

التوعية الفكرية والنظم المعرفية: أية علاقة؟

Intellectual Awareness and Epistemic Systems: What Is the Relationship

د. البشير لسبود، جامعة الزيتونة، تونس

الكلمات المفتاحية	الملخص
(التوعية الفكرية؛ التفكير؛ نظم المعرفة؛ النظم المعرفية؛ الفلسفة)	تتأسس العلاقة بين الوعي ونظم المعرفة على التفاعل المتبادل بين التوعية والتفكير، فالتوعية تمثل فعلاً مقصوداً يرمي إلى إيقاظ الوعي وتنبيه الفرد إلى ما يحيط به من أفكار وقيم ومعارف، في حين يمثل التفكير الآلية التي تمكنه من فحص تلك المعارف وتحليلها ونقدها وإعادة تنظيمها. ومن ثم، لا تكون التوعية ذات أثر حقيقي ما لم تتحول إلى ممارسة فكرية واعية، كما لا يستطيع التفكير أن يؤدي وظيفته المعرفية كاملة من دون وعي يوجه موضوعه ويمنحه دلالة. وعلى هذا الأساس، تؤدي نظم المعرفة دور الوسيط الذي تتشكل من خلاله العلاقة بين الوعي والتفكير، إذ تحدد الأطر والمفاهيم والأدوات التي يستند إليها الفرد في فهم ذاته والعالم من حوله. وبذلك تصبح التوعية مدخلاً إلى بناء وعي قادر على التفكير، ويغدو التفكير بدوره وسيلة لترشيد الوعي وتحريره من المسلمات والأنماط الجاهزة، بما يسمح بالانتقال من مجرد اكتساب المعرفة إلى إنتاج موقف معرفي نقدي وفعال. وقد حاولنا في هذا العمل الارتحال بهذه الإشكالية عبر مختلف الحقب التاريخية والحضارية مستحضرين آراء الكثير من الفلاسفة الذين تركوا بصماتهم في سجل الوعي والتفكير.
Keywords	Abstract
The relationship between consciousness and systems of knowledge is founded on the reciprocal interaction between awareness-raising and thinking. Awareness-raising constitutes an intentional process aimed at awakening consciousness and drawing the individual's attention to the ideas, values, and forms of knowledge that surround them, whereas thinking represents the mechanism through which they can examine, analyze, critically assess, and reorganize that knowledge. Accordingly, awareness-raising can have no genuine impact unless it develops into a conscious intellectual practice, just as thinking cannot fully perform its epistemic function without a consciousness that directs its subject matter and endows it with meaning. On this basis, systems of knowledge serve as an intermediary through which the relationship between consciousness and thinking takes shape, as they determine the frameworks, concepts, and tools upon which individuals rely in understanding themselves and the world around them. Thus, awareness-raising becomes a gateway to developing a consciousness capable of thinking, while thinking, in turn, becomes a means of guiding and refining consciousness and liberating it from assumptions and ready-made patterns, thereby enabling a transition from merely acquiring knowledge to producing a critical and active epistemic stance. In this work, we have sought to trace this problematic across different historical and civilizational periods, drawing upon the views of numerous philosophers who have left their mark on the history of consciousness and thought.	(Intellectual Awareness; Thinking; Knowledge Systems; Epistemic Systems; Philosophy)
مجلة آفاق للدراسات التربوية والإنسانية	
9	

مقدمة

تُعدّ مسألة التوعية الفكرية، من خلال علاقتها بالنظم المعرفية، قضيةً راهنيةً وشائكةً، لما تطرحه من تساؤلاتٍ حول طبيعة العلاقة بين الوعي الفكريّ وبُنى المعرفة المختلفة، إذ تضعنا أمام قضيتين أساسيتين، وهما: التوعية الفكرية من جهةٍ أولى، ونظم المعرفة من جهةٍ ثانية، وهو ما يستدعي ضرورةَ الكشف عن أوجه الترابط والتفاعل العلميّ والمعرفيّ والعمليّ بينهما. فكيف ستتجلّى العلاقة بين هذين المحورين؟ وما انعكاسات هذه العلاقة على وعي الطالب أو الفرد بصفة عامة؟

انطلاقاً من ذلك، سنعمل في هذه الدراسة على معالجة هذه الإشكالية عبر ثلاثة محاور رئيسة، حيث سنطرح في **المحور الأول** مفهوم التوعية الفكرية وسبل تجليها على المستويين النظريّ والعمليّ، وسنخصّص **المحور الثاني** لبيان أهمية النظم المعرفية ودورها في تحقيق الوعي، أما **المحور الثالث** فسيشتمل على محاولة لإقامة مقارنة تجمع بين مضامين المحورين السابقين، أي بين التوعية الفكرية ونظم المعرفة، لنختتم بحوصلةٍ عامةٍ لأهمّ النتائج التي انتهينا إليها، مع الإشارة إلى بعض التوصيات الممكنة.

إشكالية البحث:

تتمحور إشكالية البحث حول الكشف عن طبيعة العلاقة بين التوعية الفكرية ونظم المعرفة، وبيان أوجه التفاعل والتأثير المتبادل بينهما، واستجلاء انعكاسات ذلك في بناء وعي الفرد، ولا سيّما الطالب، وتوجيه تفكيره، وتشكيل موقفه من المعرفة.

وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة الآتية:

ما المقصود بالتوعية الفكرية، وما أبرز مستويات تجليها النظريّ والعمليّ؟

ما المقصود بنظم المعرفة، وما طبيعتها وأهميتها في تشكيل الوعي؟

كيف تتفاعل التوعية الفكرية مع نظم المعرفة؟

ما أثر هذه العلاقة في بناء الوعي الفكريّ للطالب والفرد عموماً؟

إلى أي حدّ يمكن أن تُسهّم هذه العلاقة في الانتقال من مجرد تلقّي المعرفة إلى بناء وعي نقديّ قادر على الفهم والتحليل والممارسة؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أهمّها:

- تحديد مفهوم التوعية الفكرية والكشف عن أبرز أبعادها النظرية والعملية.
- بيان مفهوم نظم المعرفة وتحديد طبيعتها ووظيفتها في تشكيل الوعي والتفكير.
- الكشف عن طبيعة العلاقة بين التوعية الفكرية ونظم المعرفة، ورصد أوجه التفاعل بينهما.

- بيان دور نظم المعرفة في بناء الوعي الفكريّ وتوجيه عملية التفكير.
- استجلاء أثر التوعية الفكرية في التعامل مع المعرفة من خلال الفحص والتحليل والنقد وإعادة التنظيم.
- اقتراح مقارنة تكاملية تجمع بين التوعية الفكرية ونظم المعرفة بما يسهم في بناء وعي نقديّ وفاعل، ولا سيما لدى الطالب.

الدراسات السابقة:

أما الدراسات السابقة، فقد توزعت في اتجاهات متعددة؛ تناول بعضها مفهوم التوعية الفكرية وأبعادها وآلياتها، واهتم بعضها الآخر بمفهوم الوعي وعلاقته بالتفكير وبناء الشخصية النقدية، في حين انصرفت دراسات أخرى إلى بحث النظم المعرفية وبنيتها ووظيفتها في إنتاج المعرفة وتوجيه التفكير. كما تناولت بعض الدراسات العلاقة بين الوعي والمعرفة من زوايا فلسفية وتربوية وفكرية مختلفة. غير أن الدراسة الحالية تنطلق من محاولة الجمع بين هذه المستويات ضمن مقارنة واحدة، تتجه إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين التوعية الفكرية والنظم المعرفية، وبيان كيفية إسهام تفاعلها في بناء وعي فكريّ نقديّ وفاعل.

خطة البحث:

المقدمة

المبحث الأول: مفهوم التوعية الفكرية وسبل تجليها على المستويين النظريّ والعملية

المبحث الثاني: أهمية النظم المعرفية ودورها في تحقيق الوعي

المبحث الثالث: التفاعل بين التوعية الفكرية والنظم المعرفية

الخاتمة

منهج البحث:

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفيّ التحليلي، من خلال تحديد مفاهيم التوعية الفكرية ونظم المعرفة وتحليل مضامينهما وبيان أوجه التفاعل بينهما، كما استعانت بالمنهج المقارن عند استحضار التصورات والآراء الفلسفية والفكرية المختلفة، بغية الكشف عن تطوّر مفهوم الوعي والتفكير ونظم المعرفة عبر السياقات التاريخية والحضارية المتنوعة، وصولاً إلى بناء مقارنة تجمع بين التوعية الفكرية والنظم المعرفية.

المبحث الأول: مفهوم التوعية الفكرية وسبل تجليها على المستويين النظري والعملي

المطلب الأول: التوعية لغة

إذا أردنا تحديد دلالة التوعية الفكرية، وجب العودة إلى أصل الفعل، وهو الفعل الثلاثي المزيد بعنصر «وَعَى» (بفتح الواو وتشديد العين)، ومصدره على وزن «تفعلة» (تَوَعَّى). ويعني الفعل «وَعَى» تنبيه الشخص، ونصحه، أو حمله على إدراك الأمور وفهمها، وهو مشتق من الجذر الثلاثي «وع ي» وقد ورد في المعجم الوسيط «تَوَعَّى» (اسم)، «تَوَعَّى»: مصدر «وَعَى»، و«تَوَعَّى النَّاسُ مِنْ أَسْئَرِ الْمَوَاطِنَةِ»: جَعَلَهُمْ يُدْرِكُونَ حَقَائِقَ الْأُمُورِ.

وقد ورد في لسان العرب "وعى، الوَعَى: حفظ القلب الشيء، وعى الشيء والحجيث يعيه وعيا وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله، فهو واع، وفلان أوعى من فلان، أي أحفظ وأفهم. وفي الحديث: نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا، فَرَبٌّ مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ. وأذن واعية"¹.

من خلال هذا التفكير اللغوي، يمكن أن نخلص إلى تحديد صورة عامة حول مصطلح التوعية، الذي يفيد الفهم والمعرفة والإدراك، أي الإحاطة بالشيء، سواء أكان مسألة مادية، كمعرفة خصائص الآلة أو السيارة وامتيازاتها مثلاً، أم مسألة معرفية، كإحاطة بقضية من القضايا الاجتماعية، مثل ظاهرة استهلاك المخدرات أو الانتحار.

المطلب الثاني: التوعية اصطلاحاً

اصطلاحاً، يتسع مفهوم التوعية ليشمل مساحات واسعة من الفهم والإدراك، نظراً لارتباطه الوثيق بمفهوم مركزي هو الوعي، الذي يُعد حالة ملازمة للإنسان منذ لحظة وجوده. فمن خلال هذا الوعي الأولي، يتمكن الطفل من التمييز بين المتقابلات الحسية، كالحلو والمر، والساخن والبارد، والظلمة والنور، فضلاً عن غيرها من الظواهر المرتبطة بمحيطه المباشر وهو ما بينه جان بياجى (Jean Piaget) (1896-1980) في نظريته حول التطور المعرفي، إذ يمرّ الطفل بمراحل تبدأ من الإدراك الحسي الحركي، حيث يكون الفهم مرتبطاً بالمحسوسات، ثم ينتقل تدريجياً إلى مراحل التفكير المجرد، وهو ما يدعم فكرة انتقال الوعي من التمييز الحسي إلى التمييز المعرفي، ويسمى بياجيه جهد الإنسان وقدرته على تحقيق التواصل والتوازن بينه وبين بيئته بالتكيف، الذي يتوقف، في نظره، على عمليتين

¹ - ابن منظور، أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، طبعة جديدة محققة ومشكولة ومذيّلة بفهارس، دار المعارف، القاهرة، د.ت ج39، ص4876.

متداخلتين، هما: الاستيعاب والملاءمة، "فالإدراك الحسيّ، والتدرّب الحسيّ الحركيّ، وفعل التفهّم والتحليل... تقوم كلّها ببناء العلاقات بين البيئة والجسم بطريقةٍ أو بأخرى"².

ويعتبر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John lock) (1704-1632) أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة، فالعقل يولد صفحةً بيضاء ولا يتضمّن أيّة معرفة، لذلك تُعدّ التجربة المورد الأساس لكلّ معارف الإنسان ولاقتناعه بالحقيقة، "من التجربة كلّ ما يشكّل معرفتنا، ومن التجربة تستمدّ ذاتها كليّاً. فاستخدام ملاحظتنا للأشياء المحسوسة الخارجية، أو العمليات الفكرية الداخلية، المدركة والتي نفكر فيها بأنفسنا، هو الذي يزود أفهامنا بكلّ موادّ التفكير. هذان هما نبع المعرفة اللذان نستمدّ منهما كلّ الأفكار التي نستحوذ عليها، أو يمكن بشكل طبيعيّ أن تنبع منهما"³، ثمّ يقول لوك في موضع آخر مؤكّداً دور التجربة في البحث عن الحقيقة وتأكيداتها، "فالحقيقة قلّما يمكن قبولها في أيّ مكان بالتصويت لدى ظهورها أول مرّة: والآراء الجديدة دائماً موضع شكّ واعتراض، من دون أيّ سبب آخر، إلّا لأنّها ليست شائعة من قبل. لكن الحقيقة، شأنها شأن الذهب، لا تكون أقلّ قيمة أبداً، لأنّها أُخرجت مجدّداً من المنجم، بل المحاكمة والتفحص ما يجب أن يعطيها قيمة، وليس لكونها من الطراز القديم"⁴، فالذهب، رغم قيمته التاريخية المعلومة والموروثة، يحتاج إلى الفحص والتدقيق حتّى يتمّ التأكد من جدارته، من خلال قوّة التجربة وجديتها.

وفي مقابل ذلك، يرى المذهب العقليّ أنّ العقل يتضمّن أفكاراً فطريّة سابقة على التجربة، إذ يعتبر الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط (Emanuel Kant)، (1804-1724)، أنّ العقل لا يكتفي بتقبّل المعطيات الحسيّة، بل يُسهّم في تنظيمها وتشكيلها ومنحها معنى من خلال بنياتٍ قبليّة، وهو ما يوضّح عمليّة التحوّل من الإدراك الحسيّ إلى الفهم المعرفيّ.

"... ولأنّ العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبليّة، فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمّن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبليّ تماماً. وأنّ أورغانونا للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن

² - يياجي، جان، البنيويّة، ترجمة: عارف منيمنة وبشرى أوبري، منشورات دار عويدات، بيروت-باريس، ط1، ص10.

³ - لوك، جون، الأعمال الفلسفيّة الكاملة مكتبة 1644، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرق، دمشق، سورية، ط1، 2019، دمشق، ص 185.

⁴ - لوك، جون، الأعمال الفلسفيّة الكاملة، م. س، ص 107.

للمعارف القبلية المحضة أن تُكتسب أو تقوم حقًا، والتطبيق المفصل لمثل هذا الأرغانون سيعطي سستاما للعقل المحض⁵.

غير أنّ هذه القدرة لا تظلّ ثابتة عند حدودها الحسّية، بل تشهد تطوّرًا تدريجيًا يواكب نموّ الإنسان، حيث تنتقل من مستوى الإدراك الحسّي البسيط إلى مستوى الوعي المعرفيّ المركّب.

وفي هذا المستوى المتقدّم، يغدو الوعي أداةً للتمييز بين القيم والمعايير، فيشمل إدراك الصواب والخطأ، والجميل والقبيح، والخير والشرّ، بما يعكس نُضجًا في بنية الفرد الفكرية. وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى الوعي بوصفه لحظةً معرفيّةً تتجلّى في إصدار الأحكام واتّخاذ المواقف إزاء الظواهر المختلفة، سواء أكان ذلك بالقبول أو الرفض أو النقد، وذلك في ضوء ما يتوافر للفرد من معطيات وخبرات معرفيّة، وقد ورد في قاموس علم الاجتماع تعريف للوعي بأنّه "انجّاه عقليّ انعكاسيّ يُمكن الفرد من الوعي بذاته وبالبيئة المحيطة به بدرجات متفاوتة من الوضوح والتعقيد، ويتضمّن ذلك وعي الفرد بوظائفه العقلية والجسميّة، ووعيه بالأشياء والعالم الخارجيّ، وإدراكه لذاته بوصفه فردًا وكعضو في جماعة"⁶.

يتمكّن الفرد من خلال الوعي من تحقيق مستويات متقدّمة من الإدراك، ويصبح قادرًا على تحليل الخطاب والتمييز بين الصواب والمغالطات، لأنّ عملية التمييز ليست مسألة يسيرة، بل تحتاج إلى فهم السياقات المعرفيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، حتّى يكون الرأي صائبًا والنقد موضوعيًا. وبذلك يتخلّص الفرد من الأوهام والظنّ والتقبّل الساذج لآراء الآخرين ومواقفهم، لأنّه امتلك عقلًا ناقدًا ووعيًا واسعًا وتفكيرًا عميقًا. فالوعي هو رحلة الفرد من الظنّ إلى اليقين، ومن التفكير العامّي إلى الإدراك الواعي المسؤول النخبويّ، إجمالًا تعني التوعية تكوين الفهم الصحيح لحقيقة ما يجري.

المطلب الثالث: الفكر لغة

ورد في لسان العرب، فكر، الفُكْر والفِكر: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيّويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر، قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكارا. والفكرة: كالفكر وقد فكر في الشيء، وأفكر فيه وتفكر بمعنى. ورجل فكيّر، مثال فسّيق، وفكير: كثير الفكر (الأخيرة عن كراع)⁷.

⁵ - كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1988، ص 54.

⁶ - محمّد علي محمّد وآخرون، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندرية، 1988، ص 88.

⁷ - ابن منظور، أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، طبعة جديدة محقّقة ومشكولة ومذيّلة بفهارس، دار المعارف، القاهرة، د.ت ج39، ص 3451.

وفكر (فعل): فكر/ فكر في، يفكر، تفكيراً، فهو مُفكر، والمفعول مُفكر فيه. فكر الشخص: مارس نشاطه الذهني. فكر في الأمر: تفكر فيه، وتأمله، وأعمل العقل فيه ليصل إلى نتيجة أو حل أو قرار. فكره بموعده: أخطره بباله، وذكّره به. يفكر في نفسه فقط: أناني يحب نفسه أكثر من الآخرين.

ومن خلال هذه المعاني المعجمية، يمكن استخلاص أنّ التفكير يعني إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى المجهول، وتُسمى هذه العملية تفكيراً، كحالة تفكير الطالب في إنجاز الاختبار، أو حالة المحقق الذي يبحث عن الجاني من خلال التفكير في الأثر والبحث فيه. فالتفكير هو عملية إعمال للعقل في قضية من القضايا بطريقة مرتبة، انطلاقاً من المعلوم للوصول إلى المجهول.

المطلب الرابع: الفكر اصطلاحاً

الفكر، أو التفكير، حالة محايثة للإنسان، ينسج من خلالها وعيه، ويخطّط بها لملاحم مشاريعه وبرامجه، فهو حدث لا ماديّ في ذهن الفرد، وكلّما اتسعت آفاق التفكير، ازداد الإنسان إدراكاً لذاته وفهماً لعالمه، فصار كلّ قرار، وكلّ فعل، وكلّ فكرة، ثمرة لوعي متقدّم، لا صدفةً عابرة، لأنّ "الإدراك باعتباره الملكة الأولى للذهن، يطبق على أفكاره، لذلك يُعدّ الفكرة الأولى والأبسط التي تتوفّر لدينا عن التفكير"⁸.

غير أنّ التفكير ليس مجرد حضور ذهنيّ، بل هو أداة بناءٍ وهدم، فبقدر ما يكون الفرد واعياً ومنظماً ترتفع درجة إسهامه في تحقيق التوازن والنظام، وبقدر ما يضعف أو يختلّ، يفسح المجال للجهل والفوضى. ومن هذا المنطلق، يصبح التفكير أحد أهمّ مقومات الإنسان، ليس لأنّه كامل، بل لأنّه مرآة تعكس ذاته وصوره الوجودية.

إنّ التفكير عنصرٌ أساسيٌّ في حياة الإنسان، وفي الوجود بصفةٍ عامّة، ففي غيابه يحلّ الاتّباع والتقليد، ويسود الجهل، وبحضوره ينتظم الإنسان وتزدهر الحضارات، ولولا التفكير لما انتقل الإنسان من عصرٍ إلى آخر، ولا تطوّر من وضعٍ إلى وضعٍ أفضل في مختلف المستويات والمجالات، فهو المحرك الحقيقيّ لكلّ تطوّر حضاريّ وفكريّ ليصبح القارب الذي يرتحل بالإنسان من مرحلةٍ إلى أخرى، وينقله من الجهل إلى الوعي، "كلّ ذلك يجعل من امتلاك الفرد

⁸ - لوك، جون، الأعمال الفلسفية الكاملة، م، س، ص 229.

لمهارات التفكير المختلفة ضرورة ملحة مما جعل مهمة تنمية مهارات التفكير لدى كل فرد في المجتمع تعليمية، وتعليمها تأخذ مكان الصدارة⁹ في ملامح تشكّل الوعي.

يعدّ التفكير من أبرز الخصائص التي تميّز الإنسان، إذ لا يُنظر إليه بوصفه مجرد نشاط ذهنيّ عابر، بل باعتباره حالةً محايثةً للوجود، ومن خلالها يصوغ الإنسان وعيه ويحدّد ملامح أفعاله ومشاريعه. فالتفكير، في جوهره، انتقال من المعلوم إلى المجهول، وسيورة مستمرة تهدف إلى تجاوز المعطى نحو الممكن، ممّا يجعله أداةً أساسيةً في بناء المعرفة وتطويرها. وقد أقام، جورج فيلهلم فريدريش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770-1831) صلةً وثيقةً بين الفلسفة والفكر والواقع، إذ يقول: "ما دامت الفلسفة هي اكتشاف العنصر العقليّ، فإنّها لهذا السبب نفسه عبارة عن إدراك للحاضر وللواقع بالفعل، فالفلسفة دراسة للعالم الواقعيّ الفعليّ، وليست مهمتها أن تشيد عالماً في الما وراء: عالماً مزعوماً لا يعلم سوى الله أين يوجد"¹⁰، "فالفلسفة هي عصرها مُلخّصاً في الفكر"¹¹. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان يمارس الفلسفة في حراكه الذهنيّ والماديّ اليوميّ من خلال التفكير، وإن لم يكن واعياً بذلك في كثيرٍ من الأحيان، "إنّ ما هو عقليّ متحقّق بالفعل عقليّ. عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء"¹²، وهو ما ينسجم مع قول جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905-1980) "كلّ فلسفة هي عملية، حتّى تلك التي تبدو ولأوّل وهلة الأكثر تأملياً"¹³.

ولا يقتصر التفكير على كونه حركةً ذهنيةً مجردة، بل يتجلّى أيضاً في كونه عمليةً تحليليةً تقوم على تفكيك المشكلات إلى عناصرها الأساسية، كما يحدث في العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء. ومن خلال هذا التفكيك، يتمكّن الباحث من فهم القضايا المعقّدة وإعادة تركيبها في صورة أوضح وأكثر اتّساقاً. غير أنّ هذا البعد التحليلي لا ينحصر في المجال النظريّ، بل يمتدّ ليشمل القضايا العملية والاجتماعية، حيث يصبح التفكير أداةً لحلّ الأزمات وتدير شؤون الحياة، كما يظهر في المواقف التي تتطلّب حكمةً وحنكةً لتفادي النزاعات وتحقيق التوازن.

غير أنّ التفكير، رغم مركزيته، ليس قيمةً مطلقةً في ذاته، بل تتحدّد قيمته بالكيفية التي يُوظّف بها. فقد يُستخدّم بوصفه أداةً للبناء والإصلاح، وقد يتحوّل إلى وسيلةٍ للهدم والإفساد. ومن هنا، يمكن التمييز بين استثمار التفكير واستغلاله، فاستثماره يقتضي توظيفه توظيفاً إيجابياً وواعياً وأخلاقياً يخدم الفرد والمجتمع، ويسهم في تحقيق

⁹ - كتاب مدرسي، التفكير وتعليم مهارات التفكير، مركز البحوث والتطوير التربوي، عدن، اليمن، د.ت ص 3.

¹⁰ - هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المجلد 1، ط3، 2007، ص 84.

¹¹ - المرجع نفسه، ص 88.

¹² - المرجع نفسه، ص 86.

¹³ - جان بول سارتر، مسائل في المنهج، مطبعة غاليمار، باريس، 1960، ص 7.

التقدم والانسجام والعدالة الاجتماعية مثل كيفية نقل الحجر الأسود وإطفاء الفتنة بين القبائل العربية المتوجهة للقتال تحت أستار الكعبة¹⁴، أما استغلاله، فيتمثل في توجيهه نحو تحقيق مصالح مادية ضيقة أو غايات غير مشروعة، وهو ما يفرض على الإضرار بالآخرين وإلى اختلال القيم مثل القتل والسرقة أو الكيد.

وعليه، فإن التفكير لا يُقاس بمجرد حضوره، بل بنوعيته وغاياته. فليس كل تفكير منتجاً، ولا كل استخدام للعقل محموداً، فالتفكير الذي ينفصل عن القيم وخدمة الإنسان يتحول إلى وسيلة أو ظاهرة أدائية بحتة، تفقد بعدها الإنساني. ومن ثم، يغدو التفكير الحقيقي هو ذاك الذي يجمع بين الفاعلية المعرفية والمسؤولية الأخلاقية، فيسهم في ترقية الإنسان، لا في تقويضه.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن التفكير يشكّل ركيزة أساسية في حياة الإنسان وتطوره الحضاري، إذ به ينتقل من طور إلى طور، ومن مستوى إلى آخر. غير أن هذا الدور يظل رهيناً بمدى وعي الإنسان بكيفية توظيفه، وبقدرته على توجيهه نحو الخير العام.

فالتفكير، في نهاية المطاف، ليس مجرد أداة للفهم، بل مسؤولية أخلاقية تحدد مآلات الفرد والمجتمع على حد سواء، ففي فضاء التفكير تلتقي:

عقلانية رينيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) بوصفها مجالاً للبحث عن المعرفة.

¹⁴ - "وفي عام 18 ق.هـ أعادت قريش بناء الكعبة في الجاهلية بعد أن تهدم جزء منها من سيل عرم انحدر إلى البيت الحرام، فأوشكت الكعبة منه على الإهيار، وكان قد أصابها من قبل حريق بسبب امرأة كانت تجمرها، فهدمتها فريش وقد اتفقوا على أن لا يدخلوا في بناء الكعبة من كسبهم إلا طيباً، فلا يدخلوا فيها مهر بغي ولا بيع رباً، ولا مظلمة أحد من الناس، وجعلوا يبنونها بحجارة الوادي وقد شارك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع أعمامه في البناء، ونقل الحجارة، وكان عمره -صلى الله عليه وسلم- إذ ذاك خمساً وثلاثين سنة، وبلغوا موضع الحجر الأسود وما يرى الحجر أحد، فإذا هو وسط حجارهم مثل رأس الرجل يكاد يتراعى منه وجه الرجل، فقال بطن من قريش: نحن نضعه. وقال آخرون: نحن نضعه. فقالوا: اجعلوا بينكم حكماً. قالوا: أول رجل يطلع من الفج (1)، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم. فقالوا: أتاكم الأمين. وكانوا يسمونه الأمين، ولم يجربوا عليه كذبة قط. فقالوا له، فوضعه في ثوب ثم دعا بطونهم (2) فأخذوا بنواحيه معه، فوضعه هو صلى الله عليه وسلم بيديه"، (انظر المكتبة الشاملة ص187).
(https://shamela.ws/book/49/1#p1).

ثم أخلاقية إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804) بوصفها معياراً لتقييم الغاية من التفكير.

وبراغماتية جون ديوي (John Dewey) (1859-1952)، من أجل حلّ الواقع. وتحليلية برتراند راسل، (Bertrand Russell)، (1872-1970) بوصفها أداةً لتفكيك المشكلات.

وبذلك يتحوّل التفكير إلى مائدةٍ مستديرةٍ يلتقي حولها جلّ الفلاسفة، رغم اختلاف مشاربهم الفكرية وتباعدهم الزمني، ممّا يعني أنّ التفكير هو الأرضية المشتركة القادرة على استيعاب الاختلافات وفهم التناقضات.

المطلب الخامس: التوعية والفكر

بعد أن تناولنا هذين المصطلحين "التوعية والفكر" كلاً على حدة، لغةً واصطلاحاً، نوجّه النظر الآن إلى البحث في العلاقة التي تجمع بينهما، أي بين الوعي والفكر، أو بين التوعية والتفكير. فما طبيعة هذه العلاقة وحدودها بين هذين المصطلحين؟ أهى علاقة تماهٍ، أم تبادلٍ، أم قطعية؟

من الواضح أنّه يعسر الفصل بين مصطلحي الوعي والتفكير، فكلّ منهما يحتاج إلى الآخر، وهو ما يجعل العلاقة بينهما معقدة ومتشابكة، فلا توجد نقطة انطلاق محدّدة للوعي لتحقيق التفكير، ولا نقطة محدّدة ينطلق منها التفكير للوصول إلى الوعي. يشكّل هذا الترابط بين المصطلحين قوّةً في حدّ ذاته، إذ يوجّه الإنسان نحو فهم أعمق لذاته وللعالم من حوله فيعزّز قدرته على اتّخاذ قرارات واعية بدلاً من الانشغال بتحديد حدود المصطلحات لغوياً أو مفاهيمياً.

إنّ هذا الترابط من منظور فلسفيّ يعني أنّ الوعي يهتمّ بتعميم المعرفة وتوجيهها نحو المجتمع بأسره، فهو يشمل غالبية الأفراد ضمن الدولة أو المؤسسات، ويحرص على بثّ القيم والمبادئ الأساسية. على سبيل المثال، قد نجد إطاراً سامياً أو مسؤولاً في الدولة أو الجامعة، لكن وعيه محدود بمجال اختصاصه، ومن ثمّ يحتاج إلى التوجيه والتوعية المستمرة لذلك نلاحظ أنّ العديد من المؤسسات العامة والخاصة تقوم بدورات تكوينية وتدريبية لمنظوريها لتحسينهم مع التطوّرات المعرفية والعلمية والواقعية.

على خلاف ذلك، يُعدّ التفكير أو الفكر اختصاصاً نخبويّاً، يمارس ضمن مجالات دقيقة كالطبّ، والرياضيات، والفلسفة، والأدب، وغيرها. فالتفكير لا يكتفي بالوعي السطحيّ، بل يسعى إلى التحليل العميق والتجريد، ويُمكن الفرد من استكشاف المجهول وصياغة الحلول المبتكرة. من هذا المنطلق، يمكننا القول إنّ العلاقة بين الوعي والفكر ليست علاقة تفضيل أو تبعيّة، بل هي علاقة تكاملية: الوعي يمهّد الأرضية لفهم أوسع، والتفكير يقدّم الأدوات اللازمة للابتكار والتعمق، وممّا يشكّلان العمود الفقريّ لتقدّم الإنسان والمجتمع.

المطلب السادس: التنوع الفكري من النظري إلى العملي

بعد أن عالجنا مصطلحي التنوع والتفكير لغويًا واصطلاحيًا ومضمونيًا، يبرز سؤال مركزي مفاده: كيف يمكن نقل هذين المصطلحين من حيز التنظير إلى مجال الممارسة؟ أي كيف يمكن الانتقال بهما من مستوى التنظير في الثقافة السائدة¹⁵ إلى مستوى الممارسة في الثقافة الصلبة، حتى يتحوّل إلى وعي حيّ متحرّك يلازم ذات الفرد، ويوجّه مسار حياته العملية واليومية، رغم ما قد يعترض هذا التحوّل من عوائق نفسية وسلوكية ومادية؟

إنّ امتلاك الفرد لمساحة من الوعي والتفكير يجعله كالأسير الذي مرّق قيوده، فبدلاً من الأسر تحلّ الحرية، وبدلاً من الجهل يحلّ الوعي. فأسرّ العقول بالجهل والعادات والتقاليد أخطر من الأسر الماديّ للفرد. فإذا تحرّر العقل والوعي والتفكير، يتحوّل الفرد إلى طاقة إبداعية متميزة وملهمة على المستويين النظري والعملي، فلا يعود قارئاً ساذجاً أو متقبلاً بسيطاً للآراء والأفكار، بل يصبح ممتلكاً لشخصية وازنة تميّز بين النفع والضرر، وبين الموجب والسالب، وبين الطيب والخبيث.

فالوعي هو القارب الحقيقي لنجاة الأفراد من كلّ أشكال الدغمائية والسذاجة والبساطة الفكرية، إذ نعت أفلاطون (Platon) (427 ق.م - 347 ق.م)، هذه الفئة الساذجة بأهل الكهف، فالذين يقطنون الكهف لا علاقة لهم بالعالم الخارجي وما يتوقّف فيه من نورٍ وحركة، لأنهم اعتادوا الظلمة، حتّى أصبحت أشعة الشمس المتسلّلة إلى الكهف مصدر إزعاج بالنسبة إليهم، إذ تُقلق ظلمتهم المألوفة. لذلك، فإنّ امتلاك الوعي والتفكير يمثّل لحظة تحرّر مهمّة تُخرجهم من وضع الكهف، بما يرمز إليه من ظلمة، إلى فضاء الطبيعة والإنسان، بما يرمز إليه من وعي وتفكير.

صحيح أنّ لحظة الخروج من الكهف مؤلمة وقاسية، لكنّها ضريبة التحرّر، سواء من الظلمة أو من الجهل، لأنّ الانتقال من الجهل إلى الوعي، ومن الدغمائية إلى التفكير، قد يكون أكثر إيلاّماً من لحظة الخروج من الكهف ذاته، فامتلاك الوعي والتفكير يحتاج إلى جهدٍ ودربة وإرادة، حتّى يتخلّص الفرد من عبء الجهل ويحمل عبء ذاته.

¹⁵ - أول من اشتهر باستعمال مصطلح «الثقافة السائلة» هو عالم الاجتماع والفيلسوف البولندي زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman)، في إطار مفهومه الأوسع "الحداثة السائلة"، وقد تناول باومان، الثقافة السائلة، بوصفها ثقافة تتسم بسرعة التغير، وعدم الاستقرار، وضعف الثبات في القيم والهويات والعلاقات، في مقابل الثقافة «الصلبة» أو المستقرة.

الوعي، لذلك، يفضل بعض الناس البقاء في "راحة الجهل" بدل تحمّل "قلق الوعي" أو "شقاء العقل"، وهو ما عبّر عنه الشاعر أبو الطيب المتنبي في قوله:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله *** وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم¹⁶

فالفرد الحكيم والذكي والواعي يتألم من فرط تفكيره وحسّه المرهف، حتّى في أوقات راحته، بينما يكون الفرد الجاهل بسيطاً، يعيش غالباً في حالة من الاطمئنان والانسجام والهدوء، لأنّه لا يدرك خفايا الأمور ولا يسعى إلى معرفتها ولا يهتم بعواقبها، فيمضي في حياته دون قلقٍ يُثقله أو تفكيرٍ يُؤرّقه.

لذلك، فإنّ التوعية الفكرية لا تتوقّف عند حدود المعرفة والوعي، بل تتساءل عن كيفية تشكّل المعرفة، والمنهج الذي أدّى إلى بنائها، ثمّ الغاية من هذا البناء، إذ أنّ الفرد الواعي لا ينخدع بحسن النوايا ولا يُسلم بظاهر القول، بل يغوص في البحث ليكشف خلفيات هذه المعرفة ومراميها، وهو ما ينقل الفرد من حالة التفكير إلى حالة التفكير في التفكير ذاته، وهي مرحلة أوعى وأعمق وأنفذ إدراكاً وهو ما يسمّى بالنقد المعرفي.

المبحث الثاني: أهمية النظم المعرفية ودورها في تحقيق الوعي

لعلّ أول سؤال يتبادر إلى الأذهان عند دراسة مسألة النظم المعرفية هو: ما نغني بهذه النظم؟ وهل هناك نظام معرفي واحد، أم نظم معرفية متعدّدة ومتنوعة؟ وهل هذه النظم قابلة للتطور والإضافة، أم أنّها ثابتة لا تتغيّر؟ ثمّ ما دور هذه النظم في تشكيل الوعي الفردي والجماعي؟ وهل تُنتج هذه النظم الوعي، أم تُنظّمه، أم تحدّه؟

المطلب الأول: في معنى النظم المعرفية (Cognitive Systems)

لا يكتسب النظام المعرفي مشروعيتّه إلّا بقدر ما يُسهّم في بناء المعرفة وتنظيمها، إذ لا يقتصر دوره على تجميع المعطيات، بل يتجاوز ذلك إلى ترتيبها ضمن نسقٍ يمنحها دلالةً ويجعلها قابلةً للإدراك والاستثمار. ومن ثمّ، فإنّ قيمة أيّ نظام معرفي تكمن في قدرته على تمكين الفرد، والإنسان بوجه عامّ، من الارتقاء في سلّم الفهم، وذلك تبعاً لاختلاف درجات الوعي ومستويات التخصص والمعرفة.

غير أنّ النظم المعرفية لا تتسم بالوحدة أو الانسجام المطلق، بل هي متعدّدة ومتباينة، وقد تبلغ حدّ التعارض، وهو ما يتجلّى بوضوح في كلّ من الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية، حيث تتحاور أنساق معرفية مختلفة في منطلقاتها وغاياتها.

¹⁶ - المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين. ديوان أبي الطيب المتنبي. تحقيق عبد الوهاب عزام. القاهرة: دار المعارف، 1944م، ط1،

وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار كل نظام معرفي تعبيراً عن جهد فكريّ مخصوص، نشأ في سياق قراءةٍ فرديةٍ للواقع والمعرفة، ثمّ ما لبث، بفعل قوّته التفسيرية وتماصكه الداخليّ، أن ارتقى إلى مستوى النسق، ليغدو إطاراً موجّهاً للفهم، أو مدرسةً فلسفيةً قائمةً بذاتها. ومن أهمّ النظم، بصفةٍ عامّة، نجد: النظام الدينيّ، الذي يعوّل على النصوص المقدّسة والتأويلات، ثمّ النظام الفلسفيّ، الذي يقوم على الحجج والبراهين العقلية، ثمّ النظام العلميّ، الذي يتأسّس على المنهج التجريبيّ والتحقّق من خلال التجربة، وأخيراً النظام الإيديولوجيّ، الذي يعمل على بناء المعارف التي تخدم الرؤى والتصورات السياسية والاجتماعية.

فعلى مستوى الفلسفة الإسلامية، نجد في الفكر الإسلاميّ نظاماً معرفيةً، أقدم في نشأتها مقارنة بالنظم الغربية، لذلك نالت أولويّة الذكر والتحليل في هذا العمل، من أهمّها:

النظام البيانيّ، الذي يعتمد على القرآن والسنة واللغة، ومن أبرز رواده الشافعيّ وابن حزم. يقوم على التفسير والقياس والبلاغة، ويعتبر أنّ المعرفة تُستمدّ من النصّ وتُفهم عبر اللغة .

النظام البرهانيّ، الذي يقوم على البرهان العقليّ والمنطق، عامّةً، والأرسطيّ خاصّةً، ومن أبرز رواده الفارابي وابن رشد، ويؤكد هذا النظام أنّ المعرفة الحقيقية لا تُدرك إلّا بالعقل والبرهان .

النظام العرفانيّ، القائم على الذوق والكشف والحدس، ومن أهمّ رواده أبو حامد الغزالي وابن عربي، ويعتمد على التجربة الروحية، إذ يرى أنّ المعرفة الحقيقية لا يمكن إدراكها إلّا بالقلب، وليس بالعقل وحده .

النظام الكلاميّ، الذي يسعى إلى الجمع بين العقل والنقل، ويقوم بدور المدافع الأساسي عن العقيدة، ومن أبرز رواده الإمام الجويني وفخر الدين الرازي، اللذين اعتمدا على الجدل والحجاج العقليّ، معتبرين أنّ العقل قادر على فهم العقيدة والدفاع عنها.

مقابل ذلك، فإنّ أهمّ النظم المعرفية التي عرفت في الفلسفة الغربية، هي: العقلانية، ويمثلها كلٌّ من ديكارت وسبينوزا، والتجريبية، ورائدها جون لوك، والنقدية، وعميدها كانط، والوضعية، ورائدها أوجست كونت، والتأويلية، ومنظرها بول ريكور، ثمّ بُني ما بعد الحداثة التي عمل على تأسيسها ميشال فوكو.

وكملاحظةٍ أوليّةٍ نسوقها في إطار استحضار المنظومتين المعرفيتين، الإسلامية والغربية، تتمثّل في شموليّة الفكر الإسلاميّ الذي يجمع بين دور العقل والروح والنقل، مقابل تخصّص الفكر الغربيّ أو تجزئته. كما أنّ لكلّ نظامٍ

معرفيَّ طريقته ومنهجه في إنتاج المعرفة وإنارة الوعي، وهو ما يؤكد أنَّ المعرفة ليست بنكًا للمعلومات أو المعطيات، بل هي مسارات إدراكية متعددة ومتطورة، قد تبدو متناقضة، لكنها تسهم جميعًا في بناء الوعي الإنساني والحضاري وتطويرة.

المطلب الثاني: دور النظم المعرفية في تحقيق الوعي

بعد أن تعرّضنا للتعريف بأهم المنظومات المعرفية في الثقافتين الإسلامية والغربية، سنسعى إلى استحضار أمثلة ونماذج من هاتين الحضارتين، لبيان دورها في تعزيز الوعي بالتعرف على:

النموذج العرفاني في الثقافة الإسلامية، بوصفه منظومة معرفية. ويعود اختيارنا للنموذج العرفاني إلى ما أسهم به في إثراء المنظومة المعرفية الإنسانية بصفة عامة، والمنظومة المعرفية الدينية الإسلامية بصفة خاصة، إذ ظل هذا النموذج حاضرًا في اهتمامات عدد من الفلاسفة والمستشرقين. وسنلج إلى هذه المنظومة من خلال أحد أبرز ممثليها، وهو الشيخ محيي الدين ابن عربي، الأندلسي المولد، وممثل التيار الصوفي والعرفاني، الذي يرى أنَّ القلب يمثل سبيلاً أساسياً إلى المعرفة والإدراك، من دون أن يقتضي دور العقل.

والنموذج العقلاني في الثقافة الغربية، الذي أثار جدلاً واسعاً، سواء في الأوساط الفكرية أو الدينية المسيحية، لما اتّسم به من جرأة معرفية وسعي إلى تحليل المعارف والظواهر الإنسانية والطبيعية والاجتماعية والسياسية اعتماداً على العقل، وهو الفيلسوف باروخ سبينوزا، هولندي المولد، ارتبط اسمه بتأسيس تصوّر عقلائي حديث يميل إلى الفصل بين الدين والدولة.

أولاً: النموذج العرفاني محي الدين ابن عربي (558 هـ - 638 هـ).

أحدث ابن عربي منعطفًا مهمًا في الفكر العربي الإسلامي، إذ جسّد أحد الملامح الأساسية في انتقال الوعي من المعرفة إلى العرفان. ونعني بالمعرفة، بما هي اختزال للعلم والوجود في العقل الصرف أساساً، كما نعني بالعرفان ما هو توسّل بالذوق والكشف والتحرّر من أسر العقل، فالظاهر ليس إلّا تجلياتٍ وصورة قد تكون خادعةً ومضللةً أحياناً، ممّا يفرض على العارف تجاوزها، وهو ما يجعل من سمو الأخلاق وتعالى النفوس وترفع الأجساد شروطاً أساسية للإدراك، وتحقيق تصوّر عرفاني أصيل للوجود¹⁷.

وبذلك نكون إزاء محاولة جديدة لتجاوز الفهم الأحادي للوجود، أي الفهم القائم على المعرفة العقلانية بوصفها انتصاراً مبالغاً فيه للعقل، نحو معرفة تستند إلى العقل والذوق معاً، أي الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الكشفية.

¹⁷ - انظر: لسيود، البشير، نظرية الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2021، ط1، ص 201.

فقيمة الإنسان ومبلغه من الوجود يتحددان بمرتبه المعرفية، إذ إنّ درجة الوجود هي، في جوهرها، مستوى معرفي. لذلك، فإنّ مشروع ابن عربي يتأسس على منظومة عرفانية تسعى إلى تجاوز الأنظمة البيانية والبرهانية والكلامية.

شكل عرفان ابن عربي أهمية كبرى في الفكر الإسلامي، وخاصة في مجال المعرفة، بسبب "غزوه لدائرة البيان وتأثيره فيها على صعيد المحتوى والمضمون، وتأثره بها على صعيد العبارة والشكل"¹⁸، كما طرح ابن عربي إشكالية مهمة في الفكر الإسلامي وهي مسألة التأويل والذي هو "ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معا"¹⁹، لذلك فإنّ ابن عربي يقدم لنا "فلسفة في التأويل قد تساعدنا على كشف الجوانب المشابهة في فكر غيره، سواء السابقين عليه أو التالين له"²⁰.

لذلك حقق مشروعه نقلة نوعية في الوعي بالوجود، حتى "ينهض بعقلانيته ويستردّ روحه، تلك الروحانية المؤسسة على العقل، والعقل المنتهي بالروحانية، فتكون قضيتته مبنية على أضلع ثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة. وهي قضية تكشفّت بوضوح في اللقاء الشهير بين ابن عربي وابن رشد، أي ملاقات العقل بالطريقة، وهو ما أفرز خطاب العرفان الفلسفي"²¹.

يسعى ابن عربي إلى الانتقال من العقل "السياقيّ التداولي" إلى "العقل الوجداني"، ومن "الروحانية المشتتة" إلى "الروحانية العقلانية"، فهو لا يقصي أيّ نظام من نظم المعرفة، بما في ذلك المعرفة العقلية، بل يسعى إلى التأسيس لنظام معرفي يجمع بين آليات التفكير والوجدان والنصوص.

ذلك أنّ الاتكاء على جنس واحد من المعارف قد يخلق ضرباً من الانفصام في الوجود، كما يرى ابن عربي. ثمّ إنّ أنّ الاعتماد على الثنائيات، كثنائية المادة والروح، أو العالم الماديّ والعالم المثاليّ، يُسقط المعرفة في تقابلات حادة،

¹⁸ - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009، ص347.

¹⁹ - أبوزيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مكتبة التنوير دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص18.

²⁰ - ن.م، ن.ص.

²¹ - بلقاسم، خالد، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2004، ص113.

ويؤسس لحالة من الاستقطاب، وما يترتب عنها من انفصام على مستوى الوعي والإدراك بصفة عامة. لذلك ابتكر ابن عربي منهجاً خاصاً يجمع بين مختلف الأنماط المعرفية، وهو المنهج العرفاني.

من البديهي لدى المختصين أنّ النظام العرفاني الأكبري، كما عند ابن عربي، لا يضادّ بقية النظم المعرفية ولا يناقضها، ولا يسعى إلى التصادم معها، بل يهدف إلى بناء منظومة معرفية جديدة تعمل على تجاوز النقائص والفراغات في سائر المنظومات المتاحة من خلال الجمع بين الذوق والعقل والحس، إذ يقول "ولولا العين لم يظهر لعقل دليل عند اللبيب"²²، فالحواس يمكن أن تكون مدخلا للأخطاء، لكن سبب هذه الأخطاء ليست الحواس في حدّ ذاتها لكن عملية الإدراك تمت بشكل خاطيء "وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحسّ وليس كذلك وإنما الغلط للحاكم"²³.

لذلك يقرّ ابن عربي بأن اعتماد ملكة العقل على الحواس سيحرمها من القدرة على استقبال التفحات الإلهية والفتوحات الربانية لأنّ هذه الوسائط عاجزة عن استقبال العطاء الرباني ولا يمكن أن تساعد العقل على فهمها "يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها"²⁴، ممّا يجعل الحواس في نظر ابن عربي عوائق معرفية للعقل²⁵.

فلم يكن اهتمام ابن عربي منصباً على نقد بقية المنظومات بقدر ما كان موجّهاً نحو التأسيس لمنظومة جديدة تجمع بين العلوم والأفكار والإنسان والوجود بصفة عامة. فهي منظومة شبه مكتملة، لا تُقصي طرفاً، غير أنّها لا تنفتح، في أفقها النهائي، إلّا نحو الله أو المطلق، فابن عربي لم يُلغِ الوعي النقدي، بل تجاوزه نحو أفق تأمليٍّ أعمق، فهو يرفض مبدأ الصراعات والتناقضات الحادة من أجل التأسيس للانسجام بين مختلف النظم المعرفية، وهو ما يعكس تركيبته المتوازنة ومرونته المعرفية العالية. لذلك حصر صراعه في النفس والأهواء، مقابل التخلّي عن بقية الصراعات أو الترفع عنها، أي نقل الصراع من الخارج إلى الداخل، فصوت نداء الهوى قادر على إغراء النفس وصمّ العقل، إذ يقول ابن عربي "كما أجابت حواء إبليس في أكل الشجرة، ومن هنا وقعت بين الهوى والعقل الوقائع والحروب والفتنة على هذا الملك الإنساني"²⁶.

ثانياً: النموذج العقلي، باروخ سبينوزا (1632-1677م)

²² - الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت. ج. 2، ص. 628.

²³ - المرجع نفسه، ج. 1، ص. 314.

²⁴ - المرجع نفسه، ج. 1، ص. 289.

²⁵ - انظر: لسيود، البشير، نظرية الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، مرجع سابق، ص 205.

²⁶ - المرجع نفسه، ص. 36.

على خلاف رؤية ابن عربي، الذي يراهن على التصوّر العرفانيّ، يطالعنا سبينوزا برؤية جديدة تنبني على المسار العقليّ، إذ يعتبر أنّ "المعرفة العقلية حصيلة تدرّج معرفيّ عاشه الإنسان من الانفعال إلى الفعل، ومن الجزئيّ إلى الكلّي، ومن المختلف إلى المشترك، ومن الاعتباريّة إلى الاستدلال، فهي معرفة مسكونة بالصراع الدائم"²⁷، ويحدّد جيل دولوز (1925-1995) أطراف هذا الصراع "بين المفهومات الثلاثة: التشكيك، والتنزيه، والاستدلال"²⁸، أي الانتقال من حالات النقص إلى حالات الاكتمال والتمام، باعتبار أنّ "ما يكون مشتركاً بين جميع الأشياء، ويوجد في الجزء والكلّ على حدّ سواء، لا يمكن تصوّره إلّا على نحوٍ تام"²⁹.

ينفرد النظام التشغيليّ للأفكار في المعرفة العقلية بالانسجام الداخليّ، فكلّ فكرة داخل الذهن تُحيل إلى فكرة أخرى من داخل الفضاء الذهنيّ. ويعكس هذا الانسجام الداخليّ قدرة سبينوزا على الكشف عن عناصر التواصل والارتباط بين الأفكار بطريقة عقلية وعلمية، قادرة على إقصاء الأخطاء الساكنة في وعي الإنسان، والتأسيس لمعرفة خالية من الانحرافات، من خلال بناء نسقٍ رياضيّ هندسيّ استدلائيّ، يقيم معرفة حقيقية بالوجود تُحرّر الإنسان من الحيرة والدغمائية. فإذا كانت خطوط الطول هي علاقات السرعة والتمهّل والحركة والسكون فإن خطوط العرض هي مجموع الانفعالات³⁰، لذلك عمل سبينوزا على إخضاع جميع مكّونات الوجود إلى منظومة المعادلات الرياضية والقوانين الهندسية لأنّ "الله يتصرّف بقوانين طبيعته وحدها ولا يخضع لأيّ قسر"³¹.

ويتميّز النسق السبينوزيّ بأصوله التأسيسية المبنية على المعرفة العقلية الصحيحة، من خلال توظيفه للمنهج الرياضي والاستدلال الهندسيّ، واعتماد الانسجام العقليّ مقياساً للحقيقة. ولكي يضمن سبينوزا معرفة صحيحة، وطّن نسقه بقواعد صارمة تسمح له بتطوير مداركه المعرفية، من معرفة لا تدرك إلّا الجزئيّ إلى علمٍ يحيط بالكلّي، ومن حالة التصوّرات إلى حالة البرهان والعلم الصحيحين.

²⁷ - انظر: لسبود، البشير، نظرية الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، م، س، ص 207.

²⁸ - دولوز (جيل)، سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة أنطوان حمصي، ط1، أطلس للنشر والتوزيع، 2004، ص33.

²⁹ - سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس. د.ت، ص. 135.

³⁰ - Deleuze Gilles, Spinoza et la philosophie pratique, éd. Minuits, Paris, 1981.2003

³¹ - سبينوزا، علم الأخلاق، م.س.، ص. 52.

ورغم سير سبينوزا على خطى ديكارت الرياضية، فإنّ توظيفه لهذا المنهج كان أعمق وأشمل، من خلال رفضه لهلوسات الفكر اللاهوتي، وتمّزده على "الثوابت" الدينية والسياسية في عصره، ممّا حوّل أعماله إلى معابد متميزة للعقل، بعد أن تحرّرت من الفكر الغائي والأحكام المسبقة. وقد صنّف المعرفة إلى ثلاثة أجناس: المعرفة الحسية، ثمّ المعرفة العقلية التي يعتبرها المعرفة الحقّة، وأخيراً المعرفة الحدسية أو البديهية، التي تنفرد بالوضوح والتميز، وتمثّل لديه المعرفة السامية³².

اعتبر سبينوزا الإدراك الحسيّ إحدى وسائل المعرفة، من خلال خضوع الإنسان للطبيعة، واتباع عواطفه، والتفاعل مع المعارف المتبورة والمختلطة التي توفرها الإدراكات عبر التجربة المبهمة عن طريق الحواس، ليصبح سبب تسرّب هذا الخلط والبتّر المعرفي، حسب تصوّره، هو اعتماد إدراكات النفس على "النظام العامّ للطبيعة"، أي إنّ هذه المعارف مدفوعة من خارج النسق النفسي، فهي حصيلة التأثيرات الخارجية وليست وليدة البناء الداخلي المنسجم، لأنّ النفس البشرية لا تدرك "تأثيرات الجسم فحسب، بل تدرك أيضاً أفكار هذه التأثيرات"³³.

إنّ الإدراك العقليّ للمعرفة هو التحقق من أنّ شيئاً ما لا يتحقّق إلّا على الحالة التي هو عليها، ولا يمكن أن يكون على نحو آخر مختلف عنها، ويعرّفه كانط بقوله: "الإدراك هو وعي أميريّ، أعني وعي مصحوب بإحساس"³⁴، فتصبح جميع المعارف مرآة عاكسة للعقل من خلال التفكير والتأمّل، وهو ما يعني التحرّر الجزئيّ ثمّ الكلّيّ من الانفعالات، من خلال اكتشاف العلل الأولى المتحرّرة من الانطباعات الذاتية، لأنّ "العقل يسعى في الاستدلال إلى إحالة كثرة تنوّع معرفة الفاهمة إلى أقلّ عدد من المبادئ وإلى اضفاء أسمى وحدة بينها"³⁵، وبذلك تصبح ميزة المعرفة العقلية هي التحرك داخل منظومة ذهنية باطنية، تترتب عليها أفكار تنسجم مع نظام ضروري، وتكون متوالدة ومتناسجة، وهذه الصرامة في البناء والمصدر تجعلها معرفة سليمة وحقّة.

لقد تحوّل اعتماد الإنسان على العقل إلى لحظة فارقة حرّته من الوهم والظنّ، فهي لحظة خلاص من المعرفة الانطباعية الضيقة التي تحدّ من تفكير الإنسان وإرادته وقوّته، لأنّ العقل أصبح يبحث عن العلل والقوانين التي تربط بين مكّونات الوجود من خلال البرهنة والاستدلال، ليحقّق بذلك معرفة واضحة يقينية.

المبحث الثالث: الاشتباك بين التوعية الفكرية والنظم المعرفية

³² - أنظر: سبينوزا، علم الأخلاق، م، س، ص. 139.

³³ - ن.م، ص. 267.

³⁴ - كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، م، س، ص 130.

³⁵ - ن.م، ص 190.

سنحلل في هذا المحور العلاقة التأسيسية بين التوعية الفكرية والنظم المعرفية، وعمق التأثير والتأثر بينهما. إذ نلاحظ، من خلال ما انتهينا إليه في المحورين السابقين، أنّ التوعية والتفكير، أو الوعي والفكر، مرتبطان ارتباطاً عميقاً وأساسياً، ولا يمكن الفصل بينهما. كما أنّ الاشتباك بين الوعي النخبوي والواقع يساهم في إنتاج النظم المعرفية، بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية والتاريخية والمؤسسية، وكذلك فإنّ الاشتباك بين النظم المعرفية ذاتها هو الذي أدّى إلى تأسيسها وتطويرها، كما هو الشأن بين أفلاطون وأرسطو أو الغزالي وابن رشد، أو بين ديكارت وسبينوزا.

المطلب الأول: التلازم بين الوعي والفكر

من الواضح أنّ الوعي هو الذي يدرك الواقع من خلال الاحتكاك اللحظي به، وأنّ الفكر هو الذي يقدم القراءات، ويؤسس النسق، ويقترح الحلول. لكن إدراك الواقع ليس مسألة متاحة للجميع، لاحتياجه إلى الفراسة والخبرة، فتبرز النخبة بوصفها الأقدر على تفكيك إشكالاته، ورسم الرؤى لتجاوز مطباته. فالإنسان المثقف، كما يقول هيجل (Hegel) (1770-1831) "هو الذي يحسن ختم أفعاله ببصمة الكلية، وهو الذي تخلى عن خصوصيته بحيث أصبح يتصرف وفق مبادئ كلية"³⁶.

إنّ المفكر الحقيقي هو الذي يتحرر أولاً من المنظومة التقليدية بمختلف أنواعها، ثم يدرس الواقع من خلال معطيات الواقع ذاته وبمناهج علمية صارمة ثانياً، فلا يسلط نفسه على الواقع ويقراه قراءة ذاتية أو انطباعية، بل قراءة علمية وميدانية وموضوعية، وبذلك يتحوّل المفكر إلى محلل رياضي للبيانات وقارئ اجتماعي للوقائع، فيزج بين التجريدية والمادية، لأنّ "العقل المحض في استعماله الدغمائي (وليس في استعماله الرياضي) لا يعي أنّه يجب أن يراعي بدقة تامّة قوانينه العليا، بقدر ما يجب عليه أن يمثل باحتشام ومجرداً تماماً من مظاهر الادّعاء الدغمائي، أمام محكمة عقل أعلى يفحصه بعين الحاكم الناقد"³⁷.

³⁶ - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire, trad. Kostas Papaioannou, Union générale d'éditions, coll.

« 10/18 », Paris, 1965, pp. 87-88.

³⁷ - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، م.س، ص 358.

لذلك يمثل الوعي مرحلة مهمة وأساسية في عملية الإدراك والتشخيص لكن هذه المرحلة غير كافية لتحديد الإشكالات وبناء النسق لذلك يأتي دور المفكر ليعيد ترتيب هذه المستويات المتعددة من الوعي وبنائها في صورة أنساق فكرية تشكل رؤية متكاملة للدولة والمجتمع نظرا لقدرته على "استيعاب السمات الخاصة في جزئياتها وتجزئة الظرفيات وعزل مختلف المظاهر والفعل تجريدًا بإضفاء صورة الكلّ مباشرة على كلّ سمة من هذه السمات"³⁸.

إنّ الوعي المبدع ليس ظاهرةً جماعيةً، بل هو لحظة انتخاب للأفراد المتميزين بعمق التفكير، القادرين على النفاذ إلى حقيقة قضايا الإنسان وهمومه على مختلف المستويات. "فالإنسان المثقف يعرف مختلف سمات الموضوعات، إنّها توجد من أجله، وقد منحها تفكيره الثقافي شكل الكليّة"³⁹.

يشير هيجل إلى مجموعة من الجدليات المتداخلة بين الذات والواقع والأفكار والكليّة، فيتدخل المثقف ليصنع منها نسقًا متكاملًا، لقدرته على استخراج السمات المشتركة للأفراد والمجتمعات على مختلف الأصعدة، وبذلك يتحوّل المفكر إلى طبيب معرفي وحضاري، لتمكّنه من تشخيص الواقع وتفكيك أزماته، ثمّ يقدم الرؤية المناسبة لهذه المعضلة أو تلك. لذلك انتهت أغلب اجتهادات المفكرين وأعمالهم إلى بناء أنساق معرفية تسعى إلى معالجة قضايا الأفراد والمجتمعات.

المطلب الثاني: الاشتباك والتفاعل بين النظم المعرفية

النظم المعرفية هي أعمال واجتهادات سعى أصحابها إلى التفاعل مع الواقع، وحاولوا أن يقدموا تصوّراتهم للإشكالات التي تواجه الإنسان فردًا وجماعة. لكن عندما تُطرح مسألة النظم المعرفية، فمن المعيب التفاعل معها كمقدّسات فكرية لا ينضب مفعولها ولا تظهر نقائصها، بل هي رؤى أو أفكار أو أنساق في إطار زمني ومكانيّ معيّنين، ممّا يعني ضرورة التفاعل النسبي مع هذه النظم، والعمل على نقدها وتجاوزها، لأنّ النسق الفكري الواحد قد يكون مناسبًا لهذا المجتمع وغير مناسبٍ لذاك، فاستثمار هذه الأنساق يجب ألا يكون عابرًا للحدود المكانية والزمانية، وألا يكون مسألة مقدّسة لا تتسرّب إليها الأخطاء، وهو ما يحول دون تحقيق الإبداع والتطور والإضافة.

لقد مثل الاشتباك والتفاعل بين النظم المعرفية خطوة مهمة في تطوير الأفكار والمضامين والمناهج، فلم تعد النظم المعرفية نظمًا مغلقة، بل استفاد بعضها من رؤى وتصورات بعض، من خلال عدّة وسائط، مثل ظاهرة الاقتباس، والاستيعاب، والنقد، وإعادة التأويل، والإبداع.

³⁸ Hegel , La raison dans l'histoire, op. cit, pp. 87-88

³⁹ Ibid., pp87-88

فالاقتباس من شأنه أن يُثري النصَّ ويُغني الفكرة من خلال الانفتاح على ثقافة الآخرين من أفراد ومجتمعات وشعوب، فيساعد المفكر في دعم أفكاره وتوضيحها بالأفكار السابقة أو المتزامنة، فيفتح أفق التفكير وتحقق الإضافة، فلا يظل الفرد رهين آرائه وتصوّراته، بل يصبح قادرًا على الاستفادة من إنتاجات عقول الآخرين. كما أنّ الاقتباس بدوره يمكن أن يتطوّر ليصبح شكلاً من أشكال الاستيعاب أو التلافح المعرفي بين مختلف المناهج والعلوم والاختصاصات، فاحتكاك المعارف بعضها ببعض، وتفاعلها المضموني والتجريبي، من شأنه أن يُنتج أنساقاً معرفيةً جديدةً أكثر صرامةً وفاعليةً، فالتلافح بين الأفكار والمعارف، مهما كانت حدة تناقضاتها، يمكن أن يُفضي إلى بناءات فكرية جديدة وأكثر واقعية.

أما النقد، فيعكس شخصية القارئ المدرك الذي تجاوز مرحلة التقبّل السلبي للمعرفة ليصل إلى مرحلة الباحث الناقد الذي يحلّل كلّ المتلقّيات الجديدة ويفكّكها، فيغيب التسليم التلقائي بأيّ معرفة حتّى يتمّ تنخيلها بغربال النقد، فيأخذ الباحث ما يصحّ منها وما يستفيد منه في علومه واختصاصه، ويستبعد ما يثبت ضعفه أو عدم ملائمته.

تُعَدّ مسألة التأويل وإعادة التأويل المرحلة المتقدّمة من النقد، فلم تتوقّف المعرفة عند الاقتباس أو الاستيعاب أو النقد، بل انتقلت إلى مرحلة التأويل وإعادة تأويله، بمعنى تجاوز الدلالة الظاهرية للنصّ والبحث عن الدلالات الرمزية أو الخفية أو الباطنية. وتحتاج هذه العملية إلى درجة كبيرة من التمكن، وما يقتضيه ذلك من إحاطة بموضوع النصّ وصاحبه والظروف التي أحاطت بإنتاجه، مثل كتاب **كليلة ودمنة** لابن المقفع، الذي جاء على لسان الحيوان، في حين كان كتاباً سياسياً بامتياز.

فالتأويل هو لحظة إنتاج ثانية للنصّ من خلال النصّ ذاته، لكنّه لا يتوقّف عند ظاهر القول، بل يغوص في أعماقه وحيثياته العلمية والسياسية والتاريخية والدينية، فكلّ نصّ هو رسالة أو فكرة، لكن فهمها على حقيقتها يقتضي فكّ جميع شفراتها، لأنّ "إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنصّ التراثي في أيّ مجال معرفي"⁴⁰، فالتأويل هو لحظة تفكيكٍ شاملةٍ للنصّ، وإعادة ترتيبٍ لمضمونه ودلالاته، فهو عملية غوصٍ في أعماقه، وإظهارٌ للأفكار والمعاني المسكوت عنها لأسباب تاريخية أو معرفية أو سياسية أو دينية.

⁴⁰ - أبوزيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص6.

أمّا الإبداع، فهو المرحلة المتوّجة لكلّ هذه الخطوات، إذ يتمّ استثمار مراحل الاقتباس والاستيعاب والنقد والتأويل وهضمها، فتتحوّل المعارف السابقة إلى منجزٍ مبتكر بعد أن وظّف الباحث أغلب هذه الخطوات أو استفاد منها. فالإبداع هو عملية إعادة بناء وتجاوز للأنقال المعرفية القديمة، فينشأ نسق جديد له خصوصياته المضمونيّة والمنهجية، وله رسالته العلميّة والمعرفية.

إنّ الإبداع ليس عملية آليّة ينتهي إليها الباحث، بل هو لحظة تحمّرٍ واكتمالٍ معرفيين في مجال من المجالات. فبعد استيعاب كلّ الخصوصيّات القديمة، ستظهر خصوصيّات جديدة مبتكرة استثمرت القديم وأعادت صياغته مضمونيّاً وعلميّاً ومنهجياً في نسق جديد، مثل أفلاطون الذي استفاد من سقراط، وأرسطو الذي استفاد من أفلاطون، وسبينوزا الذي استفاد من ديكارت، وماركس الذي استفاد من هيجل، وابن سينا الذي استفاد من الكندي، وبذلك تبرز فلسفات جديدة على أنقاض الفلسفات القديمة بفعل عملية التجاوز والإبداع.

وكنموذج على فاعلية الاقتباس والاستيعاب والنقد، نجد تفاعل المسلمين مع الفلسفة اليونانية، إذ شهدت الفلسفة الإسلامية تدرّجاً من الاطلاع والاقتباس والاستيعاب إلى النقد والتأويل، ثمّ الإبداع، فأضحت منظومة فلسفية تتسمّ بالصرامة والدقّة والمنهجية، كما أسهمت في تطوير مناهج النظر والاستدلال من خلال توظيف الاستقراء، فتحوّلت الفلسفة الإسلامية من مرحلة التلقّي إلى مرحلة الإنتاج.

المطلب الثالث: نماذج من التفاعل الحضاريّ بين النظم المعرفية:

بناءً على ما تقدّم من إطارٍ نظريّ حول التفاعل بين النظم المعرفية، فإنّ هذه الدراسة لا تكتمل إلّا ببحث تجلّياته التاريخية والمعرفية في الحضارات الكبرى، إذ شهدت هذه الحضارات ضروباً من التفاعل بين النظم المعرفية أخذاً وعطاءً. لذلك، سنتناول نموذجاً معرفياً من الحضارة اليونانية، ومن الحضارة الإسلامية، ومن الحضارة الغربية، مع بيان ما أفضى إليه هذا التفاعل من تحولات معرفية وعلمية وفكرية. كما تجدر الإشارة إلى أنّ التفاعل بين النظم المعرفية يتخذ ضربين: أحدهما داخليّ، ويتمثّل في التفاعل بين الفلاسفة والمفكرين داخل الحضارة نفسها مثل أرسطو وأفلاطون، أو ابن سينا والفارابي، والآخر خارجيّ، ويتمثّل في التفاعل بين فلاسفة ومفكرين ينتمون إلى حضارات ومشارب فكرية مختلفة مثل تفاعل المستشرقين الغربيين مع الحضارة الإسلامية كهنري كوربان (Henry Corbin) (1903-1978) الفرنسي المولد.

أ- التفاعل الحضاريّ بين النظم المعرفية القديمة: التأثيرات الشرقية في الحضارة اليونانية

لم تنشأ الحضارة اليونانية في عزلة عن الحضارات السابقة، بل استفادت من عدّة روافد حضارية، ولا سيّما الحضارتين المصرية والبابلية، إذ عرفت مصر ازدهاراً كبيراً في مجالات العلم والمعرفة، وخاصّة في الرياضيات والهندسة والفلك، ممّا أتاح للفلاسفة اليونانيين الاستفادة من هذا التراث العلميّ، إذ يقول ألكسندر كويريه (Alexandre

Koyré (1892-1964): "إنّ البابليين هم السّباقون. وفعلا فقد نظروا في السماوات، وحدّدوا مواقع النجوم، ووضعوا لها جداول، وسجّلوا يوما فيوما ما يناسب المواكب من مواقع"⁴¹، وتشير المصادر القديمة إلى أنّ بعضهم، مثل طاليس وفيثاغورس، ارتحل إلى مصر طلباً للعلم، كما تذكر روايات أنّ أفلاطون زارها واطّلع على ما كان سائداً في معابدها من معارف وتعاليم⁴².

ويرى جون بوردمان (John Boardman) (1927-2024) أنّ تأثّر الثقافة المادّيّة اليونانيّة بالشرق بدأ بصورة محدودة ومتقطّعة نحو عام 900 ق.م، نتيجة وصول حرفيّين مهاجرين من الشرق، ولا سيما من سورية وشمال بلاد الشام، وتدفّق بعض المصنوعات المستوردة. غير أنّ التحوّل الحقيقيّ الذي يمكن وصفه بـ«الثورة الاستشراقية»، ظهر في القرن الثامن قبل الميلاد، حين أصبح التأثير الشرقيّ واسعاً ومستمرّاً في آثاره داخل أرض اليونان. ويرجع بوردمان هذا التحوّل أساساً إلى احتكاك اليونانيّين بتقنيّات ومنتجات شمال سورية والمناطق الواقعة وراءها، أكثر من ارتباطه بالتأثير الفينيقيّ إذ يقول بوردمان: "بدأت عمليّة تشرب الثقافة المادّيّة اليونانيّة بالتأثيرات الشرقيّة بصورة متقطّعة نحو عام 900 ق.م، وذلك من خلال الحرفيّين المهاجرين والأشياء المستوردة. أمّا الثورة الاستشراقية الحقيقيّة في البرّ اليوناني، التي كانت واسعة النطاق وامتدّت آثارها على نحوٍ مستدام، فقد كانت ظاهرةً تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، ونشأت بفعل الاحتكاك بتقنيات ومنتجات شمال سورية وما وراءها، أكثر ممّا نشأت عن تأثير الفينيقيّين"⁴³.

وقد أسهم هذا التواصل الحضاريّ في انتقال جملة من المعارف العلميّة والرياضيّة والفلكيّة إلى اليونان، قبل أن يعيد الفلاسفة اليونانيّون صياغتها ضمن نسقٍ فلسفيّ يقوم على النظر العقليّ والبرهان، "فهذه الكلاسيكيّات... أفادت الأجيال التالية من المشتغلين بالعلم وعلى مدى حقبة طويلة من الزمن في تحديد المشكلات والمناهج الحقيقيّة لأحد مجالات البحث العلميّ واستطاعت أن تقوم بهذه المهمّة"⁴⁴.

⁴¹ - كويريه، ألكسندر، بابل أم أثينا، دراسات في تاريخ الفكر العلمي، باريس: غاليمار، 1966، ص 88.

⁴² - أنظر: نفس المرجع.

⁴³ - Boardman, J. Al Mina and history. Oxford Journal of Archaeology, 9(2), 1990, P. 185.

⁴⁴ - توماس كون، بنية الثورات العلميّة، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 168، ديسمبر 1998، ص 39.

وفي السياق ذاته، يؤكد والتر بوركرت (Walter Burkert) (1931-2015)، أن الثقافة لا تنمو في عزلة، وإنما تتطور من خلال الانفتاح على الآخر والاستفادة من منجزاته، ويرى أن ما يُعرف بـ"المعجزة اليونانية" لم يكن وليد عبقرية ذاتية خالصة، بل كان ثمرة تفاعل اليونانيين مع حضارات الشرق الأدنى واستفادتهم من منجزاتها الحضارية والعلمية، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "إنّ الثقافة ليست نباتاً ينبت من بذرته في عزلة، بل هي عملية متواصلة من التعلم، يوجهها الفضول إلى جانب الحاجات والمصالح العملية. وهي تنمو، على وجه الخصوص، من خلال الاستعداد للتعلم من «الآخر»، ومن كلّ ما هو غريب وأجنبي. وقد أتاح عصرٌ ثوريّ، مثل عصر التوجّه نحو الشرق (Orientalizing Period)، هذه الفرصة تحديداً للتطور الثقافيّ. ومن ثمّ، فإنّ "المعجزة اليونانية" ليست مجرد ثمرة موهبة فريدة، بل تدين أيضاً بوجودها إلى حقيقة بسيطة مفادها أن اليونانيين هم أكثر الغربيين اقتراباً من الشرق"⁴⁵.

ب- التفاعل الحضاري بين النظم المعرفية في الحضارة الإسلامية:

أما رواد الحضارة الإسلامية، فقد انفتحوا على النظم المعرفية للحضارات السابقة، ولا سيّما التراث اليوناني والفارسي والهندي. وقد أسهم اتّساع رقعة الدولة الإسلامية وتفاعلها مع الشعوب المختلفة في تعزيز هذا الانفتاح الحضاري والثقافي، فازدهرت حركة الترجمة، ولا سيّما في العصر العباسي، حتّى بلغت ذروتها في عهد الخليفة المأمون الذي دعم «بيت الحكمة» وجعله مركزاً لترجمة العلوم والفلسفة. وقد أفاد المسلمون من هذا التراث في مجالات متعدّدة، منها الرياضيات والمنطق والطب والفلك والموسيقى، إذ يقول ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas) (1945م) "مع اعتلاء الأسرة العربية العباسية سدة الحكم وتأسيس مدينة بغداد (762م)، انطلقت حركة الترجمة العربية-اليونانية، واستمرت مزدهرةً لأكثر من قرنين. وبحلول نهاية القرن العاشر، كانت جميع المؤلفات العلمية والفلسفية اليونانية تقريباً التي كانت متاحة في أواخر العصور القديمة، بما في ذلك مؤلفات في علم الفلك، والكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والطب، والفلسفة، قد تُرجمت إلى اللغة العربية"⁴⁶.

⁴⁵ - Walter Burkert, The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek

.Culture in the Early Archaic Age, Harvard University Press, 1992, pp. 127-128

⁴⁶ - Gutas, Dimitri, *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society* (2nd-4th/8th-10th centuries), publisher: London ; New York : Routledge, 1998, P1.

وقد عبّر الكندي (185-256 هـ) (801-8733م) عن هذا الانفتاح بقوله "... ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا، والأمم المبائية، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق"⁴⁷.

يكشف هذا النص عن وعي مبكّر بأهميّة التفاعل بين النظم المعرفيّة، إذ يرفض الكندي مختلف أشكال الانغلاق الحضاريّ، ويجعل معيار قبول المعرفة صدقها وقيمتها، لا مصدرها أو انتماءها الحضاريّ. ولم يقتصر دور الكندي وغيره من فلاسفة الحضارة الإسلاميّة على نقل المعارف الوافدة، بل أعادوا بناءها ونقدها وتطويرها، وأثروها بإضافات أصيلة أسهمت في ازدهار الحضارة الإسلاميّة وانتقالها من مرحلة التلقّي إلى مرحلة الإنتاج والإبداع. ثمّ انتقلت ثمار هذا المنجز، عبر حركة الترجمة والتواصل الحضاريّ، إلى الغرب، فكان لها أثر بارز في تطوّر عددٍ من العلوم والفلسفة خلال العصور الوسطى وبدايات النهضة.

ج- التفاعل الحضاريّ بين النظم المعرفيّة في الحضارة الغربيّة:

ومع اتّساع نطاق التواصل بين العالم الإسلاميّ وأوروبا، ولا سيّما من خلال الأندلس وصقلية والحروب الصليبيّة، اطلّع الغربيّون على المنجز العلميّ والفلسفيّ الذي بلغته الحضارة الإسلاميّة. وقد أسهم ذلك في ازدهار حركة الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، فنُقلت مؤلّفات عدد من العلماء والفلاسفة المسلمين، مثل ابن سينا، وابن رشد، والغزالي، والخوارزمي، والرازي، والزهرائي، واستفادت منها الجامعات الأوروبيّة في الطبّ والفلسفة والرياضيّات والفلك وغيرها من العلوم. كما ما تزال اللغات الأوروبيّة تحتفظ بعدد من المصطلحات ذات الأصول العربيّة، وهو ما يعكس عمق الأثر الذي تركته الحضارة الإسلاميّة في النهضة العلميّة الغربيّة، لكنّ الحضارة الغربيّة لم تتوقّف عند مرحلة التفاعل الخارجيّ، بل تطوّرت داخليّاً من خلال التناقضات التي تسكنها، وهو ما عبّر عنه بول ريكور بقوله: "تتعاقب الفلسفات وتتناقض، ويحطّم بعضها البعض الآخر، فتكشف عن الحقيقة وهي متغيّرة"⁴⁸.

خاتمة البحث

⁴⁷ - الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950، ص 103.

⁴⁸ - Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.46.

يبدو أنّ طرح مسألة التوعية الفكرية وربطها بمسار النظم المعرفية يفتح آفاقاً واسعة للبحث، ويحيل بالضرورة إلى تاريخ المعرفة وتعدّد أشكالها وتنوّع مساراتها، بحيث يغدو البحث في النظم المعرفية بحثاً في تاريخ الإنسانية نفسها، إذ تتداخل فيه علوم الحضارات وتجاربها، وتتفاعل فيه المعارف وتتقاطع مساراتها عبر الزمان والمكان.

غير أنّ ما يمكن أن نخلص إليه هو أنّ الإنسانية واحدة، وأنّ المعرفة، في جوهرها، تراث إنسانيّ مشترك، لكنّها ترتحل من حضارة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر، تبعاً لقدرة كلّ مجتمع على إنتاجها واستيعابها وتطويرها. فالمعرفة لا تستقرّ في حضارة استقراراً نهائياً، ولا تنتمي إلى بيئة حضارية بعينها، وإنما تظلّ في حركة مستمرة، تنتقل وتتجدّد كلّما وجدت بيئة قادرة على احتضانها ونقدها وإعادة إنتاجها.

ومن هنا، اضطررنا في هذا البحث إلى الطواف بين أزمنة وحضارات ولغات مختلفة لأنّ الوعي الفكريّ مقترن بالإنسان، وحيثما ظهر الإنسان الواعي ظهرت معه الحاجة إلى المعرفة وإعادة النظر في الموجود وطرح الأسئلة حوله. ولذلك فإنّ النظم المعرفية لا تكفّ عن الترحال والانتقال والتفاعل، بل إنّ من شروط استمرارها وازدهارها قدرتها على الانفتاح على غيرها، واستيعاب ما تقدّمه الحضارات المختلفة، ثمّ إخضاعه للنقد وإعادة البناء والإبداع.

غير أنّ هذا الترحال المعرفي لا ينبغي أن يتحوّل إلى مجرد انتقال للمعارف من حضارة إلى أخرى دون مساءلة أو إضافة، إذ إنّ الرهان الحقيقي يكمن في طبيعة المساءلات التي ترافق هذا الانتقال، وفي قيمة الأسئلة التي تُطرح على المعرفة، وفي النقد الذي يصاحب انتقالها، وفي الإضافات التي تنتج عنها. ومن ثمّ، فإنّ قيمة التوعية الفكرية والنظم المعرفية لا تقاس بمجرّد تراكمها أو انتشارها، وإنّما بمدى قدرتها على خدمة الإنسان والارتقاء بوجوده. فقد أظهرت التجربة التاريخية أنّ بعض أشكال الوعي قد تنحرف عن غاياتها، وأنّ بعض النظم المعرفية يمكن أن تتحوّل، في ظروف معيّنة، من أدوات للبناء إلى أدوات للهيمنة والصراع والدمار.

ومن ثمّ، فإنّ القول بأنّ التوعية الفكرية والنظم المعرفية ملكية إنسانية وتاريخية وكونية لا يعفينا من طرح السؤال الأهمّ: ماذا أضافت هذه النظم إلى الإنسان؟ وهل أسهمت في سعادته وتحريره وبناء عالم أكثر إنسانية، أم تحوّلت أحياناً إلى أدوات للصراع، فأدخلته في حروب فكرية ومادية لا تنتهي بل جعلته متصالحاً مع الشرّ وعاجزاً عن مغادرة منطقة التوحّش؟

لعلّ هذا السؤال هو الذي يظلّ مفتوحاً أمام البحث، فقيمة المعرفة لا تكمن في وجودها فحسب، وإنّما في الغاية التي توجّه إليها، والكيفية التي تُنتج بها، والآثار التي تخلفها في حياة الإنسان.

مراجع البحث

1. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت.،
2. ابن منظور، أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، طبعة جديدة محقّقة ومشكولة ومذيّلة بفهارس، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
3. أبوزيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.
4. أبوزيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مكتبة التنوير دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
5. بلقاسم، خالد، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ط. 1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2004 .
6. بياحيه، جان، النبوية، ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري، بيروت، منشورات عويدات، ط. 1، 1982 .
7. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط. 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986.
8. دولوز، جيل، سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة: أنطوان حمصي، ط. 1، أطلس للنشر والتوزيع، 2004 .
9. سارتر، جان بول، مسائل في المنهج، باريس، غاليمار، 1960 .
10. سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت. .
11. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988 .
12. الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسالة في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريّة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950 .
13. كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد 168، الكويت، ديسمبر 1998 .
14. كويريه، ألكسندر، بابل أم أثينا، دراسات في تاريخ الفكر العلمي، باريس، غاليمار، 1966.
15. لسبود، البشير، نظريّة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، ط. 1، مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2021 .

16. لوك، جون، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دمشق، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 2019.
17. محمد، محمد علي، وآخرون، قاموس علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1988.
18. مركز البحوث والتطوير التربوي، التفكير وتعليم مهارات التفكير، عدن، اليمن، د. ت.
19. هيجل، جورج فيلهلم فريدريش، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المجلد 1، ط3، 2007.

المراجع الأجنبية:

1. **Burkert, Walter**, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.
2. **Boardman, John**, *Al Mina and History*, *Oxford Journal of Archaeology*, Vol. 9, No. 2, 1990.
3. **Gutas, Dimitri**, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London-New York, Routledge, 1998.
4. **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *La raison dans l'histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », 1965.
5. **Ricœur, Paul**, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
6. PDF created with pdf Factory trial version www.pdfactory.com