الأبستيمولوجيا أم علم الكلام الجديد؟

نحو نموذج معرفي لعلم الاجتماع العربي

طالب الدراسات العليا: أسامة رافع – كلية الآداب – قسم علم الاجتماع – جامعة دمشق

الدكتور المشرف: ماجد أبو حمدان

الملخص

الأبستيمولوجية، أو نظرية المعرفة، هي الفرع المعني بدراسة المعرفة، وقد عمدت هذه النظرية بشكلها الكلاسيكي على الأقل، إلى المزاوجة بين العقل والحواس، فتارة ترى أن العقل يمتلك أفكاره المسبقة عن العالم الخارجي، أي أنها موجودة بشكل مستقل عن التجربة، وتارة أخرى كانت ترى أن أفكار العقل لاحقة للتجربة، أي أنها نتاج المدخلات الحسية.

دخلت نظرية المعرفة في مختلف فروع العلوم الطبيعية والإنسانية، بما فيها علم الاجتماع، وعلى الرغم من كون نظرية المعرفة ليست موضوعاً محدداً بوضوح، إلا أنها تطرح تساؤلات مختلفة حول عدد كبير من القضايا السوسيولوجية، ومنها: هل ينبغي لعلم الاجتماع أن يسعى لتحقيق المعرفة العلمية؟ وبالتالي إعطاء علاقة تفسيرية بين الأسباب والنتائج، أم هل ينبغي له أن يرفض مثل تلك المحاولات التفسيرية؟ باعتبار أن خصوصية الواقع الاجتماعي تختلف عن خصوصية الظاهرة الطبيعية، وإلى أي مدى تتأثر المعرفة (بما فيها المنتجة في العلوم الطبيعية) بالعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية؟

يحاول هذا البحث تتبع تاريخ نظرية المعرفة ودراسة طبيعتها وبعض أصولها الغربية والعربية–الإسلامية، بهدف الوقوف على أسباب التراجع المعرفي في الوطن العربي،

خصوصاً في الميدان السوسيولوجي منه، ودراسة الحلول المقترحة لتجاوز ذلك الواقع من خلال علم الكلام الجديد.

الكلمات المفتاحية: الأبستيمولوجية، علم الاجتماع، علم الكلام.

Summary

Epistemology, or the theory of knowledge, is the branch concerned with the study of knowledge, and this theory, in its classical least form, proceeded to pair the mind and the senses.

Sometimes it sees that the mind possesses its preconceived ideas about the external world, that is, they exist independently of experience, and at other times it sees that the mind's ideas are subsequent to experience, that is, they are the product of sensory input.

Epistemology has entered into various branches of natural and human sciences, including sociology, and despite the fact that epistemology is not a clearly defined topic, it raises various questions about a large number of sociological issues, including: Should sociology strive to achieve scientific knowledge? Thus giving an explanatory relationship between causes and effects, or should sociology reject such explanatory attempts? Given that the specificity of social reality differs from the specificity of the natural phenomenon, and to what extent knowledge (includingthe one produced in the natural sciences) is affected by social, cultural and historical factors?

This research attempts to trace the history of epistemology and study its nature and some of its Western and Arab-Islamic origins, with the purpose of identifying the causes of cognitive decline in the Arab world, especially in the sociological field, and studying the proposed solutions to overcome that reality through the new science of speech.

Keywords: epistemology, sociology, speech science.

المقدمة:

أنا الآن أمشي تحت ضوء الشمس المبهر متجهاً نحو باب المنزل، ثم أهِمُ بفتحه والدخول إليه، أي أنني أنتقل من مساحة الضوء مباشرة إلى مساحة الظل، ومن الطبيعي أن أفقد قدرتي على البصر للحظات معدودة نتيجة الاختلاف في توسع قزحية العين، وسأكون أثناء لحظة العمى تلك أمام عدد من الموجودات والأشياء التي لا أراها على الإطلاق نتيجة فقدان هذه الحاسة، إلا أن خبرتي السابقة بتفاصيل منزلي ستجعلني أستكمل طريقي دون توقف معتمداً على ذاكرتي لتفاصيل المكان، أو من خلال الاعتماد على حاسة أخرى كاللمس، بحيث أنني سأتلمس الموجودات متابعاً عملية الدخول؛ لكن فجأة أصطدم بكرسيّ متحرك في ذات اللحظة التي أستعيد فيها حاسة البصر، فأتجمد في مكاني نتيجة الخوف أو الحذر.

إن الخوف هنا ليس نتيجة الاصطدام بالكرسي، بل نتيجة إدراكي بتغير مكانه المعتاد؛ هنا تبدأ عملية تحليلية ذات احتمالات معقدة: هل قمت بتغيير مكان الكرسي قبل خروجي؟ هل دخل لص ما إلى المنزل وحركه؟ وربما في حالة نفي الخيارين السابقين، سأبدأ بربط هذه الحادثة بحوادث أخرى مشابهة، كضوء المصباح الذي وجدته مشتعلاً قبل فترة، وربما سأنسب تكرار هذه الحوادث لوجود قوى خفية تغير الأشياء خارج إرداتي.

يحمل المشهد السابق عدداً كبيراً من المعارف، كالمعرفة الحسية (البصر واللمس) أو العقلية (التحليل والتذكر) أو الميتافيزيقية (القوى الخفية)، ومما لاشك فيه أن النتائج المترتبة على هذه المعرفة ستحدد الكثير من المواقف والاتجاهات وردات الفعل، فاقتناعي بوجود قوى ماورائية وخارج إرادتي غيرت مكان الكرسي، يختلف عن قيامي بتحليل الموقف علمياً، كالربط مثلاً بين النافذة المفتوحة التي سمحت بدخول الريح ودفع الكرسي المتحرك، ويختلف عن محاولة إقناع ذاتي بأنني أنا الذي حركت الكرسي قبل أن أغادر.

هذا الموقف على بساطته ليس وليد اللحظة، بل هو نتاج تراكم الخبرات والتجارب التي نشأت عليها، والتي حددت منهجي المعرفي وتفسيري الذاتي لهذا الموقف من جهة، وحددت اتجاهي في الحياة ورؤيتي للعالم من خلال رغبتي بدراسة الدين أو الفيزياء، على سبيل المثال، من جهة أخرى.

إن تحليل مصادر المعرفة ومبرراتها وحدودها وطبيعتها، كان واحداً من أهم الأسئلة الفلسفية على مرّ العصور، والشغل الشاغل للعديد من الفلاسفة والمفكرين منذ فجر الحضارة الإغريقية وحتى يومنا هذا، فنظرية المعرفة تسعى للبحث عن كيفية تفكير الشخص بذاته أو محيطه، وتساعده على التمييز بين الحقيقة والوهم، وتقدم له مصادر مختلفة لجمع المعرفة، ومتوافقة مع قناعاته ورؤيته للعالم.

في مقابل الرؤية الأبستيمولوجية الغربية، يقدم علم الكلام تفسيراته وتحليلاته المعرفية إنطلاقاً من خلفية أيديولوجية منسجمة مع الرؤية الإسلامية للعالم، فهو يبحث بعد أن يعتقد؛ فهل من الممكن أن يشكل هذا العلم مرجعية معرفية مناسبة لتحليل الوقائع الاجتماعية العربية واستخلاص النتائج منها؟

أولاً– مشكلة البحث:

يعتبر النموذج المعرفي، بمثابة الواحة التي تغذي الأفكار والنظريات العلمية والمعرفية، مع كل ما تحمله كلمة واحة من صفات الحقيقة والوهم (السراب)، لكنه يبقى الإطار الذي يمد الباحث بأفكاره ونظرياته. وعليه تكتسب دراسة نظرية المعرفة أهمية كبيرة، كونها تشكل محوراً بحثياً مهماً للمفكرين في مختلف مجالات العلم والمعرفة، كونها تساعدهم على تقييم ما يرونه وما يدركوه، من خلال التمييز بين الحقيقة والخطأ وتمكينهم من التعامل مع المشاكل وحلها، وبالتالي اكتساب المعارف الجديدة.

إن النتائج المحققة في ميدان الفكر العربي بمختلف مجالاته، لاتزال إلى اليوم متواضعة وخجولة، مما يعطي الحديث عن المعرفة بشكل عام (طبيعتها وحدودها ومصادرها)،

والعوائق الأبستيمولوجية، بشكل خاص، دوراً مهماً في فهم طبيعة المعرفة في الوطن العربي، وأسباب تواضع نتائجها ومحاولة استشراف مستقبلها، لاسيما مع غياب النموذج المعرفي القادر على تزويد الباحثين بأدواتهم البحثية المناسبة ونظرياتهم الفاعلة والمنسجمة مع طبيعة المجتمعات العربية؛ وهو الأمر الذي دفع إلى العودة نحو علم الكلام، ومحاولة استنبات الأطر المعرفية منه، بعد إجراء التطعيم المناسب له، كي يخرج بشكل جديد قادر على حمل الأفكار المعاصرة من جهة، والمستمدة من روح الحضارة العربية من جهة أخرى. فإلى أي مدى يمكن لعلم الكلام الجديد أن يفي بالأهداف المتوقعة منه؟

بناء عليه يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي:

ما النموذج المعرفي المنسجم مع طبيعة المجتمع العربي، والقادر على تزويد العلوم الطبيعية والإنسانية فيه، خاصة علم الاجتماع، بالأفكار والنظريات والنماذج المعرفية القابلة للتحقق؟

ويتفرع عن التساؤل السابق عدد من التساؤلات الفرعية هي:

1. ما أصل المعرفة؟ أهو فطري أم مكتسب؟
2. ما أبرز إشكاليات المعرفة؟ وما طبيعتها؟
3. ما التبرير المعرفي؟
4. ما أبرز النماذج المعرفية المؤثرة في ساحة الفكر العربي؟
5. هل يشكل علم الكلام الجديد نموذجاً معرفياً أم نموذجاً أيديولوجياً؟
6. كيف يستفيد علم الاجتماع في الوطن العربي من علم الكلام الجديد كنموذج معرفي؟

ثانياً– أهمية البحث:

تفيد دراسة الأبستيمولوجيا في تعميق ملكة التفكير النقدي وتوسيع أفق المعرفة، كما أنها تفتح باب النقاش حول المواضيع الجوهرية المراد درسها، على رأسها المشكلات المتعلقة بالمجتمعات العربية، ومحاولة تطوير العلوم الطبيعية والإنسانية (على رأسها علم

الاجتماع)، لتكون قادرة على التعامل مع تلك المشكلات، حيث تفيد نظرية المعرفة في تمييز الحقائق عن الأوهام، وتقدم الشروط المعرفية الصحيحة للمضي قدماً نحو علم اجتماع فاعل ومؤثر في المجتمع العربي.

وتأتي أهمية الدراسة أيضاً من كونها تسلط الضوء على فرع مهم من فروع العلم هو الأبستيمولوجية، لايزال حتى اليوم بحاجة إلى الكثير من التوضيح والتشريح والتفسير، كما أنها محاولة متواضعة في بحث العلاقة الجدلية بين نظرية المعرفة من جهة وعلم الكلام الجديد من جهة أخرى، مع التركيز بشكل خاص على النتائج الممكن تبنيها والاستفادة منها في حقل الفكر العربي.

من جهة ثالثة، نجد أن حقل علم الاجتماع في الوطن العربي يشكل أحد أقوى النماذج على حاجة ميادين الفكر العربي، للمرجعية الفكرية والمعرفية القادرة على تحقيق نتائج قابلة للتطبيق على أرض الواقع، دون أن تكون مجرد تقليد ومحاكاة للمرجعيات المعرفية الغربية التي أثبتت فشلها في مجتمعنا العربي على مرّ العقود.

ثالثاً– أهداف البحث:

يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على النموذج المعرفي المنسجم مع طبيعة المجتمع العربي من خلال مفهومي الأبستيمولوجيا وعلم الكلام الجديد.
2. التعرف على أبرز إشكاليات المعرفة ومفهوم التبرير المعرفي.
3. مناقشة الفروق الجوهرية بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، والتعرف على النماذج المعرفية والأيديولوجية لهذا العلم.
4. مناقشة إمكانية قيام علم الكلام الجديد بدوره كإطار معرفي قادر على تزويد العلوم الطبيعية والإنسانية بأدواتهم البحثية والمعرفية.

رابعاً– مصطلحات البحث:

- **الأبستيمولوجيا** Epistemology أو نظرية المعرفة، هي كلمة يونانية مؤلفة من قسمين: episteme (المعرفة أو الفهم)، logos (الحجة أو السبب)، وتعدد

الترجمات لهذا المصطلح يعكس تعدداً في وجوه نظرية المعرفة نفسها (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

وعلى الرغم من أن مصطلح "نظرية المعرفة" لا يزيد عمره عن قرنين من الزمان، إلا أن مجال نظرية المعرفة قديم قدم أي مجال آخر في الفلسفة، فقد كانت نظرية المعرفة عند أفلاطون هي "محاولة فهم ما يجب معرفته"، فيما اعتبرها جون لوك بأنها "محاولة فهم عمليات الفهم البشري"، أما كانط فحددها بكونها "محاولة فهم شروط إمكانية الفهم البشري" (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

- **علم الكلام:** هو العلم المعني "بالدفاع عن عقائد الإسلام عموماً ضد البدع والشبهات" (بدوي، 2009، 18)، وهو يتبع "منهج الجدل" (بدوي، 2009، 19)، وموضوعه "العقائد" (أصول الدين) (بدوي، 2009، 19).

نشأ علم الكلام بشكل تدريجي بدءاً من نهاية القرن الأول الهجري، ويختلف عن الفلسفة في كون الفيلسوف يبحث "دون خلفيات عقائدية"، والمتكلم يبحث إنطلاقاً من "خلفية إيمانية مسبقة"، فهو "يعتقد أولاً ثم يبحث" (بدوي، 2009، 22).

خامساً– منهج البحث:

تستخدم هذه الدراسة المنهج االوصفي التحليلي، لوصف جوانب الظاهرة المدروسة وتتبعها الزمني، بغية الكشف عن العلاقة بين جوانب الإشكالية المختلفة.

سادساً– أصول المعرفة:

ولّدت مشكلة أصول المعرفة نوعين مهمين من النقاش، يتعلق أحدهما بمسألة ما إذا كانت المعرفة فطرية (أي حاضرة في العقل منذ الولادة)، أو أنها مكتسبة من خلال التجربة.

يدعي كثيرون بأن سلوك الإنسان والكائنات الحية يتحدد من خلال معارفه المكتسبة، كالمعارف الثقافية المنتقلة من جيل إلى آخر بالنسبة لبني البشر، إلا أن مراقبة العديد من أنواع الكائنات الحية يقدم نماذج مختلفة من المعرفة، بعضها مكتسب وبعضها الآخر فطري، حيث نجد الكثير من المهارات الفطرية في ممالك الحيوان أو الحشرات، فما هو أصل تلك المعارف؟

وثقت الأدلة العلمية أن المعارف الفطرية تبرز بشكل أوضح عند الأنواع ذات "العمر الافتراضي القصير"، كذبابة الفاكهة، حيث إن التعلم هنا (اكتساب المعرفة) عن طريق التجربة والخطأ سيكون مكلفاً للغاية، ولا يوجد في دورة الحياة ما يكفي من الوقت له، فالأنواع التي تحتاج قدراً أقل من الرعاية الأبوية، هي الأكثر قدرة على تحقيق "المعرفة غير المكتسبة" (الفطرية) (Versace and Vallortigara, 2015, www.frontiersin.org).

أما فيما يخص المعرفة الإنسانية، فالبحث عن أصولها مسألة قديمة قدم الفلسفة نفسها، ولعل البحث في هذه الأصول ما هو إلا رغبة بتحديد طبيعة المعرفة نفسها. ويعد مؤلف الجمهورية لأفلاطون واحداً من أقدم المصادر التي بحثت في هذه القضية، إذ احتوى هذا المؤلف على أقدم الحجج المنهجية لإظهار أن "الخبرة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). ولعل الأمثلة الرياضية تحديداً هي البرهان الأقوى لإثبات حجة أفلاطون، فالأشكال الهندسية والأسطح والخطوط وغيرها، ما هي إلا تجريدات لا يمكن إدراكها حسياً كونها لا تتماثل مع أي شيء آخر في الواقع المادي.

ويعدّ مذهب **العقلانيون** الأقرب إلى هذا الطرح، فالحواس كثيراً ما تخدع، كتفسير السراب بأنه ماء، وبالتالي فالحواس تفتقد شرطي المعرفي الأساسيين وهما: "الضرورة وصدق التعميم" (محمود، 2018، 43).

مع ذلك، يعتبر **التجريبيون** بأن "الخبرة الحسية" القادمة عبر الحواس هي مصدر جميع المعارف، فأنا أعرف البرتقالة لأني رأيت لونها بالعين، وميزت طعمها باللسان، وشممت رائحتها بالأنف، ولمست سطحها بالأصابع، وما البرتقالة إلا "هذه الإدراكات الحسية جميعاً" (محمود، 2018، 37)، ومنع الحواس سيقطع عني المعرفة. ورداً على هذين التيارين، يرى التيار **النقدي** بأن المعرفة تتم "بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معاً" (محمود، 2018، 50).

من جهة أخرى، يحلق **المتصوفة** خارج السرب، مؤكدين بأن المعرفة الحقة هي معرفة الله، والله لا يُعرف بالعقل أو بالحواس أو بكليهما معاً، بل عن طريق "الحدس"، الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلام (أنظر: محمود، 2018، 60).

سابعاً– تاريخ نظرية المعرفة:

يُعتبر السفسطائيون أول من فكر بالأبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، فهم "المسؤولون عنها بشكل رئيسي" (Encyclopedia of Philosophy, www.encyclopedia.com). فقبل سقراط لم يُعر الفلاسفة الإغريق أي اهتمام لهذا الفرع من الفلسفة، فقد كانت "الطبيعة" محور اهتماماتهم، واعتبروا أن معرفتها أمر ممكن عبر العقل أو الحواس، "لكن لم يشك أيٌّ منهم في إمكانية معرفة الواقع" (Encyclopedia of Philosophy, www.encyclopedia.com).

ومع وصول السفسطائيين بدأ الإعلان عن "نسبية المعرفة"، وبدأ الشك يتسلل إلى معتقدات الفلاسفة السابقين، فقد تبين أن الكثير من الأشياء التي كانت تعتبر جزءاً من الطبيعة غير موجودة، كعادات البشر على سبيل المثال، وبدأ السؤال عن مقدار ما يعرفه البشر عن الطبيعة، مما مهد الطريق إلى ظهور نظرية المعرفة، ودور العقل والحواس في الوصول إليها.

هذه الشكوك نضجت برأس أفلاطون، الذي يعتبر بأنه "المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة"، كونه أول من طرح الأسئلة الأساسية حولها: "ما هي المعرفة؟ أين توجد المعرفة بشكل عام؟ ما دور العقل والحواس في تشكيل المعرفة؟ ما هي العلاقة بين المعرفة والإيمان الحقيقي؟" (Researchgate, 2019, 3).

1. أفلاطون:

جاء رد أفلاطون حاسماً على "التدمير الصوفي للعلم والأخلاق" (Researchgate, 2019, 3)، حيث أكد على وجود حقيقة واضحة فوق العالم المادي، وأن الخبرة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً للمعرفة، لأن ما يُكتسب بالحس قابل للتغيير، مما يجعل المعرفة به متغيرة أيضاً، وعلى البشر تجاوز الخبرة الحسية لاكتشاف الأشياء الثابتة وغير المتغيرة عن طريق العقل، فكانت نظريته في المُثل.

بحث أفلاطون، عبر نظريته في المعرفة، عن طبيعة الأشياء غير المتغيرة وكيفية معرفتها من خلال العقل، ومن أشهر أمثلته حول ذلك "قصة الكهف"، حيث تصوّر أشخاصاً يعيشون في كهف رمزي وهم مقيدون فيه ووجوههم مثبتة نحو جداره الداخلي، ولا يرون سوى انعكاس ظلال الأشياء من خلفهم بواسطة النار المشتعلة ورائهم مباشرة، فالكهف هنا يمثل "عالم الحس"، ولن يدرك أهل الكهف الحقيقة إلا إذا قرر أحدهم هجر الكهف والإنطلاق للخارج حيث ضوء الشمس أو ما يمكن تسميته رمزياً "المصدر الحقيقي للمعرفة"، والتي لن تدرك إلا عبر العقل.

2. أرسطو:

ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من المعرفة هي: "المعرفة التقنية"، ترتبط بالفنون والحرف (مهارة عملية)، و"المعرفة العلمية"، تركز على فهم الأشياء الموجودة في الكون، و"المعرفة

الأخلاقية"، وهي استخدام الحكمة العملية لإصدار أحكام أخلاقية (Team Leverage Edu, 2021, leverageedu.com).

3. عصر الأنوار:

بقيت المعرفة، بالنسبة لمعظم العصور الوسطى، معرفة دينية، فلم يكن ثمة تمييز واضح بين اللاهوت والعلم، وكان يُنظر للعلم على أنه معرفة استُخلصت من مبادئ بديهية إلهية، لكن بحلول القرن الرابع عشر، بدأ التفكير العلمي واللاهوتي يتباعدان وتصاعدت الأصوات المشككة بعلمية اللاهوت وعقلانيته لتبدأ رحلة تطور العلم الحديث مع استمرار المفكرين بإدراج "عناصر دينية جوهرية في أعمالهم"، إلا أن ذلك أسهم بشكل غير مباشر في تخريب "عقلانية المعتقد الديني" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

من جهة أخرى، شكلت نظرية كوبرنيكوس التي تقول بدوران الأرض حول الشمس صدمة معرفية كبيرة، خاصة فيما يتعلق بتناقضها مع روايات الكتاب المقدس، كما أسهمت أفكار جاليليو وشكوك ديكارت بزعزعة الإيمان بتلك الروايات كمصدر للمعرفة، لينفرط عقد المسبحة تدريجياً مع نظريات لوك وبيركلي وهيوم وصولاً إلى كانط وهيغل وهوسرل وآخرون.

4. الأبستيمولوجيا الغربية الحديثة:

استمد الفكر الغربي نموذجه الأبستيمولوجي، في عصوره القديمة والوسيطة، من ثلاثة مصادر شرعية: "العقل، الإدراك الحسي، والوحي" (Ardıç, 2008, 4). إلا أن العصر الحديث حمل تحولات كبيرة لهذا النموذج الذي بات يتمحور حول الإنسان، وذلك نتيجة انتشار الروح العلمانية والتطورات العلمية والاقتصادية والاجتماعية المعروفة، مما أزاح "الوحي" من مكانته كمصدر شرعي للمعرفة.

اعتبر ديكارت أن العقل هو "المصدر الوحيد للمعرفة" (العقلانية)، فيما ذهب جون لوك إلى أن "تصورات الحس" هي مصدر المعرفة (التجريبية)، أما كانط فجاء بنظرية مزدوجة ومشتقة من سابقيه، مؤكداً على إمكانية اشتقاق المعرفة من "العقل وتصورات الحس" معاً، في محاولة للجمع والتوليف بين العقلانية والتجريبية مع استبعاده القاطع لـ "المعرفة الميتافيزيقية"، أما أوجست كونت فقد شدد على المرحلة "العلمية" للتاريخ البشري التي وصل إليها المجتمع الغربي الحديث، قبل أن يسدد ديفيد هيوم آخر ضربة للوحي بتأكيده أن "الإدراك الحسي" أكثر موثوقية من العقائد الدينية كمصدر للمعرفة، وبهذا فقد قادت التحولات الفكرية الجديدة إلى سيطرة العلم الوضعي على العلوم الاجتماعية على غرار الحاصل في العلوم الطبيعية (Ardıç, 2008, 4).

5. الأبستيمولوجيا الإسلامية:

اتفق معظم الفلاسفة المسلمون على إمكانية الوصول إلى المعرفة، وعرفوها بأنها "إدراك العقل للأشكال غير المادية"، وبالتالي فهي أقرب للمسلمات والإقرار بالجواهر النقية العليا؛ مع هذا فقد رأوا بأن العقل يعتمد على "الحواس"، فالعقل يجرد إدراكات الحواس المادية بمساعدة "العالم الإلهي"، فالأشكال المادية، كما يرى **الفارابي**، "تمهد الطريق لإدراك الأشكال غير المادية"، وفي أحيان أخرى، قد يمنح العالم الإلهي المعرفة غير المادية للعقل دون مساعدة الحواس، وهو ما يحدث في "النبوة" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com).

اهتم الكثير من الفلاسفة المسلمين بتحقيق سعادة الإنسان، وكانت الطريق لتحقيقها عندهم تكمن في المعرفة، إلا أن طرق تحصيل المعرفة لديهم جاءت مختلفة، سواء عبر المنطق أو الحدس (كالصوفية) أو غير ذلك. بالمقابل، شكلت "المفاهيم" أيضاً أعمدة رئيسية للمعرفة لديهم، وقد انقسمت تلك المفاهيم إلى "المعلوم والمجهول"، فالنوع الأول هو المرتبط بالبديهيات أو المسلمات، أما الثاني فيحتاج إلى عملية أكثر تعقيداً لكشفه، إما عبر الطريق "التصاعدي" (الفلسفي)، أو عبر الطريق "التنازلي" (النبوي) (Inati, 1998,

A www.muslimphilosophy.com). كما لعب المنطق دوراً أساسياً في تحصيل المعرفة عند هؤلاء، ولهذا وصف بأنه "مفتاح معرفة طبيعة الأشياء" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com)، فالمنطق يتعامل مع الحقائق فقط.

يقع المنطق الإسلامي بشكل عام ضمن تقليد "المنطق الأرسطي"، الذي كان له تأثيره الكبير في الفكر الإسلامي، وقد اهتم العلماء المسلمون بشكل خاص بالعلاقة بين "المنطق واللغة"، فهو أداة اكتساب المعرفة، وبالتالي فقد كان البرهان هو "الهدف النهائي الذي يسعى إليه المنطق" (Black, 1998, www.muslimphilosophy.com).

عرّف **الفارابي** المنطق بأنه العلم الفعال الذي يهدف إلى "توجيه العقل نحو الحقيقة"، وفي هذا اعتراف بأن العقل دون المنطق يمكن له أن يخطئ، فالمنطق بالنسبة للعقل هو كالبوصلة بالنسبة لربان السفينة، أما **ابن سينا** فقد وضح دور المنطق بأنه "تمكين العقل من التمييز بين المجهول والمعلوم" (Black, 1998, www.muslimphilosophy.com).

هذه الأفكار تجد أشهر أمثلتها من خلال رواية "حي بن يقظان" **لابن طفيل**، الذي يرى بأن العقل البشري يمكن أن يصل إلى المعرفة العلمية دون أي وسيط من المجتمع أو الدين، وهذا العمل هو تمجيد لآراء **ابن سينا** على حساب آراء أسلافه؛ حيث تبدأ الرواية مع ولادة الطفل "حي" وإخفاء أمره من خلال وضعه في صندوق وإلقاءه في البحر حتى وصل إلى جزيرة غير مأهولة، حيث قامت الغزلان بتربيته[1]، ومع الوقت تعلم تغطية أجزاء جسده الحساسة بأوراق الشجر نتيجة ملاحظته بأن تلك الأجزاء عند الحيوانات مغطاة بالريش أو الشعر، ومع موت الغزالة المتبنية له بدأ "حي" رحلة الاستكشاف، فحاول تفسير سبب موت الغزلان من خلال تشريحها والتعرف إلى أعضاءها الداخلية، مستنتجاً أن الجسد هو مجرد أداة، وأنه ثمة ما يحركه، وهنا بدأ البحث عن جوهر الأشياء، ومن خلال

[1]- تتشابه رواية حي بن يقظان مع أسطورة تأسيس روما، حيث تم وضع الطفل رومانوس "مؤسس روما" في زورق خشبي ورمي في النهر فوجدته الذئبة وأرضعته.

التفكير المستمر درس الحيوان والنبات والمادة والشكل والواحدية والتعددية والأرض والسماء ومفهوم الفناء والخلود وصولاً إلى مفهوم الجوهر.

هذه المعارف مكنت "حي" من "تجاوز العالم المادي"، ليدرك بأن "الكل هو واحد"، (Inati, 1998, B, www.muslimphilosophy.com). قبل أن يصل إلى الجزيرة رجل أخذ أصول الدين السليم عن أفراد قبيلته (بشكل رموز وليس حقائق مباشرة)، فعلّم "حي" اللغة البشرية، وما أن تعلمها الأخير حتى بدأ يشرح للوافد الجديد كيفية تطور معرفته، ليكتشف الرجلان انسجام فلسفة حي مع الدين الموحى، لكنه لم يفهم سبب اللجوء إلى الرموز بدلاً من الحقائق المباشرة، فقرر زيارة قبيلة زائره، وبعد النقاش معهم أدرك "حي" بأن هؤلاء الناس "غير قادرين على فهم الحقيقة المباشرة وأن الدين ضروري لاستقرارهم الاجتماعي" (Inati, 1998, B, www.muslimphilosophy.com). أي أن الدين، بحالته الإسلامية، هو الوسيط بين الإنسان والمعرفة المكتسبة، أي إنه بمثابة الفلتر الذي يصفي الأفكار من شوائبها (غير المنسجمة مع رؤيته للعالم).

بناء عليه، فإن الفلسفة الإسلامية، في جزء كبير منها، تقوم على فكرة ارتفاع "الروح العقلانية فوق الحواس"، فالعقل هنا "مسؤول عن المعرفة"، وحتى المسلمات المختلطة التي تنشأ من خلال الحواس يتم تنقيتها في نهاية المطاف بواسطة "نور العقل الفاعل" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com)، لتنعكس بعدها في العقل. ويشبّه **ابن سينا** هذه العلاقة بانعكاس ضوء الشمس في العين، ويمكن القول إن الفلسفة الإسلامية قامت على دمج المعرفتين الفلسفية والنبوية، فـ "الحقيقة الفلسفية والنبوية هي نفسها" وإن اختلفت طرق الوصول إليها، ورواية "حي ابن يقظان" هي أفضل مثال على "انسجام الفلسفة والدين" (Inati, 1998, A www.muslimphilosophy.com).

لعب **ابن رشد** أيضاً دوراً فكرياً محورياً في دمج الفلسفة الأرسطية مع الفكر الإسلامي، مؤكداً ألا تعارض بين الدين والفلسفة عند توفر الفهم الصحيح لكليهما، وقد جادل بوجود شكلين من أشكال الحقيقة: الدينية والفلسفية. يتضح ذلك من خلال تمييزه بين "المفاهيم

الأخلاقية والأوامر الإلهية" نتيجة اختلاف طبيعة كل منهما، مع اشتراكهما بالهدف الأساسي ألا وهو "السعادة"، رابطاً بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع، فالسلوك السيء لا يدمر الفرصة الفردية لتحقيق السعادة وحسب، بل يؤثر في ازدهار المجتمع بأكمله، ونتيجة لذلك طالب بحظر أنشطة رجال الدين بوصفهم يشكلون خطراً على "الدولة ونقاء الإسلام" (Leaman, 1998, www.muslimphilosophy.com).

أكد **ابن رشد** أيضاً على تفوق الوحي على الفلسفة، فالنبي (بعيداً عن المعجزات) قادر على ضبط "القدرات التشريعية"، أي أن النبي يتفوق على الفيلسوف في قدرته على تجسيد المعرفة على شكل قوانين قابلة للطاعة (المعرفة العملية والنظرية)، فهو المؤهل لتحويل "الأفكار المجردة عن السعادة البشرية إلى أفكار سياسية وأعراف اجتماعية تكون قادرة بعد ذلك على تنظيم حياة المجتمع" (Leaman, 1998, www.muslimphilosophy.com)؛ وبالتالي فميزة الدين عن العقل هي في امتلاكه للمعرفة العملية، ولعل هذه هي الفكرة الجوهرية التي يسعى إليها القائلون بعلم الكلام الجديد، أي إيجاد مرجعية أيديولوجية (ذات صبغة نبوية إن صح التعبير)، لجعل الأفكار قابلة للطاعة والتطبيق.

من جهة أخرى، نجد أن المنظور المعرفي عند **ابن خلدون** يقوم على مبدأ أن "الله هو مصدر كل علم" (Ardıç, 2008, 2). والمعرفة بالنسبة له تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، فالعقل البشري لديه القدرة على تمييز وفهم ثلاثة عوالم مختلفة هي:

- عالم الخلق (الكون): ندركه بالحواس.
- عالم البشر: هو عالم المفاهيم والأفكار التي تفوق قدرة الحواس.
- عالم الملائكة: هو عالم الفهم الصافي، الذي يصعب إدراكه.

فالكون وفقاً لذلك يقوم على "التسلسل الهرمي الكوني"، الذي يشغل الإنسان فيه مركز الوسط، فيدرك العالم المادي من حوله عبر العقل، ويتصل بالعالم الروحي عبر الروح،

أي من خلال "تلقي المعرفة والنور من هذا العالم الأعلى" (Ardıç, 2008, 16). وبالتالي فالمعارف التي يقر **ابن خلدون** بها هي: "المعرفة العقلانية" (مصدرها العقل)، "المعرفة الروحية" (يتم اكتسابها بالعبادة)، "المعرفة النبوية" (ينفرد بها الأنبياء) (Ardıç, 2008, 17).

إن الرؤية المعرفية لنظرية **ابن خلدون** تنبع من "النموذج المعرفي الإسلامي"، حيث يحافظ على العلاقة المتوازنة بين نظرتيه الوجودية والمعرفية، ولهذا السبب، فمن الخطأ تصنيف **ابن خلدون** في فئات محددة كـ "العقلانية والتجريبية" (Ardıç, 2008, 25). بناء عليه، فإن **ابن خلدون** حاول الموازنة بين العلم والدين، أو بين المعرفة العقلانية والمعرفة غير العقلانية القائمة على الوحي، فمن وجهة نظره ليس ثمة أي نوع من التناقض بين كلا المعرفتين.

ثامناً– إشكاليات المعرفة:

يختلف المفكرون في تحديد الفروع الأساسية للفلسفة، فبعضهم يجعلها في أربعة: نظرية المعرفة، المنطق، الميتافيزيقيا، الأخلاق. ويضيف آخرون إليها علم السياسة أو علم الجمال أو الفلسفة الاجتماعية، لكن تبقى نظرية المعرفة أُساً ثابتاً في فروع الفلسفة المتفق عليها.

رأى أرسطو (384–322 ق.م) أن الفلسفة تبدأ بنوع من "الدهشة" (الحيرة) (Avrum and Martinich, 2021, www.britannica.com). حيث يسعى البشر إلى تأمل العالم الذي يعيشون فيه، ثم يحاولون فهمه وتفسيره، إلا أنهم غالباً ما يكتفون بأقرب أنواع التفسير إلى ذواتهم، كتفسيري لتحريك الكرسي من مكانه بأنه نتيجة قوى خفية، أما الفلاسفة فهم أكثر هوساً بمحاولة فهم العالم، وهو ما قصده أرسطو بتلك "الدهشة" كنوع من الإغراق في تأمل العالم وبناء النظريات الشاملة حوله، وهي نظريات تبدأ بفرضية

محددة، وقد تنتهي أحياناً باليقين، أو، وهو الغالب، بالشك حول معرفتهم تلك، فما هي أبرز إشكاليات المعرفة؟

1. معرفة العالم الخارجي:

إن الإحساس بأن السفينة الراسية في الأفق تطفو في السماء، أو أن العصا المغمورة بالمياه منحنية، أو أن أحلام اليقظة واقعية، هي أمثلة على حالات غير نهائية من تشوهات الإدراك. فهذه "السيناريوهات المتشككة" تلفت الانتباه إلى الفارق الكبير بين المظهر والواقع، ومن الواضح أن معرفتي عن كيفية سير الأشياء في العالم الخارجي هي معرفة "غير مباشرة"، لأن الموجود أمامي ليس العالم نفسه بل "مظاهره الإدراكية" (Lyons, 2017, plato.stanford.edu). وعليه فالسفينة الطافية (كمظهر حسي بصري) هو سيناريو متشكك، والصحيح أن السفينة تعوم بالماء (كمظهر إدراكي عقلي)، ولكن لماذا نعطي الأولوية لإدراك على إدراك آخر؟

من الممكن القول إن حاسة البصر وحدها غير كافية لتشكيل المعرفة، أي أنها أقرب لما يسميه زكي نجيب محمود في كتابه "نظرية المعرفة" بـ "المعرفة الواقعية الساذجة"، وهي معرفة تحتاج إلى أن تستمد المعلومات عن العالم الخارجي من مصادر أخرى، كأن ألمس العصا بيدي وهي في الماء للتأكد من أنها غير منحنية. مع ذلك فإن المقارنة هنا تبقى بين نوعين من الحواس، ولم يتم حل المشكلة بعد، حيث إن حاسة اللمس نفسها يمكن التشكيك فيها، والدليل أن الشخص إذا برّد إحدى يديه وسخن الثانية ثم وضعهما معاً في الماء الدافئ، فسيشعر ببرودة اليد الدافئة وسخونة اليد الباردة. وبالتالي فنحن نحتاج إلى مصدر إدراكي جديد، يقال إنه العقل (الوعي)، إلا أن العقل أيضاً معرض لكثير من الأخطاء الإدراكية، تماماً كما في مثال الكرسي المتحرك، فالعقل قد يذهب بنا إلى استنتاجات علمية أو ربما ميتافيزيقية، كما أنه يقدم لنا تأكيدات متعارضة مع مدركات الحواس الأكثر وضوحاً بالنسبة للناحية الحسية (رؤية السفينة تطفو في الهواء)، وعليه

يصبح الدفاع عن مسألة الإدعاء بأن السفينة ترسو في الماء ولا تطفو في الهواء، واحدة من المسائل الصعبة التي تحتاج علاجاً فلسفياً يتعلق بكيفية معرفتنا بالعالم الخارجي.

تتكون هذه المشكلة من شقين:

- كيفية إدراك أن الواقع موجود بشكل مستقل عن التجربة الحسية.
- كيفية إدراك جوهر الأشياء الموجودة في الواقع، في ظل تعارض الأدلة الحسية.

(Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

2. معرفة العقل الآخر (وعي الشخص الآخر):

تنتشر بين الفينة والأخرى العديد من الصور على مواقع التواصل الاجتماعي تشير إلى اختلاف الأشخاص في تمييز لون شيء ما، ومن تلك الأمثلة نجد صورة الفستان المخطط التي انتشرت في العام 2015، حيث اختلف الناظرون إليه حول لونه الحقيقي، فرأى بعضهم أن لونه "أبيض وذهبي" فيما ذهب آخرون بأنه "أزرق وأسود"، وقد فُسر هذا الأمر من قبل أحد علماء الأعصاب بأنه ناتج عن قيام عقول بعضهم بحذف اللون الأزرق، مقابل حذف عقول الآخرين للون الذهبي، مؤكداً أن: "إيقاعات الساعات البيولوجية، والحساسية تجاه الشمس هما العاملان المحددان للألوان" (سنداسني، 2017، arabic.rt.com).

يُستنتج من ذلك بأن الإنسان لا يمكن أن يدعي معرفته بما يجول في عقول الآخرين، حتى من خلال البحث العلمي. وبالتالي "لا يمكن أن يكون هناك علم للعقل البشري" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

بناء عليه، تغدو إشكاليات المعرفة شاملة لكل ما هو محيط بنا، سواء أكان مصدره العالم الخارجي (الواقع المادي الملموس)، أو كان مصدر العالم الداخلي (العقل الذاتي أو عقل

الآخرين). مما يحيلنا إلى البحث عن طبيعة المعرفة والبحث عن ما هو يقيني فيها أو مزيف.

تاسعاً– طبيعة المعرفة:

شهد النقاش حول طبيعة المعرفة جدلاً واسعاً منذ وضع النظرية الداروينية بشكل خاص، وكان التمييز بين المعارف الفطرية والمكتسبة الموضع الأساسي لهذا النقاش؛ فقد أكد اللاهوتيون على التفريق ما بين السلوك الغريزي (الفطري) والسلوك المكتسب، وبما أن الغرائز هي من خلق الله (فهي أقرب للكمال) وليس هناك من أسباب تدعو لاستكمال المعرفة الصادرة عنها، فالطيور تبني أعشاشها وتهاجر في مواعيدها بفطرتها المغروسة فيها، لا بعلمها المكتسب. إلا أن دارون Darwin قدّم "بديلاً طبيعياً للتفسير اللاهوتي" أكد فيه على "تكيف الغرائز مع البيئات المتغيرة" (الانتقاء الطبيعي) (Griffiths and Linquist, 2022, plato.stanford.edu). مما أعطى الغرائز صفة التحول والتطور، فالطيور قد تطور غرائزها (أي أنها تطور معارفها) لتُكيفها مع البيئات الجديدة والظروف المستجدة، مما يعيد السؤال عن طبيعة المعرفة إلى البداية.

في المقابل رأى عدد من المفكرين بأن المعرفة هي "صورة" مطابقة عن الواقع الخارجي، ويعبر الإنسان عن هذه المعرفة (الصورة) من خلال "عبارة كلامية" (محمود، 2018، 13). هذه العبارة تصف عناصر الشيء وأجزائه وتصوِّر العلاقات القائمة فيما بينها؛ وبالتأكيد فإن هذا النوع من المعرفة يبقى أقرب إلى "الإدراك الفطري" (محمود، 2018، 14). لكن ماذا لو أردنا أن نصف كلمة "معرفة" نفسها، عندها سنقول إنها "مفهوم" يُعبر عنه بالكلمات أيضاً، وهنا لابد أن نبحث عن كيفية استخدام هذا المفهوم، ومدى قابليته للشرح أو النقل، وهو أمر يتطلب وجود إتفاق على معاني هذه الكلمات والمفاهيم.

إن النظر إلى طبيعة المعرفة بوصفها "مفهوم"، يعني بأنها أقرب إلى "حالة ذهنية" (وعي خاص بالأشياء)، أو كما عبر أفلاطون بأنها: "حالة عقلية قريبة من الاعتقاد لكنها

تختلف عنه" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). وتبعاً لذلك ستغدو المعرفة وكأنها حالة "يقينية"، وهو أمر رُفض من قبل لودفيج فيتجنشتاين L. Wittgenstein (1889–1951)، الذي اعتبر بأن "المعرفة واليقين ينتميان إلى فئات مختلفة"، (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com). فالقول بأن المعرفة حالة عقلية كالشك أو الألم، يعني أنني أعيش هذه الحالة داخل ذاتي، وهو أمر لا يتوفر في المعرفة ما دمت عاجزاً عن تأكيد القول بمعرفة الشيء المستقل عني. لكن إن لم تكن المعرفة حالة فطرية (غريزية) ولا حالة ذهنية، فما هي طبيعتها؟

يُجمع العديد من الفلاسفة أن المعرفة لا تُختصر بشيء واحد كالوعي مثلاً، بل تحتاج لاستيفاء عدد من الشروط السلوكية والعقلية، فالإجابة الصحيحة عن أسئلة الامتحان تعني أن الشخص يمتلك معرفة بموضوع الامتحان، وبالتالي ترتبط المعرفة هنا "بالقدرة على التصرف بطرق معينة" (أي طرق متعددة عقلية وسلوكية: التحضير للامتحان والذهاب إليه) (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

ومن أشهر الأمثلة على ذلك الورقة البحثية التي قدمها أوستن Austin عام 1946 بعنوان: عقول أخرى Other Minds، والتي رأى فيها أن المرء عندما يقول: "أنا أعلم"، فهو لا يصف حالته الذهنية، بل إنه لا يصف أي شيء على الإطلاق، لأن المعرفة ترتبط بمجموعة من الشروط الواجب استيفاؤها بما يسمح للمرء بأن يؤكد معرفته حول موضوع ما (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

إن المثال السابق هو الأقرب إلى أصحاب المذهب البراغماتي، حيث أن المعرفة لديهم لم تعد مجرد تصوير ذهني للواقع كما قال أصحاب المذهب الواقعي، بل هي "أداة للسلوك العملي" (محمود، 2018، 23). وعليه فالفكرة التي لا تقود إلى سلوك، هي مجرد وهم.

وبالنظر إلى اختلاف وجهات النظر السابقة، وعدم القدرة على تحديد طبيعة المعرفة، كربطها بالحالة الفطرية أو المكتسبة أو متعددة المصادر، ذهب المفكرون للبحث عن طبيعة المعرفة من خلال مبرراتها، فما هو التبرير المعرفي؟

عاشراً- التبرير المعرفي ومشكلة جيتيير:

إن أهم سؤال في تاريخ نظرية المعرفة، هو ذلك الذي طرحه أفلاطون على لسان أستاذه سقراط: ما الذي يجب إضافته إلى الإيمان الحقيقي حتى يعرف الشخص شيئاً ما؟

هذا السؤال هو ما يدعي بـ "التبرير المعرفي"، وهو شرط للمعرفة الافتراضية، حيث إن "التبرير يجعل الإيمان صحيحاً" (Long, press.rebus.community). فالمعرفة هنا هي الإيمان مضافاً إليه السبب (الإيمان العقلاني)، فلو افترضنا أن مريضاً نفسياً يدخل في نوبة من الذهان، ثم يؤمن بأنه نبي ذو كرامات، عندها قد يتحدث بكل ثقة وشجاعة عن قدرته على قلب الليل والنهار أو تغيير الفصول أو شلّ حركته، أي أنه سيكون مؤمناً فعلاً بهويته الجديدة ومقدراته الخارقة للطبيعة (إيماناً مطلقاً)، ولتبرير هذا الإيمان فإنه مستعد فعلاً لإثبات ذلك لنفسه أولاً (التخيل الواقعي لقدرته على تغيير الفصول) وللآخرين ثانياً (كأن يرخي عضلات جسده بالكامل كي يقع مشلولاً على الأرض)، وبالتالي يكون اختبار هذه السلوكيات بمثابة التبرير المعرفي لإيمانه الذهاني.

إن المثال السابق، وإن طرح حالة الإنسان غير السوي عقلياً، لكنه ينطبق أيضاً على الكثير من الحالات السوية، ويمكن مصادفة أمثلة يومية عديدة في الحياة تتبنى تبريرات معرفية يقينية وصحيحة بالنسبة لأصحابها، خاصة أصحاب العقائد أو الأيديولوجيات؛ فمن المسلم به "أن بعض نجاحاتنا المعرفية لا ترقى إلى مستوى المعرفة" (Steup and Neta, 2020, plato.stanford.edu).

وفقاً لذلك، يصبح التبرير المعرفي مقدماً على المعرفة نفسها، وهو أمر قد يفسر الحالة المعرفية لدى أصحابها، لكنه لا يوضح لهم جوهر المعرفة أو حقيقتها، وعليه فإننا بحاجة لإضافة شروط جديدة للتبرير المعرفي كي نصل معه إلى الحقيقة، كالنظر في الوظيفة المعرفية الجيدة، وهي عبارة عن تبرير مشروط للحقائق المسؤولة عن تصميم النظام المعرفي للفرد (خارج عقل الفرد)، ينتج عنها كليات معرفية موجهة لسلوك الأفراد ضمن بيئتها، أي أنها كليات لا تتضمن "معوقات للتبرير" (Long, press.rebus.community).

إن المعرفة الأفلاطونية ترتبط بالإيمان، وهذا الربط بينهما بقي مقبولاً على نطاق واسع حتى منتصف القرن العشرين، عندما قدم الفيلسوف إدموند إل جيتيير Edmund L. Gettier مثالًا مضادًا مذهلاً، حيث افترض أن فتاة اسمها "كاثي" تعرف رجلاً اسمه "أوسكار"، وكانت تمشي عبر المركز التجاري، وأوسكار يسير خلفها دون أن تراه، ثم ترى كاثي شخصاً يسير باتجاهها يشبه أوسكار تماماً (لكنها لا تعلم أنه أخوه التوأم)، بالتالي فهي مؤمنة الآن بأن "أوسكار" يسير في المركز التجاري، وهذا اعتقاد صحيح (لأنه فعلياً يسير فيه)، رغم أنها لم تراه يفعل ذلك، فاعتقادها هذا له ما يبرره، ولكن سواء شاهدت أوسكار فعلاً أو شاهدت أخيه التوأم فإن دليلها على ذلك واحد، أي أنها امتلكت دليلاً واحداً على شخصين مختلفين، تكمن المشكلة هنا في أن "إيمان كاثي ليس مرتبطًا سببياً بموضوعها (أوسكار) بالطريقة الصحيحة" (Stroll and Martinich, 2021, www.britannica.com).

وبالتالي فإن كاثي لا تملك معرفة حقيقية بأوسكار، رغم إيمانها بأنها شاهدته يسير في المركز التجاري، وهذه الحالات التي يبدو فيها "الإيمان الحقيقي المبرر" منفصلاً عن الحقيقة، هي ما اصطلح على تسميته بـ "مشكلة جيتيير" "Gettier cases"، والتي تم فيها "استنتاج اعتقاد حقيقي، من اعتقاد خاطئ مبرر"، وهي معتقدات لا يمكن أن تكون معرفة بل مجرد حظوظ، وأمست مشكلة جيتيير تقوم على محاولة "استبعاد التخمينات

المحظوظة كحالات للمعرفة"، وهي تحليلات يمكن أن تمتلك حظاً معرفياً (اعتقاد كاثي بأن أوسكار يسير في المركز التجاري) بطريقة تتعارض مع المعرفة (كون الشخص الذي اعتقدته بأنه أوسكار لم يكن هو أوسكار) (Ichikawa and Steup, 2018, plato.stanford.edu).

أحد عشر- نظرية المعرفة الاجتماعية:

تعتبر نظرية المعرفة الاجتماعية Social epistemology أحد الفروع المهمة لنظرية المعرفة، حيث تزايد الاهتمام، منذ سبعينيات القرن العشرين، بالموضوعات المعرفية ذات البعد الاجتماعي كالقيمة المعرفية للشهادة أو العلاقة بين العمل المعرفي والموارد الناتجة عنه وغير ذلك، مما يؤكد على أهمية الاعتبارات الاجتماعية فيما يتعلق بالمسائل المعرفية، فظهرت وانتشرت فروع جديدة لدراسة المعرفة في مجالات التربية والاقتصاد والآداب.

قبل ذلك، ركزت الأبستيمولوجيا التقليدية (الفردية) مركز بحثها على "الفرد"، معتبرة أن اليقين حالة من "الوعي الفردي"، فمركز المعرفة الديكارتية هو "الفرد القائم بذاته"، فيما عكست الأبستيمولوجيا الاجتماعية "الأبعاد الاجتماعية للمعرفة" (إسماعيل، 2019، mana.net)، أي تأثيرات البيئة الاجتماعية وظروفها.

يركز علماء الاجتماع وفلاسفة العلم على مسألة انتقال المعرفة بين أجيال العلماء واحداً تلو آخر، أي أنهم مهتمون بكيفية حدوث التطور العلمي، فقد اعتبر باشلار بأن التطور العلمي مدفوع بـ "التكرار" (النفي الجدلي للمعرفة السابقة) (Acikgenc, 2018, 191)، والذي يُعتبر عملية مستمرة في السياق الاجتماعي، (نوع من التقليد الاجتماعي)، ويمكن الحديث عن أربع خصائص أساسية في التقليد هي:

1. السياق الاجتماعي.
2. انتظام السلوك بشكل متكرر ومتسلسل.

3. الاستمرارية التاريخية.
4. الفهم العقائدي.

.(Acikgenc, 2018, 192)

بناء عليه يمكن القول إن التقليد هو جزء من الطبيعة البشرية بكل ما يحتويه من نظم اجتماعية وعاطفية ومعرفية وعقلانية الخ، ولكن كيف يمكن للمعرفة أن تكون جزءاً من التقليد؟

إن التقليد الذي يحتوي على المعرفة هو التقليد العلمي (مجتمع العلماء)، الذي يتشارك في العديد من السمات مع التقليد الاجتماعي (عادات المجتمع)، باعتبار أن كليهما يعبران عن ظاهرة اجتماعية، حيث يبحث التقليد العلمي في كيفية تطور المعارف البشرية عبر التاريخ بعد أن تتراكم المعارف في المجتمع بشكل عشوائي، ثم يتم تنظيمها وتخصيصها ضمن مجال معين.

إن لكل تقليد علمي موقفه الخاص من المعرفة، يمكن تعريف هذا الموقف بأنه "عقلية علمية"، فالتقليد العلمي يفترض سياقاً اجتماعياً محدداً، فهو بهذا المعنى ينتمي إلى "حضارة" (Acikgenc, 2018, 193)، لها لغتها وخصائصها الثقافية المحددة. وقد أكد توماس كون على أثر "العوامل الاجتماعية" على الثورات العلمية، وتحدث علماء المعرفة النسويين عن أهمية "الفروق المعرفية بين الجنسين" كعوامل اجتماعية مؤثرة معرفياً (Schmitt and Scholz, 2010, 1). وحتى الحديث عن الإنتاج الفردي للمعرفة، هو حديث عن الإطار الاجتماعي والثقافي والديني المؤثر في الفرد وبالتالي في معرفته المنتَجة.

إن العلاقة الجدلية التي تربط بين الأبستيمولوجيا وعلم الاجتماع تسمح بالتعاون من أجل الإحاطة بـ "المعرفة الاجتماعية" بما يسمح بـ "تفسير وفهم الظاهرة السوسيولوجية" (عماد الدين، ب.ت.ن، www.asjp.cerist.dz). فكيف يتحقق ذلك؟

أكد عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون أن مشروعية العلوم الاجتماعية تكمن في قدرتها على ما تنتجه من "إضافة معرفية"، وبالتالي فمن الضروري وفقاً لهذا الرأي إيقاف "تناسل" تخصصات علم الاجتماع كما دعا إيمانويل والرستاين، لأن في ذلك تدمير لهذا العلم (أنظر: الحسن حما وزميله، 2019، 90).

وبالتالي ضرورة الإقرار بتكامل العلوم والمعارف وإعادة "توحيد إبستيمولوجي" بين العلوم والإنسانيات، فالتعددية "شعار سهل وسطحي"، فليس ثمة استقلال بين معرفة الإنسان ومعرفة الطبيعة، وبديل التعددية هو "العقلانية الجوهرية" التي تعترف بمعارف الآخرين في الحقول المعرفية الأخرى (أنظر: الحسن حما وزميله، 2019، 91).

بناء على كل ما سبق، سنحاول خلال الفقرات التالية محاولة سبر أسباب الاستعصاء المعرفي الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بشكل عام، وعلم الاجتماع بشكل خاص، وذلك من خلال استخدام المنظور الأبستيمولوجي، في محاولة التعرف على أسباب هذا العقم المعرفي.

اثنا عشر– النماذج المعرفية للفكر العربي:

بداية لابد لنا من التمييز بين أنموذجين معرفيين هما الأكثر تأثيراً في الحقل المعرفي العربي، النموذج الأول هو **النموذج المعرفي الغربي**، وهو نموذج مؤثر ومسيطر على عدد من النظريات المتبناة من قبل مروحة واسعة من المفكرين العرب المؤمنين بقدرة هذا النموذج، في حال تطبيقه، على النهوض بالمجتمع العربي وإلحاقه بالركب الحضاري. وفي مقابل هذا النموذج، هناك **النموذج العربي–الإسلامي** بتنويعاته المختلفة، حيث نجد بعض المفكرين يتبنون هذا النموذج بشكل كلي أو جزئي، فيعمد بعضهم إلى الإكتفاء بهذا النموذج، رغم العقم المعرفي الحاصل، فيما يسعى آخرون إلى تبني توليفة غربية–إسلامية لخلق نموذج جديد قادر على التكيف مع متطلبات العصر وتحقيق النقلة المعرفية المطلوبة.

وكما ذكر سابقاً فإن "الوحي" كان أحد مصادر المعرفة الغربية، إلا أن الثورة العلمية عموماً وثورة الفيزياء النيوتينية خصوصاً، أطاحت بهذا المصدر لصالح العلم الوضعي، الذي دخل فيما بعد ميدان العلوم الاجتماعية إلى جانب العلوم الطبيعية، وساد الاعتقاد الغربي بمبادئ الحتمية والقدرة على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي القدرة على التنبؤ والتحكم في كل ما يحيط بالإنسان؛ حيث أثرت الاكتشافات العلمية على نظرة الإنسان الغربي الوجودية والمعرفية والفلسفية وحتى الدينية.

مقابل هذا التطور العلمي، كان الوطن العربي يصارع للحفاظ على هويته القومية والدينية بعد قرون طويلة من الاحتلال العثماني والغربي، تراجعت معه مختلف أنواع العلوم والمعارف، ولم يتبق للإنسان العربي سوى هويته الدينية وتقاليده الاجتماعية الموروثة، مع غياب معظم ملكات النقد والإبداع، فكان من الطبيعي أن يتوقف الزمن عند علوم الأولين من أسلاف العرب، خاصة مع اكتساب الهوية الدينية رداءً أحادي اللون، وهو أمر جديد على الهوية الدينية الإسلامية منذ إنطلاقتها الأولى، إذ لم يمر على الإسلام بحسب علمنا زمن آخر قبل الاحتلال العثماني، فُقد فيه التنوع في التيارات الفقهية والفلسفية والمعرفية المتعددة كما كان في زمن العثمانيين، وباتت الشخصية السيكولوجية للفرد العربي أكثر إنطواء على ذاتها، تحركها النزعات القبيلية والعصبيات الدينية، لتفقد معها المرونة السابقة وقدرتها على الإبداع كما تناولناها مع الأمثلة السابقة لابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من الأعلام العربية والإسلامية، الذين ولدوا في ظروف مغايرة على صعيد التطور الحضاري العربي.

أثناء حالة الجمود العربية المستمرة منذ قرون، كان الغرب يمضي باتجاه رحلة الصعود نحو اكتشاف الكون والعالم، وبدا بأن الأمور تسير باتجاه لا رجعة فيه، قبل أن تصطدم تلك الطموحات مع مستجدات علمية جديدة، مما شكل ضربة مفاجئة لكلاسيكيات الفيزياء التقليدية، لاسيما مع اكتشاف قانون النسبية:

"هذا الاكتشاف العلمي أدى بفلاسفة العلم أو الايبستيمولوجيين إلى مراجعة الأسس الفلسفية أو الايبستيمولوجية التي انبثقت عن وضعية علم الفيزياء قبل ظهور الفيزياء الحديثة وهذا ما جعل هؤلاء الايبستيمولوجيين يدخلون في جدال حول طبيعة التفكير العلمي وميكانزمات أو منطق الاكتشافات العلمية وما دور الذات العارفة في محاولة رصدها للواقع الفيزيائي" (حنطابلي، 2018، 10).

بناء عليه، طغت النسبية على العلوم الطبيعية ودخلت ميدان فلسفة العلم أيضاً، مما أعطى المعرفة العلمية بعدها التاريخي، وأدى إلى طرح مسألة "البعد الاجتماعي للمعرفة العلمية" (حنطابلي، 2018، 13)، فدخلت الأبعاد الثقافية والحضارية والاجتماعية إلى قلب عملية الفهم الخاصة بتطور العلم.

وكان باشلار قد دعا لتأسيس أبستيمولوجيا معاصرة تتجاوز الموقف التقليدي لفلسفة العلم، مؤكداً أن مسيرة العلم هي "عملية تصحيح مستمرة للأفكار والأخطاء العلمية"، والتي تحولت مع الزمن إلى "عقبات معرفية"، داعياً إلى تحقيق "القطيعة الأبستيمولوجية"، ومنتقداً المدرستين العقلانية والتجريبية، لينادي بـ "العقلانية التطبيقية" كموقف وسط بين المدرستين السابقتين، والتي تتميز بإنطلاقها من العقلانية إلى التجربة (من النظرية إلى التطبيق)، ليغدو العقل مع باشلار عقلاً تطورياً لا ثابتاً أو مطلقاً، فالمعارف الجديدة "تعيد تشكيل العقل وفقاً لما هو حديث وجديد"، كما استعان باشلار ببعض آراء فرويد التي أكد من خلالها على تأثير الدوافع اللاشعورية المكبوتة على "السلوك الإنساني الواعي"، فالآراء والمعتقدات والغيبيات لا تشكل علماً، بل تقف كعقبة في طريق تقدم العلم (لغزال، 2021، zawayablog.com).

وبالتالي، فإن أحد أهم خصائص العلم التي استنتجها باشلار هي الخاصية المجتمعية، فإذا قبلنا بصدق استنتاجاته، فلابد وأن نحصل على مجموعة من التفسيرات المهمة حول تراجع الدور العلمي والمعرفي في الوطن العربي، فالخاصية الاجتماعية للمجتمع العربي لا تدعم أي حراك علماني ولم تراكم أي معارف حقيقة منذ عدة قرون مضت، وفي هذا

رد على من يقول بضرورة استيراد العلم الغربي وتطبيقه في مجتمعاتنا العربية، لأنه وبحسب الطروحات الباشلارية يمكن أن نستنتج أهمية ما نسميه "البيئة الحاضنة" لهذه العلوم والمعارف، فغياب هذه البيئة سيكون أشبه بالجسد الذي يرفض أن يزرع فيه عضو جديد سواء أحمل هذا العضو ذات النسيج الثقافي أم لم يحمله، والأحرى أن يتم العمل على تقوية مناعة هذا الجسد ليكون مستعداً لاستقبال الأفكار والآراء والأيديولوجيات المتناقضة مع أيدولوجياه الثقافية الحالية، أي أننا بحاجة هنا لإحداث القطع الأبستيمولوجي مع الأيديولوجية المتكلسة نفسها، قبل إحداث القطع مع المعارف والعلوم.

إن محور الإشكالية المعرفية في الوطن العربي، لا تتعلق بأزمة إنتاج الخطاب الأبستيمولوجي وحسب، بل بأزمة إنتاج الخطاب المعرفي العام للعلوم الطبيعية والإنسانية معاً، وكان توماس كون حاول تحليل كيفية نشوء النظريات العلمية وأزمات العلوم إنطلاقاً من أزمة النسق المعرفي العام، فالعلم برأيه يشكل نموذجاً معرفياً متماسكاً يقود مجتمع العلماء للعمل ضمنه، إلى أن يأتي من يكسر هذا النمط العام عبر كشف جديد، يكون بمثابة ثورة جديدة أو "براديغم" (نموذج إرشادي) جديد، يبدأ العلم معه إنطلاقة جديدة وهكذا دواليك.

ويركز كون على فكرة أساسية "حيث يرى أن رفض نموذج أو نسق معرفي معين دون إعطاء البديل له، يعتبر كنفي ورفض للعلم في حد ذاته" (حنطابلي، 2018، 17). ولكن أين هو النموذج السوسيولوجي العربي القائم أو السائد حتى تتم الثورة عليه؟

الجواب ببساطة أنه غير موجود، حيث أن الطفرة الكبيرة في ثروات عدد من الدول العربية أدت إلى ظهور قوى وأنماط اجتماعية وسلوكية جديدة، قادت إلى مزيد من الفوضى والمشاكل الاجتماعية، هذا التحول الذي سماه سعد الدين ابراهيم بـ "النظام الاجتماعي العربي الجديد" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 377)، لم تُفلح النظريات الاجتماعية المستوردة في فهمه وتفسيره، فلم يكن أمام الكثير من المفكرين العرب سوى العودة إلى ابن خلدون واستحضار أفكاره ونظرياته، "لكن النموذج الخلدوني بالكاد مناسب

لتحليل التغيرات الاجتماعية الحالية في العالم العربي" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 377). ولهذا نجد أن معظم المؤتمرات السوسيولوجية العربية، وغالبية المفكرين الاجتماعيين العرب يُجمعون على أن النظام السياسي العربي هو السبب الرئيسي في احتكار المجتمع وخنق علم الاجتماع في الوطن العربي، حيث رأى الكنز بأن علم الاجتماع "تشوهه المؤسسة السياسية"، مما يجعل منه "ممارسة مستحيلة"، لا فرصة لتطوره إلا "في المنفى أو في الخفاء" (Sabagh and Ghazalla, 1986, 379).

فماذا يبق من الحلول المطروحة، لبناء نموذج معرفي متماسك وقادر على النهوض بالمجتمعات العربية؟

ثلاثة عشر- النموذج المعرفي الإسلامي:

إن الاستكانة إلى آراء الكنز وحدها فيه الكثير من الاختصار للإشكالية المطروحة، فالنظام السياسي العربي لم يكن وليد ذاته فقط، بل أسهم به الاستعمار الغربي منذ مطلع القرن العشرين، قبل أن تنغرس دولة الاحتلال الصهيوني في فلسطين، مدعومة من النموذج الحضاري الغربي وممثلة له، ثم كانت العولمة وبزوغ ثورة الاتصالات والتقانة التي لم تتوقف عن التطور والنمو لحظة واحدة، مهددة كل الخصوصيات الثقافية العربية منها وغير العربية، لتقدم النموذج الأمريكي كنموذج أوحد على الساحة العالمية.

ولكن قبل استكمال السير في الحاضر والقادم، لابد من وقفة سريعة مع "العقل العربي" بتراثه وماضيه، الذي كان للوحي وظهور الإسلام عظيم الأثر فيه، وقد كان علم الكلام "أول دائرة معرفية ترسمت حول الوحي" (الخولي، 2000، 80)، وقد نشأ هذا العلم قبل حقبة الترجمة من الفلسفة اليونانية، ووازاها في عظمتها، فقد كان علم الكلام "ممارسة للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي" (الخولي، 2000، 80)، وقاد إلى تنامي المعرفة العقلانية، قبل أن تقوم الفلسفة عليه بعد أن تهيء لها الفكر والواقع، لتطرق أبواباً أوسع من تلك التي طرقها علم الكلام، خاصة فيما يخص

الطبيعيات، "إنه بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني المهيمن" (الخولي، 2000، 82)، والذي أدى لتطور المعارف والعلوم وازدياد الاهتمام بها، فقد كانت العلوم عند العرب "تتدفق في إطار الايديولوجيا السائدة وتحت رعاية ومباركة السلطة الحاكمة" (الخولي، 2000، 82)، وهذا ما يفسر عدم التعارض بين العلم والدين في تلك الحقبة. ولكن ما هو السبب في توقف تلك الحركة العلمية الدافقة؟

تجيب الخولي بأن السبب في ذلك هو انحلال "العالم الطبيعي على أيدي المتكلمين إلى جواهر وأعراض" (الخولي، 2000، 83)، فباتت تلك الجواهر هي أساس التصور الطبيعي (أنطولوجيا كلامية)، فالعالم هو حادث، أي "مخلوق لله" (الخولي، 2000، 83)، ودليل على وجوده، وقد قاد هذا البحث بصيغه الأنطولوجية إلى تأكيد الأيديولوجية الدينية، على حساب البحث في المعرفة الطبيعية، كونه كان بحثاً مبنياً على خدمة العقيدة والإلهيات، أكثر مما كان في خدمة البحث عن الدهشة بمعناها الأرسطي؛ فالطبيعيات "ليست مطلوبة في حد ذاتها للتفهم والتفسير –كإشكالية إبستمولوجية– المطلوب فقط استخدامها كوجود أنطولوجي حدوثه يدلل على وجود الله" (الخولي، 2000، 84).

أما من خرج من دائرة الأنطولوجيا إلى دائرة الأبستيمولوجيا، فقد كان مصيره الوصم بالزندقة، خاصة وأن التجريبيين العرب، كجابر بن حيان أو الرازي مثلاً، كانوا تحت تأثير "البراديغمات" الزمنية لعصرهم، كالقول بطاقة الكواكب ودراسة علم التنجيم، والتي ناقشت مواضيع مناقضة لأصحاب الكلام، أو على الأقل حملت تفسيرات عدها الكلاميون خارج مبررات المعارف المقبولة، كمسألة تجسيم الله أو القول بتأكيد حياة الأجرام السماوية، وصولاً إلى إنكار النبوة، مع حفاظهم على توجهاتهم الإلهية، أي أنهم عادوا ليتشاركوا مع الكلاميين بالدائرة الأنطولوجية نفسها، مما جعل أفكارهم "قابعة في نظرية الوجود، وبعيدة عن نظرية المعرفة" (الخولي، 2000، 88)، فبقيت على شكل شذرات مشتتة، دون أن تشكل مجمعاً علمياً قادراً على الاستمرار والديمومة وصياغة الأنساق العلمية، فأسهمت تلك الجهود في الحركة الحضارية العالمية، بحكم المزاوجة بين الثقافات، وشكلت جزءاً

مهماً من التقاليد العلمية، أكثر مما أسهمت في استمرار التواصل المعرفي العربي، مما قادها إلى التوقف والانحسار.

وما بين نتائج عولمة اليوم، ونتائج توقف الحركة العقلانية العربية بالأمس، لم يتبق سوى النهوض الى علم الكلام الجديد، فما هو هذا العلم؟ وما مبرراته؟

أربعة عشر– علم الكلام الجديد:

يتفق العديد من المفكرين العرب على ضرورة التجديد في الأفكار والنظريات، على الرغم من أن فكرة التجديد نفسها مختلف عليها، فيرى بعضهم أن التجديد استهداف للبنية الفكرية والعقائدية للأمة العربية–الإسلامية، وخطر على الدين والمنظومة الأخلاقية والقيمية، في المقابل يرى بعض المجددين بأن التجديد هو حماية للدين والعقيدة والحضارة السالفة، وليس أشد خطراً على الحضارة العربية من شيء أكثر من الاستكانة للتيارات الغربية في زمن العولمة، فالمنظومة الثقافية المعاصرة للأجيال العربية باتت ترزح تحت ضغط ثقافة الأمركة بكل ما تحمله من أهداف وغايات استعمارية وامبريالية تنشد إبقاء حالة السيطرة والتبعية.

في المقابل، وفي ظل استمرار حالة رفض التجديد عند بعض المفكرين، لا تجد فئات أخرى من أجيال الأمة العربية، إلا المشاريع الرجعية للإنحراف الديني والعقائدي، والتي لا تخفى فيها بصمة الأيادي الغربية، التي قدمت عشرات الأمثلة على دعمها للتطرف الديني بأشكاله كافة، فمن طالبان والقاعدة إلى نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول المشبوهة وتبعاتها، مروراً بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، وليس انتهاءً بالجماعات الإسلامية التي فرخت عن جماعة الإخوان المسلمين على امتداد الوطن العربي. هذه السياسة يراد منها أن توحي أنه ليس ثمة في أفق الجيل العربي الصاعد إلا خيارين اثنين: الأمركة أو التطرف، وبالتالي فإن الحلول المقترحة لهذه المعضلة، ليست حلولاً وسط بين التطرف والأمركة، وليست تعبئة للسلة من قديم الماضي وجديد الحاضر،

بل هي حفاظ على الهوية العربية وإطارها الإسلامي أمام طوفان العولمة من جهة، وتحدٍ لإشكاليات العصر الحديث وسعي لتطويعها من جهة أخرى.

إن زمن "إثبات العقيدة" قد انتهى، "وقد حسمت هذه القضية، وانتهى زمان أو على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة" (الخولي، 2000، 93). وباتت "العقيدة المثبتة" هي نقطة الإنطلاق التي يسير على أساسها علم الكلام الجديد، تقول الخولي.

إن الانبعاث لابد وأن يتم على أيدي العرب، كما يؤكد عبدالله العروي، وهو لا يعني إحياء ما كان في الماضي بقدر ما يعني "استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم" (العروي، 1997، 198)، فالمطلوب هو استعادة المكانة، لا استعادة الإنجاز، ويكون ذلك عبر ما يسميه العروي بـ "علم الكلام المستحدث".

إن علم الكلام "يملك المساهمة الكبرى في التمثيل العام للأيديولوجية الإسلامية" (الخولي، 1995، 24)، وبالتالي فعلم الكلام الجديد هو الحامل الأساس لروح الحضارة الإسلامية المتوافقة مع روح العصر، بعد أن يحدث القطيعة المعرفية مع علم الكلام القديم، ولن يتمكن هذا العلم من شقّ طريق المستقبل "ما لم ينضبط وضع الطبيعيات فيه"، وأن يلتحم "بالحلم العلمي التقاني" (الخولي، 1995، 26)، فعلم الكلام يتميز عن العقيدة بأنه علم إنساني يحمل ثوابت العقيدة دون قدسيتها، فالعرب لا يمكن أن يحيوا الدين فقط في عصر نزوله، بل يتوجب أن يحيوه حاضراً ومستقبلاً حينما تختلف الأزمنة والأمكنة، يحيوه جنباً إلى جنب مع العلوم والطبيعيات، ويكون ذلك من خلال إحداث القطيعة المعرفية، المستندة إلى قانون الجدل الشهير: "تراكمات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفي" (الخولي، 1995، 34).

والقطيعة بهذا المعنى ليست إنكاراً للماضي، بل بناءٌ رأسي عليه؛ إنها أشبه بصناعة الزبدة من خلال الآلة الميكانيكية بدل العمليات اليدوية السابقة، والتي لم تكن لتخطر ببال السابقين وبالتالي الوصول إلى أشكال وأنواع مختلفة ومتنوعة من الصنف مع الحفاظ على

جوهر المنتج نفسه، وهذا المثال على بساطته يتطلب إبداعاً فكرياً وثورياً قبل أن يكون إبداعاً في علم الميكانيكا والآلات، بدلاً من إعادة تكرار العمليات البدائية وتوقع الحصول على إنتاج أكبر، فالتطور والحداثة لا يكون بزيادة سرعة الجمل، بل هي عمل دؤوب وإنجاز مبدع وقطيعة معرفية مع التكرار الكمي للتاريخ، مع بدء حلقة جديدة من حلقات التقدم، وبدلاً من أن يظل الهدف من علم الكلام القديم إثبات الوجود الإلهي، يُستبدل في علم الكلام الحديث بأن "يُصبح الله الواحد وعالمه الخالق إياه مقدمة لإثبات حضور الإنسان المسلم في تيار التاريخ" (الخولي، 1995، 44).

إن الطبيعيات المقصودة في علم الكلام هي العالم، والعالم عند سلف الأمة هي "كل موجود سوى الله تعالى" (الجويني، 1987، 86)، أي أنه العالم الفيزيقي بحركاته وأجسامه وكتله، فالطبيعيات هي التفكير العلمي والعقلي بالطبيعة. ويعتبر بدوي إن علم الكلام الجديد دخل مجالاً جديداً، "وهو البحث في المفاهيم العامة التي تتعلق بالإسلام كدين مشتمل على نظام متكامل يتعلق بكل مجالات الحياة، لا كمجرد عقيدة" (بدوي، 2009، 68)، بما في ذلك المسائل الحقوقية (حقوق الإنسان، المرأة، الطفل، الحيوان)، والقيمية (قيمة الإنسان، الأخلاق، المصالح العامة)، والمعرفية (كدور العقل في المعرفة الدينية)، والعلمية (كتوافق الدين مع العلم)، والاجتماعية (الأسرة، الزواج والطلاق)، والسياسية (السلام، الأمن، المقاومة).

إن الأيديولوجيا كتعبير عن المعتقد وكإطار لهوية الجماعة، هي المشترك الأبرز بين علم الكلام قديمه وحديثه، وتسعى الأيديولوجيا إلى تحقيق "غاية اجتماعية قومية محدودة" (الخولي، 1995، 23)، أما الفلسفة وإن كانت غاياتها أكثر شمولاً على المستوى الإنساني، إلا أنها كأي نتاج اجتماعي "ما كان لها أن تُوجَدَ إلا من خلال أيديولوجيا" (الخولي، 1995، 23)، وعلى اعتبار أن علم الكلام هو الممثل العام للأيديولوجيا الإسلامية، فإن المتوقع من علم الكلام الجديد أن يستمر بذات الدور، بعد أن يستوعب علم الكلام القديم ويتجاوزه، وقد أكد الجابري "أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا

قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة" (الجابري، 1993، 7).

بناء عليه يغدو الاهتمام بإحياء علم الكلام الجديد مقدّم على أيّ تطوير في الفقه أو في أصوله، " هذا كلّه يعني أنّنا بتنا بحاجة بعد قرونٍ أربعة من الركود، لمواجهة الإشكاليات الجديدة التي طرحها وجود الغرب في حياة البشر، بما يملك الغرب من أدوات وعُدد علمية ومعرفية ونمط تفكير مختلف، وهذا لن يحصل إلا بتطوير علم الكلام" (حب الله، 2009، www.arabiyaa.com). فعلم الكلام، كما يرى عبد الجبار الرفاعي، هو "نظرية المعرفة في الإسلام" (فتحي، 2020، hdf-iq.org).

إن "القطيعة المعرفية مناظرة لوظيفة علم الكلام الجديد" (الخولي، 2000، 92)، والمطلوب من تراثنا، كما يرى حسن حنفي، أن نستوعب "كيف يبزغ التفكير الطبيعي العلمي من ثنايا الفكر والإطار الديني" (الخولي، 2000، 94)، أي أن ننجز عملية النقل من الأنطولوجيا إلى الأبستيمولوجيا، وبهذا تنتقل مهمة علم الكلام "من كونها أيديولوجية" (الرفاعي، 2018، thaqafat.com)، تحاجج في المعتقدات، إلى مهمة معرفية.

خمسة عشر- الخاتمة: مستقبل الكتابات الاجتماعية العربية:

جاءت الدعوة لتجديد علم الكلام عبر أصوات إصلاحية متعددة، اجتهدت في سبيل تطوير المجتمعات العربية والإسلامية، وإخراجها من بوتقة التخلف والرجعية، فلم يكن الحديث عن علم الكلام في القرن الأخير مجرد حديث لدعاة الدين أو علمائه فقط، بل نطق به دعاة إصلاح المجتمع من المفكرين والمتنورين والمصلحين، على رأسهم الأفغاني وعبده وابن نبي والشهرستاني وغيرهم الكثير.

وبالنظر إلى أسباب نشأة علم الكلام القديم، فإن أغلب الباحثين يرجعها إلى العوامل السياسية والمتغيرات الاجتماعية التي نتجت عن التلاقح مع الثقافات الأخرى، في فارس والشام ومصر، وهي عوامل متشابهة مع أسباب الدعوة إلى علم الكلام الجديد، لحماية

الهوية الثقافية ومواجهة تيارات العولمة الجارفة (مواجهة الغزو الثقافي)، مع "تأسيس رؤية إسلامية بالحجج العقلية المستندة إلى الوحي" (راجل، 2021، shababtafahom.om).

إن علم الكلام الجديد هو امتداد أوسع لعلم الكلام القديم، وهو كما يرى حسن حنفي: تعبير عن نوايا الحركات الإصلاحية وحركات التحرر، "فإذا كان علم الكلام قديماً انبرى للدفاع عن العقيدة، فعلم الكلام حالياً للدفاع عن المسلمين" (راجل، 2021، shababtafahom.om). فهو علم يتعدى القضايا الاعتقادية إلى القضايا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الموجودة في علم الاجتماع نفسه؛ ومن هذه الموضوعات المطروحة في العصر الراهن: "الأسلحة النووية، والبيئة الإنسانية، واللامساواة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان والقضايا الاجتماعية، والعمل وقضية البطالة، والنزاع العرقي، الزواج والطلاق، والإجهاض والميول الجنسي نحو الجنس نفسه وغيرها" (راجل، 2021، shababtafahom.om).

إن الأكيد بأن العلوم الاجتماعية العربية عاجزة عن تحليل الظواهر الاجتماعية ومشكلاتها، نتيجة مأزق مناهج تلك العلوم، وذلك ناتج بحسب ياسمين عمر عن تعسر الفلسفة، بنتيجة توقف العقل عن التفكير في التساؤلات الفلسفية الكبرى، لاسيما مع هيمنة المنهج الوضعي الغربي القائم على "الصراع ما بين العلمي والديني" (عمر، 2015، democraticac.de).

بناء على ما سبق يمكن إدراج النتائج الآتية:

نتائج البحث:

- فشل المنهج الوضعي في أن يشكل نموذجاً معرفياً ملائماً للثقافة العربية، وكان ابن رشد وابن خلدون وغيرهم الكثير من المفكرين العرب والمسلمين، قد أكدوا على ضرورة انسجام المعارف العلمية مع المعرفة النبوية.

- إن عدم انسجام الفلسفة الغربية مع رؤية الإنسان العربي وعلاقته بالله والكون والعالم، حدّ من قدرة العلوم الاجتماعية على تناول المشكلات المجتمعية وإيجاد الحلول لها، نتيجة عدم التوافق بين المنهج والهوية.
- إن علم الكلام الجديد يمكن أن يشكل "عامل تصفية" للمناهج والنظريات والأفكار الغربية، بما يتلائم مع طبيعة المجتمع العربي وثقافته، بعد أن ينجز القطيعة الأبستيمولوجية مع علم الكلام القديم، ومن دون هذه القطيعة قد يتحول علم الكلام نفسه إلى حالة إغتراب جديدة.
- من الضروري لعلم الاجتماع في الوطن العربي أن يحدد أولوياته واحتياجاته وأن يبني مؤسساته ومراكزه البحثية المستقلة، وعلى رجال السياسة ومؤسساتها أن يمتلكوا القناعة بأهمية هذا العلم وضرورة استقلاله.

المراجع العربية

1- إسماعيل، صلاح، (2019)، الإبستمولوجيا الاجتماعية، https://mana.net/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-/%D8%A5%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%B9

2- الجويني، عبدالملك (1987)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ط2، تحقيق: فوقية حسين محمود، الدار للنشر، بيروت.

3- الخولي، يمنى (2000)، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

4- الخولي، يمنى (1995) الطبيعيات في علم الكلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

5- العروي، عبدالله، (1997)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

6- الرفاعي، عبد الجبار (2018)، ماذا يعني علمُ الكلامِ الجديد؟، https://thaqafat.com/2018/01/86721

7- بدوي، ابراهيم (2009)، علم الكلام الجديد "نشأته وتطوره، ط2، دار المحجة البيضاء، ب.م.ن.

8- حب الله، حيدر ،(2009) علم الكلام في اللحظة الراهنة: أهمّيته، أدواته، وتطويره، مجلة شجون عربية، https://www.arabiyaa.com/studies/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%AD%D8%B8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%86%D8%A9-/%D8%A3%D9%87%D9%85%D9%91%D9%8A%D8%AA%D9%87%D8%8C

9- حنطابلي، يوسف، (2018)، أبعاد النقد الايبستيمولوجي لعلم الاجتماع في الوطن العربي، مجلة آفاق لعلم الاجتماع، العدد 15.

10- حما، الحسن، ومزواضي، عمر، (2019)، الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة "مقاربات في المنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

11- عابد الجابري، محمد (1993)، نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت.

12- عماد الدين، خيواني، حوار الإبستيمولوجيا والسوسيولوجيا نحو فك التمركز، https://www.asjp.cerist.dz/en/article/12170

13- لغزال، حمزة، (2021)، غاستون باشلار وبناء ابستمولوجيا حديثة، https://zawayablog.com/13481/

14- راجل، عبد العزيز (2021)، علم الكلام: من إثبات العقائد وبيانها إلى حل الإشكاليات المعاصرة، https://shababtafahom.om/post/2120/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D8%A5%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D8%A7%D8%A6%D8%AF-%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%87%D8%A7-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%AD%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D8%A9%

15- فتحي، حامد، (2020)، علم الكلام الجديد، مؤسسة الحوار الإنساني، https://hdf-iq.org/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%8A%D8%AA%D8%B7%D9%84%D9%91%D8%A8/

16- سنداسني، فادية (2017)، وأخيرا.. حل لغز الفستان الذي حير العالم، موقع روسيا اليوم، https://arabic.rt.com/funny/872576-

%D9%88%D8%A3%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D8%A7-%D8%AD%D9%84-%D9%84%D8%BA%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D8%AD%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85/

17- كامل منصور عمر، ياسمين (2015)، الثورات العربية وابستمولوجيا العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي، https://democraticac.de/?p=17302

18- نجيب محمود، زكي، (2018)، *نظرية المعرفة*، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.

المراجع الإنجليزية

1- Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/>.

2- Stroll, Avrum and Martinich, A.P.. "epistemology". Encyclopedia Britannica, 11 Feb. 2021, https://www.britannica.com/topic/epistemology. Accessed 1 April 2022.

3- Lyons, Jack, "Epistemological Problems of Perception", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/perception-episprob/>.

4- TODD R. LONG, EPISTEMIC JUSTIFICATION,

https://press.rebus.community/intro-to-phil-epistemology/chapter/epistemic-justification/

5- Versace, Elisabetta and Giorgio Vallortigara, Origins of Knowledge: Insights from Precocial Species, 2015, www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnbeh.2015.00338/full

6- Griffiths, Paul and Stefan Linquist, "The Distinction Between Innate and Acquired Characteristics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/innate-acquired/>.

7- Encyclopedia of Philosophy, https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/epistemology-history

8- Researchgate, 2019, https://www.researchgate.net/publication/337670369_HISTORY_OF_EPISTEMOLOGY

9- Ichikawa, Jonathan Jenkins and Matthias Steup, "The Analysis of Knowledge", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.

10- Team Leverage Edu, Aristotle's 3 Types of Knowledge and Its Relevance Today, 2021, https://leverageedu.com/blog/aristotles-3-types-of-

knowledge/

11 - Acikgenc A. Historical epistemology foundation of social network across generations for building knowledge. Sociol Int J. 2018;2(3):191-194. DOI: 10.15406/sij.2018.02.00048

12 - Schmitt, F., & Scholz, O. (2010). Introduction: The History of Social Epistemology. Episteme, 7(1), 1-6. doi:10.3366/E174236000900077X

13 - SHAMS C. INATI, Epistemology in Islamic philosophy, 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H019

14 - SHAMS C. INATI, Ibn Tufayl, Abu Bakr Muhammad (before 1110-85), 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H030

15 - DEBORAH L. BLACK, Logic in Islamic philosophy, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017

16 - OLIVER LEAMAN, Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98), 1998, http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H025

17 - Nurullah Ardıç, Beyond 'Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun, 2008, Asian Journal of Social Science 36 (2008) 1-31

18 - George Sabagh and Iman Ghazalla, Arab Sociology Today: A View From Within, Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies and Department of Sociology, University of California, Los Angeles, California 90024, 1986.