مجلة المختار للعلوم الإنسانية 28 (1): 309-329، 2015

Research Article

Open Access

جدل الشك واليقين في نظرية المعرفة

عبد ربه يوسف أبوبريق

Doi: https://doi.org/10.54172/ym1mwc22

المستخلص: لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، ولا زالت إلى الآن محور خِلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية، وما يجب أن نقر به بداية هو أن المعرفة بمختلف صورها تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعا قابلاً لأن يُعرف، أي أنها باختصار تفترض مسبقا بأن الموضوع شفاف يستطيع نظر الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته. الشك "معتقد يرى أصحابه أن جهد الإنسان للحصول على المعرفة عبثٌ لا طائل منه، وإذا انصب الشك على معتقدات الناس، يصبح الشك إنكاراً، وهذا هو موقف الملحد المنكر للإله، وهذا الإنكار ينطوي على عدم الاعتقاد بوجود إله آخر، فهو إصدار حكم سلبي لا أدري يهدف إلى راحة العقل وطمأنينة النفس وحالة اللامبالاة، حيث يقول اللاأدري لا أعرف أن كان هناك إله أم لا ؟ وإذا كان هناك إله فلا أستطيع أن أتأكد منه. فأتباع اللاأدرية يقفون موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم الذي يقول بقضايا يدعم صدقها المطلق ويدافع عنها حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هادمة، فاللاأدري لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً ولا يصر على موقفه إصراراً عنيداً بل يعلق الحكم دون إثبات أو إنكار ويقول لا أدري وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم. والشك اللاأدري يختلف عن الشك المعرفي (الابستمولوجي) الذي يصطنع فيه الباحث الشك منهجاً للتفكير فيفرضه بإرادته ليخلص عقله من معلومات سابقة توطئة للتفكير فيها من جديد بنفسه.

الكلمات المفتاحية: الشك واليقين، الفلسفة، نظرية المعرفة.

The Controversy of Doubt and Certainty in the Theory of Knowledge

Abd-Rabbah Youssef Abu-Braiq

Abstract: The problem of knowledge has accompanied philosophy since its inception, and it remains, to this day, a continuous subject of debate in various humanities fields. We must acknowledge from the outset that knowledge, in all its forms, presupposes the existence of a subject or an agent who desires to know a subject capable of being known. In other words, it is presupposed that the subject is transparent and that humans can penetrate it to perceive and understand it as it is in itself. Doubt is a belief held by its adherents that human efforts to obtain knowledge are futile. When doubt focuses on people's beliefs, it becomes a denial, as in the case of the atheist who denies the existence of God. This denial implies a lack of belief in the existence of any other god, issuing a negative judgment aimed at mental ease, peace of mind, and a state of indifference. Followers of doubt take a middle stance between absolute scepticism and dogmatic certainty, asserting claims whose absolute truth is supported and defended even if they lack logical support or face destructive objections. Doubt neither completely denies the positions of others nor stubbornly insists on its stance; rather, it suspends judgment without affirmation or negation, saying "I do not know," although it tends more towards doubt than certainty. Epistemic doubt differs from methodological doubt, in which the researcher artificially generates doubt as a method of thinking, imposing it willingly to rid his mind of previous information as a precondition for rethinking it anew on his own.

Keywords: Doubt and Certainty, Philosophy, Theory of Knowledge.

The Author(s) 2023. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) , which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium ,provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

تمهيد :

لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت ، و لا زالت إلى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية ، وما يجب أن نقر به بداية هو أن المعرفة بمختلف صورها تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعا قابلا لأن يعرف ، أي أنها باختصار تفترض مسبقا بأن الموضوع شفاف يستطيع نظر الإنسان أن يخترقه ليدركه و يعلمه كما هو في ذاته .

المعرفة هي إذن معادلة بين العارف وما يحيط به من ظواهر و أعراض ، ومن هنا كان السؤال المطروح هو القيمة الحقيقية لكل معرفة ؟ وهذه المشكلة تقودنا رأسا إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول إلى المعرفة ، فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا إلى تقرير وجود الشيء وجودا ماديا حسيا مجسدا ، غير أن المعرفة لا تكتفي بهذا الظاهر ؛ بل تحاول أن تفهم الأشياء وأن تدركها فتلجأ إلى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة ، من الإقرار الحسي بوجود الشيء إلى محاولة إدراك كنه الأشياء أي فهم الجوهر الأخير للأعراض[i] .

إن كل معرفة إنسانية تمر بمراحل متشعبة تهدف في مجملها إلى بلوغ ما يعرف بالاعتقاد الصادق حسب تعريف أفلاطون للمعرفة ، وهذا ما سنلمسه من خلال هذا العرض التاريخي لجدل الشك واليقين في نظرية المعرفة .

أولا : موقف الشكاك و اللاأدرية :

الشك "معتقد يرى أصحابه أن جهد الإنسان للحصول على المعرفة عبثٌ لا طائل منه، وإذا انصب الشك على معتقدات الناس ، يصبح الشك إنكاراً ، وهذا هو موقف الملحد المنكر للإله ، وهذا الإنكار ينطوي على عدم الاعتقاد بوجود إله آخر، فهو إصدار حكم سلبي لا أدري [ii] يهدف إلى راحة العقل وطمأنينة النفس وحالة اللامبالاة ، حيث يقول اللاأدري لا أعرف أن كان هناك إله أم لا ؟ وإذا كان هناك إله فلا أستطيع أن أتأكد منه.

فأتباع اللاأدرية يقفون موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم الذي يقول بقضايا يدعم صدقها المطلق ويدافع عنها حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هادمة ، فاللاأدري لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً ولا يصر على موقفه إصراراً عنيداً بل يعلق الحكم دون إثبات أو إنكار ويقول لا أدري وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم [iii].

والشك اللاأدري يختلف عن الشك المعرفي (الابستمولوجي) الذي يصطنع فيه الباحث الشك منهجاً للتفكير فيفرضه بإرادته ليخلص عقله من معلومات سابقة توطئة للتفكير فيها من جديد بنفسه [iv].

أنواع الشك : الشك نوعان (شك مطلق . شك أكاديمي)

أولا : الشك المطلق وهو الشك الذي لا ينتقد المعرفة في ذاتها ؛ بل ينصب على وسائل الإدراك وبالتالي يمتنع إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء ، وذلك لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيحة ،فأدوات الإدراك تدرك ظواهر الأشياء ولا تعرف حقيقتها ، والحقائق نسبية وليست مطلقة ، والحكم معلق والحجج متعادلة لا سلباً ولا إيجاباً.[v]

و سمي هذا النوع بالشك البيروني نسبه للفيلسوف اليوناني (بيرون275م) حيث يرى أن باستطاعة الفيلسوف من خلال الميتافيزيقا أن يبرهن على صحة الفكرة ونقيضها في الوقت نفسه [vi].

ومثل هذا الشك المطلق غير موجود في الفلسفة العربية الإسلامية ، باستثناء ما يقال عن بعض الزنادقة ، أو ما قيل عن شك أبي العلاء المعري في أنه شك في العقائد والأديان وشك في الثواب والعقاب ورفض الجمع بين العقل والدين في آن واحد .[vii]

ثانيا : الشك الأكاديمي ويمثله (سكستوس امبريقوس) الذي عرف الشك بأنه "القابلية الذهنية التي تعارض الحكم على الظواهر بأي حال من الأحوال ، والتي ينتج

عنهـا بسـبب تعـادل الأشـياء والأسـباب حالـة مـن تعليـق الـذهن ومـن ثـم حالـة مـن السـكون والطمأنينة "[viii] .

وهنـا الشـك هـو نقـد للعقـل فـي كونـه الملكـة المسـؤولة عـن إصـدار الحكـم حيـال الموقـف المعرفـي ، فتعليـق الحكـم هـو برهـان علـى عجـز العقـل فـي اتخـاذ موقـف محـدد حيـال الحكم على المعرفة بسبب ما يعرف بتكافؤ الأدلة.

ويوافـق (بروتـاجوراس) احـد فلاسـفة المدرسـة السفسـطائية هـذا الـرأي فـي تعليـق الحكـم لكنـه يشـير إلـى بعـد آخـر متمثـل فـي عـدم وضـوح المسـألة ، حيـث قـال : "لا أسـتطيع أن أعلـم إن كانـت الآلهـة موجـودة أم غيـر موجـودة ؟ فـإن أمـوراً كثـيرة تحـول بينـي وبين هذا العلم أهمها : غموض المسألة وقصر الحياة "[ix]

وحتـى أولئـك الـذين يضـعون ثقـتهم فـي العقـل فقـد اسـتخدموا الشـك ليدحضـوا بـه اليقـين العقلي ويهدموا به العلم والحركة والامتداد كما فعل(زينون) على سبيل المثال .

وخلاصـة رأى الشـكاك ومـن حـذوهم أن الباحـث لا يحتـاج إلـى الاعتقـاد بـأن كـل شـيء يمكـن معرفتـه ، وإنمـا يمكـن أن يعتقـد بـأن القليـل نسـبياً معـروف ، ومـع ذلـك لا يـزال يقينياً واليقيني عند الشكاك يعني المحايد .

وقـد اسـتمرت الصـيغتان الشـكيتان (البيرونيـة والأكاديميـة) فـي الاسـتخدام بصـورة أوليـة حتـى العصـور الوسـطى ، كمـا تمـت المحافظـة عليهمـا مـن قبـل الفلاسـفة المسـلمين آنـذاك فقـد اسـتخدم أبـو حامـد الغزالـي .كمـا يـرى أدوار جـين . الشـكية البيرونيـة دفاعـاً عـن الإسـلام السـني ، ونتفـق مـع هـذا الـرأي مـن جانـب، ونختلـف معـه مـن جانـب آخـر، فالاتفـاق فـي كـون الغزالـي شـكَّك فـي قـدرة العقـل علـى تنـاول مسـائل الميتافيزيقـا وفـي محدوديـة العقـل وقولـه بتعـادل الأدلـة والحجـج فـي الإثبـات والنفـي ،أمـا جانـب الاخـتلاف فهـو فـي : كـون الغزالـي لـم يتـرك الحكـم معلقـاً ، ولـم يقـر بنسـبية الحقـائق ، و أنـه أشـار إلـى وسـيلة إدراك للمسـائل الميتافيزيقيـة ألا وهـي الـذوق والوجـدان والكشـف الصـوفي ، أمـا الشـك الأكـاديمي فقـد تم دمجه مع فلسفة أرسطو على يد ابن رشد [x] .

وقد استمر تأثير مدرسة الشكاك حتى القرن الثالث عشر الميلادي كما يظهر ذلك واضحاً وجلياً في فلسفة (اوغسطين) [xi]

و في العصر الحديث عادت المدرسة الشكية بقراءة جديدة ومنهج جديد كما هو الحال عند (مونتي 1552 م) و(ديكارت 1650 م) و(هيوم 1776 م) لكن هؤلاء الفلاسفة لم ينكروا إمكانية المعرفة أو يقولون بالأدرية ، بل كان شكهم منهجياً يحاول أن يقيم المعرفة على أسس عقلية أو علمية واضحة القواعد والمبادئ والتصورات رغم أنهم ورثوا الشك المطلق أو المنهجي كما هو حال (مونتاني) الذي أعجب بعمالقة الفلسفة القدامى بصورة عامة والشكاك بصورة خاصة [xii] .

وفي هذه المرحلة انتقل النقد عند أتباع المدرسة الشكية من مرحلة النقد السلبي إلى مرحلة النقد الإيجابي ، وذلك من خلال محاولتهم بناء المعرفة وفق أسس، وقواعد ، ومبادئ عقلية علمية ، فلم يكن شك ديكارت إلا من أجل تصحيح مسار المعرفة العقلية وفق قواعد المنهج الرياضي البديل عن المعرفة الحسية أوالظنية ، وقد أعلى ديكارت من شأن العقل في حديثه عن المنهج ، وحط من مكانته في حديثه عن مبادئ الفلسفة حين قرر أن كل ما أوحى الله به أوثق بكثير من كل ماعداه [xiii].

وشك ديكارت لم يكن شكا مطلقاً إنما افترضه من نفسه حيث أبقى على بعض عناصر اليقين في عقله ، كاليقين بوجود الذات وأنها مفكرة وافترض أيضاً عناية الله للخروج من الشك والذي لولاه لأخرجه الشيطان الماكر إلى حال الإنكار والإلحاد.[xiv]

ثانيا : موقف اليقينيين :

أتباع المذهب اليقيني يؤمنون بقدرة الإنسان على إدراك الحقيقة ، وأن اختلفت الآراء داخل هذا المذهب في طبيعة اليقين أو قدرة العقل في الوصول إلى الحقيقة ، وكان نقدهم موجهاً لأتباع المنهج الشكي ، فقد استطاعوا أن يقوّضوا مذهب الشك في المعرفة . رغم بقاء الكثير من عناصر الشك في المنهج . وبقي عند الكثير من أصحابه له قيمته في البحث الفلسفي أو العلمي بمختلف صوره ، مثلما هو الحال في منهج سقراط " التوليد

والتهكم " الذي مثل الجانب السلبي في فلسفته ، أو عند أرسطو حين فرق بينه وبين الشك الحقيقي أو عند بقية الفلاسفة اليقينيين الذين اعتنقوا الشك وسيلة للتفكير العلمي [xv]

و يصنف أتباع المذهب الإيقاني بحسب طبيعة اليقين ومصادره ، فمنهم من يرى أن العقل وحده قادر على الوصول إلى الحقيقة وبه يكتسب العلم ، وبراهين العقل يقينية وصادقة ، ووسيلته المنطق والاستدلال الرياضي ، وهؤلاء هم أتباع المدرسة العقلية.

و منهم من يرى أن المعرفة العقلية محصورة بموضوعات معينة ، وينتقدون العقل ويقررون بقصوره في إمكانية المعرفة بالموضوعات المتصلة بالميتافيزيقا الإلهية ، ويقولون بمصدر أعلى من العقل ، هو الإشراق أو الحدس أو الكشف ، وهؤلاء هم أصحاب التجربة الذوقية الفردية، وهم الإشراقيون والصوفية.

و فريق ثالث هم اللاهوتيون وعلماء الكلام ، وهم توكيديون يقبلون بالمعتقد على وفق ما جاء به النقل ، ويجعلون من أدلة العقل سنداً له ، والأمور الإلهية لا تنال بالعقل إنما بالوحي بوصفه مصدر اليقين للحقائق العليا، ويضم هذا الفريق علماء الكلام المسلمين ولاهوتيي اليهودية والمسيحية .

أما الفريق الرابع فهم أتباع المذهب الحسي ويبدأ من اليونان ويضم أيضا الاسميين والتجريبيين من فلاسفة العصور الوسطى والحديثة .

و سنعرض بشيء من الإيجاز لكل فريق من أتباع المذهب الإيقاني :

أولاً : العقليون :

نقطة البدء في الاتجاه العقلي تبدأ من نقد المعرفة الحسية و رفضها ، وكانت البداية على يد الفيلسوف اليوناني (بارمنيدس) حيث رفض المعرفة الحسية ، وأعلى العقل على الحواس لكونها خادعة ، محاولاً أن يجعل لموقفه سندا غيبياً وذلك بقوله أن الآلهة نبهته على طريقة المعرفة العقلية التي تجعله يفوق الجميع عقلاً وحكمة [xvi]

و الملاحظ على (بارمنيدس) أنه في نقده للمعرفة الحسية وإيمانه بالمعرفة العقلية لم يبنِ نقده على أدلة وبراهين عقلية ، وإنما جعل الأمر غامضاً وغير واضح بأن لجأ إلى إسناد الأمر للعناية الإلهية .

أما (هرقليدس) فقد اتصل العقل عنده "باللوغوس المتعالي " بوصفه المقياس الذي يحكم الحقيقة والعدالة ، وكان نقده للحواس كونها عاجزة عن النفاذ إلى ما بعد الطبيعة (الظواهر الحسية) بل حتى إلى عمق الظواهر الحسية نفسها [xvii] وقد كان (هرقليدس) أكثر تحديداً فيما يتعلق بطبيعة المعرفة الحسية ، حيث أقرها في ميدان الطبيعة أو الظواهر الطبيعية ، أما خارج الظواهر الحسية فالمعرفة عقلية متعالية نتيجة اتصال العقل البشري بالعقل المتعالي .

وقد تميز (اكسانوفان) عن سابقيه كونه أول من وضع العلم الإلهي على أساس عقلي ، لأنه ارتفع به إلى ما فوق حكايات قدماء الشعراء ووصل إلى تحديد إله واحد كله فكر وكله عقل [xviii] ووضع (انباذوقليس) للعقل حدوداً معينه لا يتجاوزها ، ونقده وسوى بينه وبين الحواس بوصفهما غير قادرين على إدراك الحقائق الكلية ، وذلك بقوله: " أما أنت وقد جئت إلى هنا معترفاً بعجزك ، فلن تعرف أكثر مما يستطيع العقل الفاني أن يتعلمه " [xix].

وسار (انكساجوراس) على خطى انباذوقليس في تقرير محدودية العقل فقد شكك في قدرته على الوصول إلى المعرفة وحقائق الكون المطلق ، وهذا الموقف نقده كل من أفلاطون وأرسطو إذ رأياه متناقضاً بين إعلائه من شأن العقل ونبذه[xx].

وعلى الرغم من اتجاه (زينون) نحو عقلانية (بارمنيدس) فقد شذَّ عنه في الطرح بتلك الحجج التي تحولت إلى هجوم ونقد للقائلين بإمكان المعرفة ، مع أنها مليئة بالمتناقضات ،حيث أنكر الحركة وأقر بالثبات ، وهو عمل عقلي ناقض منطق العقل والواقع على حد سواء [xxi].

وأقام (سقراط) البناء الذي هدمه (زينون) و(السفسطائيون) ، فقرر أن لكل شيء طبيعةً وماهيةً يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ، ويعبر عنه بالحد ، ونجد

أن (سقراط) رغم إعلائه من شأن العقل في عملية المعرفة ، إلا أنه يعترف في منهجه المعروف بالتوليد بمبادئ قبلية داخل العقل ، وجعل من معرفة النفس ضرورة أولى لكل معرفة [xxii]

وبلغت الثقة في العقل ذروتها عند (أفلاطون) فالعقل قادر على اكتساب المعرفة والوصول إلى الحقائق المطلقة أو عالم المثل وحقيقته بطرق مختلفة ، منها الاستدلال المنطقي الذي انتقده واعتبره من أحط درجات المعرفة العقلية لما يشوبها من أخطاء في التعرف إلى عدم المطابقة بين الواقع والمثال ، ثم المنهج الرياضي بوصفه بديلاً لعملية التذكر التي لم تعد قادرة على حل مشكلة الوصول إلى اليقين ، وهذه الطريقة باءت بالفشل حين وجد(أفلاطون)أن الفروض الرياضية غير متناهية، فافترض طريقة أخرى هي : الجدل : وهي عملية عليا ترقى فوق مستوى المنطق والرياضيات ،ويرتبط الجدل عنده بالمثل النقية ، وهكذا تفوق عقل (أفلاطون) الصوفي على عقله الرياضي والمنطقي ، ولجأ إلى الشهود الروحي بدلاً عن التصور العقلي . [xxiii]

و لم تكن هذه المثالية المفرطة في فكر أفلاطون لترضي تلميذه (أرسطو) الذي خالفه وانتقده عندما أنكر على العقل حصوله على الحقائق أو المعرفة من عالم المثل بحكم صلته بها ، ورأى أن المعرفة مبنية على أساس المعرفة الحسية وما تقدمه من معارف للعقل بطريقة التخيل والتوهم والإدراك ، والعقل لا يعمل وحده ولا وجود لما يسمى الحاسة السادسة كما يرى (أفلاطون) ،والتذكر عملية عقلية غير ذات جدوى .

و لكن (أرسطو) أبقى على الاعتراف بمقولات أولية تستخرج من طبيعة العقل وتكتشف بالتجربة أو بالاستقراء ، وحين وجد نفسه واقعاً في تناقض حين جمع بين القول بقدم العالم والحركة والمحرك الذي لا يتحرك ، اعترف بأن الحقيقة الكاملة بعيدة المنال. [xxiv]

و إذا ما انتقلنا إلى الفكر الإسلامي نجد أن (المعتزلة) هم أبرز تيار فكري أعلى من شأن العقل في كثير من الأمور المتعلقة بالعلم مثل مفهوم السببية ، أو مناقشتهم بعض الأمور المتعلقة بالشريعة والعقيدة مناقشة عقلية ، واستخدامهم العقل في تأويل كل ما غمض عندهم من النص ورغم هذا الإيمان المطلق بالعقل إلا أن الوحي ظل مصدرهم الأساسي ، وأن عقلانيتهم لا تشكك في الوحي أو الإيمان [xxv]

هذا على مستوى علم الكلام والمتكلمين ، أما على المستوى الفلسفي يمكن اعتبار كل من (الكندي) و(ابن رشد) أفضل ممثلين للاتجاه العقلي في الفلسفة الإسلامية ، فالكندي انتقد المعرفة الحسية وجعل المعرفة العقلية أعلى منها ، وجعل من العلم الإلهي الذي هو فوق طاقة العقل مطابقاً للمقاييس العقلية وقابلاً للتأويل من قبل ذوي العقول بالرغم من أن الكندي يعترف ببعض الصعوبات التي تواجه العقل عند تصور ما ليس مادياً في الجسم مثلاً ، وربما كل ما هو فوق الطبيعة [xxvi]

و قد أعاد (ابن رشد) للعقل مكانته وقدرته المطلقة . بعد أن كبح (الغزالي) جماحه . حيث سوى بينه وبين الوحي والنبوة ، ولا توجد قدرة أعلى من العقل سواهما " وأن لا تعارض بين ما يصل إليه العقل من الحقائق وما جاء به الشرع ، فالعقل هبة الله ، والشريعة جاءتنا من الله ، فلابد لهما من الاتفاق ، وإن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق " [xxvii]

ولم يترك ابن رشد الأمر مفتوحا أمام جميع أنواع النظر العقلي ، بل حدده في النظر البرهاني دون غيره من الأنواع .

وهو رغم نزعته العقلية فإنه قد نأى ببعض الحقائق العليا ، والقضايا الغيبية المتصلة بالذات الإلهية ، وأمور الآخرة ، والنبوة ، والسعادة ، والشقاوة ، عن العقل وجعلها من اختصاص الشرع [xxviii]

وفي العصر الوسيط المسيحي يعد (موسى ابن ميمون) و(ألبرت الكبير) و(توما الاكويني) ضمن الاتجاه العقلي رغم غلبة النزعة اللاهوتية على نزعتهم العقلية (فتوما الاكويني) وهو المتابع لأبن رشد قد نقد في (ابن رشد) نزعته العقلية إلا أن أدلته على وجود الله مثلت نموذجاً للبرهنة العقلية ، وأن العقل الطبيعي لا يتعارض مع الإيمان وأن كلاً من العقل والإيمان مشتقان من الحقيقة المطلقة نفسها التي هي الله ، لكن الكتاب المقدس . بنظر توما الاكويني . هو وحده يستطيع أن يثبت بعض الحقائق العليا ، كالعقيدة بالتثليث وقدم العالم وحدوثه، فتقبل كحقائق إيمانية ، حسب ما يقرره الكتاب المقدس [xxix] وأن الميتافيزيقا بوصفها عملاً عقلياً صرفاً أو عقلياً تجريبياً معاً لا يمكن أن يصل بنا إلى الله بالبرهنة أو القياس ، إلا أن المعرفة العقلية رغم قصورها حقيقية ويقينية بدرجة من الدرجات أفضل من المعرفة العامية بالله[xxx]

ورغم نقد (توما الاكويني) لعقلانية (ابن رشد) إلا أن آراءه المتعلقة بالعقل والشرع لم تخرج عن آراء (ابن رشد) والشبه واضح وجلي بين آرائهما وخاصة في ربطهما للعقل والإيمان بأنهما هبة من عند الله ، وأيضاً عجز العقل في درك حقيقة الأمور المتعلقة بالحقائق العليا .

أما في الفلسفة الحديثة يعد (ديكارت) رمزا للعقلانية في العصر الحديث ، وأن شكه لم يكن إلا من أجل إقامة البناء العقلي على أساس المنطق والرياضيات ، وقصر شكه فقط على تناول العقيدة وحقائق التنزيل ، وجعل الإيمان بها من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن [xxxi]

وهذا لا يقلل عند ديكارت من قيمة العقل في البرهنة على الأشياء ، فالعقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وهو الذي يميزنا عن العجماوات ، ومحقق في كل الناس ، ولا يوجه (ديكارت) نقده للعقل مباشرة ، وإنما إلى تباين الناس في استخدام العقل .

وبنزعة لاهوتية أقر (ديكارت) أنه ليس من المقدور البرهنة على طبيعة النفس ، ومكانها أوعلاقتها بالجسد ، وأن العقيدة وحدها هي التي ترشد إلى خلاف هذا الرأي[xxxii].

وعلى نفس المنوال سار كل من (سبينوزا) و(ليبنتز) في تأكيد قدرات العقل اللامحدودة في الوصول إلى اليقين ، (فسبينوزا) يرى أن العقل عندما يعمل بصورة جيدة موضحاً أفكاره ، ومدركاً لما تنطوي عليه تلك الأفكار ؛ فإنه يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين .

وقد قسم سبينوزا المعرفة العقلية إلى قسمين : (قسم استدلالي) نستنتج فيه رأينا من شئ كاستنتاج العلة من المعلول ، وهي معرفة متفرقة ، و(قسم معرفي عقلي حدسي) وهو إدراك الشيء بماهيته وبعلته القريبة مثل معرفة أن النفس متحدة بالجسم وهي المعرفة الكاملة ، وبها ندرك أن ذاتنا ليست جزءاً من الطبيعة ؛ بل ندركها بوصفها صادرة عن الله[xxxiii]

أما (ليبنتز) فقد كان موقفة فيه كثير من التناقض بين ايمانه بالعقل وقوله بالجبرية، فقد أقام مواقفه الأساسية على استدلالات أخذها من العلم والمنطق والميتافيزيقا . وهي المواقف التي كانت محل نقد كانط . إضافة إلى مذهبه الجبري الذي ينظر إلى

الحرية الإنسانية على أنها أسطورة لا واقع لها، وصار الله وفقاً لمذهب (المونادلوجيا) مجبراً ، وقد أتم (ليبنتز) مذهبه الميتافيزيقي بالبراهين الشهيرة (الدليل الكوني ، والدليل الانطولوجي ، ودليل الممكن) على وجود الله ، وهذه الأدلة مبنية على التسليم بوجود حقائق ضرورية ، ومؤسسة على مسلمات بديهية تستند إلى حقائق المنطق والرياضيات ، وأن هذه الحقائق تعرف ، كما تتمثل بعقل الله الذي هو موضع الحقائق السرمدية [xxxiv]

و لعل أبرز فلسفة اهتمت بالعقل هي فلسفة (كانط) ولكنه اهتماما نقديا يبين مدى قدرة العقل كوسيلة من وسائل الإدراك على بلوغ الحقائق لدرجة أنها عرفت بالفلسفة النقدية ، فالنقد عنده ليس مذهباً وإنما هو تمهيد لنظام العقل ، ونقده ذو فائدة سلبية فقط تصلح لتوضيح العقل وصونه من الأخطاء لا لتوسيع معارفه .

و قد أسس (كانط) فلسفته النقدية في كتب ثلاثة هي :(نقد العقل المحض 1781م، ونقد العقل العملي 1788 م، ونقد الحاكمة 1790م) وفي بحثين آخرين هما (مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة 1783م ، وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 1785م).

ومفهوم النقد عنده هو :(امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة أو الفحص عن قدرة العقل على المعرفة ، أو الحكم على قيمة أو عدم قيمة المعرفة العقلية وعناصر المعرفة)،فهو يقول عن نقد العقل المحض : "لا اقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن التجربة "[xxxv].

وهنا نجد أن (كانط) قد نقل ميدان النقد من نقد لنظرية المعرفة ، إلى نقد لوسائل إدراك المعرفة ، وإمكانية استخدام العقل خارج نطاق التجربة ، وبالتالي تكون مهمة النقد عند (كانط) هي العمل على بيان الأخطاء التي يقع فيها العقل حينما يشرع في البحث دون أدنى تمييز سابق بين المجالات المختلفة ، والمناهج المتباينة متناسيا بذلك أن العلم الوضعي وقف على الظاهرة وحدها ، وأنه لا سبيل لنا في معرفة الأشياء في ذاتها[xxxvi] .

و خلاصة القول أن هذه العقلانية التي وضعت كل ثقتها في العقل كأداة مثلى للمعرفة وأعلت من شأن العقل وقدراته ، فهي في كثير من المواضع وباعتراف أكثر

رجالها انحيازاً للعقل، تقر بعجز العقل ، وقصوره في ميادين معرفية مختلفة ، وخاصة ما يتعلق بالحقائق العليا فلا يجد أنصار الإتجاة العقلي مخرجاً من هذه الإشكالية إلا باللجوء إلى الدين ومحاولة المزج بينه وبين الفلسفة للوصول إلى معرفة تلك الحقائق .

ثانياً : الإشراقيون واللاهوتيون أو علماء الكلام

1. الإشراقيون :

الإشراق مذهب يندرج تحته كل من (الحدسية والفيضية أو الإشراق العقلي والصوفية أو الكشف الصوفي) وهم جميعاً متفقون على القول بيقينية المعرفة ، وإمكانية الوصول إليها ، و تتصف هذه المعرفة بالكمال لاتصالها بالذات الإلهية الكاملة ، وبخلاف هذه المعرفة فالعقل النظري والمنطقي لا يكون صادقاً إلا في دائرة الكون والفساد، وأما الكامل فلا يعرف إلا بنور منه في النفس بعد أن تتطهر من الجسد وفق ما ذهب إليه (افلوطين) [xxxvii].

ومثل هذه المعرفة تتطلب تجربة فردية يعيشها العارف ويتذوقها بعد أن شق طريقه نحوها بالمجاهدة والرياضة [xxxviii].

وينتقد أصحاب هذا المذهب العقل والحواس معاً فلا العقل وحده ولا بمعاونة الحواس قادر على بلوغ معرفة كهذه ، وإنما هناك مصدر أعلى وآمن وادعى إلى الثقة ،أنه الحدس الباطني أو الكشف أو النور الذي ينبجس من داخل القلب ، أو الإشراق من العقل الأول إلى العقل الإنساني بواسطة العقل الفعال (الفيضيون) أنه عقل صوفي وليس عقلاً منطقياً .

ومن ابرز أتباع هذا المذهب القديس (اوغسطين) من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ، حيث لم يقر بقدرة العقل على بلوغ اليقين إلا إذا دعمه النور الإلهي أو الوحي اللذان ينيران له طريق الحقيقة ، وإذا كانت جميع الروحانيات ومنها الله والنفس والملائكة وأحكامنا وسائر الموجودات الروحية تعرف بالاستدلال ، فإن حكمنا الكلي الضروري يصدر عنا بفضل إشراق من الله ، والله هو المعلم الذي ينير كل إنسان [xxxix] .

و سار على نفس النهج فلاسفة الإسلام القائلين بنظرية الفيض ، فهذا (الفارابي) قابل من خلال نظرية الفيض بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية ودرجات

الموجودات فقرر أن المعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل بالاجتهاد بل تتجلى بصورة هبة من العالم الأعلى ، وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصورة الكلية للأجسام ، وبذلك تتوسع دائرة حدود المعرفة الحسية وتصير معرفة عقلية[xl] ووفق هذا التصور يرتقي العقل عند (الفارابي)إلى درجة النبوة لأن كليهما يتصل بالعقل الفعال ، وعلى الرغم من إيمان (الفارابي) بقدرة العقل البشري المتصل بالعقل الفعال على بلوغ اليقين فقد قرر أن الموجود الأكمل أو أكمل الموجودات أرقى الأنوار، ومن ثم لا نستطيع معرفته لضعف أبصارنا [xli].

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ، وأن سعي الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم هو الذي حدا بالفارابي إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج وفي العبارة اللغوية أما مذهبهما الفلسفي فواحد [xlii] ولعل ذلك هو ما أوقعه في خطأ كتابه الجمع بين رأيي الحكمين أفلاطون و أرسطو .

وعلى نفس درب (الفارابي) سار (ابن سينا) فهو لم يتصوف إلا عندما وجد نفسه أمام ضرورة الاعتراف بقوة بصيرية فوق العقل هي التي تمكن من الوصول إلى المعرفة العليا ، وأنها تتصل عن طريق الزهد إلى أسمى منزلة وتنتهي بان تغمر صاحبها في بحار النور الأقدس الذي لا يستعصي عليه انكشاف كل عرفان[xliii].

و في العصر الحديث نجد أن (ديكارت) يقول بحدس من نوع آخر هو الحدس الرياضي ومكانه الغدة الصنوبرية ، في حين ذهب (مالبرانش) إلى القول بالحدس الصوفي حيث تعلم من (اوغسطين) وبعض فلاسفة الإسلام أن النفس متحدة بالله مباشرة ، فهو الحاصل على القدرة التي تمنحنا الوجود ، وحاصل على النور الذي ينير عقولنا ، وأن مبدأ اليقين اتحاد العقل بالله وحضور الله في العقل ، فنحن نرى الله بها ، ونرى في الله المعاني الكلية والجزئية والمبادئ الضرورية و أن الصعوبات التي يواجهها العقل يكون الوحي كفيلاً بحلها [xliv].

2. **اللاهوتيون (علماء الكلام) :**

اللاهوتيون هم أولئك الذين كرسوا جهودهم الفلسفية العقلية للدفاع عن العقيدة ضد الذين ينكرون الألوهية والديانات ، أو هم الذين يقفون بوجه الإلحاد مستخدمين الحجج العقلية المنطقية والنقلية ، لإثبات وجود الله وكل القضايا المتعلقة بالإيمان والعقيدة ، مثل الإيمان بالرسل والكتب السماوية واليوم الآخر ووعد الله ووعيده والجنة والنار ونحوها من مسائل الإيمان ، إضافة للقضايا الأخرى المتعلقة بالحياة من وجهة نظر دينية .

و يضم هذا المذهب علماء الكلام في الإسلام ، و رجال اللاهوت في اليهودية والمسيحية ، و يتصف أصحاب هذا المذهب بأنهم قطعيون يقبلون بالمعتقد على أنه حقيقة إيمانية ينبغي التسليم بها ، ثم يبحثون عن الحجج أو البراهين العقلية المؤيدة لمعتقدهم ، ويقدمون الوحي أو الشرع أو الإيمان على العقل ، واليقين المطلق هو ما جاء به الوحي ، والعقل لا يستطيع الوصول إلى اليقين ما لم يستند إلى الشرع أو النبوة ، وربما كان المعتزلة من علماء الكلام في الإسلام فقط هم الذين رفعوا العقل إلى مصاف الشرع ، أما الأشاعرة فحالهم حال المتكلمين عموماً يقدمون النقل على العقل لأن المعرفة عندهم مستقلة عن الإيمان ، ومعرفة العقل غير موجبة وآمر الله ورسله لا يخضع لتقبيح العقل أو تحسينه ، والواجبات كلها سمعية ، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة يقتضي نقيضه من وجه آخر [xlv] فلهم بالاتجاه الحسي شبه حيث يؤسسون المعرفة العقلية على الحسية ، ومع ذلك فالأشعري يرفض التقليد بدعوى ثقل النظر العقلي[xlvi] .

وقد نقد الأشاعرة التعويل على العقل في إدراك بعض الأمور التي جاءت في القرآن وعجز العقل عن البرهنة عليها ، فيجب أن تؤخذ إيمانا وتصديقاً ولا يجوز للعقل الخوض فيها مثل أمور الآخرة وأحوال الحشر والبعث والنعيم والعذاب ، ورغم ذلك يمكن القول أن الجدل والمناظرة بين المعتزلة والأشاعرة لم يكن إلا عملاً عقلياً ، وأن النظر في الحجج التي قدمها المتكلمون لتدل على عمل عقلي ومنطقي كبير .

و على الطرف الآخر يقف رجال اللاهوت من المسيحيين واليهود ، الموقف نفسه الذي وقفه الأشاعرة من العقل وإن لم يكن أكثر انحيازاً للنقل ، فهذا (اوغسطين) رغم إشراقيته نصب نفسه للدفاع عن اللاهوت وقرر أن الحقيقة لا سبيل للوصول إليها أو فهمها إلا بالإيمان[xlvii] .

و هذا (انسلم) يقف موقفاً دوجماطيقياً من الاعتقاد ويقينية المعرفة ، ورغم إقامته الدليل على العقل دون الكتاب المقدس ، إلا أنه لم يجعل العقل المصدر الوحيد للمعرفة بل الحدس الديني القائم على الإيمان الباحث عن العقل [xlviii].

أما (موسى ابن ميمون) فقد اختلف قليلاً عن سابقيه ، حيث ناقش قضايا الألوهية والنبوة والملائكة وعلاقة الله بالعلم والنفس والخلود فلسفياً ، ولكن باتجاه أن تكون الفلسفة مفسره لما جاء في الكتب المقدسة ، مع القول باستحالة البرهنة العقلية على قدم العالم ، وأن تلك الأدلة التي يقدمها العقل ليست قاطعة أو حاسمة[xlix].

وظهرت لاهوتية في العصر الحديث حاولت أن توفق بين حقائق العلم وحقائق الدين وأن تقرب الفلسفة من تعاليم الدين وتصلح قواعد العقيدة بالمنهج الفلسفي ، فقد قام (باسكال) رهانه المشهور وسيلة دفاع عن العقيدة والإيمان ، ويستبعد البراهين الميتافيزيقية لعدم جدواها ، ومن ثم الرجوع إلى النفس ، ويرى بالمسيحية وحدها المفسر للإنسان ولجميع حياته [l].

وكان (مالبرانش) تلميذاً مخلصاً للأشاعرة وخصوصا (الغزالي) في كثير من أطروحاتهم المتعلقة بأفعال الإنسان ، ومصادر الخير والشر ، والعليّة ، وأن الله هو المعقول الأوحد وأن المعرفة راجعة إلى رؤية الله ، والله محل الأفكار جميعاً وهو معلوم بذاته والله هو نور جميع مشاهداتنا ، و رأى على غرار (باسكال) و(الأشاعرة) أن الوحي المنزل وحده يعطينا حل المشكلة ، وقد تلمس بالوحي وحده ما ينير عقله ــ بالرغم من تأثره بعقلانية ديكارت – شأنه شأن الفلاسفة الموحدين، ذلك أن الله لا يريد إلا ما هو معقول أو متصور في العقل ، وأن الله لا يمكن أن يشاء إلا ما يمكن أن يتصور في العقل [li] ، وهذا المعنى يقترب من رأى الغزالي فيما يتعلق بالممكنات والمستحيلات.

و قد خلقت موجة الإلحاد التي انتشرت في العصر الحديث من الفيلسوف (باركلي) . وهو فيلسوف تجريبي . خلقت منه رجل دين مؤمن كل الإيمان ، وقاده هذا الاتجاه إلى المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة على الماديين ، ورأى أن العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها ، ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقة بينها[lii].

وهكذا كان للأفكار والمعتقدات الدينية أثرها في توجيه العقل المنطقي الذي كان يتوق إلى إدراك الحقيقة بصورة مفتوحة ، ودون حدود ، فجعله يتراجع وينكفي على ذاته باحثاً عما هو قبل العقل مرة وعما بعد العقل مرة أخرى .

ثالثاً: الحسيون:

ظهر الاتجاه الحسي بمثابة رد فعل على الاتجاه العقلي الذي يحصر يقين المعرفة بالعقل ، فأخذ الاتجاه الحسي يهاجم الاتجاه العقلي وينتقده في أمنع معاقله ، فانتقد الحسيون العقليين في قولهم بالأفكار الفطرية والمبادئ الأولية البديهية والقواعد الأخلاقية وأنكروا الحدس الذي يدرك الأوليات المنطقية ، والبديهيات الرياضية وحرصوا على أن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة أو الحواس ، مع خلاف بينهم في تفسيرها [liii] إلا أنهم يقرون بالمعرفة الحسية إما عن طريق الحس أو عن طريق التجربة بوصفها المعين الذي نستقي منه يقيننا .

وهم متفاوتون في تصورهم للحسية ، فمنهم من ينكر كل صور المعرفة ويقر بالحس وحده ، ومن يجعل الحواس مصدر المعرفة وغيره من المصادر ظنية ، وبين من يحصر الحسية بالسمعية فيجعل السمع أو النقل هو وحده الذي يقدم الحقائق اليقينية ،ويقصد بذلك الوحي أو الاعتماد على المعلم مثلما هو الحال عند بعض الفرق الكلامية كالباطنية والإمامية .

و قد ظهرت أولى بوادر الاتجاه الحسي عند اليونان ممثلاً في الحركة السفسطائية التي استفادت من نقد زينون للمعرفة العقلية ، فهذا (بروتاجوراس) يبرر نقده للمعرفة العقلية بحجة قصر عمر الإنسان وغموض المسائل الميتافيزيقية، وأن نمط المعرفة كامن في الإحساس الذي هو نتيجة لعلاقة تقوم بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة ، وهي مستمرة وتعمل داخل العالم الخارجي المتصف بالتحول في كل لحظة[liv] ، ويمكننا تصنيف (أرسطو) ضمن هذا الاتجاه وذلك حين جعل من الحواس مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية .

أما الرواقية ذات الفلسفة التجريبية في المعرفة فقد نقدت المذهب الأفلاطوني ورفضته وأسست اتجاهاً واقعياً يقر بوجود حقيقي للأشياء ، واعترفت فقط بالحقائق الجزئية بوصفها حقائق تقوم عليها المعرفة التي لن تأتي إلا من إدراك الجزئيات [lv] .

و فلاسفة الإسلام لا نعدهم ضمن هذا الاتجاه إلا إذا نظرنا إليهم من نفس الزاوية التي نظرنا منها إلى (أرسطو) من حيث إقرارهم للمعرفة الحسية مبدأ للمعرفة العقلية ، ،وأيضا كونهم مثلوا بداية للتجريبية واعتبارهم الكلي مفهوماً يجرده العقل بواسطة اللغة من الجزئيات وأن التجربة هي أصل المعقولات وأصدق مثال لهؤلاء(ابن خلدون) رغم أنه نحا في العقيدة منحاً كشفياً فلسفياً ، فقد استخرج قوانين العمران والفلسفة والتاريخ من حقائق واقعية واعتمد المنهج الاستقرائي ، ومقولات العقل أقرب إلى الحس ؛ بل إن العقل يستخلص قوانينه الكلية من الجزئيات ، والعقل لا يستطيع تجاوز الطور المرسوم له وخاصة في أمور التوحيد والآخرة وحقائق النبوة . [lvi]

و في الفكر الحديث وقف (فرنسيس بيكون) في الطرف المقابل لديكارت بمنهجه التجريبي الذي قوض عقلانية ديكارت من أساسها ، فقد نقد العقل من أجل إقامة دعائم المنهج الاستقرائي ، ليشيد المعرفة على أسس واقعية وقوانين الطبيعة فكان الأورجانون هو المنطق الجديد الذي وضع الاستكشافات وحلت به القوانين الطبيعية محل الصدفة والاتفاق ، ودعا إلى ضرورة تخليص العقل من أوهامه المعروفة بأوهام الكهف والسوق والمسرح والقبيلة [lvii].

و يصرح (توماس هو بز) بان كل موجود محسوس ، وليس التخيل أو تداعي المعاني إلا مجرد حركات جسمانية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة المستخدمة ويرفض (جون لوك) الأفكار الفطرية ورأى أن العقل يولد صفحة بيضاء ووسع من التجربة لتشمل جميع مناحي التفكير [lviii].

و يرى (ديفيد هيوم) أنه ما دامت التجربة هي مقياس كل معرفة ، وما دام العقل غير قادر على أن يحكم الواقع قبلياً ، فلا سبيل لإقرار أي مبدأ أو علاقة ضرورية يقيمها عقلنا على الحوادث والظواهر ، ولا يستطيع العقل بنظر هيوم أن يقدم الدليل على وجود الله ، لأنه لا توجد حجج مجردة ،وليس ثمة أدلة قبلية وجميع حجج الفلاسفة بهذا

الصدد ليست سوى سفسطات ولم تفد سوى الملحدين بهذه البراءة التي لم يكن بوسعهم الحصول عليها بفعل الحجة والاستدلال[lix] .

وهكذا أصبحت الميتافيزيقا النظرية (من وجهة نظر الحسيين) هراءً وكلاماً فارغاً لا يحقق أدنى معيار للصدق أو الكذب ، وهذا ليس في قضايا الميتافيزيقا فحسب ؛ بل وأيضاً في القضايا الفيزيائية .

هذه أهم المواقف الفلسفية النقدية فيما يتعلق بإمكانية المعرفة اتسمت في معظمها بأنها تمثل جوانب ايجابية من النقد تهدف في معظمها لتصحيح الفكر والوصول به إلى حقائق يقينية ، وهي ايجابية لأنها لم تكتفي بإنكار مواقف فكرية معينة ، بل دعت إلى تبني أفكار مغايرة تمام المغايرة كإنكار أتباع المذهب العقلي للمذهب الحسي والعكس.

ويبقى السؤال المطروح هل بإمكان الإنسان سواء بالعقل أم بالحس أم بالحدس أن يصل إلى إجابات يقينية عن تساؤلاته التي لا تنتهي ، أم انه دائما يقر بعجزه فيلجأ للبحث عن إجابات من مصادر غيبية يسلم بها وتطمئن لها نفسه .

هوامش البحث

[i] . معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد الأول ، معهد الإنماء العربي ، ط 1 ، 1986 م ، ص 753 .

[ii] . معن زيادة وآخرون :الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد الأول. ،ص 307

[3] . معن زيادة وآخرون :الموسوعة الفلسفية العربية .مادة شك ،المجلد الأول. ،ص 523

[iv]. توفيق الطويل.:أسس الفلسفة .ط 5، دار النهضة العربية ، القاهرة ،1967م ، ص307.

[v] . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي . دار النهضة العربية ، بيروت ، 1979م ، ص297.

[vi] . عبد الله محمد الفلاحي : نقد العقل بين الغزالي وكانط . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص1

[vii]. فيكتور سعيد باسل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي . ط 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص ص 9 . 12 .

[viii] . المرجع السابق . ص 18

[ix] . يوسف كرم :تاريخ الفلسفة اليونانية . ط 1، دار القلم ، بيروت ، 1977م، ص249

[x] . عبد الله محمد الفلاحي :نقد العقل بين الغزالي وكانط . ص 19

[xi] . يوسف كرم :تاريخ الفلسفة اليونانية . ص 40.

[xii] . اندريه كريسون :تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث . ترجمة نهاد رضى ط2 ،دار عويدات للنشر ،باريس ،1982م ،ص 34.

[xiii] . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ط 2 ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1958 ،ص ص 179.175

[xiv] . عبد الله محمد الفلاحي : نقد العقل بين الغزالي وكانط . ص 21 .

[xv] . توفيق الطويل : أسس الفلسفة . ص 132

[xvi]. حسام الدين الألوسي : الفلسفة اليونانية قبل أرسطو . ط1 ، دار الحكمة ، بغداد ، 1990 ، ص 40 .

[xvii] . حسين حرب :الفكر اليوناني قبل أفلاطون . ط 1، دار الفارابي ، بيروت ، 1979، ص 60.

[xviii] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ص 40.

[xix] . حسام الدين الألوسي :الفلسفة اليونانية قبل أرسطو . ص ص 97 ،98 .

[xx] . عبد الله محمد الفلاحي :نقد العقل بين الغزالي وكانط .ص24.

[xxi] . .Mor.Timer.J.Adler. sub. Metain : greet books .Ed ،by :u .of Chicago ،London ،1952، v.11 ،p 131

[xxii] . حسام الدين الألوسي : الفلسفة اليونانية قبل سقراط . ص ص 49 ، 50.

[xxiii] . زكي نجيب محمود وأحمد أمين :قصة الفلسفة اليونانية .دار النهضة المصرية للكتاب، القاهرة 1958،ص 158

[xxiv] .عبد الله محمد الفلاحي : نقد العقل بين الغزالي وكانط . ص ، ص 25 ،26.

[xxv] .عبد الستار الراوي :ثورة العقل . ط 1 ، دار المعرفة الجامعية ، الكويت ، 1982، ص 5 .

[xxvi] .حسام الدين الألوسي :فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه . ط 1، دار الطليعة ، بيروت ، 1985، ص 24 .

[xxvii] .أبن رشد : تهافت التهافت . تحقيق موريس بويج ، ط 1 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1930 ، ص 225.

[xxviii] . زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى . ط2 ، دار التنوير ، بيروت، 1982 ، ص ص 136.135

[xxix]. إدوارد جونو :الفلسفة الوسيطة . ترجمة : علي زيعور ، ط3 ، دار الأندلس ،بيروت ، 1982 ، ص 130

[xxx] . :F .C. Copleston ،Acommentary on the (five ways of Aquinas) in modern introdaction to philosophy ، 3 rd ، New yourk ، London ، 1973 ،p 411.

[xxxi] . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ص ، ص 175. 179.

[xxxii] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ط5 ، دار المعارف ، مصر ، 1966 ، ص 84 .

[xxxiii] . المرجع السابق . ص109 ،115 ، 116 .

[xxxiv] . روزنتال دي بودين : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة ,بغداد ، ص ص 378. 382 .

[xxxv] . عبد الرحمن بدوي : إما نويل كانط . ط 1 ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،1977 ، ص 162.

[xxxvi] . زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية . مكتبة مصر ، القاهرة ، ص 15

[xxxvii] . افلوطين : التساعية الرابعة . ترجمة فؤاد زكريا ، ط1 ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1970 ص ص 133 ، 134 .

[xxxviii] . روزنتال دي ودين : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص 321 .

[xxxix] . يوسف كرم : الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . ط 3 ، دار المعارف ، مصر ، ص 57.

[xl] . ابو نصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق البير نصري نادر ،ط 1 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1959 ، ص 84 .و أيضا : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادي بوريده ، ط 4 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1957 ، ص 216.

[xli] . دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص 217 .

[xlii] . المرجع السابق . ص ، ص 200 ، 201 .

[xliii] . محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص 263.

[xliv] . اندرية كريسون :تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث . ص 105.

[xlv] . الشهرستاني : الملل والنحل . "بحاشية كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم " ط1، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ص 18 .

[xlvi] . احمد محمود صبحي : في علم الكلام . ط 4 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية، ج 2 ، ص 47.

[xlvii] . عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى . ص ص 18 ،19 .

[xlviii] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . ص 85 .

[xlix] . زينب الخضيري : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى . ص 191 . 195 .

[l] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص 93 .

[li] . اندرية كريسون :تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى حتى العصر الحديث . ص 120 .

[lii] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص 170 .

[liii] . توفيق الطويل : أسس الفلسفة . ص 348

[liv] . أفلاطـــون : ثيتـــاتوس .ترجمـــة أميـــرة حلمـــي مطـــر ، الهيئـــة المصـــرية للكتـــاب ، القـــاهرة ، 1973، ص 155.152 ، و يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص 40 .

[lv] . المرجع السابق . ص 224 .

[lvi] . جميـــل صـــليبا :تـــاريخ الفلســـفة العربيـــة . ط 2 ، دار الكتـــاب اللبنـــاني ، بيـــروت ،1973 ، ص ، ص 627 ، 628

[lvii] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ، ص 47 ، 48 .

[lviii] . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ص 231.

[lix] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص 174. 178.