

تماسات النظرية المعرفية

أحمد ضياء / العراق

مدخل:

أوضحت لنا النظرية الاستمولوجية العديد من الافاهيم كونها تعمل ضمن نطاق الفلسفة التي اخذت على عاتقها ممارسة الادوار الدوغمائية لفعل النظرية حيث عملت على بيان بعض الاساليب لتوضيح أهم المكونات المتوفرة لإنتاج المعرفة. بالتالي بينت بعض الاشتغالات والممارسات لبناء نظرية معرفية تُحدد بنطاق معين. لذا لابد من وقفة من اجل سبك مصطلح النظرية المعرفية ومعرفة الاسباب المعيقة لعدم امتلاكنا نظرية؟ وما الاسباب التي تؤدي لإنتاج المعرفة؟ كما إن اللوغوس هو المكون المتمثل بإنضاج الواقع النظري. ولابد من الإشارة إلى ان مصطلح المعرفة (الاستمولوجيا) ظهر مع الكثير من الفلاسفة والمنظرين الذين سبقوا (جون لوك)، أو الاسكتلندي (جيمس فريدرك فيرير)، فعمد المنظرين السالفين إلى استخدام مصطلح الاستمولوجيا وأنهم تطرقوا في داخل منظومتهم الكتابية إلى التعرّيج على هذا المصطلح سواء لدى الآخر الغربي أو لدى الدول الشرقية. شرعت النظرية المعرفية تاريخياً لدى الاغريق حيث أن سقراط كان الناقد الأول والمجسد الفعلي للنظرية الا ان الشفاهية التي اعتمدها حالت دون وصول نظريته. اما افلاطون فهو الآخر أخذ في مطلع حياتية هذا الأمر الا أن انشغاله في الامور السياسية واهتمامه بالمثالية ومن ثم تأسيسه جمهوريته الفاضلة التي دعا بها إلى نبذ الشعراء الأمر الذي حدا به إلى أن يكون بعيداً أو ناقماً على الشعراء لكونهم لا ينتجوا شيء وإنما مغرقين بخيال غير مجدي حال دون بناء نظرية.

في خضم بيان النظرية الاستمولوجية وميكانيزماتها ورواشرحها في تبلور الفكر العالمي ومرجعياته نذهب إلى استنباط من أين تكونت النظرية؟ وما هي المحمولات التي استطاعت أن تلد بها هذه النظرية لإنتاج خطاب معرفي على صعيد الفكر أولاً، والشعر ثانياً. وكيف جاءت المعرفة؟ إن الجواب على هذا السؤال اخذ في بيان، ان المعرفة لدى الإنسان غالباً ما تكون عبثية، فليست هي التي تحكمه أبداً، بل هناك أشياء أخرى تحكمه تتمثل في الآتي: (فتارة الغضب، وفترة الفرح، ثم الألم، أحياناً الحب، غالباً الحقد)⁽¹⁾. وهي نزعات تتجلى لدى الإنسان لحظة الاعتداء أو الشعور بالانتقاص أو شيوع المعرفة وهنا التأكيد على أن المعرفة نسبية التكوين حدية المزاج.

تعد الفضيلة هي المكون الذاتي للأركان التي أسست في بلورة وإسعاف النظرية المعرفية حيث يرى سقراط (470-400 ق.م) أن "الحكمة أعظم الفضائل"⁽²⁾ لكونها مثلت جانب من الفلسفة باعتبارها الشريان الأبهري الذي تزود به أنواع المعارف المختلفة. والسبب الرئيس لتركيزنا على سقراط ومن ثم افلاطون (428-327 ق.م) يعود إلى ان سقراط انطلاقاً من مقولاته (اعرف نفسك بنفسك) انما اراد ان يقول الانسان مركز الكون ولا وجود للما بعديات التي تحاول إنضاجها وتوفير مطلقها الميثيولوجي. إما افلاطون فحاول على النقيض من أستاذه جعل المثاليات هي المفتاح البصري للخيال، والجانب المعبر عن الفلسفة التي نادى بها

⁽¹⁾ ثيوكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، تر: طلال السهيل، ط3، (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص182.

⁽²⁾ ثيوكاريس كيسيديس، المصدر السابق، ص213.

وهنا بدأت المرحلة المحورية والفاصلة لجعل المنتج المعرفي على تماس مع المكون الديني الماورائي لدى الإغريق.

عارض سقراط في مشروعه الفكري أفكار السالفين له حيث برهن أن اتخاذ العالم الحسي مرجعاً يتماها مع طروحاتهم لذا خالف "السفسطائيين وأعتبر العقل هو سبيل المعرفة لا الحس لأنه هو العامل المشترك بين الناس وليس الحس وهو مستقر الحقيقة وبه تستخلص الحقائق الكلية الثابتة".⁽¹⁾ وعبر هذه المعارضات أسس لأفكار نالت الفرادة وبنفس الوقت عرفت الأنسان بالموجودات ودعته للبحث عنها وتجلي معارفها.

لذا ينبغي تحديد ثلاث مفاصل مهمة تخص الاشتغال الاستمولوجي وهي:⁽²⁾

يتعلق بفحص عملية البناء العلمي، ونقد اساس تلك المراحل للكشف عن ثوابتها وآليات العمل بها. يتناول علم المعرفة المختص ببحث العلاقة بين الذات والموضوع. النظرية الاستمولوجية المعاصرة هي نظرية علمية مشروعة بالمعرفة. بينت هذه المكونات الأسس التي تمحورت عليها اهم الاشتغالات للنظرية المعرفية منذ الانطلاقة التي أخذ الاغارقة على عاتقهم العمل بها فقد عمد افلاطون في حوارته (بارمنيدس) ان يبين الجانب الاستمولوجي وأيضاً الجانب العلمي لبيان أكثر التفاصيل تعقيداً فبعد ان بين بارمنيدس، بعض الامور المتعلقة بالمعرفة من خلال المحاوره، رد عليه سقراط قائلاً "المعرفة التي يمكنها ان تبلغ الاجناس الحقيقية في ذاتها وفي تعيّن الخاص انما هي مثال في ذاته هو مثال المعرفة ؟"⁽³⁾ ويسترسل سقراط في اهم المدركات التي تبني النظرية المعرفية ويشرّعها على اعتبارها شيء مكتسب فهل ان هذا القالب المكتسب من المعرفة ينعكس على الذات الالهية المتموضعه في ميثولوجيا بعض النصوص الواردة اليها. فإذا كانت المعرفة مكتسبة أي ان الاشخاص هم الذين يعمدون إلى القراءة ومن ثم تتجلى لهم المعرفة. في حين أن الذات المتعالية بوصفها المكون الاساس الذي تنبأ به الاساطير أو المحمولات الدينية المتمثلة بالكتب السماوية منها أو الوضعية فكيف تكون المعرفة حسب هذه المنظومة الدينية.

لعل الجواب على هذا الأمر أو بيان بعض أموره من خلال افلاطون ذاته حيث أخذ على عاتقه الولوج في المعرفة ليسهم في اتخاذها داعمة للآراء التي استند عليها فهو في حوارته بين جانب المعرفة لدى الله والجانب الانساني بين ذلك بقوله أن "الصّواب المطلق للمعرفة إلى الله دون أي كائن آخر"⁽⁴⁾ ليبين إن المعرفة المطلقة تنحصر بيد العارف لكل أمور الدنيا والمُمنهج الاساس لها، لذا فالمعرفة بجوانبها الكلية تنحصر بيد الخالق، أما بجوانبها الجزئية فهي بيد الانسان وهو المسؤول الاساس عن انضاجها وتقديمها بطبق فلسفي.

(1) محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، ص 267.

(2) ينظر: جنان محمد أحمد، الاستمولوجيا المعاصرة: وبنائية فنون تشكيل ما بعد الحداثة، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 31.

(3) افلاطون، محاوره "بارمنيدس"، تر: حبيب الشاروني، ط2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 28.

(4) المصدر نفسه، ص 29.

يذهب افلاطون على خطى أستاذة سقراط فيبين اهم الارتكازات السقراطية والتي تنضوي تحت يافطة المعرفة ومن ثم يذهب إلى بلورة فلسفته والخروج من المعطف السقراطي ليين لنا اهم المبادئ والاساس التي تتعلق في نظرية المعرفة كما أنه يحاول ان يمتدح أستاذة سقراط قائلاً "ليس في العقيدة وحدها يعيش المعلم ... ان سقراط هو المثال الحي لتجسيد الفضيلة وهو العارف الأول. لأنه الوحيد الذي قال أنه لا يعرف شيئاً. إن هذا القول هو الدليل الساطع على المعرفة العالية التي يتمتع بها سقراط . فالمعرفة السقراطية هي الاعتراف الواعي لجهل الانسان لذاته"⁽¹⁾. وتتجلى الفضيلة بوصفها معرفة كما يوردها أفلاطون وكما يؤسس لها قبل ذلك سقراط. إن المقولة السقراطية اخذت حيزاً كبيراً في نهج أفلاطون كون أن سقراط أستطاع أن يثبت فلسفته الشفاهية في اشتغالاته المعرفية المكونة للفعل أو الهاجس الديالكتي والفسطاني أيضاً. كما ان بعض المقولات اثرت بحياة تلامذته، فما كانت مقولة سقراط (أنه لا يعرف شيء) الا ان تزيده حنكةً وعلواً أكثر من السابق وهي دعوة منه إلى طلابه لكي ينتهجوا ذات الأمر في البساطة سر العزيمة والعمل على استقطاب أكبر عدد ممكن من الناس ليفقهوا بالأمور المعرفية والسياسية. كما أنه يبين أن الجانب المعرفي لا يولد بالفطرة مع الانسان بل من خلال بحثٍ دؤوب.

للمعرفة محايته ونشاط الروح الداخلية وملاستها الواحدة للأخرى، ازاء كل الأشياء الممكنة، فالفكر والمعرفة هما شيئين غير مناسبان لأفلاطون، وذلك لان المقترحات الفكرية تأخذ بوابة أخبومن عندها ينطلق السبب لوجود فكرة جديدة. حيث العقل هو الكيان الناتج لتوفير أرض خصبة معرفية.⁽²⁾ وما المعرفة الا دلالة على وجود فكر منجز بالتالي أخذت المعرفة تتموضع وتتخذ لها طابع الاستراكت (المجرد) من خلال حوادث ومنتوجات افهميه.

وتقسيم نظرية المعرفة إلى ثلاث مناطق مهمة:⁽³⁾

1. معرفة الاشخاص، والاماكن بشرط ان نلم الماماً تاماً بطبائع هؤلاء الاشخاص، أو بوصف دقيق للاماكن، كما إن الالتقاء بالأشخاص أو زيارة اماكن في حالة وجدانية انفعالية لا تؤسس معرفة دقيقة.
2. معرفة الوقائع، ونعبر عنها في صورة قضايا صادقة نقبلها في غالب الأمر كما يقبلها غيرنا من الافراد.
3. معرفة تقوم على اكتساب مهارات يدوية وذهنية، وتحتاج إلى ممارسة وممران حتى تتأصل لدى من يلم بها. فهذه المهارة تعتمد على حرفة. ان هذا النوع من المعارف يعتمد على الالفة والتوحد لوقت طويل حتى يتم اكتساب المهارات النوعية.

تعتبر المعرفة جد ضرورية في حالة توفرها مع المتطلب الاساسي الا وهو الاخلاق ففي حالة عدم وجود هذا الشي (الاخلاق) تصبح المعرفة منتفية وهي الحالة التي غالبا ما أعتمد عليها السفسطائيون،

⁽¹⁾ انجلو شيكوني، افلاطون والفضيلة: مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين افلاطون والفارابي، تر: منير سغبيني، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1986)، ص23.

⁽²⁾ ينظر: لوك بيرسون وجان فرنسوا برادو، معجم افلاطون، تر: منى الشاعر، ط1، (بيروت: النايا للدراسات والنشر، 2014)، ص51.

⁽³⁾ ينظر: محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 2001)، ص173.

فالمعرفة كانت تعتبر كأساس للحياة الاخلاقية لذا عمد سقراط على الموازنة بين هذين المفهومين (المعرفة / الاخلاق أو الفضيلة). عبر تمخضات الشكليات المعنيين لذا فنظرية المعرفة بينت القالب المهم بين الشر والخير وانتفاء الشجاعة ووجودها. حيث يتقبل سقراط النظرية القائلة بأن الخير يشق من العلم كما وأنه لا يوجد خير بلا علم. أما الشجاعة، فنرى أنه ينفيها عن الحيوان بسبب عدم أدراكه الوسيلة التي يقوم بها أو عدم امتلاكه التفكير فيقارن بينه وبين الطفل لذا لا يمكن أن نسمي الطفل الغير دارك للوضع ونعطيه صفة الشجاعة.⁽¹⁾ إذ برهن من خلال حواريته مع أستاذه واستدعاه إلى وجود العديد من الافتراضات التي عشقها بالنظرية المعرفية ذات الارتباط المتناس مع الفلاسفة أي أن انطلاقة الفلاسفة يجب ان تكون من مناقشة النظرية ومتطلباتها العلمية. ولم يبقَ افلاطون مشغولاً بهذه النظرية فحسب بل أنتقل إلى نظرية المثل وأبرز ذلك من خلال كتابة الجمهورية الذي ساهم في بيان الجانب المثالي لأراءه.

تُقسم نظرية المعرفة الافلاطونية إلى ثلاث أقسام مهمة: أولاً الحس، المكون الرئيس وتُهاجم المعرفة الحسية أشد هجوم، وهي تؤكد على أن العقل هو وسيلة معرفة الحقيقة. ثانياً العقل، هو الوحدة المتشابهة في الإنسان مع العالم العقل المثالي. ثالثاً الترابط، بين المعرفة والوجود، فكليهما يعتمد على الآخر فالنفس حينما تكون مع المحسوس تضطر، إما إذا كانت على اتصال مع المثل العقلية، فأنها تصل إلى حالة الفكر، أي حالة المعرفة اليقينية.⁽²⁾ هذه المكونات ولجت في لب النظرية المعرفية التي عمل افلاطون فيها كركنٍ أساس من أركانها حيث بين جوانبها وتطبيقاتها الاستمولوجية.

تروم المعرفة ان تبني برجاً شاهقاً من أجل ايضاح الطرق الفكرية التي تشتبك معها حيث يسهم في هذا التكوين، الصدق / الحق، كما أنها تتمشكل بين المنطقة العقلية ومنطقة المرئيات والمحسوسات. بالتالي يمثل الأول (العقلي) الأشياء الحقيقية التي ينتجها التجريب والملاحظة أما الثاني (الحسي) تمثلها منطقة الميتافيزيقيا حيث تشكل الأرواح والأشباح ومن ثم انعكاساتها في الماء والمرآيا⁽³⁾ الطابع الكبير في هذا الجانب ومنطقة يتخذ بها العقل الباطن الحيز الوفير والمكون الداعم لها مستنداً إلى الخرافة والاسطورة.

رفض أفلاطون بعض الأمور التي تنادي بربط العقل بالإحساس متخذاً منها خطوة رئيسة في بيان أهم الفروقات بين الحسي والعقلي غير أنه لا يستطيع أن يلغي أحداً منها لكونها وحده مترابطة، كما أنه بين إن "المعرفة التي تتناول العالم المحسوس هي معرفة من قبيل الظن، opinion—Doxa، أما المعرفة التي تتناول العالم المعقول فهي معرفة يقينية ويسمى بالعلم اليقيني أو التعقل، intelligence—Noein، وهي أعلى درجات المعرفة لديه"⁽⁴⁾ لذا أتبسم المنهج الافلاطوني بإبراز اهم المتعلقات المثالية والالتجاء إلى سرد بعض الافاهيم المتعلقة بوجود الانسان وعلاقته بالميتافيزيقيا وكذلك بالماديات. فأولى المعارف السالفة التي أوردها افلاطون تهتم بالجانب الميتافيزيقي والاعتماد على الإحساس بما يجول في عقل الإنسان ذاته وكيفية تعامله مع هذه القوى الميتافيزيقية. إما الثانية فتتعلق بالجانب المادي وهو الجانب المحبذ لدى افلاطون كونه جانب ملموس ينماز بالمدرجات الموثوق منها والتي تحصل أمام أعين الناظرين لا منعكفة على ذاتها

(1) ينظر: محمد محمد قاسم، المصدر السابق، ص 26-29.

(2) ينظر: عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، (الكويت: جامعة عين شمس الكويت، 1993)، ص 208-209.

(3) ينظر: محمد مظهر سعيد ونظلة الحكيم، جمهورية افلاطون، ط 1، (بيروت: مطابع بيروت الحديثة، 2013)، ص 112-113.

(4) محمد عباس، أفلاطون والأسطورة، (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص 95.

تروى من خلال الاساطير كما بين لنا ذلك من خلال كتاب الجمهورية حيث أخذ بعض الجوانب الاسطورية المتعلقة بقصة الكهف ومن هم داخلها وكيف يتعاملون مع المكان وشرح كيفية الإقامة الوجودية فيه.

محاورات افلاطون بين فيها الفرق بين ما هو يقيني وهو ما يكون حقيقي وما هو حدسي يعتمد بشكل أساس على المفاهيم الميتافيزيقية واليوتوبية التي تعمل بوصفها نتاجاً لنظرية المثل، ما جعلها تكون فوق الاستدلال فأنها مؤسسة على العقل وهو ما يساوي القول بأنها مبنية على المفاهيم لأن العقل هو ملكة المفاهيم⁽¹⁾، التيأرتكز بها الجانب الابستمولوجي بحقبته الافلاطونية النابعة من مناقشاته مع السفسطائيين وكيفية سبك المصطلح المعرفي عبر مكونات الاشتراط اليقيني والحدسي للمعرفة.

بلورت نظريات أفلاطون (التذكر-المثل-المعرفية) أهم الأسس لبيان الجانب العملي والتطبيقي للإنسان ففي أولى النظريات يبين حاجته لثنائية الخير والشر، والنظرية الثانية تقول أن الروح توجد قبل البدن. إما الثالثة فيقول فيها أن كنا نبحث عن شيء نجعله، فكيف لنا أن نتعرف عليه إذا صادفناه؟ وإذا كنا نبحث عن شيء نعرفه، فما فائدة أن نبحث عنه؟⁽²⁾ أنطلق بهذه النظريات من خلال محاوراته السقراطية حيث أخذت جوانب هذه النظريات الثلاث وأخص بالذكر النظرية المعرفية وأهم سمتين بارزتين لبلورتها: الأولى محاورته لأستاذة سقراط وهو جل الاهتمام الذي عمل به هذه هي المرحلة البدائية في حياته. الثانية تطور هذه المرحلة والعمل بها ضمن المنهج الافلاطوني ذاته أي أن افلاطون أخذ على عاتقه مهمة صيغة وتطور النظرية المعرفية.

إن المعرفة المميزة تتضمن درجات غالباً ما تحتاجها التصورات، كونها تدخل بصورة غامضة. حيث عادة ما يحتاج الغامض درجات ويتضمن المتميز درجات، وتصاحب الأفكار الغامضة دائماً أكثر الأفكار تميزاً، وهي مرحلة تظهر أنواع المعارف الإنسانية سواء كانت غامضة أو افتراضية. وأسمي التعريف أسمى حين يكون ثمة وجه للشك في إمكانية التصور المُعرف ليبين أنواع المعرفة (الحدسية / الافتراضي-المطابقة).⁽³⁾ أبرزت فكرة لبُنتز هذه المعارف من خلال مناقشة آراء أفلاطون وانشغالاته في المهام الميتافيزيقية وليبين الفهم الذهني المتعلق بالجانب الحدسي الافتراضي وليس الجانب اليقيني المتعلق بالمطابقة.

ويرى الباحث أن النظرية المعرفية لدى افلاطون خاصة والتي تبناها الفلاسفة الاغارقة من بعده باعتبارها بياناً استيطيقياً ساهم في تبني وازهار ابعاد ديموغوجيا التعامل مع المنطق في سبيل اظهار الأبعاد الاستراتيجية المكونة للنمط النظري على إبراز العديد من الافاهيم التي تصب في بروز القالب الابستمولوجي كقالب يفرز مكونات الحقيقة المطلقة أو جزئيات منها.

وأخذت النظرية لدى ارسطو (284-322 ق.م) بعداً شاملاً يتحايين بين الآونة والأخرى على إنتاج نماذج خارجه عن سابقها إذ بدأت تنطلق بنموذجها التجريبي الارسطي الا أنه فيما بعد اتسمت بطابع العلمية وابتعدت عن ميكانزمات التجريب. اكد ارسطو (384-322 ق. م) من خلال نظريته المعرفية، وأعني

(1) ينظر: محمد جديدي، المصدر السابق، ص 268-271.

(2) ينظر: محمد عباس، المصدر السابق، ص 87-90.

(3) ينظر: لأبُنتز، مقالة في الميتافيزيقيا، تر: الطاهر بن قيزة، ط1، (بيروت: المنظمة العربية، 2006)، ص 174-175.

(فن الشعر) على الجانب المعرفي والاشتغالات التي ينبغي للنص الولوج بها وعدم الخروج عنها في أيطار ثانوي لأنه حاول نقد مثالية أفلاطون التي جاءت بالنظريته العلمية الصارمة في بقاء هذا النموذج المعرفي أسيراً لها إلى وقت من متأخر من أيامنا. " وأن (المعرفة) صنعت في الأصل لتتعامل كلية مع الملوك والأمراء، إضافة إلى أن هذا التفسير يجعل من أرسطو صانعاً لقوانين⁽¹⁾. وذلك على سبيل المثال أن الإسكندر المقدوني هذا القاعد العظيم تتلمذ على يد أرسطو لكي يكون حكيماً في اتخاذ القرارات السياسية الصائبة وتنظيم خططاً عسكرية. وتعني هذه القوانين المعرفية في بنيتها ضمن أساليب الكتابة في تلك الحقبة، إذ أخذ يتحدث عنها بشكل كبير مميّزاً الطابع الذي يجب أن يكون الاشتغال به والآليات التي يعمل بها الشاعر والفيلسوف والسبل التي يجب أن يخضع لها في سبيل بيان موهبته المعرفية.

التحق أرسطو في بداية التفتح الذهني لديه في أكاديمية افلاطون حيث "أنشاء افلاطون للأكاديمية لم يكن أمراً مبتكراً أو غير مسبوق فإن ايزوقراط معاصر افلاطون والأكبر سناً قد ترأس بالطريقة نفسها على مؤسسة للتعليم العالي هي الأقدم عهداً. إما الجديد بأفلاطوناً كانت معهد لإجراء البحوث العلمية"⁽²⁾ من هنا جاءت نشأت أرسطو المعرفية واكتسابه التعاليم بين الأكاديميتين إلا أن الأثر الكبير الذي تركه أفلاطون في نفس أرسطو صيره على تماس مباشر مع الفلسفة والعلم. كما أن قرب أرسطو من العائلة الحاكمة ومن ثم تتلمذ أحد افرادها على يده وهو (الإسكندر المقدوني) جعله بوابة رئيس للانطلاق، حيث ساهم الأخير في تزويد أرسطو بالعديد من النماذج التي رغب بها سواء اكانت هذه النماذج علمية (من خلال الحملات والفتوحات) التي ساهم بها الاسكندر، أو من خلال السياسية حيث كان مقرباً جداً من البلاط، أو من المعرفة حيث أمل بالاحتكاك بالشباب على غرار ما كان يفعله استاذة افلاطون وتبنى في الوهلة الأولى بعضاً من تعاليمه حول النظرية المعرفية إلا أنه في ما بعد استطاع ان يشق طريقاً منفرداً مناقشاً أستاذه بكل الأمور التي انتجها الفكر.

منطق أرسطو المعرفية وعلمنا سبل جديدة أفادت قوالب البناء النصي وتجرى بعض التعديلات عن سالفه بخصوص هذا الأمر، وجعلها الأساس المكرس وفق هذه النظرية حيث لا يمكن الخروج عن نسقة إذ وصف لنا عبر كُتبه الآليات التي يشتغل بها كل من المشتغلين في هذا التيار الكتابي للنظرية. كما "أستخدم أرسطو مزيجاً من الملاحظة التجريبية والاستنتاج المنطقي ليحدد عناصر الشعر الدرامي وكيفية اتحادها وتفاعلها في العمل"⁽³⁾ الذي بثه نص أرسطو جعله أول المنظرين للمثل لهذا المنتج المفاهيمي. كما أنه بين لنا الاشتغالات التي أراد الخوض بها جاءت سيلاً متدفقاً من سابقة إلا أنه إضافة عليها مسته بحيث المغايرة للجمع. فمثلاً عندما حدد ارسطو هذه الجوانب امهل الكاتب الخوض بها لا التوقف عندها. أراد من كل هذه البوادر الاستمولوجية أن يبين السمات الأساسية والأسس الرئيسة لها.

يقسم أرسطو أنواع المعرفة إلى العديد من الأشياء "فهناك المعرفة التي تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة التي تستخدمها، وثمة تقسيم آخر: فهناك الأنواع التي تأمر: والأنواع الأخيرة أعلى درجة فيها يكمن

⁽¹⁾ مارفن كارلسون، نظريات المسرح: عرض نقدي وتاريخي من الإغريق إلى الوقت الحاضر، تر: وجدي زيد، ج 1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2010)، ص 21.

⁽²⁾ مها أحمد الشناوي، محاورات أرسطو وأصولها الافلاطونية، ط 1، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2008)، ص 39.

⁽³⁾ جوليان هلتون، نظرية العرض المسرحي، تر: نهاد صليحة، (الشارقة: مركز الشارقة للأبداع الفكري، 2001)، ص 23.

الخير بمعناه الحقيقي، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتواصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل وضع الخير في نصفه عينيه، ونعني بالفلسفة، هو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف⁽¹⁾. وهذه مرحلة مبكرة جداً للمشتغلين في التيار المعرفي وعبر هذه المنطلقات أسس له مكاناً فلسفياً واسعاً إذ أن هذه النظرية المعرفية استطاعت بيان كل ما هو ضروري لدى الفرد الإغريقي.

يرى أرسطو أن " الحقيقة عملية ارتقائية يتشكل فيها العالم المادي من أشكال مدركة جزئياً، متجهة من خلال عمليات طبيعية - ناحية اكتمالها المثالي، والفنان الذي يعطي شكلاً لمادة خام أنما يعمل بطريقة مشابهة لعمل الطبيعة ذاتها في ملاحظة الأشكال المدركة جزئياً في الطبيعة ملتصقاً اكتمالها وهوم بذلك لا يقدم الأشياء كما هي في الواقع ولكن كما يجب أن تكون"⁽²⁾ على أن تكون النظرية المعرفية ذات غايه أساسية تجعل مرحلة وعي العامل بها في حالة ارتقائية تعتمد على فتح مسامات جديدة بين الفلسفة بصفتها ذات حضور متمركز في ثقافات الإغريق السالفة.

فقد أرسطو "القدرة على فهم ما هو الإنسان التراجيدي الذي كان قد صار بمعنى من المعاني غريباً عليه لقد انت التراجيديا بعد الملحمة والشعر الغنائي وانمحت في اللحظة التي انتصرت فيها الفلسفة"⁽³⁾ حيث ان الادوات التي فرضها ارسطو كانت نافية للملحمة و متمسكة في بناء قالب واحد هو شعر محكوم ببعض الأوزان الديثرامبية الممجدة للإله الأناشيد والتي ساهمت بنشوء التراجيديا. وقد وضعت هذه المحاولة في بادئ الأمر على أنها مشروع تجربة لا غير ثم كرست فيما بعد إلى منهج علي كتابه (فن الشعر).

من هنا بدأ البث فرض الهيمنة على جميع المكونات التي كانت سابقة له ولاحقة اليه أيأنه جعل العقل الإنساني واحد من أهم المتمركزات لبناء النظرية ونبذ جميع المتعاليات التي وفرتها لنا الميثولوجيا فأبرز ما أنتجته النظرية هو المعنى الإنساني المتلازم والركن الأساس في جدولة الخطاب سواء كان الخطاب شفاهياً أم كتابياً.

أسهم ارسطو في نظريته في بيان الحالات رآكره وضعها ضمن قالب ابستمولوجي مغاير للتنميط الكيفي. حيث الحبكة (القصة) والشخصية والفكرة واللغة والغناء (الموسيقى) والمرثيات المسرحي (المنظر المسرحية) لذا على البطلا إذا قرر قرراً، ألا يغيره أو ينزعه من تفكيره واهتمامه. ويعتقد البعض أن ما ذهب اليه ارسطو حول مفهوم "الاثم التراجيدي" يتمحور في مبدأ ان كل بطل حُدد منذ لحظة ودلاته⁽⁴⁾ الأمر الذي يوجب ظهر البوادر والمساهمات الأولى للتمايز المعرفي وكذا الأمر لظهور شكل نظري فيما بعد ند للمساهمات النظرية أيأنه ينفي كافة المكونات الأولى ويأتي بمكونات جديدة خارجة عن كافة المبتوثات السابقة التي نادى بها نظرية ارسطو.

(1) مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ص34.

(2) مارفن كارلسون، نظريات المسرح، المصدر السابق، ص12-13.

(3) جان بيير فرنال وبيير فيدال ناكية، الاسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، تر: حنان قصاب حسن، ط1، (سورية: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص21.

(4) ينظر: ارسطو: فن الشعر، تر: ابراهيم حمادة، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، بلا ت)، ص97-99. ينظر: سنيشينا يانوثا، نظرية الدراما، تر: نور الدين فارس، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 2009)، ص306-308.

ويرى أرسطو في بعض طروحاته بخصوص المعرفة والسعادة أن الناس جميعاً يتفقون على أن المعرفة هي الخير الاسمي، فلا شك أن غاية الحياة بين عامة الناس وخاصتهم هي بلوغ المعرفة والسعادة، ولكن الناس يختلفون في فهمهم للمعرفة، فمنهم من يراها على أنها اللذة، وبعضهم يراها في الثروة وهنا المعرفة عبارة عن مجموعة الاحساسات كونها نافذهمن نوافذ العقل في العالم الخارجي وان الأفكار في بداية تشكلها المعرفي تكون بسيطة ويتفاعلها مع المكان أو البيئة تبدأ فيها مرحلة الاكتساب المعرفي⁽¹⁾. أسهمت المعرفة اسهاماً واضحاً بحياة الإنسان ومكوناته حيث لم تترك معتركات الحياة الانسان في سبيلة بل افرزت هذه المكونات نتاجاً اساسياً في ارادته ومغزى ما يرمي اليه.

تبين نظرية أرسطو المعرفية أهم جوانب التحليل المنطقي والمكونات البنائية حيث يعمد إلى مناقشة العبارات حسب حقيقة منهجية. كما إن المنهج الارسطي يهتم بجزء واحد من العبارات التي تؤلفها اللغة والمعرفة. لذا فان ارسطو يذهب إلى بيان الدراسات التي اعتمد عليها في انتاج نظريته الجديدة حيث يبدأ بالتداول المعرفي بواسطة إظهار الجوانب التي يفهمها المنطق باعتباره نظام متماسك من مقاطع وكلمات وعبارات معرفية تختلف فيما بينها بسبب المكون العاطفي والفكري وتركيب مقاطعها وقواعدها المدروسة إذ تنحسر في أسباب تقسيم العبارات من الناحية النحوية والمعرفية للغة⁽²⁾. حيث يرى الباحث أن المعرفة تجلت في مبادئ ارسطو وفلسفته بشكل واضح وأنها تعد اساساً للتمييز بين المنتج العلمي والمنتج المتخذ من الفلسفة بوابة لها.

النظرية المعرفية لدى (الفارابي 874-950م) أتمت بالطابع القصدي المعرفي لدى فيلسوف الشرق العربي في بيان المبرهنة العقلية والمتعلقة بالطابع الميتافيزيقي والكسمولوجي حيث أراد توضيح جُل المكونات ذات الارتباط بالطبيعة. وكثيراً ما نجد الفارابي متعلق بشكل أساس بالعوامل الميتافيزيقية ففي أحد جوانبه يتكلم عن نظرية الفيض الالهي ويتخذ منها السبيل الأهم والأعم في أنارة الكون. كما إننا نجده في تماس معها بشكل واضح مفرزاً قلبه الإسلامي كهدف أسى لبلوغه، حيث يتخذ من مرجعياته الإسلامية في كل حين مدخلاً رئيساً لتطبيقاته الأسى، في بيان النظرية. ويتضح من هذا المدخل ان المسلمين لم يستطيعوا تجاوز هذه العقدة التي وقفت كحجر صلد أمام الابداع وامام النظرية لذا بقيت النظريات المعرفية على المحك تارة تصعد بسبب انتسابها إلى الكسمولوجيا وتارة أخرى تهوي امام العقد العملاق الذي يتخذ من المعرفة والوجود التماس الأول لإبراز نظريته دون الرجوع إلى قوى أخرى مغيبة عن العالم المحسوس. كما نجد بان الفارابي بخصوص نظرية المعرفة لم يضعها بشكل مباشر أمثال النظريات الأخرى. بل أنه عمد في اشتغاله الاستمولوجي على جعل المعرفة موجودة في العديد من الكتب ولم يفرد لها أي كتاب وهي متناثرة هنا وهناك في متون مؤلفاته.

أخذ الفارابي من الكواكب والنجوم سبيلاً مهماً في بيان المعرفة، على أعتار أن العرب كانوا يتوصلون إلى معرفة الأشهر والطرق من خلالها. ونجده يقول أنه يمكن الحصول على المعرفة من خلال الأمر الظني وهو ذات الأمر الذي نادى به أفلاطون موضحاً بين الظن واليقين. فمن خلال المعرفة اليقينية

⁽¹⁾ ينظر: عماد عبد الرحيم زغلول، نظريات التعلم، ط1، (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2012)، ص30-31.

⁽²⁾ ينظر: ياسين خليل، نظرية ارسطو المنطقية: دراسة تحليلية لنظرية ارسطو في اللغة والمربع المنطقي والقياس الحملي وقياس الجهات، ط1، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2006)، ص33-34.

البراهانيةأأخذ الأفلاك السماوية مصدراً أساسياً في أثبات اليقين حيث يبين أن هناك كواكب تجلب السعادة، وأخرى تجلب التعاسة والحزن. في حين جعل من المعرفة الأخرى أمراً ظنياً أساسه الشك والتجربة.⁽¹⁾ لذا فإن الخميرة المعرفية أفرزت لنا مكوناتها النظرية لأنها وأحدة من أهم الأشياء المقننة للإرادة والفعل كونها بقت تعمل ضمن إطار العلم متناسية كافة الاطر الدنيوية.

سبل اكتساب المعرفة أو كيفية الحصول على المعرفة:⁽²⁾

1. الحصول على المران والدربة الكاملة في الجدل من أجل أنتاج أو أتقان طرق جديدة بالحوار.
2. التعرض المبدئي إلى مبادئ رئيسة والولوج من خلالها.
3. أدراك المكونات أو المبادئ التي تنضوي بها سبل التكون المعرفي وواقع تحققه بالفلسفة.
4. تطور المهارات الحكائية من خلال القراءة والمتابعة وكيفية التواصل مع الناس بطرق حجاجيه تسهل لهم استقبال الفكرة المراد ايصالها.
5. رفض السفسطة والالتجاء للنظرية، والاعتماد على العناصر القرائية والمفاهيمية كحل اسعى لبروز المعرفة.

يجب على النظريات ان تستقي اساسها من ما هو فلسفي أو لساني وهنا تجسد هذا الشيء في الأساس الكرونولوجي (الزماني) للنظرية الميتامسرحية، كما أنها تتخذ من النص المشكل لبيان طروحاتها النظرية، وتذهب هذه إلى بيان الوحدة المتعالية وتخيلائها فيما يتعلق بالمستوى النصي، لذا فاللغة الميتافيزيقية، هي بمثابة ند واضح لمفهوم النص، وعليه فالوجود، هو الأمر الاهم بالنظرية كي تدعم مكوناتها، النظرية النصية جاءت لتعمم صفة العلمية على كل الانماط النصية المختلفة. وأعتمد هذا النسق من أجل بيان منعى ما هو حقلي مخصص لمفهوم التعدد الحقلي والمنعى الآخر بويطقي يدخل الزمن التاريخي في صلب بناء نظريته.⁽³⁾ وفي واقع الأمر أنه لا يمكن ركن أي نظرية ما على الادراج لكون هذه النظرية تختلف مع مفهومنا الحالي بل يجب ان تكون هذه النظرية هي المحفز الأول والاساس للإتيان بما هو جديد معرفياً.

وفي كتاب (تهافت التهافت) يهاجم أبن رشد الأمام الغزالي ويعرض أراء كتابة تهافت الفلاسفة ويضعها تحت المجهر. واتسمت مراحل المعرفة لدى أبن رشد بالمكونات التالية:⁽⁴⁾

⁽¹⁾ ينظر: ابو نصر الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تح: عماد نبيل، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص130-132.

⁽²⁾ ينظر: المصدر نفسه، ص97.

⁽³⁾ عبد الرحيم جيران، سراب النظرية، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص7-10.

⁽⁴⁾ ينظر: ماهر اسماعيل الجعفري وكفاح يحيى العسكري، فلسفة أبن رشد التربوية، (بغداد: دار الحكمة، 2002)، ص113-117.

1. مرحلة التجربة الحسية في المعرفة: حيث أن بداية المعرفة ترتبط أساساً بالتجربة الحسية إذ بالحس ندرك الصور من حيث هي شخصية. ولأن الصورة ترتبط بالمادية فاطلق عليها أبن رشد الصورة الهيولانية.
2. اثر العقل: ان الحس المعرفي يأتي بالدرجة الأولى ومن ثم التخيل مرتبة ثانية الا أنهما لا يكفيا لذا ينبغي وجود العقل كمرتبة مهمة وهي مرحلة نشوء مذهب الرشدية. كما يقسم العقل إلى جانبين مهمين:
 - أ- العقل النظري: وهو عقل الهي.
 - ب- العقل العملي: متعلق بالعمل ويتكون من خلال التجربة وتكون بالحس أولاً، وبالتخيل ثانياً.

برهن (أبي الوليد) إن النتاجات المعرفية والعلمية أُنسبت بطابع آخر غير المتعرف عليه وربما في كتابة (تهافت التهافت) يعترض أبن رشد على الامام الغزالي ويعرض أراءه تحت المجهر النقدي وهو هذا يفرش الفلسفة الإسلامية ويضعها تحت بوابة جديدة هي بوابة الرد على الآخرين. كما ويرى أبن رشد "إن البراهين التي تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً ليس يمكن أن تكون ففي الجواهر الأول لأن هذه ليس لها اسباب خارجة عنها تعطي وجودها وماهيتها"⁽¹⁾ وهو بهذا يميز بين المادية والماهية ويوضح ذلك من وجهة نظر اسلامية ليبرهن التفاعل الحي بين كل من الفلسفة والدين كونهما كما يرى ركنان لا ينفصلان.

ميزت الانماط النسقية في كتابة الفارابي المعرفية المستندة في الغالب الاعم على طروح الفلسفة اليونانية حيث أن "المتأمل في مجمل النصوص والاقوال (للفلسفة الفارابية يشاهد أن الأمور) المتعلقة بقضية المعرفة في هذا الفكر أنها تتأسس على نقد العقل وبيان محدوديته في المعرفة وعجزه عن الاحاطة بحقيقة الوجود والانسان في بعدهما الالهي والروحي"⁽²⁾ وهي الحالة الوسيطة التي اتخذها الفارابي سبيلاً للنفاذ من المعتقد المتداول وأن كل من يقترب من الفلسفة يتهم بالزندقة والإلحاد لذا كان العديد من المهتمين بهذا الجانب ذوي تخوفات هائلة في هذا الشأن.

إن مصدر المعرفة والأخلاق والوجود لدى الفارابي وأجب الوجود لذا فالجزئي النسبي لا يفيد الكلي المطلق المجرد بأي من أحوال التجريد. وإن الوجود لدى الفارابي هو الوجود الواقعي المطابق لواقع حال الذهن للموضوع. وهي سلسلة تتعاقب في إنتاج المبادئ الأولية للمعرفة.⁽³⁾ وهي حالات تتجلى عبر العديد من كتابته بهذا المضمار.

تتجلى نظرة الفارابي لسالفه من الفلاسفة وخصوصاً الإغارقة نظرة إجلال وقدرسية اضفى عليه بعضاً من الالهيات التي أشتهر بطرحها. ويضيف (عبد السلام بنعبد العالي) إلى هذا بقوله "إننا نشعر من

⁽¹⁾ أبن رشد، نص تلخيص منطق ارسطو: كتاب انا لوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، تح: جبرار جهامي، ط1، مج: 5، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص498.

⁽²⁾ محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في افريقية والغرب الاسلامي: القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2009)، ص170.

⁽³⁾ ينظر: مدني صالح، هذا هو الفارابي: مدخل وتمهيد، (بغداد: منشورات دار الجاحظ للنشر: الموسوعة الصغيرة (59)، (1980)، ص25-27.

كلام الفارابي أنه ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو نظرة إلى سلسلة من الائمة المعصومين⁽¹⁾ وهذا يوضح الارتباط الوثيق بأرائهم وطروحاتهم. فالمعرفة لديهم اخذت بعداً آخر واشتغالا ديموغرافياً يهتم بطبيعة المجتمع في أيام الخلافة العباسية.

وضع الفارابي أهم المبادئ التي أستند عليها التراث الإسلامي سواء ما يتعلق بتأسيس السياسة الإسلامية أو الفكر المثالي بالميتافيزيقيا. إلا إن النظرية لديه جسدت ميوله واستعداداته، ذات التأثير الواضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به. كما أنها خضعت في تكوينها خضوعاً واضحاً وكبيراً لنظرية الخير الأسمى الارسطية. كما قبل هذا ترتبط بالنظرية الأفلاطونية. وهنا يتفتح التأمل والنظر الذي يؤدي إلى حالة من الغبطة والبهجة التي يخرج منها الإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين.⁽²⁾ لقد كانت هذه الاشتغالات العمود الفقري للنظرية الفارابية لا بل أنها انمازت بمفاهيم جديدة ساعدت في التطور المعرفية وعلى مرأى من أعين المحيطين به والمنافسين له بشأن المعرفة.

ركز الفارابي في شأن نظرية المعرفة على جانب لاهوتي حيث يذهب بين الآونة والأخرى إلى اعتبار المعرفة شيء من الله وهو الوحيد القادر على منح الإنسان الباحث عنها هذه المعرفة. حيث يضيف الفارابي قائلاً "إن الحكمة النظرية ليست في تناول الانسان طالما أنه محكوم بأن يحيا حياة سعي وبحث، وينبغي تقوم الحياة العملية والمدنية في ضوء البحث وخدمته ... المعرفة الأسمى والأكمل التي يمكن أن يأمل الحصول عن الله نفسه"⁽³⁾ ثم يحصر هذه المعرفة الكلية في جانبها الديني الإسلامي الذي يرمي إلى حصر سبل المعرفة في جانب ميتافيزيقي حصراً كونها معرفة كلية. "المعارف تحصل في النفس بطريقة الحس. ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً ... فهمهما قصد معرفة شيء من الأشياء، أشتاق إلى الوقف على حال من أحوال ذلك الشيء"⁽⁴⁾ أي إن الانسان متواقف ذا طابع نزوعي فكلما نال قسطاً من المعرفة أراد أن يحصل على أكثر منها وذلك لكي يكون أكثر دراية واطلاعاً على جميع الموجودات في الكون فالفارابي هنا يحدد الطبيعة البشرية ورغبتها في اكتساب المعرفة.

يعتد العقل بالإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية في المعرفة الانسانية، حيث ان النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل بل من خلال العقل العملي الذي يخضع للإرادة في معرفة ما ينبغي ان يفعل أو ما يجب الاحجام عنه. فالعقل الاستمولوجي يقوم على الخبرة الذاتية للإنسان في مدة زمنية طويلة في حياته من خلال الفطنة الاخلاقية والمعرفية التي من خلالها يستطيع الانسان التفرقة بين كل ما هو خير وكل ما هو شر ضمن إطار معرفية يختص به الادراك العقلي والفعل لى لكل انسان.⁽⁵⁾ ويرى الباحثان هذه

(1) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص27.

(2) ينظر: زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والالية عند الفارابي، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002)، ص392-393.

(3) محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، تر: وداد الحاج حسن، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص55.

(4) أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تح: البير نصري نادر، ط2، (بيروت: دار المشرق: المطبعة الكاثوليكية، 1986)، ص99.

(5) ينظر: سليمان الزاهر، نظرية العقل عند الفارابي، (سوريا: مجلة جامعة دمشق، مج: 30، ع: 2+1، 2014)، ص452-453.

التبويبات أستمزت بها نظرية الفارابي سواء بالشأن الميتافيزيقي أو الصوفي أو لاهوتي تمخض عبر انثيالات تداعي الأفكار المقترنة مكوناتها الفارابية بالفكر الإسلامي.

أنتج الفارابي العديد من المؤلفات إلا أن كتبه تمثلت في طروحات السابقين عليه حيث "الخلاصة لأفكار الفارابي المنطقية أنها بمجملها شروحات واقتباسات لأورغانون أرسطو ولكنه أدرك هذه المعرفة الحقانية في الأمور العقلية والكشفية لسبر اعماق الجواهر الحققة في كافة الموجودات. فطبّقها وشروحها ورتبها في جميع نظرياته الفلسفية التي رد فيها على خصومة الذين أتهمه بالزندقة والانتساب إلى الباطنية".⁽¹⁾ وهنا يحاول الفارابي الالتجاء إلى العقائد والمثيولوجيا من أجل تدعيم الجانب الابدستمولوجي الموجود بين انعطف بعض الكتب الفارابية. إذ أنه لم يخصص كتاباً يعنى بالجانب المعرفي تحسباً من الاهتمامات التي عادةً ما كانت توجه إليه وتحبط من عزيمته.

يتضح الغرض من الثنائي المهم في تجلي مكوناتها العقلية فيما يتعلق بالمنطق والمعرفة كما يجدها الفارابي كونها تعطي القوانين التي تقوّم العقل وترشده نحو الحق في كل ما يمكن ان يخطأ فيه. وإذا كان العقل هو الذي يستنبط، أو يضع العلوم، إذن فان هذه العلوم لا تستغني بالتبعية عن المنطق والمعرفة كمقوم لها.⁽²⁾ ويرى الباحث إن هذه النتيجة ركزت على بيان صحة الأدوار التي تناولتها تشريعات الفارابي كدلائل برهانية لمكون يذهب نحو استنباطات جديدة تعنى بها الفلسفة والعلوم المعرفية قاطبة. كما وتتلخص باستنتاجات خاصة تشمل الحوار بالدرجة الأولى ومن ثم الجانب الديالكتيكي بالدرجة الثانية.

ارتبطت المعرفة بمكوناتها الفلسفية بالماهية والوجود فكانت لها مكاناً استراتيجياً مُحائِثاً للعمل الإيجابي الذي وصفه الفارابي في فلسفته لذا شملت المعرفة بعددين أساسيين لدى فيلسوفنا. "الفقرة الأولى للإنسان دور فعال وإيجابي في معرفة المعنى أو الماهية. الفقرة الثانية الإنسان منفعل في عملية المعرفة، فلا إيجابية في ذلك".⁽³⁾ يروم الباحث إلى أن الفارابي كان مشوشاً من الناحية الفلسفية فتارةً نراه يتماهى مع الدين وتارةً أخرى نراه يذهب مع الفلسفة، ويرجع سبب هذا مخافة أن يتهم بالأحاد والزندقة. وفلسفة الفارابي مآهات الأولين من فلاسفة الغرب كما أنه أخذ الجانب الوسطي بين الدين والفلسفة.

مثلت النظرية المعرفية لدى (أبن رشد 1126-1198م) جانب مهم في وقتها حيث جعل من النصوص المعرفية والفلسفية اليونانية المدخل الأساس لطرح مفاهيمه، وعلى هذا المنوال توزعت فلسفته إلى طرفين: الطرف الأول مؤيد لوجود فلسفة، وجاء هذا الطرف من المسلمين له وصف هذا الفيلسوف على أنه ضمن الفلسفة الإسلامية. والطرف الآخر هو الغربي حيث وجدوا أن أبن رشد وسابقية من العلماء المسلمين، لم يقدموا للفلسفة شيء وإنما هم منتحلين أخذين بشكل غير مباشر من الفلسفة اليونانية وهذا ما حاول رفدنا به القديس توما الاكوييني والبرت الكبير.

⁽¹⁾ مصطفى غالب، الفارابي: في سبيل موسوعة فلسفية (1)، (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1998)، ص 48-49.

⁽²⁾ ينظر: خالد احمد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الاسلامي (1): الكندي والفارابي "رؤية جديدة"، (الاسكندرية: منشأة المعارف الاسكندرية، 2003)، ص 95.

⁽³⁾ حميدي بوجلطية خيرة، الماهية والوجود عند الفارابي، (الجزائر: مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية - قسم الفلسفة، ع: 10-جون، 2013)، ص 47.

يؤكد ابن رشد كسالفه من الفلاسفة اليونانيين على المعرفة النفسانية حيث يورد ذلك قائلاً "إن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة والنفسية وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضاً ... أن المعرفة في أمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه، وذلك لأمر ثلاثة: إما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم، وإما من قبل أن غيرها تستعمل أصلاً موضوعاً ما تبين فيها كالحال في العلم الإلهي، وأما لأن جل معرفة ذلك العلم لا يحصل إلا بمعرفتها كالحال في العالم الطبيعي".⁽¹⁾ نهل الشارح الأكبر الاعتناء بالنفس من سابقاته الفلاسفة كونهم اكدوا بشكل مباشر على الاعتناء بالمعرفة النفسانية وعدها الخطوة الأولى التي يجب الخوض بها حتى يستطيع الإنسان أن يعمل بالمبدأ الحجاجي كحل لنفاذ فلسفته للعوام.

أستطاع ابن رشد من خلال رؤيته "إتمام هرم المعرفة البشرية وأمن بتلك الإمكانية"⁽²⁾ وأراد أن يوظف تلك المعرفة في قالب عربي جديد. من خلال الشروحات التي قدمها فأخذت قلوبها الواسع والمنظم في الفلسفة. يعد (أبي الوليد) الشارح الأكبر والذي أتخذ من فلسفة أرسطو المنطلق الأول والإساس في بيان تجربته (الشرحية أو الفلسفية).

لقي الاقتباس رواجه في الفلسفة الإسلامية فلم تكن هناك نظرية خاصة ومحضة تتمثل بطروحاتهم بل كل الذي جاء به فلاسفتنا العرب هو قبس من الفلسفة الإغريقية وخير مثال على ذلك "إن العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت بهم".⁽³⁾ وهذا دليل قاطع ليبرهن أن العرب لم يكونوا ذوي اشتغال بالأمور المعرفية بل حاولوا التشبث بالآخرين وعدهم النقطة الأولى والمركزية لتمرير سراب نظريتهم عبر الشروحات التي قدموها.

وصف (الشارح الأكبر) مخرجات الفلسفة اليونانية وأفاد منها بطريقة فلسفية لذا صبغها بالطابع العربي وأن هذا الجهد لا ينفي الدور الكبير الذي مارسه في إنتاج القالب الفلسفي حيث نلاحظ أن توماس الاكويني كان الحجر الإساس في قشط فلسفة ابن رشد وما كان الأخير إلا أنه أضاف شيء واحد "الشيء الجديد الذي أضافه أبو الوليد إلى نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية فليس إلا نظرية الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة أسم (نظرية الاتصال بالعقل الفعال) أو أسم (نظرية اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال)"⁽⁴⁾ لذا وجد الباحث أن بطارية العرب الفلسفية مكثرة من الاقتباس.

أعتد ابن رشد بالوسطية التي نادى بها (المعلم الأول) حيث يقول "إن الأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلافها، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد، من طباع

⁽¹⁾ ابن رشد، تلخيص النفس لأرسطو، ضمن كتاب الفلسفة الطبيعية والالهية: النفس والعقل عند ابن باجه وابن رشد، غيضان السيد علي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 121-122.

⁽²⁾ جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط2، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص 82.

⁽³⁾ أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتير، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص 86.

⁽⁴⁾ محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، بلا ت)، ص 11.

الموجود الازلي"⁽¹⁾ وتلمس تعارضها بين الاقوال المثالية الميتافيزيقية ذات المنطلقات الاسلامية وأخرى يحاول لها جذورها الأسطورية ذات موقف متأرجح من قبل ابن رشد.

لقد بالغ ابن رشد في ايضاح معنى القدم ليبرهن على أن الفلسفة تتفق مع الدين، كما أن مسألة قدم العالم وحدوثة يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وخاصة عند بعض القدماء، كما أنهم اتفقوا على ثلاث اصناف من الموجودات هي: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة، لذا فالأجسام التي يدركها تكون بالحس وهو الأول، أما الثاني فهو موجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى، أما الثالث وهو موجود عن شيء وهذا هو العالم بأسره.⁽²⁾ مما سبق يرى الباحث محاولة ابن رشد ان يتماهى الدين والسلطة وبأن الفلسفة جزء لا يتجزأ من الدين.

يرى أحد مؤيدي الفلسفة الإسلامية ومشيعي فلسفة ابن رشد "ان المعرفة الحقة عند فلاسفتنا هي معرفة العلة الأولى أو واجب الوجود وكيف صدر عنه الوجود واحواله وصفاته، فهل يمكن للعقل أن يقدم معرفة يقينية في هذا المجال أم أنه يحتاج إلى مرجع آخر يستمد منه اليقين؟"⁽³⁾ غير أن الباحث لا يتقف مع هذا القول ويرى أنه يخلوا من العلمية كونه يحاول ان يثني على الجانب الفلسفي الاسلامي مبتعداً حتى عن العربي متخذاً من الخطابات الإلهية ستاراً للالتجاء إليه والانضواء بياافته.

ردّ القديس توما الاكويني على فلسفة ابن رشد من خلال جلبه ادله وبراهين تثبت عدم صحة ما اتى به ابن رشد حيث لم ينطلق القديس توما من الفلسفة اللاهوتية بل من الارسطيه ذاتها حيث ان "اول شيء وضعه (القديس توما) أن ارسطو أخطأ في شيءٍ والعرب الذين جاءوا بعده زادوا على فلسفته أشياء فأزداد الخطأ بذلك"⁽⁴⁾ ونرى تلميذه القديس توما أن ابن رشد كونه لا يعرف اللغة اللاتينية وكونه أعتد على ترجمات سابقة شرح أشياء هي خطأ في الأساس وما بني على خطأ، خطأ أيضاً. كما أن الوسطية التي أخذها أرسطو سبيلاً للنجاة من العرب وتشجيعه للفلسفة كونها مرادفاً مهم للدين يراها الباحث حاله من الانهزام أمام الجانب الثيولوجي (الالهي) والديني بالتالي استطاع الحافظ على بناءه لفلسفته وعلى حياته ايضاً.

يجد ابن رشد أن العقل غير تارك لتهورات الإنسان فمهما بلغ الإنسان حكمة ما، فإنه في لحظة انفعال واحدة يمكن أن ينسف كل شيء "يعتقد أن كل عقل في كل انسان مصدرة وأحد ومأخوذ من نبع وأحد هو العقل (الفاعل) ... فالعقل في كل انسان إذا هو واحد ... كان القديس توما يصيح بأنصار ابن رشد: هل تزعمون العقل الذي كان في افلاطون وارسطو والعقل الذي في قطاع الطرق واللصوص هو واحد"⁽⁵⁾ ودحض القديس توما جل الآراء التي طرحها ابن رشد مستنداً بذلك على الادلة والبراهين.

(1) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ص93.

(2) ينظر: كيورك مرزينا كرومي وسامي محمد ابراهيم، اشكالية العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مج:8، (الموصل: مجلة كلية العلوم الاسلامية، ع: 15 / 1 ، 2014)، ص359-360.

(3) فوزي حامد الهيتي، اشكالية الفلسفة في الفكر العربي ابن رشد نموذجاً، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص114-115.

(4) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ط3، (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص147.

(5) فرح انطون، المصدر السابق، ص119.

كونت فلسفة (الشارح الاكبر) العماد الأساس في تلقي فلسفة أرسطو حيث بدأ عصر الترجمة في عهد العصور الوسطى هذه المرحلة التي تجلت مبادئها وقيمها من خلال وجود العديد من المترجمين الذين ساهموا في نقل كتب الشارح الاكبر وقدمت كتب ابن رشد على أنها شروح لأعمال أرسطو وفي "العصور الوسطى الأولى (تميزت) بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقاً للتصور المسيحي. فقد كان التصور الاوغسطيني للمعرفة هو المسيطر... ووفقاً لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالأيمان"⁽¹⁾. إن ما دعا الكنيسة فيما بعد اعتبار كتب ابن رشد تنماز بالطابع الالحادي وذلك كونها تجاوزت بعض الخطوط التي رسمتها الفلسفة المسيحية إما بشأن أعمال أرسطو فلم تتطرق لها بل لم تدعها في طابع غير لائق بها بل دعت إلى تدريسها والحدو بها لكي تنقل إلى الآخرين. كما ويرى الباحث ان النظرية المعرفية تنقسم إلى شطرين مهمين: الأول عقلي ومثّل هذا الجانب كل من ديكارت وكانط. والثاني تجريبي ومثّل هذا الجانب كل من جان لوك وديفيد هيوم.

أنعش الفكر المعرفي في العصور الوسيطة إذ تمخضت هذه الفترة بالعديد من المكونات الخطابية بجوانبها الميتافيزيقية واستحضارها لكافة الأمور الحاضرة لهذا الفعل فالكنيسة كانت على تماس وأضح ومتدخل رئيس في بنيتهم الفكرية وفلاسفة هذا القرن أثبتوا انتماءهم الفكري للمعارف فمثلاً ابستمولوجية ديكارت (1596-1650م) انتهجت طابعاً منهجياً علمياً عقلياً في سبيل الاعتقاد بنواميس الكوجيتو (الديكارتية) الخاص به حيث تمايزت النظرية المعرفية لدى ديكارت بطابعها المنهجي ذو القوام المغاير عن نمطية السالفين حيث اتخذ من الشكل الظاهر القالب الأول لبناء منهجه الابستمولوجي، لذا اتخذ من كل الاشياء مبدأ عدم اليقين للمعرفة إلا من خلال التجربة كي تتيحه الوصول إلى نتائج حقيقية ذاتية لا تلك النتائج الموجودة على الورق لذا كان ذو نزعة امبريقية متجلية بطابعها الابستيمي كما ويعد ربنيه ديكارت اباً للفلسفة الحديثة ومن أهم المجربين بالميدان العقلي ذو نزعة التجديدية ذات الطابع البنائي.

بالعقل يمكن أن يعاد خلق العالم من جديد. نجد ديكارت وفر على الفلسفة ضرورة أيجادها المكونات المعرفية حيث يجد أن المعرفة هي القوة. تتجسد بعقل الكائن البشري كما يورد ديكارت جل اشتغاله بخصوص النظرية المعرفية لذا يقول ان جوهر الكائن البشري، ينبغي ان يكون واعياً، يتجلى الكوجيتو الديكارتية (أنا افكر إذاً أنا موجود) وهي الخاصية التي تميز الكائنات البشرية عن غيرها من الهائم كونهم يفكرون وهو تحليل منطقي.⁽²⁾ مبرراً أخذه بخصوص البحث والاهتمام بكل ما موجود من معرفة يقينية وعملية التشكيك بها. والانوية التي تمثلت في فلسفة ديكارت نتاج طبيعي لتمائل الشكل المعرفي لحالة أفهيمية غير خاضعة لقوننه معينه.

التكرار واحد من أهم المبادئ الديكارتية فيإعادة كل ما هو يقيني ووضعها في قالب تجريبي جديد من الوصول إلى الحقائق الجديدة التي لم يصلها احد بالتالي "يلزمنا ان نشك أيضاً في سائر الاشياء التي كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جد اليقين حتى في براهين الرياضيات ومبادئها بالرغم أنها بينة بياناً، وذلك

⁽¹⁾ زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 45-46.

⁽²⁾ ينظر: جون كارول، تحطيم الثقافة الغربية: إعادة إلقاء نظرة على الحركة الانسانية، تر: ماركنتك - مارك عبود، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2012)، ص 135.

لأن هناك من الناس من شك فيها".⁽¹⁾ وتجلت نظرية المعرفة الديكارتية في أستنادها على الشك من أجل الوصول إلى اليقين ولا شيء ثابت كل شيء رجراج متغير.

أوجد ديكارت ثلاث اصناف للمعرفة. وتعد أهم التوصلات التي أوجدتها هذه النظرية الاستمولوجيا وهي:⁽²⁾

1. يتعلق بأنفسنا حيث يقول عنه ديكارت أنه نمط قابل للخطأ بالتالي المفروض الحذر منه عند تكوين فكرة ما وأن لا نتعجل بل نترث.
2. هي وليد حوسنا وهي استعارة من العالم الخارجي وعادةً ما يكون خادعاً لعدم تطابق العالم الخارجي مع عالمنا الداخلي لذا علينا ان نحذفه من فكرنا.
3. اما الأخير فهو من المستحيل ان يخطأ كونه فطري ولد معنا كما أنه متصل بطبيعة العقل وهو جزء ضروري من بنيته التكونية او القوة الفطرية التي بها يفكر العقل وهي عوالم الاتصال مع الميتافيزيقيا.

دائماً ما يخوض ديكارت بعض المواقف المهمة والمؤثرة من أجل بيان المنهج الذي يعمل به. كما أنه ساهم بشكل فعال ومؤثر في إنتاج الثورة الصناعية وتطور الآلة فأنا لا نجد ديكارت ابا للفلسفة الحديثة فحسب بل هو ابا للفيزياء والتطورات الصناعية لذا نجده يسجل "أستحدث مخيلتي لأعرف ماهيتي معرفة أوضح... من الضروري أن نصرف الذهن، وبأقصى جهدٍ، عن هذا الشكل من التصور، ليتمكن من أن يكون قادراً على معرفة طبيعته معرفة متميزة كل التميز".⁽³⁾ هذا حيث يؤمن بالمبدأ الهلنستي الذي يعرض ماهية الأشياء على الطاولة ومن ثم يبدأ بتشذيبها وابرار الجيد منها مكذب كافة اليقينيات المتعارف عليها والبحث في جوهرها من أجل الوصول إلى الحقائق فإذا كانت مطابقة كما الرياضيات فلا بأس من البحث وإذا كانت مختلفة هو بيان حالة الاختلاف ومن هذا يتضح أن الديكارتية كمذهب تأسيسي شكي تبني العديد من المنظومات التي توضح اشتغال المنهج بوصفه بنائي يشتغل بالقلب الشكي.

ويوضح ديكارت أهم اسس الفلسفة المعرفية حيث يرى أن المعرفة تجعلنا، أسياداً ومسخرين ومالكين للطبيعة كما يدعو بإزالة الهالة عن الطبيعة وعدم الاندهاش أمامها والتأمل في هذا الأمر لكي نتجنب وسائل الخوف من الطبيعة او الانذهال أمامها وجعلها من الاوليات التي يجب اجتيازها لا بل يدعو إلى التمحيص بها وكذلك الخرافات التي حيكت حولها والتي تنتهي إلى الماضي وليست هناك أية امكانية للنكوص إلى الوراء غير أنه يبقى على الانسان وحده أن يقرر المبتغى النهائي لكل تقدم.⁽⁴⁾ بهذا انما يفسر البوابة الاولى التي تواجه الانسان في بداية مشواره لكي يبدأ بأولى عتبات النظرية الاستمولوجية وكافة متطلباتها المتخذة منها هراً للمواجه مع الواقع بشكله المفاهيمي.

⁽¹⁾ xxx ، نصوص فلسفية مترجمة، تر: طلعت الاخرس وطوني القهوجي، ط1، (لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2011)، ص32.

⁽²⁾ ينظر: الشاذلي السّاكر، (تونس: الاخلاء، ع: 38، السنة: 6، 1986)، ص121-122.

⁽³⁾ هلا رشيد أمّون، منتخبات فلسفية: باقة من ابرز النصوص الفلسفية مترجمة من العربية إلى الإنكليزية، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 2011)، ص112.

⁽⁴⁾ للمزيد ينظر: جورج زيناتي، المصدر السابق، ص126-127.

ديكارت يمارس الشك انطلاقاً من منهجه وعلميته فهو لا يرغب في أن يكون الشك على غير معرفة أو دراية مما نشك به بل يجب ان يكون الشك سلاحاً من اجل تبني فكرة معينة تخالف فيها الافكار السابقة لا عباً على الانسان لذا يجد بأن "كل علم هو معرفة يقينية بديهية، والانسان الذي يشك في كثير من الاشياء لا يكون اكثر علماً من الذي لم يفكر بها البتة، بل يبدو لي أنه اكثر جهلاً منه، إن هو كون في شأنها رأياً خاطئاً".⁽¹⁾ يحاول ديكارت التركيز على الشك من اجل الوصول إلى المرحلة اليقينية او (المعرفة اليقينية) ذات الغاية القصوى والملحة لديه. لذا مارس الشك عن دراية ومعرفة بما يشك بهلاً متخذاً منه غطاءً وعباءاً لممارساته حول الفيزياء والرياضيات المعرفة بشكل عام.

ويحدد ديكارت المواقف الرئيسة للابستمولوجيا والسبل التي تتجلى بها هذا الابستمات من خلال الآتي:⁽²⁾

1. إمكان المعرفة: ويرى اصحاب هذه الطائفة من اتباع المذهب اليقيني المعروفين بالنقديين ضرورة تعيين حدود المعرفة الانسانية قبل الخوض في مسألة وراء الحس.
2. مسالك المعرفة: كتاب هذا الاتجاه من العقليين ان العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة، اما الحسيون فيرون ان الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، اما النقديون فيجدون ان الحس والعقل هما مصدر الاساس.
3. طبيعة المعرفة: نجد الواقعيون يرون أن موضوع المعرفة مستقل عن قوانا العارفة. اما المثاليون الذاتيون او (التصوريون) فيجدون ان موضوع المعرفة مطابق لأفكارنا. في حين وجد اصحاب المثالية المتعالية ان موضوع المعرفة يتجاوز نطاق الحس والتجربة. كما ويجد اصحاب مذهب الظواهر ان المعرفة ليس مستقلاً عن ادراكنا.

في وجهة بيان الشك الابستيمي نجد ان ديكارت يدعو إلى ممارسة "الشك في استقلال وذلك لأن الشك الفلسفي الذي يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى يقين حقيقي، أي إلى يقين ميتافيزيقي يتحدث من اعماق الشخص نفسه حيث لا يستطيع مجرد الارتياح العشوائي او مجرد الفحص العقلي أن يصل إلى هذه الاعماق".⁽³⁾ بالتالي ينجح ابو الفلسفة إلى اعطاء صفة جديدة للعارف الشاك وهي صفة الموسوعية حيث يجب أن ينماز الشك بالموضوعية وغزارة في المعلومات ونضوج بالطرح على جميع الابعدة الفيزيائية منها والفلسفية لكي يتمكن الشاك من جميع أدواته الحجاجية مع الآخر الندي.

يفترض ديكارت ان كافة الموجودات هي خاضعة لافق الشك الديكارتية حيث يجد ان الشك بصدد الماديات هو إذن شك منهجي، مران وتعود، وديكارت يستخدم الشكية ليتأتى له، في عدم المحسوس، أدراك الوجود الروحي. لذا فالشك يهيئ لنا سبيلاً سهلاً للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواس، وهذا الافتراق هو شرط اليقين في الاساس.⁽⁴⁾ كما يؤكد ديكارت على استخدام الشك كبوابة معرفية تامة حاملة

⁽¹⁾ رونييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، (تونس: دار سراس للنشر، 2001)، ص30.

⁽²⁾ ينظر: رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1996)، ص294.

⁽³⁾ محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص85.

⁽⁴⁾ ينظر: أميل برهية، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، تر: جورج طرابيشي، ط2، ج5، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، ص88-89.

لكافة القواعد والقيم التي بصدها ينحو نحو اثبات اليقين المعرفي والبحث في خضم هذه البوابات الشكية.

يحاول ديكارت ان يتخلص من جميع القواعد العلمية القديمة من أجل التشكيك بها. والبحث عن ماهية الاشياء الجديدة وهذا هو الفحص التجريبي الذي عمد ديكارت الاشتغال به وهو "البحث عن ماهية المعرفة الانسانية او الفحص عن جميع الحقائق التي يقدر عليها العقل البشري، وهو فحص، يجب ان يقوم به ولو مرة واحدة في العمر، جميع اولئك الذين يكونون جادين في تطبيق مبادئ العقل"⁽¹⁾ مثلت الفرضية الشكية لصاحب المنهج الفلسفي واباها ديكارت انعطافه مهمة في بدأ المشروع التنويري الفكري عبر ارتحالاتها ذات الاثر الممنهج باشتغالات العقل المعرفية والبحث في طياتها عن الحقيقة وما تؤل اليه الفرضية الديكارتية الناسفة لكافة الابعاد والمنتوجات الفكرية بشكل عام والفيزيائية والرياضية بشكل خاص. وهي ذاتها الرهانات التي راهن عليها ديكارت مع الفلسفة ذاتها وجميع من ممثليها من تيار الفكر آنذاك.

أتبع ديكارت لغته المبدئية والإسساس في إنتاجه المعرفي حيث برهن من خلال المعارف على ثلاث هذا الطابع مع المقتضيات الأساس التي يمكن أن تبيحها مثل هكذا منظومة، أي في كل أساس افهيمي أراد يتمتع بمزية اليقين المطلقة. لذا فإنه وجد أن المعرفة خطوة التأمل الفلسفي الأولى وحاضنته الأساسية للشروع بالعمل، أدى بنا هذا الفعل إلى أن تكون المبادئ الأولى هي السبيل إلى اليقين الفلسفي.⁽²⁾ والغاية الأساس من الاعتماد على المعرفة الشكية هو الوصول إلى المعرفة المكتشفة التي يجدها ديكارت المنتج الرئيس للتوصل إلى اليقين المعرفي.

المعرفة لدى ديكارت هي معرفة نسبية حيث نجد الاخير يضع حداً في بيان القابلية المعرفية فهو يعزوا اسباب المعرفة إلى القوى الميتافيزيقية ويرجع اثار المعرفة إلى الاشياء المحسوسة والقريبة من الذات والقلب معاً لذا فان الاستمولوجيا "تنسج حول العالم نسيجاً رائعاً من الاحصاءات والنظريات .. أنها تبحث عن الحقيقة فيما وراء مملكة تمتد من الفكر الشائع إلى المعنويات غير المنطوقة التي تتكون من المعادلات الجبرية والرموز فقط".⁽³⁾ فبين هذا الجانب العلاقة بين المكونات ذات النسيج المتداخل بين الرياضيات والفلسفة والفيزياء وكل ما يتعلق بالآلة والميكانيك.

قسم ديكارت أنواع المعرفة الانسانية إلى اشتغالين هما:⁽⁴⁾

1. معرفة وجود الاشياء: والمقصود بها وجود الاشياء سفلياً او علوياً ويتكون هذا الأمر لدى الانسان المفكر حصراً.
2. المعرفة لحقائق الاشياء: وهي متحققة في ما يتعلق بالموجودات الدنيا، ولكنها مستحيلة في ما يتعلق بالموجودات العليا (الميتافيزيقية).

⁽¹⁾ جنيفاف روديس لوريس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، ط4، (بيروت: منشورات عويدات، 1988)، ص30.

⁽²⁾ ينظر: نجيب بلدي، ديكارت، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1987)، ص88.

⁽³⁾ الكسيس كارل، الانسان ذلك المجهول، تر: عادل شفيق، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، بلا ت)، ص11.

⁽⁴⁾ ينظر: ساهر رافع، التأملات لديكارت، ط1، (القاهرة: العالمية للكتب والنشر، 2011)، ص32.

تمثلت المأساة في عصر ديكارت المعرفي كونها أعتبرت ذات "مثيرات متعددة للنفوس الحيوانية ولذا فهي مصدر للمتعة طالما أنها تظل داخل حدود يدرکہا العقل، ومن هنا قد تأتي من الحزن والكرهية عندما تقدم هذه المشاعر ونشاهدها فقط على خشبة المسرح أو من خلال وسائل أخرى لا يمكنها ان تؤذينا بأي شكل، لكنها تثير فينا الإحساس بالمتعة ونحن نراها"⁽¹⁾ ويجد الباحث ان ديكارت كان عقلا لا يؤمن بالثبات بل هو عقل متحرر ومتحرك حول العديد من المکانزمات التي يجد فيها موضعاً للشك وقابلية للإنتاج اشياء جديدة كانت مستعصية فيما سبق فان الاهتمام بالمأساة وجعل الركن الاساس في اشتغالاته كان الدفاع الأول لتعديل قوام نظرية المعرفة وانتاجها بشكل مغير للوهلة الأولى وما قدمه خير دليل على تأملاته في المادة وانهماكه في بيان اسسها ومركزياتها المستحدثة بشيء من التحليل النفسي للقضية.

الأطراس الإصلاحية والمعرفة لدى جون لوك (1632-1704) إذ يعد هذا الفيلسوف الإنكليزي وأحد من المع كتاب عصر النهضة الفكرية وعصر التنوير حيث أخذ على عاتقه الاهتمام في سبل المعرفة مبن ذلك من خلال منهجه التجريبي الفحصي لكل التأملات التي أنتجت عقلية الإصلاحية بالتالي فهو وليد للتجربة الحسية ذات الأثر الكبير في تباني أفكاره فبرهن من خلال طروحاته الجانب الاستمولوجي لكافة الشروط المعرفية اليقينية منها والفطرية (الحسية). كما عارض لوك ديكارت متيحاً للجانب الإصلاحي الهدف الأسى والمهم في بوابة المعرفة لديه. كما أنه نقد الجانب الفطري الذي أنشغل به ديكارت وجعل من الفلسفة الحديثة ركيزة أساس من ركائزه الاستمولوجية.

أثر الكنسية بات معروفاً وواضحاً بشكل مباشر على الفلاسفة في عصر تنويرهم لذا فان لوك ينظر إلى المعرفة من منظار حسي حيثيقول لوك "إن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الاشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى اشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ والطرق والاشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين الاشياء ... كما يرى لوك اننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كاف من حيث أنها تعزى إلى الله"⁽²⁾ الاصلاح هو الغاية الاولى والاساس التي شغلت جان لوك في حياتي وابرز من اهتم بها عبر العديد من المفاهيم التجريبية التي تمايز بها عن سابقيه.

الإصلاح هو الرافد أو المنهل التأملية الإساس الذي أتخذ فيلسوفنا جان لوك. متخذاً منه الركن الاساس والقوام الفاعل لبناء نظريته حول المعرفة ويجد جان لوك أن "معرفة الحاكم بالطريق الضيق الوحيد المؤدي إلى الجنة ليست افضل من معرفة المواطنين، ولهذا فليس في امكاني أن اتخذ من الحاكم مرشداً لي. فأغلب الظن أنه جاهل بمعرفة الطريق مثل جهلي"⁽³⁾ يرفض لوك كل المبادئ والقيم التي تنادي بالأفكار الفطرية بل نجد الاخير أنه يدعو إلى التجريبي لكن عن وعي بالمسالة التي يقوم بها ذلك أنه يحاول ان يوضح اهم اسس المعرفة القبلية والبعدية وما هي الواجبات التي ينبغي للمشغلين بالمجال المعرفي توضيحها وتبيان اهم القوالب التي تتصل بفكرة الحاكم ويدعو الباحث عن المعرفة ان يكون اركولوجيا في التنقيب عن اهم الاركان التي تتعلق بمهام المرشد الاعلى.

⁽¹⁾ مارفن كارلسون، نظريات المسرح، المصدر السابق، ص 310.

⁽²⁾ رواية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، (بيروت: دار النهضة العربية، 1996)، ص 40-41.

⁽³⁾ جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى ابو سلامه، ط 1، (القاهرة: المجلس القومي للترجمة، 1997)، ص 42.

يعترض لوك على طائفتين من التسامح هما الكاثوليكية والملاحدة متذرعاً بذلك ببعض الاقوال والحجج الواهية لذا فالتسامح لدى لوك جاء نسبياً او مقتصرأ على جهة معينة وليس على الجميع كما أنه يعرب عن بعض الذرائع التي يجدها الباحث واهية حيث يقول ان الكاثوليك تآمروا مع لويس الرابع عشر وان الملاحدة لا يتصلون مع الله فأنى لهم الاتصال بالبشر واثبات موثوقيتهم. "لا يجوز ابدا التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك ان الوعود، والمواثيق، والاقسام، التي هي روابط المجتمع الانساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد"⁽¹⁾ لذا أجدني غير متماهياً مع ما اورده لوك حول الاثنين (الكاثوليك والملاحدة) لكونه يقصي جانب انساني أولاً وتعايشي ثانياً من بوابة التسامح التي ينادي بها كما ويجد الباحث ان لوك يتعالبأو يئن عن هذا القسم من المجتمع.

يضع لوك الجانب المعرفي وفق زاوية مهمة جدا إذ يجد لوك المعرفة على أنها "أدراك اوجه التشابه والارتباط او التناقض والاختلاف بين الافكار الموجودة بالذهن"⁽²⁾ وهذه النظرية ساهمت في انتقالات مهمة جدا عبر عنها لوك ضمن مكانزمات نظرية المعرفة المتأصلة اشتغالياً به. كما يدرك لوك الانظمة المفاهيمية التي من خلال يتم بناء اقتراحاته الموضوعاتية والتي تكون على مرى من الجميع. كما يبين لب الأفكار، في تجاويف التخيل على ان تكون الألفاظ أو الافكار متفق عليها، لدى المتكلمين بالجانب الابستيمي والفكري، مراعين بيان الحقائق المعرفية وفق خطوات عقلية.

للتجربة مهام تنصب ضمن قالب المعرفة فلولا التجربة لما تكونت لنا الاطر المفاهيمية والمعرفية التي توصل لها الفكر اليوم. فمن خلال التجربة استطاع العديد من الفلاسفة والمفكرين أن ينتجوا سبلاً جديدة مغايرة للانساق السالفة كما ويرى جان لوك أب الفلسفة التجريبية ان التجربة هي البوابة الأولى التي ينهل منها العالم "والتجربة وحدها، مصدر المعرفة الانسانية"⁽³⁾ لذا فيستعرض لوك العديد من الآراء والمفاهيم لسالفية من المفكرين كما ونجد ان المنهل الاساس والواضع والذي تأثر به لوك اشد التأثير هو ارسطو كونه المجرب الاول وحذى لوك بالجانب التجريبي في ما يخص المعرفة حذوا مهما اخضع هذا الجانب الامبريقي إلى فحوصات واثار عملية في سبيل ايضاح تطبيقاته العقلية والفكرية من اجل الوصول إلى مرحلة اليقين المعرفي.

يجد لوك ان "المعرفة بالماهية الاسمية ليست سوى معرفة تحليلية لأنها تقتصر على ذكر الصفات الاساسية التي يمكنها بناءً عليها ان ندرجها في أنواع وأجناس. إذا فالمعرفة بالجواهر إذا كانت يقينية غالباً ما تكون تحليلية. وإذا كانت اخبارية او انشائية فهي لا يمكن لن تكون يقينية"⁽⁴⁾ بالتالي فلوك يبرهن او يفرق بين جانبين من جوانب المعرفة اليقينية والانشائية فالمعرفة اليقينية التحليلية غايتها الاساس ضخ المنتج الفكري باليات التجربة المقامة عليها وتحليلها وفق آراء ومتطلبات جديدة تتماهى معها وتساندها في قوالها التحليلية وعلى غرار هذا الشي فالمعرفة الانشائية هي المعرفة التي تؤمن بكل ما موجود وليست معنية بالتجريب بالتالي فمفاهيمها لا تخضع للجانب اليقيني اطلاقاً.

(1) جون لوك، رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمن بدوي، ط1، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2006)، ص114.

(2) عزمي إسلام، جون لوك، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007)، ص146.

(3) محمد زكريا توفيق، الفلسفة التجريبية: المعرفة هل هي فطرية ام مكتسبة، (لندن: صحيفة العرب الاسبوعي، السبت 7/11/2009)، ص9.

(4) عزمي إسلام، مصدر سابق، ص177-178.

دب جون لوك صاحب الفلسفة التجريبية على اعتبار ان الفلسفة تستمد مكوناتها الاساس من الوجودوان " العالم استمد معناها ودلالته لأنه معقول، لأنه من نوع النمط الأساسي الذي نرى خير مقال له في مظاهر التقدم الرياضية والعلمية العظيمة التي شهدتها هذان القرنان"⁽¹⁾ أي القرن السادس والسابع عشر. وهذا التقدم في مجال الرياضيات وما دونها اسهم بشكل ملحوظ على تبلور الآراء والمكونات التي اعتمد عليها الفكر المعرفي واهم ما ساهم به هو ازدياد الولوج بكل المواقف بغض النظر عن مرجعيات هذه المواقف ومكوناتها التي تستمد من الاساطير أو من ما تفصح عنه الكنيسة باعتبارها نمطاً رئيساً مهيماً على اعقاب الكثير من ذهنيات المتدينين. كما يبرر لوك هذا التطور للعمل المصاحب للنظرية العقلانية وهو ما يهتم به حول المعرفة اليقينية واطنائها.

يتمنح العلم التجريبي وفق بناءات بحثية أو صياغات خالية كل الخلو من عصف المقولات ذات الاثر غير المقعد، أي ان العلم يرفض كل ما هو متعلق بالميتافيزيقيا والمثيولوجيا متخذاً باباً شمولياً اوسع من هذه الاحتمالات النصية المتعلقة بالبطولات، او بإنسان ما سبق أي "ان العلم التجريبي، إذ اثبت أنه يدمر او يقوض اجوبة الحكم او الأديان التقليدية عن أسئلة يطرحها الناس على انفسهم، الا أنه لا يلغي هذه الاسئلة في شيء"⁽²⁾ ان جان لوك حاول أن يضفي الطابع العلمي ذو النزعات الخالية من قيود التقاليد التي أخذت لها حيزاً واسعاً وعليه فقد صبغ هذا المنهج بصبغة علمية تتناسب مع دفاعاتها حول إمكانية استيعاب نوع اساس من الاسئلة التي تطرحها بوصفها مُدرّساً أو معلماً لكافة الطروحات المنشغلة في تجذير أو تأسيس ذواتها عبر مفاعلات معرفية تستنبط من خلال التجربة حصراً.

يعد الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط (1724-1804م) واحد من المع واهم المشتغلين بالجانب الابستمولوجي حيث اخذ على عاتقه مهمة الاشتغال بالجانب الحدسي التجريبي في بادئ الأمر الا أنه انصرف في ما بعد إلى جانب مهم الا هو الجانب العقلي مدركاً ان المعارف لا تتكون الا بوجود المنتج العقلي بوصفه الجانب المفكر والمهم بالنظرية. كان كانط شديد التأكيد على الجانب العلمية حيث اسس أيضاً النظرية العلمية وأخذ يرتكن اليها في العديد من المواقف التي ينبغي الرجوع اليها بوصفها تتعلق بالجانب المفاهيمي العقلي. وينظر كانط للأمور المعرفية على أنها ذات بعدين اساسيين هما: القبلي والبعدي ومنها افاد الكثير في استخلاص لب النظرية والعمل فيها وفق جوانبها الفيمونولوجية.

تبني كانط الحس في النظرية المعرفية الا أنه تفرد عن سابقه من خلال استخدامه مصطلح (الحدس الحسي) والذي يريد به مصدر اساس ومنهل يغرف منه جميع الطالبين للابستمولوجيا وهو الأمر ذاته الذي نادى به التجريبيون امثال (لوك وهيوم.. الخ) وأخذ كانط بعضاً من طروحات سابقة وافاد منها من اجل بناء نظريته الخالصة في ما يخص العقل والمعرفة وعملية نقده للعقل عبر افهيمات واجترحات كونه اكمل كانط ذاته بها. ويرى كانط "أن ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول وأن معرفتنا محدودة بعالم الظواهر ولكن لكي نعرف هذا العالم يلزم أن تتعاون الانطباعات الحسية والتصورات القبلية وأن المجال الوحيد لهذه التصورات هو عالم الظاهرات"⁽³⁾ لذا فالفيمنولوجيا تعني ذاته في تبني الافكار الظاهرية فقط

⁽¹⁾ كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، (الكويت: عالم المعرفة ، 1984)، ص 148.

⁽²⁾ جان فوراستيه، معايير الفكر العلمي، تر: فايزكم نقش، ط2، (بيروت: منشورات عويدات، 1984)، ص 43.

⁽³⁾ محمود زيدان، كمنط وفلسفته النظرية، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص 53.

بغض النظر عن ما هو موجود في ذوات الأشياء ومن واجب هذه الظاهريات أن تأخذ على عاتقها الأشياء الظاهرية مكللةً نفسها بالعديد من المبادئ والقيم التي تخص كل ما هو موجود ظاهرياً فعلى سبيل المثال تدرس الفينمولوجيا العمارة من الخارج ولا شأن لها بكافة المكونات التي تكون منها العمارة لذا فهي تعنى بتقريب أكثر لصورة العمارة أو للأشياء الأخرى المراد دراستها وفق نظم فينمولوجية.

أعرب كانط عن أهم اشتغالاته المعرفية من خلال مقولته التي أسس فلسفته التجريبية المهمة بكل آليات الاشتغال الحدسي حيث يجد أنه "ليس ثمة شك ابداً في أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة، لأن قدرة المعرفة لن تقوم بواجبها مالم يحدث ذلك من خلال الموضوعات التي تلمس حواسنا فتحدث التصورات من جهة، ومن جهة تدفع عمل الفهم إلى مقارنه هذه التصورات وربطها وفصلها، وبذلك تتحول المادة الخام للانطباعات الحسية إلى معرفة للموضوعات تسمى تجربة"⁽¹⁾ أكد كانط على أهم المبادئ لاكتساب المعرفة واللعب بها ضمن العديد من الاتجاهات فهو في بعض أهم الأسس ينقد جميع التجارب التي سبقته في بيان نظرية المعرفة كما يهتم في بلورة هذا المصطلح وفق بناءات تعد جوهر النظرية الكانطية ومسوغ أساس لشيوعها أبان تلك الفترة.

يجد كانط أن أهم المتعلقات التي يبيها الجانب الحسي حول كيفية اكتسابنا للمعرفة وطرق هذا الاكتساب فيجد "إن الحدوس الحسية سبقاً زمنياً ولكن التصورات القبلية سبق منطقياً. لا تبدأ معرفة أو ادراك حسي إلا بتأثير الأشياء في حواسنا فتحدث فينا حدوساً حسية. تبدأ كل معرفتنا من الحواس"⁽²⁾ وهو بهذا الاشتغال فيما يتعلق بالسبق الزمني والسبق المنطقي يتمحور حول بعض الأركان العلمية التي للوهلة الأولى تتعلق بالجانب العقلي أولاً حيث القياس الزمني يكون شكلاً فاعلاً لتولي النظرية. إما السبق المنطقي هو جانب آخر من جوانب الدماغ الذي عادة ما ينبه الإنسان حول أمور تحصل في ما بعد وهو سبق منطقي أستند على الحدوس التي شكلتها ضمن عقلية الإنسان وميكانيزماته المستقبلية للنظرية المعرفية.

يؤكد كانط على مسألة المادة (الحدس) ويعتبرها ركن أساس اثناء تشكل بنية النظرية المعرفية هذا كما نلاحظ تركيز كانط على بوابه أخرى ألا وهي الزمان والمكان بوصف الزمان عنصراً مثالياً والمكان عنصراً متحقق الوجود بالتالي يجد جمال محمد "أن التوحيد بين المقولات والشروط الأولية للمعرفة يجعل المقولات أساساً للتجربة"⁽³⁾. يظهر مما سبق إن كانط فضل أهم المعارف التي تتمايز بوجود المكون العقلي بوصفه الركيزة الأساس التي يعتمد عليها متناسياً طروحاته المتعلقة بالجانب الحدسي بل وأخذ العقل باباً أساسياً من أبواب اشتغالاته حول افهيم الاستمولوجيا.

مرّ كانط بثلاث مراحل مهمة ألا وهي: القبلية والنقدية والبعدية، وكانت مرحلته الأولى تهتم بجانب ما قبل النقد حيث أعرب في مرحلته القبلية هذه عن تمسكه بكل المطلق والمهيمنات الميتافيزيقية. أما مرحلته النقدية فقد تمثلت بكتابة التي وصلت بالفلسفة إلى مراتبها العليا ألا أنه ما زال يؤمن بالمتعاليات وحقيقة الأمر جاء هذا الشيء نتيجة لأفكار الكنيسة وربما نجده يستشهد بمقولات الكوبرنيقية التي تؤمن

(1) جمال محمد احمد سليمان، أيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 139.

(2) محمود زيدان، المصدر السابق، ص 56-57.

(3) جمال محمد احمد سليمان، المصدر السابق، ص 144.

بالله المخلص والذات العليا اما مرحلته الثالثة (البعدية) فاتسمت هي الاخرى بطابع جديد يبحث عن المعرفة وتجاربها الكهنوتية المتمثلة بالصراع الموجود بين الخير والشعر وانتصار الأولى على الثاني ولهذا لا تستطيع المعرفة ان تعطينا الا ما تعطيه التجربة وبالتالي فهي لا تستطيع ادراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الأيمان. كما يقتصر عمل العقل اساساً على التعامل مع التجارب الحسية التي تقوم المخيلة بتخزينها واعطاها للذهن اولاً بأول⁽¹⁾. وهي مرحلة فاصلة في حياة كانط الذي يجد في النقد وفي الفلسفة الخطوة الأولى للاتصال مع الله ويكون هذا الاتصال باطني في أغلب حالاته المعرفية والمتكونة بكهنوت كانط ذاته.

أن المعرفة والهوية ركن مهم تمثل في اركان الاشتغال العقلي لدى كانط وخاصة في كتابة نقد العقل المحض هذا يؤكد كانط على العديد من الجوانب لذا وجد أنه يجب " أن تتدخل في تأليف كل مختلف الظاهرات إذا كان عليها أن تصبح معرفةً تجريبيةً. فالظاهرات هي إذا خاضعةً لشروطٍ قَبلياً. يجب على تأليفها (تأليف الإدراك) أن يعمل بمقتضى هذه الشروط بشكل كامل".⁽²⁾ وتتألف المعرفة من خلال الوجود الاسمي وهو ذات الجانب الذي ركز عليه كانط الا وهو الجانب الكهنوتي المتخذ منه كانط سبيلاً للولوج والاشتغال مع المعرفة ومسبباتها الكونية لذا فيجد هذا الفيلسوف أن المعرفة نابعة من الكهنوت أو هو زاويه أساس في مكونات المعرفة وتفلسفها.

تدخل الذات في العديد من الميادين وخصوصاً المعرفية. منها لذا وجد كانط ان الذات مهمة في توحيد المفاهيم الانسانية وان المعرفة ذات اثار متعددة لمبدأ وحيد، كما ان الاختلاف في التقابلات كان شرطاً اساساً لتقديم كل المعارف الانسانية. واخذ كانط يرشد الفيزيائيين العقلانيين ان يتوقفوا من الآن فصاعداً عن وهم تعليق ظاهرات الضوء. كما يبطل الاعتبار المسرف للظاهرات الاجتماعية على أنها ظاهرات حية مدروسة بيولوجياً.⁽³⁾ حيث بين كانط اهم اشتغالات الذات عبر صعيدها العلمي حيث ان العلم هو حاصل تجربة ما تم اخضاعه إلى العديد من المكونات إلى ان تصل إلى نظام يتجسد ارقاما في مرحلته الاخير التي تتواصل لنا عبر جهود عقلية وفلسفات علمية محضه.

تتميز المعارف من فرد إلى اخر وكل يخضع إلى حسب مراجعياته حيث تمثلت لدى الفيلسوف التنويري كانط بالعديد من الابعاد والاستنادات فتارة يحتكم كانط للعقل واخرى إلى الحدوس لذا فالمعرفة "هي وظيفة الفهم أي تركيب وتوحيد المتعدد المدرك في الحدس. لذلك إذا امتدت المقولات لتجاوز مجال حدسنا الحسي فان ذلك بلا جدوى لأنها تصبح تصورات معان مجردة خالية من أي حقيقة واقعية"⁽⁴⁾ فالوسطية هي الشيء الغالب على اعمال كانط فمن خلالها اراد ان يكون حلقة ربط بين العقلانيين والتجريبيين كما واستطاع كانط ان يكون لذاته نسقا او خط شروع للانطلاق نحو الافق. فالتنوير هو شغل كانط الباطن والظاهر على الرغم من أنه يحسب على الفلاسفة المؤمنين بوجود قوى ميتافيزيقية تدير الكون الا أنه اثبت ان التنوير هو الحل الامثل لأنسان هذا العصر لذا ففلسفة كانط

(1) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982)، 132.

(2) إيمانويل كانت، نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 188-189.

(3) ينظر: بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، تر: سامي ادهم، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 75-76.

(4) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ط1، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001)، ص 16.

شغلت أوروبا على جميع الأصعدة سواء في الفترة التي كان على قيد الحياة أو بعد مماته. ويصح القول ان كانط اخر فيلسوف تنوير شغل العالم والفلسفة بخصوص طروحاته حول نظرية المعرفة.

أن ملكة الحكم هي ملكة مُعرفة من الخصوصية، وعدم الاستقلال بها، حيث أنها لا تقدم أية مفاهيم، ولا أية افكار، مثل العقل، كما ان المعرفة فيها متواشجة الأواصر لذا فهي تتميز بوجود كثرة لا متناهية من القوانين التجريبية وتباين كبير في الصور الطبيعية وتتكون هذه المعارف ضمن مبادئ ثابتة للوهلة الأولى الا ان التجريب هو المتحرك الدائم للاكتشاف في نظرية المعرفة. لذلك فالمفهوم الذي يصدر اصلاً عن ملكة الحكم هو منتعي لها بشكل خاص كونه احد نماذج مفهوم الطبيعة بوصفه فناً⁽¹⁾ وتتمثل ملكة الحكم بالعديد من الثيمات والبنى الأساسية ذات الاركان والداعم المركزية لنظريات العقل بوصفه اهم مكوناتها واشتمالها المعرفة والارث الخصب للتفكير والتجريب.

يلعب التصور جانباً مهماً من جوانب ابراز المعرفة لذا نرى دولوز يؤكد في هذا الأمر ويجد في (التصور) أنه مكون من معرفة عليا، فالتصور حالة مهمة تسهم في بيان التراكمات المعرفية المتزايدة حول افاهيم دياالاكتيكية لذا فالمعرفة إذن "تأليف تصورات"⁽²⁾ وهذه التصورات اخذت مجاًلاً واسعاً حيث أنها ساهمت بشتى الطرق في ابراز مكوناتها وقولها الابستمولوجيا وعلى هذا الاثر يرصد دولوز اهم مكونات النظرية المعرفية لدى كانط فيجد في المعرفة "العقلانية والمعرفة القبلية هما شيئان متماثلان أو أن الاحكام التأليفية القبلية هي بحد ذاتها مبادئ لما يجب ان نسميه علوم العقل التأملية"⁽³⁾ فيحرص دولوز على بيان اهم المبادئ النهلستية المتقدمة بالأفكار والمبادئ المتعلقة بمصلحة التفكير والعقل كما وتتمثل الظاهريات في اركان اساسية ومهمة في بيان هذا المنطلق المعرفي والمتخذ من التصورات قوالب جديدة تسهم بشكل او بأخر في سريان هذه التأملات المسندة على ملكة المعرفة وكذا الرغبة أيضاً.

أتسمت مكونات الطابع المعرفي التي عمل بها كانط بالكوزموبوليتية (الثقافة الشاملة) بالعديد من السبل اهمها أنها أسهمت في بيان "المفهوم المتعلق بما يهم كل انسان بالضرورة معتبرا ان لتشريع العقل البشري ... (وكذا الأمر يتعلق ب) الطبيعة والحرية"⁽⁴⁾ في اختيار الطرق التي يعمل ضمنها في نظام مفاهيمي يعمل على إيضاح أجزائها المهمة بالجانب الابستمولوجي واختيار اهم الطرق لظهور هذا الجانب بشكل يخدم الفردية التي يجب أن ينالها الفيلسوف عن سالفه.

الاصل المتماثل في طبيعة الإنسان المعرفية وعملية انهماكه المتزايد في ولوحات هذا الأمر. برهن أن المعرفة لديه جاءت عن طريق الجينات كما لو كان الأمر متعلق بالمكونات الفسيولوجية أو مكونات الخير والشر لذا وجد كانط في هذا الشيء مسألة مهمة تمايزت عن جميع أنواع المعارف الأخرى إذ ينبغي أن يكون "التكوين الخلقي للإنسان لا ينبغي أن يبدأ بتحسين الأخلاق بل بتحويل في طريقة التفكير وبتأسيس ضرب

(1) ينظر: إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: منشورات الجمل، 2009)، ص35-37.

(2) جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1997)، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص11-12.

(4) إمانويل كنت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص19.

من الخلق أو الطبع"⁽¹⁾ ويجد الباحث أن كانط مركز بهذا التأسيس باباً من ابواب التفكير بالمعرفة أسهمت بالإتيان بموجهات الاستمولوجيا الكانطية ذات الأهداف الواضحة المعالم والمتعلق بكل ما يهتم بعقل الكائن البشري وما به من اشتغالات تعبر عن الوعي بالمرحلة رغم ضراوة الكنيسة واستبدادها بأبن تلك الحقبة. وأن النظرية المعرفية لدى كانط تأخذ المنتج المادي في عين الصواب. وبشكل أو بآخر اعتنق كانط موقف ديكارت بالفلسفة على نحو كبير وخاصة الحالة الأساس التي تشمل جانب التعصب (الدوغمائية).

جعل فردريش هيغل (1770-1831م) فيلسوف الماني كتاباته الديالكتيكية فعل معرفي، ولعل الكتابة عن هيغل في حد ذاته تعتبر أشبه بالكتابة عن بحر من الفكر وهو ينتج أثراً يتوسطها لب الثورة الفلسفية والمعرفية وانتجت لنا اشتغالاته المساهمة بشكل كبير بالتنوير إذ يعتبر هيغل الفلسفة نتاج مرحلة وكل كاتب يجب أن يتم معرفته حسب عصره. يزوج هيغل بين الأيمان والمعرفة ويجد في الأيمان قسمين هما: الذاتي والوضعي وينفرد هيغل في هذا الشأن من خلال تفصيلاته التي تهتم بهاذين الجانبين، أما في ما يخص المعرفة لديه فيسبر غورها عبر ثيمات كثيرة وأهداف تتموضع بجوانب افاهيمية عديدة.

أراد هيغل في ما يخص الأيمان والمعرفة كونهما متلاصقتين، أن يجد الاشتغالات التي وجدها على تماس واضح بهاذين المصطلحين فالمعرفة تكونت لديه عبر انثيالات وجدها ضمن العديد من الانهماكات المتراصة ضمن البعد الاستمولوجي والتاريخي الخاضع لعديد الانماط المتعارف عليها والساكنة ضمن بوابات الوهم الأولى وضمن هذا الولوج المعرفي حاول هيغل أن يجعل من وضاحات هذا المكون ذو " أن التجربة المألوفة شيء غير مقنع وفي مرحلة دنيا ... الفكر هو ينبوع الحركة الازلية، ينبوع التناهي الذي هو اللامتناهي، لأنه يلغي ذاته على نحو أزي"⁽²⁾. من هكذا منطلق حاول هيغل أن يجد في الفكر الخطوة الأولى التي على غرارها يجب أن تتعايش جميع المعارف ولا ريب في أن هيغل متأثر هو الآخر بالكنيسة وكذلك بالزعة الأوروبية الا أنه أستطاع أن يجذر الفلسفة وجعل لها مبادئ مهمة حيث كون له عتبه مهمه أسهمت به في زيادة الأثر المعرفي والمفاهيمي ذات المرجعيات المثالية المهيم على أفكار أغلب الفلاسفة.

ان معرفة معيار هيجلي للنظرية الاستمولوجيا يتأسس حول الكثير من الاشتغالات التي مفادها أنها ذات جانب امبريقي (تجريبي) ساهم في بيان اهم السبل المعرفية والتي تكون مناسبة إلى حد ما لذا فيجدها هيغل هي بالضرورة معرفة متناهية، ذلك لأنها لا تستطيع أن تصل إلا إلى الحقائق المتناهية، ويرجع تناهيها كونها لا تمثل الحقيقة كاملة، وتعتبر المعرفة المتناهية جانب مهم وفاعل من جوانب المعرفة التحليلية، كما ويمثل جانب الموضوع واحد من اهم اركان المعرفة كونه هو الذي يشكل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع. وهدف المعرفة الاسمى هو بلوغ العالم أو أن تعرفه كما هو. وهي غاية اساس يمكن الإرتكاز بها ويتم تحقق هذا الأمر عبر الإرادة كونها داعم مهم لمكوناتها⁽³⁾ حيث عبر هذا الانهماك الواعي بأحقية الجانب الفكرية وبيان الحقائق المتناهية على مجمل الانفكاكات ذات الجانب المدشن عبر فضاءات الفلسفة المثالية والجدلية معا كونهما تتنصل في بعض الاحايين عن بعض الآراء الواقعية وتعتمد على ابراز جوانبها المتعالية.

⁽¹⁾ أيماويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، ط1، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص104.

⁽²⁾ هيغل، هيغل وعصره، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مج1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص222.

⁽³⁾ ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل: دراسة لمنطق هيغل، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص279-281.

لميبارح هيجل الفلسفة بتاتا لا بل حاول ان يعرضها عبر العديد من المقولات واسنادها بكل ما يخص المعرفة ومكوناتها حيث أنه يجدها عبارة عن "ديانة جديدة يُعترف فيها بالحزن اللامتناهي وخطورة الشقاق كله، لكنه في الوقت نفسه تحل على نحو خالص بهدوء ... ان احتواء طاقة العذاب والشقاق كلها التي سيطرت على العالم وجميع الوان ثقافته لعدة الاف من السنين - وأيضا الارتفاع فوقها - ذلك كله يمكن أن تقوم به الفلسفة وحدها".⁽¹⁾ "غرف هيجل من هذا الإرث الابستمولوجي للفلسفة وحاولاًن يسدد خطاه عبر احتواءها بالعديد من المقولات المكرسة في ذاكرة الفلسفة ذاتها كما أنه يدعوها إلى التقديس كديانة لما لها من اثر بليغ في نفوس مرتاديها. لا بل يحول هيجل جعل الفكر الباب الوحيد الذي لم يفشل كما فعلت الديانات الايمانية الاخرى ويضيف اليها العديد من المكونات ذات الطابع الجدي في التعامل معها بنشاطات الأيمان والمعرفة الذي شغل هيجل نفسه بها.

العقل هو العامل الاساس والموضوعي لبيان الآراء المعرفية وما يترتب عليه من معلومات هي الفصيل المهم لتجذير هذه المكونات. فالمعرفة ما تزال في نشاطها الخارجي تقودها الفكرة الشاملة، وهي المفتاح السري لحركتها. كما ان المعرفة المتناهية عبارته عن هوية صورية أو تجريد للكلية كصورة لنشاطها وهذا ما يتسم به المنهج التحليلي. أن المعرفة لا يمكنها أبدا أن تكون أكثر من عزل الموضوعات العينية المعطاة إلى عناصرها المجردة، ثم تدرس هذه العناصر في عزلتها. كما تبرز المعرفة بعض الضروريات التي توجد المعرفة المتناهية في مجال البرهان هي في البداية، ضرورة خارجية، تتجه نحو العقل الذاتي وحده. غير أن المعرفة ذاتها تخلف وراءها، في ضرورة من هذا القبيل، افتراضها السابق.⁽²⁾ كونها تتمثل في بعض الاحايين باشتغالها بضرورة التصورات القائمة على النظام الابستمولوجي الهادف إلى زعزعة كل سبل التوقع والتتمثل إلى الآراء العلمية الرصينة الناتجة عن بحث ونتائج توصل اليها البعض من المهتمين بالجانب الابستمولوجي والغاية الاساس من هذا البحث هو اظهار طريق جديد مغاير للأنظمة والطرق السالفة التي بحث بها فلسفة اخرون، إذن فالمعرفة الهيجلية منصبة على أسس مفاهيمية تغور بجانب التحليلي على اعتبار أنه جانب من جوانب المعرفة المتناهية.

الاهتمام الذي شغل هيجل وفلسفته هو بيان " ان المعرفة كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أما الاحساس فليس الا ضربا من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك ادراكا حسيّاً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد ... ومن هنا فان العقل يجعل من الفكرة موضوعاً له، وهو بذلك يعود إلى نفسه، بأعمق معنى لهذه الكلمة، لان الفكر هو مبدأ العقل، وهو ذاته النقية الصافية".⁽³⁾ كما إن اللغة تعد جانب من جوانب الفكر والعقل أيضاً. كما يعد المنهج الديالكتيكي الذي ينادي به هيجل العماد الاساس للعقل والفكر وان التصورات أو الحدس أو ما ومتوقع مبني بشكل رئيس على الفكر إذ لا يمكن لتصور ما أن يحدث دون وجود فكرة معينة تجتاح خلجات العقل وهذا الأمر يتطلب الجانب الموضوعي الذي يعد وتر من أوتار الفكر والداعم المتمركز لجميع أنواع المعارف وتمائلاتها الديالكتيكية.

⁽¹⁾ ريتشارد كرونرو وفريدريك كبلستون و روبرت سولمون، تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص60.

⁽²⁾ ينظر: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط1، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص291، 292، 300.

⁽³⁾ إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل، المصدر السابق، ص91-92.

يوضح هيربرت ماركيزوز في كتابة (أساس الفلسفة التاريخية) اهم الاسس العارفة التي سار عليها هيغل متلبساً تكويناتها المعرفية فيجد الحياة عبرة عن مجموعة من الموجودات التي تسنى لها معرفة اشياء وهذه الاشياء العارفة (الانسانية) لا تنفصل عن الانا المطلقة والمتجذرة في باطن الفرد لذا وجد ماركيزوز ان هيغل يحاول "توضيح مشكلة كلية المعرفة سائراً في طريق يمضي به في المسار العكسي للحل الذي قدمته الفلسفة الترنسندننتالية، وليس من قبيل الصدفة أن نجد مرة ثانية مواجهه مع كانط أوسع نطاقاً، وبوجه خاص فيما يتعلق بمفهومه عن "الأنأ الخالص" لـ "أنا أفكر" وهي مواجهة وضع بها في خاتمة المطاف جذور كلية المعرفة⁽¹⁾ ويبرز هنا ماركيزوز الجانب النقيض بين هيغل وبين كانط فكليهما عني بالانا معتبرنا أيها الحد الفاصلة للفلسفة والذات معنا. وإن الفلسفة أخذت بجانب من جوانبها كونها ترجع إلى ذات الاشياء العماد الأول الفينومينولوجيا الجانب المهم والذي يتعد في بعض الأحيان عن الاهتمام بالذات. إلا إن ما فعله هيغل لا يهتم بشكل مطلق بمبدأ العفوية أو العبث بل يجب ان يكون كل شيء خاضع لنظام معين وفق اطر الفينومينولوجيا ذاتها.

يجد هيغل أن لحظات الروح بعدها ذات تماس مع الاستمولوجيا جاءت في لب الفلسفة وهو شرط قبول تبسيط المعرفة من اجل الوصول إلى ماهياتها وكذا الوصول إلى أبسط فرد في المجتمع ومن هنا راح هيغل يسير بخطى الروح التي "لم تعد تتناثر في تقابل الكينونة والمعرفة، بل تظل على بساطة المعرفة، فأنها هي الحق الذي هو صورة الحق، وما تنوعها الا من تنوع المضمون، أما حركتها التي تترتب على ذلك الاسطقس (الكون أو تحليل الأجسام) إلى كَلِّ، فأنها هي المنطق أو الفلسفة التأملية".⁽²⁾ وهو المبدأ المهم الذي دُئب به هيغل للسير بخطى واثقة للشروع في افهيمه المتجذر دياالاكتيكياً بخصوص البحث عن المهيمنات الاستمولوجية وبها يفصح عن سلسلة من الانساق التي تجرد الروح وتعمل وفق العديد من المراحل المشكلة لكينونة الحق والتماهي مع الكون حسب الرؤى التي تنتجها الفلسفة كما وقد حول هذا المنتج (الكتاب) الفلسفة الغربية من مرحلة تأملات إلى مرحلة الوعي بالكتابة والمنتج ويعتبر انتاجاً استمولوجيا ذو نزعه تتسم بالفردة أو الهالة وأن شرط استمرار المعرفة على ما هي عليه أن يكون السؤال حاضراً في كل مكان وفي كل زمان من اجل الوصول إلى هذا النوع من المعرفة. فالمعرفة إذن ذات ارتباط وثيق بالسؤال فمن خلاله يمكن الحصول عليها.

قسم هيغل أهم أنواع المعرفة إلى اربعة أنواع بعد أن كانت هذه المعارف مقتصرة على ثلاثة وهي: (الوعي بالحس وهو الوعي الأول، الوعي بالذات وهو الثاني، ومن ثم الوعي بالعقل ثالثاً، وقد اضاف اهم مبدأ من مبادئ المعرفة هو الوعي المطلق أو ما يسمى بالمعرفة المطلقة رابعاً) وللعقل اثر كبير في البنية السيسيوثقافية لذا أخذ ابعاداً جديدة لدى فيلسوفنا. فيرى هيغل بشأن "تطور العقل هو المنبع الوحيد والسكنية، النبع الذي لم يدع يوحنا مطلقاً أنه يمتلكه بطريقة حصرية أو كشيء نادر، بل أن الناس جميعاً قادرون على تفجيرهم في ذواتهم"⁽³⁾ ويرى الباحث أن الدور الكبير الذي لعبته أو أخذته الكنيسة نتيجة احتكاراتها بالبعضالعلوم والمعارف بحجة الإلحاد أو الخروج عن المنظومة الإلهية والدينية الميتافيزيقية

⁽¹⁾ هيربرت ماركيزوز، أساس الفلسفة التاريخية: نظرية الوجود عند هيغل، تر: ابراهيم فتحي، ط3، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص248.

⁽²⁾ هيغل، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص144.

⁽³⁾ هيغل، حياة يسوع، تر: جرجي يعقوب، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص47.

والتمرد على الرهبان جعلت من هذا التابو مقيد اساس ومبدئي للعقل وهذه الغاية التي عملت على انتاجها الكنيسة أبان تلك الفترة الوجيزة نسبيا إلى حالة من الاضمحلال المعرفي، بالتالي فان النفور ولد قالباً جديداً، تمايز عن سالفه فالعقل الهيجلي لم يكف عن الانشغال بالديالكتيك كونه يتأسس ببرهنة هذا المنتج والغاية الاساس منه بروز الجانب العقلاني المهمك دائما بالتجربة وطرح اسئلة مفادها الكون وآليات العمل اتجاهه، ومن نكون نحن إزاء هذه الأشياء العملاقة وليس هذا التساؤل من باب التقزيم للذات البشرية بل هو على العكس من ذلك، من اجل حث الذات على الانهماك والولوج بهذا العالم، من اجل بيان المعرفة ومكوناتها التي برزت عبر أدواتنا.

أسهم فريدريك فيلهيلم نيتشه (1830-1900م) في تغير مسار المعرفة بشكل لا يضاهي حيث جعل من الفكر الخانة الأولى لبدء حلقة النقاش لديه بالتالي لم نجد نيتشه سوى ذلك الفيلسوف الذي حطم هرم الفلسفة ووضع جل انهماكاته بالجانب المعرفة، عبر بعض الأيقونات الكتابية ومارس عبرها العديد من الافكار التي تخص المعرفة المرحية. طرق نيتشه المعرفة من خلال العمل على نموذج مغاير أوجز بها تاريخ الفلسفة المعرفية ووضعها على هامش القول التعايش.

أن السبيل الاهم للملكة المعرفة واستمراريتها يرجع إلى نتيجة من نتائج الصبرورة، بل إن البعض منهم يجرد الناس كلهم من هذه الملكة، وتطور الحال بهم إلى وصف التطور الانساني كله قد تم خلال ليل الازمنة، وثمة اهمية كبيرة لكل معرفة لاحقة ذات مستوى عالٍ يكون المكوث فيه علامه رجولية ودليلاً على الجراءة، وسوف لن يكون الفرد هو وحده من يرتفع إلى هذه الرجولية بل الانسانية كلها، وذلك حين تكون قد تعودت على إضفاء قيمه أسى على المعارف الصلبة الدائمة وبذلك أنما تجد المعرفة النيتشوية نوع من أنواع الأيمان بالإلهام وفق معايير ومقاييس وضعها نيتشه ذاته كسبيل لتباين الحقائق المحتشمة وانتصار العقل العالي. أن كل موضوع هو بمثابة بحث في التجليات⁽¹⁾ الميتافيزيقية حيث وجدت المعارف الصيغ الضعيفة التي تنتجها الذوات المترهينة كونها تمتلك مدا ميتولوجيا استطاعت من خلاله مسك زمام الامور، بالتالي من فرض معارفها الذاتية بعيدا عن الجانب الموضوعي.

ابرزت الكشوفات النيتشوية كونها تختص بالمعرفة كحقل مهميتعامل معاقونية الارادة والاقتدار، حيث يدعو إلى عدم الانصياع وراء شخصيات معينه، بل يجب ان يمتلك الفرد حب المغامرة البحثية من اجل الوصول إلى القوالب ابستمولوجية الجديدة. فنيتشه كسر جميع القوالب السالفة، ووضعها ضمن إطار ارادي مفاهيمي جديد، يخص الاشتغال النيتشوي ذاته بعيدا عن كل مقتضيات الافكار الاخرى. لذا فالذي "يبحث عن المعرفة بعينين جشعتين جداً، عاجزاً عن رؤية الاشياء ما وراء مخططاتها الأولى. مع ذلك، فإن دراما تغير إحيائي يجري تمثيلها"⁽²⁾ عبر تلازميات الخير والشر وكذلك عبر الدراما الطقسية التي وجد فيها جنبا ابستمولوجيا أنهمك به بل واسس له تراجيديا خاصة تعنى باللحظة النتشوية، كما وبين الغريزة المعرفية. إذ وضع نيتشه قالب المعرفة في اهم وصف علمي دقيق فقد حول المعرفة إلى غريزة.

⁽¹⁾ ينظر: فريدريك نيتشه، أنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، تر: محمد الناجي، ج1، ط1، (بيروت: افريقيا الشرق، 2002)، ص18-19.

⁽²⁾ بيير بودو، نيتشا مفتتاً، تر: أسامه الحاج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996)، ص23-24.

أن تجد المرح بالمعرفة هذا لب الاشتغال الفلسفي الذي كرس فيه نيتشه ذاته وشرع في البحث عن سبل هذه الماهيات المتعلقة بالطابع الدرامي بشكل كبير حيث نلاحظ المرح وهذا المصطلح يتجلى بالدراما الكوميديّة بالذات، التي تعتمد على جعل المتلقي في جو ضبابي، منفرد بعيد عن الهموم والمشاكل الحياتية الموجعة والتي تثير فينا حاسة الندم والكراهية. فالمعرفة بوصفها جانباً كوميدياً هي أهم اجترافات نيتشه لهذا الأمر وجعل من هذا المرح جانباً مباحاً للجميع "إن المعرفة المرحّة - إنما هي مكافأة: مكافأة على جدية طويلة الأمد، بأسلة، مثابرة وخبيثة تحت الأرض، هي بلا ريب ليست شأننا في تناول أي كان" (1). فنيتشه يجدها مقتصرة جداً على بضع الشخصيات التي تروم البحث عن ذاتها، فعلى الممثل الدرامي يكون مكاشفاً لذاته من أجل إنتاج أدوار مهمة بالتالي فهو شروع نحو الأفق لنضوج الوعي بالمعرفة وما لها وما عليها من آراء وارتكانات فلسفية. المبني على الإرادة والصبرورة، والمنتج لآثار فلسفية غامضة وانخطافيه في أن، مفصولة عن نمط الكتاب المؤلف الذي عرفه تأريخ الفلسفة وخصوصاً عبر مزجها بين الشذرة والقصيدة كما يحدث في المعرفة المرحّة (2) حيث يجد البحث ابواب ومفاصل مهمة يعتمد عليها نيتشه في كتبه تشمل الشذرة الفلسفية كونها اتجاه انتقالي من السرديات بالفلسفة واحتكامها إلى الشروح إلى إعطاء هذه المعرفة من خلال الشذرة الفلسفية وهي لب الاشتغال المساهم في إنتاج المعرفة المرحّة.

أسس الفيلسوف الألماني صعبة لمقولات التفلسف وانتقال المعرفة إلى العديد من الخانات التي تعممت على الباحثين بالمعرفة وما المعرفة المرحّة إلا باباً أساسياً من اتجاهات "التفلسف التأكيدى" الفاعل أن تمارس المعرفة على اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مشروع البناء اليومي وكيف لك أن تدرك سبل الممارسة سؤال على سطح الهوامش أراد به نيتشه أن يجعل الوجود امام لوحة معرفية قائمة على الممارسة لا التنضير فقط فيجد بنفسه النموذج الأكبر الذي يحتذى به. كما يجد أنه "لا تكمن قوة المعرفة في درجة حقيقتها، بل في درجة قدمها في تمثلها الأشد أو الأقل تقدماً، في طابعها كشرط للحياة ... وتصير المعرفة منذ ذاك جزءاً لا يتجزأ من الحياة نفسها، وبصفتها حياة مقدرة لا تتوقف عن النمو" (3) فالمعرفة يجب أن تكون ذات جذور ويجب أن تكون على تماس مع الواقع لا تتخلى عنه بطرق زائفه. فالمعرفة النيتشويه جعلت من الواقع العماد المبدئي والاساس لتخطي المدرك الورقي والبحث عن التعايش بالأنماط المعرفية ذات الارتماءات المتصارعة والحادة مع الواقع.

مما لا شك فيه أن الكنيسة باشرت دورها المعهود على المفكرين وكذلك تأثيراتها حتى يبقون منصاعين إلى مفاهيمهم وإلى افكارهم لذا تسنى لنيتشه التعرّيج على هذا الأمر بقوله لا يمكن للإنسان "المدجنّ الذي (أصلحه) القساوسة. خلال الحقبة المبكرة من العصر الوسيط، عندما كانت الكنيسة بالفعل مؤسسة ترويض وتدجين بالمقام الأول، كانت هناك مطاردة تجري في كل مكان لاقتناص النموذج

(1) فريدريتش نيتشه، من مقدمة في جنولوجيا الأخلاق: كتاب سجالي، بقلم (سيل-ماريا، اوبرنغادين)، تر: فتحي المسكيني، ط1، (تونس: دار سيناترا: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص40.

(2) مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، (المغرب: منشورات دار التوحيد - الرباط، 2010)، ص29.

(3) عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص114-115.

المثالي⁽¹⁾. ويقصد نيتشه بهذا النموذج هو الفيلسوف الذي لم يستطع المغامرة بالتمرد على بابوية الكنيسة التي وضعت اموالها بخدمة الكتاب الذي ينصاعون لها، وبدأت بملحقات الفلاسفة الذي يرفضون الانصياع لها. من هنا أخذ نيتشه على عاتقه تعرية الطرفين (الكنيسة بالجانب الأول، والفلاسفة المنصاعين لها بالجانب الثاني). ويرى أيضا ان الكنيسة استطاعت أن تدمر الانسان بسبب سلوكها وتعاملاتها غير مجدية معه بالتالي تحول ان تبرز نفسها على أنها المنقذ أو المخلص لتلك الحقبة لا بل تجد في ذاتها المصلح الاعم لأنسان ذلك العصر واهمين ذواتهم ببعض النصوص الخرفة التي لم تعد تتناسب مع المعرفة الحديثة الوليدة بمقوماتها ونتاجاتها البعيدة عن الانتهاكات التي يبثها الدين الكنسي، بل أجد أنها جعلت من نفسها أضحوكة لمجل افرزتها المتشبهة بالربوبية.

تجاوز نيتشه كل الفلاسفة من خلال اعتمده الرئيس على مقولته "الحياة شرط الارادة ... التي تضرب عن الوجود وتعتبره خطأ وتنظر اليه بالرؤيا (الانسانية)، وهي رؤية تأثر بها نيتشه في شبابه غير أنه سرعان ما تجاوزها بنظرية (إرادة القوة)، والإرادة لا توجد من دون حياة، والمعرفة شرطها أن تكون مرحة⁽²⁾". تسهم بشكل فعال وصريح في تكوين الانسان السوبرمان الذي نادى بوجوده عبر اليات الفلسفة التي طرحها. بالتالي على المعرفة ان لا تكون أسيره لمبثوثات سالفة أنتجت فترة متأخرة عن وجودك الفعلي الآن.

أعتمد نيتشه على مبدأ أشبه ما يكون بنقد النقد للفلسفة السالفة من أجل غوره فلسفيا وهو بهذا يميز بين الخير والشر عبر بعض الازهاصات كما ويشن حربا لاذعةً ضدهم، كما وأن نيتشه " لا ينظر إلى الميتافيزيقيا من وجهة نظر أنطولوجية بل من وجهة نظر خلقية، فهي في نظرة تؤكد حشداً من القيم تؤدي إلى أضعاف الحياة وانحطاطها"⁽³⁾. حيث يجعل النقيضين الشر / الخير عبر احتشادات مفاهيمية تحول السياقات المتعارف عليها لمنهجه الفلسفة كما ويهاجم نيتشه الميتافيزيقيا بهجمات شرسة كونها جعلت الانسان في فيض من العدم متمسكا بالهواء وجعلته منصاعاً إلى بعض مقولاتها والأيمان بمطلق وكذا الأمر بالحديث عن تسابقه الجنة والنار عبر معاييرأخذه.

تجمع العديد من المصادر وتقرُّ على ان "المعرفة موقع يُتنازع بشأنه بالمجتمعات الحديثة. وتثير الاسئلة بمن يمتلكها، ومن هو المؤهل للادعاء بأصالة حياتها... وبرغم أن المعرفة تجريد، فأنها تبدو جزءاً صلباً بوضوح من عالمنا، وهي حصيلة آمنه، بل حتى نتاج، يقف بمعزلٍ عن الصرعات المتراكمة لإنجازها"⁽⁴⁾. وهنا بدأت الاستمولوجيا تقوم على أنها ذات استخدامات تؤهل افرادها إلى المضي قدما نحو الامام من هنا جاء التنافس المعرفي ذو علاقة وطيدة مع الواقع والتحيز لفئة معينة فمثلاً في (غسق الأوثان) يجد نيتشه

⁽¹⁾ فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: او كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، تر: علي مصباح، ط1، (بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص77.

⁽²⁾ فهد الشقيريان، نيتشه.. الرقص معرفة مرحة: شخصيات اعتبرت الحياة نضالا من أجل الأذواق والالوان، (لندن: الشرق الاوسط جريدة العرب الدولية، ع: 3، يناير، 2014)، بلاص

⁽³⁾ يسري أبراهيم، فريدريك نيتشه: فلسفة الاخلاق، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص79.

⁽⁴⁾ طوني بنيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص634.

أن المعيار القيمي للفلسفة، هيالفلسفة الالمانية وان لا فلسفة تعلو عليها، بذلك يلجأ نيتشه للتعنصر والتحزب والتخندق لجانب من جوانب المعرفة المكانية لا بل يؤمن بها بشكل واضح وفعال.

تأخذُ المعرفة على عاتقه الاهتمام بالجانب المهمش وليس المركز فقط كما ان كل كائن عاجز فاقد لكل مقدرة، يعطي البهجة القائمة على القيام بالشر من أجل لذة القيام به، كما ويخذ على عاتقه أن يعطي المتعة القائمة على أساس ممارسة الجور والطغيان. ويدعو نيتشه إلى بيان الاطر الخاصة للإنسان السوبرمان الغير خاض لقوانين هذا العصر، كما يصف نيتشه هذا الإنسان على أنه دون مرتبة الاله وفوق مرتبة البشر، كما ويدعو إلى عدم الشفقة على الضعفاء وان الاصلح للبقاء هو الأقوى، وأن أهانه هذا الكائن البسيط وتحقيره في حال تكفل السلطة بصلاحية التنفيذ الفعلية، أن التعويض ضرب من الدعوة لممارسة القسوة والفظاظة⁽¹⁾.

في انتقاله مهمة لنظرية المعرفة يصرح نيتشه حول جانب مهم في كون إن "المعرفة تكمن في ذاتها"⁽²⁾. ويرى الباحث إن الافكار المستخلصة لاهم القواعد المعرفية من النادر وجود تقشير لهذا اللب أو الارث، لذا فإن استخلاصها لدى نيتشه بهذا الاقتضاب وطرحها على شكل شطائر معرفية بسيطة ليتم تلقيها لدى العوام بسهولة، بل ومن أهم مكونات هذه المعارف أنها تتماهى مع أسلوب السهل الممتنع حتى تخذ لها حيزاً واسعاً بالثقافة البسيطة، أنها تتعامل مع الافكار جميعاً بحيادية وبتجريدية من أجل اظهار العلاقات الوثيقة، كما أن المعرفة تخذ على عاتقها ابراز ما هو ايجابي على اعتبار أنها وجدت كجانب مهم للتسامح واظهار رؤيا التعامل مع الاخر بوصفه المهندس الاساس لإنتاج الافكار.

الابستمولوجية انتقلت للمعايشة اليومية المادية حيث عنيت فلسفة مارتن هايدجر (1889-1976) عصيً على القارئ نشيطاً بثبوتاته الفلسفية، أنه واحد من المع مغيري الفكر العالمي. يعد الفيلسوف الالماني هايدجر ذو المنهج التأصيلي الذي يهتم بابرار الكينونة والوجود وطرح الاسس الحقيقية المنهجية ضمن خانات بعيدة كل البعد عن مشاغل الفلسفة ومتعالياتها ذات الاهتمام الكبير بالميتافيزيقيا وأستطاع ان يحرف مجرى نهريها ليتولد إلى الانشغال بالذات والوجود بدلا عن كافة المتعاليات الاخرى. إذ يعتبر هايدجر الكينونة المركز الرئيس الذي ينبغي الخوض في مضماره وعمل على أقامه ركيزة اساسها الفكر وعمادها (الدّازين) وهو بهذا انما يبرز الطابع الرئيس لاكتشاف الشخصية ذاتها بل أنه يتعامل في كل مره مع (الدّازين) بشكل مختلف بل وكأنه يشطر هذه المفردة إلى العديد من الاهتمامات فمرة نجدها الصفة ومرة الذات ومرة الاخر وهو بمنطق طابعها المجهول ببعض من الآنية. كما ويردّه الاصله على اعتبارها ندأً لفكرة أو لمفهوم الدّازين.

ابدى مارتن هايدجر في ما يخص (الدّازين) مجمل الطروحات التي نقلت الفرد من كيان إلى اخر فالدّازين يعنى بالمرتبة الأساس بذات الفرد وصفاته حيث "إن هيئة الكينونة هذه هي دوماً، في الدّازين ذاته وبالنسبة اليه، مألوفة، بعد بشكل ما، فإذا كان يجب الآن أن تعرف، فإن المعرفة الصريحة ضمن مهمة

⁽¹⁾ ينظر: فريدريك نيتشه، اصل الاخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بلا ت)، ص 60-61.

⁽²⁾ فريدريك نيتشه، أنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، تر: محمد الناجي، ج 2، ط 1، (بيروت: افريقيا الشرق، 2002)، ص 17.

كهنه إنما تأخذ نفسها تحديداً - من حيث هب معرفة بالعالم، بوصفها العلاقة النموذجية التي للنفس بالعالم. إن المعرفة بالعالم ... تعمل ... بوصفها الضرب الابتدائي من الكينونة - في - العالم⁽¹⁾. ولا يزال هايدجر يركز على مسألة الدّازين ويرى أنها ليست كل مرة تعني الذات أو الكينونة أو الوجود (أنا نفسي) بل هي تأخذ سياقها دائماً ولكن الأعم والابرز لاشتغالها يكون عبر الذاتية كما وأنه يحاول ان يجد للدّازين ندأً أو منافساً له حيث أطلق عليه بالأصالة حيث تكون بمعنى الآخر أو بوصفه هو نفسه.

ينطلق كتاب الكينونة والزمان بالعديد من المفاهيم التي أخذت لها طابعاً امبريقيا يقوم عبر اختلاجة الغامضة بعض الشيء والمتراكمة بالمعرفة كشيء رئيس لذا نجد ضرورته الأنطولوجية تتمخض في معناها. أن معرفة العالم إنما تمثل على الاغلب وعلى وجهة الحصر ظاهرة الكينونة، إذ كنموذج بالنسبة إلى نظرية المعرفة فإن السلوك العلمي يفهم بوصفه السلوك الذي ليس بنظري أو لا شأن له بالنظر، فإن الكينونة في العالم يجب أن تُستخرج على نحو أكثر حدّة وان تجعل هي ذاتها من حيث هي جهة وجودانية للكينونة في منظور للعيان⁽²⁾. يركز هايدجر على بيان الانماط التي المتعلقة عبر تواجدها المتخذة من الذوات (الكينونة) قالباً رئيساً يحتذى به كصيغة من صيغ الاختلاف بالنظرية المعرفية.

انمازت الجذوة التي أختلف بها هايدجر عن هيجل عبر اقانيم المعرفة المطلقة حيث يجدها كما يقول بنعبد العالي تتمثل "في الوجود ذاته ... (كما وأنها) تعي ذاتها وهي تدرك ان الفلسفة لا بد وان تغترب وتظهر كطبيعة وعقل نهائي أي كإنسانية في التاريخ ... (كما ان) الحقيقة في مستوى المطلق"⁽³⁾. لتبرز امورها اليقينية التي تستطيع الامساك عبر أبعاد أنطولوجية بعيدة كل البعد عن الضلال متخذة من مشروعها قالباً تنافسيا يغور بالعديد من الأمور ذات الشأن الفاعل والمتجذر بالوعي الفعلي للفرد.

اللغة الفلسفية التي انتجتها الميثوثات الهايدجرية لهي المعادل الموضوعي للفلسفات السالفة، حيث يجد الباحث ان من اهم الافكار التي انتجتها فلسفة هايدجر هو أيلاجها للفلسفة عنصري الكينونة والزمان والتي بدورها انتجت وعياً جديداً تمخض عن الافكار والمعتقدات الخاضعة للمحمولات الميتافيزيقية. ان الفلسفات السابقة كانت على تماس واضح بالمتعاليات أو بالسرديات الكبرى ومن ثم انهماكها المتزايد بالميتافيزيقيا جعل من هايدجر منتجا للدّازين، هو المعادل الموضوعي لهذه الفلسفة إذ ينطلق من الذات مباشرة ومن الزمن الحاضر كونهما ادلة موضوعية قابلة للنقد وهو مبدأ الاعتماد على ما هو آني. كما ان الباحث يجد كل من هايدجر وغادامير تتمثل لهما فلسفتهم على النحو الآتي "إن الرأي أو الظن ليس معرفة"⁽⁴⁾ ولا يخضع هايدجر إلى الافتراضية أو الظن بل يجعل من الأشياء المتحققة فعلياً العامل الأساس لإنتاجها إذ لا يمكن لهايدجر ان يجعل الظن أو الاعتقاد هو المعرفة ذاتها بل على المهتم أو المشتغل بالجانب الابدستمولوجي ان يخرج عن التنميطات السالفة وينتج فكراً محدثاً.

(1) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص138.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص139.

(3) عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، ط2، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص40.

(4) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص302.

السؤال عن الكينونة أو الوجود باعتبارها مفهوم معرفي تواشج مع العديد من المعارف الأخرى التي تتبنى أموراً ومبادئ تأخذ لها طابعاً مجعولاً يتماهى مع "تطابق المعرفة مع الشيء"⁽¹⁾ هذه الحقيقة التي أخذت تنضوي ضمن بعض العمل الفني، إذ أن أصل الفعل أو الاشتغال أو العمل أخذ الأصالة على أنها الشبيه الموضوعي للمادة المقروءة بجوانب معرفية حيث يكون الوجود أحد أهم هذه الجوانب فاعلية وتطبيقاً لجوهر الشيء ومن ثم للاشتغالات المحايثه الأخرى. وإن الإشارة إلى هذا العمل يتعلق بالجوانب الواضحة أو الحقيقية التي يمتلكها الجنب المعرفي وكذا الأمر بالكينونة.

كي تتفق الآراء وانبهاراتها القابضة على بعض المنابع، راحت المعرفة تبني لها شاسعاً من خلال البحث الدؤوب ولكي تواصل هذا التمرکز كان عليها ان تجد مبررات جديدة للمعرفة حتى تتماهى مع سبل التلقي اليومي لذا فأنها "تكن في أن المعرفة قد استقرت بذاتها، من حيث هي استقصاء لحد ميدان الموجود قد يكون هو الطبيعة أو التاريخ. والاستقصاء هنا، ليس مجرد خطة ومنهاج، إذ أنه يفترض بالضرورة وجود مجال منفتح قبلياً"⁽²⁾. وطريقة البحث المعرفية يجب أن تتسم بخطة ممنهجة في سبيل الشروع باحتكاكات عقلية فريدة، وكذلك كي تمارس انفتاحاتها على جميع الأصعدة التي تعنى بالجانب الابدستمولوجي حتى تكون أمام شواخص بارزة للعيان.

الوظيفة الهایدجرية وضعها ذاتها امام حفل من النصيآت انتجتها اللغة الفلسفية، وضمن هذه البوابة شرع هايدجرالدخول بنظامه (المابين) حيث يكون هذا النظام متماثلاً من أجل ابراز الوجود، والقضية التي حاول هايدجر الخوض في مضمارها بين الموجود والمتواجد كونه اراد ان يجد أو يعي الفرق بين هذين المكونين، كما أنه حاول الالتفات إلى مسألة الوجود والعدم، على اعتبار ان الذات موجودة وان الانطلاق دائماً ما يكون من الذات لا من العدم. لذا فتشرع المعرفة الهایدجرية كونها "لم تعد تنتج كما لو كانت قذيفة تنطلق من مدفع، بل أن المعرفة هي، بالأحرى، كما سوف تبين الهرمنوطيقا، تشبه إلى حد كبير وضع فعالية الذات العارفة في حالة اقتفاء اثر القذيفة في سيرها. وبحسب الهرمنوطيقا تنازل الذات عندما تقول أنها ليست مصدر سلطة"⁽³⁾. وبهذا لا يمكن لها ان تبقى بواجهة أحادي الجانب بل عليها أن تبين جميع السبل العارفة من أجل الوصول إلى حد ما من الهرمنوطيقا المعرفية.

يشخص هايدجر بعين فاحصة الاساليب التي اخذ جميع الفلاسفة حث المتلقي أو القارئ باتباعها من خلال حثهم وتحريك مخيالهم للولوج بالعالم القراءة وذلك ليستطيعوا ان يتواصلوا مع منجوا الآخرين، الا ان وجهة نظر هايدجر الفاحصة جعلت من الأمر على غير العادة فأنه يربان المعرفة تتعلق بجانبها الرئيس أو الأساس بالإرادة وان الانسان يجب ان يمتلك هذه الإرادة القوية في سبيل الحصول عليها. "ان المعرفة لا تكن في مجرد الاطلاع على شيء ما وتمثله، إن من يعرف الكائن على نحو حق يعرف ماذا يريد وسط الكائن"⁽⁴⁾. وهو بهذا اراد ان يلخص فلسفة الوجود بكلام بسيط استرسله عبر استنتاجه للكينونة

⁽¹⁾مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، ط1، (المانيا: منشورات الجمل، 2003)، ص112.

⁽²⁾مارتن هايدجر، التقنية – الحقيقة – الوجود، تر: عبد الهادي مفتاح، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، بلا ت)، ص141.

⁽³⁾ج.هيو سلفرمان، نصيآت بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص35.

⁽⁴⁾مارتن هايدجر، كتابات اساسية: منبع الاثر الفني، تر: إسماعيل المصدق، ج1، ط1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ص114-115.

الكائن، فكونية المعرفة هنا اخذت حيزها ومجالها عبر مفهوم الكائن ذاته لا متعالیه عليه عبر اشرعة فلسفية اخرى.

اسدال الستارة على جانب مهم واساس من المعرفة اخذ البعضيتكهن به حول ارداف المتعاليات، بما هو خارج عن المكونات أو الطاقة البشرية لهو من الجوانب المرفوضة رفضاً قاطعاً ضمن قالب الهايدجري إذ يضع بديلاً عن هذا المتعاليات ويبتدئها من الجانب الأول المتمثل بالذات العارفة أي "إن نموذج التعالي في نظرية المعرفة يتصور أن الذات تكون أولاً قائمة في مجالها الداخلي الخاص بها لتتعلق بعد ذلك بالموضوعات الخارجية متخطية بذلك المجال الداخلي، وبفضل التعالي تقيم الذات علاقات مع عالم خارج عنها"⁽¹⁾ وهذا الأمر الجوهرى الذي يحاول هايدجر توجيهه ضمن قالب وغايات تجذرت عبر افاهيم كلامية. وخلافاً لهذا الأمر يضمحل التفكير المتعالي والمتخذ من السرديات الكبرى جانباً احدي التفكير إذ لا يمكن التقرب منها أو المساس بها لوجود قدسية خاصة تمثل النص. كما ويأخذ جانب الدقة كأحد اهم المقومات التي ينبغي على الذات أو على المنشغل بالجانب الاستمولوجي ان يراعيها حتى لا تفلت زمام الامور خارج عن يديه.

إن أهمية الاستمولوجيا الهايدجرية تكمن في ابرازها جانب الكينونة وعلى هذا الأمر شرعت دراسته التي تجعل من الوجود العتبة الأولى للدخول ضمن المضمار المفاهيم للنفس والذي يتضمن ميداناً واقعياً للاشتغال وهي محاولة لأثراء الجانب الفلسفية وانزاله من عليائه وقصوره العاجية ليكون على تماس مباشر مع الواقع. لذا فمهمة هايدجر "تعي إلى حد بعيد ذلك الشيء، أكثر من أي شيء آخر، الذي يمكن أن يصير موضوع المعرفة، ذلك الشيء الذي يجعل من المعرفة ذاتها، والمسألة ذاتها، والتفكير ذاته أموراً في نطاق الممكن"⁽²⁾.

تزلّف الفلاسفة للكنيسة أو للهلام الميتافيزيقي أحدث شرحاً أتجاه خطاباتهم ومكوناتهم للاشتغال مع الميتافيزيقيا سواء كانوا معها أو على الضد منها، مما أتاح وقتاً للانغماس بها، ونتيجة للأزمات فعلية كبيرة فهم قد تركوا الإنسان والإنسانية في صراع حاد مع ذاتها وانشغلوا يتعاملون مع الأشياء غير المدركة "إن الميتافيزيقيا الغربية فكرت في الإنسان انطلاقاً من الحيوانية ولم تفكر في إنسانيته"⁽³⁾ هذا الأمر وضع الكنيسة امام لوحة تشكيلة من الالم تمخض عبر العديد من الحروب والنتائج العسيرة على الفهم الأمر الذي حدا بالمفكرين الجنوح نحو الموجود وترك الوجود وذلك للتماهي والانصات للإنسانية بعيداً عن القوالب التي تستنجد بقوى اخرى لكي توفر لها الإخلاص الأبدي.

إن نجاعة المعرفة تكمن في أنها ذات خطى حيثة تركزت ضمن خطابات ازاحت جميع المتعاليات التي أخذت الكنيسة لبرهمة ضخبها في ذاكرة المتلقي. فالمعرفة المراد أيجادها من خلال طرح بعض التساؤلات التي "هي من نوع التناول الذي يوجد دائماً في ظل قرار جوهرى (أي قرار المعرفة)... أنه القرار

(1) مارتن هايدجر، كتابات اساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج2، ط1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ص15.

(2) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص90.

(3) جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدجر: الوجود والموجود، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص100.

المتعلق بما إذا كنا نريد أن نعرف ذلك الذي لا جدوى منه بحسب ذلك القول المتداول. عندما نستغني عن هذه المعرفة ولا نسأل السؤال يبقى كل شيء على ما هو عليه"⁽¹⁾. وعبر تمخضات الفكر وتطريزه بشيء من العلم ينتج للباحث سؤالاً مركزياً يهدف إلى بيان سبل تبني الأفكار وإيجادها ضمن خانات ذات اثر واضح، ويبقى السؤال الواجب طرحه، هل المعرفة ضرورية أم طريقة جوهرية للدّارين؟.

برونشفك: فيلسوف فرنسي انشغل طوال فترة حياته بالبحث، وظهر بذلك تطوراً واضحاً وجديداً على مستوى الرياضيات والفلسفة وعلوم الطبيعة وهو واحد من ألمع المشتغلين بالأمور الاستيمولوجية لدرجة انه عمد في أغلب حياته البحثية إلى توسيع النشاطات الثقافية والكونية لهذا الجانب المفاهيمي.

يحاول برونشفك التعرّيج على العلم والفلسفة من خلال العديد من المراحل التي أكتسبها والتي أدت في نهاية المطاف إلى ركودات اضرت انتاجاته الفلسفية لوهلة من الزمن، حيث انشغل برونشفك في الفلسفة الكانطية وأولى لها اهتماماً كبيراً وخاصةً (بالعقل المجرد والعقل العملي)، كباينين أساسيين لفهم الجانب الاستيمولوجي بالفلسفة. فيجد هذا العلم تشظياً أساسياً لمكونات المعرفة لديه، ويصرح في موضوع فعل حول الكانطية كونه يجد في "المعرفة هي دائماً معرفة موضوعية، وحيث أنه يوجد ما وراء المعرفة فلا توجد معرفة مطلقة"⁽²⁾. وهو سبيل مهم لبيان العناصر الأساسية للانكفاء الانى لهذا الاطار الاستيمولوجي.

للتعريج على جهودات برونشفك ينبغي أن "تؤلف المعرفة عالماً هو بالإضافة اليها العالم، أما فيما وراءها، فلا وجود لشيء، إذ ان شيئاً يوجد فيما وراء المعرفة غير قابل للتعين، أي أنه سيكون بالإضافة اليها العدم. ومن ثم لا يمت للفلسفة أن تكون شيئاً آخر سوى نقد الفكر"⁽³⁾. ويلعب برونشفك دوراً بالغ في هذا الاشتغال ويحاول ان يؤسس له ضمن بنية مفادها ان المعرفة غايتها الاساس نقد الفكر ومحاياثها.

وبمزيدٍ من الامعان حول إشكالية السؤال الاستيمولوجي يردف العلم والمستوى الدلالي، ذو الحيز الكبير. إذ تضعنا المعرفة امام حقلٍ من التساؤلات لكن اهمها: كيف يتسنى للشرح التفسيري أن يصوغ منطقياً قواعد ضمن سياق مُتساوق ومنتج للمعرفة مثل هذا السياق المعرفي السابق؟ وحتى إذا تم وصف كل جزء من الجمل لا يمكن وضعها ضمن التفسيرات المنطقية.⁽⁴⁾ كما أنه يأخذ طابعاً شكلياً يحفز كافة المضامين التي تعنى بهذا الاطار، فبرونشفك أراد ان يجعل الانطلاقة المعرفية والرياضية لتكون الناقد الاهم والاعم لكافة النظريات والمكونات الفلسفية الاخرى.

جاستون باشلار: وضع باشلار تساؤلات عديدة أمام الفلسفة وخاصة في جوانبها الاستيمولوجية وأرد من خلال هذه التساؤلات أن يبين الفروق الناتجة بين المعرفة ما (قيلمية) والمعرفة العلمية. ويأسس تياراً عقلانياً تمحض عبر اداءات يمارسها الفلاسفة نفسهم، ويجد باشلار أن على المعرفة أن تكون رصينة لا

⁽¹⁾مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، تر: إسماعيل المصدق، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص42.

⁽²⁾السيد شعبان حسن، برونشفك وباشلار بين الفلسفة والعلم: دراسة نقدية مقارنة، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1993)، ص31.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص42.

⁽⁴⁾ينظر: جين ب. تومبكنز، نقد استجابة القارئ من الشكالية إلى ما بعد البنيوية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط2، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2016)، ص261.

مرتبكة وفق منظومات استيعابية أي يجب عليها أن تتلقى التصويبات أو الحذف والإضافة لأن كل شيء غير قابل للانتهاز. بالتالي فالعلم هو ركن أساس من اساس المعرفة فنجد باشلار يغور في الفيزياء والكيمياء والأحياء والأدب فنجد كتابات باشلار على جانبيين الأول جانب العلم، والثاني جانب الفلسفة، لبيان حشد كافي من المعلومات التي تفيد المكون الفكري.

هناك بعض المقومات التي أرست لنا قوالب ابستمولوجية وجدت انظمتها الفعلية عبر نتائج العديد من الانتماءات الفكرية. وهنا يوضح باشلار أهم نتائجها أي أن تجد المعرفة بنيتها الحقيقية وتبلغ ذروتها عبر تكاملية عميقة تتحقق معادلتها مع الظاهرة إذ يكشف الشيء بذاته فجأة عن اندفاعاته التقنية، وهذا تقتلع ضروب الجدل الناشط الثنائية السكونية، ثنائية العقلي واللاعقلي، الفكر يكمل التجربة من خلال قياس النعرات قياساً تاماً. لذلك فإن الابستمولوجيا اللاديكارتيية هي بذاتها، لا بصورة طارئة، في حال أزمة.⁽¹⁾ وتعتبر عن هذه الأزمة حالات لا يمكن الانفصال عنها وكأن القواعد العقلية والعلمية للابستمولوجيا اكتسبت طريقتها القطعية للنتائج الفكرية.

جدة المعرفة لا تتوقف على أن جدلية الاسئلة يجب أن تقرئ حسب طزاجتها الفكرية وتتوقف على مسألة ان يكون الإنسان وأعي ومدرك لما يدور حوله، بالتالي فإن الاسئلة التي يجب ان تطرح ينبغ ان تكون ذات علم ودراية للموقف كما أن "المعرفة العالمية هي دوماً معرفة- ضد، لأنها دوماً تصحيح الأخطاء. بهذا المعنى سيسترجع الخطأ قوته ووجوده الفعلي المتعنت، ولن يعود وجوداً عرضياً أو افتراضاً منهجياً، وإنما سيسعيد صلابته، بل وضرورته أن صح التعبير، ما دام يشكل منطلق كل معرفة علمية، إذ إن هذه لن تعود إلا مجموعة من الأخطاء التي قد تم تصحيحها. وذلك، لأن كل تجربة موضوعية صحيحة ينبغي أن تحدد دوماً كيفية تصحيح خطأ ذاتي"⁽²⁾ والكشف عن هذه الاشياء (المعرفية) في سبيل بيان كافة العقبات التي تواجه المكونات أو المعارف الابستمولوجية المنهكة في اظهار الجانب العلمي، والاعتماد على هذا الجانب برؤيا موضوعية تمهد لبروز كم فعلي من الاسئلة التي تخدم هذه النقود، حتى تبتعد أشد البعد عن الشخصية وتكون أكثر اشتغالا بمحتوياتها العلمية والفلسفية وتعتبر عن تلقائيتها في تبني كافة الروى.

يقسم باشلار مراحل المعرفة العلمية إلى ثلاث حالات مهمة وهي:⁽³⁾

الحالة الملموسة: ينشغل العقل بالصورة الأولى للظاهرة ويعتمد على صيغ فلسفية تمجد الطبيعة وتؤمن بوحدة العالم.

الحالة الملموسة المجردة: وبها يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائية الاشكال الهندسية، ويستند إلى فلسفة البساطة. وهي مرحلة الحدس الملموس أو المحسوس.

الحالة المجردة: ويدخل العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة من الواقع لكنها منفصلة عن التجربة المباشرة. أو يكون العقل والتجربة، في هذه المرحلة، متلازمين كل منهما متم للآخر.

⁽¹⁾ ينظر: غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر: عادل العوا، ط2، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص156، 161.

⁽²⁾ عبد السلام بنعبد العالي، غاستون باشلار والمعرفة- الضد، (الأردن: مؤمنون بلا حدود: مؤسسة دراسات وأبحاث، 12 فبراير 2014) ص الكترونية <http://mominoun.com>

⁽³⁾ ينظر: السيد شعبان حسن، المصدر السابق، ص122.

وتنحصر هذه الرؤية ضمن الخطاب العلمي الاستمولوجي ويعضد هذه الرؤية ضمن بوابات ذات معيار صريح وغالباً ما كانت تشغل المعرفة على بوابات الحسي واليقيني غير أن باشلار أهتم بجانب المعرفة اليقينية المعتمدة بدرجة أساس على التجربة من باب الاثباتات العلمية لها.

يلج باشلار من رافد تمركزي آخر من أبواب النظرية الاستمولوجية حيث يبين المواقف الضدية من هذا الاشتغال (المعرفي) ويعمل على إظهار هذه الضديات عبر ضبط الفلسفة التي بدأت تتمثل جوانب العلمية أكثر من الفلسفية فلم يعد بمستطاع الفرد أن يحاورها وفق الآراء أو المستجدات التي تظهر من خلالها، بل هناك مقتضيات وضعت كي تتجنب فعل هذه الأمور وعلى ذلك فباشلار يجد أن "المعرفة المتداولة لا تستطيع أن تتطور، لأنها راسخة في القيم الأولية. وهي لا تستطيع أن تغادر تجريبيتها الأولى، وعندها دائماً من الأجوبة أكثر مما عندها من الأسئلة"⁽¹⁾ وينفرد باشلار بهذه النتائج العلمية للمعرفية ويحاول أن يزاوج هذه الابتكارات ضمن موضوع علمي بحث، تكون الاستمولوجيا واحدة من أهم الأسس التي يتناولها هذا الجانب المفاهيمي.

الأسس أو الركائز الأساسية لنظرية المعرفة الباشلارية:⁽²⁾

1. إعادة بناء المعرفة وفق منهج دياكتيكي، بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسات المنتجة في العالم، ويجد هذا الموقف عبد الرحمن بدوي أنه موقف ذو جانب سلبي مع المعرفة العلمية.
2. إن الاستمولوجيا الباشلارية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة، ويجب النظر عليها (أي المعرفة)، عبارة عن نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدماً وتطوراً.
3. تنماز نظرية المعرفة العلمية عند باشلار باعتمادها المقارنات المتعددة وعلى مستويات متعددة أيضاً وهذه المقارنات تأخذ شكلاً تاريخياً نقدياً وتركز بالذات على ثقافة الثامن غير العلمية.
4. تبرز السمة الأساسية للاستمولوجيا الباشلارية كونها ذات اهتمام متزايد في جوانب النقص والخطأ وال فشل في حقول العلم أكثر من اهتمامها بالإيجابيات وبهذه الطريقة تصبح الموضوعات العلمية عبارة عن مجموعة من الانتقادات التي وجهت إلى صورتها قبل العلمية أو صورتها الحسية القديمة. إن المهم بالعلم ليس الحسية وإنما الانتقادات.
5. أن الاستمولوجيا الباشلارية هي نظرية علمية في المعرفة لأنها تستقي موضوعاتها ومسائلها ومناهجها من العلم ذاته، فهذه الاستمولوجيا تحاول أن تقدم حلولاً علمية لقضايا المعرفة العامة.
6. أن الاستمولوجيا باشلار نظرية في المعرفة غير مغلقة وغير مكتملة فهي لا تنشد المعرفة المغلقة على ذاتها، كما أنها تتأسس على جانبيين: أ. نسبية المعرفة، ب. مبدأ القابلية

⁽¹⁾ غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر: بسام الهاشم، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، ص195.

⁽²⁾ ينظر: رافد قاسم هاشم، أبستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، (العراق: مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، مج:3، ع:1، 2013)، ص188-189.

للمراجعة. وهذه الاستمولوجيا هي الفلسفة العلمية الوحيدة التي تواكب أي تطور يطرأ في حقل العلم.

7. يؤكد باشلار الجدل أو النفي إلى جانب المعرفة التي تزيد وتؤدي إلى تغيرات تدريجية في الفكر العلمي، والواقع أن الفكر العلمي يتطور بين حدين متعارضين ينتقل مثلاً من الاستمولوجيا الديكارتية إلى الاستمولوجيا اللاديكارتية.

تأخذ الأنهماقات الاستمولوجية في طياتها جانبين العلمي والفلسفي وتحاول جاهدة أن تنسق هذه المفاهيم لكي تخرج بإطار مفاهيمي آخر غير المطروح عبر انساقها لذا "على الاستمولوجي أن يعيد رسم تطور الفكر العلمي، ويجب من أجل ذلك أن يختار من الوثائق التي يحصل عليها المؤرخ، وأن يحكم عليها. ويجب على مؤرخ العلوم أن يأخذ الأفكار وقائع. أما الاستمولوجي فإنه يأخذ الوقائع بما هي أفكار بأن يدخلها في نسق من أنساق التفكير"⁽¹⁾. وبهذه الطريقة يحاول باشلار أن يكون له نمطاً يصارع به افق الفلسفة. وإن نجاعة هذا الموقف يتطلب شغلاً كثيفاً ومعرفياً حتى يتبلور الجانب المفاهيمي له، وفق معيارية تعني بهذا الجانب من أجل تحديد جُل المفردات الخاطئة والصائبة.

المعالجات التي وضعها باشلار بخصوص نظريته الاستمولوجية من خلال رقد الجانب الفكري والفلسفي على نحو ما، أنبرى بها إلى اتخاذ موقع طرحة من خلال الاشتباك مع معرفة السوابق حيث عُني بها كذات فيجد باشلار أن "لم ندرك بسهولة هذا المظهر للخيال الناطق، فذلك لأننا نبغي أن نعطيه معنى مقصوراً أكثر على وظيفة الحاكية"⁽²⁾ المعرفية. ماهي إلا إشارة يلج بها الباحث عبر العديد من المواقع واهم هذه المواقع جعل من المعرفة اليقينية الباب الأول المعتمد على اثباتات النظرية المعرفية بعيداً عن جانبها الحسية القابلة للنقض والتفويض بأبسط الأشكال والمكونات التي يتحصن بها العارف.

في معرض حديثنا عن نظرية المعرفة لأبد من التمرکز حول أهم طروحات الفيلسوف الفرنسيبول ريكور (1913-2005) إلا وهو كيف ننظر للمعرفة بعقل هرمونطقي؟ وهذه المحاولة ربما هي تسلب كل المنتوجات السالفة للنظرية. إذ يستعرض حالات النقد بوصفها جوانباً فلسفية أو تطورات لها.

التأويلات الاستمولوجية التي يحصرها ريكور في اشتراحات انطولوجية ذات تماس واضح مع هكذا طروحات يبغي من خلالها إلى مقولته ان العلوم الفلسفية لا تنتهي ولا يمكن لأحد أن يكون جامعاً لتفاصيلها بالتالي فإن "اكتشاف أصل المأزق الاستمولوجي في التكوين المتناهي للإنسان نفسه يحور تحويراً أساسياً في نظرنا للعلوم الاجتماعية والتاريخية كما للأيدولوجيا"⁽³⁾. وهنا يعرب عن المأزق الذي يضع الفيلسوف نفسه في عبر انساق يجب أن تكون خاضعة للهرمونطيقية وهو تصنيفي بدائي لهذا الوجود المعرفي والبنائي للانطولوجيا.

⁽¹⁾ جورج كانغلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن سامي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص268.

⁽²⁾ غاستون باشلار، الماء والاحلام: دراسة عن الخيال والمادة، تر: علي نجيب أبراهيم، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص268.

⁽³⁾ حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، (مراكش، دار تينمل للطباعة والنشر، 1992)، ص61.

اقتضى ريكور التمييز بين العديد من المفاهيم والمصطلحات، التي ذات فوارق جزئية واهم ما شغل به الممايزه بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا وكذلك الابستمولوجيا "فليست القرابة المهمة بين التحليل النفسي وعلم النفس هي التي يمكنها ان تروق لنا، يقول اولئك الذين من علماء النفس، أكثر تبنيًا للابستمولوجيا وحتى يستجيب التحليل النفسي للمطالب الدنيا لنظرية العلم"⁽¹⁾. ويوضح هنا الصيغ المتداخلة من خلال التعرّيج على فوارق المصطلحات، كما ان الوظيفة الابستمولوجية نمت وبدأت تأخذ لها مكاناً مرموقاً عبر اخاديد الفكر وارتباطاتها المتتالية مع المكون الفلسفي والعلمي.

تتبارى العلوم فيما بينها بشكل متطور وسريع ولا تكاد تأخذ انفاسها حتى اننا نفاجئ بمكون ثيماتي آخر متعدي على سابقاته وهذه هي الحالة اللامتناهي بالمكون المعرفي. وعلى هذا الأمر أستمّر الحث، ويقتضي الأمر حسب رأي ريكور أن تكون "الهيرمونطيقيا صنفًا من نظرية المعرفة وأن يحصر الجدل بين الشرح والفهم في حدود منهج الجدل لدى الكانطيين الجدد. أنه افتراض هيرمونطيقيا قبلي فهم كابستمولوجية اعيد طرحه من قبل مارتن هايدغر وهانس جورج غادامير من بعده"⁽²⁾. وان هذا الخطاب الاركولوجي للمعرفة أسهم بشكل فعل ومتطور في دفعها إلى خطوات مباشرة للإفادة من هم النظرية ومكوناتها.

الأنظمة التي يحاول وضعها فيلسوفنا ضمن خطابات الابستمولوجيا الجديدة هي بمثابة نظرية خصوصية لكافة الاشكال الديناميكية وعبر هذا المنوال يدخل ريكور الانساق التاريخية والمعاصرة ويحاول ان يوائم بين الاثنين لينتج انتقالاً بالحفات السردية وكذلك الابستمولوجية وخلال هذا التحول يعرب ريكور عن العديد من المواقع "ويعبر البعد الزمني لهذه الواقعة عن الضعف المعرفي (الابستمولوجي) للسانيات الكلام. فالوقائع تحتفي بينما تبقى الأنظمة"⁽³⁾. ويتحول هذه الأنظمة ينتج لنا خطبا استيطيقيا اخر ينزح بالعديد من القوالب إلى برهنة وقائع جديدة تهكم ببيان صيغة ابستمية ذات مفاهيم علمية بحتة.

ان الفرضية التي تؤسس فاعليتها لإبراز تأملاتها تنعكس بشكل أساس ضمن خطابات المنهج و"يتعلق بما ينتمي إلى هذه المعرفة التي لي عن نفسي"⁽⁴⁾ وهذه تعرف شخصية المكون المعرفية وتربطها بشكل مباشر مع الباحث ضمن اعتبارات الانوية. بالتالي فهي طريقة ناجعه تتمخض كافة الاشتعالات التي تهتم بهذا الموضوع والتي تتفاعل معه عبر انطقه غايتها الاساس حث المتلقي إلى تقبل كافة الطروحات والدعوة إلى عدم الكفاف العلمي وتأطير هذه الطروحات بشكيات جديدة الغرض منها اعترافها بعدم وجود أشياء يقينه والبحث هو السبيل الوحيد لبقاء الابستمولوجيا تأخذ ابعاد جديدة.

التناهي واللاتناهي بوصفهما ركنًا أساسيًا يحنجل عليه التفكير المطلق، على ان اللوغوس هي واحد من متعلقات هذا الامر. وان ما تبقى يعبر عن هوية الالتقاط التي تساهم بشكل فعال في انتقال وزعزعة العلوم السالفة وهي حالة من الديالكتيك اللامتناهي المعبأ بالتفكرن ويجد ريكور أن "النقد هو أكثر من

⁽¹⁾ بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، ط1، (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص298.

⁽²⁾ بول ريكور، من النص إلى الفعل: ابحاث التأويل، تر: محمد براءة وحسن بورقية، ط1، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 2001)، ص67.

⁽³⁾ بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط1، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص34.

⁽⁴⁾ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص77-78.

الابستمولوجيا، والتفكير المتعالي هو أكثر من استكشاف علمويه مواضيع العلم⁽¹⁾. ويشرع ريكور بالعديد من الآراء التي تبنيها سابقة هايدجر، فهو أيضا يؤمن مثل سابقها أن الثورة الكوبرنيقية هي الحل الوحيد لتواصل مع المفاهيم الانطولوجية ويتبنى هذا الرأي ريكور بل وحاول ان يعمده بالكثير من المواضيع ذات الشأن الحقيقي للبحث، وبذا يكون التكوين المعرفي ذا مزيه واضحة تشغل لب بنات الافكار.

البون المعرفي يسبر غوره عبر القضايا والاشتغالات الريكورية ويحط رحالة في جُل الامور العالقة بين ما هو سابق وبين ما هو حاضر، كونه يسجل ارضاً مفاهيمياً، لذا يجد ريكور الابستمولوجيا من باب آخر أو منظر ثانياً تتجهر على امور الرهان المتعلق بين الكتابة والتاريخ وأن "الاستقلال الذاتي للمعرفة التاريخية بالنسبة إلى الظاهرة الذكرية يظل المسألة الكبرى لابستمولوجيا مترابطة للتاريخ بما هو ميدان علمي وادبي. هذه هي على الاقل المسألة التي أقبلها في الجزء الاوسط لهذا العمل"⁽²⁾ الفلسفي. كما ان الباحث يجد أنها (أي الابستمولوجيا) لن تكتفي بهذه القضايا بل أنها تحاول إيجاد دوافع وكوامن لها نفس الاثر المتعلق باللجوء إلى ولادة جديدة رغم قيصريتها المعتادة. وهنا ينبغي الولوج في سؤال مهم وأسس هل ثمة مجال لوجود معرفة للمعرفة؟ وعبر هذه الارتكانات لابد من الأخذ بعين الاعتبار كل ما ترمي إليه التحولات التي طرأت على النظرية المعرفية وكيفية علاجها لكوامن متشظية غير راکزه بل هي في ديمومة وتنقل مستمر.

⁽¹⁾ بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطأ، تر: عدنان نجيب الدين، ط2، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص73.

⁽²⁾ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر: جورج زيناتي، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص210.