



ISSN: 1817-6798 (Print)

Journal of Tikrit University for Humanities

available online at: <http://www.jtuh.tu.edu.iq>

**Assist. Prof. Dr. Ammar
Bassem Saleh**

College of Islamic Sciences
University of Baghdad

* Corresponding author: E-mail :
amar.saleh@cois.uobaghdad.edu.iq

07904219659

Keywords:

In
fi
C
M
F

ARTICLE INFO

Article history:

Received 4 July. 2021

Accepted 17 Aug 2021

Available online 25 Jan 2022

E-mail

journal.of.tikrit.university.of.humanities@tu.edu.iq

E-mail : adxxxx@tu.edu.iq

Journal of Tikrit University for Humanities

Islamic Ideology and its Role in Epistemological Completion

A B S T R A C T

This time witnessed an important scientific and research struggle regarding the importance of epistemological integration in terms of its truth and justifications.

The research tried to highlight the aspects of complementarity and the elements of cognitive science, while it did not neglect to show that the realization of scientific development is one of the difficult matters, as it is one of the foundations on which the theory of knowledge is based in the development of all fields of science and at all levels.

The research also confirmed that the rise and prosperity of Islamic civilization was only an inevitable result of the integration of knowledge through the necessity of knowledge integration. As the research clarified the importance and necessity of including all kinds of knowledge and sciences - cosmic, natural, religious and others - within the term Islamic thought, noting that all knowledge and sciences in Islam are integrated and complement one another.

The research confirms that epistemology does not mean the final break with the past, but rather it is an issue of a gradual transformation of culture, from a traditional culture that expresses an ancient environment and a traditional interpretation of the world to a developed culture capable of understanding technology and the manifestations of renewal that modernity brings with it.

© 2022 JTUH, College of Education for Human Sciences, Tikrit University

DOI: <http://dx.doi.org/10.25130/jtuh.29.1.1.2022.01>

الفكر الاسلامي ودوره في التكامل الاستمولوجي

ا.م.د. عمار باسم صالح /كلية العلوم الاسلامية/جامعة بغداد

الخلاصة:

لقد شهد هذا الزمن صراعا علميا وبحثيا مهما في اهمية التكامل الاستمولوجي من حيث حقيقته ومسوغاته.

حاول البحث إبراز أوجه التكامل ومقومات العلوم المعرفية في الوقت الذي لم يغفل عن بيان أن إدراك التطور العلمي يعد من الأمور العسيرة، إذ إن من الأسس التي قامت عليها نظرية المعرفة في تطور مجالات العلوم كافة وعلى جميع الأصعدة.

كما وأكد البحث ان قيام الحضارة الإسلامية وازدهارها لم يكن الا نتيجة حتمية للتكامل بين المعارف من خلال ضرورة التكامل المعرفي ، وقد أبرز البحث جملة من الحقائق بعد أن تمت معالجة المقدمات الممهدة لها؛ اذ وضح البحث أهمية و ضرورة إدخال جميع أنواع المعارف والعلوم - من كونية وطبيعية ودينية وغيرها - ضمن مصطلح الفكر الإسلامي بلحاظ أن جميع المعارف والعلوم في الإسلام متكاملة يكمل أحدها الآخر.

يؤكد البحث أن الاستمولوجية لا تعني القطيعة النهائية مع الماضي وإنما هي قضية تحول تدريجي للثقافة، من ثقافة تقليدية تعبر عن بيئة قديمة وتفسير العالم تفسيراً تقليدياً إلى ثقافة متطورة قادرة على فهم التقنية ومظاهر التجديد الذي تحملها الحداثة معها.

(الفكر ،الاسلام، التكامل، النظرية، المعرفة، الحضارة)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تعد مسألة نظرية المعرفة من المسائل اللاهوتية فقد كانت ولا تزال سعيًا دؤوبًا وراء المعرفة ، معرفة الحقيقية معرفة يقينية ، لذلك شكلت محوراً رئيسياً لما لها من أهمية بالغة تعبر عن الرغبة العميقة للنفس الانسانية لاستكشاف ذاتا والواقع والاجابة على كل التساؤلات التي قد تثيرها فالمعرفة هي أسمى وظيفة للإنسان في الوجود .

فليس غريباً أن نجد مصطلح التكامل المعرفي يأخذ موقعاً أثيراً في الكتابات الفكرية والثقافية، حيث يشيع استعماله دون أن يتمّ تحديده دلالاته بصورة واضحة، ولذلك تجد المصطلح يُستخدم بدلالاتٍ مختلفة، وربما متناقضة، ولعلّ هذا هو حال جميع العلوم .

ذلك أنّ المصطلح يُستخدم في كثير من الأحيان ليعني أنّ شخصاً ما موسوعي في معرفته وثقافته؛ لأنّه يُلمّ بكثير من العلوم، ولو كان إمامه من باب الثقافة العامة وليس المعرفة التخصصية، ففي هذا السياق اتسم البحث عن التنويه والتعريف عن بعض علماء المسلمين الذي اتصفوا بالتكامل المعرفي.

لقد اكد هذا البحث ان المحاولة لفهم الأسس الرئيسة للمعرفة التي قامت عليها نهضتنا نحن المسلمين- في السابق ونهضة الغرب في العصر الحديث، لعله يكون في مكننتنا أن نبعث تلك الروح المفكرة المبدعة الخلاقة التي لم تقف عند حد ولم تر عوائق محرمة ومجرمة للبحث العلمي ورجالاته. وتتجلى عالمية الاسلام في مقاصده الانسانية كما بين البحث في منظومته القيمية والاخلاقية وفي نظامه المعرفي الذي يتسوق مع العلوم الاخرى ويتكامل معها ان الإسلام دين عالمي لا يمكن اختصار في

احزاب او ايديولوجيات فكرية خاصة بل هو لغة الكون والمنهج الشامل الذى يستوى بالإنسان والمجتمع في كل حالاته ويتميز الاسلام بكونه ديناً للرحمة(وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فهل ترانا كمسلمين اظهرنا هذه الرسالة الخالدة للعالمين وقدمناها بكونها رسالة أتيت رحمة للعالمين ان الخطاب الاسلامي اليوم لو كان ناضج لا كان حاضراً في كل المحافل الفكرية ان المشاكل والقضايا التي تعيشها الانسانية اليوم هي المشاكل الاولى التي جاء الدين الاسلامي لعلاجها سواء ذلك على مستوى الفرد او الاسرة او المجتمع إن التنافر والصراع واختلال ميزان القيم والاخلاق بين البشر يمكن علاجه فيما يطرحه الاسلام من علاج ان تغول المادية اليوم على حياة البشر ونسيانها للخالق هي القضية الكبرى التي جاء الاسلام لعلاجها وبينها البحث بإبراز الاهداف والغايات الانسانية المبنية على الرؤى الاسلامية وما تنشده الانسانية اليوم مع تقدم الانسان وتطوره المادي نرى الطرح الإسلامي اليوم يتوارى بعيداً عن كل المشكلات الحقيقية التي تواجه الانسان بل لا يقدم الاسلام بنسق العالمي الذي يخاطب الانسان كإنسان الا فيما نذر .

وقد اقتضت طبيعة البحث أن نقسمه: على مقدمة ومطلبين وخاتمة. تناولت في المقدمة أهمية الموضوع وسبب اختياره، بينما تناولت في المطلب الأول ماهية العلوم المعرفية، أما المطلب الثاني تناولت فيه تكاملية المعرفة ، ثم ختمت هذا البحث بخاتمة أوجزت فيها أهم ما توصلتُ إليه من نتائج ، وأخيراً أسأل الله أن اكون قد وفّقتُ في رسم صورة واضحة المعالم لهذا البحث الذي قد يُنظر إليه من زوايا متعددة، وأملنا بالله كبير ألا تكون من بينها نظرة سطحية تحكم عليه، واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول: ماهية حقيقة المعرفة

لتحديد مصطلح المعرفة يورد لنا صاحب اللسان في دلالة كلمة (معرفة) معاني عدة ومما ذكره: العرفان العلم، والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم⁽¹⁾، وعرفه: علمه وأدركه بتفكيرٍ وتدبرٍ لأمره⁽²⁾. وبما أن المعرفة كما يشير الجرجاني هي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بنسيان حاصل بعد العلم، بخلاف العلم ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف⁽³⁾، وذكر الراغب الأصفهاني أن المعرفة والعرفان إدراك الشيء بتفكيرٍ وتدبرٍ لأثره وهو أخص من العلم ويضاد الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله ولا يقال: يعلم الله، لما كان معرفة البشر لله هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا ولا يقال يعرف كذا؛ فالمعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكير⁽⁴⁾، ويذكر الأصفهاني في دلالة كلمة علم قائلاً: العلم إدراك الشيء بحقيقته⁽⁵⁾. فالتكامل نظام يؤكد على دراسة المواد دراسة متصلة ببعضها البعض لإبراز علاقات واستغلالها لزيادة الوضوح والفهم، وهو يعد خطوة وسطى بين انفصال هذه المواد وإدماجها إدماجاً تاماً⁽⁶⁾.

فالمعرفة تقال فيما تدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته ،والعلم يندر أن يقال إلا فيما يدرك ذاته وحقيقته، فالعلم يتطلب الإحاطة بأحوال المعلوم على وجه التمام لذا تتصل المعرفة في التصورات بينما يستعمل العلم في التصديقات، وفق هذا السياق فإن مفهوم نظرية المعرفة في إطار الدراسات الفلسفية يرد به بصورة أساسية البحث المنظم في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية⁽⁷⁾.

أن مفهوم المعرفة في أكثر المصادر اللغوية يكاد يتمحور حول معنى السكون الطمأنينة، إذ يستند إلى ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه ، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره ،لذا يقول ابن فارس : (العين والراء والفاء أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض ، والآخر على السكون والطمأنينة ... تقول : عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة ، وهذا أمر معروف ، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه ، لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبأ عنه)⁽⁸⁾.

ينطبق هذا الأصل على ان معنى العلم، من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس ، فمن علم بشيء فقد عرفه ، ومن عرفه فقد علم به ، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان (العرفان : العلم)⁽⁹⁾ . كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً (علمت الشيء أعلمه علماً : عرفته)⁽¹⁰⁾ .

وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم ، لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي، ومن ذلك قولهم: (ان الفرق بين العلم والمعرفة ،أن المعرفة أخص من العلم ، لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً... فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم ، والشاهد قول أهل اللغة إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاختصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة)⁽¹¹⁾ .

ولا تنافي بين تفسير العلم بالمعرفة، والمعرفة بالعلم، وبين أن يكون لكل منهما مع ذلك معنى يختص به، وإنما المقصود اشتراكهما في المفهوم الإجمالي المستند إلى ثبوت معنى في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة. وكما يقول الإمام ابن حزم ف(العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه)⁽¹²⁾ .

وهذا المعنى القائم في النفس حقيقة ضرورية يدركها الإنسان من نفسه وهي أظهر من أن تعرف أو يستدل لاثباتها، لأن كل إدراك لأمر كلي أو جزئي متوقف على ثبوت حقيقة المعرفة في النفس ثبوتاً ضرورياً لا يمكن الجهل به أو الشك فيه، والتعريف إنما يكون بما هو أظهر وأوضح مما يراد تعريفه، والمعرفة هي أظهر المعارف بحيث لا يمكن تعريفها بما هو أظهر فيها.

ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية، وهذا هو الأساس الذي بني عليه ديكارت⁽¹³⁾ فلسفته في حقيقة في المعرفة اليقينية، حيث شك في كل

شيء حتى شك في وجوده, لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك, أي في معرفته بأنه يشك, لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها, بل إن الشك فيها إثبات لها⁽¹⁴⁾.

وحاصل ما انتهى إليه الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال:

(الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن... والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لفهم حقيقته... والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول, والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني)⁽¹⁵⁾

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد, لأن المراد حقيقة المعرفة التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية, لا ما يتضمنه ذلك الإدراك من معارف جزئية.

وأما القول: بأن المعرفة هي فعل عقلي فصحيح, لكن تقييده بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة, المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس, وما يقتضيه ذلك من أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي. كما أن تقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة, وقد يعرف التكامل أيضاً: بأنه تقديم المعرفة في نمط وظيفي على صورة مفاهيم متدرجة ومتراطة تغطي الموضوعات المختلفة دون أن تكون هناك تجزئة أو تقسيم للمعرفة إلى ميادين منفصلة, أو إلى الأساليب والمداخل التي تعرض فيها المفاهيم وأساسيات العلوم, بهدف إظهار وحدة التفكير وتجنب التمييز والفصل غير المنطقي بين مجالات العلوم المختلفة⁽¹⁶⁾

والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة: إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك, وأنه لا يمكن تحديدها, لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها. ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر, وعلل ذلك بأن (كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً... وما هذا شأنه يتعذر تعريفه)⁽¹⁷⁾.

ان نظرية المعرفة التي هي أحد فروع الفلسفة تبحث في أصل وبنية ومناهج المعرفة⁽¹⁸⁾, أي هي مصطلح مركب من لفظين: أحدهما: نظرية: ونعني بها قضية تثبت ببرهان, وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات⁽¹⁹⁾, والثاني المعرفة: ⁽²⁰⁾Epistemologie وهي: ((تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية, وطبيعتها ومصادرها, وطرائقها, وقيمتها وحدودها, وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك, وبيان ((إلى أي مدى)) تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن))⁽²¹⁾, فهي أجماًلاً تفسر المعرفة, يقول د.زكي نجيب محمود: ((نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيًا كانت الحقيقة المعروفة))⁽²²⁾.

وهناك عدة مذاهب أساسية للاستمولوجية هي⁽²³⁾:

ان المذهب العقلي يقوم على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول، وأن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقية، وهو قوة فطرية في الإنسان⁽²⁴⁾.

اما المذهب التجريبي يقوم على أن العقل يولد صفحة بيضاء، وأن ليس في العقل شيء، إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولاً وهذه قاعدة التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة⁽²⁵⁾.

والمذهب النقدي يقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً. فبعض المعلوف فبلية سابقة على التجربة، وبعضها لاحقة على التجربة، وأن المعرفة تنتج عن إجتماع عاملين، أحدهما صوري يرجع إلى العقل، والآخر تجريبي يرجع إلى الحس⁽²⁶⁾. واختلفت الآراء في واطع أسس ((الأبستمولوجيا))، فذهب البعض إلى أن العصر الذهبي لنظرية المعرفة يبدأ من ديكرت⁽²⁷⁾، في حين يرى آخرون أن جون لوك صاحب كتاب ((مقالة في الفهم البشري)) بمثابة أول محاولة لفهم المعرفة البشرية⁽²⁸⁾، ونجد من يقول: ((أن الميلاد الرسمي لنظرية المعرفة كان مع ظهور المشروع الكانتي⁽²⁹⁾ لنقد العقل⁽³⁰⁾.

لقد ذهب الفلاسفة إلى أن حصول العلم بعد النظر بطريق اللزوم العقلي، أو بطريق الأعداد، أي أن النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم -العقل الفعال- المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند إتصالها به⁽³¹⁾، وهذا من الخرافات التي لا دليل على صحتها. أما الاشاعرة: فيرون أن حصول المعرفة بعد النظر يكون بطريق (جري العادة): أي أن الله سبحانه وتعالى جعل سنته تتكرر بحيث إذا نظر الإنسان أو إذا تحققت شروط معرفته حصلت له هذه المعرفة⁽³²⁾.

و ذهب المعتزلة: إلى أن حصول المعرفة بعد النظر بطريق التوليد⁽³³⁾. وهذا التصور -أي تصور الاشاعرة- متميز عن التصور الفلسفي الذي يجعل المعرفة تحصل على سبيل اللزوم العقلي، كما يتميز عن تصور المعتزلة الذين قالوا بان المعرفة أو العلم يحصل بطريق التوليد. وحقيقة الأمر أن ملاحظة الاشاعرة كانت نوعاً من الدقة في التصور الذي يربط الأشياء بالله خالق كل شيء، وتأكيداً لرفض الاتجاهات الفلسفية التي لم تتضح فيها العلاقة بين الله سبحانه والأشياء.

ولما كان النظر هو الذي يؤدي إلى المعرفة، فقد ذكر المتكلمون أن من شروطه أولاً: أن يكون الناظر عاقلاً، فلا يصح أن ينظر من لم يكمل عقله لأنه لم يحصل أصول العلم، ثانياً: كونه (غير ساه عن المنظور فيه) وعالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، ثالثاً: (أن ينظر في الشيء لغرض سواه) كالعلم أو غلبة الظن، رابعاً: (أن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفته، وأنه ليس عليها، لذلك يستحيل (أن ينظر الإنسان في الشيء وهو عالم بما يطلبه بالنظر فيه، كما يستحيل وقوع النظر مع

الجهل لأن الجاهل كالعالم لا يجوز خلاف ما يعتقده) لذلك كان لابد من الظن أو الشك قبل النظر عند المعتزلة⁽³⁴⁾.

المطلب الثاني: التكامل الاستمولوجي

يمثل التكامل المعرفي دوراً مهماً في الاتجاه الاستمولوجي إذ يعد من المسالك التي تمثل في جوهره دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج المعرفية والتي تحاول مختلف العلوم ابتغاء تحديد أيها يوافق المنطق أو يخالفه، وقيمتها ومداها الموضوعي⁽³⁵⁾

لقد حدد الإسلام العقل وجدد المعرفة تبعاً لذلك، فلما كان العقل محدوداً كانت المعرفة كذلك، وفي هذا تكريم للعقل أولاً وأخيراً؛ لأنه محدود الطاقات والملكات فلا يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقته على استيعاب والإدراك لذا فإنه سيضل بعيداً عن متناول كثير من الحقائق وإذا ما حاول الخوض فيها والتبست عليه الأمور وتخبط في الظلمات وفي هذا مدعاة لوقوعه في كثير من الأخطاء وركوبه متن العديد من الأخطار .

وقد أجاب الفلاسفة والعلماء عن أسئلة المعرفة إجابات مختلفة وردت ضمناً في تاريخ الفكر وكانت مختلفة تبعاً لاختلاف المذاهب الفلسفية؛ ففي البدء رأى أفلاطون أن أصل المعرفة الحقيقية يتمثل في إدراك ومعرفة المثل هي صورة الشيء الذي تمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يُقرَّر على مثله، والجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة، والمثل هي الحقائق الثابتة للعقل بتجربته الحسية التي يحاول إدراك هذه المثل⁽³⁶⁾.

لذا منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدراكه كالذات الإلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك فقال عليه الصلاة والسلام " تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله " ⁽³⁷⁾ وقال ﷺ " لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل أمنت بالله ورسوله " ⁽³⁸⁾ وعن الروح قال تعالى " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي " ⁽³⁹⁾ فصرف الجواب عن ماهيتها لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه ، وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية ذلك وغيرها من الغيبات التي ليست في متناول العقل ومداركه .

وعلى هذا مضى المسلمون في العصر الأول من الإسلام عرفوا ما للعقل فدرسوه وحفظوه وما ليس له فاجتنبوه بل اجتنبوا من عرف بالأهواء والسؤال عن المتشابه فهذا صبيغ بن عسل جعل يسأل عن متشابه القرآن في اجناد المسلمين حتى قدم مصر فقال ابو عثمان النهدي فلو جاءنا ونحن مئة لتفرقنا عنه⁽⁴⁰⁾ . ولا يعني هذا ان العصر الإسلامي كان خالياً كل الخلو من الآراء الشاذة بل وجد في وقته عليه الصلاة والسلام ولكن كان لوجوده ﷺ ونزول الوحي حينئذ القضاء على تلك الآراء في مهدها فالمنافقون قالوا يوم احد عن اخوانهم **لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا** ⁽⁴¹⁾ فهل هذا الا تصريح بإنكار القدر ⁽⁴²⁾ .

تكمّن صعوبة الإدراك في كوننا عندما نستخدم التجربة والإحساس للوصول إلى المعرفة ، والتجربة متبدلة بينما المثال ثابت؛ لذلك علينا تحكيم العقل للوصول إلى المثل وهذا يتم بانتزاع الجوهر من الحسيات طبعاً في إطار التأمل والتذكر والانطلاق من الجزئي إلى الكلي، مثلاً لكي ندرك مفهوم العدالة يجب علينا أن ننطلق جزئياً من إنسان عادل وانتزاع مفهوم العدالة من ملاحظة الجزئيات التي هي ليست إلا زيد وعادل وخالد ممن وصفوا بالعدل في إطلاق الأحكام والتصرفات القولية والفعلية، وهذه الطريقة تسمى بطريقة الجدل الصاعد أي الانتقال من المحسوس إلى المعقول بصورة تصاعدية، يستند فيها العقل على العلوم الجزئية ليصل إلى المبادئ الأولية، وهي بعكس الجدل النازل أي فهم الموجودات من أعلى إلى أسفل؛ لذلك فالمعرفة الحق - بحسب توصيف أفلاطون - هي أن نقول المثل، أن ننقل من النسبي إلى المطلق، من الناقص إلى الكامل⁽⁴³⁾.

وفي سبيل دعم هذه الرؤية وضع لنا أفلاطون هذه المعرفة من خلال أسطورة الكهف وخلصتها ما تخيله أفلاطون عن أناس يعيشون في كهف، ولكهف هذا مدخل واحد، يضيئه النور فيصل الضوء إلى جميع أنحاء الكهف، الناس فيه قد سجنوا منذ ولادتهم يكبلهم الحديد ويربط أعناقهم وأقدامهم فلا يستطيعون حركة، ولا ينظرون إلا نصب أعينهم حيث جدار الكهف عليه ظلال الحقيقة التي تمر أمام باب الكهف، ويرون الظلال بينما الحقيقة خارج كهفهم فهم مقيدون لا يلتفتون، يظنون هذه الظلال هي الحقيقة، ويصوبون حركات شفاهم هي الكلام، هذه حالهم وهكذا يظنون الحقيقة، لكن حدث مرة أن هرب أحد السجناء، وفك أغلاله، وخرج من باب الكهف؛ فاكتشف النور الحقيقي والأشياء الحقيقية فانبهر حتى استطاع أن يرى بوضوح، حتى إذا ما عاد إلى أصدقائه يخبرهم ما رأى، ويقنعهم أن ما يرونه هو خاطئ، ما كان منهم إلا أن تألبوا عليه وقتلوه، هم تعودوا الظلال فلا يريدون شمس الحق⁽⁴⁴⁾.

يحاول ان من خلال هذه القصة إطلاق استنتاجه للوصول الى حقائق الأشياء وهذا لا يتم ابتداء إلا من خلال التصوير والتشبيه والإيضاح بأن السجين هو الإنسان، والكهف هو العالم الحسي، والظلال هي المعرفة الحسية، أما شمس الحق فهي عالم المثل، أما الذي هرب فهو المفكر الفيلسوف الذي يستطيع أن يتجاوز الحس ليدرك المثل، فالأغلال هي رمز الجسد أما أن يقتل الذي يبشر بالحق فهذه إشارة من أفلاطون لما عومل به أستاذه سقراط عندما دعا إلى شمس الحقيقة⁽⁴⁵⁾.

أما تلميذ أفلاطون أرسطو فهو يحاول النأي عن مثل أستاذه بل والطعن فيها؛ لذلك فهو يفترض بأن الحواس الخمس بمثابة نافذة للجسم وهي مفتوحة على العالم الخارجي، فحاسة الذوق تدرك بالاتصال طعم الأشياء، وحاسة الشم تدرك ولو عن بعد روائح الأشياء، وحاسة اللمس تميز الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي في كل أنحاء الجسم، وحاسة السمع تدرك ولو عن بعد الأصوات، وحاسة البصر تدرك المرئي ولو عن بعد أيضاً إلى جانب هذا يملك الإنسان إدراكاً باطنياً يحاول به أن يجرد الصورة المادية مما بقي من ذاكرته لذلك تصبح معرفته تجريدية، وذهنية تحفظ جواهر الأشياء بعد أن

تنزع منها صفاتها المحدودة⁽⁴⁶⁾، مثلاً الألوان يدركها الإنسان كمفهوم مجرد بعد أن يدرك الألوان حسياً بحاسة بصره، وهكذا بقية الحواس الا أن أرسطو يذهب بعيداً في تقرير أن المعرفة تذكرية إرادية لا حدسية كما قال بها أستاذه أفلاطون، وعليه فهو يرى بأن الإنسان يريد أن يعرف ولا يتذكر دون مجهود، وهذه الإرادة تجعل الإنسان يستدعي أفكاره بصورة متشابهة أو مترابطة⁽⁴⁷⁾، وهذا ما يعرف اليوم بتداعي الأفكار واستحضار الأحوال النفسية بعضها بعضاً بصورة تلقائية، وتسمى الحالة المتقدمة المؤثرة، والحالة التالية المتأثرة⁽⁴⁸⁾.

أرسطو من هنا يوظف استنتاجاته باعتبار أن العقل البشري هو عقل بالقوة، يولد كصفحة بيضاء لا شيء عليها ثم بواسطة التجريد يبدأ الإنسان بخط هذه الصفحة بالمعرفة، والمعرفة هذه عامة لا جزئية، ومعنى ذلك أن معرفة الإنسان تنطلق من المجرد إلى الحسي لا العكس، مثلاً يقول أرسطو أننا بعقلنا لا نرى أفلاطون مثلاً الذي هو إنسان بل نرى الإنسان الذي هو في أفلاطون، فلا وجود للمعقولات إلا بالذهن عكس ما قيل في نظرية المثل الأفلاطونية، ولتوضيح كيف تنتقل المعقولات لتصبح بالفعل بعد أن كانت بالقوة، يقرر أرسطو أن ذلك يتم عن طريق "العقل الفعال وهو العقل بالجواهر لا يدخله جسد، وهو عقل جميع الأنفس البشرية، يتصل بعقولنا الفردية، ويعاملنا كما يعامل، نور الأشياء التي لولاه لنراها، كذلك العقل الفعال وهو المجرد عن المادة أصلاً، فحد العقل الفعال من جهة ما هو عقل فإنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة، وأما من جهة ما هو فعال فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه وهو نمط آخر عن غير عقل الأرض،⁽⁴⁹⁾ ولولاه لا وجود لعقولنا الفردية إلا بالقوة، وهي وحدة يحولها إلى عقول فردية بالفعل تدرك المعقولات إذا ما ضعف العقل عند الشيخوخة، وهذا لا يعني أن العقل جسد؛ بل مرد ذلك كون العقول الحيوانية المدركة كالحواس قد ضعفت، وبالتالي صار على العقل أن يتحمل صعوبة المهمة لأن نوافذه على المعرفة أي الآلات والحواس لم تعد قادرة أن تكون قوية كما في السابق"⁽⁵⁰⁾.

نشير الى ما فعله الغزالي في كتاب إجماع العوام؛ إذ حدد العامي بقوله: «وفي معنى العوام: الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والمتكلم، بل كل عالم سوى المتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة» ثم راح يذكر صفات هؤلاء المتجربين «المستحقين للدنيا بل وللآخرة في جنب محبة الله، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم، يهلك من العشرة تسعة، إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون»⁽⁵¹⁾.

ولكن ما إن تبدأ نتائج الحضارة ومغرياتها من تمدن وازدهار في مختلف نواحي الحياة، في هذه المرحلة يكون من الصعب السيطرة على الغرائز أمام هذه المغريات، فيبدأ الجانب العقلي بالتغلب على الجانب الروحي، ويسمى مالك بن نبي "مرحلة الغريزة"، وهذه العملية بمجملها يسميها بن نبي "الدورة الحضارية"، حيث أنها تبدأ قوية مندفعة (بالفكرة الدينية) التي هي مركز الحضارة، لتصل بعدها إلى

مرحلة العمران والازدهار التي سماها مالك بن نبي مرحلة "الأوج"، وبعدها يبدأ الانحلال التدريجي إلى أن تصل الحضارة إلى مرحلة "الانحطاط"، ومن ثم تصل إلى مرحلة (ما بعد الحضارة) وهي أسوأ مرحلة؛ لأن بهذا تكون قد انتهت الحضارة وضمحلّت، ولكن مالك بن نبي لا يجعل هذه الدورة حتمية المآل إلى الزوال، فممكّن أن تستأنف إذا استطاعت الفكرة الدينية أن تنشط مرة أخرى وتكون فعالة في الأمة⁽⁵²⁾.

وهنا يوجه محمد العبدّة نقده لما وصفه مالك بن نبي "الدورة الحضارية"، إذ قال: أن هذه الدورة الحضارية لا تنطبق على الحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الذي يكون أساسه الدين، والعوامل الأخرى هي التي جاءت مرتكزة عليه، حيث أن الحضارة الإسلامية ولدت مرة واحدة، ولا شك أنها مرت بحالة ضعف وتخلف وما تزال تعاني، ولكنها أمة متجددة⁽⁵³⁾.

إنّ بالتكامل المعرفي تتبلور نهضة العالم الإسلامي؛ فهي إذاً ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير؛ بين الخلق والفن؛ بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقاً لقانون أسبابه ووسائله، وطبقاً لمقتضيات غايته⁽⁵⁴⁾.

من هنا فإن عملية التغيير للواقع المتردي الذي يعيشه الفرد المسلم ينبغي أن يمر من خلال ديناميكية التغيير الذي يجب أن يكون داخلياً قبل أن يكون مظهرياً، وأن التغيير الداخلي يجب عليه أن يسير في مجالين: مجال الفكر (العقل)، ومجال المشاعر (القلب)، إذ أن بينهما ارتباطاً جذرياً؛ فالفكرة عندما تتوقد في العقل يستجيب لها القلب بحب أو كره، ونتيجةً لهذه الاستجابة يكون تحقيق الفكرة على أرض الواقع⁽⁵⁵⁾.

تُعدّ المعارف الإسلامية مركباً أساساً ومكوناً رئيساً من مكونات الحضارة في المنظور الإسلامي، والتكامل بينها سيصب في تصحيح الممارسة الحضارية⁽⁵⁶⁾. ولهذا فالحضارة الإسلامية حققت للإنسان كيانه الإنساني؛ لأنها وازنت بين الجانب المادي الحسي في الإنسان والجانب الروحي المعنوي، فكان انجازها مادياً محكوماً بالقيم العليا التي يُقررها الإسلام⁽⁵⁷⁾، وهذا الوعي هو ما سوف يدعونا إلى بلورة رؤية جديدة يتم من خلالها صنع الية جديدة للتكامل المعرفي، آلية لا تقوم بالغاء الدين والاعتماد على المعارف الدنيوية كما ظن بعضهم ممن انبهروا بالمدينة الغربية فظنوا أن ذلك إنما تم لهم بسبب سلخ الدين ومعارفه من منظومة المعرفة فنأدى إلى ذلك في بيئتنا المسلمة⁽⁵⁸⁾، وإنما آلية تصب على التوفيق بين معارف الدين الإسلامي والعلم الحديث بهدي عقيدة السلف والإفادة من أفكار العصر⁽⁵⁹⁾.

يشير الدكتور محمد سبيلا سؤالاً: هو كيف نحول هذا التراث إلى حافز ومؤثر للتاريخ؟ ويجب قائلاً: عندما يكون هناك فارق بين التراث من حيث هو الأصالة وبين المعاصرة، فهنا يبدأ صراع إيديولوجي وثقافي لا محيد عنه. ومن هنا تأتي أهمية مسألة المنهج، وهل نكتفي بالمنظور الفيلولوجي، أي نكتفي بالتحقيق والتحليل الفيلولوجي⁽⁶⁰⁾؟ أو نكتفي بالمنظور السوسيولوجي؟ هذه المسألة، مسألة الصراع بين المناهج، هي مسألة تطرحها أهمية التراث ذاته؛ وخاصةً لأمة ذات عمق تاريخي وعمق تراثي، وهذا يتطلب الحوار والاجتهاد مادام الحوار مفتوحاً وفريضة الاجتهاد مقرة⁽⁶¹⁾.

أظن أن في مكتنتي الإجابة عن ذلك بعيدا عن الصراعات الموهومة بين الثنائيات التي أولع بها بعضهم، وذلك من خلال ملاحظة الرؤية الإسلامية للأشياء نعم قد آن لنا أن ننظر إلى الأشياء بمنظار أجدادنا السابقين الذين نظروا للأشياء من منظار أخلاقي مع عدم إغفال المحتوى الإنساني في عملية التقدم الحضاري⁽⁶²⁾.

وهذا يعني أول ما يعنيه القيام بعملية موازنة بين (الحكمة) و (الشريعة)، والمؤاخاة بين (العقل) و(الوحي)، وصولا لاكتمال صورة الحضارة الإسلامية، التي ترفض الجمود على ظواهر النصوص، كما ترفض في الوقت نفسه الغرور بمعطيات العقل الإنساني، فهذه الوسطية الإسلامية طبعت هذه الأمة حضارتها وتميزت عن غيرها من الحضارات فخرجت بشمولية تؤلف وتوازن وتتوآخي بين كل الجوانب، وتخرج بمزيج جديد متميز⁽⁶³⁾.

ان التكامل المعرفي لا يعني ((القطيعة النهائية مع الماضي وإنما هي قضية تحول تدريجي للثقافة، من ثقافة تقليدية تعبر عن بيئة قديمة وتفسير العالم تفسيراً تقليدياً إلى ثقافة متطورة قادرة على فهم التقنية ومظاهر التجديد الذي تحملها الحداثة معها))⁽⁶⁴⁾.

الخاتمة

فلا بد من وقفة تأمل واستدكار لما حققه البحث من مقاصد وما توصل إليه من نتائج بعد أن اكتملت صورته بالشكل الذي رسمناه له، فأقول:

1- يؤكد النظام المعرفي على دراسة المواد دراسة متصلة ببعضها البعض لإبراز علاقات واستغلالها لزيادة الوضوح والفهم.

2- ان مفهوم نظرية المعرفة في إطار الدراسات الفلسفية يراد به بصورة أساسية البحث المنظم في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية.

3- ذهب كثير من الباحثين إلى ضرورة إدخال جميع أنواع المعارف والعلوم - من كونية وطبيعية ودينية وغيرها - ضمن مصطلح الفكر الإسلامي بلحاظ أن جميع المعارف والعلوم في الإسلام متكاملة يكمل أحدها الآخر.

4- لم يزل الفرض العلمي ذا تأثير كبير في مختلف المجالات الفلسفية وبخاصة في نظرية المعرفة وفلسفة العلم.

5- تعد الاتجاهات الفلسفية بمختلفها مجالاً ثراً وخصباً للفروض، إذ دأبت مختلف الاتجاهات على سلوك مسلك الافتراض للوصول إلى حقائق الأشياء.

6- يعد المذهب التجريبي المذهب الوحيد من المذاهب الفلسفية الذي وقف بالضدّ من الفروض العلمية.

7- مثلت عملية الافتراض الذهني حجر الزاوية في جميع هذه الفلسفات وهذا الأمر لا يقتصر على الاتجاه العقلي .

الهوامش

- (1) لسان العرب، ابن منظور: 2898/4 .
- (2) معجم متن اللغة، احمد رضا: 77/4 .
- (3) التعريفات، الجرجاني، ص236
- (4) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص331 .
- (5) المصدر نفسه: ص343 .
- (6) أثر برنامج متكامل بين القراءة الوظيفية والقراءة على الأداء اللغوي لتلميذات الصفوف الثلاثة الأخيرة في المرحلة الابتدائية"، بدرية الملا، ص 142.
- (7) القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم شورش، ص21.
- (8) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: (281/4) .
- (9) لسان العرب، لابن منظور: (236/9) .
- (10) المصدر نفسه: (417/12) .
- (11) الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري: ص(72-73) .
- (12) الفصل، لابن حزم: (109/5) .
- (13) ديكرت: يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، حيث سلك في الاستدلال طريقاً غير طريق المدرسين (الفلسفة المدرسية)، وكان يؤكد على فطرية الحقيقة؛ لكنه مع ذلك كان يشك في الحواس، أهم كتبه (تأملات في الفلسفة الأولى) . ينظر: ديكرت، د. عثمان أمين، وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي (499-488/1)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم: ص(58-88) .
- (14) ينظر: فلسفة ديكرت ومنهجه، د. مهدي فضل الله: (102-77) .
- (15) المعجم الفلسفي، جميل صليبا: (93/2) .
- (16) قضايا في مناهج التعليم، لبيب رشدي، ومينا فايز مراد، ص: 176.
- (17) المباحث المشرقية، للرازي: (453/1) .
- (18) Runes, D.D.(ED) Dictionary of Philosophy, littefield, Adams, Co. Totowa, Newjersy, 1977, P.49.
- (19) المعجم الفلسفي: جميل صليبا: دار الكتاب اللبناني، بيروت، 477/2.
- (20) ثمة إختلاف في تحديد وظيفة الإستمولوجيا بين المصطلح الفلسفي الفرنسي والمصطلح الفلسفي الأنكليزي، بأنه وأن كانت الإستمولوجيا مدخلاً ضرورياً لنظرية المعرفة، إلا أنها لا تبحث فيها من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعيدة مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها، في حين أن المدرسة الأنكليزية لا تفرق بينهما: ينظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا: 33/1.
- (21) المعجم الفلسفي: جميل صليبا: 478/2.
- (22) نظرية المعرفة: زكي نجيب محمود: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص8.
- (23) حول الاتجاهات الثلاثة، ينظر المدخل إلى معاني الفلسفة: عرفان عبد الحميد، ص104 وما بعدها وأسس الفلسفة: الطويل: ص341 وما بعدها، ونظرية المعرفة: زكي نجيب: ص52، 74.
- (24) مقدمة في الفلسفة العامة: يحيى هويدي: ص111.
- (25) قصة الفلسفة اليونانية: أحمد أمين وزكي نجيب: ص53، والفلسفة الرواقية: عثمان أمين: ص89، والحقيقة: نظمي لوقا: ص30، وتاريخ الفلسفة الحديثة: كرم: ص140، وجون لوك: عزمي إسلامي: ص60.
- (26) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص218.
- (27) ينظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان: د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية، ط القاهرة، 1962م، ص8.
- (28) ينظر: الفلسفة: هنتر ميد: 175، وأسس الفلسفة: توفيق الطويل: ص354.
- (29) نسبة إلى الفيلسوف الألماني ((أمانويل كانت)).
- (30) درس الأستمولوجيا أو نظرية المعرفة: عبدالسلام العالي، دار الشؤون الثقافية، ط2، بغداد، 1986م، ص11.
- (31) ينظر: شرح المقاصد، التفتازاني، 1/ ص238-239.

- (32) ينظر: شرح المقاصد، التفتازاني، 1/ ص236، وما بعدها، والمواقف بشرح السيد الجرجاني، 1/ ص241 وما بعدها بتصرف.
- (33) التولد أو التوليد: معناه حدوث معلول يصبح بدوره علة لمعلول آخر، فمثلاً حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هي عبارة عن حركة لليد تدوير المفتاح أولاً، وهذه الحركة ارادية، ثم حركة المفتاح تحرك القف، وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح، فهي متولدة عن حركة المفتاح. ينظر: فلسفة المعتزلة، د. البير نصري نادر، 2/ ص23-24.
- (34) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي المعتزلي، 12/ والمجموع في المحيط بالتكليف، القاضي المعتزلي: 9812/1.
- (35) ينظر ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي ، ص 68-69 .
- (36) المعجم الفلسفي، جميل صليبي ، 2/ 335 .
- (37) رواه ابو نعيم في الحلية وابن ابي شيبة والطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص159 وأسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكتسب قوة والمعنى صحيح ، وهذا ما أورده الهيتمي في مجمع الزوائد .
- (38) رواه مسلم، كتاب الإيمان ، باب بيان الوسوسة في الإيمان، رقم الحديث 194 .
- (39) سورة الاسراء من الآية 85 .
- (40) تهذيب تاريخ ابن عساكر : هذبه عبد القادر بن احمد الدومي المعروف بابن بدران ، 385/6 .
- (41) سورة آل عمران من الآية 156 .
- (42) الملل والنحل، الشهرستاني ، 1/ 22 .
- (43) ينظر جمهورية أفلاطون ، نقلها إلى العربية حنا حياز دار القلم بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية، 1980 ، الكتاب السابع ، ص 205.
- (44) المصدر نفسه ، ص 206.
- (45) ينظر المصدر نفسه ، ص 207
- (46) ينظر المفكرون من سقراط إلى سارتر ، هنري توماس ودانالي توماس ، ترجمة عثمان نوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969 ، ص 38
- (47) ينظر المصدر السابق، ص 39
- (48) ينظر علم النفس ، سميح عاطف الزين، دار الكتاب ، بيروت، 2/ 79
- (49) ينظر معيار العلم في المنطق ، أباي حامد الغزالي : ص278 ، معارج القدس ص18 ، الجرجاني : التعريفات ص 49-50 ، وقارن ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعة ص 80-81.
- (50) المفكرون من سقراط إلى سارتر ، هنري ودانالي توماس ، ص 40
- (51) الجام العوام عن علم الكلام، للغزالي: ص64.
- (52) ينظر: مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، محمد العبد، ص60-67.
- (53) ينظر: إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، رواء محمود حسين، ص277-278.
- (54) مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي ، محمد العبد، ص190.
- (55) ينظر: القواعد الإستراتيجية في الصراع والتدافع الحضاري (قوانين النهضة)، الدكتور جاسم السلطان، ص64.
- (56) ينظر: الثقافة والحضارة (مقاربة بين الفكريين الغربي والإسلامي)، أ. فؤاد السعيد و د. فوزي خليل، ص133-134.
- (57) ينظر رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، محمد قطب، ص172. كذلك ينظر: عبد الله ناصح علوان، معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية، ص147.
- (58) ينظر: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية، بكرى محمد خليل، ص18.
- (59) ينظر: معاً نتطور، سلسلة رسائل العين، محمد أحمد الراشد، ص11.
- (60) فيلولوجيا: ويعني فقه اللغة، وهو علم يُعنى بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها على نحوٍ من الشمول، وقد غالى العرب في العناية بهذا العلم خدمةً للقرآن الكريم. ينظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد، 24/8.
- (61) ينظر: دفاعاً عن العقل والحداثة، الدكتور محمد سبيلا، ص88-89.
- (62) ينظر: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية، بكرى محمد خليل، ص48-49.
- (63) ينظر: الصحوة الإسلامية والتحديات الحضاري، الدكتور محمد عمارة، ص7-8. ولأهمية العقل ومكانته، فقد جاءت مادة (ع ق ل) في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرة، ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم و العقل والعلم في القرآن الكريم، ص13.
- (64) دفاعاً عن العقل والحداثة، الدكتور محمد سبيلا، ص109.

Sources

The Holy Quran

- 1-Foundations of Philosophy: Tawfiq Al-Taweel, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo. 1976
- 2-History of Modern Philosophy, Youssef Karam, Dar Al Maaref, Baghdad, 1998.
- 3-Definitions, Muhammad Sharif Al-Jurjani, investigation and increase: Abdul Rahman Al-Maraashli, Dar Al-Nafaes, Beirut, 2007.
- 4-Plato's Republic, translated into Arabic by Hanna Habbaz, Dar Al-Qalam, Beirut, 1980.
- John Locke, Azmi Islam, House of Culture, Egypt, 1990.
- 5-Truth: Nazmi Luqa, Modern Book House Press, Cairo, 1959.
- 6-A study of epistemology or epistemology: Abd al-Salam al-A'ali, House of Cultural Affairs, 2nd Edition, Baghdad, 1986.
- 8-Sharh al-Maqasid, Saad al-Din Masoud al-Taftazani, Muharram Effendi Press, Egypt, 1917.
- Psychology, Samih Atef Al-Zein, Dar Al-Kitab, Beirut, 1979.
- 9-Differences in Language, by Abu Hilal Al-Hassan bin Abdullah bin Sahel bin 10-Saeed Al-Askari, investigation: Sheikh Baitullah Bayat, Islamic Publication Institution - (Qom), first edition, 1412 AH.
- 11-The chapter on boredom, desires and bees, by Abu Muhammad Ali bin Hazm Al-Andalusi Al-Qurtubi Al-Zahiri, Al-Khanji Library, Cairo, 1981.
- 12-Stoic philosophy: Osman Amin. Anglo-Egyptian Library, Cairo, 1971.
- 13-Mu'tazila philosophy, d. Albert Nasri Nader, Dar Al-Mashreq Edition, Beirut, 1970.
- 15-Descartes' philosophy and methodology, d. Mahdi Fadlallah: Dar Al Maaref, Cairo, 1986.
- 16-Arrest and Extension in Sharia, Abdel Karim Shorsh, translated by Dalal Abbas, Dar Al-Jadeed, Beirut, 2002.
- 17-The Story of Modern Philosophy, Classified by Ahmed Amin, Zaki Naguib Mahmoud, Committee for Authoring, Translation and Publishing, Cairo, 1936.
- 18-The Story of Greek Philosophy: Ahmed Amin and Zaki Naguib, Lebezck Press, Cairo, 1996.
- 19-Lisan al-Arab, by Abu al-Fadl Jamal al-Din Ibn Manzur, Dar Sader, Beirut, 1994.
- 20-Eastern Investigations, Muhammad Fakhr Al-Din Al-Razi, Department of Knowledge, Hyderabad, 1943.
- 21-Principles of Philosophy, Raer Worth, translated by Ahmed Amin, Fifth Edition, Cairo Press, 1987.
- 22-Al-Majmu` fi Al-Muhit Al-Talef, Judge Abdul-Jabbar Al-Mu'tazili, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1984.
- 23-Introduction to the Meanings of Philosophy: Irfan Abdel Hamid. Dar Al-Tali'a, Beirut, 1985.
- 24-An Introduction to the Philosophy of Science, Historic Rise and Problems of Reality, Dr. Khaled Saqr, see the Nama Center for Research and Studies website.
- 25-A New Introduction to Philosophy, d. Abdul Rahman Badawi, Publications Agency, Kuwait, 1979.
- 26-The Philosophical Dictionary, Jamil Saliba, The Lebanese Book House, Beirut, 1977.

- 27-Dictionary of Matn al-Lughah, Ahmed Reda: Publications of the House and Library of Life, Beirut, 1960 AD.
- 28-The Standard of Science in Logic, Abi Hamid Al-Ghazali, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 2003.
- 29-Al-Mughni in the Doors of Monotheism and Justice, Judge Abdul-Jabbar Al-Mu'tazili, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 2003.
- 30-Keys to the Unseen, Fakhr Al-Din Al-Razi, Arab Heritage, Beirut, 3rd Edition, 1990.
- 31-Thinkers from Socrates to Sartre, Henry Thomas and Danielle Thomas, translated by Othman Nawī, Anglo-Egyptian Library, 1969.
- 32-Language standards, Abi Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi, investigation: Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar Al-Fikr, Damascus, 1979.
- 33-Introduction to General Philosophy: Yahya Howaidi, Arab Culture House, Beirut, 1993.
- 34-Al-Mawqaf al-Mawqif al-Sayyid al-Jurjani, Abd al-Rahman ibn Ahmad Adud al-Din al-Iji, Dar al-Jil, Beirut, 1997.
- 35-Theory of knowledge and the natural position of man: Dr. Fouad Zakaria, The Egyptian Renaissance Library, 1962.
- 36-Theory of Knowledge: Zaki Naguib Mahmoud: The Anglo-Egyptian Library, Cairo, 1969.