

The Epistemological Presence in Ancient Arabic Texts: Towards Rethinking Contemporary Epistemological Issues

Abdelkader Bouarfa*

Abstract

This study aims to explore the depth of the epistemic presence in ancient Arabic texts and to reveal the potential for employing these rich cognitive principles in formulating contemporary theoretical frameworks. It seeks to bridge the gap between contemporary epistemology and its historical roots by analyzing key concepts as presented in the works of Arab philosophers and scholars such as Al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd.

The research problem is framed around the question, "Why not?"—specifically, why are epistemological frameworks predominantly limited to Western scholarship and associated with modern and contemporary contexts? This inquiry is directed toward fostering a scientific spirit among Muslim scholars, grounded in their values, culture, and experiences.

The study is guided by the following questions: What are the fundamental epistemological principles that can be derived from ancient Arabic texts? And how can these principles be applied to formulate contemporary theoretical frameworks? To address these questions, this study will utilize an analytical approach of ancient Arabic texts in the context of contemporary epistemological frameworks, along with a chronological approach in discussing selected paradigms.

The anticipated outcomes include the establishment of cognitive bridges between civilizations, the presentation of a new vision of modern epistemology that enriches contemporary intellectual discourse, and an attempt to reinterpret classical Arabic concepts in light of modern challenges. The findings aim to develop more comprehensive and humane theoretical frameworks.

We recommend that contemporary Arabic studies move toward presenting a new vision of modern epistemology, thereby enriching intellectual dialogue and contributing to the advancement of research methodologies in the humanities and social sciences. Researchers should pay greater attention to Arab and Islamic intellectual heritage, rather than relying solely on the dominant vision that has prevailed for nearly a century.

Keywords: epistemology, texts, Arabic, science, contemporary.

* Professor, Department of Philosophy, University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria. Bouarfah9@gmail.com

Submitted: 21/10/2024, Revised: 17/12/2024, Accepted: 17/12/2024.

To cite: p.39

الحضور (الإبستيمي) في النصوص العربية القديمة: نحو إعادة التفكير في قضايا (الإبستيمولوجيا) المعاصرة

عبد القادر بوعرفة*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف عمق الحضور (الإبستيمي) في النصوص العربية القديمة، والكشف عن إمكانية توظيف هذه المبادئ (الإبستيمية) الغنية في صياغة أطر نظرية معاصرة، مع سد الفجوة القائمة بين (الإبستيمولوجيا) المعاصرة والجدور التاريخية التي أسستها؛ وذلك عبر تحليل بعض المفاهيم كما وردت في أعمال فلاسفة وعلماء عرب كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

تكمن مشكلة البحث في الانطلاق من سؤال (لِمَ لا؟)، بمعنى لِمَ تُحصَرُ الأطر (الإبستيمولوجية) فقط في الإنتاج الغربي، وربطها فقط باللحظة الحديثة والمعاصرة؟

إن إشكالية البحث تتجه صوب تععيد الروح العلمية عند علماء المسلمين، بناءً على قيمهم، وثقافتهم، وتجاربهم. انطلاقاً من الأسئلة الآتية:

ما المبادئ (الإبستيمولوجية) الأساسية التي يمكن استخلاصها من النصوص العربية القديمة؟ وكيف يمكن توظيف هذه المبادئ في صياغة أطر نظرية معاصرة؟

ستعتمد هذه الدراسة المنهج التحليلي للنصوص العربية القديمة في ضوء المناهج (الإبستيمولوجية) المعاصرة، ثم استخدام المنهج (الكونولوجي) في معالجة الـ(براديجمات) المختارة.

ويمكن القول، إن النتائج المرجوة تكمن في بناء جسور معرفية بين الحضارات، وتقديم رؤية جديدة للإبستيمولوجيا المعاصرة التي يمكن أن تثري الحوار الفكري المعاصر، ومحاولة إعادة تأويل بعض المفاهيم العربية الكلاسيكية في ضوء التحديات المعاصرة، بهدف تطوير أطر نظرية أكثر شمولية وإنسانية.

ونوصي أن تتجه الدراسات العربية المعاصرة إلى تقديم رؤية جديدة للـ(إبستيمولوجيا)، ولا سيما (الإبستيمولوجيا) الاجتماعية، وذلك لإثراء الحوار الفكري المعاصر، من أجل أن تسهم في تطوير المناهج البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشجيع الباحثين على الاهتمام بالتراث الفكري العربي والإسلامي، وعدم الارتكاز على رؤية أحادية سيطرت على العلم منذ قرن تقريباً.

الكلمات المفتاحية: (الإبستيمولوجيا)، النصوص، العربية، العلوم، المعاصرة.

* أستاذ، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، الجزائر. Bouarfah9@gmail.com

الاستلام: 2024/10/21، التعديل النهائي: 2024/12/17، إجازة النشر: 2024/12/17

المقدمة

قبل بسط مسألة المنهج والخطاب في العلوم الاجتماعية والإنسانية، يجدر بنا في بداية الطرح أن نتحرر من السؤال المتكرر: هل يمكن أن تصبح العلوم الاجتماعية والإنسانية علمًا دقيقًا؟ ذلك أنّها مهما بلغت من الدقة وصرامة المنهج لن تصبح علمًا دقيقًا، فطبيعتها تنفر من اليقين والثبات، وهي عكس ما حاول الوضعانيون أن يوجهوا إليه الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس..، فرغم (الفلسفة الوضعية المنطقية Logical Positivism) أنّ العلم هو النشاط العقلي الأوحده للإنسان المتسائل؛ حيث يقسم النشاط الأوحده (المُزعم) إلى نشاط العلماء المتمثل في الاشتغال بالمجال التركيبي (ملاحظة، وجمع، وفرضية، واختبار)، ونشاط الفلاسفة المُفعمّ بتحليلات المنطقية، فيهدف الأول إلى تطبيق المعطى الحسي والوصول إلى نتائج، ويسعى الثاني لمساعدة العلماء على تطوير العلم وفتح مجاله على المُمكنات المنطقية.

وقد أدى هذا التّصوّر الوضعي المنطقي إلى عدّ الفلسفة علمًا بوصفها تنطلق من العلم وتنتهي إليه، والفرق الوحيد بين العلم والفلسفة أن الأخيرة تضع القواعد المنطقية للنشاط العلمي التجريبي، وتمنحه إمكانية الاستمرار عبر ما تطرحه من ممكنات واحتمالات، بينما العلم يعطي النتائج والقوانين. وهو نفسه ما حاولت أن تصل إليه الوضعانية الجديدة عبر حلقة (فيينا)⁽¹⁾، التي جعلت من مبدأ (التحقق التجريبي Empirical Verification) معيارًا لعلمية الأفكار؛ بمعنى أن المعنى الحقيقي لأي عبارة يرتبط بإمكانية التحقق من صدقها أو خطئها بواسطة التجربة.

إن الخطاب الاجتماعي ما بعد الحرب العالمية الثانية اتّجه صوب التحرر من النزعات العلموية الضيقة، ففي علم النفس حاول علماء النفس ربط الدراسات النفسية بالخلفية (الإبستيمية) من أجل إيجاد مساحة مُمكنة للتفكير العلمي، وقوة الحجاج⁽²⁾، فالمعتقدات المعرفية التقييمية مُفيدةٌ إفادةٌ خاصّة للحجج العلمية الكافية. وعليه، يجب تعزيز (المعتقدات المعرفية التقييمية Evaluativist epistemological beliefs)⁽³⁾.

بينما في مجال الفلسفة من حيث كونها معاناة وحرقة، ودهشة وغرابة، وتوحد وتكوثر، وقول ونقد، ونظر وعمل، وسؤال مُتعدد في الجواب ذاته... كل هذه الميزات تدفعنا إلى القول إن الفلسفة أكبر من أن يحتويها المنهج حتى تصير علمًا، كما هو الحال

في العلوم الدقيقة: "إن المنهج ليس مجرد بناء نسقي، أو مجرد آلة صماء تعصم عند مراعاتها العقل من الوقوع في الزلل والشطط، بل يحمل فلسفةً وأبعادًا خفيةً مرتبطةً بالإنسان الدارس والمدرّس. إننا لا نختار المنهج لكونه آلة وصناعة، بل نختاره لأنه يُلبّي رغبات دفيئة في أعماقنا." (4)

تحاول (الإبستمولوجيا) الاجتماعية قدر الإمكان إعادة الاعتبار للذات العارفة التي طغى عليها الموضوع، ثم هيمنت عليها التقنية، ولعل أبرز ما يُمكن أن تُقدّمه نظرية المعرفة اليوم في هذا المجال هو إعادة تشكيل المشهد المعرفي بناءً على متطلبات ما بعد الحداثة، التي حاول أن يستعرضها (كريستوفر ج. بريستون Christopher. J. Preston) حين عدّ (نظرية المعرفة) أنها دراسة لما يحدث عندما ندّعي أننا نعرف شيئاً عن العالم؛ إذ إن أنصار (ما بعد الحداثة) حين يستدعون الموقف (الإبستيمي) يعتمدون على العمل الذي جرى في أواخر القرن العشرين، الذي بدأ في كشف وجهات النظر الحداثيّة حول كيفية معرفتنا للعالم. (5)

ومما سبق، نوّكّد على ضرورة تحرير الخطاب الفلسفي والاجتماعي من العقلانيات التي دمغته طويلاً، فلا العقلانية الديكارتية، أو الهيكلية، أو غيرها يمكنها أن تُوجّه الخطاب الاجتماعي نحو الاكتمال والفاعلية، بل إن العقلانيات التي حاول مؤرّخو الفكر الاجتماعي حصرها في ثنائاه؛ هي التي شلّت التفكير الاجتماعي عبر الزمن. ولعل ثورة (فريدريك نيشته Friedrich Nietzsche) (1844-1900) على تلك الأنساق الكبرى أكبر دليل؛ إذ وصّف الفلاسفة الكبار جميعهم أمثال: كانط، وهيغل بالأصنام. (6)

كما بيّن (إدموند هوسرل Edmund Husserl) (1859-1930) أن (رونيه ديكارت René Descartes) (1596-1650) رغم عظمته -بوصفه فيلسوفاً أحدث ثورةً معرفيةً كبرى- إلا أنه تحوّل عبر الزمن إلى صنم فكري بامتياز؛ ممّا جعل الفكر الفلسفي أسير منهجه العقلي، الذي تبين فيما بعد أنه منهج مرّن لا يحتمل تلك الصرامة التي وُصف بها قرونًا. يقول (إدموند هوسرل): "افترض ديكارت نفسه مثلاً للعلم، وهو المثال الذي تقترب منه الهندسة والعلوم الطبيعية الرياضية. وبوصفه تحيزاً مصيرياً، يحدد هذا المثال الفلسفات لقرون ويحدد تحديداً خفياً التأمّلات نفسها. من الواضح أن ديكارت كان يرى

منذ البداية أن العلمَ الشامل لا بد أن يتخذ شكل نظام استنتاجي؛ حيث يركز البناء كله، وفقاً لقواعد هندسية، على أساس بديهي يؤسس للاستنتاج على نحو مطلق. وفيما يتعلق به، فإن العلم الشامل يؤدي دوراً مماثلاً لدور البديهيات الهندسية في الهندسة. (7)

ومثلما رفض العلماء سيطرة العقلانية الاستقرائية والعقلانية النقدية على مجريات العلم، يجب أن نحرر الفكر الاجتماعي من هذه العقلانيات الشكلية، التي تُعبّر في مجملها عن (إيديولوجيات) أكثر ممّا تعبّر عن مبادئ معرفية. وتحضرنى محاولة زياد حافظ في المجال السلوكي؛ حين دعا إلى إعادة النظر في مثل هذه المفاهيم بوصفه شرطاً أساسياً لتأسيس نظرية معرفية عربية جديدة؛ حيث تُستخدم المفاهيم وأدوات التحليل التي طوّرت في الغرب تطويراً عشوائياً من قبل العلماء والمفكرين، نظراً لعدم وجود سياق (إبستيمي) يوطّر المعرفة. (8)

تكون العلوم الاجتماعية أكثر إبداعاً حين تخرج من قفص العقلانيات المزعومة، فالفيلسوف، وعالم الاجتماع أكثر مرونة من العالم التجريبي والتجريدي، فموضوعاته غير محددة بدقة لا كمّاً ولا كيفاً، ولا تخضع لمنهج صارم ودقيق، بل إن الفلسفة تجد نفسها أكثر انتعاشاً عندما تنخرط فيما يُسمى باللامعقول أو الفوضوي، أو حتى اليومي، فأفلاطون على سبيل المثال لا الحصر؛ ما زال حاضراً إلى يومنا عبر نظرياته الطوباوية التي تتسم في كل عصر باللامعقول والخيال.

ولكي نحرر العلوم الاجتماعية والإنسانية من سطوة المنهج الصّارم، ووحداني النظرية؛ علينا الارتكاز على بعض الرؤى العربية والإسلامية، التي تُعبّر عن الحضور (الإبستيمي) في زمن لم تكن مؤطرةً تأطيراً علمياً، بل هي محاولات لأخلقة العلم، ثم نمدّجته ضمن أنساق مفتوحة تخضع لمرونة الممكن والمُحتمل، ويمكن رصد الحضور (الإبستيمي) عند العلماء العرب والمسلمين، عبر الوقفات (الإبستيمية) التي حاولوا عبرها تأصيل المعرفة. (9)

ويبدو هذا جلياً في دراسات عربية وإسلامية عدّة، حاولت التأسيس للحضور (الإبستيمي) في النصوص الإسلامية القديمة، ونذكر منها على سبيل الأمثلة الدراستين الآتيتين:

1 - كتاب: وحدة العلم في التراث العربي

ألّف الكتاب بالإنجليزية بعنوان (The Unity of Science in the Arabic Tradition)، شارك فيه مجموعة من الباحثين، أبرزهم: رحمان شهيد، وحسان طاهيري، و(توني ستريت Tony Street)... تدور الفكرة الأساسية حول مفهوم السياق (Context) ودوره في تشكيل نظرية المعرفة؛ حيث يظهر أن السياق التاريخي، والاجتماعي هما اللذان يولدان أسئلة علمية، وفلسفية، تُشكّل نظريات المعرفة. ومن هذا المنظور التحليلي، فإن الأسئلة المُشكلة للمشهد المعرفي في الإسلام تدورُ عمومًا حول طبيعة المعرفة البشرية، ومدى ارتباطها بالسياق؛ مما يجعل تطورها يُشكّل دومًا موضوعات جديدة، وإن كانت قديمة.⁽¹⁰⁾

وقد دارت أغلب الدراسات حول النفس (الإبستيمي) في الفكر الإسلامي، ولا سيّما في الفلسفة والرياضيات؛ حيث حضر بقوة كل من الفارابي، وابن سينا في المجال الفلسفي، أما الرياضيات فكان لها الحضور الأوسع. وهنا ركزوا على تناول فكرة تداخل العلوم المختلفة في التراث الإسلامي، وكيف تفاعل العلم والمنطق، وعلم المعرفة (الإبستيمولوجيا) في الفكر الإسلامي؛ لينتج لنا مشهدًا معرفيًا متناقضًا من حيث الآلية المعرفية، ومتناقضًا من حيث الغايات. وتجدر الإشارة أن الكتاب تطرّق أيضًا إلى إسهام علماء الإسلام في تشكيل الأسس الفلسفية والعلمية التي ما تزال تؤثر في التفكير العلمي المعاصر.

2 - كتاب: مبادئ نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية - المعرفة بالحضور

ألّفه مهدي حائري يزدي باللغة الإنجليزية وأسماه (The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence). حاول نصوصه أن يؤسس للحضور (الإبستيمي) في الفلسفة الإسلامية، بيد أنه ركّز على المعرفة الإشراقية التي تجعل من مصطلح (المعرفة بالحضور Knowledge by Presence)⁽¹¹⁾ أهم أدوات المعرفة ومعيّارها، وهو مصطلح يعني الوعي (هنا/ وهناك). وهو يُحيل على نوع من المعرفة البدائية في المدرسة الإشراقية الإسلامية. ويُقابله عند الشيعة والمتصوفة الكشف الإشراقي بالحضور، أو العلم الإشراقي الحضور. كان شهاب الدين السهروردي (1154-1191م) من بين أهم مُبتكريه والقائلين به، ومفاده أن الذات تعرف نفسها معرفة مباشرة عبر نوع من الإدراك ذي الطبيعة الإلهامية. (أنا هنا، وهناك = الحلول).

إن الفكرة العامة للكتاب تكمن في محاولة مهدي حائري يزدي، تقديم المعرفة بالحضور على أنها شكل من أشكال نظرية المعرفة في الإسلام؛ إذ هي نوعٌ من المعرفة التي لها جميع العلاقات داخل (براديجمات) متنافرة؛ حيث توجد علاقة بين الذات والموضوع دون حدوث اتصال بموضوع خارجي.⁽¹²⁾

تتمأسس نظرتة (الإبستيمية) على قوله: "وقد علمنا أن المبدأ الأول يعرف نفسه بلا تمييز بواسطة التمثيل (صورة) بين حقيقته (ذاته) وإدراك حقيقته في الوجود، إلا عن طريق التحليل العقلي لمن يتأمل حقيقته البسيطة المطلقة. وثبت لنا أيضًا أن علمه بذاته هو العلة الفاعلة لعلمه بالمسبب الأول."⁽¹³⁾ وهذا معناه أن إدراك المعرفة مساوٍ للذات نظرًا أن الوجودَ والمعرفةَ متطابقان، وهذا أمرٌ أثار جدلاً في الفلسفة الإسلامية، وقد رُفِضَ من قبل بعض الدراسات الفلسفية المعاصرة، التي عدته نوعًا من المعرفة العرفانية التي لا تستند إلى معيار، ولا يستقيم أمرها أمام أبجديات نظرية المعرفة المعاصرة.⁽¹⁴⁾

إن المعرفة بالحضور بوصفها أفقًا (إبستيميًا) لا تصلح أن تكون من مبادئ نظرية المعرفة؛ لأنها تقوم على الإيمان المطلق بالقضية المطروحة للمعرفة، وهذا يناقض مبدأ المعرفة من حيث المفهوم، والأثر. فضلًا عن ذلك؛ هي معرفة فردية، وغير قابلة للتعميم، ولا التجريب ولا حتى التجريد؛ لأن الموضوع يكون حاضرًا للذات بناءً على حالها ومقامها، لا على صفة وجودها بما هي موجودة عليه.

إن الدراسة التي أقدمها لا تسير نحو الأفق الذي حددته الدراستان السابقتان؛ حيث عالجت الموضوع من زاوية المعرفة بين التعلُّق والعرفان؛ أي المعرفة بالحضور والمعرفة بالإدراك، ثم الحديث عن التداخل الذي يحدث بين المعارف، بينما ستتوجه إلى دراسة الموضوع من زوايا متشعبة، وتركز على المبادئ والآليات، والأسس والتطبيقات، دون التركيز على نمط معين، أو (براديجم) مُغلق.

المنهج

إن منهج تحليل المضمون هو المنهج الأنسب لموضوعنا، لكونه يسعى إلى استكشاف المعنى الكامن وراء النصوص المختلفة وفهمها، سواء أكانت مكتوبة، أم مرئية، أم مسموعة. وينبني على الخطوات الآتية:

- 1 - وصف المحتوى: عبر مقدمات كتب النماذج المُختارة؛ لأن المقدمة في الكتب التراثية تُعدّ مدخلاً نظرياً، وتمهيداً (إبستيمياً)، وأحياناً عُدّت بعض المقدمات أهم من الكتاب ذاته، ولا سيّما مقدمة ابن خلدون لكتابه (كتاب العبر).
- 2 - تفسير المعنى: فهم الدلالات والمعاني المستترة وراء الكلمات، والعبارات، وتوظيفها ضمن السياق (الإبستيمي).
- 3 - تقييم الأثر: عبر تقييم تأثير النصوص المُختارة في موضوع البحث.
- 4 - مقارنة النصوص: مقارنة أنماط مختلفة من النصوص لتحديد أوجه التشابه والاختلاف. ولا سيّما التركيز على مقدمات الكتب.

يتطلب تحليل المضمون الوسائط الآتية:

- التحليل اللغوي: (جدل المعنى واللفظ).
- التحليل البنيوي: (فهم العلاقة).
- التحليل النقدي: (فهم الخلفية).

كما أضفنا طريقة تساعد على تحديد المعتقدات (الإبستيمية)، التي تتشكّل عبر أربعة أبعاد للمعرفة؛ أي أن المعتقدات المعرفية تُشكّل أبعاداً للاختلافات بين الأفراد، وقد حُصرت في أربعة أبعاد: يقين المعرفة، وبساطة المعرفة، ومصدر المعرفة، وتسويغ المعرفة.⁽¹⁵⁾ وهذا المجال؛ يبيّن بعمق تلك الاختلافات الجوهرية في نظريات المعرفة من حيث البنية في الفكر الإسلامي على العموم.

والجدول الآتي يوضح النماذج المُختارة

المؤلف	المؤلف	الوفاة	الخصائص
رسالة في المنطق	أبو نصر الفارابي	950 م	تبيان العلاقة الوثيقة بين المنطق والفلسفة، وكيف أن المنطق هو أداة أساسية لفهم المسائل الفلسفية، وتمكين الذهن من عدم الوقوع في الزلل، والأهواء، وممارسة الحياد الإيجابي.
إحصاء العلوم			

المؤلف	المؤلف	الوفاة	الخصائص
البدء والتاريخ	طاهر المقدسي	966م	الفصل الأول خصّه للحديث عن إشكالية المعرفة، وعوائقها، وحدودها، ووسائطها، وطرح فكرة الممكن.
ميزان العمل	أبو حامد الغزالي	1111م	تطهير العقل من الشوائب، والأوهام التي تعيق الوصول إلى الحقيقة، وتبيان العلاقة بين الحواس، والعقل، والذوق في تشكيل المعرفة البشرية.
المناظر	الحسن بن الهيثم	1040م	تعدّ مقدمته من أفضل المقدمات (الإبستيمية)؛ حيث حدد شروط المعرفة، وعلاقة الذات العارفة بموضوعها، ومنهجها.
ما بعد الطبيعة مناهج الأدلة	أبو الوليد ابن رشد	1198م	انخرط ابن رشد في الكتابين في تعقيل المعرفة البشرية، عبر رفع العوائق (أوهام الحس، والاعتقاد، والذوق)، وبيّن طرائق الاستنتاج، ثم طرائق التحقق منها، عبر الابتعاد عن الهوى (الذاتية)، والعدل في الموقف (الموضوعية).
فصوص الحكم بلغة الغواص	محي الدين ابن عربي	1240م	يتحدث ابن عربي عن المعرفة الحضورية الإشراقية، وكيفيات انبثاقها، وطرائق الكشف. وعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة. ويرمز الغوص إلى البحث عن الحقيقة الكامنة في النفس الإنسانية وفي الكون كله، ضمن وحدة الذات مع الوجود.
المقدمة	ابن خلدون	1406م	تعدّ مقدمته مدخلاً (إبستيمياً) بامتياز؛ حيث تحدّث بتوسّع عن المعرفة البشرية، أخطاؤها، وعوائقها، نواقصها. ثم طرائق تطويرها، وآليات تحريرها من سيطرة الهوى (الذاتية)، وقراءة اللامنطوق، واستجلاء المسكوت عنه. وأيضاً تحدّث عن الإمكان والاستحالة، وهو عنصر مهمّ في الموقف (الإبستيمي).

النتائج

عبر النصوص التي اعتمدها مؤشراً على حضور الروح العلمية، والموقف (الإبستيمي) في التراث العربي الإسلامي، يمكن رصد أهم النتائج التي تؤسس لأرضية (إبستيمية) في فضاء الفكر العربي الإسلامي القديم، وهي على النحو الآتي:

1 - من أحادية المنهج إلى المنهج المفتوح: (التعدد، والتنوع، والإمكان)

إن التفكير الاجتماعي المُقيّد بمنهج واحد لا يكتب له النجاح في أغلب الأحيان؛ ذلك أن المنهج الأحادي ما هو إلا تعبير عن عقيدة أو (إيديولوجية) لا تهدف إلى خدمة المقاصد الإنسانية، بل تهدف إلى خدمة العقيدة والمذهب، وتجعل المُعتنق لا ينظر إلى العالم إلا عبر تلك الرؤى المنهجية الضيقة، فيكثر التناقض والتعارض، والالتباس والاشتباه، وأخطر من ذلك كله يتحوّل المنهج الأحادي إلى مقبرة للأفكار. التمسنا ذلك من خلال المدرسة الماركسية، التي أدّى استعمالها المفرط لقواعد المادية التاريخية إلى الوقوع في تناقضات صارخة جداً، أدّت آخر الأمر إلى استقلالها تاريخياً في كثير من حقول المعرفة ولا سيّما في علم النفس.

إن البحوث الاجتماعية يجب أن تتجه صوب منطقتين تعدد المناهج وتنوعها، نظراً لطبيعة موضوعات بحثها؛ حيث إن كلّ موضوع يجب التعامل معه وفق المنهج الذي يتلاءم ومجاله الحيوي. وفي هذا الصدد حاول ابن خلدون تنبيه العلماء بالخصوص إلى ضرورة عدم التقيّد بنظرة وطريقة واحدة، فالموضوعات والوقائع هي التي تفرض طريقة النظر إليها وفق مبدأي الإمكان والاستحالة: "وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار وقوعه، وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تميّيز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه." (16)

ويبدو عبر نصوص ابن خلدون أن ما نسمّيه اليوم بالعلوم الاجتماعية هو ما سمّاه هو في عصره بعلوم العُمران البشري، التي تقتضي حين دراستها تبني المنهج المفتوح لا المنهج الأحادي المُغلق، فلكل واقعة وحادثة طرائق دراستها، فهناك ما يُعرف بالمعانية والمشاهدة الحسية، وهناك ما يُكشف بالمقايسة العقلية، وهناك في رأيه أيضًا ما يُعلم بالمكاشفة الحدسية والإشراقية.

إن مصطلح (الإمكان Ability) الذي استعمله ابن خلدون وغيره من علماء المسلمين يفتح ذهن الإنسان على (الممكن Possible) (لِمَ لا؟)، وقد وضع ذلك ابن رشد عَادًا الممكن أقرب صور القوة التي تستعدّ لأن تكون: "فالمعنى الذي يقال عليه اسم القوة بتقديم، هو الذي يدل عليه بقولنا ممكن."⁽¹⁷⁾؛ حيث إن العلاقة بين الإمكان والممكن في النظر العقلي تنبج عبر قابلية النفس لإدراك أن العلم الذي أودعه الله في الكون جعله بين حدّي الإمكان والاستحالة؛ ممّا يتطلّب منا الاستعداد لفهمه عن طريق الممكن الذي هو -عند ابن رشد- قوة الاستعداد التي في الشيء، بينما الإمكان هو الذي فيه لأن يوجد بالفعل.⁽¹⁸⁾

إن القول بالإمكان والممكن يجعلنا نؤمن أن الطرائق مُتعددة والمناهج مُتنوّعة، وتلك طبيعة إنسانية، يقول ابن خلدون موضحًا مفهوم الإمكان والممكن: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدًّا بين الوقعات وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء، فإننا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته؛ أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه."⁽¹⁹⁾

ودعا المؤرّخ المقدسي في (البدء والتاريخ) إلى المنهج المفتوح في دراسة الظواهر والوقائع الإنسانية، معتمداً أيضًا على مصطلح الإمكان؛ حيث إن الإيمان بفكرة المُمكن تفتح العلم على آفاق واسعة، وتجعل النظر إليها من زوايا مختلفة، فالحق ليس له وجه واحد فقط، بل أوجه، ولولا تلك الميزة ما كان للإنسان من وجود معنوي، وقد كتب في ذلك: "أقول إن الأشياء كلّها في العقول على ثلاثة أضرب: واجب، وسالب، وممكن، فالواجب في العقل بنفس العقل واستدلاله كعلمنا بأن البناء يقتضي بانياً، والكتابة تقتضي كاتباً، ولا

بدّ لكلّ صنعةٍ من صانع، وأن الواحد والواحد اثنان، وأن الشيخ كان شاباً، والصغير كان رضيعاً، وما أشبه ذلك، والسالب الممتنع المستحيل في العقل بنفس العقل واستدلّاه. "(20)

2 - من اليقين إلى النسبانية والشك المنهجي

استطاع الحسن بن الهيثم في كتابه (المناظر) أن يُقدّم لنا جملةً من المبادئ العلمية، يصلح الكثير منها لوقتنا المعاصر، فهو منذ البداية كان يعتقد اعتقاداً نقدياً أن العلم مهما بلغ من الدقة والإتقان لن يوصلنا إلى اليقين الخالص، ولا النهائي، فطبيعة العلم تفرض القول بنسبية الأحكام والقوانين، وإن بدت لنا على صورة اليقين، يقول في هذا الصدد: "فالحيرة متوجّهة؛ واليقين متعذّر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه." (21)

وقد أصبح واضحاً أن لا شيء مطلقاً على الإطلاق، بل يجب عدّ كل شيء صادقاً وحقيقي من منظور نسبي في مجاله الحيوي؛ لأن الأحكام الأخلاقية والاجتماعية والمعرفية ترتبط بطبيعة الثقافات، وبما أن الثقافات تتباين زمانياً ومكانياً؛ يصبح من العسير الوقوف عند حكم كلي وقطعي، وعليه يصبح كل حكم صحيح في مجال تداوله فقط. ولذلك كله، يجب أن يُبنى العلم أول الأمر على مبدأ (ضد اليقين) (اللايقين)، فموقف الغموض والحيرة والالتباس قائم مادام الإنسان يبحث ويتقصّى الحقائق: "فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس التي هي العدد غير مأمونة الغلط. فطريق النظر معفى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتشتت الآراء، وتفرق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذّر اليقين." (22)

نحن نعلم أن البحث الاجتماعي يمتاز على العموم بتداخل رواقد عدة في مضمونه المعرفي؛ مما يجعل فكرة (اليقين) غير ممكنة بنسبة أكثر ممّا هو عليه العلم التجريبي والتجريدي، فنظرة الباحث نظرة ضيقة لا تعبر عن المجموع، قد تفيد في فهم جزء من الظاهرة أو الواقعة أو الحادثة فحسب، ولكنها تظلّ دوماً نظرة نسبية مهما بلغت من الإتقان وقوة التعبير.

تأسست نظرية المعرفة على تجاوز النظرة الاعتزالية القائمة على مبدأ: "ما لا دليل عليه يجب نفيه"؛ حيث إن الإمام الجويني رفضه، وعدّه مخالفاً لحكمة الخلق، وفي النهاية

صنّفه فخر الدين الرازي بوصفه مغالطة كلامية، وذكر ذلك في كتابه: (نهاية العقول) الذي قدّم فيه أكثر المواقف حسماً وشمولاً لنظرية المعرفة الكلامية الكلاسيكية. (23)

وفي السياق ذاته، يخرج أبو حامد الغزالي بمبدأ (الشك المنهجي)، الذي يعدّه أساس المعرفة، فمن لا يشك لا يعرف في رأيه، ومعناه أن يقين العجائز لا يجب أن يكون في العلم والمعرفة، وإنما اليقين درجات، والشك عتبات. يقول الغزالي: "ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً؛ إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال." (24)

لا بد من الإيمان أن الإنسان مهما بلغ من الاكتمال فهو يحوم حول الحقيقة ويدور حول بؤرتها، وأن الوصول إلى الحقيقة يبقى مجرد حلم جميل. ويمكن في هذا المقام الاستئناس بنظرة (كارل بوبر) حين يصرّح بقوله: "نفترض فكرة التقريب إلى الحقيقة - مثل فكرة الحقيقة كمبدأ تنظيمي - مسبقاً رؤية واقعية للعالم. إنه لا يفترض أن الواقع كما تصفه نظرياتنا العلمية، لكنه يفترض مسبقاً وجود حقيقة، وأنها يمكننا أن نصل بنظرياتنا التي هي أفكارنا التي خلقناها إلى وصف تقترب به من الفعلية متى استخدمنا منهج المحاولة والخطأ." (25)

كان أبو العلاء المعري يتّجه نحو هذه النزعة النسبانية؛ ولكن بطريقة ساخرة، فهو يرى أن العالم لا يسوده الانتظام، بل تكتنفه الفوضى؛ لأن الحياة مبنية على المباغته واللاتظام، وأن اليقين والحقيقة مجرد أوهام تكوّنت بفعل تراكمات الزمن، بينما النظر يؤدي إلى معرفة أن كل ما نعرفه مجرد أحكام ظرفية ستتغير يوماً ما، يقول ساخراً:

تَوَهَّمْتُ خَيْرًا فِي الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ وَكَانَ خَيَالًا لَا يَصِحُّ التَّوَهُّمُ
فَمَا النُّورَ نَوَّارٌ وَلَا الْفَجْرُ جَدُولٌ وَلَا الشَّمْسُ دِينَارٌ وَلَا الْبَدْرُ دِرْهَمٌ

وذهب المعري إلى أبعد من ذلك، حين اعتقد أن جلّ المعارف البشرية هي أقرب إلى الكذب من الحقيقة، وأن تلك النزعة متحكّمة في الإنسان إلى نهاية العالم، وأن الصدق لا يكون إلا عند خبير، يستعمل عقله قدر ما يستطيع:

نَهَانِي عَقْلِي عَنْ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ وَطَبَعِي إِلَيْهَا بِالْغَرِيزَةِ جاذِبِي
وَمِمَّا أَدَامَ الرُّزْءَ تَكْذِيبُ صَادِقٍ عَلَى خُبْرَةٍ مِنَّا وَتَصْدِيقُ كَاذِبٍ

3 - من النسقية إلى السِّيَاقية

إن الاعتمادَ على نسق ما في البحث الاجتماعي بالخصوص يجعله بحثاً يفارق طبيعة العلوم الاجتماعية ذاتها، فالاجتماعيات تميل نحو أفق (السِّيَاق Context) أكثر من أفق (النسق System)؛ ذلك أن السِّيَاق يجعل القول الاجتماعي أكثر مرونةً وحركيةً، ويصبح مُتَعَدِّدَ التَّأْوِيلَاتِ والتفسيرات؛ مما يفتح أفقَ التَّحَاوُرِ، والجدل الهادف.

ومن المعلوم أن النظرة السِّيَاقية؛ على الرغم من ارتباطها بالمنهج إلا أنها نظرة مرنة متنوّعة مقارنة مع النظرة النسقية، فالسِّيَاق يدفع الباحث إلى التعامل مع الموضوع في السياقات الآتية:

أ- السِّيَاق اللغوي: تتبع حصيلة استعمال الكلمات والإشارات داخل نظام الجملة، حين تتساق مع كلمات وجمل أخرى، فيفتح النظر أمام اكتشاف معاني ودلالات جديدة، بل ويمكن القول إنه يمنح الباحث تخريجات جديدة. وهو الأمر الذي نجده في جلّ كتابات الجاحظ، الذي يعتقد أن: "المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك يتّضح بأن يكون من معاني العامّة، وإنّما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقامٍ من المقال." (26)

وقول الجاحظ يعزّز أن النسق لا يعكس الحقيقة؛ لأن لكل مقام مقال، بمعنى أن البحث عن السياق هو الذي يؤدي إلى فهم المعنى المراد.

ب- السياق الوجداني: المُحدّد لطبيعة استعمال الكلمات بين دلالتها الموضوعية التي تفيد العموم، ودلالاتها العاطفية التي تفيد الخصوص، فيكتشف الباحث بواسطته درجة القوة والضعف في الانفعالات الوجدانية، فيستطيع سبر أغوار الذات، والغوص في مكائنها؛ ممّا يجعل الباحث قادراً على تبيان منعرجات ومنعطفات عدّة لم تكن قابلة للظهور عبر النظرة النسقية.

وقد أَلْفَنَّا ذلك في كتابات ابن عربي الذي عدّ السياق الوجداني أهم من كل السياقات والأنساق الأخرى، منطلقاً من كون الإنسان باطن لا ظاهر، وأن العالم نفسه لا يُعرف عبر

ظاهرة بل بواسطة الباطن، الذي لا يُدرك إلا عبر الذوق والمكاشفة الوجدانية: "المُدرك والمُدرك، كل واحد منهما على ضربين: مدرك يعلم وله قوة التخيل، ومدرك يعلم وما له قوة التخيل، والمدرك بفتح الراء، على ضربين: مدرك له صورة يعلمه بصورته من ليس له قوة التخيل، ولا يتصوره، ويعلمه ويتصوره من له قوة التخيل، ومدرك ما له صورة، يُعلم فقط." (27)

ت - السِّياق المقامي: يرتبط بالعلاقات الزمانية والمكانية التي انبثقت عنها الكلام بوصفه حمولة فكرية، فالسياق المقامي سياق رمزي إيحائي أكثر من كونه سياقاً تعبيرياً مباشراً عن الموضوع. يُكسب البحث تلك النفحة الإنسانية، التي تحاول اختيار الكلمات المُلطفة والمُعبرة في الوقت ذاته عن موقف لو تعاملنا معه نسقياً لانجرت عنه مُخرجات غير إنسانية. وقد برع فيه الفيلسوف المُتوحد أبي حيان التوحيدي، الذي رتب اللبالي (الأربعون) في كتابه: (الإمتاع والمؤانسة) على سياق مقامي، يستطيع الباحث عبر تتبعه إلى اكتشاف العلاقة بين الموضوع، والزمان، والمكان، والأشخاص.

ث- السِّياق الحضاري: وهو كشف عن الدلالات الحضارية عبر مُخرجات الكلمة المرتبطة بأفق الانتماء العرقي، والديني، والسياسي، والجغرافي، ويُمكن لتلك المُخرجات السِّياقية في مجال التأمل الحضاري أن تفتح أفق فهم العلاقات التناظرية التي تتحكم في إنتاج النص وإبداعه. وهذا ما نلمسه في ملامح التفكير عند مالك بن نبي، الذي جعل السِّياق الحضاري ضرورياً لمعرفة شبكة العلاقات الاجتماعية. (28)

قد يبدو لبعضنا أننا نتناقض مع مقدمات بحثنا، فعبر تفريع نظرية السِّياق قد يفهم بعضنا بأننا عدنا إلى المنهج المُغلق، لكننا أردنا فقط عن طريق هذا العنصر تبيان أننا لسنا ضد المنهج المنفتح المتنوع، بل نحن ضد المنهج المُغلق.

4 - من حدود العقل إلى رحابة الخيال

يُعدُّ الخيال نعمةً وهبةً ربانيةً، وكلما ضيقنا الموضوعات بأطر العقل وقواعده فنحن نقتل تلك الهبة العظيمة في أنفسنا، والخيال لا يتعارض مع المنهج كما يعتقد أنصار المنهج، بل الخيال يفتح فضاءات جديدة قد تبدو غير ممكنة في وقتها، ولكنها قد تصبح ذات يوم من الممكن؛ وقد توصف بالواقعية.

تكمن عظمة العلوم الاجتماعية في تلك الإبداعات التي تتولد من فيض الخيال، التي تعبّر عن قدرة الإنسان على تجاوز المعقول الواقعي والواقعي المعقول، فاللامعقول موجود بدرجة لا تقل عن وجود المعقول، وعلمنا التاريخ أن العلاقة بينهما علاقة عكسية؛ حيث يتحوّل المعقول إلى اللامعقول عندما يستطيع الإنسان تجاوز معوقات النظر والتفكير، ويتحوّل اللامعقول إلى معقول حين يكتسب الإنسان أدوات وطرائق جديدة لفهم الواقع.

إن الواقع واحدٌ من حيث هو واقع عينيّ، بينما الذي يتغيّر هو طبيعة نظرنا إليه، فأرسطو حين اعتقد أن الأرض مركز الكون وثابتة لم يكن مُخطئاً لحظتها؛ لأنه فهم الواقع بما لديه من مكتسبات وقدرات، وحين هدم (جاليليو Galileo Galilei) (1564-1642م) رؤيته لم يكن ذلك نتاج تغيير في الواقع، بل نتاج التحوّلات التي طرأت على بنية الإنسان الفكرية.

ورغم أن ابن خلدون متذبذب بين صرامة المنهج وبين مرونته في بعض العلوم والفنون، إلا أنه يرى أن الإنسان يجب أن ينزع من وقت إلى آخر إلى (المنهج المفتوح)، فيعتمد على أبدال غير مألوفة في البحث والتقصي، ومن أشهرها (المُخيّلة) بوصفها أحد أنواع الطرائق الحدسية، التي بإمكانها إماطة اللثام عن كثير من الموضوعات التي لا تُدرك بالعقل ولا بالتجربة: "وتكون قوته المُخيّلة كما قدمناه قوية فيبيعها في البحث مستعيناً بما رآه أو سمعه، فيؤدّيه ذلك إلى إدراك ما، كما تفعله القوة المتخيّلة في النوم وعند ركود الحواس تتوسّط بين المحسوس المرئي في يقظته، وتجمعه مع ما عقلته، فيكون عنها الرؤيا." (29)

يذهب ابن عربي في نظرية المعرفة إلى عدّ العلم ليس هو ما نعتقد أنه المعلوم بالضرورة، الذي ولد من رحم الطريقة؛ ذلك أن الطريقة لا تُوصل إلى الحقيقة، بل جلّ ما تؤدّي إليه حصول تصوّر نزع أنه الحقيقة، وبناءً على ذلك، يعتقد أن: "العلم ليس تصوّر المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصوّر المعلوم، فإنه ما كلّ معلوم يتصوّر، ولا كل عالم يتصوّر، فإن التصوّر للعالم إنّما هو من كونه متخيّلاً، والصورة للمعلوم أن تكون على حال يمسكها الخيال، وتم معلومات لا يمسكها خيال أصلاً، فثبت أنها لا صورة لها." (30)

يُبرز النص أن الخيال له دورٌ فعّالٌ في تقريب الحقائق، وأنه نعمة من النعم التي يجب أن نستثمرها في إدراك الموجودات على غير الصورة التي تبدو عليها، فالظاهر - في أغلب الأحيان - لا يُعبّر عن الباطن. وقد مثل ابن عربي تلك (الحبكة المعرفية) بثنائية الحقيقة

وظلّها، فأغلب الناس يدركون الظلّ أكثر من إدراكهم صورة الظلّ الحقيقية: "فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاصّ صغير وكبير، وصافٍ وأصفيّ، كالنور بالنسبة إلى حجابهِ عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، وفي الأمر نفسه لا لون له، ولكن هكذا تراه... فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقليّ الصحيح. فهذا نور ممتدّ عن ظلّ، وهو عين الزجاج فهو ظلّ نوريّ لصفائه." (31)

5 - من مقام العالم إلى مقام العارف

حاول بعض المتصوّفة وأنصار العرفان التّفرقة بين مقامين، مقام (العالم Scientist)، ومقام (العارف Knower)، فالعالم هو الذي يعلم الأشياء من ظاهرها، ويستخدم طرائق استدلالية تتأرجح بين الحسي والبرهاني، ويعتقد أنه يعلم بما تم له من وسائل التّقصي، بيد أن مقامه هو مقام البداية والعتبة، أما مقام العارف فأعظم درجة منه، فالعارف أكثر إحاطة من العالم لما له من خصائص كتّونوع في الطرائق، وقوة الخيال، والهمة العالية التي هي أس العلم: "بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله، لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه." (32)

يحاول ابن عربي أن يؤسّس المعرفة على أساس ذاتي لا موضوعي؛ فهو يعتقد أن العلم لا يتطوّر إلا بوجود الهمة العالية التي تدفع الإنسان إلى البحث، وأنه متى ضعفت الهمم غابت المعرفة، وغلبها التقليد والترديد: "... وأعلم أن من أعظمها: نظر أهل البدايات إلى أحوال أهل النهايات، ومطالبتهم أنفسهم (أهل البدايات) بأحوالهم (أهل النهايات)، فيصعب عليهم ويستبعدون ذلك، فتضعف هممهم...." (33)

إن مقام العالم يختلف عن مقام العارف (34)، وهو الحال نفسه عندما نقارن بين موسى العالم والخضر العارف، فموسى بالرغم من مقام النبوة إلا أنه جهل حقائق الأحداث التي جرت له مع الرجل الصالح، ولم يستطع صبراً على مقام الصحبة. وهذا ما تحدّث عنه ابن خلدون: "ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق." (35)

ونضيف مسألة ذات أهمية بالغة، فإن العارف هو الذي تجاوز المقام العقلي؛ حيث أصبح عقله خادماً لمقام الوحي، بمعنى أن العارف يتدرّج من مقام التعقّل إلى مقام التلقّي

والكشف، وهذا ما أراد ابن عربي أن يُثبتَه في نظرية المعرفة الصوفية: "وفقاً لابن عربي، يمكن مقارنة العقل [الفعال] بـ (لب) أو (نواة) المعرفة التي أرسلها الله، في حين يمكن مقارنة العقل [المُعْتاد] بـ (القوقعة). ويجب على المرء استخدام الأخير للوصول إلى الأوّل إذا كان يريد استخدام العقل بفاعلية. من هذا المنظور، فإن (أصحاب العقل) هم أولئك الذين يعرفون أن العقل في حدّ ذاته ليس مستقلاً عن الوحي، بل خادم له." (36)

6 - من الحقيقة الواحِدِية إلى الحقيقة المركّبة

كثير من علماء المسلمين اقتنعوا بعدم وجود حقيقة واحدة، فالحقيقة متعددة الأوجه، متنوّعة المشارب، وهي تتجلّى لنا تجلّيات مختلفة، وغالباً ما يكون تجلّيها بناءً على أسس المعادلة التي يتأسس عليها مقام (التعرّف Recognition)، وعليه قسّم كثير من علماء المسلمين الحقيقة إلى الظاهر والباطن، وحقيقة النقل وحقيقة العقل، ... وهذا جعل ابن الهيثم يستنتج أن الحقيقة يجب الإيمان بأنها مُركّبة نظراً لتباين طبيعة العلوم، وأن هذا التّباين بين العلوم يجعل من الصعب القول باليقين. بل إن العلم في حدّ ذاته تطوّر بفعل هذا التركيب الذي يحصل بين العلوم: "وفي هذا البحث عن هذا المعنى مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته مركّب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية." (37)

7 - من مقام الموضوعية إلى مقام العدل

اشتهرت (الإبستمولوجيا) الغربية بجملة من المبادئ الرئيسة، ولا سيّما مبدأ الموضوعية، الذي أصبح مطلباً (إبستمياً) بامتياز، لكن بعد مرور أكثر من قرن، اكتشف نُقاد العلم بالخصوص أن الالتزام بالمنهج الصارم لا يُحقق الموضوعية كما رُوّج لها علماء القرن، بل يجب البحث عن آليات أخرى تُحققها في عالم ما زالت فيه الذات العارفة هي المركز. وهذا يحيلنا إلى نصوص كتبها علماء المسلمين، تفيد أن الموضوعية في العلم تتحقق فقط بواسطة (الذات) في حال ما التزمت بمبدأ العدل، وهنا لا يُقصد بالعدل المعنى القانوني له، بل أن يُخضع العالم نفسه لعدالة شخصية، أساسها عدم الميل واتباع الهوى (الإيديولوجيا)، وقد قال في هذا المجال ابن الهيثم: "ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفّح أحوال المبصرات، ونميّز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغيّر، وظاهر لا يشته من كيفية الإحساس؛ ثم نرقى في البحث والمقاييس على التدرّج والترتيب مع انتقاد المقدمات، والتحقّق في

النتائج. ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحها استعمال العدل لا أتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء." (38)

8 - من القوة التقنية إلى القوة الإنسانية

انجرت (الإبستيمولوجيا) الحداثية -تقريباً- نحو تقديس القوة التقنية، بوصفها أهم آلية تساعد الإنسان على تحصيل المعارف وضبطها، وأصبح العالم حاليًا يتجه نحو تعميم التقنية على جميع مجالات حياته؛ مما جعل الآلة تُهمش الإنسان، وتنوب عنه في كثير من الأدوار الرئيسة، ولعل الكثير من فلاسفة الغرب حذروا من مصير الإنسان المأساوي إذا استسلم العقل البشري للتقنية المتسارعة.

اعتقد المسلمون أن العلم مهما بلغت مناهجه من الدقة والحصانة يظل ناقصاً غير مكتمل، ويحتاج دومًا إلى ما سماه ابن الهيثم (القوة الإنسانية) لتوجيهه وترشده، وهذه القوة الإنسانية عُيِّبت من أنصار مركزية العلم، وقد انعكس ذلك سلبًا على الذات العارفة. إن الحقيقة لا تخلو من (كدر البشرية)، ونضيف نحن أيضًا (نقص التقنية)؛ مما يجعل الوضعي المعرفي يفرض على العلماء دومًا الاستعانة بالقوة الإنسانية لترشيد العلم وتوجيهه وفق ما يضمن مصلحة الإنسان على المعمورة، وهذا ما تدعو إليه مجتمعات المابعد الحداثية. يقول ابن الهيثم: "وما نحن مع جميع ذلك براء مما هو في طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية، ومن الله نستمد المعونة في جميع الأمور." (39)

كان الفارابي في كتابه: (إحصاء العلوم) قد أشار إلى أن المنطق ضروري للمعرفة، وأنه لا بد من إتقانه، واستعماله باحترافية؛ لأن الجهل به يقودنا إلى معرفة مزيفة: "فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط منهم، أو كيف غلط، ومن أي جهة غلط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه." (40)

لكنه أشار في المقابل أيضًا إلى أن القوة الحقيقية هي (القوة الإنسانية)، فجميع الصناعات المعيارية وعلى رأسها المنطق، قد تساعدنا فعلاً على المعرفة، لكنها تبقى دومًا ناقصة؛ لأنها أدوات مرنة، تحتاج دومًا إلى القوة الإنسانية لتطويرها. (41)

مناقشة النتائج

نعتمد أن النتائج المذكورة مسبقاً نتائج مرتبطة بالنصوص المُختارة، وكلّما كانت النصوص أوفر كانت النتائج أوسع وأشمل، وبما أن المقال هو عملية استقرائية؛ إذ نطلق من جزئيات للوصول إلى نتائج عامّة، فلا يمكن أن نستحضر جميع النصوص في التراث الإسلامي، وعليه اعتمدنا على أسلوب الانتقاء والمقايسة.

وعليه؛ يُمكن مناقشة النتائج فيما يلي:

1 - مفهوم العلم

سنقف أول الأمر عند مفهوم العلم ذاته، فعلماء المسلمين نظروا إليه على أنه نظرٌ عقليٌّ، وتجاربٌ حسيةٌ، أغلبه قريب من الحق واليقين، وبعضه قريب من الوهم والظن، فلا يجب أن يُنظر إليه على أنه علم مطلق، بل إنه علم قد يكون فيه ما لم يُعلم، وقد يوجد فيه ما لم يُفهم، وبهذا المنطق (الإبستيمي) نلاحظ مدى تشبّع المسلمين الأوائل بالروح العلمية التي تعتقد في نسبية العلم، وفي هذا الصدد يقول المقدسي: "أقول إن اسم العلم قد يُطلق في الجملة على الفهم، والوهم، والذهن، والفتنة، واليقين، والخطرة.." (42)

بينما ذهب الفارابي قبله إلى عدّ العلم كلّ شيء غير مُتمكّن، وكلّ حدث لا يستطيع مفارقة موضوعه، ولكن العلم يتشكّل في أغلب الأحيان من الظنّ واليقين، وكلاهما رأي (43). وهذا يحيلنا إلى موقف (بول فيراباند Paul Feyerabend) (1924-1994)، الذي عدّ العلم مجرد آراء مُقنّنة إلى حين. (44)

2 - المنهج المفتوح

لا يمكن النظر إلى فكرة (المنهج المفتوح) على أنها مجرد مقولة ساخرة وساذجة، فالمنهج حين يصبح متنوعاً ومفتوحاً يصبح أكثر مرونةً وإنتاجيةً؛ وأكثر انعتاقاً من المناهج الصارمة، فهو منهج يرفض النسقية والتقييد، ولكنه في الوقت نفسه يتّجه صوب الانتظام والتناغم من حيث ضرورة لجوء الباحث إلى المزوجة بين قواعد العقل وفضاءات الخيال ومرونة الحدس.

لا تقتصر هذه النظرة على العلوم الاجتماعية فحسب، بل يمكن تعميمها أيضاً على العلوم التجريبية والتجريدية، وفي هذا المجال يُمكن لنظرية تعدد المناهج وتنوعها

في مجال البحث الاجتماعي أن تُحدثَ قفزةً نوعيةً في إبداع العلم، لكن بعد عملية تحريرها من سطوة مناهج البحث التي كَبَلَتْها طويلاً، وجعلتها خطاباً يتّجه نحو تكريس (الإيديولوجية) وتحصيل الحاصل.

كما يمكن لفكرة (اللامنهج) أن تُحرّرَ البحثَ من صنمية الذات العارفة، عن طريق إزاحة (الإيديولوجيات) التي لا تغيب في مجمل البحوث الاجتماعية.

ومن جهة أخرى، لا يجب على المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الاعتقاد أن نجاح هذه العلوم مرتبط بتبني مناهج صارمة، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية لها خصوصيات تختلف عن نظيراتها في العالم بأسره، وعليها أمام كثرة المشكلات اتخاذ موقف: "إنَّ الموقفَ المزدوج الخاص بمفهوم العلم، الموضوعي والنفعي معاً، يضغط بشدة على العلوم الاجتماعية في علاقاتها بين البحث الأساسي والبحث التطبيقي، فتقليدها الإنسيّ وموضوع أعمالها ذاته، يجعلها خجولة تجاه الأبحاث التطبيقية والمقاومة لما يتحوّل بسهولة على محاولات معالجة ووصفات. ومع ذلك، فإتساع العلوم الاجتماعية المفاجئ في مناخ علم تطبيقيّ ورغبتها أن يعترف لها بمكانة علمية، وأخيراً كثرة المشكلات التي تطرحها الحياة الواقعية، تجبرها أن تتخذ موقفاً".⁽⁴⁵⁾

3 - إكراهات الواقع

إن تشكيل (إبستيمولوجيا) خاصة بالعلوم الإنسانية في عصر ما بعد الحداثة والذي يليه، يجب أن يضع في اعتباره أن العلوم الاجتماعية والإنسانية لها خصوصيات حضارية وثقافية، يجب مراعاتها عند أيّ تأسيس معرفي لبنى جديدة، وفي هذا المقام نستأنس بما كتبه منى طريف الخولي بقولها: "إن الهدف من العلوم الإنسانية، ومن حلّ مشكلاتها هو حل مشكلات جَمّة للواقع الحضاري... إن السباق الحضاري الثقافي القيمي رافدٌ ضروري للمحتوى المعرفي في العلوم الإنسانية، إن لم يكن منبعاً، وهو ذاته صُلب موضوعها ومسرح ظواهرها، لكن إثراءها، وحلّ مشكلتها ومشكلات عديدة له، يتطلّب التفاعل المثمر السليم بينهما".⁽⁴⁶⁾

لقد أدرك علماء المسلمين أن نظرية المعرفة في فضاءها الإسلامي يجب أن تتنظم ضمن (باراديغم) خاص، وغالباً ما كان (الباراديغم) هو القرآن الكريم (الحق)، أو النبيّ (العارف).

وهذا يتطابق إلى حدّ ما مع ما توصل إليه (توماس كون Thomas Kuhn) (1922-1996) حين عدّ الواقع الاجتماعي هو الذي يبني عبر نمط معين من التفكير، أو نمط من الاستقصاء، الذي سينتج في النهاية نمطاً معيناً من المعرفة، ويسميه (كارل ماركس Karl Marx) (1818-1883م) بالإيديولوجية، وينسبه (لودفيغ فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein) (1889-1951م) إلى الحمولة اللغوية المُشبعة بالأفكار، ويشار إلى هذه الفئات والمصطلحات باسم الأنموذج أي (الباراديغم).⁽⁴⁷⁾

4 - المُمكن وأفق النّظر المفتوح

إن علماء العرب تعلّموا التجربة البحثية، والمغامرة العلمية، أن البحث يجب أن يُسيج بقيم أخلاقية، وأخرى منهجية، فالعلم كالحصان لا يُحجمه إلا اللجام، ولا تُقوّمه إلا الأدوات. ومن ناحية أخرى، أن الصرامة المنهجية لا تخدم العلم، فهي تقتل الإبداع والخيال، وتُضيّق مجال المُمكن والمُحتمل.

إن المعرفة العلمية عند علماء المسلمين انطلقت من قاعدة معرفية أساسها (لِم لا؟)، وهو سؤال وفي الوقت نفسه يُعدّ قاعدة (إبستمية)، أسست مدخلاً لفتح الذهن على الممكن، فاليقين ذاته أنواع في القرآن الكريم، وكل يقين له حدوده وأبعاده، لينقلنا الله آخر الأمر إلى يقين لا يُدرکه البشر مهما بلغت مداركهم العقلية والحسية، وهو (حق اليقين)، الذي خصّ الله نفسه به.

إن المعرفة ترتبط بأحوال البشر أكثر من ارتباطها بالواقع؛ ولذا من العدل أن يجاور الإنسان بين الواقع والحال، مثلما كان الرسول في حياته، فهو يتعامل مع الواقع اليومي بعقلانية، ويتلقّى في الوقت نفسه الوحي بعرفانية.⁽⁴⁸⁾

5 - اليقين المُتعدد

إن الإنسان في الحياة ينتقل من اليقين (بؤرة البدهة)، إلى علم اليقين (بؤرة العقل)، ثم إلى عين اليقين (بؤرة المشاهدة والذوق)، ولكنه لن يصل أبداً إلى حق اليقين (المطلق).

وما دام اليقين يتأسس على الدليل، فإن الدليل ذاته يثير ملاسبات عدّة عند علماء المسلمين؛ حيث لا يوجد دليل قاطع، بل الدليل هو وجه من أوجه متعددة للحقيقة، وقد

أورد المقدسي قاعدة (إبستيمية) مهمّة، تتمثّل في: "أقول إنّ من الدليل ما يوافق المدلول عليه بوجه أو وجوه كثيرة؛ كرؤيتنا بعض الجسم، وبعضه يدل على الكلّ متصلاً كان أم منفصلاً، ومنها ما لا يوافق المدلول عليه بوجه من الوجوه، وسبب من الأسباب".⁽⁴⁹⁾

ويُثبت هذا النقد أن المسلمين خالفوا (أرسطو) في مسألة اليقين، فاليقين ليس ذو طبيعة واحدة، بل اليقين درجات، ولعل (بول بلاك) وقع له التباس حين درس الفارابي؛ إذ اعتقد أن اليقين عند المسلمين يعني الوثوق، يقول: "مفهوم اليقين شكّل محوراً مركزياً في المناقشات العربية حول نظرية البرهان التي طرحها (أرسطو) في كتابه: (البرهان). وفي التقليد العربي، عادةً ما يتم تحديد (اليقين)، وليس (المعرفة) (العلم) = الإبستيمية اليونانية) بوصفه الغاية التي تسعى البراهين إلى تحقيقها".⁽⁵⁰⁾ بيد أن اليقين عند أغلب المسلمين أربع درجات كما ذكرت أعلاه، بناءً على ما جاء في القرآن الكريم، وهذا يعني أن اليقين في المنطق الإسلامي يختلف عن اليقين في المنطق الأرسطي.

6 - المعرفة بالتوافق

راهنّت النزعةُ العرفانية الصوفية والشيوعية على المعرفة بالحضور، بيد أنها تجد نفسها دوماً في مأزق (إبستيمي)، فالواقع المُتجلّي يناقض الحال المُتلقّي، فبين الواقع والمقام فرق شاسع، ومن ثمّة يصبح الإشراف مسألة فردية خارجة عن المؤلف، ولا تحتكم لمعايير المعرفة المُتداولة؛ ولذا اعتقد أن الفلسفة الإسلامية ينبغي أن تبحث عن المعرفة بالتوافق بدل المعرفة بالحضور، وهذا يعني محاولة تأسيس نظرية المعرفة على مقاصد الشريعة الإسلامية، التي نعتقد أن من غاياتها فهم الواقع كما هو، وهنا قد تتقاطع مع (الإبستيمية الغربية) التي تقول: "قد يتناقض مفهوم المعرفة بالحضور مع مفهوم المعرفة بالتوافق (العلم الحاصل). إن الاختلاف الأكثر أهمية بين الاثنين هو أن المعرفة بالتوافق تعزّز الثنائية بين الذات والموضوع، والتي تشكّل أيضاً أساس نظرية المعرفة الغربية".⁽⁵¹⁾

7 - المعرفة المركّبة

من الواضح أن المسلمين كان لهم السبق (الإبستيمي) في الحديث عن (الفكر المركّب)، أو بعبارة أخرى (المعرفة المُركّبة)، ولا سيّما عند ابن الهيثم، وابن خلدون، وابن باجة، وغيرهم... وهو القول بأن قضايا المعرفة ومفاهيمها معقّدة ومتداخلة؛ ممّا

يتطلب امتلاك القدرة على التعامل مع المتناقضات، والاعتراف بعدم اليقين، وإيجاد المخرجات والمدخلات عبر دمج وجهات نظر متعددة، ومتنوعة، تُشكّل كلاً متجانساً على الرغم مما فيه من تناقض، وتداخل، وتضاد.

بيد أنهم لم يتوسّعوا في الأمر، ولم يضعوا له القواعد، ولا الأطر، بل كان كلاماً ضمن سياق عام، عكس ما نجده اليوم في الفلسفة المعاصرة.

نجد في عصرنا الفيلسوف (إدغار موران Edgar Morin) (1921) يُقدّمه ضمن نظرية (الفكر المُركّب Complex Thought)؛ حيث يعتقد أن (الفكر المُركّب) ليس فقط طريقة لفهم العالم، بل هو أيضاً ضرورة لمعالجة القضايا المُعقدة، وتجاوز الحرج المعرفي الذي تكون بفعل العلاقة الدائرية بين الذات العارفة، وموضع المعرفة، والمنهج المُتّبِع. وعليه، يُصبح مفهوم (العقل المُركّب Synthesizing Mind) رؤيةً (إبستمية) لتسوية التناقضات وتفسيرها، ولا سيّما في العلوم الاجتماعية؛ مما يمكّن البشرية من التعامل مع التحديات المعرفية بطرائق أكثر تكاملاً وفاعلية، ونمارس عندئذ (فعل التحدي The Challenge of Complexity). (52)

وأخيراً؛ يمكن القول إن ما طرحه الفارابي، وابن سينا، وابن الهيثم، وابن خلدون، وابن رشد، والبيروني، وغيرهم... يجب إعادة توظيفه من جديد لتشكيل مشهد (إبستيمي) جديد للعلوم الإنسانية والاجتماعية على الخصوص، التي ما زالت تعاني أزمة في المناهج، وأخرى في أحوال الذات العارفة، التي لم تتحرر بعد من عوائق التفكير العلمي الحر.

الخاتمة

إن الحضورَ (الإبستيمي) في الفكر العربي والإسلامي يتّجه صوب غايات تختلف عن تلك الموجودة في الفكر الغربي على الخصوص، فد(الإبستيمولوجيا) الغربية منذ نشأتها وهي تحاول أن تعزّل العلم والمعرفة عن محيط الذات العارفة، وتجعل موضوع المعرفة مستقلاً بذاته. بل ذهب إلى تأليه العلم بعد أن أعلنت (موت الإله)، وهذا التوجه العلماني والعلموي أفادنا في تطور العلم، والتقنية، لكنه أنتج في المقابل انعكاسات خطيرة على حياة الإنسان المُعاصر؛ حيث تحوّل إلى كتلة من اللحم مُتحركة في متاهات مجتمعات الاستهلاك على حدّ تعبير الفيلسوف الإسباني (خوسيه أورtega إي غاسيت). (53)

بيد أن نظرية المعرفة في الإسلام تقوم على ربط الذات العارفة بموضوع المعرفة ربطاً حيويّاً؛ لينتقل بعدها إلى ربطهما بالذات الإلهية، وهذا توجه نلاحظ أنه موجود لدى التيار العقلي ممثلاً بـابن رشد، والتيار العرفاني مُجسّداً في محي الدين ابن عربي، وليس الغرض من هذه الثلاثية تفسير العلم تفسيراً ميتافيزيقياً بل ربط العلم بالغايات الإنسانية: "إن النظريات المعرفية الإسلامية متنوّعة، ولا تتفق جميعها فيما بينها، ولكنها تشترك في نموذج أساسي حيث يُتصوّر معنى الوجود وواقع الإنسان وقابلية فهم الخلق في علاقة مع الله الحقيقي والمطلق. والمعرفة التي تنبع من مثل هذه المفاهيم ليست فقط معرفة بالحقائق والمعلومات؛ بل إنها تسعى أيضاً إلى معرفة الأشياء كما هي في حدّ ذاتها، وهي المعرفة التي تتصور كلّ شيء تصوّراً مباشراً أو غير مباشر في علاقة مع الله، وتُفهم العلاقات بين الأشياء على أساس علاقتها بالله، وهناك تسلسل هرمي معرفي ضمّني بين العلوم." (54)

توصيات

أفضل التوصيات التي نقدمها في هذا المضمون العلمي هي:

- 1 - حثّ الباحثين في العالم الإسلامي على قراءة النصوص التراثية وإعادة استثمارها، وتطويرها بما يتناسب مع معطيات الواقع، ومتطلّبات المستقبل. إن المعرفة مُشترك إنساني، ويستحيل أن يوجد نوع من البشر فقط؛ هو الذي يوجّه العلم والمعرفة نحو مبادئه الخاصّة، ونحن في هذا المقام نتقاطع مع ما جاء في القول الآتي: "إن نظرية المعرفة العلمية في إيجاد الحقيقة والمعرفة لا تكفي فقط بالفلسفة الدنيوية التي تعتمد على العقل والحواس، فكلاهما مجرد أدوات بشرية ضعيفة. إن حلّ مشكلات العالم التي هي معقّدة للغاية ومتعددة الأضرار يتطلب منهجاً معرفياً إسلامياً بوصفه مرجعاً لإيجاد الحقيقة والمعرفة." (55)
- 2 - الاعتماد على مبدأ (تعليم المعتقدات الإبستيمية Epistemic Belief Instruction) بوصفها نوعاً من التمرّن على الحضور (الإبستيمي) في مجال المعرفة الاجتماعية والإنسانية.
- 3 - تعزيز المعتقدات (الإبستيمية): التمرّن المُستمر على كيفية بناء المعرفة، وتسويقها، وفهمها.

- 4 - فهم طبيعة المعرفة: كون المعرفة ليست مجرد مجموعة من الحقائق، ولكنها تُبنى بواسطة الخبرات، والتفاعلات الاجتماعية، والاستقصاء، والتمثّل.
- 5 - تسويغ المعرفة: ممارسة التفكير النقدي حول كيفية تسويغ المعتقدات المعرفية، ونمذجة المصادر، ونقد (البراديجمات) المُعتادة.
- 6 - الشك المعرفي: الاقتناع أن التّعرف على الأشياء غالبًا ما يكون معقّدًا، وينطوي على عدم اليقين، ويستدعي مراجعة المعتقدات، ونقدها.

الهوامش والمراجع

- (1) Bentley, Joseph. "Positivist or Post-Positivist Philosophy of Science? The Left Vienna Circle and Thomas Kuhn." *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 107, 1 Oct. 2024, pp. 107–117. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2024.08.003>.
- (2) Klopp, Eric, and Robin Stark. "Two Ways of Fostering Epistemological Belief Change – Indirect and Direct Intervention Approaches." *13th International Conference on Conceptual Change*, Munich, Aug. 2024.
- (3) Rosman, Tom, et al. "Need for Cognitive Closure May Impede the Effectiveness of Epistemic Belief Instruction." *Learning and Individual Differences*, vol. 49, 1 July 2016, pp. 406–413. <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2016.05.017>.
- (4) بوعرفة، عبد القادر: "رؤية ومدخل"، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، لبنان: المجلد 18، العدد 72، 2011، ص 6-77.
- (5) Preston, Christopher J. *Grounding Knowledge: Environmental Philosophy, Epistemology, and Place*. University of Georgia Press, 2010, p. xi.
- (6) Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols*. Translated by Richard Polt, Hackett Publishing Company, 1997, p. 86.
- (7) Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Translated by Dorion Cairns, 7th ed., Martinus Nijhoff, 1982, p.7.
- (8) Hafez, Ziad. "Some Western Concepts through Arab Eyes." *Contemporary Arab Affairs*, vol. 7, no. 3, Sept. 2014, pp. 421–436.
- (9) Bouarfa, Abdelkader. *Epistemological Reflection on the Social Sciences*. 1st ed., LAP LAMBERT Academic Publishing, 2021.
- (10) Rahman, S., T. Street, and H. Tahiri. *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*. Springer Netherlands, 2008. <https://books.google.dz/books?id=HdaBzXaD3ZIC>.
- (11) Yazdī, Mahdī Ḥā'irī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. State University of New York Press, 1992.
- (12) Tymieniecka, A. T. *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming, Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*. Springer Netherlands, 2013, p. 90.
- (13) Ḥā'irī Yazdī, Mahdī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. State University of New York Press, 1992, p. 214.
- (14) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

- (15) Klopp, Eric, and Robin Stark. "How to Change Epistemological Beliefs? Effects of Scientific Controversies, Epistemological Sensitization, and Critical Thinking Instructions on Epistemological Change." *Education Sciences*, vol. 12, no. 7, 20 July 2022, pp. 1–27. <https://doi.org/10.3390/educsci12070499>.
- (16) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، مج 1، ط 2، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1996، ص 39.
- (17) أبو الوليد، ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994، ص 100.
- (18) رسالة ما بعد الطبيعة، ص 102.
- (19) المقدمة، مج 1، ص 193.
- (20) المقدسي، المطهر بن الطاهر: البدء والتاريخ، ج 1، مصر: مكتبة الثقافة الدينية د.ت، ص 28.
- (21) ابن هيثم، الحسن: كتاب المناظر، الكويت: منشورات السلسلة التراثية، 1983، ص 59.
- (22) كتاب المناظر، ص 59–60.
- (23) Shihadeh, Ayman. "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought." *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 23, no. 2, 2013, pp. 171–220. <https://doi.org/10.1017/S0957423913000027>.
- (24) أبو حامد، الغزالي: ميزان العمل، ط 1، القاهرة: دار المعارف، 1964، ص 109.
- (25) Popper, Karl. *All Life Is Problem-Solving*. Routledge, 2013, p. 21.
- (26) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: محمد هارون عبد السلام، ج 1، بيروت: دار الجيل، 1949، ص 136.
- (27) ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018، ص 11.
- (28) Bouarfa, Abdelkader. *Malek Bennabi: Une Vie, Une Oeuvre, Un Combat*. 1st ed., Centre culturel du livre, 2019, p. 53.
- (29) المقدمة، مج 1، ص 116.
- (30) فصوص الحكم، ص 11.
- (31) فصوص الحكم، ص 103–104.
- (32) فصوص الحكم، ص 73.
- (33) ابن عربي، محي الدين: بلغة الغواص، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012، ص 121.
- (34) Bouarfa, Abdelkader. *Epistemological Reflection on the Social Sciences*. p. 92.
- (35) المقدمة، مج 1، ص 167.
- (36) Joseph E. B. Lombard. "Islam and the Challenge of Epistemic Sovereignty." *Religions*, vol. 15, no. 4, 26 Mar. 2024, pp. 1–14. <https://doi.org/10.3390/rel15040406>.
- (37) كتاب المناظر، ص 60.
- (38) كتاب المناظر، ص 62.
- (39) كتاب المناظر، ص 62.
- (40) الفارابي: إحصاء العلوم، ط 1، القاهرة: مطبعة السعادة، 1931، ص 15.
- (41) إحصاء العلوم، ص 74.
- (42) البدء والتاريخ، ص 20.
- (43) الفارابي: كتاب في المنطق، ط 1، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986، ص 9.
- (44) Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*. vol. 30, NLB, 1978.
- (45) غراويتز، مادلين: مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عمار سام، ط 1، دمشق: المركز العربي للتعبير، 1993، ص 178.

- (46) الخولي، يُمنى طريف: مشكلة العلوم الإنسانية، المملكة المتحدة: مؤسسة هندراوي، 2021، ص 136.
- (47) Nasution, Aswin, et al. "Islamic Epistemology". *Proceedings Series on Social Sciences & Humanities*, vol.12, 5 October 2023, pp. 386–396. <https://doi.org/10.30595/pssh.v12i.825>.
- (48) Heck ,Paul L. "The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī's (d. 463/1071) "Taḡyīd al-'ilm"", *Studia Islamica*, no. 94 ,2002, pp. 85–114.
- (49) البدء والتاريخ، ص 36.
- (50) Black, Deborah L. "Knowledge ('Ilm) and Certitude (Yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology." *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 16, no. 1, 2006, pp. 11–45. <https://doi.org/10.1017/S0957423906000221>.
- (51) Mir, Ali Raza. "Multiplicity of Knowledge Forms: Lessons from Islamic Epistemology." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 16, no. 3, 1999, pp. 99–106.
- (52) Morin, Edgar. *In The Challenge of Complexity: Essays by Edgar Morin*. Edited by Amy Heath-Carpentier. University of Liverpool Press, 2023, pp. ix–xv. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3029jw9.2>.
- (53) خوسيه، أورتغا إي غاسيت: تمرد الجماهير، ترجمة: إبراهيم أشقر علي، ط1، السويد: التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.
- (54) Lumbard, Joseph E. B. "Religions." *Islam and the Challenge of Epistemic Sovereignty*, vol. 15, no. 4, article no. 406, 26 Mar. 2024, pp. 1–14. <https://doi.org/10.3390/rel15040406>.
- (55) "Islamic Epistemology." p.196.

الإشارة المرجعية للبحث:

بوعرفة، عبد القادر: "الحضور (الإبستيمي) في النصوص العربية القديمة: نحو إعادة التفكير في قضايا (الإبستيمولوجيا) المعاصرة"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: المجلد 44، العدد 173، 2026، 11-39.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v44i173.3281>

To cite this article: Bouarfa, Abdelkader. "The Epistemological Presence in Ancient Arabic Texts: Towards Rethinking Contemporary Epistemological Issues." *Arab Journal for the Humanities*, 44, 173, 2026, 11-39.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v44i173.3281>

مجلة فصلية أكاديمية

محكمة تعنى بنشر البحوث

والدراسات القانونية والشرعية

مجلة الحقوق

جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

د. إيمان خالد القطان



الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات



توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الحقوق - جامعة الكويت - ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت

تلفون: ٢٤٩٨٤٧٦١ / ٢٤٩٨٤٧٦٣ +٩٦٥ - موبايل: ٩٧٤٤٨٥٩٦ +٩٦٥

البريد الإلكتروني: jol@ku.edu.kwjol.ku.kw@gmail.comعنوان المجلة على شبكة الإنترنت: journals.ku.edu.kw/jol

P-ISSN: 1029 - 6069

E-ISSN: 2960 - 2742