرات مميزة عادة ما تكون سارة، كما أنه قد يُحدث فينا شعوراً آخر يتعلق بالاكشاف والتأمل والفهم والدهشة والتغيير المعرفي⁽³⁾، وهذا ما يُحدثه القرآن في النفس البشرية عند قراءته أو سماعه إنه يشكل خبرة جمالية يندمج فيها القارئ مع الموضوع الجمالي نتيجة ما يشعر به من متعة وبلاغة وموسيقى، فالفن في الإسلام تمجيد للجلال وتيسيح بالجمال⁽⁴⁾، فهو يقاس من خلال أسلوبه ومحتواه وطريقة تناوله وليس من خلال استخداماته وأشكاله، إن الفن والجمال يمكن اعتبارهما أساساً للنظام المعرفي الإسلامي وذلك من خلال⁽⁵⁾:

- الفن هو كل عمل يزيد معرفتنا بالخالق.
- ارتباط العمل الفني بين الغاية والوسيلة.
- ارتباط الفن بالتصور العقدي التوحيدي.
- الفن عمل يساهم في التعريف بالإسلام عقيدة وفكراً حضارة وحساً.
- الفن والجمال يساهمان في تحقيق الوظيفة الوجودية للإنسان المتمثلة في الإستخلاف.
- الجمال ليس غاية تطلب لذاتها إنما هو أحد الأهداف التي ترد بالتبعية للغاية الكبرى من الخلق، وهي ربط الخلق بالخالق وما يقتضيه ذلك من تذكير بنعم الله على خلقه وهذه أقصى - مظاهر بالجمال التي هي أحد الأسس القيمة التي تجسد الدين الإسلامي، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الانفصال فيما بين الكون والإنسان، بين القيم والواقع، بين القيم والحضارة، أو بين القيم والمعرفة، لن كل ذلك يعد من الخصائص القيمة للنظام الإسلامي.

التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية فمنه تستمد أصولها وغاياتها ومقاصدها المعرفية، والقرآن الكريم يربط بين المعرفة ووظيفة الإنسان من جانب، وبينه وبين الكون كموضوع للمعرفة من جانب آخر، كما يربط بين هذين الموضوعين وأهداف المعرفة وغاياتها من جانب ثالث لتكتمل بذلك وحدة الموقف المعرفي في موضعه وغاياته ووسائله، فالموقف المعرفي كله يتوحد في الإنسان فتكون مقاصد الوحي هي الناظم لهذه

(1) المرجع السابق، ص 220.

(2) شاكر عبد الحميد: "التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني"، الكويت: عالم المعرفة، ع 267، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2001، ص 29.

(3) المرجع السابق، ص 29.

(4) عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 221.

(5) المرجع السابق، 227.

القيم والضابط لعلاقتها بغيرها فعلى أساسها يكون الالتزام وتبنى المسؤولية الفردية والجماعية وينتهي إليها مصير الإنسان، فهذه القيم هي السنن الكونية في الاجتماع البشري فهي لا تتخلف أبداً إنها قيم الحق والعدل والخير والاستقامة، فالإنسان لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ماله من الأخلاق التي من أجلها خلُق، بحيث أنه إذا قام بشرطها حقق قيم الإنسانية فيه وإذا تركها سقط في رتبة البهيمية⁽¹⁾، إن غايات المعرفة أن يرتقي الإنسان إلى مصاف الإنسانية ويتجاوز مظالم حضارة اللوغوس⁽²⁾، وذلك بالتجربة الخلقية التي تُعيد للإنسان شأنه وللاُمة مجدها وموقعها في مسيرة الحضارة الإنسانية، وهذا ما تدعوا إليه المدارس المنهجية والنظريات الفكرية الإسلامية والتجديد.

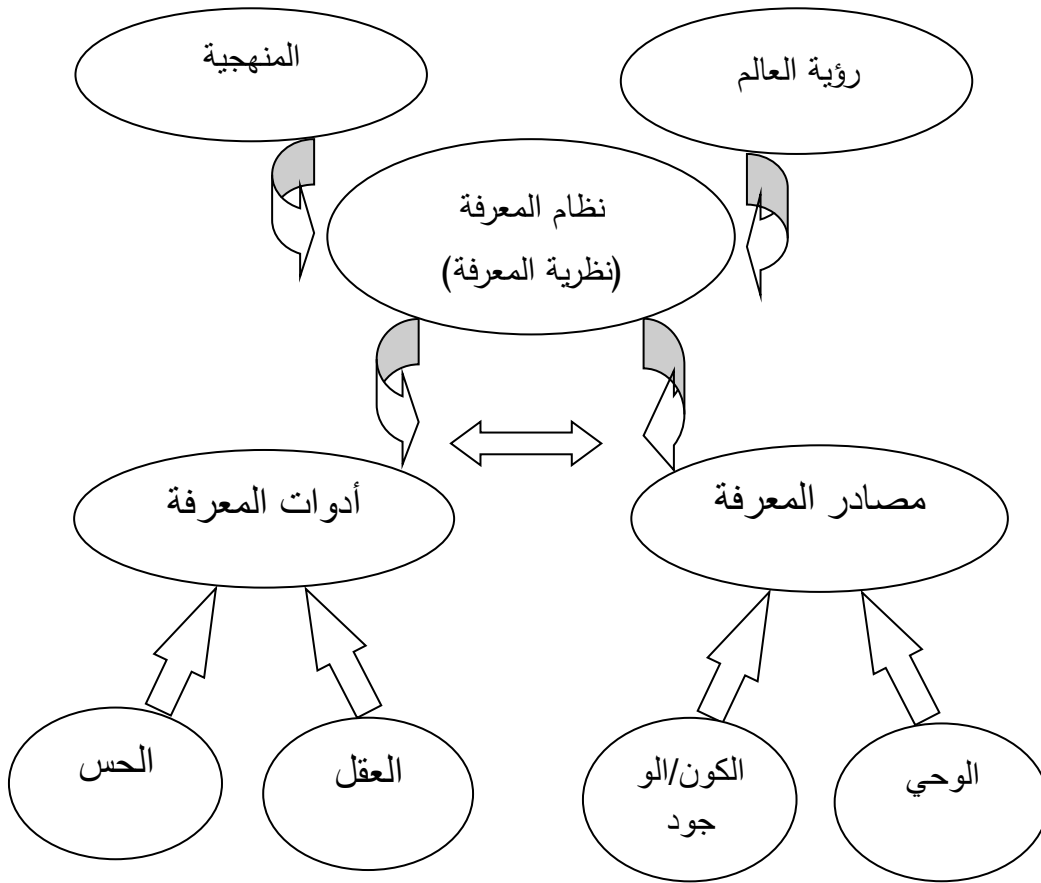
خامساً

المدارس المنهجية في الفكر الإسلامي

إن الصورة الكلية التي يضعها الإنسان لنفسه وعن نفسه وعن العالم من حوله في حدود الموقع الذي يحاول الرؤية منه وزاوية النظر التي يتخذها والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية والنظام الفكري بكافة مكوناته اللغوية وأطره المرجعية هي التي تحدد الصورة الكلية والرؤية الكونية والفلسفة العامة والنموذج التفسيري الذي يتحرك الإنسان من خلاله ويضع نفسه فيه بالتالي مواقفه وحركاته وعلاقات وخطاباته وتصورات عن الآخر، ومن ثم بناء المشروع الثقافي الذي ينبغي أن يتبناه ويعمل في إطاره، لذا كانت أهمية هذا التصور في البناء المعرفي من جهة والمنهجية من جهة ثانية، إن التصور الكوني (رؤية العالم) هو أقرب ما يكون إلى مصادر المعرفة منه إلى طبيعتها، أما المنهجية فهي أقرب ما تكون إلى أدواتها، ويتوسطها النظام المعرفي (نظرية المعرفة)، وبسبب هذا التداخل يمكن تصور هذه العلاقة الاعتمادية بين مصادر المعرفة وأدواتها من جهة وبين الرؤية الكونية والمنهجية من جهة ثانية، وهذا ما يوضحه الشكل الموالي:

(1) طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. ط2، البار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي الإسلامي، 2005، ص87.

(2) المقصود بها الحضارة الغربية اليونانية التي أضرت بالإنسان ثلاثة مرات - كما يقول طه عبد الرحمان - لما أصابت الخلق الإنساني وهي: التضيق في مجاله، تجميد حاله، التنقيص من شأنه، ولا مخرج لهذه الأزمة إلا بدفع ضرر التنقيص والتضييق والتجميد. أنظر: طه عید الرحمان: مرجع سابق، ص90.



الشكل: التكامل في بناء المعرفة الإسلامية

يتضح من خلال هذا المخطط دوائر الانتماء بين رؤية العالم والمنهجية والنظام المعرفي وكذا مصادر المعرفة وأدواتها هو ما يعرف بمنهجية التكامل المعرفي باعتبارها مسألة وعي بالدرجة الأولى، وهذا ما شرحناه سابقاً في المنهجية التاريخية الإسلامية بدءاً بمنهجية التلقي في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهجية النقد والتوثيق التي رافقت تدوين الحديث النبوي الشريف والتي تمايزت فيها حروف الجرح والتعديل والعلل... وغيرها، وكذا منهجية استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية وتطور منهجية أصول الفقه، ونشوء مناهج المفسرين، ومناهج التعامل في قضايا العقيدة وما طرأ عليها من دخول علمي الكلام والفلسفة، هذا إضافة إلى المنهج العرفاني الذوقي عند الصوفية، وكذلك المنهج العلمي التجريبي حين لا ينفع غيره¹، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه في هذه المسألة هو أن الباحث يوظف مناهج متعددة كل واحد منها تبعاً للغرض الذي

(1) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 177.

بحقته، ويعبر بذلك عن فكرة تعدد المناهج أو "المنهجية التعددية"⁽¹⁾، وهو ما يقصد به المنهجية التوحيدية التي تميز الرؤية والمنهج الإسلامي، فكرة التكامل المعرفي هي فكرة جوهرية للمدارس المنهجية الإسلامية، لأنها تتصف بالتعدد والتكامل والتوحيد، تعدد يشمل التنوع في الطرق والأساليب المنهجية تبعاً لتنوع موضوعات البحث، وتكامل ينطلق من حاجة المواقف البحثية: كتكامل البيانات الكمية مع البيانات الكيفية، وتكامل التحليل الإحصائي مع الاستنتاج الفكري، وتكامل التقرير الوصفي لوقائع مع التحديد المعياري للقيم... وهكذا، فالمنهجية الإسلامية تكاملية في أصلها: بين العلم والعمل والسلوك، بين النظرية والواقع، بين الوحي والكون، بين الحس والعقل، لذلك فإن الباحث يقوم بمجد توحيدي في العمل المنهجي بداية بالاستناد إلى المصادر (الوحي والكون)، واستعمال الجهد التوحيدي في توظيف الأدوات (الحس والعقل)، والجهد التوحيدي في الجمع التكاملي بين المصادر والأدوات، فالمنهجية التوحيدية تتطلب توحيداً في رؤية الإنسان وتفكيره وبحته وسلوكه، كما تتطلب توحيداً أيضاً بين علوم الوحي وعلوم الكون أي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية وكذا العلوم الطبيعية المادية، لذلك فإن المدارس المنهجية الإسلامية كانت تدور حول هذه العملية التوحيدية وقد شملت ما يلي:

1- مدرسة المنهج العقلي (البرهاني):

يقوم منهج هذه المدرسة على البرهان من حيث هو نظام معرفي خاص في التفكير قائم على اعتماد المعارف العقلية الضرورية كنقطة انطلاق لناء المعرفة الإنسانية فالبرهان هو الحجة الفاصلة بينة، ففي اللغة يقال: برهن على الشيء أي جاء بحجة قاطعة لِدَلِّدِ الخصم عليه، فهو مبرهن⁽²⁾، والبرهان عند الفلاسفة معناه بيان الحجة وإيضاحها ويلزم من التصديق بها التصديق بالشيء، أما عند الأصوليين فإن البرهان يقتضي فصل الحق عن الباطل وتمييز للصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه، أما عند المنطقيين فإن البرهان يعني قياس مؤلف من اليقينيات، سواء كان ابتداءً أو بواسطة حيث يعني هنا الضروريات أو النظريات المبنية على مقدمات قطعية⁽³⁾، والمنهج المعرفي العقلي قائم على تحكيم العقل لكل المعارف والتصورات، فهي تدور في إطار مبادئه وتقوم ضمن دائرة إمكاناته، بالتالي فإنه يستطيع أن يطلق حكمه عليه: واجب، مستحيل أو ممكن⁽⁴⁾، ومنهجية هذه المدرسة قائمة على موقع العقل ودرجة الاعتماد عليه لا سيما في مسائل الاعتقاد، ولذلك نجد أن هناك الكثير من العلماء كانوا أقرب في تصوراتهم إلى الفلسفة اليونانية من خلال

(1) ذلك أن العالم في مراحل الحضارة الإسلامية كان يتصف بالموسوعية ويجمع بين علوم متنوعة، فقد يكون محدثاً وفقهياً وأصولياً مثل الإمام مالك والشوكاني، وقد يكون مفسراً وفيلسوفاً وطبيباً مثل أبو بكر الرازي وابن سينا، وق يكون فيلسوفاً وصوفياً مثل ابن عربي... وغيرهم.

(2) أبو الفضل جمال الدين مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص 394

(3) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 185.

(4) المرجع السابق، ص 186.

اعتمادهم على العقل في مسائل الاعتقاد ومن هؤلاء نذكر: الكندي، البيروني، ابن سينا، في حين نجد أن البعض الآخر كان أقرب إلى علماء أصول الدين في تناولهم لهذه المسائل بدرجات متفاوتة من ترجيح العقل أو النقل، مثل عدد من علماء المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة⁽¹⁾، وغيرهم من العلماء الذين احتضنت كتب التراث رصيدها هائلا من أقوالهم في منهجية الوصول إلى الأحكام الاعتقادية، موضحين أنه يجوز أن يعتدّ بالدليل النقلي والدليل العقلي في مسائل الاعتقاد، لكن التطور المنهجي لمدرسة العقلية (الكلامية) في جميع تمثلاتها يجعلنا ندرك أن مسألة العقل والنقل لم تكن تدعو الحاجة إليها في عهد الصحابة والتابعين، لكن ظهر الإغمال المبكر للعقل مع ظهور الخوارج، أما التأصيل المنهجي لعلم الكلام – بوصفه فقها خاصا لعلم العقيدة وأصول الدين – فقد كان أكثر وضوحا بظهور المعتزلة⁽²⁾، الذين أعلوا من شأن العقل فجعلوا له مرتبة ومكانة سامية تفوق الثقل أو توازيه أحيانا.

إن البرهان كمنهج عقلي ونظام معرفي يختلف عن بقية المناهج الأخرى وذلك كونه يعتمد على قوى الإنسان المعرفية الحسية من حس وتجربة ومحكمة عقلية في اكتساب المعرفة بالكون، بل لتشديد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلي طموح العقل ويرضي نزوعه إلى طلب اليقين⁽³⁾، وعلى هذا الأساس خضع هذا المنهج البرهاني لمحاكمات عقديّة في الفكر الإسلامي تبعا للافتراضات التي قام عليها، والتي تتمثل في أربعة افتراضات أهمها:

أ- معرفة برهانية تقوم على القياس:

وهي معرفة أساسية معتبرة تقوم على استخدام البراهين كطريقة للاستدلال من أجل الوصول إلى معارف يقينية ثابتة، فالقياسيون ينطلقون من المفهوم الأرسطو طاليسي- للقياس⁽⁴⁾، على اعتبار أنه آلية للبرهان وليس هو البرهان ذاته، لذلك فالبرهان في هذه الحالة يحتاج إلى آلية خاصة هي القياس لاثباته، وهي الآلية التي يدركها العقل بذاته ولا تحتاج إلى براهين، ومن أمثلتها: قياس الخاص على العام، أو قياس خصائص الجزء على الكل.

(1) ثلاثة مدارس إسلامية كانت قائمة إلى افتراض وجود تعارض بين النقل والعقل، حيث كان من أمر المعتزلة أن لجأوا إلى الغلو والتطرف في استعمال العقل فخرج منهم أبو الحسن الأشعري وأسس مذهب الأشاعرة وأراد بذلك أن يعيد مكانة النقل دون التهوين من مكانة العقل، ثم جاء أبو الحسن الماتريدي وأسس على تراث أبي الإمام حنيفة مذهباً كلامياً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة، إلى أن تطورت توجهات العلماء وأدركوا ضرورة "درء التعارض بين العقل والنقل".

(2) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 188.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط 02، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 383-384.

(4) يقوم هذا المفهوم على مبدأ السببية، أي ترتيب العلاقة بين العلة والمعلول، حيث أن النتيجة ينبغي أن تكون ضرورية فلا ينبغي أن تكون على غير ما هي عليه، وهي على هذا الشكل تمتاز بالصدق والبدية.

فالبرهان في الفكر الإسلامي أُستند إلى هذا المبدأ الذي ورثه من الفلسفة اليونانية، إلا أنه كل واحد منها نأى بها شأنًا خاصًا، فقد أدخل الإمام الغزالي المنطق واعتبره آلة ومعياريًا تمتحن بها المعارف، فقد قام باعتماد المنطق في العلوم البيانية وردّ عن الفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة" إلا أنه دافع عن المنطق وحذّر من الرياضيات⁽¹⁾، وخاصة مبدأ العلية (السببية)، ذلك أنها مبنية على أساس منطقي أي فكرة الترابط بين السبب والنتيجة⁽²⁾، كما قام الإمام فخر الدين الرازي بتأسيس المذهب الأشعري اعتمادًا على القياس الأرسطي وكذلك الفيلسوف ابن رشد الذي أسس فلسفة برهانية أرسطية خالصة⁽³⁾.

ب- معرفة برهانية تقوم على المسلمات والافتراضات:

فالمعرفة في هذه الحالة قائمة على المبادئ الضرورية التي لا تحتاج إلى دليل لإثباتها، معرفة يسلّم بها العقل دون نقاش ودون مسبب، فالبرهان في هذه الحالة هو برهان فطري قائم على افتراضات رياضية مثبتة في الذهن ابتداءً ولا تحتاج إلى دليل، فتكون المعرفة في هذه الحالة قائمة عن طريق الحدس، والحدس العقلي هو مبدأ العلم ومنه يكون البرهان، هو مبدأ للمبدأ نفسه، وفي هذا الشأن يوصف الإنسان بأن "لديه ملكة مستقلة تمكّنه من فهم الحقيقة وإدراك الواقع مباشرة، هذه الملكة ليست حسية إنما هي حدسية مباشرة"⁽⁴⁾، وفي هذا الشأن ينبغي التمييز بين الحدس العقلي القائم على البديهيات الضرورية والحدس العرفاني القائم على الكشف والإشراق النوراني.

ج- معرفة برهانية تقوم على التجربة:

في هذه الحالة تكون المعرفة من اختصاص التجربة، وهي في هذه الحالة معرفة ظنيّة لا نستطيع أن نجزم بصحتها إلا بالتجربة، فالتجريبيون يبنون أحكامهم على الحس باعتباره المقياس الصحيح للبت في الحكم⁽⁵⁾، فالعقل لا معنى له عندهم إلا إذا أخذ قواعده للتجربة على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال والتفكير كما هو معلوم خاصة في العلوم الطبيعية والفيزيائية، كما تتّسع تطبيقات هذا المنهج العلمي التجريبي لما تطلبه الدراسات التاريخية والاجتماعية من محاكمات عقلية منطقية وما يلزم ذلك من مشاهدات ميدانية وتجارب عملية⁽⁶⁾.

(1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. بيروت (لبنان): دار الجيل، 2003، ص 101-105.

(2) المرجع السابق، ص 105-109.

(3) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 197.

(4) BROUWER.L: Brouwer Cambridge lectures on intuitionism. CAMBRIDGE: Cambridge university, 1981, p12.

(5) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 64.

(6) فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 194.

د- معرفة برهانية تقوم على أساس الوحي:

الذي جاء لينقل للإنسان صورة المعارف المعيّنة عنه، وهذا ناتج عن حدود معرفة العقل وإمكاناته، بالتالي فهو يستعين بالوحي لتحديد العلاقة بين الإنسان وخالقه وهذا ما قام به خاصة الإمام الغزالي وابن سينا، حيث تركزت أبحاث ابن سينا حول محور العلاقة بين الله والعالم والتي يدور فيها الكلام حول ذات الله وصفاته وكذلك حول العلاقة بين الإنسان والسماء ويدور فيها الكلام حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالملائكة، كما نجد أن البرهان قد تحول لدى بعض فلاسفة المسلمين إلى خدمة قضايا البيان وإشكالية اللفظ والمعنى عند الفارابي، كما استخدم الإمام فخر الدين الرازي البرهان في علم الكلام لتقرير بأن البرهان هو ذاته المنهج العقلي الذي لا يرفض ما نتجىء به الحواس أو التجربة أو الوحي من معاني ومعلومات ومعارف لا يقطع بيقينيتها لكنها تحاسب في ضوء العقل ومبادئه.

2- مدرسة المنهج البياني:

البيان في اللغة من الدلالة، وبان الشيء بياناً بمعنى اتضح فهو بيّن، والبيان هو الفصاحة والليّن، كما يعرف بأنه إظهار المقصود بأبلغ لفظ وهو من الفهم ودكاء القلب وأصله الكشف والظهور⁽¹⁾، وفي الفلسفة يعرف البيان على أنه المنطق الفصيح المعبر، والبيان بيان مع دليل وبرهان لذلك فقد يكون بالكلام أو الفعل أو الإشارة أو الرمز، والكثيرون ممن يطلقون على علم المعاني علم البيان⁽²⁾، ولما كانت المدارك العقلية يعبر عنها بالكلام لذلك فقد سمي الكلام بياناً لما فيهم إيضاح لغموض المعاني التي يريد العقل إظهارها، وبالتالي يصبح البيان نوع من وعي الإنسان عن نفسه وعن من حوله، بيان ذلك في شكل معرفة كلامية إدراكية، ومن هذا المنطلق نجد أن الكثير من النحاة واللغويين ارتبط عملهم - في الفلسفة الإسلامية - في المراحل الأولى بتحديد العلاقة بين النحو والمعنى⁽³⁾، وبعد ذلك ظهر عدد من الباحثين في حقل الدراسات البيانية انصرفوا لوضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني انطلاقاً من دلالات التعبير القرآني خاصة ما تعلق منه بالأساليب البيانية والبلاغية، وذلك مثل ما قام به أبو عبيدة معمر ابن المثنى التميمي (توفي 208هـ) في كتابه "مجاز القرآن" حيث سعى للوصول إلى الطريقة التي يستعملها القرآن الكريم للتعبير عن معان معينة، وهذه الطريقة تتجاوز حدود اللغويين في قواعد ضبط اللغة العربية وصولاً إلى تبين الطريقة التي ينتقل بواسطتها الخطاب القرآني من الألفاظ التي يعبر بها إلى المعاني التي يقصدها⁽⁴⁾.

(1) أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص 562.

(2) محمد عوض التتوري: مرجع سابق، ص 115.

(3) يرجع الاهتمام بتأسيس قواعد علم النحو، إلى حالة اللحن التي تفشت في اللسان العربي بسبب دخول العناصر الأجنبية في دولة الخلافة الإسلامية، هذا اللحن أدى إلى الخطأ في قواعد النحو، فقام أبو الأسود الدؤلي (توفي عام 69هـ) بطلب من الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه بذلك.

(4) محمد عوض التتوري: مرجع سابق، ص 120.

3- مدرسة المنهج العرفاني.

جاء في لسان العرب أن العرفان في اللغة يدل على المعرفة، والعرفان هو العلم، عَرَفَهُ، يُعَرِّفُهُ، عَرَفَانًا ومعرفة⁽¹⁾، أما في الاصطلاح الفلسفي فإن العرفانية GNOSIS أو الغنوصية² GNOSTICISM أو الإشرافية³ ILLUMINISM كلها تدل على معنى واحد وهو حصول العلم بلا واسطة، وغايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل وبالوجود لا بالإستدلال⁽⁴⁾، فهي رؤية لعالم الوجود تختلف عن رؤية البرهان والبيان تستند إلى معرفة أولية تستمد من الكشف المنطلق من شعور جواني وحدس داخلي، وهذا هو منطق التصوف الذي يقوم على التمييز بين نوعين من المعرفة: معرفة تكتسب بالعقل أو بالحس أو بهما معا، ومعرفة تكتسب بالكشف والعيان⁽⁵⁾، إن هذه الأخيرة نظرة تفوق العقل والتجربة في شموليتها إنها تقوم على تجنيد الإرادة بدل شحذ الفكر بل تجعل - أحيانا- الإرادة بديلا عن الفكر، وذلك لكونها تهدف الكشف عن الحقيقة وليس الوصول إليها⁽⁶⁾ - كما تدعي بذلك الفلسفة- فالعرفان يسلم بوجود الحقيقة ويقتصر- دوره على الكشف عنها دون إدراكها إدراكًا تامًا، وبذلك فهو يتعارض مع الفلسفة لكونها تبحث للوصول عن الحقيقة بواسطة الإستدلال، فالعارف يجد نفسه غريبا عن هذا العالم، وبالتالي فإن رحلته الكشفية هي رحلة الإنقطاع عن الواقع والبحث عن الذات داخل ذاك العالم المتعالي المنقطع عن الزمان والمكان، عالم الحياة الحقيقية، عالم الطمأنينة والسعادة والكمال، عالم يعيشه كل عارف انقطع عن الواقع واتصل بعالم الغيب وهي ظاهرة عامة في كافة الديانات السابوية⁽⁷⁾.

(1) أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص 166.

(2) ظهرت بتأثير اليهودية والبوذية والمجوسية والكونفوشيوسية، وهي تمزج بين الديانات والأساطير.

(3) ظهرت عند أهل الشرق، وتنسب إلى الإشراف من خلال ظهور الأنوار العقلية وإشراقها على النفوس عند تجردها.

(4) محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 166.

(5) فاطمة سامي فرحات: الرؤية العرفانية في العقلية العربية. بيروت (لبنان): دار العلم للطباعة والنشر، 2002، ص 64

(6) المرجع السابق، ص 65.

(7) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 253.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع باللغة العربية:

I. قائمة المصادر:

أ. المعاجم والقواميس:

(1) أبو طاهر محمد ابن يعقوب الفيروز أبادي: القاموس المحيط. ط3، القاهرة: المطبعة الأميرية، الجزء 04، 1973.

(2) احمد بن فارس بن زكاريّا: معجم مقاييس اللغة. القاهرة : مطبعة مصطفى الباري الجلي، ط2، ج4، 1969. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية: تـ (احمد خليل)، الجزء 01، بيروت (لبنان): منشورات عويدات ، 2001.

(3) صليبا جميل: المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني: ج2، 1976.

ب. الكتب:

(1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. بيروت(لبنان): دار الجليل، 2003.

(2) أبو الفدا إسماعيل ابن كثير: تفسير القرآن الكريم. ج2، القاهرة (مصر): مطبعة عيسى- البايي الحلبي، (دت).

(3) أبو القاسم بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة. القاهرة : مطبعة دار الشعب، 1960.

(4) إبراهيم أبراش: النظرية السياسية بين التجريد والممارسة. القدس: دار الجندي للنشر- والتوزيع، 2012.

(5) إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مجموعة أعمال الملتقى الذي نظمه المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر أيام: 12/11/10 ماي 2004، الجزائر منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 2005.

(6) ربرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد. ت (جورج طرايشي-)، بيروت (لبنان): دار الآداب، 1971.

(7) حسن حنفي: "في معنى الحوار ومقاصده بعيدا عن منطق الفرقة الناجية" في: حوار الشرق والغرب. بيروت: (لبنان) : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

(8) محمد علي محمد: علم الاجتماع والمنهج العلمي. الاسكندرية (مصر): دار المعارف الجامعية، 1979.

(9) محمد عوض الترتوري: نظرية المعرفة والواقع التربوي المعاصر. الاردن (عمان): الأهلية للنشر والتوزيع، 2010.

(10) محمد عواد الزيادات: اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة. الاردن (عمان)، دار صفاء للنشر- والتوزيع، 2008.

- (11) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
- (12) نصر محمد عارف: إبستمولوجيا السياسة المقارنة. بيروت (لبنان): مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.
- (13) سعد غالب ياسين: إدارة المعرفة: المفاهيم. النظريات والتقنيات. الأردن (عمان): دار المناهج للنشر والتوزيع، 2007.
- (14) ناصيف يوسف حتى: النظرية في العلاقات الدولية. بيروت (لبنان): دار الكتاب العربي، 1985.
- (15) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية. (د.ت) 1960.
- (16) عبد العزيز بوالشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي. بيروت (لبنان): منتدى المعرفة، 2014.
- (17) عادل السكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة. القاهرة: الدار المعرفة اللبنانية. 1999
- (18) فاطمة سامي فرحات: الرؤية العرفانية في العقلية العربية. بيروت (لبنان): دار العلم للطباعة والنشر، 2002.
- (19) دنكانبريشارد: ما المعرفة. ط8، ت: مصطفى ناصر. سلسلة كتب عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013.
- (20) طه جابر العلواني: معالم في المنهج القرآني. القاهرة (مصر): دار السلام، 2010.
- (21) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط4، بيروت (لبنان): المركز الثقافي العربي، 2012.
- (22) طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي الإسلامي، 2005.
- (23) رائد جميل عكاشة: التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية. فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.
- (24) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ط13، القاهرة (مصر): دار الشروق، 1995.

ج. البوريات:

- (1) احمد محمد إبراهيم: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة" إسلامية المعرفة، السنة 11، العددان 42-43.
- (2) إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة عمل الانجازات. بيروت (لبنان): دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

- (3) مصطفى محمود منجود: "القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي"، لبنان: إسلامية المعرفة ع 15 1999.
- (4) سعد غالب ياسين: "المعلوماتية وإدارة المعرفة رؤية استراتيجية عربية" المستقبل العربي، ع 260.
- (5) مصطفى محمود منجود: "القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من: ميكافيلي والغزالي"، إسلامية المعرفة، ع 19، 1999.
- (6) 6- عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي" إسلامية المعرفة، ع 20، 2000،
- (7) 7- شاعر عبد الحميد: "التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني"، الكويت: عالم المعرفة، ع 267، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2001.
- (8) 8- شتي فارس: "مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية"، لبنان: مجلة العلوم الاجتماعية، مج 1، ع 1، 1991.

ثانياً- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1) IBROUWER.L :Brouwer Cambridge lectures on intuitionnisme. CAMBRIDGE: Cambridge university , 1981
- 2) Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie. paris: librairies larousse . 19642

الفهرس

مقدمة:.....	- 1 -
أولاً: مفهوم المعرفة.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
1- تعريفها.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
2- خصائصها.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
3- أنواعها.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ثانياً: أنواع المعرفة السياسية.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
1- مفهوم النظرية.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
2- نظرية المعرفة.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
3- النظرية السياسية.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
4- أهداف نظرية السياسة.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
5- خصائصها.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
6- تصنيفاتها.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ثالثاً: الاتجاهات النظرية للمعرفة.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
1- الإتجاه الفلسفي الغربي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
أ- الشك في إمكان المعرفة.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ب- اليقين في إمكان المعرفة.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ج- المذهب النسبي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
2- المعرفة والمنهج.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
أ- المنهجية والمنهجية(المصطلح والمفهوم).	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ب- الحاجة إلى البحث في المنهجية.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ج- الوعي المنهجي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
رابعاً: المعرفة في الفلسفة الإسلامية.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
1- في مفهوم النظام المعرفي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
2- أسس النظام المعرفي الإسلامي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
أ- الأساس الإستمولوجي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
ب- الأساس القيمي الأخلاقي.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
خامساً: المدارس المنهجية في الفكر الإسلامي.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
1- المنهج العقلي البرهاني.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.
2- المنهج البياني.	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة.

3- المنهج العرفاني. _____ خطأ! الإشارة المرجعية غير معروفة.
قائمة المصادر والمراجع - 47 -