مصادر المعرفة في القرآن الكريم والفلسفات التربوية
دراسة مقارنة*

د. عماد عبد الله محمد الشريفين**
د. أحلام محمود علي مطالقة***
د. رائدة خالد نصيرات****

* تاريخ التسليم: ٨/ ١٢/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٢٥/ ٢/ ٢٠١٣م

** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
*** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
**** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.

ملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية المثالية والواقعية والبرجماتية، ونقدها في ضوء مصادر المعرفة في القرآن الكريم، ولتحقيق أهداف البحث، استخدم المنهج الوصفي والاستقرائي والاستنباطي، والذي كشف عن اختلاف حاد في نظرة الفلسفات التربوية إلى مصادر المعرفة، وإن مصادر المعرفة في الفلسفات تعدّ مصدراً من مصادر المعرفة في القرآن الكريم، وأوصت الدراسة بإعادة بناء فلسفات التعليم في العالم العربي والإسلامي، وفق رؤية القرآن الكريم لمصادر المعرفة.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة، مصادر المعرفة، الفلسفات التربوية، القرآن الكريم.

Abstract:

The research aims to reveal the sources of knowledge in the educational philosophies: idealism, realism and pragmatism and in the light of knowledge sources in the Qur'an.

To achieve the objectives of the research, the researchers used the descriptive, deductive and inductive methods, which revealed a sharp difference in the educational philosophies outlook to the sources of knowledge. It is also noted that the sources of knowledge in these philosophies could be considered sources of knowledge for the holy Qudran.

The study recommended rebuilding the philosophies of education in the Arab and Muslim world according to the vision of the Holy Quran towards the sources of knowledge.

Keywords:

Knowledge, sources of knowledge, educational philosophies, the Koran

تمهيد:

يعد البحث في موضوع المعرفة مطلباً لا غنى عنه لأي فكر أو اتجاه، وهو من الموضوعات ذات الأهمية للإنسان، وإغفال البحث فيه يعد مصدراً للمشكلات الفكرية والتربوية؛ لأن المعرفة أعلى وظيفة للإنسان، وهي ميزة الإنسان وأساس استخلافه في الأرض ومركزه في الكون.

إن الدارس لتاريخ البشرية فيما يتعلق بالمعرفة يجد ركاماً من التصورات الفلسفية تهدف إلى تحديد المعرفة، والكشف عن حقيقتها، وتوضيح مصادرها. وهذه التصورات مليئة بالتناقضات والاختلافات، الأمر الذي يؤكد إخفاق التصورات الفلسفية في تقديم تفسير مقنع ومتكامل للمعرفة.

وعليه يعدّ من الضرورة تأصيل المعرفة؛ أي ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي، وبخاصة أن القران الكريم والسنة النبوية تناولا عناصر المعرفة.

وأول مجالات تأصيل المعرفة، العناية بدراسة مصادر المعرفة من أجل توجيه الإنسان نحو أسمى الغايات، على أساس من صحة التصور والمنهج، بعد أن فقد بعض الناس القدرة على تحديد مسار حياتهم وإدراك غايتهم بسبب تناقضات الفكر والواقع، وحتى تكون الدراسة مثمرة وفاعلة لا بدّ أن تكون بطريقة الموازنة، وهذا ما تسعى إليه الدراسة الحالية.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

اختلفت آراء الفلاسفة والفلسفات حول مصادر المعرفة، فرأى بعضهم أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، وقال فريق آخر أن مصدر المعرفة التجربة الحسية، وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد لا تصل عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس، بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس، ويرى فريق رابع أن المعرفة ترد إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية.

فالمتأمل في الآراء والمذاهب الفلسفية يجد الخلاف الحاد بين التيارات، وهذا الخلاف ماثل منذ فجر التاريخ الإنساني، فثمة خلاف حول إمكان المعرفة، وحول مصادر المعرفة ووسائلها وأدواتها، وحول طبيعة المعرفة وغاياتها. **وعليه فإنّ**

هذه الدراسة أجابت عن الأسئلة الآتية:

- ما مصادر المعرفة في القرآن الكريم؟
- ما مصادر المعرفة في الفلسفات المثالية والواقعية البراجماتية؟
- ما أهم الانتقادات الموجهه لمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية في ضوء مصادر المعرفة في القران الكريم؟

أهداف الدراسة:

سعت الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان مصادر المعرفة التي أشار إليها القرآن الكريم.
- بيان مصادر المعرفة في الفلسفة المثالية والواقعية البراجماتية.
- نقد مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية في ضوء مصادر المعرفة في القران الكريم.

أهمية الدراسة:

تمثلت أهمية الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

١. إفادة القائمين على النظام التربوي العربي والإسلامي، وذلك بإعادة النظر في الفلسفات التي يقوم عليها التعليم.

٢. فتح قناة اتصال بين القائمين على الفلسفات التربوية الحديثة، وبين المتخصصين بالعلوم الشرعية، من أجل بناء فلسفة تربوية إسلامية.

٣. إفادة المربين ومخططي المناهج ومؤلفي الكتب المدرسية في الوقوف على الأبعاد الخطيرة لمصادر المعرفة غير الصحيحة.

٤. إفادة الدارسين والباحثين المهتمين بالفلسفات التربوية الحديثة، بفتح الآفاق أمامهم للقيام ببحوث ودراسات مستقبلية في ضوء ما انتهت إليه الدراسة الحالية.

٥. إثراء المكتبة وسد النقص الحاصل فيها والمتصل بهذا الموضوع؛ حيث إنّه لم يحظ هذا الجانب بدراسات كافية وعميقة.

منهج الدراسة:

اعتمد الباحث في دراسته على المنهجين: المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي

والاستنباطي، **وذلك من خلال الآتي**:

- جمع نصوص القرآن الكريم ذات العلاقة بموضوع الدراسة.
- الرجوع إلى المؤلفات المعاصرة والمتعلقة بمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية.
- تحليل وتفسير النصوص والكشف عن العلاقة بينها من أجل استخراج خصائص الظاهرة المدروسة.

الدراسات ذات الصلة:

في حدود اطلاع الباحثين ومن خلال مراجعة المكتبات، لم يعثر على دراسة تناولت موضوع البحث بشكل مباشر، ولم يقف على دراسة تحمل ذات العنوان، **غير أنه عثر على دراسات ذات صلة بموضوع الدراسة، ومنها**:

◄ **دراسة راجح الكردي "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة"** (١) .

هدفت الدراسة إلى بيان عناصر نظرية المعرفة التقليدية، وذلك من خلال البحث في إمكان الحصول على المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، وموقف القرآن من إمكان المعرفة، بالإضافة إلى طبيعة المعرفة وأصل المعرفة وطرقها وأنواعها وذلك وفق المنهج المقارن. وأوصت الدراسة بضرورة توجيه الدراسات نحو نصوص القرآن الكريم كونه المصدر الأساس في مختلف الدراسات البحثية.

◄ **دراسة أحمد الدغشي "نظرية المعرفة في القرآن"** (٢) .

هدفت الدراسة إلى الكشف عن طبيعة المعرفة ومصادرها وطرائقها وإمكان الحصول عليها من خلال القرآن الكريم، كما بينت ما تتضمنه موضوعات نظرية المعرفة من جوانب تربوية.

ما يميز الدراسة الحالية:

١. تقارن الدراسة الحالية بين مصادر المعرفة في القرآن الكريم ومصادر المعرفة في الفلسفات التربوية الحديثة، ولم تقارن مع الفكر الفلسفي بشكل عام.

٢. الدراسة الحالية دراسة نقدية لمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية الحديثة في ضوء القرآن الكريم.

٣. وضوح لغة الخطاب في الدراسة الحالية والبُعد عن الخطاب الفلسفي المعمق؛ فما يحتاجه الدارس لموضوع المعرفة لغة خطاب واضحة تيسر الحصول على المعلومة.

حدود الدراسة:

♦ اقتصرت هذه الدراسة على بيان مصادر المعرفة الرئيسة في القرآن الكريم وبعض المصادر الثانوية.

♦ اقتصرت هذه الدراسة على دراسة مصادر المعرفة في الفلسفات الرئيسة وهي: المثالية، والواقعية، والبراجماتية، إضافة إلى دراسة صور المذاهب الفلسفية من حيث البحث في مصدر المعرفة.

خطة البحث:

♦ المقدمة: وتشمل مشكلة الدراسة وأسئلتها، واهدافها وأهميتها والمنهج المستخدم في الدراسة، والدراسات السابقة وحدودها.

♦ المبحث الأول: مصادر المعرفة في القرآن الكريم

- المطلب الأول: الحواس
- المطلب الثاني: العقل
- المطلب الثالث: الوحي
- المطلب الرابع: الإلهام
- المطلب الخامس: الرؤيا الصادقة

♦ المبحث الثاني: مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية

- المطلب الأول: الفلسفة المثالية
- المطلب الثاني: الفلسفة الواقعية
- المطلب الثالث: الفلسفة البراجماتية

♦ الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات

المبحث الأول- مصادر المعرفة في القرآن الكريم:

يناقش هذا المبحث مصادر المعرفة في القرآن الكريم وتتمثل بالأمور الآتية؛ الحواس، والعقل، والوحي، والإلهام، والرؤيا الصادقة.

المطلب الأول- الحواس:

تعرف "الحاسة" بأنها القوة التي بها تدرك الأعراض الحسية والحواس والمشاعر الخمس... " [٣]. وتعرف بأنها "قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وما يطرأ على جسمه من تغيرات" [٤].

والمعرفة الحسية هي المعرفة القادمة عن طريق الحواس، التي زود بها الإنسان من أجل الاتصال بالعالم الخارجي وإدراكه، وشعور الإنسان بحواسه وتكوينها العام ووظائفها، وما لها من دور إدراكي أو معرفي وحدودها وقيمة المعرفة التي تقدمها [٥].

ويمكن تقسيم مصادر المعرفة الحسية إلى الحواس الظاهرة: وهي السمع والبصر واللمس والذوق والشم، ولا يوجد خلاف بين الفلسفة والقرآن الكريم في وجود هذه الحواس واعتبارها أدوات للمعرفة الحسية، والتي فائدتها حفظ حياة الإنسان بالإضافة إلى الإدراك[٦]. ومما يدل على حاستي السمع والبصر، قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (الإنسان: ٢) ومما يدل على حاسة اللمس، قول تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام: ٧). وكذلك الحواس الباطنية: وقد اجتهد الباحثون فمنهم من عبر عنها بالإحساس الباطني كاللذة والألم والفرح والحزن والقوة والغضب [٧].

ومما ورد في ذكر حاسة اللمس قوله تعالى:﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران/ ١٠٤]، ففي الآية الكريمة وصف لحال المسلمين يوم أحد وما أصابهم من جراح وآلام، وكذلك أشار القرآن إلى حاسة اللمس في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [سورة طه/ ١٧]، فالآية توضح حالة حل بها العذاب من جهة إدراك الحس باللمس.

أما الذوق فقد أشار إليه قوله تعالى: ﴿فَدَلَّاهُما بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَطَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَناداهُما رَبُّهُما أَلَمْ أَنْهَكُما عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُما إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُما عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة الأعراف/ ٢٢] والذوق الوارد في الآية يفيد الإحساس الذوقي الذي يتم باللسان، كما ذكرت حاسة الشم في معرض حديث سيدنا يعقوب عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلا أَنْ تُفَنِّدُونِ (٩٤) قالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ (٩٥)﴾ [سورة يوسف/ ٩٤-٩٥].

أما القرآن الكريم فلم يقسم الحواس إلى حواس ظاهرة وباطنة، وإنما ركز على دور الحواس في المعرفة، وعلى عمل العقل والفؤاد مع الحواس الظاهرة، ولم يكن هدف القرآن

تقديم دراسة تشريحية عن الحواس، وفي الوقت نفسه لا يعارض أي دراسة عضوية أو تشريحية أو نفسية عن الحواس [٨] ، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) .

وعليه يبرز القرآن الكريم الحواس على أساس قيمتها المعرفية والإدراكية [٩] . ومن الناحية التربوية لا يترتب على تقسيم الحواس أي آثار سلبية أو إيجابية، كون الهدف النهائي إنما هو إعمال الحواس في ميدان التربية على نحو يجلي وظائفها، بل يحقق الغرض من وجودها، كونها مصادر وطرائق معتمدة وأساسية للمعرفة [١٠] .

وقد وردت نصوص في القرآن الكريم تشير إلى الحواس وتبين أهميتها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الأعراف ٢٠٤) ، وورد البصر مستقلاً عن السمع في قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١) ، وقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) ، وجمع السمع والبصر في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ﴾ (هود: ٢٠) .

والمتأمل في الآيات السابقة يلحظ أمرين، الأول: ذكر السمع والبصر معاً والثاني: ذكر السمع قبل البصر، وعلة ذكر السمع والبصر في وقت واحد أهميتها القصوى في الإدراك الحسي، وذكرهما يكفي للدلالة على أهمية جميع الحواس في عملية الإدراك الحسي، وهذه من خصائص القرآن الكريم، الإيجاز البليغ والتلميح بالإشارة إلى الحقائق الأساسية العامة[١١].

أما ذكر السمع قبل البصر، فيجاب عليه أن السمع أهم من البصر في عملية الإدراك الحسي، فمن الممكن إذا فقد الفرد بصره أن يتعلم اللغة والعلوم في حين يتعذر إذا فقد سمعه فعل ذلك، والسمع من أهم أدوات التفكر، وتحصيل العلوم لذا ربط القرآن بينه وبين العقل، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠) [١٢] .

وأخيراً فإن حاسة السمع تعقب الولادة مباشرة، حيث يستطيع الوليد أن يسمع الأصوات عقب الولادة مباشرة بينما البصر يحتاج فترة زمنية طويلة، وكذلك حاسة السمع دائمة العمل دون توقف، أما حاسة البصر، فإنها تتوقف عن أداء وظيفتها بمجرد إغماض العين [١٣] .

وذكر القرآن الكريم أن الحواس تخدع، وتظهر غير الحقيقة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا

وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩) ، فالآية الكريمة أشارت إلى إدراك بصري خاطئ لا ينطبق على حقيقة الشيء المرئي، ويصف الفيلسوف الكندي المعرفة عن طريق الحواس؛ أنها غير ثابتة لأنها في صيرورة دائمة تتبدل وتتغير في كل لحظة [١٤] ، ولذلك فالمعرفة الحسية محكوم عليها بالتغيير بحسب الشخص والظروف [١٥] .

وقد بين القرآن الكريم دور الحواس، فلا يوافق على اعتبار الحواس طريقاً وحيداً للمعرفة، وإنما يعتبر الحواس والعقل يعملان في حقل المعرفة، وقد جعل من المشاهد المحسوسة والآيات الكونية المنظورة دليلاً على وجود الله ووحدانيته قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ ١٧ ﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ ١٨ ﴿وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴾ ١٩ ﴿وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ١٧–٢٠) ، كما ربط القرآن بين دور الحواس مع العقل في المعرفة وجعل تعطيلها تعطيلاً لدور العقل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) [١٦] .

أما مجالات المعرفة الحسية فهي متصلة بالمحسوسات المادية أو عالم الشهادة بلفظ القرآن الكريم، والكون هو مجال واسع تطلعنا فيه الحواس على ظواهر الأشياء، وليس على حقيقتها، هي ذات طبيعة جزئية تدلنا على الأفراد والجزئيات وتسهل الطريق أمام العقل لمعرفة الأشياء [١٧] .

المطلب الثاني- العقل الإنساني:

العقل أساس المعرفة البشرية ووسيلة فهمها وتحليلها تنظيمها، وهو الوعاء الحافظ لها، وأداة توظيفها بما يفيد الإنسان، فبالعقل يدرك الإنسان حقيقة نفسه وحقيقة الحياة والكون، ومن خلاله يتمكن الإنسان من الفهم السليم، وبه يدرك المعقولات والمعنويات والرمزيات، وهو الموجه للحس والكاشف عن الأخطاء وانخداعات الحس [١٨] .

ويعدّ العقل من أهم المميزات التي ميز الله بها الإنسان، فهو مناط التكليف ومحور الثواب والعقاب، وهو أساس في فهم النصوص، فثبوت وجود الله تعالى يعتمد على العقل وصدق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت بالعقل [١٩] . و يعمل العقل كلاً متكاملاً، وهو ليس ملكات منفصلة، فلا إرادة من دون تفكير، ولا تفكير من دون تدبر، ولا تدبر دون تأمل، و لا يولد متكاملاً، وإنما يولد محدوداً ثم ينمو ويقوى حسب الظروف المحيطة، ومنهج التفكير الذي يستخدمه الإنسان [٢٠] .

والعقل؛ القوة المدركة في الإنسان تميزه عن سواه من الكائنات، وهذه القوة تجعل منه مخلوقاً مسؤولاً عن أعماله في ضوء قدرته على الإدراك والتمييز بين الأمور، والقرآن الكريم

يطلق ألفاظاً مثل: القلب أو الفؤاد أو اللب أو النهى وهي في مجموعها تدل على الأداة التي تقوم بوظيفة العقل [٢١].

وقد اهتم القرآن الكريم بالعقل، ورفع من شأن أصحابه، وحث على توجيهه التوجيه السليم، بل دعا إلى الاستفادة من قدرته للوصول إلى حقائق ثابتة لا يعتريها الوهم أو الظن، فميز الإنسان عن غيره من المخلوقات بالعقل، فالإنسان قادر على الفهم والتعلم والتفكير، ووجهنا الإسلام إلى استخدام هذه النعمة قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١) ، وقد ذكر القرآن الكريم وظائف العقل وهي العمليات العقلية التي تتم به مثل التفكر يدل على ذلك الآيات الكريمة التي تحث الإنسان على الدقة في أعمال العقل والتأمل والتفكير، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾١٩٠ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١) وكذلك التدبر الذي هو التفكير بعمق مع ما يتبعه من تدبر العواقب قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٦٨) وقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢) ، ومن وظائف العقل النظر، وليس هو الرؤية البصرية؛ بل يعني الرؤية القلبية المتعلقة بالعقل، وقد جعل القرآن الكريم وظيفة النظر عملاً للعقل والفطرة السليمة ويمثل النظر طريق العلم عن بينة. ومن الآيات الدالة على وظيفة النظر قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧) . وكذلك الفقه وهي وظيفة من أعمق وظائف العقل، وتدل على علم مستقر عند الإنسان الذي هو علم حقيقي ومحل وظيفته القلب، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقال سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (الأنعام: ٢٥) . ومن وظائفه التذكر ويكون التذكر باسترجاع معاني سابقة تناساها الإنسان في غمرة الحياة مثل التذكر بمعلومات بدهية في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤) والتذكر بمعلومات تاريخية في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (السجدة: ٤) .

ويعد التعقل وظيفة عامة لجميع أنواع الإدراك، وجميع عمليات التفكير، فوظيفة التعقل تشير إلى أدوار كثيرة منها: فهم الآيات القرآنية الكريمة والعلم بها، قال تعالى:

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧) وتحصيل المعرفة من خلال مشاهدة مصارع الأقوام السابقين، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩) ، ويقوم العقل بهذه الوظائف بحيث تعمل كل وظيفة بصورة منفصلة عن بعضها بعضاً فالإنسان يتذكر ويتفكر ويعقل ويتدبر في آن واحد، ويدل على هذا الترابط قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩) فالآية تدل على ترابط بين التدبر والتذكر ومما يدل على الربط بين النظر والفقه، قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: ٦٥) [٢٢] .

أما مجالات المعرفة العقلية، فهناك مجالان للمعرفة العقلية بشكل عام هما عالم الغيب وعالم الشهادة: فالعقل له السيادة في عالم الشهادة بما جعل الله من طاقات، ولكن هذا العقل محدود وعاجز عن معرفة كنه الأشياء النهائية، فعالم الشهادة وما فيه من أرض وسماء وجبال وأنهار مسخر للعقل الإنساني، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾ ٣٢ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢–٣٣) .

أما في عالم الغيب: "فلا قيمة للعقل سوى الاستدلال على وجوده والاحتجاج للوحي والتسليم التام لما يقدمه من معلومات، وله كذلك قيمة في فهم النصوص الشرعية بعد إثباتها، ولكن ليس له سلطة الحكم النهائي في حقيقة النصوص وهو ليس نداً للشرع" [٢٣]، فعالم الغيب ندرك آثاره ونؤمن به ويسلم العقل بهذا النص، وليس هناك قدرة للعقل أن يحيط بعالم الغيب؛ لأنه عاجز عن إدراك كنهه، بل ان وجود الوحي كمصدر عن عالم الغيب أراح العقل من عناء البحث والتجشم فيما لا طائل من ورائه.

وقد بين القرآن الكريم العلاقة القائمة بين العقل والحواس بالآتي:

♦ أولاً: التفاعل بين العقل والحواس للوصول إلى المعرفة، أي أن الوصول إلى المعرفة لا يقتصر على الحس دون العقل ولا العقل دون الحس، بل يتفاعل كل من الحس والعقل للحصول على المعرفة، وكلاهما موجود في الطبيعة الإنسانية قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣) ، فالآية تتحدث عن ضرب الميت ببعض أجزاء البقرة، وذلك ليس عملاً حسياً فقط، بل هو عمل يستدعي النظر العقلي "لعلكم تعقلون"[٢٤].

♦ ثانياً: الحواس والعقل طريقان للمعرفة في مجال المحسوسات، إن كان العقل ينفرد فيما وراء عالم الشهادة وأن المعرفة الحسية تنتهي إلى معرفة عقلية [٢٥] ، قال

تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ ٤٢ ﴿وَمِنهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾ (يونس: ٤٢) ، فالسمع والبصر يعتبران المنفذان للعقل وهذا يدل على تلازم الحس والعقل.

♦ ثالثاً: وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الحواس والعقل يعملان في حقل المعرفة، وعلى ذلك تعد الحواس مكملة للعقل في المعرفة البشرية، فعن طريقها تنتقل المعارف والانطباعات عن الأشياء الخارجية المحسوسة إلى الدماغ، والذي يقوم بتصورها وتعقلها وفهمها والحكم عليها في ضوء المعرفة والتجربة السابقة للإنسان، وكذلك العمل على تخزينها وحفظها في الذاكرة وربطها بالمعارف الأخرى، ويرى القرآن الكريم أن العقل والحس متكاملان ومترابطان ومنسجمان كوسيلتين للمعرفة الإنسانية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ﴾ ٨ ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ ٩ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨-١٠) .

المطلب الثالث الوحي:

الوحي أو الخبر الرباني هو من أهم مصادر المعرفة، لا يداخله ريب ولا يلابسه شك ولا يلحق به قصور، وهو من لطف **الله** تعالى بخلقه ورحمته بهم، فندرك من خلاله الحقائق المتعلقة بالعقائد والحياة والموت والبعث والحساب والقيم الخلقية والاجتماعية. وهو نور رباني من **الله** سبحانه وتعالى ينفخه في قلوب رسله عليهم الصلاة والسلام عن طريق الملائكة الأطهار لهداية البشرية إلى الصراط السوي والمستقيم، وأكمل الوحي هو الذي نزل على سيدنا محمد صلى **الله** عليه وسلم المحفوظ من التحريف والتبديل [٢٦] .

وهذا النوع يعلمنا الحقائق الكبرى التي لا يمكن معرفتها عن طريق الحواس أو العقل، كأخبار العالم الآخر وحقائق الوجود وطبيعة الإنسان وطريقة خلقه [٢٧] ، والدليل على مصداقيه هذا المصدر، وأن الوحي مصدر للمعرفة اليقينية، و**الله** سبحانه مصدر المعرفة[٢٨]، ويظهر هذا جلياً في قوله سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ (الشورى: ٥٢) ، ويقول سبحانه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩) .

ويتضمن الوحي مجموعة من المعارف الخاصة بالعقيدة مثل التوحيد والألوهية وأركان الإيمان المختلفة ونواقض الإيمان، وكذلك يتضمن الوحي المعارف الخاصة بالتشريع فالإنسان بحاجة إلى شرائع وقوانين تنظم حياته الفردية والأسرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهذا ما يتضمنه الوحي، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤) ، فالشرائع التي يتضمنها الوحي تريح الإنسان من ملازمة التفكير والتنظيم الدائم والبحث الكامل بحيث لو اشتغل بذلك تعطلت مصالحه [٢٩] .

وينفرد الوحي بمعرفة عالم الغيب بعد أن يسلم العقل بمبدأ وجوده" والوحي هو الطريق المعصوم للمعرفة، فهو من عالم الغيب ومتوجه إلى عالم الشهادة، وغايته أن يرد الإنسان في الأرض كلها إلى عبودية **الله** عز وجل.. فإن مجال المعرفة التي ينزل بها الوحي إنما موضوعها ومجالها عالم الغيب وعالم الشهادة بما تتجلى فيه من آثار ألوهية **الله** ووحدانيته وخالقيته وعلمه وقدرته وإراداته" (٣٠).

ويقدم الوحي أخباراً صادقة عن الغيب ويطالب العقل والحواس بالتأكد من صدق هذه الأخبار، وكذلك يقيم معالم تحدد مسارات العقل والحواس عبر عالم الغيب بغية حفظها من الجنوح إلى ميادين معرفية وهمية لا وجود لها، وتنقية الخبرات البشرية من الوهم والخرافة التي أفرزتها المنهجيات المعرفية الخاطئة (٣١).

وتتميز المعرفة الموحى بها من عند **الله** سبحانه وتعالى في أصلها أنها خاصة لأناس معدودين من البشر وهم الأنبياء قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، وهي ربانية المصدر لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ ١ ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ ٢ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ٣ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ ٤ ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ١–٥)، وكذلك هي ثابتة منزهة عن التغير والتأثر بالعوارض وهي شاملة للحقائق الثابتة والمتحركة في عالمي الغيب والشهادة قال تعالى: ﴿هُوَ **اللَّهُ** الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢) وهي معرفة متوازنة وإيجابية وواقعية. **أما أهداف المعرفة الموحى بها في القرآن الكريم فهي**: (٣٢)

١. إخراج الناس من الظلمات إلى النور، لقوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١).

٢. وإنذار الناس من عذاب **الله** سبحانه وتعالى وجهنم وتبشيرهم بالجنة إن هم استقاموا على الطريق قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨).

٣. وإنارة الدرب للسائرين، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

٤. وهداية الناس إلى الطريق المستقيم، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ **اللّهِ** نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ ١٥ ﴿يَهْدِي بِهِ **اللّهُ** مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١–١٦)

ولا شك في أن للعقل أثراً في الوحي وللوحي أثراً في العقل، فدور العقل في الوحي تمثل في فهم المراد الإلهي من خلال النص، وخاصة عند ما يتعلق الأمر بإصدار أحكام تتعلق بأفعال الإنسان، وكذلك تصديق الوحي من خلال حث العقل على التفكير والتدبر، فالعقل قادر على تمييز الوحي الصادق عن الزائف الكاذب وكذلك تصديق الوحي ضروري للقيام بما هو مناط للتكليف، أما دور الوحي في العقل فيتمثل في إيقاظ العقل وتنميته من خلال حث العقل على القيام بالعمليات المختلفة وتزكية العقل وتحريره، فالعقل قد يصل إليه ما يشوشه، فلا بد من مصدر يقوم بالتزكية، وأخيراً حماية العقل حيث حرم القرآن كل ما يؤدي إلى ذهاب العقل وفقدانه [٣٣].

ويشترط لتكامل الوحي والعقل والحواس شروطاً يجب توافرها منها [٣٤]:

- صحة الوحي نصاً ومعنى.

- نضج القدرات العقلية وحسن استعمالها، ونضج الحواس والتمكن من اتقان مهاراتها.

- والرسوخ في المعرفة والعلم، أي الدراسة العميقة لموضوع الدراسة وفهم التطورات التي مر بها من نشأته حتى واقعه القائم، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الرسوخ بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧)، في المقابل قلل القرآن من سطحية المعرفة التي تقف بصاحبها عند السطح الظاهري قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧).

- وكذلك يشترط الإحاطة الشاملة بموضوع المعرفة، والإحاطة تقابل الرسوخ وتكمله، أي العلم بتفاصيل الموضوع وكلياته مع التحذير من العلم الجزئي والمعرفة الجزئية؛ لأنها تقود إلى سوء الفهم، قال تعالى: ﴿أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا﴾ (النمل: ٨٤)، وكذلك مراعاة وحدة المعرفة، فالمعرفة واحدة مهما تشعبت فروعها وتوسعت ميادينها، ووحدة المعرفة تنبع من أمور ثلاثة، وحدة مصدر المعرفة وهو الخالق سبحانه وتعالى، ثم وحدة ميدان المعرفة وهو الوجود، ثم وحدة الغاية من المعرفة، وهي معرفة **الله** تعالى.

المطلب الرابع- الإلهام:

الإلهام هو كل ما يلقيه **الله** في روع العبد ولم يكن للعبد فيه حيلة أو تعلم أو اجتهاد وهذا النوع لا يرقى إلى درجة اليقين التام إلا بشروط كأن يكون لنبي أو يتحقق لولي، [٣٥].

والإلهام خاص لعباد الله الأتقياء من الذين صفت نفوسهم، وتطهرت قلوبهم، ودعت قلوبهم وأصبحت مستعدة لتلقي المعارف، وإدراك حقائق الأشياء عن طريق الله تبارك وتعالى [٣٦].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من الإدراك كإدراك خارج عن نطاق الحواس، وذلك في قول يعقوب عليه السلام قال تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلاَ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ (يوسف: ٩٤) ، ومثل ذلك رؤية الأشياء والأحداث البعيدة عن مجال الإبصار، وإدراك خواطر وأفكار شخص في الغالب في مكان بعيد، أو سماع نداء أو حديث من مكان بعيد مجاله السمع [٣٧].

وتحصل المعرفة بالإلهام دفعة واحدة، فتهجم على قلب المرء إذا صفت نفسه وزكت روحه، فهو يحدث نتيجة الصفاء الروحي الخالص بشكل سريع مباشر يقذفه الله تعالى في قلب من يحبه من عباده.

وقد ورد في القرآن الكريم نماذج عدة تبين هذا النوع من مصادر المعرفة، ومن ذلك إيحاء الله سبحانه وتعالى لأم موسى عليه السلام بأن ترضعه وتضعه في صندوق، قال تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: ٧) ، ومن الإلهام ما علمه الله سبحانه وتعالى لداود عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٨٠) ، والإلهام في تعليم يوسف عليه السلام تأويل الأحاديث، قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١) .

والإلهام أحد مصادر المعرفة التي لا تخضع للتجربة أو الحس أو الاستدلال العقلي، ولذلك ما زال الجدل دائراً حول هذا النوع من المعرفة الذي لا يمكن إنكاره من ناحية، ولا يمكن تعليله، والإلهام لا يقتصر على ما يخص الأمور الدينية، وإنما يتعدى إلى كل شأن من شؤون الحياة، ولذلك يقال لمن يجيد التصرف في مجال معين انه ملهم.

والمبدأ العام الذي يحاكم الإسلام على أساسه الإلهام، بأن لا يخرق قاعدة دينية أو يعارض حكماً شرعياً متفقاً عليه، فالأحكام الشرعية تقوم على الظاهر ولا تغير أو تبدّل بإدعاء المكاشفة أو الإلهام [٣٨] ، ولذلك يعد الإلهام من المصادر التبعية أو الثانوية للمعرفة، فهي لا تمتلك في ذاتها عاملاً حاسماً في قبول المعرفة أو رفضها، وتحول دون التعميم إلا بالاستناد إلى المصادر الرئيسية من وحي وعقل وحس [٣٩] .

والإلهام قريب من الحدس الذي هو إدراك مفاجئ خفي يحصل دون قصد أو اختيار أو تفكير يدرك به الإنسان الحقائق والمعارف عن طريق الشعور والوجدان والذوق بالبديهة وليس عن طريق الحس أو الاستدلال العقلي [٤٠]، والإلهام والحدس مترابطان من حيث إن

كليهما يتم عن طريق الإدراك الباطني والوجداني المباشر الذي يتم بسرعة خاطفة وكأنه شعاع نور، ولكن الإلهام تحصل به المعرفة دفعة واحدة فتهجم على قلب المرء إذا ضعفت نفسه وزكت روحه (٤١).

المطلب الخامس- الرؤيا الصادقة:

تعد الرؤيا الصادقة مصدراً من المصادر التبعية أو الثانوية للمعرفة، وتعرّف الرؤيا بأنها ما يراه النائم في منامه من أحداث وصور ومواقف قد تنعكس في مستقبل أيامه بما يحب ويكره (٤٢)، والرؤيا بحق المسلم هي "كل ما يراه العبد في منامه فيتحقق، والله يختص بها من يختاره من عباده وأصدقها رؤيا العبد المؤمن ودرجة اليقين فيها لديه تكون عالية جداً.. " (٤٣).

والرؤيا أنواع فمنها رؤيا صادقة، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وأطلق عليها النوع الرحماني، ورؤيا الهموم واليقظة وهي النوع النفساني، وأخيراً رؤيا تأويله من الشيطان لحزن الإنسان، وأطلق عليها النوع الشيطاني (٤٤).

وهناك مستويان من الرؤيا: مستوى الرؤيا في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومستوى الرؤيا في حق عموم المؤمنين، فمن الرؤيا الصادقة في حق الأنبياء، رؤيا يوسف عليه الصلاة والسلام قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤).

أما رؤيا عباد الله الصالحين فوردت فيها الأحاديث الصحيحة أنها جزء من أجزاء النبوة، ومن هذه الأحاديث" الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" (٤٥).

المبحث الثاني- مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية:

يناقش هذا المبحث مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية، وهي؛ الفلسفة المثالية، والفلسفة الواقعية، والفلسفة البراجماتية.

المطلب الأول- مصادر المعرفة في الفلسفة المثالية:

تعد الفلسفة المثالية من أقدم الفلسفات الواضحة، وهي تجتذب عدداً من الفلاسفة والمفكرين، بل يهفو إلى مبادئها العديد من العلماء والمربين، ووجد داخل هذه الفلسفة مدارس وتيارات وصلت إلى حد التناقض، إلا أنها تندرج تحت الفلسفة المثالية في توجهها العام (٤٦).

وترجع نشأة الفلسفة المثالية في أصلها إلى أفلاطون، الذي يعد المؤسس الأول لهذه الفلسفة، وإليه ترجع الأصول الأولى. (٤٧)، والمثالية مصطلح فلسفي يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي ترد كل شيء إلى الفكر، وتعتقد أن الأشياء الواقعية ما هي إلا أفكارنا... ولا يوجد حقيقة في العالم إلا ذواتنا المفكرة (٤٨).

ويمكن إبراز الخطوط الأساسية أو المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية بأنّها الطبيعة التي تعتمد على شيء آخر، وأن استقلالها واعتمادها على نفسها وهم، والعقل هو الشيء الذي تعتمد عليه الطبيعة، وأنّ وجود الإنسان في الحياة يعتمد على العقل، وتعدّ الفلسفة المثالية القيم الخلقية ثابتة لا تتغير حسب الظروف ولا تتأثر بسلوك الأفراد، وأنّ الإنسان لديه الحرية بالاختيار بين الصواب والخطأ (٤٩) .

وقد ظهرت الفلسفة المثالية في صور شتى، اختلفت فيما بينها من حيث رؤيتها للمعرفة ومعرفة مصدرها وأداتها على النحو الآتي (٥٠):

١. المثالية المفارقة عند أفلاطون: ويرى أن عالم المثل هو العالم الحقيقي الوحيد، وأن الحقيقة شيء عقلي وغير قابل للتغير وأن الحقائق أزلية وهي تتميز بالثبات والكلية، ولا تخضع لعوامل التغير والفساد والحقائق موجودة في عالم المثل أو الأفكار التي تتولد في العقل، والتي لا يصل إليها أو يسبر غورها سوى العقل (٥١).

ويقوم مذهبه على أساس التقابل بين المظهر والحقيقة، والتغير والثبات، والحواس والعقل، والأشياء المادية والمثل المفارقة للمادة، ولذلك يميز بين نوعين من المعرفة: المعرفة الظنية: وهي المعرفة بعام الأشياء المادية، والتي تأتي عن طريق الحواس، وتتصف بالتغير وتتعلق بالمظهر، والمعرفة اليقينية: وهي المعرفة بعالم المثل المفارق للمادة، وتأتي عن طريق العقل، وتتميز بالثبات وترتبط بالحقيقة، وبناء على ذلك فإن الحقيقة في نظره هي المثل العقلية المفارقة للأشياء المادية، وهذه الأشياء المادية ليست إلا تجسيدا للحقيقة، وانعكاسا للعقل، ومحاكاة للمثل التي تعبر عن الطبيعة الحقيقية للأشياء، وتمثل الصورة العقلية للوجود وتشكل النظام المثالي للعالم (٥٢).

٢. المثالية الذاتية عند باركلي: يرى أنه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجوداً وجوداً مستقلاً عن نشاط الإنسان الإدراكي، وعن وسائله في الإدراك (٥٣) ، حتى توصل إلى عدم استطاعة الإنسان تصور الصفات التي تنسب إلى تلك الأشياء مجردة عن التجربة الحسية لها، فكل الأشياء التي تسمى مادة ما هي إلا موضوعات خاضعة للتجربة الإنسانية، ولا توجد إلا بوصفها إدراكات، وكل هذه الإدراكات ما هي إلا تجارب ذهنية، لا توجد إلا بوجود الأشخاص المدركين، فهو يرى أنه ليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن، الذي يدخل هذا

الوجود في تجربته، لكن ليس معنى هذا أن باركلي ينكر وجود الأشياء في العالم الخارجي، وإنما ينكر فقط وجودها المادي مستقلاً عن كل إدراك، فهو ينحل وجود الأشياء إلى وجود الإدراكات التي ليست إلا أفكاراً يستحيل أن توجد ما لم يدركها الذهن (٥٤).

٣. المثالية النقدية عند كانت: وترى ضرورة البدء بفحص العقل، ومعرفة حدوده، وتحديد قدراته؛ مثل الوثوق به والاعتماد عليه، واستخدامه في تحصيل المعرفة، وتقوم على أساس التوفيق بين المذهبين العقلي والتجريبي والجمع بين صورة المعرفة التي يقدمها العقل، ومادة المعرفة التي تقدمها التجربة، والتأليف بين التصورات العقلية التي تنظم التجربة والإدراكات الحسية التي تقدم المادة الخام التي تنظم وفقا لتصورات العقل، ولذلك فإن التصورات تكون فارغة إدا لم ترتبط بالإدراكات الحسية، والإدراكات الحسية تكون عمياء إذا لم تعتمد على التصورات العقلية (٥٥) .

٤. المثالية المطلقة عند هيجل: ويذهب إلى أولوية الروح على المادية، والمصدر الأول للوجود ليس العقل الإنساني الشخصي، بل العقل الكلي أو الروح المطلقة (٥٦) ، ويرى أن المعرفة كلها عقلية، وأن الألوان المختلفة من المعرفة هي وجهات نظر متعددة لشئ واحد وهو العقل، والمعيار في التمييز للألوان المختلفة لنشاط العقل هو الموضوع (٥٧). ويتفق هيجل مع المثاليين جميعاً في نظرتهم لطبيعة المعرفة باعتبارها في النهاية معرفة عقلية أو روحية، وفي نظرتهم إلى الواقع باعتباره في النهاية تجسيدا للعقل أو الروح، ولا سبيل لفهمه إلا عن طريق إدراكه عن طريق العقل، المصدر الوحيد للوجود والمعرفة (٥٨).

أما مصدر المعرفة، فتردها الفلسفة المثالية في الغالب إلى العقل، والعقل عند المثاليين "قوة فطرية لدى الناس جميعاً يقدرون بواسطتها على إدراك العلاقات بين الأشياء واستنتاج النتائج، والتأكد من صواب المعرفة أو خطئها، وهذه القوة تعمل وفق مبادئ ثابتة عند جميع أفراد الإنسان" (٥٩). وهذه القوة الفطرية تحوي على أفكار فطرية كامنة واضحة تقوم عليها معارف الإنسان، وهذه الأفكار حدسية لدى العقل، يقبل صدقها من غير تردد أو برهان، وهي أفكار لا يمكن إدراكها بالحواس وكذلك ليست أفكاراً خيالية أو مصطنعة، بل يولد الفرد مزوداً باستعدادات تسمح له بالتعرف على هذه الأفكار (٦٠).

فالأفكار الفطرية أفكار واضحة نقبلها بلا تردد وهي بديهية، كأفكارنا عن وجود الله تعالى والنفس والعالم، وبالتفكير الذي يثير عقولنا نتوصل إلى المعارف التي كانت كامنة فينا، وقد يعبر عن المعرفة الفطرية بالمعرفة الأولية أو القبلية في العقل، وهي الحقائق التي تكون فطرية في العقل، واضحة لا تجئ اكتساباً ولا تنشأ عن تجربة (٦١).

فالمعرفة في الفلسفة المثالية تنبع في الأساس من العقل، والمعرفة التي تنبع من العقل هي معرفة أولية مختلفة عن الخبرة، لأن المعرفة التي تأتي عن الخبرة غير واضحة، وكثيراً ما تخدع وهي لا تحوي ضماناً للحقيقة [٦٢] ، فالمعرفة الحقه نتاج العقل دون سواه، لأن العقل هو الملكة التي تميز الصور الروحية أو المعقولة الخالصة للأشياء فيما وراء تجسيداتها المادية [٦٣].

فالعقل في الفلسفة المثالية مصدر لكل صنوف المعرفة الحقيقية، والمعرفة الحقيقية تتميز بالضرورة والشمول ويقصد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة، والشمول أن الحكم الذي نطلقه صادق في كل زمان ومكان بصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال [٦٤] .

ويتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية واحدة توجد عند الناس جميعهم، وهو أحسن الأشياء قسمة بين البشر، فالإنسان عندهم لا يتلقى من العالم الخارجي بل من عقله، ولهذا كانت المبادئ واحدة عند الجميع، والمبادئ التي يحملها الناس سابقة على كل تجربة، ويستطيع بها أن يعرف العالم الخارجي، بل يستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه على العالم الخارجي، وقد سماه ديكارت "نور الفطرة الطبيعي" وهو يقصد بذلك نور العقل [٦٥] .

وعليه فالعقل مزود بإمكانات الإدراك والتمييز والتركيب والتحليل ويمكنه الوصول إلى الحقائق والقوانين دون الحواس وهو يقوم بإعادة تنظيم المعرفة وإدراك مضمونها.

وينظر المثاليون إلى المعرفة القادمة عن طريق الحواس، بأنها غير أكيدة [٦٦] ، فالحواس ترتبط بعالم متغير وهي لا تدرك سوى المظاهر والأشكال، لذا فالمعرفة القادمة عن طريق الحواس متغيره ومفككة. فأفلاطون وسقراط متفقان على أن المعرفة القادمة عن طريق الحواس لا بد أن تظل غير مؤكدة وغير تامة، لأن العالم المادي هو نسخة مشوهة عن عالم الكمال والمثل، وكذلك يتفقان على أن المعرفة الحقة هي نتاج العقل وحده؛ لأن العقل هو الملكة التي تميز الصور الروحية أو المعقولة للأشياء [٦٧] .

أما هيجل فتوسع في المفهوم الأفلاطوني القائل أن المعرفة لا تكون صحيحة إلا بمقدار ما تشكل نسقاً، وما دامت الحقيقة الواقعية عقلية ومنهجية أو نسقية، فمعرفتنا بالواقع صادقة بمقدار ما هي منهجية أو نسقية أيضاً، وكلما كان نسق معرفتنا شاملاً وكانت الأفكار التي تنطوي عليها متماسكة، كلما كان إحرازها للحقيقة أو اتصافها بالصدق أدعى وأرجح [٦٨] .

فالمثاليون يرون أن الحواس لا يمكن أن تكون مصدراً رئيسياً صالحاً للمعرفة الحقيقة؛ لأن الحواس غير صادقة في بعض ادراكاتها، فكثيراً ما تقدم لنا الحواس صوراً إدراكية لا تعبر بصدق عن الأشياء المحسوسة، إضافة إلى حواس عدد من الأفراد لا تعطي نفس المدركات عن الشيء المحسوس، فالحواس لا تدرك سوى الأمور التي هي موضع التغير [٦٩].

فالعقل هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، لأنه القادر على الاتصال بالأفكار النابعة من عالم المثل وهو يستمد ثباته وخلوده منه.

ويمكن نقد نظرة الفلسفة المثالية لمصادر المعرفة في ضوء القران الكريم بالآتي:

١. تنظر الفلسفة المثالية إلى الحواس في كثير من الأحيان في حالات الشذوذ لا في الحالات السوية، وتنظر للحواس منفصلة عن بعضها بعضاً مغفلة الدور الذي يؤديه الحواس على المستوى الفردي والمشترك، والذي أشار إليه القرآن الكريم.

٢. تغفل بعض صور الفلسفة المثالية الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والعقل، واشتراكهما في المسؤولية عن الإدراك المصيب والمخطئ في آن واحد، ويلحظ التعارض والتضارب واضحاً بين مذاهب الفلسفة المثالية في اعتماد مصدر المعرفة الإنسانية.

٣. يعتري الفلسفة المثالية القصور؛ لأنها ترد المعرفة في أكثر صورها إلى العقل ولا تجعل للواقع أو الإحساس أي قيمة في تشكيل المعرفة– ما عدا المثالية الذاتية والنقدية–، فالحواس والعقل يجتمعان في عملية المعرفة، والحواس تؤدي إلى الإدراك العقلي، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الملك: ٢٣) .

٤. تتركز الفلسفة المثالية حول ذات الفرد، وتجعل من الإنسان عالماً بكل شي، وتعطيه مكانة ومغالاة على حساب الواقع، والإنسان أحد أفراد هذا الواقع، بل إن اعتبار العقل هو الحاكم الوحيد نمط من أنماط الوثنية، وهذا يظهر جلياً في المثالية الحديثة والتي هي "لا تعي إلا ذاتك وأن ما تدركه في الحقيقة ما هو إلا إحساسك الحاصل فيك، وليس خاصية من خواص الشيء، وأن ما أدركه ما هو إلا ذاتي أو الأنا أي الحالات التي تخصني ولا تخص الشيء" (٧٠)، فالقرآن مع تركيزه على معرفة الإنسان لنفسه ودعوته إلى الوعي الإنساني إلا أنه آثار الفطرة الإنسانية من خلال التنبيه على أمور واقعية، من خلال دعوته إلى النظر في النفس والنظر في الآفاق، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) .

٥. ترد الفلسفة المثالية المعرفة إلى مبادئ أولية في النفس الإنسانية.. فالإنسان لديه القوة والاستعداد للمعرفة إلا أنه لا يملك المعرفة قبل ولادته، فهو محدود لمعلومات ومن صفاته العجز والنسيان قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨) (٧١)، ولعل تعدد العقول واختلاف وظائفها، من ملكة إلى فكر إلى مفهوم مجرد، ثم إلى حقيقة وجودية مفارقة، هو

الذي جعل أصحاب التفسر الحديث من الفلاسفة يقللون من أهمية هذا المفهوم، ويحاولون أن يضعوا مفهوماً جديداً وهو ما يعرف" بالفهم"، مثل؛ كتاب" مقالة في الفهم البشري" لصاحبه "جون لوك"، و" مقالة جديدة في الفهم البشري" ليبنز"، ويقصدون بالفهم؛ ما يعرف بالتصور، والتصور قد يكون ذهنياً محسوساً، وقد يكون ذهنياً معقولاً، والذهني المحسوس ما له مثال خارجي، والذهني المعقول ما مصدره الذهن [٧٢]، وبذلك ثبت عجز العقل عن إدراك المعرفة اليقينية، وذلك لوجود معرفة غيبية يعجز العقل عن إدراكها، وقد شك الإمام الغزالي– من خلال اتباعه لمذهب الشك المنهجي– في حاكم العقل كمصدر وحيد للمعرفة؛ فبعد أن شكَّ الإمام الغزالي في ثقة الحواس، خاض التجربة ذاتها مع العقل، حيث يحكي تجربته ومعركته مع "الحكم العقلي"، فيقول: "فقلت بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً، فقالت المحسوسات: " بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات، كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنتَ واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذَّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علي تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك لا يدل علي استحالته [٧٣]"، "وبذلك يظهر أن وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، ولا طريق لمعرفتها إلا عن طريق النبوة؛ فهي طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة ولهذا لا بد من طلب المعرفة الغيبية من خلال النبوة" [٧٤].

المطلب الثاني- الفلسفة الواقعية:

ترجع نشأة الفكر الفلسفي الواقعي للمعلم الأول أرسطو، الذي وضع الأسس الأولى لهذه الفلسفة تحت ما سمي بالواقعية، غير أن هذه الواقعية شهدت تحولات كبيرة في العصور الوسطى، وأخذت الواقعية تتخذ أكثر من منحى تفكيري لتفسير الواقع وتغيره... فبرز التيار الواقعي الإنساني والتيار الواقعي الاجتماعي والتيار الواقعي الحسي والتيار الواقعي الطبيعي، وهذه التيارات وإن بدت متناقضة إلا أنه يوجد بينها قواسم مشتركة كثيرة.

وحقيقة الواقعية أنها جاءت لتناقض الفلسفة المثالية، وتختلف معها جذرياً فآمنت بالواقع المحسوس الماثل للعيان، وأن لهذا الواقع الوجود المستقل عن العقل والمثل، فالواقع هو مصدر الحقائق التي تكون كامنة في الأشياء وليس بالأفكار، وأن الأشياء موجودة سواء أكان لدينا فكرة عنها أم لا [٧٥].

فالواقعية تقوم على مبادئ رئيسة وهي؛ أن هناك عالماً له وجود لم يصنعه أو يخلقه الإنسان، وأن العالم الحقيقي يمكن معرفته بالعقل الإنساني، والمعرفة يمكن أن توجه وترشد السلوك الفردي والاجتماعي، ويمكن التعرف إلى أسرار العالم عن طريق الأحاسيس والخبرات والعالم جزء من الطبيعة والإنسان لا يعرف كل شيء ويمكن أن يعرف الحقيقة عن طريق الأسلوب العلمي، وثمة علاقة منسجمة بين العقل والجسم، كما لا يوجد لأحدهما سيطرة على الآخر، وتعدّ الفلسفة الواقعية العقل صفحة بيضاء خالية من المعرفة، وأنّ الإنسان يصل إلى المعرفة بواسطة الحواس، ومن يفقد حاسة من الحواس يفقد المعرفة المتعلقة بها، وعليه فيعد دور العقل في تحصيل المعرفة دوراً ثانوياً ويعتمد على ما تقدمه الحواس(٧٦) .

وتقوم الفلسفة الواقعية على أساس أن المادة هي الحقيقة الأولى وقد أخذت أشكالاً متعددة وصوراً مختلفة مثل الجبال والبيوت، والنجوم وهي حقائق قائمة بذاتها مستقلة عن العقل، وأن المعرفة هي استكشاف العالم المادي، أو المعاني والمفاهيم والمثل التي أشار إليها المثاليون فلا وجود لها من وجهة نظرهم أو أنها نتيجة المادة ووظيفة من وظائفها(٧٧).

فالعقل عند الواقعيين ليس إلا حصيلة التجارب والخبرات الحسية المادية من العالم المادي، والمفاهيم والمعاني مأخوذة أساساً من مواقف وأشياء مادية، وأن العقل ونشاطه نابعان وتابعان للعالم المادي، وأن أي تغيير في عالم المادة يتبعه تغيير وتعديل في عالم الفكر (٧٨).

وكذلك يرفض الواقعيون الرأي القائل بأن العقل يفرض مقولاته الخاصة بالحواس، ويرون أن العالم الذي ندركه بحواسنا ليس عالماً خلقناه بعقولنا، بل هو العالم كما هو، وهذا ليس إسقاطاً من العقل (٧٩).

ويرفض الواقعيون ما يسمى الأفكار الفكرية الفطرية، إذ يقولون لو كان هناك مفاهيم وقضايا فكرية لكانت عند المتوحشين والأطفال والبلهاء، فيقول جون لوك: أن الأفكار ليست مطبوعة في العقل بطبيعتها؛ لأنها ليست معروفة للأطفال، ولا للبلهاء وهذا النقض كاف لأبطال القول بالأفكار الفطرية (٨٠).

ولا بد من التنبيه إلى أن الحسيين عندما يفضلون الحس على العقل، والعقليون عندما يؤثرون العقل على الحس، ليس معنى هذا أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاماً، أو أن العقليين ينكرون الحس إنكاراً تاماً فالمسألة ليس إلغاء الحس عند العقليين أو إلغاء العقل عند الحسيين، بل أفضلية باتجاه معين فالحسيون يعترفون بوجود المعرفة العقلية، لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً والأمر شبيه عند العقليين (٨١).

إن الفلسفة الواقعية تؤمن بالحواس وتعتبرها من أدوات العقل، فهي تنقل وقائع العالم الخارجي وصورتها إلى عقل الإنسان، ورغم أن الحواس تخدع؛ فإنهم يتغلبون على خداعها أو قصورها بإخضاعها لسيطرة العقل وإحكامه، ويرى الواقعيون أن الحواس تساعد العقل على التأكد من القضايا العقلية التي يصل إليها العقل وإثباتها عن طريق التجريب والخبرات الواقعية وبهذا يتكامل دور الحواس والعقل (٨٢)، فالفلسفة الواقعية تؤمن بأن الواقع المحسوس الماثل للعيان مصدر الحقائق، وأن كل الحقائق كامنة فيه (٨٣)، والفلسفة الواقعية باعتبارها الحواس مصدر المعرفة، تمثل ما كان يمثله الأبيقوريون، حيث يذهب أبيقور Epicure إلى أن الإحساس هو أساس المعرفة ووضع أربعة معايير للمعرفة وهي الإحساس، و الشعور، والانفعال، والتنبؤ (٨٤). ويعتمد الواقعيون كذلك التجربة مصدراً من مصادر المعرفة، فالمنهج التجريبي عندهم أثبت الخطأ العميق الذي يقوم عليه الرأي القائل بأن المعرفة لا يمكن بلوغها إلا بوساطة قوى الذهن وحدها (٨٥).

و المنهج التجريبي الذي تعتمد عليه الفلسفة الواقعية يرى أن كل تجريب يتطلب عملاً خارجياً ظاهرياً، أي إجراء تغيرات محدودة في البيئة أو في علاقاتها، وكذلك التجريب ليس نشاطاً عشوائياً بل موجهاً بأفكار عليها أن تتلاءم مع الظروف التي أثارتها المشكلة الباعثة على البحث، وأخيراً ثمرة التجربة أو النشاط إنشاء موقف تجريبي جديد تتعلق فيه الأشياء بعضها ببعض (٨٦).

ويمكن نقد نظرة الفلسفة الواقعية لمصادر المعرفة في ضوء القران الكريم بأن الفلسفة الواقعية أساءت إلى العلاقة بين الذات العارفة والشيء الخارجي المعروف، وجعلت الذات العارفة انعكاساً للشيء المعروف بالخارج، كما أنها أساءت للمعرفة نفسها وجعلتها مقتصرة على الشيء الخارجي وهي من جنس الواقع لا من جنس الفكر. واقتصار الفلسفة الواقعية على الأشياء الخارجية المادية المحسوسة جعل المعرفة ذات طابع مادي، والفلسفة الواقعية بنظرتها الحسية للمعرفة، لا تعتبر أي وجود لما ليس بمحسوس، ويمكن أن نثبت فشل النظرة الحسية إلى المعرفة في إرجاع التصورات البشرية إلى الحس في ضوء دراسة بعض المفاهيم في الذهن البشري كالعلة والمعلول والجوهر (٨٧).

ويظهر أيضاً أن الاقتصار على الحس طريقاً وحيداً للمعرفة يعرّض القائلين به لمزالق ومآخذ كثيرة من أبرزها (٨٨): أنّ هذا القول تحديد لطاقة الفكر البشري، وإنقاص لفعالية العقل بوصفه طريقاً للمعرفة، حيث إن تقرير طريقة الحس إنما أتى بناءً على حكم العقل، وإن لم يعلن الحسيون ذلك صراحة، ذلك أنهم يدركون أن الحس لا يمكن أن يكون هو الذي قرر قاعدتهم تلك، لأن الشيء لا يكون دليلاً على صدق نفسه. ثم انه لو اعتمد على الحس طريقا وحيدا للمعرفة لما أستطيع الحكم باستحالة شيء مطلقاً، لأن الاستحالة التي تعني

عدم إمكان وجود الشيء لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للحواس أن تكشف عنه، وكون الحسيين يزعمون أنه لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر؛ فإنهم يكونون قد تجاوزوا حدود اختصاصهم، وانتقلو من الحكم باستحالة تصور شيء أو إحساسه إلى الحكم باستحالة وجوده في الخارج، وما ذلك إلا استنباط شيء من شيء، وهذا يخالف مذهب الحسيين أنفسهم.

وبذلك يثبت عجز الحواس عن إدراك حقائق الأمور أو العلم اليقيني الذي هو الهدف من المعرفة؛ وذلك لأن أقوى الحواس– وهي حاسة البصر– عندما تنظر إلى الظل تراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة يعرف أنه لم يتحرك بغتة واحدة، بل على التدرج، حتى تتوارى حالة الوقوف، وأيضا كالنظر إلى الكواكب، فترى صغيرة، ثم بالأدلة الهندسية يتبين أنها أكبر من الأرض [٨٩]، فالحواس التي لا تصحبها قدرات عقلية ناضجة لا تستفيد مما تراه أو تسمعه أو تحس به [٩٠]، فهي محدودة في مداها، وفي قدرتها على التمييز [٩١].

والخلاصة مما ذكر يتبين أن الحس قد يحكم بإثبات الشيء، ثم يأتي العقل ويحكم بنفيه حكماً لا سبيل لمدافعته، وهذا كله دليل على خطأ الحواس، ولا أمان مع الخطأ، وبالتالي لا ثقة به، ولا يمكن تفرده بالمعرفة، واعتباره مصدر المعرفة الوحيد.

في ضوء ما سبق لا بد من رفض الاقتصار على الاتجاه العقلي في فهم المعرفة، وكما نرفض اقتصار الاتجاه التجريبي بإرجاع المعرفة إلى الحس وحده، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَاللّهُ** أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨) ، **وقد قرر الله عزّ وجل في الآية الآتي**:

١. الأول: المعرفة كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان ومخلوقة له، فلا فطرية بمعنى أنها مخلوقة فيه قبل الولادة.

٢. والثانية: جعل **الله** سبحانه وتعالى مهمة المعرفة منوطة بالحواس والعقل، ولم يجعلها مقتصرة على إحداهما.

كما لا بد من رفض الاقتصار عليهما أو على أحدهما كمصدر للمعرفة وإهمال الوحي الرباني الذي يعد المصدر الأول من مصادر المعرفة الذي عجز كل العقل والحس عن الوصول إلى المعرفة اليقينية التي توصل الوحي لها.

فبصائر الوحي تحدد غايات الحياة، وقدرة العقل الناضجة تبحث عن الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذه الغايات، والحواس السليمة المدربة تنقل صور المشاهدات والخبرات اللازمة للعقل، ثم ثمرة ذلك كله المعرفة اليقينية التي لا يدخلها الشك [٩٢].

المطلب الثالث الفلسفة البراجماتية:

الفلسفة البراجماتية من أشهر الفلسفات التي ظهرت في القرن العشرين، ونشأت وترعرعت في بيئة ومناخ ملائم لها، فقد فاقت شهرتها الآفاق حتى غدت الفلسفة الرئيسة للتربية في أمريكا وبلدان كثيرة في العالم، ويعود لفظ البراجماتية إلى اللفظ اليوناني (Pragma) بمعنى (Action) ؛ أي أداء أو طريقة العمل وأسلوبه أو العمل أو الفعل أو التصرف أو السلوك، وهي اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام، وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع، أياً كان هذا النفع أو على ما تؤديه إليه من نتائج عملية في الحياة (٩٣).

والبراجماتية كما قدمها جون ديوي هي: «النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تحدد في حدود الاعتبارات أو الفرضية، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة» (٩٤).

استمدت الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها من الفلسفات والحركات الفكرية الحديثة فأخذت عن (كانت) العقل العملي، وعن (شوبنهادر) الإرادة، وعن دارون البقاء للأصلح وعن بيكون ولوك التجريب، وتأثرت بالحركة الواقعية والطبيعة والنفسية والعلمية والاجتماعية والمبادئ الديمقراطية(٩٥) .

وبهذا تكون الفلسفة البراجماتية ليست فلسفة أمريكية النشأة والموطن فهي امتداد للتجريب الحسي الذي يحصر المعرفة فيما تجربه حواسنا... وهي اتجاهات عدة، فبراجماتية بيرس متأثرة بالفيزياء والرياضيات، وبراجماتية ديوي متأثرة بعلم الاجتماع والبيولوجيا وفلسفة جمس سيكولوجية بل دينية (٩٦).

ويمكن كذلك استخلاص المبادئ الفكرية الفلسفية للبراجماتية وعلاقتها بالمعرفة من خلال تأكيدها على أنّ؛ وجود الفكرة أو نفيها إنما يكون على أساس التجربة، فالفكرة عن الشيء تكون من خلال النتائج، والعبارات الميتافيزيقية ما وراء الطبيعة باطلة لانعدام البرهنة عليها، والمعرفة أداة من أدوات خدمة العمل، واختلاف المعارف يقود لاختلاف النتائج والآثار التي تتركها، ولذلك فالمعرفة ناقصة على الدوام، وهذا لا يعني الخلل بل يعني الإضافة والإنسان بحاجة إلى زيادة معرفته، والبحث عن المعارف ليس غاية، بل وسيلة لبلوغ معارف جديدة، والذات الإنسانية أداة معرفة للعالم الخارجي، فالإنسان هو القادر على إضافة معارف جديدة لأن ذاته عاقلة، والمعارف الدينية موجودة إذا كانت تؤدي إلى نتائج نافعة من خلال دفع الناس للعمل بها؛ لأن ما هو نافع صحيح وما هو صحيح موجود، وترى أنّ المعرفة العلمية هي الاستعداد للانتفاع بالشيء عملياً، والإدراك

الحسي صحيح إذا أمكنا من استخدام الشيء، ويكون باطلاً إذا أخفق، والمعرفة ليست قبلية أو سابقة على التجربة، بل هي نابعة من الخبرة وثمرة لها، والمعرفة ليست تراكمية بمعنى تراكم الوقائع نتيجة للملاحظة، بل إن قيمة الوقائع تكمن فيما تتضمن من فروض توضع موضع التجريب وفقاً للطرق العلمية، والمعرفة أدائية أو وسيلة، وتكتسب كلما تدرجنا في البحث وسرنا في طريقه، وهي عمليات إجرائية، فهي عمل وحركة، تفي بمطالب الخبرة الراهنة لتفجر خبرة جديدة (٩٧).

أما موقف البراجماتية من العقل والحواس وعلاقتهما بالمعرفة، فالعقل عند البراجماتيين هو مجموعة من الخبرات التي كونها الفرد من خلال عمله ونشاطه(٩٨). ويعتقد البراجماتيون أن العقل نشيط واستطلاعي وليس سلبياً ومتقبلاً، فالإنسان لا يقتصر على مجرد استقبال المعرفة، بل إنه يصنعها، والصدق لا يكون في التطابق مع الحقيقة الخارجية، فالحقيقة للإنسان ليست مستقلة عن الأفكار التي يقترحها بقصد تفسيرها، فالمعرفة هي عملية تفاعل بين الإنسان وبين بيئته (٩٩).

والعقل في نظر البراجماتيين ليس هو المنوط بوضع الروابط بين الأشياء؛ لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها، فالعقل ليس هو مصدر الروابط بل التجربة أو التجربة العملية (١٠٠).

والمعرفة عند البراجماتيين تنطلق من الحواس وتنتهي بالتجربة، وتعدّ الحواس طريقاً أساسياً للتجربة العلمية (١٠١). وهذه النظرة إلى الحواس تقود للحديث عن التجربة الحسية عند البراجماتيين الذين يرون أنها تمثل دائرتين، دائرة الآثار الحسية، ودائرة الأفعال أو السلوك، وكلاهما يقع في الخارج، وله صبغة حسية ويرون أن دائرة الآثار الحسية تحوي إلى جانب الآثار مجموعة من العلاقات التجريبية التي تقوم بين الأشياء (١٠٢).

ومصادر المعرفة في الفلسفة البراجماتية هي:

♦ أولا: الخبرة البراجماتية تنكر المعرفة القبلية للإنسان أو المعرفة السابقة على التجربة، فالمعرفة نابعة من الخبرة والنشاط الذاتي للفرد وتفاعله مع البيئة المحيطه به، والمعرفة الحقة يجب أن تكون أدائية ووظيفتها استمرارها، وهي التي تساعد على إمكانية التطبيق والتغلب على مشكلات الحياة، وتوظيفها لخدمة أغراض الإنسان(١٠٣).

فالخبرة والنشاط الذاتيان هما المصدر الأساسي للمعرفة، وتهدف المعرفة التي يكتسبها الفرد من خلال تفاعله مع البيئة المحيطة به، إلى ضمان الحصول على لقمة العيش، والتغلب على مشكلات الحياة المختلة (١٠٤).

والخبرة عند البراجماتيين هي إجراء موقف أو مجال له زمان ومكان معينان يتفاعل فيه الفرد ويعيش مع عناصره المختلفة، وتنشأ فيه استجابات وردود أفعال نتيجة لما يحدث خلال عملية التفاعل، وبهذا تعد الخبرة وحدة من وحدات الحياة يكون فيها الفرد على وعي بها وبنفسه في سباق تفاعله مع البيئة، فأي معرفة يكتسبها الفرد ناشئة عن تفاعله مع البيئة المحيطة به، ومن نشاطاته وكفاحه من أجل البقاء والتغلب على المشكلات التي تواجهه في الحياة (١٠٥).

♦ ثانيا: الطريقة التجريبية الفلسفة البراجماتية تؤمن بالعمل والتجربة كمصدر لحل المشكلات وإصلاح المجتمع وتقدمه، وترى أن هدف الفكرة منفعتها بالتجربة، فالتجربة هي أساس الخبرة، وقيمة الفكرة تكون بآثارها العملية في حياة الإنسان، وكل فكرة لا تؤدي إلى سلوك في الواقع فكرة باطلة ولا يعول عليها (١٠٦).

وقد يعبر عن التجربة عند البراجماتيين "طريقة الذكاء"؛ ويرون أن الذكاء في مواجهة المشكلة باقتراح الفروض لمعالجتها، وأن أنجح الفروض في حل المشكلة هو الفرض الذي يفسر وقائع المشكلة، وهذا ما يسميه ديوي قراراً مقبولاً (١٠٧).

ويعلي جون ديوي من شأن الطريقة التجريبية في الحصول على المعرفة، ويرى أنها مصدر مهم ووسيلة من وسائل الحصول على المعرفة، ويرى أن التجربة لا تقتصر على المسائل العلمية، وإنما تعمم على المسائل الاجتماعية والأخلاقية والتحقق من صحتها، فهو يرى أن الناس لا يزالون يتعلقون بمعتقدات لا أساس لها برأيه لإعفاء أنفسهم من مشقة التفكير المنطقي ومسؤولية تيسير نشاطهم الاجتماعي والأخلاقي حسب ما يقتضيه التفكير السليم (١٠٨).

فالطريقة التجريبية تعد وسيلة أساسية متضمنة في معنى الخبرة، فمهمة الطريقة التجريبية أن تحقق من صحة المعرفة سواء أكانت معرفة طبيعية تتعلق بالعلم أم تتعلق بقضايا الإنسان المجتمعية والأخلاقية والتي تكون أبطأ تعبيراً وأكثر احتجاجاً في الوقت لتصبح وسيلة لتكوين الأفكار (١٠٩). ويعبر عن التجربة بالتفاعل المستمر في مجرى الطبيعة بين عقل الإنسان والأشياء الطبيعية، بطريقة مقصودة من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، فالذهن البشري والعالم المحيط به في تفاعل مستمر، مما يؤدي إلى التغيير نتيجة التدخل في العالم وتوجيهه حسب الأهداف والغايات المرجوة (١١٠).

♦ ثالثا– التفكير:

يرى ديوي أن التفكير يحدث نتيجة نشاط الفرد وتفاعله مع بيئته، ونتيجة لوجود

مشكلة يرغب الفرد بالتغلب عليها، والتفكير يسير وفق خطوات هي:

شعور الفرد بالمشكلة، وأن يدرس العقل المشكلة ويصل إلى قلب المشكلة، ويحدد أهم عامل يكمن وراءها، ويستعرض الاقتراحات والفروض كحلول ممكنة، ويختبر كل فرض مقترح وأخيراً الملاحظة والتجربة، ويؤديان إلى قبول بعض الاقتراحات أو رفضها (١١١).

فليس المقصود بالتفكير العملية التأملية المفارقة للواقع والعلاقات، وإنما هو التفكير الناتج عن نشاط الفرد وتفاعله مع بيئته، وما يواجهه من مشكلات يرغب في التغلب عليها، وإيجاد الحل حتى يحقق التكيف لنفسه، فالعقل والمعرفة ليسا منعزلين عن العمل ومكتفين بذاتيهما، وإنما المعرفة والذكاء لهما عملية فعالة (١١٢).

ويمكن نقد نظرة الفلسفة البراجماتية للمعرفة في ضوء القران الكريم في أن البراجماتية تجعل الإنسان مقياساً لكل شيء، وتجعل النفع وحده معياراً للحقيقة والمعرفة، وهي بهذه النظرة تحول قيم الحياة إلى قيم مادية نسبية قابلة للتغير باستمرار، وتلغي الثبات في القيم، وكأنها بطريقة غير مباشرة لا تعترف بالمعارف الدينية إلا بالقدر الذي يحقق نفعاً مادياً ملموساً للإنسان، علماً بأن الدين لا يقوم على النفع المادي، وإنما يجري معارف وقيم معنوية وروحية لا تدخل في الحسابات المادية، وهي بنظرتها تضع المفهوم المادي فوق كل اعتبار داخل الحياة الإنسانية.

أما عند نقد مصادر المعرفة عند الفلسفة البراجماتية، فيظهر التناقض واضحا من خلال النظر في مصادر المعرفة المعتمدة عندها؛ فالعقل عند البراجماتية ليس هو مصدر المعرفة، بل التجربة أو التجربة العملية، والمعرفة تنطلق من الحواس وتنتهي بالتجربة، وتعد الحواس طريقا أساسيا للتجربة العلمية، ثم تقوم بتصنيف التفكير العقلي كمصدر من مصادر المعرفة، وحتى تخرج هذه الفلسفة من الإشكال الذي قد يواجهها تبين أنها تقصد بالتفكير؛ ما ينتج عن نشاط الفرد وتفاعله مع البيئة... وقالت بذلك حتى لا يخرج التفكير العقلي عن التجربة والخبرة.

ويمكن الرد عليهم بأن العملية التفكيرية التي تقوم بدراسة المشكلة التي تواجه الفرد لا تتم إلا في العقل، فهي تبدأ بالعقل وتنتهي بالعقل، وبناء على قولهم فإن العقل عندهم يعد مصدراً للمعرفة، وهذا يخالف ما يقولون.

وأيضا رغم المحاولات العديدة لشرح المقصود بمفهوم "Mind" فإن هذا المفهوم يحمل كثيراً من الغموض، لأن المصطلح يترجم إلى العربية على أساس أنه" فكر"، وعلى أساس أنه عقل، والفرق بين المصطلحين كبير، فالفكر معناه نتاج عملية فكرية، وعليه سيكون الفكر تابعا لعقل ما أو تابعاً لعملية تعقلية، ووجود الفكر يتوقف على من يقوم

بعملية التفكر وهو العقل، أو على العملية الفكرية ذاتهاً التي أنتجت فكراً ما، ومن هنا يتم الإقرار بتبعية الفكر لأداة العقل، وبناءً على ذلك لا بد من تحديد الفرق بين الاستعمالين المترجمين لمصطلح "Mind" (١١٣)، ولذلك استخدامهم لهذا المصطلح يدخل فيه الغموض في كثير من الأحيان.

وبناءً على ذلك فإما أن يكون المقصود من هذا المصطلح العقل؛ فيكون العقل بذلك مصدراً من مصادر المعرفة عند البراجماتية–وهذا يناقض مذهبهم–، وإما أن يكون الفكر التابع لعقل ما، فتكون المعرفة التي يتوصل بها هذا الفكر الذي يعتمد على اختلاف العقول في التفكير نسبية يدخل فيها الشك المنهجي، وهي بذلك لا توصل إلى المعرفة اليقينية.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على إمام المرسلين وبعد:

- أولاً: القرآن الكريم ينظر إلى المعرفة بطريقة كلية شاملة تحيط بجميع جوانبها، فمصادر المعرفة في القرآن الكريم هي: العقل، والحواس، والوحي، والإلهام، والرؤيا الصادقة، وهي مصادر متكاملة تعمل مع بعضها بعضاً، فمثلاً يرى القرآن الكريم أن العقل والحس متكاملان ومترابطان ومنسجمان كوسيلتان للمعرفة الإنسانية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ﴾ ٨ ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ ٩ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨–١٠) .

- ثانياً: اختلفت نظرة الفلسفات التربوية إلى مصادر المعرفة، فالفلسفة المثالية ترى أن مصدر المعرفة العقل وأداة المعرفة هو العقل، والفلسفة الواقعية ترى أن مصدر المعرفة هو العالم الحسي أو الواقعي وأداة المعرفة الحواس والتجارب ومصادر المعرفة في الفلسفة البراجماتية هي الخبرة والطريقة التجريبية إضافة إلى التفكير.

- ثالثاً: تعد مصادر المعرفة في الفلسفات مرحلة أو مصدراً من مصادر المعرفة في القرآن الكريم.

- رابعاً: تنقد الفلسفة المثالية فيما يتعلق بمصدر المعرفة أنها تنظر إلى الحواس في كثير من الأحيان في حالات الشذوذ لا في الحالات السوية، وتنظر للحواس منفصلة عن بعضها بعضاً، مغفلة الدور الذي يؤديه تكامل الحواس على المستوى الفردي والمشترك، والذي أشار إليه القرآن الكريم. وكذلك تغفل الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والعقل واشتراكهما في المسؤولية عن الإدراك المصيب والمخطئ في آن واحد.

- خامساً: تنقد الفلسفة الواقعية فيما يتعلق بمصدر المعرفة، باقتصارها على الأشياء الخارجية المادية المحسوسة مما يجعل المعرفة ذات طابع مادي، والفلسفة الواقعية بنظرتها الحسية للمعرفة، لا تثبت أي وجود لما ليس محسوساً.
- سادساً: تنقد الفلسفة البراجماتية فيما يتعلق بمصدر المعرفة بأنها تجعل الإنسان مقياساً لكل شيء، وتجعل النفع وحده معياراً للحقيقة والمعرفة، وهي بهذا تحول قيم الحياة إلى قيم مادية نسبية قابلة للتغير باستمرار، ويظهر التعارض واضحا في مصادرها.
- سابعاً: يمكن تصنيف الفلسفات التربوية من حيث البحث في مصادر المعرفة إلى مذاهب أساسية وهي؛ المذهب العقلي الذي يعد العقل مصدر المعرفة، والتجريبي الذي يعد الحواس مصدر المعرفة، والحدسي الذي يعد الحدس مصدر المعرفة.

التوصيات:

١. توصي الدراسة بإعادة بناء فلسفات التعليم في العالم العربي والإسلامي، وفق رؤية القرآن الكريم للمعرفة؛ كونها الفلسفة التربوية الشاملة والمتكاملة، وتؤدي إلى مخرجات تعليم سليمة وصحيحة، ففي كثير من البلدان العربية والإسلامية تُبنى فلسفات التعليم تقليداً للغرب، فتنعكس سلباً على مخرجات التعليم.

٢. وتوصي أيضاً أن تعي كل من المؤسسات الدينية والمؤسسات التعليمية ضرورة تكامل مصادر المعرفة؛ لأن عدم الوعي بتكاملها يؤدي إلى أن يعتقد بعضهم بتنافر الدين والعلم، وبالتالي تفشي الفكر العلماني بين الناس في البلاد الإسلامية.

الهوامش:

١. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عمان، دار الفرقان، ٢٠٠٣م.

٢. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١م.

٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (بيروت: دار المعرفة، ص ١١٦.

٤. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون الطابع، ١٩٨٣، ص ٦٥.

٥. راجح الكردي، مرجع سابق، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣، ص٣/ ٦٠.

٦. المرجع السابق، ٣/ ٦٧.

٧. أحمد الدعشي، مرجع سابق، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٠٩.

٨. راجح الكردي، مرجع سابق، ٣/ ٦٨.

٩. راجع الكردي، مرجع سابق، ٣/ ٦٩.

١٠. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص٢١٢.

١١. محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، القاهرة، دار الشروق: ١٩٨٥، ص ١١٤.

١٢. المرجع السابق، ص ١١٥–١١٧.

١٣. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

١٤. عبد الفتاح العيسوي، مرجع سابق، ص ٥٨.

١٥. راجح الكردي، مرجع سابق، ص١١٢–١١٥.

١٦. راجح الكردي، مرجع سابق، ص ١٠٧–١٠٩.

١٧. راجح الكردي، مرجع سابق، ص١١٢–١١٥.

١٨. عبد الحميد الزنتاني، فلسفة التربية في القرآن والسنة. ط١، القاهرة، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م، ص ٣١٣–٣١٤

١٩. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧م، ص ٣٥٩.

٢٠. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٦٠.

٢١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٤١.

٢٢. المرجع السابق، ص١٥٠-١٦٣.

٢٣. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عمان، دار الفرقان، ٢٠٠٣م، ٣/ ص ١٧٤.

٢٤. احمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

٢٥. راجح الكردي، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٢٦. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص ٣١٨-٣١٩.

٢٧. رياض جنزرلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، بيروت، دار البشائر، ط١، ١٩٩٤م، ص ٥٧.

٢٨. ماجد عرسان الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، دار القلم، دبي، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م، ط١، ص٢٧٧.

٢٩. راجح الكردي، مرجع سابق، ٢/ ٢٣٠.

٣٠. المرجع السابق، ص ٢٩٨.

٣١. ماجد الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة الريان، ص ٢٥١.

٣٢. خصائص المعرفة الموحى بها وأهدافها مبثوثة في جميع المصادر والمراجع التي تتحدث عن المعرفة وهي خلاصة من صياغة الباحث ويمكن الرجوع راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية و رياض جنزرلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة.

٣٣. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

٣٤. ماجد الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، ص٢٩٨- ٢٩٩.

٣٥. رياض الجنزرلي، مرجع سابق، ص٦٠.

٣٦. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص٣١٧.

٣٧. محمد نجاتي، مرجع سابق، ص ١١٨.

٣٨. أحمد الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٧م، ص٣٦٢.

٣٩. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٣٣٢.

٤٠. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص٣١٦.

٤١. المرجع السابق، ص٣١٧.

٤٢. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

٤٣. رياض جينزرلي، مرجع سابق، ص٦١.

٤٤. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

٤٥. رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة، ج١، ص٣٤٨٥، حديث٦٩٨٣، الطبعة الهندية.

٤٦. أحمد علي الحاج. في فلسفة التربية، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٠٢ن، ص ٧٠.

٤٧. محمد منير مرسي. فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٥م، ص ١٦٣.

٤٨. محمد فرحان. دراسات في فلسفة التربية، جامعة الموصل: وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي، ص١٤.

٤٩. William h, Freeman, Physical Education in changing U.S.A. 1977, p129

٥٠. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٩م، د. ط، ص ٥٨– ٦٣.

٥١. محمد سيف الدين فهمي. النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م، ص ٣١–٣٢.

٥٢. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، د. ط، ص٣٧١ –٣٧٢.

٥٣. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ط٥، ص٤٥٥.

٥٤. عادل السكري، نظرية المعرفة، ص٦١–٦٢.

٥٥. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م، د. ط، ص٦٩– ٧٠.

٥٦. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ص٤٥٦.

٥٧. عادل السكري، نظرية المعرفة، ص٦٢–٦٣.

٥٨. المرجع نفسه، ص٦٣–٦٤.

٥٩. عزمي طه السيد. الفلسفة مدخل حديث، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٣م، ص ١٧٠.

٦٠. حربي عباس عطيتو. مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣م، ص١٦٤.

٦١. توفيق الطويل. أسس الفلسفة. ط٧، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، ص ٣٤٣.

٦٢. A. Messer, Einfuhrungin. Wrkenntnis theories, Leipzig. 1921, p30.

٦٣. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٣٤١–٣٤٢.

٦٤. محمد لبيب النجيجي. مقدمة فلسفة التربية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م، ص ٢٠٢.

٦٥. محمد منير مرسي. مرجع سابق، ص ١٦٩.

٦٦. جورج. ف. نيلو. مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٢٩.

٦٧. جورج. ف. نيلو. مرجع سابق، ص ٢٩.

٦٨. المرجع السابق، ص ٢٩.

٦٩. محمد سيف الدين فهمي، مرجع سابق، ص ٣١٣٢.

٧٠. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت: دار القلم، ص١٦٧.

٧١. راجح الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ربانية المعرفة وموقعها من المثالية والواقعية، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣م، ص٦٠–٧٢.

٧٢. لمزيد من التفصيل راجع: محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، د. ط، ص٦٨–٧١.

٧٣. الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة الصباح– دمشق، ١٩٩٠م، د. ط، ١٢–١٣

٧٤. الغزالي: المنقذ من الضلال، ٤٢–٤٤

٧٥. محمد سيف الدين فهمي، مرجع سابق، ص ٤٤.

٧٦. شبل بدران. أسس التربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص ١٩٨.

حسن الحياري، أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية، اربد دار الأمل، ١٩٩٤م، ص ١٦٢.

٧٧. أحمد الغنيش، أصول التربية، لبنان: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م، ص ٣١.

٧٨. جورج. ف. نيلو. مرجع سابق، ص٣٠.

٧٩. محمد فرحان، مرجع سابق، ص٣٤، محمد منير فهمي، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٨٠. يحيى هويدي، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٨١. أحمد الحاج، مرجع سابق، ص ١٤٣.

٨٢. أحمد الحاج، مرجع سابق، ص ١٤٣.

٨٣. المرجع السابق، ص ١٣٩.

٨٤. Bailey, C., Greek Atomists Epicures, Oxford, at the Clarendon Press, 1928, pp236-50.

٨٥. محمد لبيب النجيحي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

٨٦. المرجع السابق، ص ١٥١.

٨٧. راجع: الكردي، مرجع سابق، ج٢، ص ١٢\١٢-١١٩.

٨٨. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٢٣٣- ٢٣٤

٨٩. الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٢.

٩٠. ماجد الكيلاني، أصول التربية الإسلامية، ص ٢٩٥.

٩١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٢٣٠.

٩٢. ماجد الكيلاني، أصول التربية الإسلامية، ص ٢٩٢.

٩٣. محمد مهران رشوان. مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، جامعة القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٥م، ص٤١.

٩٤. Beck, R. N. Hand book in social philosophy. Macmillan Publisny co. New York, 1979. pp121.

٩٥. عمر تومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، ط٣، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م، ص٣٣١.

٩٦. جورج، ف. نيلر. مرجع سابق، ص١٧.

٩٧. محمد سليمان حسن. الفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس، مجلة المعرفة، عدد ٣٩٣، ١٩٩٦م، ص٤٦-٦٦.

عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن. دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م، ص١١٢–١١٥.

٩٨. محمد منير مرسي. مرجع سابق. ص ١٩٣.

٩٩. جورج. ف. نيلر. مرجع سابق، ص١٨.

١٠٠. يحيى هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

١٠١. جنزرلي، مرجع سابق، ص ٢٩.

١٠٢. هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٩.

١٠٣. عمر الشيباني. تطور النظريات والأفكار التربوية، د٣، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م، ص٣٤٣.

١٠٤. Adolph. Meywe. The Development of Education in the Twen teeth century. (second Ed) New York. Prentice Hall. INC. 1950, pp3.

١٠٥. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١١٢.

١٠٦. محمد منير مرسي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

١٠٧. جورج. ف. نيلر. مرجع سابق، ص ٣١–٣٢.

١٠٨. John Dewey. Democracy and Education, op cit. pp336-339.

١٠٩. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن، دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م، ص ١١٣.

١١٠. سعيد اسماعيل علي. فلسفات تربوية معاصرة. سلسلة عالم المعرفة، العدد١٩٨، حزيران ١٩٩٥م، ص٩٣–٩٥.

١١١. الشيباني، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

١١٢. جورج، مرجع سابق، ص ١٠٠–١٠٢.

١١٣. محمد بالرويب، مفاهيم في المعرفة، ص٧٠.

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م.

٢. أحمد الغنيش، أصول التربية، لبنان: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م

٣. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧م.

٤. أحمد علي الحاج. في فلسفة التربية، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٠٢م.

٥. أندريه كرسون، برجسون، ترجمة: محمد محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت، د. ط.

٦. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، د. ط.

٧. توفيق الطويل. أسس الفلسفة. ط٧، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.

٨. جورج. ف. نيلو. مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ترجمة نظمي لوقا.

٩. حربي، عباس عطيتو. مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣م.

١٠. حسان محمد حسان. مقدمة في فلسفة التربية. ط٢، ١٩٨٧م.

١١. حسن الحياري. أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية، ط١، اربد: دار الأمل، ١٩٩٤م.

١٢. راجح الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ربانية المعرفة وموقعها من المثالية والواقعية، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣م.

١٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة.

١٤. رياض جنزرلي. الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٤م.

١٥. سامي حجازي. فلسفات تربوية معاصرة، سلسة عالم المعرفة، العدد ١٩٨، حزيران، ١٩٩٥م.

١٦. سعيد اسماعيل علي. فلسفات تربوية معاصرة. سلسلة عالم المعرفة، العدد١٩٨، حزيران ١٩٩٥م.

١٧. سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق١٩٩٦م.

١٨. شبل بدران. أسس التربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

١٩. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٩م، د. ط.

٢٠. عبد الحميد الزنتاي، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، ط١، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م.

٢١. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن. دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م.

٢٢. عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت: دار الثقافة، ط٣، ١٩٧٣م.

٢٣. عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة.

٢٤. عزمي طه السيد. الفلسفة مدخل حديث، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٣م.

٢٥. عمر تومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، ط٣، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.

٢٦. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م، د. ط.

٢٧. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، دار القلم، بيروت، د. ت، د. ط.

٢٨. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ط٥.

٢٩. ماجد عرسان الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، دار القلم، دبي، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٧م، ط١.

٣٠. ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨م.

٣١. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون الطابع، ١٩٨٣.

٣٢. محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة الصباح– دمشق، ١٩٩٠م، د. ط.

٣٣. محمد باقر الصدر. فلسفتها. ط١٣، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ١٩٨٢م.

٣٤. محمد رضا، فلسفة التربية، الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م، ط٢.

٣٥. محمد سليمان حسن. الفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس، مجلة المعرفة، عدد ٣٩٣، ١٩٩٦م.

٣٦. محمد سيف الدين فهمي. النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م.

٣٧. محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس،، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥م.

٣٨. محمد فتحي الشنيطي. المعرفة. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١م.

٣٩. محمد فرحان. دراسات في فلسفة التربية، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي.

٤٠. محمد لبيب النجيجي. مقدمة فلسفة التربية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م.

٤١. محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، د. ط.

٤٢. محمد منير مرسي. فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٥م.

٤٣. محمد مهران رشوان. فلسفة التربية اتجاهاتها، جامعة القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

٤٤. محمود حمدي زقزوق. تمهيد للفلسفة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م.

٤٥. وجيه العاني. الفكر التربوي المقارن، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

٤٦. يحيى هويدي. مقدمة في الفلسفة العامة، ط٩، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩م.

٤٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت: دار القلم.

ثانياً ـ المصادر الأجنبية:

1. *A. Messer, Einfuhrungin. Wrkenntnis theories, Leipzig. 1921*
2. *Adolph. Meywe. The Development of Education in the Twen teeth century. (second Ed) New York. Prentice Hall. INC. 1950*
3. *Bailey, C. , Greek Atomists Epicures, Oxford, at the Clarendon Press, 1928*
4. *Beck, R. N. Hand book in social philosophy. Macmillan Publisny co. New York, 1979*
5. *John Dewey. Democracy and Education, op cit*
6. *John Locke: Vber den Menschlichen Vetystuna, Bd. 1, Berlin, 1962*
7. *William h, Freeman, Physical Education in changing U. S. A. 1977*