

نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العراقي
المعاصر

من: خلا، الدرس، الأكاديمية،

م.د. صباح حمودي المعيني
كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

يستهدف هذا البحث الوقوف على شخصيات فلسفية فكرية عراقية منتخبة لها إسهام متميز في الدراسات الفلسفية، ولاسيما من خلال دراستها لموضوع (نظرية المعرفة)، إذ تم تناولها بالدرس والتحليل، بحسب النص الفلسفي وتاريخ صدره، وهؤلاء هم الدكاترة (صالح هادي الشماخ الذي يمثل المنهج التاريخي - النقدي، وعلي حسين الجابري الذي يمثل المنهج العقلاني - النقدي، ومحمود حياوي حماش الذي يمثل المنهج العلمي، وحسن مجيد العبيدي الذي يمثل المنهج التحليلي - النقدي).

ربما سائل يسأل، هل إن هؤلاء هم فقط من أسهم وكتب في نظرية المعرفة في العراق المعاصر، أم يوجد باحثين متفلسفين آخرون، والجواب، نعم يوجد متفلسفين أثروا الدرس الفلسفي بالبحث عن نظرية المعرفة، ومنهم على وجه الخصوص السيد محمد باقر الصدر (ت1401هـ/1980م)، إذ قدم رؤيته وفلسفته لنظرية المعرفة مفصلاً في كتابيه (فلسفتنا) و (الأسس المنطقية للاستقراء)، وقد كتب عن هذا المفكر الكثير في الرسائل والاطاريح، ولاسيما في نظرية المعرفة، حتى إن البحث في هذا الموضوع لهذه الشخصية في بحثنا هذا، ربما لا يقدم جديداً عنه(1).

لذا سيكون هذا البحث منصباً على توضيح (نظرية المعرفة) كما عالجها هؤلاء المفكرين، إذ لكل شخصية من هذه الشخصيات المدروسة منظومته الفلسفية ومنهجه الخاص على صعيد الفكر والمرجعيات الفلسفية(2). وبهذا سلطنا الأضواء على (الفكر الفلسفي العراقي المعاصر) وبيان دوره في هذه المرحلة، بعد أن كان لتاريخ الفلسفة دوره في دراسة (نظرية المعرفة). عليه، سيسهم كاتب السطور إلى دراسة هذه الشخصيات التي تم تسميتهم بهذه الصيغة على وفق ما أشار إليه هؤلاء المدروسين بحسب المحاور الآتية:

المحور الأول - المنهج التاريخي - النقدي عند صالح هادي الشماخ.

المحور الثاني - المنهج العقلاني - النقدي من منظور علي حسين الجابري.

المحور الثالث - المنهج العلمي من وجهة نظر محمود حياوي حماش.

المحور الرابع - المنهج التحليلي - النقدي من منظور حسن مجيد العبيدي.

فضلا عن الخاتمة واهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها.

المحور الأول: المنهج التاريخي – النقدي عند صالح هادي الشماع:

تعد المعرفة عند صالح هادي الشماع⁽¹⁾ سلاحا مهما اذ يقول (نحن بأمس الحاجة إلى ما هو مكتوب بلغات الغرب حتى نعرف ما يقوله الآخرون)، معتمدا على الكثير من المراجع والمصادر الأجنبية التي قام بترجمتها إلى العربية منطلقا من الحديث المشهور (من علم لغة قوم آمن شرهم) وبالإمكان تعميمها بحسب رأيه (من علم (فلسفة) قوم آمن شرهم) ويرى هنا انه يجب الإكثار من إرفاد لغة الضاد بالثقافات الأجنبية، حتى يتسنى للعربي والمسلم من الوقوف في مقام مرموق بين العالمين، فالجمع والمقارنة بين الافكار من وجهة نظره تعد من اهم صفات العالم أو الفيلسوف، على اعتبار أن الحكم السليم على الامور، ومن ثم نقدها وتقديرها كما يجب لا يتأتيان الا بعد ممارسة الافكار الكثيرة والمذاهب المتعددة ذلك أن أي فكرة للتفلسف هو اعطاء نظرة شاملة كلية عن الكون الذي نحن جزء منه، وهذه الكلية هي اهم ما يميز الفلسفة عن غيرها، اذا ما قورنت بكل الابحاث النظرية الاخرى، وان كانت بحثا شاملا (أي الفلسفة) اصبحت لا نظرية فحسب، بل هي نظرية النظريات وقمة الهرم التي لا تنتهي إليها شتى معارف الإنسان وعلومه الخاصة⁽³⁾.

إذ يتناول صالح الشماع في كتابه (مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة) بالدرس والتحليل نظرية المعرفة، فخصص لها فصولا كثيرة من خلال دراسته لمجموعة من الفلاسفة الغربيين اللذين اسسوا (نظرية المعرفة) بدءا من أفلاطون (ت 347 ق.م)، وارسطو (ت 322 ق.م)، فرنسيس بيكون (ت 1626م) ونزعة التجريبية، وجون لوك (ت 1704م) ونزعة الحسية، وديفيد هيوم (ت 1776م)، فضلا عن عمانوئيل كانت (ت 1804م) ونقده للعقل الخالص، وسوف

(1) الاستاذ الدكتور صالح هادي الشماع من مواليد العراق (1934 - ؟) درس الفلسفة وعلم النفس في مصر جامعة

القاهرة عام 1949، ثم سافر للدراسة إلى ألمانيا وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة أدنبرة.

اشرف وناقش على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه.

حكم خبير وعضو ترقية لعدد كثير من الدارسين في الفلسفة اذ قوم مئات البحوث العلمية للتعزيد والترقية.

لديه العديد من البحوث والدراسات الفلسفية.

لديه العديد من المؤلفات المحققة والمترجمة وعلى وجه الخصوص:

1. مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق.

2. رسائل فلسفية بالاشتراك مع الدكتور ناجي التكريتي وغيرها الكثير.

3. أحيل إلى التقاعد في تسعينيات القرن المنصرم، وهو الآن تدريسي بجامعة الكوفة.

نعرض كهؤلاء الفلاسفة بايجاز من خلال موقفهم من نظرية المعرفة وكما قدمها ودرسها صالح الشماع، وان كان يلاحظ على عمله الصور الاتية:

أولاً: نظرية المعرفة عند افلاطون من وجهة نظر الشماع:

يعتقد صالح الشماع أن مشكلة افلاطون (ت 347 ق.م) الاساسية بخصوص المعرفة هي التفرقة بين المحسوس والمعقول، وايهما اكثر ثباتاً واقرب إلى الحقيقة، لان هاتين المعرفتين بالنسبة إلى معظم الناس اليوم هما معرفتان ثابتتان، بمعنى أن الواحدة ذهنية مجردة يقبل العقل بها، والاخرى يقينية مثل الاولى، الا انها تأتي عن طريق الحواس، الا أن افلاطون لا يقبل بهذا -ويرى أن المعرفة العقلية مثل المعارف الرياضية- هي المعرفة الصادقة وما سواها ليس الا ظلالاً للحقيقة، بل اوهاماً⁽⁴⁾. ومن هنا يجد صالح الشماع أن افلاطون يبسط اراءه في المعرفة، انما يبغي الرد على السوفسطائيين وغيرهم من الفلاسفة السابقين عليه ممن يؤمنون بان الحس هو المصدر الوحيد لمعارفنا، فيشير إلى حوار بين سقراط (ت 339 هـ ق.م) وأحد تلامذته النابهين وهو طيطاطوس واول ما يدور في خلد هذا الاخير ((أن الذي يعرف شيئا يحس به، فالمعرفة ليست غير الاحساس اذن)) ويوضح ذلك الشماع بأن سقراط يذكر تلميذه بان هذا التعريف للعلم أو المعرفة هو بحد ذاته مماثل لما قاله بروتاغوراس كبير السوفسطائيين (بان الإنسان مقياس الاشياء جميعاً) وبحسب رأي الشماع أن افلاطون هنا يفسر هذا الكلام على لسان سقراط انه يعني (أن هذا الشيء يبدو لي بالصورة التي اراها، ويبدو لك بالصورة التي تراها) بمعنى ذلك، أن بروتاغوراس يريد أن يقول بعدم وجود معارف ثابتة على اعتبار أن المعارف تختلف من شخص إلى اخر، اضافة إلى انها تتباين بحسب تباين وجهات نظر الافراد⁽⁵⁾، ولكن الشماع يلاحظ هنا أن وجهة نظر السوفسطائيين جاءت على نقيض تعاليم سقراط وافلاطون مما دفع بهذا الاخير للرد بالقول: أن الاحلام وحالات المرض، وخصوصاً المرض العقلي وخداع الحواس هي بالاساس حالات لا يكون للاحساس فيها أي قيمة صدق، بمعنى أن الاحساس باطل فيها، مع أن بروتاغوراس كتب كتاباً سماه (الحقيقة)، لكن هذا الكتاب كما يشير الشماع غير جدير بالاسم في نظر افلاطون اذ كيف تكون حقيقة بروتاغوراس صادقة وهو لا يقدم لنا غير الظن!! وليس الظن الذي يشترك فيه الناس جميعاً، وانما الظن الشخصي الذي لا يؤمن به الا صاحبه، وبالتالي فحقيقة اصحاب المذهب الحسي، هي حقيقة لا يقينية ولا ثابتة ولا كلية، وهذا معناه في نظر افلاطون أن الحواس خداعة ولا تؤدي بنا إلى العلم الصحيح، لذلك فان نظريته عن الماهيات الثابتة أو المثل التي لا يعتبر العالم الحسي بالقياس إليها إلا اشباحاً وظلالاً، لأن المعارف اليقينية عند افلاطون هي معرفة (الماهيات الثابتة)، لانها غير متصلة ابدأ بالاشياء الحسية، بل حتى الاشكال الرياضية أو المبادئ الرياضية وفرضياتها لا يمكن عدها في نظر افلاطون ثابتة مطلقاً لاتصالها بالجزئي بما هو حسي⁽⁶⁾.

في ضوء ذلك، يشير الشماع إلى أن بعض الفلاسفة المحدثين بالغوا في تصوير مثالية افلاطون فتصوروه ينكر اهمية عالم الحس المتغير انكاراً مطلقاً، لذا فالحقيقة انه يرى اهمية العالم

الحسي من جهتين: من الناحية العملية، يرى انه لابد من معرفة المحسوس من اجل حسن التصرف وقيادة السلوك على خير وجه، ومن الناحية النظرية، يرى أن العالم الحسي وادراكه هو ما يوصل إلى معرفة الحقائق الثابتة⁽⁷⁾.

ثانيا: نظرية المعرفة عند ارسطو طاليس كما قدمها صالح الشماع:

يستخلص صالح الشماع بخصوص نظرية المعرفة عند ارسطو (ت 322 ق.م) بانه يعطي الوجود الحقيقي للحس، اذ يعطي للجزيئات الحسية وجودا حقيقيا، الا أن هذه الجزيئات ليست انماطاً متغيرة، وانما هي موجودات قابلة للتبويب والتصنيف، لان هذا العقل التصنيفي هو من اهم ما يميز ارسطو ويميز ابحاثه العلمية والمنطقية، والمعرفة عند ارسطو هي نتاج الذهن البشري، الا أن هذا الذهن ليس عضوا مستقلا، وانما هو احد اجزاء النفس التي تحتوي عنده الحواس التي تجلب الينا معلوماتنا عن العالم، فضلا عن أن هناك إلى جانب مواهب أو وظائف أخرى كالحركة والرغبة والارادة والتفكير⁽⁸⁾. وبهذا فإن نظريات المعرفة عند ارسطو بحسب الشماع غير متضمنة في كتاب واحد من كتبه لكنها توجد مبعثرة في مؤلفاته كالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة⁽⁹⁾، اضافة إلى كتابه في النفس لان ارسطو في ابحاثه عن الوجود مثلما يرى الشماع، كان اقرب إلى أن يكون باحثا في نظرية المعرفة وليس باحثا ميتافيزيقيا، وان كان من ناحية أخرى قد مزج بين بحثي الميتافيزيقيا والمعرفة مزجا حتى جعله يعالج الموضوعين في أن واحد، لان اول مرتبه في المعرفة عنده هي مرتبة (الاحساس)، أي المرتبة التي نستعمل فيها حواسنا وعلى الخصوص احساس البصر لانه اكثر الحواس اكتسابا للمعارف واكتشافا للفوارق وهنا يشترك الإنسان مع الحيوان بخصوص هذه المرتبة⁽¹⁰⁾، أما المرتبة الثانية التي هي اعلى مباشرة من مرتبة الاحساس هي مرتبة (الذاكرة)، لان الذاكرة تميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا، أما الحيوانات العليا فيبدو على ارسطو انه لاحظ قدرتها على التذكر كما يتذكر الكلاب والقطط والخيول اصحابها أو اعداءها، ثم تأتي المرتبة الثالثة اعلى من سابقتها بحيث تميز الإنسان عن جميع الحيوانات وهذه يسميها ارسطو (بالخبرة أو التجربة)، لان التجربة هي مجموعة من الذكريات بخصوص موضوع معين من شأنها أن تعيننا على اكتشاف قاعدة عملية، لكن المرتبة الرابعة كما يشير الشماع هي التي نعلم فيها الاسس والاصول العامة التي تقوم عليها هذه القواعد العملية، وهذه المرتبة هي (الفن) لان قمة المعرفة تكون في (العلم) وهو خامس وآخر مراتب المعرفة⁽¹¹⁾.

ويرى الباحث هنا أن الافراد أو الاحداث والصفات أو الخصائص عند ارسطو موجودة بنفس الدرجة وان كليهما موضوعي، بينما افلاطون نفى وجود الافراد المتعينة واكتفى بابقاء المثال أو الخصائص أو المبادئ، فكأن ارسطو هنا يأخذ موقفا وسطا بين مثالية افلاطون وبين اصحاب النزعات التجريبية على اختلاف مدارسهم.

ثالثا: فرنسيس بيكون ونزعه التجريبية:

بعدها ينتقل الشماع إلى معالجة نظرية المعرفة كما هي الفلسفة الحديثة، فيبدأ بالفيلسوف فرنسيس بيكون (ت 1626م) الذي هو اول من حاول صياغة منهج البحث في العلوم التجريبية، لانه من المتحمسين للمنهج الاستقرائي فقدم لنا هذا المنهج، إلا ان الباحث يرى اننا لا نستطيع أن نقول أن بيكون هو اول من نادى بالمنهج الاستقرائي، فقد سبقت علماء اخذوا بمنهج الملاحظة والتجربة وجمع الوقائع بقصد اكتشاف القوانين الطبيعية، ومنهم وليم جلبرت (ت 1603م) وجاليلو (ت 1642م)، ولعل بيكون كان يعلم انه ليس اول من نادى بالمنهج الاستقرائي، ولكن اراءه في الاستقراء جديرة بالتسجيل، فنظريات المعرفة الحديثة ببيكون الذي له الحق في أن يكون ابا الفلسفة الحديثة، بقدر ما لديكارت (ت 1650م) من هذا الحق، مع العلم أن الاول سبق الاخر بفترة من الزمن، ونستطيع اعتبارهما ذوي فضل على الفلسفة الحديثة لانهما رائدين لها من حيث أن الاول هو رائد الطريقة الاستقرائية التجريبية، والاخر هو رائد الطريقة الرياضية العقلية، وبهذا المعنى يكون بيكون ارسطو طاليا وديكارت افلاطونيا.

اذ يرى الشماع أن الإشارة إلى أن الاستقراء عند بيكون لم يكن هدفا وانما كان وسيلة، لان هدفه هو بيان أن يكون لافكارنا ونظرياتنا نتائجها على حياة الفرد والجماعة ودفعهما إلى حياة عملية افضل، اضافة إلى انه يعتقد أن لا قيمة للعلم النظري والفلسفة التأملية من خلال عدم صلاتهما بالواقع لذلك علينا ملاحظة ما يجري حولنا لفهمه، ومن ثم السيطرة على قواه، إذ يمكننا ملاحظة ما يحدث امامنا من حوادث كما يمكننا اجراء التجارب عليها، بمعنى أن بالملاحظة والتجربة نستطيع أن نفهم الظواهر، ومن ثم نسيطر عليها بما يؤثر في حياتنا ويحقق حياة اجتماعية افضل وهنا يلتفت الشماع إلى أن بيكون قد سئم من المناهج الدراسية التقليدية التي سادت في جامعة كمبردج وقتئذ حين كان طالبا فيها، وكان يدرس منطق ارسطو وميتافيزيقاه حتى وصل من تلك الدراسة إلى عدم فائدتها لحياتنا العملية وانها لا تعيننا على السيطرة على الطبيعة والعمل على رفاهية الانسانية⁽¹²⁾، هذا من جهة، ومن اخرى يصرح الشماع أن ماكتبه الفيلسوف بيكون في الاستقراء ليس الا جزءا من عمل كبير سجل ذلك في كتاب اسماء (الاحياء العظيم) في الإشارة إلى جزء من هذا الكتاب وهو ((الارجانون الجديد)) إذ نشر هذا الكتاب عام (1620) وفيه نظرية بيكون في الاستقراء فكان ارسطو يسمى الارجانون أو الاداة ما نسميه بعلم المنطق، ويبين الشماع بأن ارسطو كان يقصد انه يجب علينا امتلاك الاداة قبل أن نشرع في بناء أي بحث فلسفي، ولكي نقيم البناء فلا بد من التمكن من الاداة، وهي التسليح في المنطق، من هنا جاء بيكون فرسم كتابه الاستقرائي ((الارجانون الجديد)) والتسمية إشارة إلى اعلان الثورة على ارسطو في سبيل وضع منطق جديد يحل محل المنطق الارسطي الذي لا يستند إلى البرهان، لذلك يضع بيكون في الارجانون الجديد ثلاثة مواقف اساسية: نقد المنطق الارسطي، والإشارة إلى بعض الاخطاء التي يقع فيها العقل البشري والتي تعيقه عن الفكر السليم، وهذان بمثابة الجانب السلبي من المنهج الجديد، ثم موقفه من المنهج الجديد الاستقرائي وهو الجانب الايجابي⁽¹³⁾، وبهذا اراد بيكون بحسب

فهم الشماع أن يحارب تلك الاوهام التي سيطرت على الفلسفة الغربية التي تحول دون سلامة التفكير وهذه الاوهام هي:

1. (اوهم الجنس أو القبيلة): وهي تلك الاوهام الناتجة عن النفس أو العقل البشري ففي هذه الاوهام تضعف الحواس عن ادراك كل شيء، فالعين مثلاً لا ترى كل شيء قريب منها، أو بعيد عنها، فهناك الوان مثلاً تعجز العين المجردة عن رؤيتها، اصف إلى ذلك انها لا ترى بوضوح ما في السماء(14).

2. (اوهم الكهف): يشير الشماع أن هذه الاوهام توقع في الخطأ وتنشأ عن النفس البشرية، لكن لا في صورتها الجماعية، وانما في صورتها الفردية، فكل فرد منا لديه عاداته السيئة واحكامه السابقة، كما أن لكل منا ظروفه البدنية والذهنية الخاصة به، ومن هذه الاوهام الشخصية تلك الناتجة عن تعلق البعض بعلوم دون علوم أخرى، فضلاً عن ذلك يوضح الشماع أن هناك مدارس فلسفية تنظر بخصوصية إلى الأشياء من حيث بناؤها وتركيبها، بمعنى أن البعض يأخذ سبيل التحليل ويؤكد عليه بحيث يقصر ادراكه على اهمية التركيب والبناء، والبعض الآخر يؤكد على سبيل التركيب ويهمل الاجزاء أو العناصر التي تؤلف المركبات، فكل من الاثنين مخطأ(15).

ويرى الباحث هنا أن الفيلسوف ديكارت هو الآخر قد تبني وجهة النظر هذه، إذ يقول بالتحليل والتركيب معاً، فيتخذ منهما خطوتين اساسيتين في الخطوات الاربعة التي تؤلف منهجية المعروف باسم الشك المنهجي.

3. (اوهم السوق): يبين الشماع أن هذه الاوهام هي اكثر الاوهام اشارة للازعاج لانها ناشئة عن ارتباطات الاسماء أو الكلمات، فالناس يعتقدون أن عقولهم تتحكم في الالفاظ، الا انه يصدق بنفس الدرجة تحكم الالفاظ في العقول، لان الاوهام الناتجة عن الالفاظ هي التي تنخدع بها الازهان وهي على نوعين اساسيين: هناك اسماء على غير مسمياتها، بمعنى أن المسمى هو شيء غير موجود، وهناك اسماء تطلق على مسميات موجودة، لكن التسمية هنا غامضة وغير محددة جيداً، فمن هذا التحليل كما يرى الشماع ننتهي إلى حقيقة اساسية هي أن (لغتنا العلمية) يجب أن تتحدد مصطلحاتها وتعابيرها على نمط ما هو معروف في علوم الرياضة(16).

4. (اوهم المسرح): يبين الشماع هنا بان هذه الاوهام لا تأتينا سرا، وانما تتسرب إلى عقولنا جهاراً من العقائد الفلسفية والاساليب الفاسدة في البرهان، فضلاً إلى ذلك فالشماع يوضح أن يكون يخالف الفلاسفة القدماء، وعلى وجه الخصوص ارسطو طاليس الذي هو خير مثال على تلك الفلسفات التي قامت على قليل من التجربة، لانه افسد فلسفة الطبيعة بمنطقة العقيم، اضافة إلى أن يكون يستنكر فلسفات اولئك الذين يدعون النزعة التجريبية، وعلى حد قول الشماع أن يكون يعد رائداً ممتازاً في حقل الطريقة العلمية، أي في حقل الاستقراء، ولكن هذا لا يعني انه لم تكن له اخطاؤه، ومن اكبرها: هو عدم توكيده بدرجة كافية على دور صياغة الفرضيات العلمية وتصوره

أن جميع البيانات وتصنيفها هو الواجب الاعظم، ولكن عند برتراند رسل (ت 1970م) مثلاً أن صياغة الفرضية العلمية هو اصعب جزء في العمل العلمي، فضلاً أن رسل يرى أن دور الاستنتاج في العلم اكبر مما تصوره بيكون، لان الاستنتاج هو من امور الرياضة وقد قلل بيكون من دور الرياضة في البحث العلمي⁽¹⁷⁾.

وهنا يلاحظ الباحث أن بيكون رغم حملته القوية على الفلسفات القديمة، وعلى وجه الخصوص (ارسطو) الا انه حين يأتي إلى دراسة الكون نراه يقف مع ارسطو بأن المعرفة الصادقة هي المعرفة بالعلل (مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية).

رابعاً: جوك لوك ونزعتة الحسية:

يصرح الشماع بصدد نظرية المعرفة عند جون لوك (ت 1704م) إلى مسألة مهمة هي: أن محاولات دراسته للفلاسفة السابقين للوك في المعرفة غير كافية، لذلك يعد لوك اول من افتتح موضوع المعرفة في الفلسفة افتتاحاً جدياً لأهميتها ولأنها مركز الإشعاع في فلسفته، لكن الفيلسوف كانت الذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً بعد اول من رسخ قواعد نظرية المعرفة⁽¹⁸⁾، كما يرى الشماع أن الفيلسوف لوك قد عالج موضوع الافكار الفطرية، وهو ينكر وجودها طبعاً بالكلية، وعنده أن المعرفة يبدأ الانسان باكتسابها منذ أن يولد، ويكون ذلك عن طريق التجربة، لأنها السبيل الأوحى إلى المعرفة، ولما كان العقل نفسه يتكون عن طريق الحس، كانت الاحساسات هي المصدر النهائي للمعرفة، ومن هنا سميت نظريته في المعرفة بالحسية⁽¹⁹⁾.

فضلاً عن ذلك يشير الشماع أن لوك قد هاجم الافكار الفطرية في العقل التي قال بها ديكارت وفي مثل هذا الحال تصبح نظرية التذكر كما وجدناها عند افلاطون تعد اساساً لها، اضافة إلى أن ارسطو التجريبي هو الآخر يرفض مثاليات افلاطون الرياضي وينقدها على اساس ايمانه بالواقع، هكذا الحال مع لوك الذي بدوره يختلف مع ديكارت وجماعته الذين آمنوا بوجود عقل سابق على التجربة والذين دفعتهم ثقافتهم الرياضية إلى النزعة اليقينية وإلى الايمان بالمبادئ الضرورية المطلقة، في حين أن اتجاه لوك التجريبي لم يجعله الا من ذوي الايمان بنسبية المعرفة وبأمكان الشك فيها، الا أن الشك في المبادئ والافكار الموروثة أو الفطرية لم يجعل لوك ابداً ينكر حقيقة أو صدق مبادئ الرياضة لكن نشأة الافكار عند الانسان هي نتاج التجربة أو كما يقول لوك هي نتاج الاحساس أو التفكير، من هنا كان العقل في بداية حياة الفرد عبارة عن صفحة بيضاء، لكن عن طريق تجاربنا الخارجية مع العالم المحيط بنا وخبراتنا الداخلية يتأتى لنا أن ننقش المعلومات على هذه الصفحة البيضاء الذي هو (العقل)⁽²⁰⁾.

ويبين الشماع هنا انه عن طريق الاحساس كما يرى جون لوك نصل إلى هذه الصفحات للعالم الخارجي فنقرر أن هذا ابيض، اسود، حار، بارد، ناعم.. الخ، فكل تلك الصفات التي تأتينا عن طريق العالم الخارجي تعتمد كلياً على حواسنا الذي ينقل إلينا هذه الصفات، فلوك اذن لم يقلل من

المعرفة الحسية، ويعظم من المعرفة العقلية حين جعل ادراك المحسوسات الجزئية يأتي في مرتبة اقل يقينة من مرتبتي الحدس والبرهان⁽²¹⁾.

خامساً: نظرية ديفيد هيوم في المعرفة:

أشارة صالح الشماع لنظرية المعرفة عند ديفيد هيوم (ت 1776م) قائمة على اعتبار انه يشكل عامل حاسم في التميز بين القديم والحديث، لان النزعة التجريبية التي بدأت على يد بيكون وتطورت عند لوك ونضجت واكتملت على يد هيوم، فكان لشكة نتائج عظيمة على تفكير الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م)، إذ يتحدث هيوم عن الافكار أو المعاني التي يراها نسخاً ضعيفة لانطاعاتنا الحسية، لان الافكار في الذاكرة أو الخيال ترتبط فيما بينها بارتباط منهجي، ولهذا يلاحظ الشماع أن هذا الترابط بين الافكار لا يتوفر في حالات الانتباه فحسب، بل هو موجود في حالات احلامنا، وهذا الترابط يحدث عند هيوم بثلاث مبادئ هي: (التشابه) و(التجاور في الزمان والمكان) و(العلة والمعلول)، فضلاً عن ذلك انه ينتج عن هذا الترابط أو التداعي للأفكار، أفكاراً مركبة مثل الجوهر والعلاقات مثل السببية، وهكذا حين يرى صورة لشخص تنتقل أذهاننا إلى الشخص نفسه، وهنا يعمل مبدأ التشابه، والحديث عن احد الطوابق في أي عمارة مثلاً، ينتقل الحديث إلى الطوابق الأخرى التي في نفس العمارة، وهنا يعمل مبدأ التجاور المكاني، كذلك أن التفكير في أمر حدث اليوم ينتقل الانتباه إلى ما حدث بالأمس أو ما سيحدث في الغد، وهذا تجاور زماني، أما الحديث عن جرح يجعلنا نفكر في الالم الناتج عنه، وهنا يعمل مبدأ العلية أو السببية⁽²²⁾، فهناك شكوك ناتجة عن عمليات الادراك، فكل ما يشغل الذهن البشري أو المعرفة البشرية يمكن تقسيمه إلى قسمين: أما انه اضافات بين الافكار أو انه وقائع، فالاضافات على وفق رأي الشماع تظهر جيداً في الرياضة من حساب وهندسة وجبر، أما الوقائع فهي تلك التي تأتينا عن العالم الخارجي، والتي يمكننا أن نقبل احتمال نقيضها، فعلى سبيل المثال أن امكانية طلوع الشمس غدا ليست اكثر يقينة من امكانية أو احتمال عدم طلوعها، لأن هذه الافكار التي نتحدث عن الوقائع بحسب فهم الشماع تسير حسب مبدأ السبب والمسبب أو العلة والمعلول، فالعلة امر نكتشفه من التجربة، وهي ليست مقررة قبلياً أو فطرياً في طبيعة الذهن، بمعنى أن كل صفات الظواهر الطبيعية وقوانينها ما هي الا امور تكشفها لنا التجربة فقط، لذلك أن تمحيصنا لاية علة ومعلولها نرى أن الرباط ليس رباطاً قبلياً أو فطرياً، وانما هو رباط تقرره وقائع الطبيعة ذاتها، فالعلاقة اذن بين الوقائع وبين الاسباب واثارها هي دائماً علاقة تجريبية موضوعية يخبرنا عنها الحس⁽²³⁾.

فضلاً عما تقدم يشير الشماع أن المدركات عند هيوم هي أما انطباعات حسية مباشرة أو انها ذكريات عن هذه الانطباعات، وإذا لا يوجد انطباع أو انفعال فإن أي فكرة تعد مجرد وهم ولا وجود لها الا في الخيال، ومن هنا تميزت العلوم الرياضية والطبيعة، لان موضوعاتها قابلة لان تحس كما نحس الفرق بين الشكل الدائري والشكل البيضوي، بينما العلوم الاخلاقية أو افكار الفضيلة والرذيلة ليس بين موضوعاتها هذا التميز الدقيق كالذي بين الاشكال الرياضية مثلاً⁽²⁴⁾.

سادسا: نظرية المعرفة عند عمانوئيل كانت:

يصرح الشماع بدءاً "أن الفلاسفة الذين سبقوا الفيلسوف كانت (ت 1804م) وتحدثوا عن (نظرية المعرفة) لم يكونوا سوى مراقبين إذا قيس ما جاءوا بما هو عند كانت" (25). لأنه يعدّ أول من رسخ قواعد نظرية المعرفة وجمع بين رأي العقلانيين ورأي التجريبيين في مصدر المعرفة، فهو بهذا أحدث ثورة في نظرية المعرفة شبهها الباحثون بـ (الثورة الكوبرنيكية) في علم الفلك، وإن المعرفة لا تتم بالخبرة الحسية وحدها ولا بالعقلية وحدها، بل بهما معا (26). فالمعرفة عند كانت على حد قول الشماع قوة تأليفية لما هو مشنت، إلا أن هذه القوة التأليفية يجب ألا تتجاوز الخبرة وذلك حتى لا تصبح التأليفات سارحة في الفراغ وتكون معارفنا فارغة (27)، وتعرف فلسفة كانت بأنها نقدية - توفيقية، لأنه يؤكد على فحص ملكات الإنسان المعرفية - أي قدرات عقله وحدودها قبل أن نبحت في أي موضوع آخر.

فيشير الشماع هنا أن معارفنا عند كانت تبدأ بالتجربة، لكن هذا لا يعني أن كل معارفنا تجريبية، لأن ملكات المعرفة عند الإنسان تضيف شيئاً إلى المواد الخام التي نتقبلها من الحواس، فتحدث هناك معرفتان: تجريبية وخالصة، هذه الأخيرة هي تلك المعرفة السابقة على كل تجربة، ولهذا قال عنها كانت أنها (قبلية)، بينما المعرفة التجريبية فهي (بعدية)، أي أنها تأتي بعد التجربة، ويعني كانت بالمعرفة القبلية هي تلك التي تكون مستقلة عن أي تجربة، أما صورتها فتدعى بالخالصة حين تكون في عزلة مطلقة عن التجربة، وهذا معناه أن هناك معارف قبلية غير خالصة، فالقضية لكل تغير علة، هي قضية قبلية لكنها غير صالحة، لأن التغير هو فكرة لا نحصل عليها إلا من التجربة (28).

وهنا يرى الشماع أن الفيلسوف كانت قد استخلص من الاعتبارات السابقة إلى وجوب انشاء علم جديد- هو علم ((نقد العقل الخالص)) أو ما نسميه اليوم بأسم علم المعرفة Epistemology أو نظرية المعرفة Theory of knowledge، هذا العلم عند كانت يمكن أن يفتتح طريقة من خلال فحص العقل - أي فحص اصوله وحدوده، ومثل هذا العمل للعقل بحسب فهم الشماع هو نقد وليس شيئا آخر، فهو فحص لامكانيات العقل وليس عقيدة أو مذهباً، بحيث نضيفه إلى معقولاتنا الأخرى، وبهذا يبدو أن كانت يرى أن أهمية (نظرية المعرفة) هي البحث في صورية العقل وليس في مواد العقل وما يحويه من حقائق خاصة، فهذه النظرية مهمتها مجرد التوضيح والتحليل وليس اضافة عقائد أو حقائق جديدة، إذ أن واجب نقد العقل الخالص عند كانت يعد واجباً سلبياً فاندته هي تزويدنا بالشروط الواجب توفرها كي لا نقع في الخطأ (29).

من كل ما تقدم أصبحت تتكون لدينا معرفتان: الأولى مباشرة أي من شأنها البحث في اشياء هذا العالم أو موضوعاته، والثانية غير مباشرة وهي تلك التي نتحدث عن اوجه أو احوال امكانيات المعرفة بصورة قبلية - بمعنى أن هناك علوم جزئية أو معارف نتحدث عن امور جزئية، كما نتحدث

عن التي تقع عليها حواسنا، وهناك علوم أخرى، تبحث في اصول هذه العلوم الجزئية، وهذه العلوم الأخرى يقوم على أساسها نقد العقل، ومن هنا يرى الشماع انه يمكن تسمية هذه المعرفة الأخرى الأولية بالمعرفة النقدية Transendental، هذه المعرفة هي متعالية، أي انها تعلو عن معرفة المعارف الجزئية الشئئية. الا أن هذه المعرفة النقدية المتعالية ليست الا تحليلاً لاشكال أو احوال المعرفة الجزئية الشئئية(30).

خلاصة القول فالباحث يرى ان كانت يعدّ من الفلاسفة العقليين والمثاليين المغرقين في النزعة العقلية رغم كل ما يقوله عن اهمية التجربة والحس في بناء المعرفة، فالفلاسفة الحسيين امثال بيكون ولوك وهيوم أنفي الذكر تنتهي تحليلاتهم للحواس إلى شكية مطلقة، وحال هؤلاء الفلاسفة عند كانت ليس بأحسن من حال الفلاسفة العقليين اليقنيين فهم تأمليون ينكرون ما للحس من اهمية في المعرفة، كما هو حال افلاطون، الا أن كانت لا يرضى لا عن اهل اليقين المطلق لأن التجربة تعوزهم، كما لا يرضى عن اهل التجربة أو الحس لأنهم لا ياتي منهم غير الشك.

المحور الثاني. المنهج العقلاني- النقدي من منظور علي حسين الجابري:

يرى الباحث أن علي حسين الجابري⁽²⁾ ينطلق من اتجاه فكري فلسفي خاص به يسميه بالعقلانية النقدية ليحكم القضايا الفلسفية التي يتناولها بالبحث والمناقشة، فترسم بذلك بعض معالم فلسفته الخاصة، إذ أن هذا الاتجاه في الأساس هو اتجاه عقلاني بأعتبار أن طبيعة العقل هي طبيعة معرفية في ماهيتها، أما طبيعة الموازين الأخرى فهي أما ظنية أو اعتقادية، أو اختلاطية، فضلا عن ذلك أن العقل عنده يطلب الحقيقة بتجرد عن الهوى والمصالح والميول، لأنه لا يستطيع أن يكون عكس ماهيته دون أن ينفي نفسه، أي أنه ليس من طبيعته النوعية أن يصنع آراء تهدف إلى خدمة جماعة أخرى، بل أن نتائجه ومنجزاته هي للجميع بسبب كونه يطلب الحقيقة المنشودة لا المصلحة الزائفة.

(2) الأستاذ الدكتور علي حسين الجابري، مواليد العراق - ميسان (1942-؟) خريج قسم الفلسفة/ كلية الآداب - جامعة بغداد عام 1971، بعدها حصل على شهادة الماجستير من جامعة بغداد عام 1974، ثم حصله على شهادة الدكتوراه من الجامعة نفسها عام 1990، لقد شغل مناصب عدة منها:

- عميد شؤون الطلبة للأعوام 1977 - 1979.
- أمينا سر جمعية العراق الفلسفية للأعوام 1993 - 1999.
- نال لقب الأستاذ الأول في كلية الآداب - جامعة بغداد في عام 1996 - 1997.
- حكم خبيراً وعضو ترقية إلى الأستاذية لعدد من الدارسين في الفلسفة سواء في داخل العراق أو خارجه إذ قوم مئات البحوث العلمية للتعزيز أو للترقية.
- يعمل الآن أستاذاً لفلسفة الحضارة والفكر العربي المعاصر بقسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة المستنصرية.
- لديه إسهامات علمية كثيرة سواء في داخل العراق أو خارجه في (المؤتمرات والندوات).
- اشرف وناقش العديد من رسائل الماجستير واطارح الدكتوراه.
- له العديد من البحوث والدراسات الفلسفية من عام 1968 - 2005 وما يقارب عن 140 بحثاً ودراسة.
- لديه الكثير من الكتب المؤلفة والمحققة في الفلسفة الإسلامية والحديثة والمعاصرة والفكر العربي المعاصر منها على وجه الخصوص:

- 1- الفكر السلفي 2- الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان 3- فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي المعاصر 4- العرب بين منطقي الحوار والصراع 5- الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه 6- العرب ومنطق الإزاحات وغيرها كثر.

فالعقلانية على وفق علي الجابري لا تكفي ذاتها بذاتها، بل أن من خواصها الأساسية النقد، لانه ضروري في الابداع الفلسفي، وهذا يعني انه ليس منعزلاً عن تاريخ الفلسفة، ولا عن السياق الحضاري والثقافي العربي والعالمي، وبنفس الوقت لا يسعه أن يكون تابعاً وخاضعاً لتيار فلسفي معين من التيارات التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة، بمعنى أن فعل التفلسف ليس تكراراً واستنساخاً للغير، وإنما هو ابداع للذات، إذن النقد عنده يعني التفكير في ما يقدم لنا من اجل الفهم والاستيعاب بهدف التغيير، فهو عملية انتقاء تستند إلى قيم ومعايير واهداف من شأنها تحديد وتعين موقعه بالنسبة إلى الآخرين.

من هنا أهتم الجابري بفحص ومراجعة الفكر العربي المعاصر من خلال تقويم اتجاهاته الفلسفية، وانتهى إلى صياغة مشروعة الفلسفي تحت هذا العنوان (العقلانية النقدية) مبتدعاً بثلاثيات جدلية (الله، العالم، الإنسان)، و(الجسد، العقل، القلب)، وغير ذلك.

فمن خلال هذه الثلاثيات يسعى علي حسين الجابري إلى وضع عقلانيته لتكون جهازاً معرفياً، وذلك من خلال طرحه الأسئلة الفلسفية، ثم الإجابة عليها عبر حوار (الماضي، الآخر، الذات)، لان هدف العقلانية النقدية التي يدعوا اليها، هو إحداث التغيير الايجابي المنشود في الوعي الاجتماعي، ليأتي بعد ذلك السلوك متوافقاً مع الوعي الحضاري، بمعنى أن يتحول عنده كل فرد إلى مشروع حضاري -عربي- مستقبلي يحتفظ بعلاقة جدلية مع (الآخر) ومع (الذات) ومع (المستقبل)، علماً أن هذه العقلانية التي يقترحها تعدّ منهجاً للعقل العربي المعاصر، ولا تتردد في التناغم مع عقلانيات العالم المستلب، بل انها تشكل معها جبهة تتسع مدياتها وتزداد قوتها مع ازدياد عمق هذه العلاقة وتفاعلها، لذلك فهو يرى اننا في حقبة تتطلب وضوح المصطلح ووضوح الفكرة، ووضوح الهدف الذي سيتولد بدوره النص الفلسفي المعبر عن هذه العقلانية(3).

من كل ما تقدم لاحظنا أن علي حسين الجابري اخذ يتناول هذه العقلانية من خلال (الأصالة والحدثة) لانها التناول الحكيم للمشكلات المطروحة أمام الإنسان (العاقل) وصولاً به إلى ما يطمئن اليه، ويثق به، ثقة تقربه من ذلك الطموح الذي واكب الانسان منذ أن وعى على هذه الارض، ولهذا عرف الانسان بوعيه وعلمه وحلمته وحكمته وثقته بنفسه وبين هذه وتلك (العقل والعقلانية)، ليكون عنوان الفهم العميق للحياة ومعياري السلوك الحميد لذا، فقد عرض علي حسين الجابري عدة تعريفات للعقل بمعانيه اللغوية ومفهومه الاصطلاحي بدءاً من اخوان الصفا، والمتكلمين حتى الفلاسفة، إذ لا نريد الغوص فيها لوجودها في المعاجم والموسوعات الفلسفية، ولهذا ركزنا على مضمون العقلانية عندهم لان وسيلتها الصدق مع النفس، والاخلاص للحقيقة، وهنا يرى الجابري

(3) وجد الباحث أن علي حسين الجابري في مجال نظرية المعرفة تختفي عنده المعالجة المنهجية لتاريخية نظرية المعرفة كما وجدناها عند سابقه صالح هادي الشماع وعند لاحقيه محمود حياوي حماش وحسن مجيد العبيدي.

أن العاقل يتحاشى بفضلها الانجراف وراء مصالح انانية ومواقف انهزامية وهو يتلمس موقعه في هذا المجتمع وذلك العالم⁽³¹⁾.

إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بما يمتلك من قدرات عقلية وسيطرة على نوازعه الذاتية، وما يتفرع عن ذلك من اهتمام بالإنسان كمركب نتج عن التقاء النفس بالجسد، بعد أن علم أن معرفة النفس طريقة إلى معرفة الله⁽³²⁾.

فالجابري في مشروعه عن نظرية المعرفة نجده يتناول مجموعة من الفلاسفة المسلمين بدءاً من الفيلسوف الكندي (ت 252هـ / 866م) حتى أواخر انجازات الفيلسوف الغزالي (ت 505هـ / 1111م)، الذين جاءت ابحاثهم تعبيراً عن قدراتهم العقلية العالية التي اوصلتهم إلى بناء نسق عقلائي يحدد مكانه الإنسان لا في اسرته فحسب، بل في مجتمعه وفي العالم أيضاً، إذ أن هذا المشروع يتناول بالبحث عن الاتجاه العقلي الذي رسم المعرفة في كونها من نتاج (العقل) مهما كانت هذه المعرفة جزئية ام كلية، ولهذا يبقى العقل بحسب فهم الجابري هو المرشح الذي يفرز لنا حقيقة الألوان المعرفية ومقدار اقترابها من اليقين تجاوزاً لجداوليات الفلاسفة في عقلانية الصور التي ينتجها الحس أو الحدس أو لا عقلانيتها، ومن هنا حاول البعض أن ينتقص من العقل بسبب اختلاف الاجوبة العقلية، مع أن منطق العقلانية عنده يقوم على حرية التفاوت على صعيد المرحلة الواحدة، فكيف هو على صعيد المراحل المختلفة، وهنا نلاحظ أن الجابري يسأل ويجيب: هل كتب على الإنسان أن يستمر في طرح اسئلته الفلسفية (كيف، ومتى، ولماذا، واين)؟ ام أن لكل مشكلة اجوبتها وحقائقها واستدلالاتها؟ وهل أن اليقين نسبي كنسبية المشكلة أو المرحلة أو مستوى الوعي، ام انه مطلق مقترن بالسؤال: اين تكمن الحقيقة؟⁽³³⁾

والجواب على هذه كما يرى علي حسين الجابري أن الإنسان كان وما زال وسوف يبقى ذلك الكائن الذي يتفلسف من اجل تجديد الاجوبة وتطوير المعرفة وحل مشكلات الحياة وسوف يبقى السعي من اجل اليقين المطلق حلم انساني ينتهي إلى يقظة يعود الإنسان بفضلها إلى وعيه لكي يواصل بحثه عن موقف يشعره بالتوازن الداخلي، وبالتوافق مع الغير، وبالانسجام مع العالم، كل ذلك حتى لا يشعر بغربته ازاء نفسه أو مجتمعه، فالمشكلات التي رافقت هذا الإنسان طوال التاريخ وعمقه هي بذاتها التي يجهد انساننا المعاصر نفسه وعقله لكي يعيد تقويمها من جديد انطلاقاً من الروح العقلانية والعلمية والتعددية⁽³⁴⁾.

ثم يستشهد الجابري برأي لزكي نجيب محمود الذي يقول ((أن المعرفة العقلية هي المعرفة المشروطة بشرطين هما: الضرورة والصدق والتعميم))⁽³⁵⁾. وهنا الجابري يقصد بالضرورة العقلية ما هي الا معياراً للصدق الذي بدوره يرتفع على الحس ويقترن بالعقل، أما التعميم والشمول فهذه تعكس استغراق جميع افراد النوع، وهذا يعد تعميماً عقلياً شأنه شأن القضية الرياضية ذات الصدق المحتوم الثابت المعتمد على منهج التفكير السليم، وتلك هي اسس العقلانية التي تقوم على الادراك المباشر المتميز للمشكلات المطروحة في هذا الواقع الواسع الفسيح، فهذه العقلانية بحسب رأيه

لا بد منها حتى يواجه الانسان مشكلاته من خلال استخدامه لعقله وسيطرته على ما يجري حوله من حوادث، وتلك محاولة ترتقي بها الحضارات القديمة من خلال محاولة فلاسفة الاغريق ولاسيما من تأثر منهم بالشرق العربي وعقلانيته والتي نحت الفيلسوف افلاطون (ت 347 ق.م) من خلالها منحى مثاليا، الذي قصر هذه العقلانية على المعرفة الاستدلالية واليقينية التي موضوعها (عالم المثل)، عقلانية موضوعها العالم اللامادي الذي ينقب عنه العقل البشري في العالم المحسوس بهدف تجريده لكي يتحرر هذا الانسان من اوهام الكهف، إذاً هي عقلانية البحث عن الماهيات التي تمثل لديه اليقين المطلق⁽³⁶⁾. أما الفيلسوف ارسطو (ت 322 ق.م) بحسب رأي الجابري فقد نحت منحى منطقياً- عقلياً، لانه درس العقل والعقلانية كجزء من العلم الطبيعي، لان العقل عنده جزء من النفس، وبذلك تركز عقلانية ارسطو على العقل والعقل والمعقول، هذه الثلاثية التي تبتغي معرفة الصور الكلية بفضل انقذاح العقل المنفعل وتأثره بالعقل الايجابي- وهنا يتم الادراك⁽³⁷⁾.

بعدها ينتقل الجابري الى فلاسفتنا المسلمين لبيان آرائهم ومواقفهم من هذه العقلانية مبتدئاً بالفيلسوف الكندي (ت 252هـ / 866م)، لانه واضع مرتكزات هذه العقلانية وباني اسسها والتي جاءت تنويعاً لجهود المتكلمين من معتزلة واشاعرة، إذ ارتبطت نظرية المعرفة عنده بمفاهيم العلوم التي قسمها إلى:

أولاً: العلم الانساني الذي يضم الفلسفة ويتفرع إلى: أ. مقدمة، أي اداة لدراسة العلوم وهي (المنطق والرياضيات) ب. العلم الديني (الوحي) وما يتصل بالفلسفة الاولى ، وهنا يشير الجابري إلى اننا يمكننا اعتماد الرياضيات مدخلاً للعلوم بجانب منهج البحث (المنطق) بمعنى ربط العقل بهذه العلوم الاستدلالية⁽³⁸⁾.

ثانياً: المعرفة وتتكون بحسب طرقها إلى المعرفة الحسية، المعرفة المتخيلة فهي وسط (بين الحس والعقل)، المعرفة العقلية (الاستدلالية) فضلاً عن المعرفة القدسية والتي هي طريق الانبياء، لان الوحي ينبنى عما لا يدركه حس الانسان وعقله⁽³⁹⁾؛ لذلك فالجابري يبين أن الكندي يقسم هذا العقل إلى اربعة انواع، العقل بالفعل الذي هو (العقل الفعال) الذي يقع خارج الانسان، أما العقل الانساني فهو استعداد النفس العاقلة لتقبل المعقولات حتى تكون عقلاً مستفاداً، والعقل البياني هو العقل الذي تنكشف امامه الحقائق بفضل تحقق المعقولات في النفس، اذن أن هذا العقل بحسب فهم الجابري هو اداة التحكم في القوانين الشهوانية والغضبية في الانسان⁽⁴⁰⁾؛ لان هذه العقول الاربعة تعود في نهاية الامر إلى عقليين هما: العقل الانساني، والعقل الذي بالفعل، بعد أن وحد بين العقل الداخلي ومعرفته، وفصل العقل الخارجي عن المعرفة، فضلاً عن ذلك تبقى فلسفته العقلية مخلصه للعقيدة التي استكملت مستوياتها الحسية والعقلية والحدسية بما يشير إلى ارتقاء وتكامل اليقين عنده وبهذا يكون فيلسوفنا كما يرى الجابري قد حافظ على ولاءه للعقيدة أولاً بعد أن زودنا الوحي عن طريق النبوة بما لا قدرة للعقل الانساني على كشف حجة بذاته، لذلك تبقى المعرفة (القدسية) ملاذاً للانسان العاقل والفلسفة ثانياً⁽⁴¹⁾.

أما عقلانية الفيلسوف ابو بكر الرازي (ت 313هـ / 925م) فيشير الجابري إلى أنها لا حدود لها بحيث جعلته يعتبر العقل في الانسان هو (رسول الرب الدائم)، إذ لا مفر لهذا الانسان في عقله فهو محكوم به، ولهذا فان ميادين العقلانية عنده محيطه بالعالم بحيث تشمل الطبيعيات والالهيات فأخذ هذا الانسان يستعين بالعقل في ادراك الامور الغامضة والافلاك ومعرفة الله، وبهذا يرى الجابري أن الرازي قد ارتقى بالعقل من كونه اداة للتمييز والتفضيل والاختيار الاخلاقي إلى غاياته البعيدة المعبرة عن ابعادها الميتافيزيقية⁽⁴²⁾. وبهذا تبدو على عقلانية الرازي كما يرى الباحث التجرد والموضوعية وطلبها للحق وحبها له.

في حين أن عقلانية الفيلسوف ابو نصر الفارابي (ت 339هـ / 950م) بحسب فهم الجابري جاءت عوناً للتناول العقلاني للفلسفة والعلوم والمنطق والاخلاق والسياسة، لان عقلانية الفارابي الفلسفية جاءت متصلة اتصالاً مباشراً بمنهجه العلمي التشريحي من جهة، ومن جهة اخرى موقفه الاخلاقي، اذن فالعقل الانساني عند الفارابي هو القوة الناطقة أو القوة الفكرية التي بها تستنبط وتميز الاعراض التي من شأنها أن تدل على المعقولات، وبهذا يبدأ العقل الانساني عنده استعداداً لتقبل صورة الاشياء وهنا يبين الجابري انه متى ما تحقق الادراك لهذا العقل اصبح عقلاً بالفعل، ثم يرتقي إلى العقل المستفاد وهو أرقى مرتبة يصل اليها العقل البشري، والجابري يشير هنا إلى أن الفارابي لم ينسى وهو يبني دعائم عقلانيته بالوقوف عند الاساس التشريحي للقوى العقلية في الانسان بما يفصح عن توظيفه لنتائج العلم لصالح النسيج العقلاني- المعرفي- الفلسفي⁽⁴³⁾.

وهكذا تبدو للجابري أن عقلانية الفارابي هي خلاصة لنشاط الانسان الفكري وما يتصل بذلك النشاط من تركيب لقوى النفس العقلية عبر نظرة تشريحية علمية اعتمدت على دراسة جيدة في علم النفس ولاسيما الجانب الادراكي منه، بعد أن استعار من نظريته الفيزيائية منهجه الفكري ليقول لنا أن الانسان عالم مصغر فيه مافي الكون من عقول وقوى ومكونات ومؤثرات، لان قيمة هذا الانسان تتجلى في معرفته التي هي علم الشيء، وقد يكون ذلك العلم بالقوة الناطقة أو بالقوة المتخيلة أو بالاحساس، لان جميع هذه القوى تعبر عن القوة المفكرة (العاقلة) في الانسان والمهيمنة على المصورة والحافظة في دماغه وبسبب تفاوتها عند الناس، تفاوتوا في سلوكهم وتعقلهم ويضرب الجابري مثلاً بين ما يظهر على قوى (الرجل والمرأة) من تفاوت في قوة الغضب أو قوة الرأفة والشفقة التي يتقدم بها الرجل في الاولى بخلاف الثانية والعكس صحيح⁽⁴⁴⁾.

وبهذا الانجاز يكون الفارابي قد اخلص إلى العلم والعقيدة والفلسفة لان عقلانيته كانت عميقة وشاملة وشامخة، لكن تبقى عقلانية الفيلسوف ابو حامد الغزالي (ت 505هـ / 1111م) بحسب رأي الجابري متدرجة بتدرج وعيه ونسقه المنطقي والكلامي، لانه جمع العلم إلى العمل، وهنا الغزالي قد ترقى بالعقل الفعال إلى العالم الروحي، أما العقل العملي فيعبر عن معان مجتمعة في الذهن، وفوق هذين المستويين (النظري والعملي) لعقلانية الغزالي يكمن اليقين، إذ لا يبلغ اليقين عنده الا

بطول ممارسة العقلانيات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وهذا الادراك البديهي هو دليل على ادلة اليقين⁽⁴⁵⁾.

أما حدود عقلانيته كما يقول الجابري فتبدأ من قوله ((أن الانسان فارق الحيوانية بالعقل، وان هو اجتمع معها بالاحساس))،⁽⁴⁶⁾ لان الغزالي سلك طريق اليقين بالعقل المار من الفطرة، وبذلك يكون العقل مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية وشرطاً من شروط المعرفة الحدسية عنده، بعد أن منح الالهام أو التبصر صلاحية اليقين الكامل، اضافة إلى انه لم يكتفي بالطرق المؤدية إلى المعرفة اليقينية بأعتماد العقل دون الشرع خاصة في مسألة فلسفية هامة كمسألة حدوث العالم بمحدث وهنا يوضح الجابري أن الغزالي قد تحدث عن اتفاق الشرع والعقل على بيان حقيقة المعرفة في مسألة الرؤية، وانفراد الله تعالى يخلق الحركات وغيرها من موضوعات اليقين، فضلاً عن انه كان متهماً (بالكلام) وهو يهاجم المتكلمين بالفلسفة والمنطق بعد أن رفض الوثوق بعلم من لم يحسن المنطق، ومتهم (بالعلمية) وهو يوظف الشك من اجل اليقين، ولهذا قال: ((من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة))⁽⁴⁷⁾.

وهنا يرى الباحث أن الفيلسوف الغزالي عد الشك اول درجة في المعرفة التي تتدرج عبر درجات متصاعدة حتى تبلغ اليقين، وهذه الدرجات هي (الشك، الظن، الاعتقاد، اليقين)، لان الشك المنهجي عنده يعد من السمات الثابتة والمميزة لمنهجه من حيث كونه منهجاً ينتهي إلى يقين لا يلابسه شك، وبهذا يكون فيلسوفنا عقلانياً في شكه وفي يقينه ولم يكن مقلداً لاحد من الفلاسفة، فضلاً إلى ذلك يكون مشروع الجابري عن نظرية المعرفة قد استكمل من خلال عرضه وتحليله لمواقف الفلاسفة المسلمين آنفي الذكر، لانهم وضعوا سلطان العقل فوق كل سلطان، بعد أن آمنوا بقدرته على معرفة حقائق الاشياء، ولهذا تسابقوا فيما بينهم من اجل استكمال معالم هذه العقلانية .. تلك هي خلاصة عقلانية الجابري النقدية التي وجدناها مبنوثة بين سطور ابحاثه وكتبه التي انجزها بفترات متعاقبة حتى هذه اللحظة، ولعل فضيلة هذا المفكر العلمية هي انه يترك لمن يتأمل ما كتبه وإعده وألفه حرية التحليل والنقد والاضافة، وهذا هو مبدأ العقلانية النقدية التي يؤمن بها ويحث عليها ويتمسك بها في الفكر والقول والعمل.

المحور الثالث: المنهج العلمي من وجهة نظر محمود حياوي حماش:

باعتباره طبيباً وصاحب منهج في البحث الطبي العلمي الذي يعتمد الملاحظة والتجربة والتشخيص وبناء المعرفة العلمية، نجد الدكتور محمود حياوي حماش (4)، يولف كتاباً في نظرية المعرفة يسميه مقدمة في المعرفة العلمية، لينطلق منه في معالجة هذا الموضوع بدقة تحليلية متناهية إذ يقول: أن المعرفة العلمية تتميز عن غيرها بكونها معرفة منظمة ومتناسقة وتقوم على المنهج العلمي بحيث يمكن تمييزها عن الاسطورة أو الخرافة وغيرها، فضلاً عن كونها تختلف عن المعرفة البسيطة المجزأة التي تعتمد على الخبرة الشخصية للأفراد أو معلومات منقولة عن خبرات شخصية بدون رابط أو منهج محدد، ولهذا فإن احد الاشكالات التي يدور بشأنها النقاش بين فلاسفة العلم هو التمييز بين العلم واللاعلم، ويوضح حماش ذلك بان العلم دائماً ينمو نحو التكميم، وما يميز العلم هو منهجه المستند إلى المنطق الذي يؤمن بالاستدلال السليم وهنا تكون المعرفة العلمية معنية بمعرفة الوقائع والاشياء والظواهر، فضلاً عن ذلك يبين حماش أن تاريخ العلم يستشهد بالتقدم الحاصل بالمعرفة العلمية التي توسعت لتشمل ليس فقط العلوم التجريبية والعملية فحسب، بل لتشمل علوم جميع نواحي الطبيعة والحياة والانسان (48).

إذ أن هذه العلوم قد صنفّت بحسب المنطق إلى علوم برهانية والتي تشمل الهندسة النظرية والرياضيات والمنطق، وأخرى اخبارية والتي تشمل كل العلوم الاخرى التجريبية التي تحاول توسيع

(4) الاستاذ الدكتور محمود حياوي حماش من مواليد العرق - بيجي (1943-؟) خريج كلية الطب جامعة بغداد عام 1967، بعدها سافر إلى انكلترا للدراسة، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة لندن عام 1974 في علم الاجنة والتشريح. شغل مناصب عدة منها:

- رئيس المجمع العلمي العراقي 1996.
 - عميد كلية الطب من 1987-1997.
 - رئيس جامعة النهرين 1997-2004.
 - نائب رئيس بيت الحكمة.
 - عضو فريق استشاري بقسم الدراسات الفلسفية ومهتم بالفلسفة وهو طبيب تخصصي والان متقاعد.
 - لديه اسهامات علمية كثيرة في داخل العراق وخارجه.
 - اشرف وناقش على عدد كبير من رسائل الماجستير واطاريج الدكتوراه.
 - له عدة مؤلفات وبحوث منها على وجه الخصوص:
- 1- مقدمة في نظرية المعرفة العلمية 2- نظرية المعرفة عند كارل بوبر 3- الفلسفة والمنطق (بالاشتراك مع الاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي) 4- الميتافيزيقا وفلسفة العلم 5- سر الحياة بين الفلسفة والعلوم 6- الفلسفة والعلوم. وغيرها الكثير.

المعرفة بالاشياء والطبيعة وتطبيقاتها من فيزياء وكيمياء وعلوم الحياة وغيرها، وبناءً على ذلك فقد لاحظ حماش بان المعرفة العلمية لم تعد مجرد تجميع لمعلومات حسية أو أخبارية مباشرة، بمعنى أن البحث العلمي اصبح مجرد اضافات لملى فراغات في شبكة المعلومات الموجودة اساساً لقواعد موضوعات العلم المعين- أي أن كل علم اصبح يمثل منظومة من المفاهيم والمعلومات والنظريات، وعلى ضوء ذلك اخذ الكثير من يعتبر أن العلم في تطوره اخذ يتداول معرفة بحيث لا تمثل الواقع مباشرةً، وانما اخذت تصورات عن حقيقة هذا الواقع بحيث يصعب تحديدها بشكل دقيق، لان هذه الحالة بحسب رأي حماش تجسد بشكل اكبر ما مضى به الدور العقلي في التجربة العلمية على اعتبار أن العلم في الوقت الحاضر اخذ يتجاوز فكرة انقسام المعرفة إلى (تجريبية وعقلانية)، فالتجريبية اخذت تميل إلى أنكار المعرفة خارج نطاق التجربة الحسية بحيث يؤدي ذلك إلى أنكار أي دور للعقل البشري في تجاوز معطيات الحس، أما العقلانية فهي تبحث في موضوع المعرفة اليقينية -أي الوصول إلى تعميمات يقينية مطلقة، وهنا لجأ الفيلسوف ديكارت (ت 1650م) إلى العلم لاقامة نظام فلسفي جديد يتسم بالتناسق والوحدة واليقين المطلق على الرغم من انه بدأ بالشك، ولهذا كان النظام الذي اقامه يتوافق مع الفيزياء التي ارسى قواعدها العالم جاليلو (ت 1642م)، فهما يتفاعلا بشكل مستمر ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً في الفكر العلمي، لان العقل ينمو من خلال التجربة والخبرة، فضلاً عن أن (العلم والتجربة) يحتاجان إلى عقل مجتهد بحيث ينظم التجربة ويعممها ويفهمها ويستخلص نتائجها- بمعنى أن هناك جدلية متواصلة بين التجربة والعقل(49).

وبالبحث يرى أن هذا ما بينه لنا الفيلسوف كانت (ت 1804م) الذي نشأ في وقت تطورت فيه العلوم تطوراً كبيراً وحققت فيزياء نيوتن قبولاً شاملاً بحيث ارسى مفاهيم ثابتة في الفيزياء والمكان والزمان والسببية، فلاحظ الميتافيزيقا تتناقض مع العلم، لذلك ظن انه وجد علوم زمانه ما يدعوه لان يصوغ فلسفته على اساس وجود مبادئ يقينية التي من خلالها يمكن التوصل إلى معرفة يقينية حقيقية صادقة.

فضلاً عن ذلك نلاحظ اهتمام محمود حياوي حماش بفلسفة كارل بوبر (ت 1994م) واعجابه به أيما اعجاب بحيث نجده يخصص له صفحات طويلة في تناوله لنظرية المعرفة قائلا: يعد الفيلسوف بوبر من اهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، إذ شغل موقعاً متميزاً في الثقافة المعاصرة، فهو لم يتخل عن ثقته بالعقل، لذلك يركز على سيادة الحوار العقلاني في حل الاشكالات العالقة والازمات التي عصفت بالتفكير العلمي، فله عدة بحوث في العلم ولاسيما في الفيزياء البحتة، وفي مجال السياسة وهي اشهر ما اشتهر بها من خلال كتابه (المجتمع المفتوح واعدائه) الذي يعد من اهم منجزات القرن العشرين في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية، فللفلسفة أثر واضح لدى الكثير من العلماء والمؤرخين، إذ نجد أن العلماء التجريبيين مثلاً الحاصلين على جائزة نوبل امثال (سيربيتر وجاكسن مونود وسيرجون اكسلز) يؤكدون انهم وصلوا إلى نتائج علمية باهرة بفضل اتباع تعاليم بوبر المنهجية، وهنا يشير حماش أن بوبر تعرف على بعض من الفلاسفة

ذوي الاتجاه العلمي في حلقة فينا، لان هؤلاء الفلاسفة يمثلون نواة لما يسمى (بالفلسفة الوضعية المنطقية) فهي حلقة تأسست عام 1922 تضم مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين تلقوا تعاليمهم في فينا تحت قيادة موريس شليك الذي كان يشغل استاذاً للفلسفة وتاريخ العلوم، إذ كان هدف هذه الحلقة أو الجامعة هو تقريب الفلسفة من العلم عن طريق استبعاد المشاكل من الفلسفة كالميتافيزيقا مثلاً، على الرغم من انه لم يكن عضواً في هذه الحلقة الا انه ارتبط اسمه بها مع انه كان من اشد المعارضين لبعض المبادئ الاساسية التي وضعتها هذه الحلقة، وهنا يرى حماش أن نقد بوبر للوضعية المنطقية أو حلقة فينا وهذا ما بينه في كتابه (منطق الكشف العلمي) كان الدافع الاساس في تأليف هذا الكتاب لانه طرح من خلاله البيئة المنطقية والاختبارية للنظرية العلمية بأسلوب يكشف عن الجوانب السلبية في الفلسفة الوضعية، فضلاً عن ذلك يلاحظ حماش اعتراف الوضعيون انفسهم بأنه كتاب فذ وفريد وعلى درجة عالية من العمق والتقدم بحيث اصدرته حلقة فينا في سلسلة منشوراتها(50).

اضافة إلى ذلك يشير حماش أن نقد بوبر للوضعية امتد الى كتبه الاخرى مثل (بحثاً عن عالم افضل) و(اسطورة الاطار) و(الحياة بأسرها حلول ومشاكل) فضلاً إلى:

أ- محاولة الوضعية المنطقية جعل الفلسفة ذات طابع علمي فتصبح كالعلم ذات دقة صارمة بحيث تبعد كل الالفاظ الغامضة التي الفتها الفلسفة مثل (مطلق، نفس، جوهر).

ب- الوضعية المنطقية بالاساس اتت ثورة في عالم التفلسف بحيث قلبته رأساً على عقب حيث زعمت أن التحليل المنطقي يمكنه عن الكشف عن المشاكل الفلسفية.

ولهذا تعد طروحات بوبر ذات تأثير مهم جداً وسوف يمتد إلى المستقبل، لذلك فهناك اربعة عناصر رئيسية أو مفاهيم في فلسفته يتناولها حماش منها:

1. ما يسميه بنظرية مصباح البحث والتي هي كبديل عن نظرية الدلو.
2. رفض الاستقراء والابقاء على المنهج الاستنتاجي وخاصة ما يتعلق بمنهج العلم.
3. نظرية دحض الفرضيات أو تكذيبها لانها الطريقة الوحيدة للمعرفة العلمية.
4. فضلاً إلى ذلك يقسم بوبر العالم إلى ثلاثة انواع متفاعلة أو متبادلة التأثير ببعضها البعض(51).

ويوضح حماش أن العنصر أو المفهوم الأول لهذه المعرفة العلمية وهو ما يسمى بنظرية (الدلو) والتي تعتمد على أن الذهن يبدأ كالصفحة البيضاء الخالية أو الفارغة من أي شيء، ثم تتراكم المعرفة من خلال الحواس وتصب في هذه الحاوية وتزيد شيئاً فشيئاً من المحتوى المعرفي كالأفكار والانطباعات والإحساسات أو معلومات حسية، أما الأخطار التي تحدث فهي بسبب سوء التعامل مع المعطيات(52).

والباحث يرى أن هذا القول فيه مؤثرات للفيلسوف جون لوك (ت 1704م) الذي يقول بان العقل يولد صفحة بيضاء وان التجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء.

من خلال ما تقدم يلاحظ حماش مسألة مهمة وهي أن بوبر لم يقر بقبول الفيلسوف كانت (ت 1804م) عن (المعرفة القبلية) ولا يشير إلى ماهية هذه المعرفة التي تسبق هذه الخبرة، وانما يشير إلى المعرفة المكتسبة لان هذا المنظور الذي اعتمد عليه بوبر يعد الاساس لرأيه المثير للجدل من خلال رفضه للاستقراء وهذا ما يخص النقطة الثانية من المفاهيم وبين ذلك في كتابه (المعرفة الموضوعية) (53)، أما الفيلسوف هيوم (ت 1774م) بحسب رأي حماش فقد عرض مشكلة الاستقراء على وفق منظور منطقي تجريبي، ولهذا يرى أن مبدأ السببية لا يستند إلى اساس منطقي، لذلك فقد رفض عملية تبرير الاستقراء بالرجوع إلى التجربة، وهنا يلاحظ حماش أن بوبر يرى أن هيوم قد اثار مشكلتين في حلة للاستقراء، الاولى- تسمى (المشكلة المنطقية) والثانية- هي (المشكلة النفسية) وهذا ما بينه أيضاً في كتابه (المعرفة الموضوعية)، ويثبت حماش أن بوبر يتفق مع اجابة هيوم المنطقية إذ يقول: أن اجابة هيوم للمشكلة المنطقية اجابة صحيحة، ولكن اجابته للمشكلة النفسية فانها مخطوءة (54)، ويستنتج حماش من ذلك أن الاجابتين التي قدمها هيوم للمشكلتين (المنطقية والنفسية) للاستقراء من وجهة نظر بوبر ما هي الا استنتاج غير عقلاني، وطبقاً لهيوم فان جميع معرفتنا ولاسيما معارفنا العلمية تكون مجرد عرفاً غير عقلانياً، وانها غير قابلة للدفاع عنها بصورة كلية عقلانية، ولهذا يرى حماش أن رفض بوبر للاستقراء يتمشى مع نظريته في المعرفة، أما نظرية هيوم في السببية فلا يرى انها مفيدة أو تساعدنا على التقدم في المعرفة ويضرب هنا مثالا: ((أن الشمس تشرق كل يوم وستظل تشرق كل يوم قادم، أي أن تكرار الحالة يؤدي إلى الاستنتاج انها ثابتة، ولكن إذا ذهبنا إلى القطب الشمالي نجد الامر مختلف- ليس كما صيغ على وفق مبدأ الاستقراء، فالشمس لا تشرق كل يوم، لذا يعد الاستقراء بملاحظة التكرار امرا غير ممكن والبديل أن نضع فروضاً)) (55)، وهذه تعد النقطة الثالثة من المفاهيم في فلسفة بوبر للمعرفة العلمية، لذلك يجب فحص الفروض في كل مرة، وهنا يشير حماش إلى أن بوبر حل مسألة الاستقراء- برفض الاستقراء والكشف عن البديل الذي هو حاصل في الواقع في الطريقة العلمية للحصول على المعرفة العلمية، فالمنهج الذي يطرحه بوبر للعلم هو البدء بوضع افتراضات، ثم تعريض هذه الفرضيات للفحص والاختبار، لان العلم هو ضرب من المعرفة يحصل عليها الانسان من العالم الخارجي، فضلا عن ذلك يبين حماش إلى أن بوبر لديه موقف من المعرفة العلمية إذ يقول: ((أن المعرفة العلمية ما هي الا معرفة افتراضية، وهي ليست صادقة في اغلب الاحيان، لذلك فان فكرته عن القابلية للتكذيب ذات اهمية كبيرة للعلم، ومفهوم اختيار الفروض يعد من اهم مميزات العلم عنده (56)، ناهيك من أن بوبر تبني فكرة عالم ثلاثي وهي النقطة الأخيرة من المفاهيم، أي أن هناك ثلاث عوالم في العالم، الأول- عالم الاشياء الطبيعية أو الفيزيائية، والثاني- عالم الحياة الذهنية والتجربة الذاتية من ضمنها حالات الوعي والاضاع النفسية وحالات اللاوعي،

والثالث- عالم محتوى الفكر ونتاج العقل البشري ويوضح حماش أن هذا يضم الروايات والاساطير والنظريات العلمية والمؤسسات الاجتماعية، أي انه كل ما هو من صنع الانسان، لان هذا العالم يأخذ مستوى ويكتسب واقعاً موضوعياً واستقلالاً نسبياً وهو يؤثر في العوالم الاخرى (الاول والثاني) لانه يتضمن نظريات تتحكم في وعينا ومعرفتنا عن انفسنا واجسامنا واستمرارها في الوجود(57).

اذ ان هذا التقسيم يعد مكاناً مهماً في تطور النمو في المعرفة التي ليست موجودة في الكتب والمجلات فحسب، وانما في اقراص الحاسوب وشبكات المعلومات التي تجعل هذا العلم في تطور متزايد وبحالة جديدة ومؤثرة والى درجة كبيرة من الهمية.

فضلا عما تقدم يبين حماش أن بوبر يحاول أن يكون عقلانياً وتجريبياً في آن واحد من دون الوقوع في الجهود، وبهذا فان نظريته في النهاية تقوم على اظهار جانب واحد من العملية العقلية، وأنكار أي جريان أو امتصاص للمعلومات عبر الحواس، ليس لانها قد تكون مخطئة، بل احتمال خطأها وارد ومعروف، ولكن في نفس الوقت ليس امامنا أن نلغي اهمية المعلومات الحسية التي هي في معظمها وليس كلها تقدم ما يفيد الكائن البشري في بقائه وتكاثره في العالم الخارجي، اذن لابد من معلومات حسية مباشرة لصياغة الفرض والا كيف نميز الفرض العلمي، من الفرض الغير العلمي- الاعتباري أو الميتافيزيقي(58).

والباحث يرى أن هذا القول فيه مؤثرات للفيلسوف كانت باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة واخضاعها لقوانين العقل، لانه اتجاه عقلي شارط، ففلسفته ليست تجريبية على الاطلاق، وانما هي نوع من العقلانية سماها (بالمثالية الترانسنتالية).

المحور الرابع: المنهج التحليلي- النقدي من منظور حسن مجيد العبيدي:

يرى الباحث أن حسن مجيد العبيدي (5) تناول الدرس الفلسفي الأكاديمي من خلال آرائه وعرضه لمناهج الفلاسفة سواء في الفلسفة القديمة أو الحديثة والمعاصرة مثل المنهج التاريخي الجدلي والعقلي والوصفي والموضوعي الخ..

وكيف يجب أن يتجه الاهتمام إلى فلاسفة خلص، إذ أن لهذا المفكر عناية خاصة بالفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ / 1198م) فكتب عنه وعن فلاسفة آخرين الكثير، فضلاً إلى تناوله أبحاث لمفكرين عرب كعبد الرحمن بدوي وناصر نصار وغيرهم، فهو لا يختلف عن زملائه الذين تم دراستهم في هذا البحث المتواضع فجميعهم معروف عربياً من خلال مؤلفاتهم وأبحاثهم، لذلك فهو يلتزم طريقة في البحث الفلسفي عن منهج يميزه أيضاً، وسوف ندرس ونحلل منهجه من خلال دراسته (نظرية المعرفة وموقفه منها).

يبين حسن مجيد العبيدي أن (نظرية المعرفة) قد شغلت اهتمام الفلاسفة منذ بدايات التفلسف عن اليونان، ومازال البحث فيها إلى يومنا هذا، لذلك فهو آثر أن يحددها عند الفلاسفة المحدثين

(5) الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي من مواليد العراق - بغداد (1955 - ؟) خريج قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بغداد عام 1982، بعدها حصل على شهادة الماجستير من جامعة بغداد عام 1985، ثم حصل على شهادة الدكتوراه عام 1993 من الجامعة نفسها. شغل مناصب عدة منها:

- رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكوفة 1993 - 1996.

- مقرر قسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة 2002 - 2003.

- نائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي - بيروت - 2004.

- عضو الفريق الاستشاري لقسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة 2007.

- رئيس اللجنة العلمية للدراسات العليا بقسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة المستنصرية.

- يعمل الآن استاذاً للفلسفة وتاريخها بقسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة المستنصرية.

- اشرف وناقش العديد من رسائل الدبلوم العالي والماجستير وإطاريح الدكتوراه.

- لديه اسهامات علمية كثيرة سواء في داخل العراق وخارجه.

- حكم خبير وعضو ترقية لعدد من الدارسين في الفلسفة سواء في داخل العراق أو خارجه إذ قوم الكثير من البحوث العلمية للتعزید أو الترقية.

- لديه العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة والمحقة وعشرات الابحاث في الفلسفة الاسلامية الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر ومنها على وجه الخصوص:

1- ابن رشد - تلخيص السياسة 2- ابن سينا: التعليقات 3- نظرية المكان في الفلسفة الاسلامية 4- فلسفة ابن رشد في العلوم الطبيعية 5- النراقي في الوجود والماهية 6- في الفلسفة والمنطق وغيرها الكثير.

والمعاصرين حصراً من خلال ثلاث محاور رئيسية هي مصدر المعرفة وطبيعتها وامكانها، بعد أن سبق ذلك بتحديد بعض المفاهيم الداخلة في صلب هذا الموضوع حتى تكون مدخلا لتاريخية المصطلح وموضوع نظرية المعرفة⁽⁵⁹⁾.

يضع العبيدي في هذه الدراسة ما يقارب عن تسع مفاهيم أو مصطلحات مثل نظرية، معرفة، نظرية المعرفة، إبستمولوجيا، ادراك، الفهم، وأخيراً تصور، لان في تحديدها يتشخص منهج البحث ومرجعياته واصوله، لذا لا نريد الدخول في شرح تفاصيل هذه المفاهيم لوجودها في المعاجم والموسوعات الفلسفية، لذا سنتوجه بالبحث عن تاريخ المصطلح (نظرية المعرفة)، كما يرى العبيدي إلى أن التحديد الدقيق للمصطلح يعود إلى الفلسفة الحديثة ولا سيما عند الفيلسوف جون لوك (ت 1704م) في كتابه (مقال في الفهم الانساني) الذي الفه عام 1690 وبه تم تحديد التاريخ الفعلي للبحث في نظرية المعرفة وبحسب رأي العبيدي أن لوك يعتبر متميزاً عما سبقه، من الفلاسفة اليونان، لان كل محاولاتهم كانت غير كافية للبحث في المعرفة، على اعتبار أن لوك يعد اول من افتتح موضوع المعرفة في الفلسفة افتتاحاً جدياً، في حين ارسى الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م) قواعد هذه النظرية بقوة من خلال تأليفه لاكثر من كتاب حول نقد العقل⁽⁶⁰⁾.

لذلك يلاحظ العبيدي أن الفلاسفة المحدثون والمعاصرون متفقون على أن هناك ضرورة اساسية وملحة للبحث في المعرفة فلسفياً، لانها علم فلسفي خالص وليس علماً جزئياً، فضلاً عن أن المشكلة التي تواجه العبيدي في نظرية المعرفة هي اصل العلم الانساني ومصدره، كونها اشكالية فلسفية انقسمت فيها آراء الفلاسفة قديماً وحديثاً ومعاصراً، اضافة إلى أن هناك الكثير من المفكرين امثال زكي نجيب محمود وتوفيق الطويل ويحيى هويدي وغيرهم كثر قد وضعوا هذه التقسيمات (مصدر المعرفة، طبيعتها، امكانها) في دراساتهم ومؤلفاتهم التي بين ايدينا واستمر البحث حول هذه التقسيمات حتى الان من قبل الكثير من الباحثين والدراسين ولم يحددوا عنها⁽⁶¹⁾.

ولهذا يعرض العبيدي في (مصدر المعرفة) عدة اتجاهات لان الفلسفة الحديثة والمعاصرة بشكل خاص، قد اهتمت بالبحث عن هذا المصدر (الحقيقة، اليقين) اهتماماً جدياً، ومن هنا فقد انقسمت حول ذلك عدة دراسات فلسفية منها حديثة ومعاصرة تتفق فيما بينها على جملة من الاسس والبديهيات والقواعد الاساسية لمصدر المعرفة وابرز هذه المدارس الحديثة والمعاصرة هي المدرسة العقلية التي ترى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، والمدرسة الحسية التجريبية التي ترجع المعرفة إلى الحس فقط، أما المدرسة النقدية الكانتية التي تجمع بين الاتجاهين العقلي والحسي التجريبي، والمدرسة الحدسية التي تعتمد على الحدس والالهام مصدراً للمعرفة رافضة طريقي الحس والعقل، فهو مبحث متصل بالوحي وهو من صلب العقيدة، اضافة إلى أن المدرسة البراكمانية ترد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند اليه من معتقدات يومية، وهناك المدرسة الوجودية التي تستوحي التجربة الوجودية الحية للمعرفة، والماركسية التي تعتمد

على المنظور الانساني في وجوده الشامل -أي ما يسمى بالبنية الكلية(62). وسوف نبين موقف العبيدي من هذه الاتجاهات الفلسفية ونبدأ:

1. الاتجاه العقلي:

يرى العبيدي أن هذا الاتجاه يمثلته الفلاسفة العقلانيون امثال ديكارت (ت 1650م) وسبيوزا (ت 1677م) وليبنتز (ت 1716م), لان هؤلاء يتفقون في (مصدر المعرفة) على جملة من المبادئ الرئيسية منها: أن معرفة الحقيقة يستقل بها العقل وحده، فضلاً إلى أن هذه المعرفة بطبيعتها عبارة عن افكار وتصورات لكن في المقابل يختلفون فيما بينهم حول ما إذا كانت هذه الافكار فطرية في العقل ام هي في مستوى اعلى منه، اضافة إلى أن الحواس فاقدة لشرطي الضرورة وصدق التعميم، لانها كثيراً ما تخدع ويحتمل فيها الخطأ، وبحسب رأي العبيدي أن فلاسفة هذا الاتجاه يرون أن الصورة المثلى للمعرفة هي تلك التي يمثلها البرهان الرياضي، لان هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بذاتها، تستمد عادة من الرياضيات وهي ذات يقين حدسي(63).

كما بين العبيدي أن ما يقدمه اصحاب هذا الاتجاه من معارف عقلية أولية مستقلة استقلالاً تاماً عن أي اصل تجريبي، ومن هذه المعارف المبادئ التي يتفق العقلانيون حول ضرورتها كونها حدسية، كمبدأ عدم التناقض الذي يعد من اهم هذه المبادئ العقلية الاولية الشاملة، لانه مبدأ عقلي اولي تفهمه كل العقول بالحدس، ويتيح لنا معرفة اكثر يقينية(64).

خلاصة القول فالعبيدي يشير بأن الفيلسوف ديكارت قد اعتمد على العقل مصدراً للحقيقة وللمعرفة ويبدأ ذلك من الشك وصولاً إلى اليقين وفق قواعد معروفة هي (قاعدة الشك، قاعدة التحليل، قاعدة التركيب، قاعدة الاحصاء)، لان هذا المنهج في اساسه قائم على الشك في كل معرفة نحصل عليها من الحواس(65).

2. الاتجاه التجريبي -الحسي:

يبين العبيدي أن هذا الاتجاه يعد الخصم المألوف للاتجاه العقلي في (مصدر المعرفة) الذي يصرح اتباعه على رأسهم الفيلسوف جون لوك (ت 1704م) بأن مصدر المعرفة هنا هو الحس أو التجربة، لذلك وجه هذا الاتجاه عدة انتقادات اساسية إلى الاتجاه الفعلي حول (مصدر المعرفة) ومن هذه الانتقادات أن المبادئ الاولية الواضحة عند العقلانيين هي بالاساس مبادئ مستمدة من التجربة الحسية، فضلاً إلى أن مبدأ العلية التي قال بها العقلانيون هو أيضاً مبدأ تجريبي تراكمي مستمد من الملاحظات الحسية، وبناء على هذا يشير العبيدي إلى أن لوك يصرح أن العقل يولد صفحة بيضاء، وأن التجربة هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء، وهذا يعني أن لوك قد رفض الافكار الفطرية التي قال بها ديكارت لأنه توجد معان فطرية وقضايا موروثية يتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان وهذا خلاف لما نشاهده بين الناس، ويلاحظ العبيدي أن لوك اخذ يفسر

مصدر المعرفة والفكر تفسيراً الياً عن طريق تداعي المعاني من خلال ترابطها ترابطاً الياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لفاعلية ذهنية كبيرة (66).

فضلاً عما تقدم يحلل العبيدي التجربة الحسية عند لوك بأنها تكون على نوعين: تجربة تأتي عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي، وتجربة ادراك تأملي أو تأمل عن طريق العمليات الذهنية، لأن الإدراك الحسي بحسب تصور لوك يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل (اللون، الشكل، الحجم، والصلابة)، أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التي لا توجد في العالم الخارجي مثل العلاقات القائمة بين الأشياء وفكرة العلية وفكرة الجوهر، إضافة إلى أن لوك قد قام بتحليل هذه الأفكار المركبة حتى يثبت أنها ليست في نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية (67).

3. الاتجاه النقدي- التوفيقي عند كانت:

يرى العبيدي بأن هذا الاتجاه يمثل الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (ت 1804م) في كتاب (نقد العقل الخالص) الذي اجمع فيه بين رأيي العقليين والتجريبيين في (مصدر المعرفة) وبهذا أحدث ثورة في نظرية المعرفة شبهها الباحثون بالثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، فقرر أن المعرفة لا تتم بالخبرة الحسية وحدها ولا العقلية وحدها، بل بهما معاً، وكما يشير العبيدي أننا لا نستطيع أن ننظر إلى موقف كانت في (مصدر المعرفة) إلا من هذه الزاوية باعتبارها محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو أخضاع الطبيعة لقوانين العقل، لأنه اتجاه عقلي شارط أي أنه يضع الشروط التي تدرك بواسطتها التجربة، ولهذا فهو يهتم برسم القوالب التي تشكل ما نحصل عليه من العالم من محسوسات وهذه القوالب هي (الزمان والمكان) وهي صورة المعرفة أو الحساسية أو الأفكار القبلية بحسب تحديد كانت، وأما المحسوسات فهي تعد مادة للمعرفة (68).

ويوضح العبيدي إلى أن هذه الأفكار القبلية ليست مستمدة من التجربة وحدها أي أنها بعدية- أولية وضرورية، بحيث تجعل التجربة ممكنة، إضافة إلى ذلك فإن كانت قد وضح بأن هذه الشروط العقلية موجودة في التجربة وليست مفارقة عنها، وبهذا يبين العبيدي أن هناك الكثير من الفلاسفة المعاصرين يرون أن آراء كانت هذه ما هي إلا توفيق بين الآراء المتعارضة لكلا الاتجاهين، فضلاً عن أن كانت قد ذهب إلى أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة الأشياء في ذاتها لأن لدينا معرفة بالظواهر التي تتألف منها التجربة (69).

ويرى الباحث هنا أن كانت في هذه المسألة يتفق مع هيوم في أن العالم الذي لدينا معرفة به، هو عالم الظواهر فحسب، ولهذا فليست فلسفته تجريبية على الإطلاق وإنما هي نوع من العقلانية وقد أسماها كانت (بالمثالية الترانسنتالية).

4. الاتجاه الحدسي- الصوفي:

هذا الاتجاه يختلف جذرياً عن بقية الاتجاهات الأخرى آنفة الذكر، فإذا كان مصدر المعرفة عند العقلين هو (العقل) ووسيلتها عند التجريبيين هي (الحواس)، أما النقديين فهي (الحواس

والعقل) معاً، لكن نجد أن الحدسيين ويتفق معهم المتصوفة بأنهم يرون أن الحق أو الله لا تكون الوسيلة إلى معرفته بالحواس أو العقل، ولا بكليهما معاً، بل تكون الوسيلة إلى معرفته هي (الحدس) أو العيان المباشر أو البصيرة.

بناءً على ما تقدم يشير العبيدي في هذا الاتجاه بأن المعرفة هنا ما هي إلا امتزاج الشخص العارف بالشيء المعروف، حتى لا تكون هناك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، فضلاً عن أن الحدسيون والمتصوفة يقدمون دليلاً على قولهم هذا، وهو أن الإنسان لا يعرف أنه موجود لا بعينه ولا بأذنه، لأنه لو أغلق هذه الأبواب التي يطل منها على العالم فسيعرف أنه موجود، وهذا يعني بحسب رأي العبيدي أن الإنسان لا يعرف نفسه بمقدمات برهانية، بل بالادراك العياني المباشر، لأن هذا الادراك المباشر هو ما يطلق عليه اصطلاحياً فلسفياً (الحدس)⁽⁷⁰⁾.

ويعد الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (ت 1941م) صاحب هذا الاتجاه، إذ يبين العبيدي بأن الحدس البرغسوني- حدس ذو رؤية وجدانية بخلاف حدس ديكارت ذو رؤية عقلية مباشرة⁽⁷¹⁾، أما موقف برغسون من (العقل) بحسب ما يرى العبيدي فهو موقف سلبي، أي أنه رفض أن يكون العقل قادراً على المعرفة فإذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة، فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحس الباطني، لكن (الحدس) يستطيع ذلك لأنه متجاوز على المكان والزمان الفيزيائي⁽⁷²⁾.

5. الاتجاه البراكمتي:

فضلاً عما قلناه من اتجاهات فلسفية، إلا أنه ظهرت فيما بعد اتجاهات أخرى لمدارس فلسفية معاصرة درست المعرفة ومصدرها منها هذا الاتجاه الذي يعد هو الآخر ثورة على الفلسفة الكلاسيكية في (نظرية المعرفة) كما طرحها الفلاسفة العقلانيون والتجريبيون معاً في الفلسفة الحديثة، واصحاب هذا الاتجاه يرون أن الطريق الموصل إلى المعرفة ليس العقل وإنما هو (الفعل أو السلوك).

إذ يشير العبيدي في هذا الاتجاه بأن ابرز من يمثل هذا الاتجاه في المعرفة هم الفلاسفة وليم جيمس (ت 1910م) وتشارلز بيرس (ت 1914م) وجون ديوي (ت 1952م)، ولهذا يعد الموقف البراكمتي من (مصدر المعرفة) إنما هو مهاجمة للموقف العقلي، لأن البراكمتية من وجهة نظر العبيدي ترى أن الماهيات العقلية لا وجود لها، بل الوجود هو الآثار السلوكية التي تتحقق فيها الفكرة، لذلك فهم على اتفاق مع الفلاسفة الحسيين، لأن التجربة الحسية عندهم تقع في دائرتين، الأولى- دائرة الآثار الحسية، والثانية- دائرة الأفعال أو السلوك وكلاهما يقع في الخارج وله صبغة حسية⁽⁷³⁾.

6. الاتجاه الوجودي:

هذا الاتجاه هو أيضا يعد ثورة في نظرية المعرفة على المفهوم العقلي الديكارتي، وابرز شخصيات هذا الاتجاه هم الفلاسفة سورين كير كجار (ت 1855م) ومارتن هيدجر (ت 1977م) وجان بول سارتر (ت 1980م) يوضح العبيدي هنا مسألة مهمة وهي أن الفيلسوف كير كجار قد رد على المفهوم العقلي الديكارتي (انا افكر اذن انا موجود) قائلا: كلما ازدادت تفكيراً قل وجودي أو انا افكر فانا لست موجوداً⁽⁷⁴⁾، وهو بهذا يقلل من قيمة العقل مصدراً للمعرفة الوجودية ويعلي في نفس الوقت من قدر التجربة الوجودية الحية، اضافة إلى أن الفلاسفة الوجوديين اخذوا ينطلقون من الوجود الانساني لانه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ، ولان محور تفكيرهم منصب على وجود الانسان في هذا العالم⁽⁷⁵⁾.

7. الاتجاه المادي الجدلي:

وهو اخر الاتجاهات في (مصدر المعرفة)، إذ يأخذ ثروة التجارب التي جمعتها البشرية ومنجزات العلم واقدام فلاسفة هذا الاتجاه هو كارل ماركس (ت 1883م) وفردريك انجلز (ت 1895م)، اضافة إلى فلاسفة معاصرين (كروجيه غارودي) وهؤلاء قد تخطوا الحدود التي اقامها الفلاسفة السابقون في فهم عملية المعرفة، فأوجدوا نظرية جديدة في المعرفة تسمى (النظرية المادية الديالكتيكية) وبحسب رأي العبيدي فان هذا الاتجاه يقوم على مجموعة مقدمات وهي:

أ- أن الفكر انما هو انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي والاجتماعي، وهذا نتيجة طبيعة لا اعتقاده باستقلال المادة واسبقيتها في الوجود على الفكر.

ب- أن الوعي أو الفكر ليس الا احد النواتج العليا للمادة، وهذا يمثل تطوراً كيفياً تبعاً للقانون الثاني من قوانين الجدول الماركسي (قانون تحول الكمي إلى كمي).

ت- يترتب على هذا الاتجاه الاعتقاد بوجود العالم وجوداً موضوعياً واقعياً امام الانسان.

ث- أن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الانطولوجيا لانها تمثل جزءاً منها.

ج- المعرفة ليست مجرد تأمل فحسب، بل هي اداة ووسيلة للتغير، تغير وجه العالم والمجتمع⁽⁷⁶⁾.

ويلاحظ الباحث أن العبيدي أراد لسبب أو لآخر أن يلخص هذا الاتجاه بشكل نقاط مقتضبة دون الحديث عن هذا الاتجاه بشكل تفصيلي كما حدث في الاتجاهات آتية الذكر.

وفي محور اخر يتناول العبيدي دراسة (طبيعة المعرفة) عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، لانها تتعلق بكيفية ادراك العالم الخارجي- هل هو حقيقة ام وهم أو غير ذلك؟

إذ يقسم الفلاسفة إلى فريقين كبيرين يضم كل واحد منهم مجموعة من الفلسفات بداخله وهم الفريق الأول- المثالي، والفريق الثاني- الواقعي، ولهذا فان الفريق الاول (المثالي) بحسب رأيه

يضم في منظومته الفلسفية ما يسمى بالمثالية الذاتية، والمثالية النقدية الشارطة، فضلاً عن المثالية المطلقة الهيجلية⁽⁷⁷⁾. وسوف نفصل ذلك.

أن الاتجاه المثالي في دراسته يمثل علاقة الذات بالموضوع، ولا يعترف بوجود شيء خارج العقل، إذ لا وجود إلا لما يدركه العقل، وما يدركه العقل يستحيل أن يكون موجوداً، إذن معرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة، وهنا نلاحظ رأي العبيدي في هذه المسألة وهو أن اصحاب هذا الاتجاه على اختلاف عناوينهم لا يفرقون بين الشيء بأعتباره كائناً من كائنات العالم، وبين اعتباره مدركاً من مدركات العقل⁽⁷⁸⁾.

إذ قسم هذا الاتجاه إلى عدة فروع منها: المثالية الذاتية: ومؤسسها الفيلسوف جورج بيركلي (ت 1753م)، إذ أن هذا الفيلسوف بحسب رأي العبيدي ذهب إلى القول أن الوجود هو الإدراك، والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له، والمادة لا تدرك في ذاتها بأعتراف القائلين بالمادة، فضلاً إلى أن هذه المادية تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها، فهي لا تحول الأشياء إلى معان، بل إنها تحول المعاني إلى أشياء، ولهذا يستشهد العبيدي بقول لبيركلي ((أن وجود الشيء هو ادراكه، وإن الشيء ليس له وجود مادي مستقل عن ادراكه له))⁽⁷⁹⁾.

أما المثالية النقدية الشارطة وهذه خصها الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م)، ولهذه المثالية صفتان رئيسيتان: نقدية وشارطة ترانسندنتالية، فهي نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التي يجب أن لا يتعداها العقل، إذ يشير العبيدي أن كانت رأى أن العقل الانساني يبيح لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تتعدى طاقته، وهذه الموضوعات هي ميتافيزيقية تتعلق في البحث بالله والنفس وخلودها، فضلاً إلى الحرية الانسانية، ومن هنا بدأ كانت مثالية بالتفكير في طبيعة (المكان والزمان)، فوجد أن المكان عبارة عن اطار لمواضيع الأشياء، أما الزمان فهو اطار لتواريخها، كما يرى العبيدي أن كانت قد وجه نظره إلى الطريقة التي يعرف بها طبيعة (المكان والزمان)، فوجد أننا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية. بمعنى أننا ندرك محتوياتهما عن طريق الحس، أما المكان فندركه كمفهوماً وهذا دليل على أن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من الحس كالزمان⁽⁸⁰⁾.

ثم يستعرض العبيدي، بأن كانت يرى أن المعرفة لا تستقي من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية، لأنها سابقة على كل تجربة⁽⁸¹⁾، وهنا تطبق مثالية كانت النقدية.

في حين يذكر العبيدي آخر فرع للاتجاه المثالي هي: المثالية الهيجلية والتي تسمى بالمثالية المطلقة ومؤسسها الفيلسوف هيجل (ت 1831م) الذي وقف موقفاً وسطاً بين الطبيعيين الذي يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالاً تاماً عن الذات المدركة، وبين المثالية الذاتية لبيركلي (ت 1753م) التي قيدت الطبيعة بالذات، فضلاً إلى أن العبيدي يشير إلى أن الفيلسوف هيجل شبه منهجه بأنه عبارة عن تاليف بين الموضوع الذي هو (الطبيعة)، وبين اللاموضوع والذي هو

(الذات)، وفي هذا التاليف نلاحظ أن العبيدي يؤلف بين جميع العناصر الحسية في كلا المذهبين (المثالية الذاتية) و(مذهب الطبيعيين) (82).

خلاصة الكلام المثالية المطلقة هذه ذهبت إلى وجود عقل مطلق أو الهي في الطبيعة، وهذه الطبيعة خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق الذي تختلط حركته بحركتها، وصيرورته بصيرورتها، حتى تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها، لذلك يلاحظ العبيدي أن لهذا المطلق من وجهة نظر هيغل يمثل الوجود الواقعي كله، إضافة إلى أنه نظر إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق، على اعتبار أن هذا المطلق حاضر في الطبيعة وباطن لها وليس منفصلاً عنها (83).

بعد أن انتهينا من فروع الفريق الأول (المثالي) ننقل إلى فروع الفريق الثاني (الواقعي)، الذي يضم في منظومته الفلسفية ما يسمى الواقعية الساذجة، هي تلك الواقعية التي تتفق مع ما يراه عادة الناس في القول بأن افكارنا صورة مطابقة للأشياء في الخارج، وأن العالم الخارجي كما يبدو لنا فيه الكثير من صور الموجودات والكانات وتقوم بينها روابط وعلاقات، إذ يشير العبيدي أن العالم هنا متعدد متكرر ولا يمكن رده إلى وحدة، لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي، ولا يخضع للتفكير النقدي، فضلاً إلى أنه يثق في مدركات الحس ثقة لا أحد لها (84).

أما الواقعية النقدية: هذه الواقعية تتميز عن سابقتها بأنها ترفض التسليم بالوجود الحقيقي لمدركات الحس غير اختبار نقدي، بمعنى أنها تحاول أن تثبت الحقيقة من خلال مناقشة الحجج المضادة وإبطالها، ويستعرض العبيدي ذلك بأن هذه الواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها، وبفعل العقل بإمكانها أن تتجاوز الجزيئات المحسوسة وصولاً إلى الكليات على نحو ما هو معروف لدى الفيلسوف جون لوك الذي رفض الحقائق الفطرية المسلم بها والمبادئ الأولية للعقل (85).

في حين نجد أن الواقعية الجديدة: المتمثلة بالفيلسوف صموئيل الكسندر (ت 1938م) الذي كان مدار فلسفته هو نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها من غير تمييز بين العارف والمعروف.

فهذه الواقعية بحسب رأي العبيدي تقوم على اعتبار أن العقل يوزع السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الأشياء والظواهر في الطبيعة، لأن وجود الأشياء ليس رهنًا بمعرفتنا، إضافة إلى أن وجود الأشياء ليس قائماً في ادراكها كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف بيركلي (ت 1753م)، ولهذا يبين العبيدي أن أصحاب الواقعية الجديدة يصرحون بأن وجود الشيء وجوداً مستقلاً عن الذات، هو ما يسميه الواقعيون بتفوق الموضوع، وأن معرفتنا للشيء لا تعتمد على العقل وحده (86).

وخلاصة القول أن هذه الواقعية كما يراها العبيدي قد رفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة، لأن الإدراك في نظر هذه الواقعية يقع على نحو مباشر وبغير وسيط، وهذا يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج (87).

بعد الانتهاء من الاتجاهين المثالي والواقعي اللذان يرجع اصولهما إلى الفيلسوف افلاطون (ت 347 ق.م) والفيلسوف ارسطو (322 ق.م) ينتقل العبيدي إلى اتجاه معاصر آخر الا وهو الاتجاه الظواهري (الفينومينولوجي) أذ أسس هذا الاتجاه الفيلسوف الالماني ادموند هوسرل (ت 1938م) فهو يعد من الفلاسفة المعاصرين الذي قاد الانقلاب لا على فلسفة هيغل فحسب، بل على الفلسفات التجريبية والبراغماتية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، فأراد أن يؤسس فلسفة لا هي مثالية ولا هي واقعية وقد سماها في كتابه (الفلسفة كعلم دقيق) بأنها منهج للبحث عن الحقيقة.

إن يشير العبيدي إلى مسألة وهي أن الفيلسوف هوسرل وصف الفلسفة بأنها علم تعرف من خلالها نقطة البدء الصحيحة بمعنى -أي شيء نبدأ! أنبدأ بالواقع الممتد امامنا الذي يقترن وجوده بالانسان العادي ولا يفكر مطلقاً في أن يناقشه احد ام ماذا؟ اضافة إلى أن هوسرل رفض الواقعية الساذجة، ورفض أن نبدأ من الذات كما ذهب اتباع المذاهب الذاتية، ولهذا فان فلسفته كما يرى العبيدي تقوم على عملية رد العالم الخارجي إلى الذات، وعملية الرد هذه تشمل على نوعين هما: الاول- الرد التصوري الذي يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات والتصورات ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية، والثاني- الرد الشارطي الذي يتميز بوضع جميع الاشياء المادية بين قوسين، أي لكل عالم يبرهن علمه بطريقة يقينية، وهذا المنهج هو الذي يأخذ به هوسرل لجعل العالم مجرد ظاهرة (88).

علية نستنتج مما تقدم بان فلسفة هوسرل في (طبيعة المعرفة) تميل إلى الواقعة لانه نادى في فلسفته بالرجوع إلى الاشياء نفسها -أي الاشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً ببنياً امام بدهاة التجربة الحسية.

أما آخر محور يتناوله العبيدي في دراسته للاصول الفلسفة هو (أماكن المعرفة)، أي هل الانسان يصل إلى المعرفة عند حد معين، ام لا يوجد هناك حد للانسان في الحصول على المعرفة، وهنا نجد فريقين يقفان على طرفي نقيض من هذا الموضوع، الاول- يطلق عليه اصطلاحاً الدوغمانيون أو الاعتقاديون الذين يرون أن المعرفة الانسانية لاحد لها تقف عنده، وهم بصفة عامة اصحاب المذهبين العقلي والتجريبي على السواء.

والثاني- الشكك، وهذا الفريق كما يرى العبيدي ليس للجهل الانساني بحقائق العالم حد يقف عنده، إذ لا وسيلة امام الانسان ليعرف أي شيء خارج نفسه، فهؤلاء على النقيض من ذلك يرون أن (المعرفة) أي العلم بالشيء كما هو في حقيقته الخارجية مستقلا عن الذات العارفة، ولا يسع الانسان أن يعرف شيئاً الا في صلة ذلك الشيء بنفسه، وحتى لو عرفه فلا يستطيع أن ينقل معرفته

إلى سواه، وهذا هو رأي المدرسة السفسطائية، والشكاك اللا اديون في الفلسفة اليونانية، وليس الشكاك المنهجين من امثال الفيلسوف الغزالي (ت 505هـ / 1111م) في الفلسفة الاسلامية وديكارت (ت 1650م) في الفلسفة الحديثة(89).

أما الفيلسوف كانت (ت 1804م) كان يقف موقفاً نقدياً من امكان المعرفة، إذ يجعل للمعرفة الانسانية الممكنة حدوداً تقف عندها، وحدودها هي الخبرة الحسية، لان هذه الخبرة هي المضمون الذي ينصب في مقولات العقل فتتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجي، وبغير هذه الخبرة الحسية بحسب رأي العبيدي تظل مقولات العقل فارغة جوفاء بغير موضوع، اذن امكان المعرفة الانسانية وحدودها عند العقلين والتجريبيين يرون امكانها إلى حد تقف عنده، أما النقيدين والوضعيين فيرون امكانها بشرط أن تقف عند حدود الخبرة الانسانية، أما الشكاك فيرون استحالتها(90).

الخاتمة وأهم الاستنتاجات:

من خلال سير البحث توصل الباحث إلى جملة من النتائج بحيث شكلت خاتمة له واهمها:

1- وجد الباحث أن نظرية المعرفة بصفاتها مبحثاً فلسفياً خالصاً وليست مبحثاً جزئياً لم تعالج الا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة مع أن موضوعاتها ومباحثها واتجاهاتها العامة قد بحثت من قبل الفلاسفة في العصور اليونانية والوسيطة تحت عناوين (النفس، الميتافيزيقا، والمنطق) كما هو الحال عند الفلاسفة سقراط (ت 399 ق.م) وافلاطون (ت 347 ق.م) وارسطو (ت 322 ق.م) وغيرهم في الفلسفة اليونانية.

2- أن العقل الانساني يستطيع الوصول إلى ارفع درجات المعرفة، وان يدرك انواع الحقائق دون عجز أو تردد، ولهذا احتلت نظرية المعرفة عند الفلاسفة مكانة مرموقة لاهتمامهم الجدي بها وقد استمر البحث فيها إلى يومنا هذا.

3- وجد الباحث أن صالح الشماع يعد (العقل والحس) كوسيلة للمعرفة ومن أدواتها، فمن كان عنده عقل يكون عنده علم، في مقابل الظن والجهل، اذن العقل هو الموصل إلى الحق والعدل، وهو اداة للمعرفة بحيث لا يقوم بوظيفته بمعزل عن الحواس، وإنما بالتعاون معها.

4- لاحظنا أن عمل صالح الشماع في دراسته لنظرية المعرفة، يغلب عليه سيادة التاريخ الفلسفي من خلال عرضه لموضوعات المعرفة وكما وصلت إلينا من الفلاسفة المسلمين والغربيين.

5- وجد الباحث أن العقلانية النقدية عند علي حسين الجابري هدفها إحداث تغيير ايجابي في (الوعي الاجتماعي) ليأتي السلوك عنده متوافقاً مع (الوعي الحضاري)، بمعنى أن يتحول كل فرد عنده إلى مشروع حضاري عربي مستقبلي حتى يحتفظ بعلاقة جدلية على الاخر والذات والمستقبل.

6- لاحظ الباحث أن علي حسين الجابري قد اهتم بفحص ومراجعة الفكر العربي المعاصر من خلال تقويم اتجاهاته الفلسفية، وانتهى من كل ذلك إلى صياغة مشروعه الفلسفي تحت عنوان (العقلانية النقدية).

7- وجد الباحث من خلال عرض محمود حياوي حماش للمعرفة العلمية انه يركز دائما على النظرة التجريدية التي كانت متمثلة بفلسفات كبرى بدءاً من أفلاطون والفارابي وابن سينا حتى ديكارت، فضلا عن كانت وهيجل، لان الفلسفة عند هؤلاء لا تتقيد بالوقائع التفصيلية والأحداث، وإنما هي نظرة تأملية شاملة تتجاوز الجزينات لتقيم نظاماً نظرياً عقلياً وتدرس العلم وتهتم به من هذه الزاوية.

8- لاحظنا أن لدى حماش تتميز المعرفة العلمية عن غيرها لأنها معرفة منظمة ومتناسقة تقوم على المنهج العلمي، بحيث يمكن بسهولة تمييزها عن الأسطورة أو الخرافة، فضلا إلى أنها تختلف عن المعرفة البسيطة المجزأة التي تعتمد على الخبرة الشخصية للأفراد من خلال التميز بين العلم واللاعلم.

9- وجد الباحث أن حسن مجيد العبيدي يشير إلى أن الباحثون قد اختلفوا عبر تاريخ الفلسفة في تحديد (مصدر المعرفة) وانقسمت حول ذلك الأجوبة الفلسفية إلى اتجاهات متنوعة تشترك فيها جملة من الاسس والبديهيات والقواعد الأساسية بدءاً من العقليون والتجريبيون-الحسيون والنقديون والحدسيون وغيرهم، أما (طبيعة المعرفة)، فهناك المثاليون والواقعيون وغيرهم، في حين (إمكانها) نجد الايقانيون والشكاك اللاادريون، وان كل ما قدم من حلول حول نظرية المعرفة يبقى مثاراً للتساؤل لدى الإنسان إلى يومنا هذا.

10- لاحظنا أن كل باحث من هؤلاء المفكرين العراقيين المعاصرين يشكل عقلاً خاصاً به، يحاول من خلاله أن يكشف السؤال الكبير لعصره، العقل الذي ينشغل بهموم الإنسان ويتفوق على ذاته بحيث لا تلهيه الاهتمامات الهامشية كل ذلك من اجل الكون الإنساني العظيم.

11- أن مهمة الباحث تنصرف إلى تقديم الاعتمادات الفكرية لهؤلاء المفكرين عبر دراساتهم ومرجعياتهم الفلسفية التي يتميز كل واحد منهم عن سواه على صعيد الفكر والمنهج والمرجعيات المعرفية، فوقفنا على ما يدور في عقولهم من قضايا وإشكاليات، كلاً حسب منهجه في الفكر وطريقته في الطرح للوصول إلى الحقيقة أو ظل لها.

قائمة المصادر والمراجع:

(1) للمزيد من التفاصيل راجع: السيد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الاسلاميين، ط1، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2005، وكذلك: كتابة المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ط2، دار فراق للطباعة والنشر، ايران 2005.

(2) أن السبب في اختيار هذه الشخصيات الفلسفية دون سواها من الشخصيات الفلسفية العراقية، هو اننا قد تناولنا شخصيات اخرى في اطروحتنا للدكتوراه والموسومة (نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق)، إذ درسنا فيها من العراق كل من الاستاذ الدكتور حسام محي الدين الالوسي، والاستاذ الدكتور المرحوم ياسين خليل (ت 1986م)، للمزيد من التفاصيل راجع: كتابنا نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق) الصادر عن بيت الحكمة 2009، الفصلان (الرابع والخامس) مع مقدمة الكتاب.

(3) د. صالح هادي الشماع: مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط1، مكتبة النهضة بغداد 1961، ص30.

(4) أيضاً، ص32.

(5) أيضاً، ص33 وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (ب،ت)، ص80.

(6) أيضاً، ص37.

(7) أيضاً، ص38.

(8) أيضاً، ص40.

(9) أيضاً، ص41.

(10) أيضاً، ص42 وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص220.

(11) أيضاً، ص42.

(12) أيضاً، ص48.

(13) أيضاً، ص48.

(14) أيضاً، ص48.

(15) أيضاً، ص50.

(16) أيضاً، ص52.

(17) أيضاً، ص54 وقارن: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1954، ص566.

(18) أيضاً، ص56 للتفصيلات راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج2، ط4، مطبعة دار المعارف، مصر 1966، ص134.

- (19) أيضاً، ص58.
- (20) أيضاً، ص58-59 وقارن: رينيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمد الخصري، راجعه د. محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968، ص169.
- (21) أيضاً، ص65.
- (22) أيضاً، ص67.
- (23) أيضاً، ص68.
- (24) أيضاً، ص71.
- (25) أيضاً، ص77.
- (26) أيضاً، ص77 وقارن: عمانوئيل كانت، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1966، ص54.
- (27) أيضاً، ص77 وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص208.
- (28) أيضاً، ص79 وقارن: كانت، نقد العقل الخالص (القسم الثاني).
- (29) أيضاً، ص82 وكذلك: نقد العقل الخالص (القسم السابع).
- (30) أيضاً، ص82 وايضا، ص67 وما بعدها.
- (31) د. علي حسين الجابري: بحثه عن العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية ضمن كتاب الفلسفة الاسلامية- دراسات في المجتمع الفاضل والتربية العقلانية، ط1، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق 2009، ص186.
- (32) أيضاً، ص186.
- (33) أيضاً، ص188.
- (34) أيضاً، ص189.
- (35) أيضاً، ص188 وقارن: د. زكي نجيب محفوظ، نظرية المعرفة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1956، ص63.
- (36) أيضاً، ص189 وللتفصيلات راجع: د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف، القاهرة 1966، ص174 وكذلك: ارسطو طاليس، علم الطبيعة، نقله إلى العربية احمد لطفي السيد، القاهرة 1935، ص94.
- (37) أيضاً، ص190، وقارن: بحثه دراسة تحليلية لمنهج المعرفة عند الجاحظ والكندي، ضمن كتاب الفلسفة الاسلامية، ص47.

- (38) أيضاً، ص 191 وايضاً ص 48.
- (39) بحثه دراسة تحليلية لمنهج المعرفة، ص 49 وقارن: د. حسام محي الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 204.
- (40) د. علي حسين الجابري: بحثه عن العقل والعقلانية، ص 207.
- (41) أيضاً، ص 208.
- (42) أيضاً، ص 209.
- (43) أيضاً، ص 212.
- (44) أيضاً، ص 213 وللتفصيلات راجع: ابو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، بيروت 1983، ص 68 وكذلك: آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959، ص 75 وما بعدها.
- (45) أيضاً، ص 232 وقارن: د. عبد الامير الاعسم، رسالة منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب (ابي حيان التوحيد، الخوارزمي، ابن سينا، الغزالي)، ط1، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت 1993، ص 283.
- (46) أيضاً، ص 233 وقارن: د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص 329.
- (47) أيضاً، ص 234 وقارن: ابي حامد الغزالي، احياء علوم الدين، م1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (ب.ت)، ص 72.
- (48) د. محمود حياوي حماش: مقدمة في فلسفة المعرفة العلمية، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 2005، ص 70 وما بعدها وقارن: د. ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، ط1، مطبعة دار الكتاب، بيروت 1974، ص 44 وما بعدها.
- (49) أيضاً، ص 72.
- (50) أيضاً، ص 147 وقارن: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم د. ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1988، ص 77.
- (51) أيضاً، ص 146 وقارن: بحثه نظرية المعرفة عند كارل بوبر، مجلة دراسات فلسفية، العدد 4، بيت الحكمة 2001، ص 38.
- (52) أيضاً، ص 146 وقارن: كارل بوبر، الحياة باسرها حلول ومشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، دار منشاة المعارف، القاهرة (ب.ت)، ص 30 وما بعدها وكذلك كتابه بحثا عن عالم افضل، ترجمة د. احمد مستجير، دار مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (ب.ت)، ص 50 وما بعدها.
- (53) أيضاً، ص 147.

- (54) أيضاً، ص 147.
- (55) أيضاً، ص 148-149 للتفصيلات راجع: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، المصدر السابق، ص 77 وما بعدها.
- (56) أيضاً، ص 151 وقارن: كارل بوبر، علم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار المعارف الاسكندرية، مصر 1959، ص 61.
- (57) أيضاً، ص 152-153.
- (58) أيضاً، ص 153.
- (59) د. حسن مجيد العبيدي، بحثه تاريخية نظرية المعرفة في الفكر الحديث والمعاصر، مجلة المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، العدد 1، الجامعة المستنصرية، بغداد 2001، ثم اعيد طبعه مع مجموعة من البحوث بكتاب تحت عنوان من الاخر إلى الذات - دراسات في الفلسفة الحديث والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص 11 فضلا عن انه قد تناول مبحث نظرية المعرفة في كتابه الفلسفة والمنطق بالاشتراك مع د. محمود حياوي حماش، مطبعة رئاسة جامعة النهرين، قسم الشؤون العلمية والثقافية، بغداد 2003، ص 56 إذ خصص فصلا للبحث في ذلك وقد تناولها من خلال المدارس الفلسفية المعروفة من عقلية وتجريبية... ومثالية وواقعية وغيرها.
- (60) أيضاً، ص 14.
- (61) أيضاً، ص 14 وللتفصيلات راجع: د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، المصدر السابق، ود. توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ط 7، دار النهضة العربية، القاهرة 1979، ود. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة، ط 9، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1989.
- (62) أيضاً، ص 15 وقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 56.
- (63) أيضاً، ص 16 وايضا المصدر نفسه، ص 85.
- (64) أيضاً، ص 17.
- (65) أيضاً، ص 17 وايضا المصدر نفسه، ص 58.
- (66) أيضاً، ص 18، وايضا، ص 46.
- (67) أيضاً، ص 19 وللتفصيلات راجع: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 145؛ وكذلك: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 416.
- (68) أيضاً، ص 20 وكذلك: يحيى هويدي، المصدر نفسه، ص 142.

(69) أيضاً، ص 20 وللتفصيلات راجع: هنترميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1975، ص 194 وجان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة احمد حمدي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1967، ص 261.

(70) أيضاً، ص 20-21 وقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 59.

(71) أيضاً، ص 21 وللتفصيلات راجع: د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1981، ص 193 وقارن: هنترميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص 184.

(72) أيضاً، ص 22.

(73) أيضاً، ص 23.

(74) أيضاً، ص 24 وكذلك: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة، ص 166.

(75) أيضاً، ص 24.

(76) أيضاً، ص 24 وللتفصيلات راجع: روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، ط 2، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق (ب.ت)، ص 359 وقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 43.

(77) أيضاً، ص 25.

(78) أيضاً، ص 27 وكذلك: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 42.

(79) أيضاً، ص 27، وقارن: توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ص 333.

(80) أيضاً، ص 28.

(81) أيضاً، ص 28.

(82) أيضاً، ص 28.

(83) أيضاً، ص 29.

(84) أيضاً، ص 25 وقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 24 وكذلك: توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ص 236.

(85) أيضاً، ص 26 وايضا، ص 45.

(86) أيضاً، ص 26 وقارن: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 256.

(87) أيضاً، ص 26.

(88) أيضاً، ص 29-30 وللتفصيلات راجع: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت 1974، ص 209.

(89) أيضاً، ص 30 وكذلك: كتابة الفلسفة والمنطق، ص 60 وما بعدها.

(90) أيضاً، ص 31.