وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غليزان
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع والفلسفة

مطبوعة بيداغوجية

في إطار التحضير لنيل مصف الأستاذية

في مقياس: مدخل إلى الفلسفة –مقياس سداسي

موجهة لطلبة السنة أولى علوم إنسانية

– جذع مشترك

إعداد الأستاذ: بن دحمان حاج
أستاذ محاضر قسم "أ"

السنة الجامعية: 2023/2022

السداسي: الأول

عنوان الوحدة : التعليم الاستكشافية

المادة: مدخل إلى الفلسفة

أهداف التعليم:

(تكر ما يفترض على الطالب اكتسابه من مؤهلات بعد نجاحه في هذه المادة، في ثلاثة أسطر على الأكثر)

تعريف الطالب بالفلسفة، من حيث مذاهبها وتياراتها وأهدافها.

المعارف المسبقة المطلوبة :

(وصف تفصيلي للمعرفة المطلوبة والتي تمكن الطالب من مواصلة هذا التعليم، سطرين على الأكثر)

الاستفادة من القاعدة المعرفية المقدمة خلال التعليم الثانوي

محتوى المادة:

1- الفلسفة أهميتها وصلتها بغيرها من فروع المعرفة .

تعريفها، مجالها، وظيفتها، اهميتها .

علاقتها ب: (العلم، الدين، الفن)

صلتها ب: (القانون، الاقتصاد، التاريخ، علم النفس، علم الاجتماع)

2- الفلسفة مباحثها وقضاياها : المعرفة (الأبستمولوجيا)

- ماهية الأبستمولوجيا .

- إمكانية المعرفة: (المذاهب الدغمائية – المذاهب الشكية)

- مصدرية المعرفة : المذهب العقلي، المذهب التجريبي، المذهب الحدسي، المذهب البرغماتي)

- طبيعة المعرفة :

المثالية (الذاتية + النقدية)

الواقعية (السذاجة + النقدية + الجديدة)

3- الوجود (الأنطولوجيا)

- ماهية الأنطولوجيا

- المذاهب الواحدية : (المادية – الروحية –الواحدية المحايدة)

- المذاهب الثنائية : (مذهب الكثرة – الكثرة المادية –الكثرة الروحية)

4 - القيمة (الأكسيولوجيا)

- معنى الأكسيولوجيا

- أصناف القيمة : (الحق – الخير – الجمال)
- علاقة القيم ببعضها

5- علم الكونيات (الكوسمولوجيا)

- ماهية الكوسمولوجيا
- المكان والزمان
- الحياة: (طبيعتها– أصلها – النظريات المختلفة حولها: التوالد الذاتي / الخلق / التطور
- الغائية.

طريقة التقييم:

علامة الأعمال الموجهة0%5 +الامتحان. % 50)

*– **المراجع:** (*كتب ومطبوعات، مواقع انترنت*، إلخ)

–ا. س. رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة أحمد أمين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 8.

– أ. ف. توملين، **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة على أدهم، القاهرة: دار المعارف، ط 2.

– **تعليقات فى كتاب بارى ارمينياس، ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، 1976 .

– **كتاب النفس**، حققه د/ محمد صغير حسن المعصومى، دمشق: المجمع العلميالعربي، 1379 هـ / 1960 م، مصورة دار صادر (بيروت)، 1412 هـ / 1991 م.

– **ابن رشد (أبو الوليد محمد بن رشد، الحفيد، ت 595 هـ.**

– **الضروريفي أصولالفقه – أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، فاس: جامعة سيدى محمد بن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية، سلسلة المتن الرشدي (رقم 1)، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي (بيروت) وبمعونة من اليونسكو، ط1، 1994 م.

– **ضميمة في العلمالإلهي**، تحقيق د محمد عمارة، نشر مع فصل المقال، (69 – 77) القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983 م.

– **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق د محمد عمارة (ص 19 – 68)، ونشر معه: ضميمة في العلم الإلهي، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983 م.

– **كتاب الآثار العلوية**، تحقيق: د سهير فضل الله أبو وافية، ود سعاد على عبد الرازق، مراجعة أ/د زينب محمود الخضيرى، وتصدير د إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المكتبة العربية، 1994.

– **كتاب تلخيص الآثار العلوية**، بتقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، وتصدير محمد علال سيناصر، فاس / بيروت: مركز الدراسات الرشدية بفاس التابع لجامعة سيدى محمد بن عبد الله، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي، وبمعونة من اليونسكو، ضمن سلسلة المتن الرشدي، ط 1، 1994 .

مقدمة:

لقد مرّ الفكر البشري بأنماط فكرية عديدة، حيث بدأ بالفكر البدائي، مروراً بالفكر الميثولوجي، إلى أن وصل إلى التفكير العلمي التكنولوجي. ولكن حلقة الوصل بين هذه الحلقات كان التفكير الفلسفي، الذي ظهر مع اليونان والذي يمثل نضج العقل الإنساني.

لقد طغى التفكير المادي في عصرنا الحاضر وأصبح للعلم بمفهومه الحديث بما له من منجزات ملموسة في مجال الحياة اليومية لا يدانيه نفوذ، وفي الوقت نفسه خفّ وزن الحديث عن الروح وما تعنيه من تحليق في عوالم غير منظورة، ولم تسلم الفلسفة من الهجوم عليها من جبهات عديدة من حيث أنها في نهاية الأمر نبرة روح أو نبضة عقل يحاول التخفف من أثقال المادة والنظر إلى الأمور بعين مجردة.

هكذا أصبحت الفلسفة كنمط فكري أو تخصص تثير عند الكثير غير المختصين شعوراً غريباً بالنفور من هذا التخصص الذي يعد –في نظرهم– تعبيراً عن شيء مبهم وغامض، لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به، جهد ضائع وإنهاك للفكر لا طائل من ورائه، وقديماً قال أفلاطون: "إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع". والفيلسوف – في نظر البعض – هو أحد هؤلاء الحالمين الذين يعيشون في أبراج عاجية منعزلين عن الحياة، أو هو كما يقال أحياناً في معرض التهكم، رجل يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها.

ولكن هذا السخط والنفور من الفلسفة والتفلسف إن دل على شيء فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة، وجهل بقيمة المهمة التي أنيطت بها.

يقول أزفلد كولبه: "إن الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها إن هي إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التي اضطلعت بها في عصورها المختلفة"[1].

سنحاول في سلسلة المحاضرات هذه أن نقدم نظرة مغايرة لتلك التي تقلل من شأن الفلسفةن ونبين أن دورها باقٍ وأهميتها مستمرة حتى في زمن العلم وتكنولوجيا، وهذا من خلال التعرف بشكل عميق على ماهية الفلسفة

[1]– أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942، ص 20.

والتفكير الفلسفي، مباحثه الثلاث (الأنطولوجيا، الابستمولوجيا والأكسيولوجيا) وعلاقة الفلسفة بميادين المعرفة الأخرى كالعلم والدين والفن.

المحاضرة الأولى: ماهية الفلسفة (الاشتقاق اللغوي)

تمهيد: في مجال البحث العلمي لا يمكننا أن نتطرق إلى الحديث عن القضايا الفكرية والاشكالية البحثية إذا لم نفرد لهذا المصطلح أو ذاك جانبا من التعريف اللغوي والاصطلاحي، لأن التعريف كما يراه المناطقة له دور كبير في توضيح كثير من المفاهيم. وإذا مصطلحات "الفلسفة" و"التفلسف" والفيلسوف" من أكثر المفاهيم التي أثير حولها خلاف كبير قديما وحديثاُ، ولهذا رأينا أن نفرد صفحات نوضح فيه التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الفلسفة.

تعريف الفلسفة

1- التعريف اللغوي (المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة): من المعروف أن المعنى الاشتقاقي للفظ **"الفلسفة" Philosophy** يعود إلى لفظين يونانيين هما "فيلو" (philo, Phileim) وتعني محبة و"صوفيا (sophia, Sophian) وتعني الحكمة، فيكون المعنى أن الفلسفة هي محبة الحكمة.

ويقال أن فيثاغورس (582-500 ق م) وهو فيلسوف وعالم رياضياتي يوناني شهير هو "أول من استخدم هذا اللفظ، حيث سئل: هل أنت حكيم، فأجاب: أنا لست حكيماً ولكنني مُحب للحكمة، أي أن فيثاغورس أدرك أن المعرفة الحقيقية لكل العالم إنما هي من نصيب الإله وحده، ولهذا فإن الإله وحده هو الحكيم، أما الإنسان فإن عليه أن يكتفي بمحبة الحكمة. وقد أصبح هذا اللفظ أي (محب للحكمة) يطلق على كل المبدعين في شتى فروع المعرفة من اليونانيين وغيرهم طوال العصور القديمة، وحتى مطلع العصر الحديث، حيث بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة، وأصبح الناس يفرقون بين الفلسفة والعلم، وبين الفيلسوف والعالم"[1]. ويروى عن شيشرون (.....) أنه قال: "من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستعبده طلب المال، زمنهم قلة تستخف بكل شيء وتُقبل على البحث في طبيعة الأشياء وأولئك الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة"[2]

[1]-مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005، ص 13.

[2] -إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990، ص 32.

وبالطبع فإن هذا الأصل اليوناني للفظة الفلسفة جعل معظم مؤرخي الفلسفة يسلمون بأن نشأتها إنما كانت في بلاد اليونان، وأنها ظهرت في اليونان على غير مثال سابق، و"الحقيقة أن هذا الأصل اليوناني للفظ في اعتقادي أصبح مشكوكاً فيه، فقد كشف مارتن برنال M.Bernal في كتابه الشهير "أثينا السوداء" (Black Athena) عن أن كلمة sophia ليست من أصل هند أوروبي، وإنما هي مشتقة من كلمة مصرية قديمة هي sb3 بمعنى يعلّم – تعليم، وإذا عرفنا أن الحرف المصري القديم بي b يُقلب أحياناً في اليونانية ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوي للكلمة يتطابق تماماً مع التراث القديم الذي يرى أن كلمة sophia واردة من مصر"[1].

إن كثير من الباحثين اليوم لا يثقون في الرواية التي تقول إن **فيثاغورس** كان أول من استعمل كلمة "فلسفة" بمعنى العلم أو المعرفة النظرية، ولا في الرواية التي تقول إنه أول من أطلق على نفسه كلمة "فيلسوف" أو "محب للحكمة". إذ يبدو من الأرجح أن **سقراط** (470-399 ق م) كان أول من استخدم هذه الكلمة "فيلسوف Philosopher" كاسم متواضع ميز به نفسه عن طائفة **السوفسطائيين** (Sophiste) أو "معلمي الحكمة أو الحكماء بالفعل"، حيث يقول سقراط: "كلا لن أسميهم حكماء، لأن الحكمة اسم لا يضاف إلا إلى الله وحده، لكني سوف أسميهم محبي الحكمة، أعني فلاسفة، ذلك هو اللقب المتواضع الذي يناسبهم"[2]، ومعنى ذلك أن كلمة **"سوفوس"** كانت في الأصل تطلق على كل من كمل في شيء عقلياً كان أو مادياً فأطلقوها على الموسيقي والطاهي والبحّار والنجار، ثم قصرت بعد ذلك على من منح عقلاً راقياً، فلما جاء سقراط سمى نفسه فيلسوفاً، أي محباً للحكمة تواضعاً وتمييزاً له عن السوفسطائيين (المتجرين بالحكمة) الذين يطوفون البلاد يعرضون على الناس ما عرفوه بالثمن، كما يفعل الباعة، وما كان المشترون ليشتروها أيضاً إلا رغبة في الفائدة العملية.

أما من حيث استخدام الفعل **"يتفلسف"** فأغلب الظن أن المؤرخ اليوناني المعروف **"هيرودت"** (424 ق م) كان أول من استعمله بمعنى اصطلاحي خاص، إذ ورد في بعض آثاره أن الملك قارون أو كروسس آخر ملوك ليديا قال **لصولون Solon** المشرع اليوناني "لقد سمعت أن رغبتك في المعرفة، قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفاً"[3]. يبدو أن كلمة **"يتفلسف"** تشير إلى أن صولون كان يبحث عن المعرفة لذاتها، وهو ما كان يطلق عليه اسم **"الباحث"**.

---

[1]-مصطفى النشار، مرجع سابق، ص 13.

[2] -إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 33.

[3] - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص33.

وكذلك يروي المؤرخ اليوناني **"ثوكيديديس"** (Thocydides) مشيراً إلى أن المعنى في خطاب **بركليز** Percles الجنائزي المشهور الذي ألقاه تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في ساحة الحرب من اسبرطة: "إننا نمجد الموهبة أياً كان مجالها، لأن التفوق الممتاز هو في ذاته جدير عندنا بالتمجيد، إننا نحب الجمال في غير إسراف، ونحب الحكمة – أي التفلسف – في غير ضعف أو تخنث ودون أن تفقدنا شهامة الرجال، إن أحداً منا لا يستسلم لأحد في أمر يمس استقلاله الروحي وإبداعه المثمر، وإننا لنعتمد على أنفسنا اعتماداً كاملاً"[1].

كذلك تذكر بعض الدراسات أن أفلاطون Platon هو الذي أضفى على الفلسفة معنى محدداً "حين وصف أستاذه سقراط بأنه فيلسوف، لما امتاز به من القدرة على الحوار والنقد والمناقشة البنّاءة، فضلاً عن أنه قد ركز اهتمامه على الحقيقة وإدراك الوجود الماهوي للأشياء وطبيعتها"[2].

هذا وقد انتقلت كلمة **"فلسفة"** بحروفها إلى جميع اللغات قديمة وحديثة وخضعت للنطق الخاص بكل لغة واشتقت منها اشتقاقات كثيرة على نحو ما يقال في اللغة العربية: فيلسوف وفلاسفة ويفلسف وتفلسف وهكذا.

نقلها **العرب** إلى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة، فيقول الفيلسوف الإسلامي **أبو نصرالفارابي** (870-950 م) هي أن "اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية هو على مذهب لسانهم (فيلوسوفيا) ومعناه إيثار الحكمة وهو في لسانهم مركب من (فيلا) ومعناها (الإيثار) و(سوفيا) الحكمة والفيلسوف هو المؤثر للحكمة.

ويذكر اللغوي **الشريف الجرجاني** (1393- 1413م) في كتابه **تعريفات العلوم وتحقيقات الرسوم** "إن الحكمة هي العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي"[3].

هكذا كانت الفلسفة عند الإغريق والعرب أسمى الدراسات وأجلها، بيد أن تعريف الفلسفة بأنها محبة الحكمة يعد تعريفاً لفظياً لا يعبأ إلا بشرح اللفظ وإيضاح معناه اللغوي فقط دون أن يتطرق إلى حقيقة الفلسفة كعلم ويكشف عن جوهرها، من ثم كانت الحاجة ماسة إلى تقديم تعريف لها يقربها للأذهان ويلقي الضوء على حقيقتها وميادينها.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 34.

[2]- حربي عباس عطيتو، موزة محمد عبيدان، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص 17.

[3] - مرجع نفسه، ص 17.

المحاضرة الثانية: ماهية اللغة (التعريف الاصطلاحي)

تمهيد: بعد ان تطرقنا في المحاضرة الأولى إلى التعريف اللغوي لمفهوم الفلسفة، فإن هذا التعريف سيبقى يلفه الغموض ما لم نتطرق إلى التعريف الاصطلاحي له، إذ سنصطدم بإشكاليتين أساسيتين هما: هل يوجد تعرف جامع مانع لمفهوم الفلسفة؟ ولماذا يختلف تعريف الفلسفة باختلاف العصور والمذاهب الفلسفية؟

2-التعريف الاصطلاحي: إشكالية تعريف الفلسفة

قبل أن نسوق بعض التعاريف التي وضعها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ودارسوها نسأل: هل يستطيع دارس الفلسفة أن يقدم لها تعريفاً كلياً محدداً شاملاً من ذلك النوع الذي يطلق عليه في علم المنطق: انه تعريف جامع مانع؟

ليس يسيراً على الباحث أن يقدم تعريفاً موجزاً ودقيقاً على نحو ما يفعل عادة في العلوم الأخرى، وهذا ما أشار إليه **برتراند راسل Bertrand Russell (1872 – 1970)** في كتابه "حكمة الغرب" عندما قال بأن هناك سمة خاصة تتميز بها الفلسفة، "فلو سؤل شخص: ما هي الرياضيات؟ فإننا نستطيع أن نعطيه تعريفاً قاموسياً، فنقول، على سبيل المثال، إنها علم العدد، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها، وهو فضلاً عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها، حتى لو كان جاهلاً بالرياضيات. وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات، أما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو ذلك لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة"[1].

ويمكن أن نقول بأن صعوبة تعريف الفلسفة ترجع إلى عاملين أساسيين:

أما **العامل الأول** فهو أن كلمة "فلسفة" يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة. ومن هنا فان التعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي للفلسفة يرفضه المذهب المثالي، والتعريف الذي يقدمه الفيلسوف الهيجلي يرفضه الفيلسوف البرجماتي، فلو أننا أدخلنا في تعريفنا للفلسفة عبارة مثل "محاولة الوصول إلى المطلق" لوجدنا أنها قد تروق لبعض الفلاسفة وخاصة **المدرسة الهيجيلية**، لكننا سنجد مدرسة فلسفية أخرى **كالوضعية**

[1] – راسل برتراند، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، ج1، 1983، ص 18.

Positivisme تنكر وجود مثل هذا المطلق تماماً. وقد يقول فريق ثالث إن المطلق موجود لكنه لا يمكن معرفته، ومن ثم فان الفلسفة لا يمكن أن تكون معروفة به.

أما **العامل الثاني** الذي يجعل تعريف الفلسفة أمراً شاقاً فهو أن لفظ **الفلسفة** يختلف باختلاف العصور التاريخية. إن التعريف الذي كان سائداً – على سبيل المثال – في العصر اليوناني أو العصر الوسيط تغير في العصور الحديثة، كما تغير في الفلسفة المعاصرة. لقد كانت الفلسفة في فترة من فترات تاريخها هي إمكان الوصول إلى معرفة يقينية، وكانت أيضاً البحث عن اللذة العقلية، بغض النظر عن أي جانب عملي، ولكنها كانت في فترة أخرى المدبرة لحياة الإنسان العملية، وها هو **شيشرون** يخاطب الفلسفة بقوله: "أيتها الفلسفة: أنت المدبرة لحياتنا، أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة، ماذا نكون، وماذا تكون حياة الإنسان بدونك؟"[1]. لكنها كانت في العصور الوسطى أداة للتوفيق بين العقل والنقل، أو الحكمة والشريعة – على حد تعبير ابن رشد – واستخدمت أيضاً للذود عن العقيدة الدينية، وللبرهنة على صحة قضايا الدين، غير أن الفلاسفة المحدثين رفضوا رفضاً قاطعاً أن تكون الفلسفة مجرد أداة لخدمة الدين، وعمدوا إلى تحرير العقل من القيود التي فرضتها عليه السلطة العلمية ممثلة في أرسطو، والسلطة الدينية ممثلة في رجال الكنيسة. أما في الفلسفة المعاصرة، فقد بدأت تظهر – في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي – نزعة عملية واضحة تسود التفكير الأمريكي هي التي سميت باسم المذهب العملي أو **البرجماتية Pragmatisme** التي رأى أحد أعلامها **وليم جيمس** W.James (1842-1910) أن الفلسفة ليست إلا رجلاً يفكر بقصد تحقيق منفعة عملية ينشدها، أي أنها ليست بحثاً في مشكلات نظرية وقضايا تأملية، بل هي التفكير في تحقيق المنافع العملية. وكذلك ذهب **كارل ماركس K.Marx** (1818-1883) إلى القول بأن الفلاسفة قد دأبوا على تفسير العالم بطرق شتى، ولكن مهمة الفلسفة، في اعتقاده، هي العمل على تغيير العالم، وتغيير النظم القائمة وتخليص الإنسان من ظلم وطغيان الخرافات"[2]. كما ظهرت إلى جانب البرغماتية والماركسية مذاهب فلسفية أخرى كثيرة: كالفلسفة التحليلية، والوضعية المنطقية، والوجودية وغيرهم، وتسعى كل منها إلى تعريف الفلسفة تعريفاً خاصاً.

وهكذا نجد أن الخلاف قائم بين المدارس الفلسفية المختلفة حول تعريف الفلسفة، إذ لا يمكن تقديم تعريف وافٍ قاطع للفلسفة، أو جامع مانع كما يقول المناطقة. ومن هنا فلقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم على

[1] –إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 22.

[2] – زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، ص 33.

تحديد تعريف واحد للفلسفة، فكل فيلسوف منهم يدلي بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه. والفلسفة تختلف هنا عن العلم، كما أشرنا أعلاه، فينما ند اتفاقاً على بعض القوانين أو النظريات أو المبادئ العلمية لفترة ما بين العلماء، لا نجد ذلك بتاتاً بالنسبة إلى الفلسفة، فالاختلاف طابع الفكر الفلسفي الأصيل، وليس هذا الاختلاف دليلاً على تهافت الفلاسفة بقدر ما هو دليل واضح وتأكيد صريح على معنى حرية الفكر والرأي بالنسبة لكل فيلسوف.

إن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لهو خير دليل على ثراء الفكر وحيويته، ذلك أن الناس لو اتفقوا جميعاً على مذهب واحد لأدى الأمر إلى مواتٍ وجمود كبيرين، "ونحن لا نريد للناس أن يكونوا نسخاً متكررة من بعضهم البعض، خاصة في جوانب التأمل والتفكير، بل نحن نطالب دائماً بتنوع الأفكار واختلاف الآراء وجدلية المعرفة وحيويتها، وذلك على أساس من حرية الفكر والرأي والتعبير"[1].

إن مصطلح "الفلسفة" من المفاهيم القليلة التي لها العديد من المعاني، وليست هناك صيغة شاملة معتبرة ومعترف بها ترتبط وحدها بهذا المفهوم، ولعل الصعوبة في العثور على تحديد أو تعريف متفق عليه لمفهوم الفلسفة يرجع إلى أن "مفهوم الفلسفة ذاته يُعد موضوعاً فلسفياً، ومن هنا لا نعجب إذا ذهبت وجهات النظر في شأنه مذاهب شتى شأنه في ذلك شأن أي موضوع فلسفي آخر"[2].

ولما كانت تعريفات الفلسفة كثيرة نظراً لكثرة مذاهبها واختلافها، كما لاحظنا آنفاً، ولما كان المقام هنا لا يسع لرصد كل تعريفات الفلسفة على مر العصور، لذا فأننا سنشير فقط إلى بعض النماذج الممثلة لتلك التعريفات، ويمكن تقسيم تعريفات الفلسفة إلى تعريفات عامة وأخرى خاصة.

أ – تعريفات عامة: عديدة أهمها:

- تعرّف الفلسفة بأنها "محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه، بمعنى أن هدف الفلسفة هو كشف طبيعة الكون وعلاقة الإنسان به ومصيره فيه"[3].

---

[1] – علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ص 28.

[2] – محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، مصر. ط 5، ص 35.

[3] – هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، 1969، ص 21.

- الفلسفة بمثابة "تعجب يثيره العقل البشري، أو أية مشكلة يطرحها الفكر الإنساني كأن نتساءل مثلاً: من أين جئنا؟ ولماذا نحن هنا؟ وإلى أين نمضي؟ وما الحقيقة؟ وما الخطأ؟ وهل هناك حياة بعد الموت؟ وهل للكون غاية؟ وغير ذلك من تساؤلات اعتدنا أن نثيرها بمجرد أن نستيقظ من سباتنا الدوغمائي"[1].

- قد تفهم الفلسفة بمعنى عملي أخلاقي، فيكون معناها حكمة الحياة، ويكون الفيلسوف هو الرجل الذي يوجه حياته في ضوء ما يقضي به العقل، ومعنى هذا أن الفلسفة الحقيقية لا تقنع بالمعرفة، بل تريد أن تنظم حياتنا، إنها ليست مجرد معرفة نظرية، بل هي فن حياة أيضاً.

- الفلسفة هي الدراسة المتعلقة "بأحكام القيم، وعلى هذا الأساس فإنها تشمل العلوم المعيارية التالية: علم الأخلاق ويبحث في قيمة الخير، والمنطق ويبحث في قيمة الحق، وعلم الجمال ويبحث في قيمة الجميل"[2].

- يقصد بالفلسفة "رؤية الأشياء ككل، فكون الفيلسوف هو ذلك الإنسان المتأمل الذي يتطلع إلى الوجود بأسره ويستوعب الأزمنة جميعاً"[3].

ب – تعريفات خاصة: وجب علينا في هذا العنصر أن نقدم نماذج مختارة من تاريخ الفلسفة، وسنتقيد هنا بمراحل تاريخ الفلسفة، إذ سنقدم نماذج من التعريفات لكل مرحلة.

ب–1– تعريف الفلسفة في العصر القديم: كانت الفلسفة في الحضارة الإغريقية تشير إلى معنى عام، أي لا تستهدف تحقيق المنفعة العملية بقدر ما كانت نزوعاً عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل وتبعث عليه اللذة العقلية، أي كان يقصد بها حب الاستطلاع بصفة عامة

- **تعريف أفلاطون:** الفلسفة عنده هي حب الحكمة وقد شرح مفهوم الحكمة في محاورة المأدبة ولذلك في محاولة فيدروس، وذكر أن هذا الحب لا يتجه إلى الأشخاص فحسب، بل يتعلق أيضاً بالأشياء وبالأفكار. "فكأن ثمة حباً يرتبط بالفكر فيتجه إلى طلب الجمال بالذات خلال نفوسنا وأجسامنا الجزئية"[4].

- **تعريف أرسطو:** استعمل أرسطو كلمة فلسفة في صيغة المفرد، فوصفها بلفظ الأولى، فقال "**الفلسفة الأولى**"، "كما استعمل الكلمة في صيغة الجمع، فدل بها على العلوم المختلفة كالرياضيات والطبيعة والفلك

---

[1]– زكريا ابراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر، (د. ت) ص 11.

[2] – عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الناشر مدين، ط1، 1428 هـ، ص 11.

[3] – زكريا ابراهيم، مرجع سابق، ص 12.

[4] – محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص 49.

والأحياء"[1]، أي أنه كان يستخدم الفلسفة بمعنى مرادف للعلم، فالفلسفة كانت وعاءً شاملاً لكل ضروب المعرفة الإنسانية، وقد عرّفها بأنها "دراسة الوجود بما هو موجود" أو أنها "العلم بالعلل الأولى للأشياء"، ولما كانت كذلك فإنها حينئذ تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلّة الأخيرة لكل ما هو موجود، الأمر الذي جعله يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهي، لأنه يبحث في الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى، وكان يسميها بالفلسفة الأولى تمييزاً لها عن العلم الطبيعي الذي يسميه بالفلسفة الثانية.

ب–2– الفلسفة في العصر الوسيط: تميز العصر الوسيط بأنه كان عصراً دينياً، ومن ثم انصرف فلاسفة هذا العصر، مسلمين ومسيحيين، إلى محاولة التوفيق بين النقل (الدين) والعقل (الفلسفة، الحكمة) والتدليل على أن حقائق الوحي ليست إلاّ تعبيراً عن العقل، ومن ثم كان الإيمان شرطاً ضرورياً للعقل ولصحة تفكيره فيما قال **القديس أنسلم** (1033–1109 م) "الإيمان ينشد التعقل"[2].

- تعريف الفارابي: عرّف الفارابي (870–950 م) الفلسفة في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" يقوله: "إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة"[3]، ويؤكد الفارابي على أن الفلسفة الأولى هي الفلسفة على الحقيقة باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة، كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقاصدها هو المعرفة. ورأى الفارابي "أن ليس بين موجودات العالم شيء إلاّ وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية"[4].

- تعريف ابن سينا: ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس (980- 1037م) متابع للفارابي ولا يكاد يختلف تعريفه للفلسفة عن تعريف الفارابي، إذ يعرف الفلسفة أو الحكمة "بأنها استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية"[5]، أي أن ابن سينا يشير إلى نوعين من الحكمة هما: الحكمة النظرية وتلك التي تتعلق بالأمور التي يجب علينا أن نعلمها لا أن نعمل بها، والحكمة العملية التي تتعلق بالأمور العملية التي يجب أن نعلمها ونعمل بها في نفس الوقت.

ب–3– تعريف الفلسفة في الفكر الغربي الحديث: اتجهت الفلسفة العصر الحديث إلى البحث عن المعرفة من حيث إمكانها وشروطها ومسالكها وطبيعتها، كما ظهرت المذاهب الفلسفية الكبرى ممثلة في المذهب العقلي

---

[1] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1987، ص 80.

[2]– حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1978، ص 106.

[3] – أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، ص 80.

[4] – أبو نصر الفارابي، المرجع نفسه، ص 80.

[5] – مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011، ص 90.

على يد ديكارت، والمذهب التجريبي في انجلترا عند أتباعه هوبز ولوك وفي فرنسا عند كوندياك والمذهب النقدي عند كانط في ألمانيا وغيرها من المذاهب.

-تعريف فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561– 1626 م): كان يرى أن الفلسفة علم وليد العقل أو القوى العقلية في الإنسان، وإنها تقدم لنا تفسيراً ومعنىً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة، وتكمن غايتها في السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم في مواردها بغية تحقيق السعادة. والفلسفة عند فرنسيس بيكون تتناول "ثلاثة موضوعات: الطبيعة، والإنسان، والله. وتنقسم الفلسفة الطبيعية إلى: ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية، وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية وهي تنقسم إلى الميكانيكا والسحر. وتنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم وما يتناول النفس: علم العقل أو المنطق، وعلم الإرادة أو الأخلاق، وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية. وأخيراً الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي يمهد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأوّلية"[1].

-تعريف رينيه ديكارت René Descartes (1596– 1950م): عرّف الفلسفة في كتابه "مبادئ الفلسفة" "بأنها العلم بالمبادئ الأولى أو العلم الكلي الشامل، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية، وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة، وإنما هي علم المبادئ العامة، يعني أنها علم للأصول التي هي أسمى ما في العلوم، وإذن فالفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان، لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هي في الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك الموجود الكامل أي الله، منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة. والفلسفة عند فيلسوفنا نظر وعمل، لكن النظر هو بمثابة الأساس الذي يقوم عليه العمل، ولقد بيّن ديكارت ماهية الفلسفة وموضوعها في مقدمة كتابه "مبادئ الفلسفة" فقال: "لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة، وليس معنى الحكمة قاصراً على الحيلة والتبصر في الأمور، بل تفيد أيضاً معرفة كاملة لجميع الأشياء التي يستطيع الإنسان معرفتها، إما لهداية حياته، أو المحافظة على صحته، أو لاختراع جميع الفنون"[2]، ولهذا فغاية الفلسفة عند ديكارت هي هداية الإنسان.

ب–4– تعريف الفلسفة في الفكر الغربي المعاصر: اختلفت وجهات نظر المذاهب الفلسفية المعاصرة في النظر إلى الفلسفة. إذ تحولت الفلسفة على يد أنصار **الوضعية المنطقية** Logical Positivism من كونها بحثاً

[1]– الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فرنسيس بيمون فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 36.

[2] – ديكارت رونيه، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ص 12.

في الوجود أو المعرفة أو القيم إلى مجرد تحليل منطقي للغة، خاصة عند بعض روادها أمثال **فتجنشتين Wittgenstien** (1889- 1951 م) الذي أكد أن وظيفة الفلسفة تنحصر في توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، أي توضيح القضايا وإزالة غموضها للتوصل إلى حقيقة معانيها أو مفاهيمها.

كما أوضح الفيلسوف الألماني **رودولف كارناب** Rudolf **Carnap** (1891- 1970م) بأن الفلسفة التحليلية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية.

ويذهب الفيلسوف الألماني الآخر **فريدريك شليك Friedrich Albert Moritz Schlick (1882–1936م)** مؤسس دائرة فيينا[1] في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي، إلى أن الفلسفة ليست علماً، بل هي نشاط Activity، وهذا النشاط أو الفعالية تعمل في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية، فلا بد من معرفة معناها.

وقد تحوّل مفهوم الفلسفة على أيدي أنصار المذهب الأمريكي البرجماتي Pragmatisme، فأنكر أنصاره أن يقتصر بحث الفلسفة في موضوعات تقليدية لا طائل من ورائها، كالبحث في حقيقة الوجود وطبيعته وغيرها، وأصبح صدق الفكرة معناها التحقق من منفعتها عن طريق التجربة وأن توضيح معنى أن فكرة وبيان صحتها وتكوينها إنما يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان، كما يقول الفيلسوف الأمريكي **بيرس Charles** Sanders Peirce (1839- 1914م) وأن الفكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع تعد فكرة باطلة لا معنى لها، ولذا اعتبروا الإيمان أو الاعتقاد من نوع هذه الأفكار أيضاً.

كما أكد مواطنه **وليم جيمس William James (1842– 1910م)** أن الفكرة الصادقة هي التي تؤدي إلى النجاح في الحياة العملية. وسار في هذا الاتجاه أيضا جون ديوي **John Dewey (1859–1952م)** الذي رأى أن الحضارة نفسها ليست إلاّ وليدة الفلسفة، وإن كانت الفلسفة من نتاج الحضارة وطالب كغيره من زملائه في المدرسة البرجماتية بضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على موضوعات الفلسفة.

أما أنصار **المذهب الوجودي Existentialisme** فقد انصب اهتمامهم على دراسة الوجود الإنساني المشخص العياني لا الوجود بالمعنى التقليدي، أي الوجود العام وهذا ما نجده عند **كيركجارد** Søren

[1] – في سنة 1929 أطلقت جماعة فيينا على نفسها "حلقة فيينا" وأصدرت منشوراً بعنوان "وجهة نظر علمية إلى العالم" تحدد فيه موقفها من المشكلات الفلسفية والمنطقية والفيزيائية والاجتماعية.

Kierkegaard (1813- 1855م) الذي ذهب إل أن الفلسفة ليست بحثاً في المعاني المجردة، بل في المعاني المشخّصة، وأيضاُ الفيلسوف الألماني هيدجر **Martin Heidegger** (1889- 1976م) الذي أكد على أن الفلسفة ليست مذاهب محدودة أو مواقف تاريخية فكرية، كما كانت عند القدماء، بل هي تعبير عن موقف فردي للفيلسوف، أي عن تجربة أصيلة للفرد.

ولقد أوضح **كارل ياسبرس** Karl Theodor Jaspers (1883- 1969م) أن وظيفة التفكير الفلسفي هي أنه يضع الإنسان وجهاً لوجه أمام ذاته، فلإنسان لا يستطيع إطلاقاً أن يكون على اتصال بالغير إلاّ إذا كان قد أحكم الاتصال بذاته هو أولاً واستطاع أن يخلو إلى ذاته وأن يستشعر جوانبها وأن يحس بوجودها الفردي الخاص، فالفلسفة عنده تخاطب الفرد. بناءً على هذا فإن غاية الفلسفة لدى أنصار المذهب الوجودي هي أن تصبح منهجاً وصفياً يوجه الفيلسوف إلى الكشف عن جوانب ذاته بالتأمل والخلوة إليها حتى يحقق وجوده.

تعقيب: يتضح من نماذج التعريفات السابقة للفلسفة أنها تعريفات مختلفة في مناحيها، الأمر الذي يتعذر معه الوصول إلى تعريف جامع مانع لها نظراً لتعدد المذاهب واختلافها من فيلسوف إلى آخر، ومن اتجاه إلى اتجاه آخر على أن أنسب التعريفات للفلسفة هو المعنى الذي يركز على نظرتها الشمولية للحياة ويبرز دورها في حل المشكلات التي تقع بين الدين والعلم. إن الفلسفة هي محاولة لتكوين فكرة عامة عن العالم والإنسان وكذا العلاقات المتبادلة بينهما والكشف عن القوانين الكلية التي تسيطر على الكون أو الطبيعة.

المحاضرة الثالثة: إشكالية أهمية الفلسفة

تمهيد: لقد أثير جدل كبير حول أهمية الفلسفة ودورها في الحياة من المفكرين والفلاسفة، فإذا كان البعض يقلل من جدواها بحجج مختلفة أهمها انعدام أثرها الملموس في دنيا الناس، فإن البعض الآخر كان له رأي مخالف، إذ يؤكد على أن قيمة الفلسفة تعادل قيمة مقومات الوجود الإنسانية، فأهميتها مكافئة لأهمية الهواء والغذاء، ولهذا سنتطرق في هذه المحاضرة إلى الأطروحتين المتناقضتين ونحاول في نهاية المحاضرة أن نحسم هذا الجدل برأي تركيبي بينهما.

التشكيك في قيمة التفلسف: إن التشكيك في قيمة التفلسف، والتساؤل عن أهمية الفلسفة ليس ظاهرة مستحدثة أفرزها التقدم العلمي في العصور الأخيرة، كما يظهر للبعض، لكن الأمر ضارب في القدم، ولقد اضطر الفيلسوف اليوناني **أرسطو Aristote** (384- 322 ق م) – أمام ضغط المعارضين – غلى تدبيج رسالة* يؤكد فيها قيمة الفلسفة، ويبين أهميتها القصوى، ويدعو صفوة الناس إلى التفلسف "ليرد سهام خصوم الفلسفة، وبخاصة منافسه المدعو **ايزوقراطيس** التي انتقد فيها المعرفة النظرية، وأوحى إلى الشباب أن الفلسفة – بوصفها معرفة خالصة – لا ضرورة لها، ولا فائدة منها في الحياة العملية، وأن السعادة تكمن في استقامة السلوك والعمل الطيب وحده"[1].

ويبدو أن الجدل قد احتدم، بعد ذلك، حول قيمة الفلسفة، مما دفع المفكر **ليامبليخوس (270– 330 م)** وهو أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة أن يضع رسالة تحمل نفس عنوان رسالة أرسطو المشار إليها وهو **"الحث على التفلسف"** ومما يذكر أن يامبليخوس هذا قد استفاد من رسالة سلفه أرسطو فائدة واضحة.

وقد حمل كتاب "دعوة للفلسفة" مضمون الدليل حول أهمية التفلسف، الذي ذاعت شهرته في كتب الفلسفة حتى يومنا الحاضر، وهو ينحصر في العبارة التالية "إما أن التفلسف ضروري، ولابد عندئذ من التفلسف وغما أنه غير ضروري، ولابد أيضاً من التفلسف لإثبات عدم ضرورته وفي الحالين ينبغي التفلسف"[2].

---

* – أقصد رسالته المعروفة باسم "بروتربيتيقوس" بمعنى "دعوة للفلسفة" أو دفاع عن الفلسفة، وقد كانت هذه الرسالة في حكم المفقودة إلى أن توفّر عليها الأستاذ السويدي أنجمار ديرنج، كما بذل كل من أ. هـ كروست، وشنفيس جهداً كبيراً لإعادة بناء هذه الرسالة، ثم ترم الرسالة أخيراً إلى العربية (عن اليونانية والألمانية) الدكتور عبد الغفار مكاوي، ونشرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر عام 1987م (محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص 118).

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع نفسه، ص 118.

[2] – أرسطو، دعوة للفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1987، ص 9.

إن **أرسطو** في جداله مع خصوم الفلسفة، قد اشتبك مع الذين يروجون بين الشباب أن الفلسفة لا ضرورة لها في الحياة العملية ولا جدوى منها.

ويرد **أرسطو** على هذا الاعتراض بأن الفلسفة جديرة بالسعي إليها لذاتها، لأنها أسمى خير يمكن أن يبلغه الإنسان. و"لما كانت الغاية الطبيعية للإنسان هي ممارسة العقل، فإن الحياة العقلية المكرسة للتأهل والنظر هي مهمته الحقيقية وواجبه الأول، وبها يبلغ كماله ويجد سعادته"[1]. وإذا كان البعض يتهم هذه الحياة بأنها غير نافعة، فإن أرسطو يبين أنه لا يصح التقليل من قيمتها بالنسبة للمشرع والسياسي، وبهذا يثبت أن الفلسفة نافعة.

ويستمر في حجاجه مبيّناً ومؤكداً أن السعادة تقوم على فاعلية العقل، وأن التفلسف هو غاية الحياة الإنسانية بحكم طبيعتها نفسها، وأن هده الحياة التي يهبها صاحبها للعقل هي أسمى لذة وأنقى فرح ممكن، لأن فاعلية العقل هي الخير الوحيد الذي لا يتوقف على غيره، ولا يتطلب أي شروط خارجية، وفي هذا الصدد يقول أرسطو "إن الإنسان الذي وُهب ملكة العقل سيختار الفلسفة، لأن التفلسف هو مهمة هذه الملكة"[2]، ليؤكد بعدها أن الحياة السعيدة سواء تكمن في البهجة والهناء، أو في الفضيلة والسمو الخلقي أم في التعقب وممارسة العقل، فلابد للإنسان في كل هذه الأحوال من أن يتفلسف.

ويتحمس أرسطو في جداله ويرتفع حماسه حتى يقول: "ليس عند البشر ما هو إلهي أو مبارك سوى هذا الشيء الواحد، الذي يستحق وحده أن يبذلوا الجهد (من أجله)، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير، ويبدو أنه وحده الخالد، وهو وحده الإلهي من بين كل ما ينطوي عليه كياننا"[3]، وهكذا ينبغي، كما يرى أرسطو في نهاية كتابه، "على الإنسان، إما أن يتفلسف أو يودع الحياة ويرحل من هنا!!، إذ يبدو أن كل ما عدا ذلك إنما هو ثرثرة حمقاء ولغو فارغ !!"[4].

الفلسفة بين المؤيدين والمعارضين:

[1] – أرسطو، دعوة للفلسفة، مرجع سابق، ص 13.

[2] – مرجع نفسه، ص 44.

[3] – مرجع نفسه، ص 68.

[4] – مرجع نفسه، ص 68.

أولا: إن المؤيدين للفلسفة والتفلسف يرون أن الروح الفلسفية، أو تعاطي الفلسفة وممارستها له ثمرة عظيمة النفع والفائدة، وذلك أن الفلسفة توقظ العقل من سباته، وتنفض عن الإنسان البلادة العقلية والكسل الذهني، إنها تنشط العقل وتنميه، وتغرس في الحس روح الدهشة والتساؤل والبحث والتفكير والنظر والتدبر.

كما أنها تنظم عمل عقل الإنسان وتضبط تفكيره، وتزوده بالضوابط المنهجية اللازمة له في بحثه. وكثيراً ما يردد الدارسون، في مدح الفلسفة، قول **ديكارت:** "إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمم بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجلّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين"[1].

ويقول ديكارت أيضاً: "إن المرء الذي يحيا دون تفلسف لهو حقاً كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما" ويقول كذلك: "إن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول، فإن الذهن هو أهم جزء فينا، وطلب الحكمة لابد بالضرورة أن يكون همنا الأكبر"[2].

ويتحدث الفيلسوف **الإنجليزي برتراند راسل Bertrand Russell (1872– 1970م)** عن الفلسفة فيقول "حتى إذا لم تستطع الفلسفة أن تجيب على كل ما نود أن نوجهه من الأسئلة، فإن لديها على الأقل القدرة على وضع الأسئلة التي تزيد من اهتمامنا بالعالم والتي تبيّن الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظاهر الأشياء مباشرة، حتى في "أكثر الأشياء إلفة في حياتنا اليومية"[3]. وفي نهاية كتابه "مشكلات فلسفية" يتطرق إلى محور سماه "بقيمة الفلسفة" يرى أنه من الجدير التمعن في قيمة الفلسفة والمبررات التي تدعو إلى دراستها، والسبب الذي دعاه إلى التطرق إلى الحديث عن قيمة الفلسفة، هو أن "الكثير من الناس يجنحون إلى الشك في الفلسفة، بتأثير من العلم أو الشؤون العلمية، ولسان حالهم يقول، إنها لا تعدو أن تكون أكثر من تناول أمور ليست ذات قيمة وتحديدات محيرة مربكة تدور حول مسائل من الصعب الوصول إلى معرفتها"[4].

ويرجع برتراند راسل هذا الفهم الخاطئ لقيمة الفلسفة إما بسبب تصور خاطئ عن أهداف الحياة وإما عن تصور خاطئ عن أنواع الخير التي تسعى الفلسفة لإنجازه، كما يُرجع التقليل من قيمة الفلسفة إلى ما يقدمه العلم

---

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي، مرجع سابق، ص 122.

[2] – ديكارت مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 49.

[3]– برتراند راسل، مشكلات الفلسفة، تر: سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص 19.

[4] – مرجع نفسه، ص 163.

من منفعة مادية في مقابل غياب هذا النفع المادي للفلسفة، فإذا كان العلم هو غذاء الجسد' فإن الفلسفة هي غذاء العقل، وهنا تكمن فائدتها، فحتى "لو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء، وتم القضاء على الفقر والمرض إلى أقصى ما يمكن، لبقي الكثير مما لابد من القيام به لإيجاد مجتمع فاضل، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن حاجات الجسد، وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط، والذين يؤمنون بدراسة الفلسفة ويعطونها أبعادها، وهي ليست لهم مضيعة للوقت، أولئك هم الذين يقدرونها ولا يشعرون بحاجة العقل لها"[1].

كما يرى برتراند راسل أن هناك من ينقص من قيمة الفلسفة بحجة أن أجوبتها غير يقينية، ويرد على هذه التهمة بأن عدم اليقين في الأجوبة الفلسفية "تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي إلى جواب عنها وأن تُبقي فينا حماسة الشوق إلى تأمل الكون وتدبره، ذلك الشوق المعرض للخطر إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم تبنيها"[2]، إذن إن قيمة الفلسفة في نظر برتراند راسل تكمن في عدم اليقين بالذات.

كما يقدم لنا برتراند راسل دليلاً آخر على قيمة الفلسفة وذلك عندما يعقد مقارنة بين الإنسان الذي لا يمارس التفلسف في حياته اليومية وبين الذي يعتمد عليه في فهم العالم المحيط به. فالإنسان الذي "لم ينهل من الفلسفة تكون حياته أسيرة أحكام سابقة استمدها من الفطرة السليمة المشاعة، ومما أخذ به أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بفضل عقل نير أو نقد متميز، وبذلك يبدو له العالم عدداً محصوراً واضحاً جلياً، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤالٍ، وكل ما ليس مألوفاً عارفاً به فهو لا يأبه به"[3]، لكن الإنسان عندما يبدأ في ممارسة التفلسف فيكون على النقيض من ذلك، "يجد حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشكلات التي لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة، فهي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر والانعتاق، وتزيد الرغبة في الاطلاع بما تبينه من أشياء قريبة منا في صور لم نعتادها"[4]، فممارسة التفلسف تقوي ملكة النقد والتمحيص والموازنة، ويبعد صاحبه عن التقليد دون برهان أو دليل، ويبعده كذلك عن التزمت والتعصب، القائم على أساس احتكار العلم والمعرفة، ويزود العقل بالقدرة على إثارة التساؤلات التي تفتح المجال للتوصل إلى معلومات ومعارف جديدة.

---

[1] – برتراند راسل، المرجع سابق، ص 164.

[2]– مرجع نفسه، ص 166

[3] – مرجع نفسه، ص 167.

[4] – مرجع نفسه، ص 167.

إن عظمة الفلسفة من وجهة نظر برتراند راسل، كامنة فيما تؤدي إليه من حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق التأمل. وفي نهاية كتابه، الآنف الذكر، يصل إلى التأكيد إلى أن الفلسفة يجب أن تُدرس "ليس من أجل أي أجوبة محدودة بما تثيره من أسئلة، ذلك أنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحقق من صدقها، لكن من اجل تلك المشكلات نفسها، لأن هذه الأسئلة توسع من تصورنا لما هو ممكن، وتُغني الخيال الفكري فينا، وهي تنقص من الادعاء الخاوي باليقين، الذي يحول بين العقل وبين التأمل والتدبر"[1]، ولهذه الأسباب مجتمعة يجب أن تدرس الفلسفة لتصبح قادرة على الاتحاد بالكون الذي هو غاية الخير الأعلى.

موقف وليم جيمس William James (1898– 1944م): يرى هذا الفيلسوف الأمريكي المعاصر، وهو أحد أقطاب الفلسفة البرغماتية (**Pragmatism**) إن للفلسفة أعداء كثيرين، وقد برعوا في تنظيم صفوفهم، حيث يقول عنهم: "إنهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه"[2] والمسؤول عن ذلك في رأيه، هو منافسة العلم وما حققه من انتصارات حاسمة، وما يلوح في نتائج الفلسفة من تميّع، هذا فضلاً عن الفظاظة المركوزة في بعض العقول، والتي تجعلها تلوك طلمات جوفاء طويلة المقاطع، ومجردة تشبه الرطانة والجدل الفارغ، وهي ترادف عند كثير من الناس كلمة: فلسفة"[3]

وقد ساق وليم جيمس بعض الاعتراضات التي وجهت إلى الفلسفة، ثم حاول تفنيدها.

الاعتراض الأول: بينما يحقق العلم تقدما مطرداً، ويفضي إلى تطبيقات ذات نفع بالغ، لم تحرز الفلسفة تقدماً ما، وليس لها تطبيقات عملية.

الاعتراض الثاني: يقولون: إن الفلسفة قطعية، تزعم أنها تقرر أحكامها في الأشياء على أساس العقل الخالص، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول إلى الحقيقة هي الاستعانة بالتجربة العملية، فالعلم يجمع الوقائع ويصنفها ويحللها، ومن ثم يسبق الفلسفة سبقاً بعيد المدى.

ويؤيد الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس أصحاب هذا الاعتراض، وينصح المشتغلين بالفلسفة أن يبتعدوا عن القطيعة في أحكامهم، وهو يقول: "هذا الاعتراض صحيح" فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب

[1] – برتراند راسل، المرجع نفسه، ص 171.

[2] –وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1957، ص 95.

[3] –وليم جيمس، المرجع نفسه، ص 96.

مغلقة، بنيت بناءً أولياً، تدّعي العصمة، وهي إمّا أن تقبل ككل، أو ترفض ككل، بينما العلوم لا تستخدم إلا الفروض، وتسعى دائماً لتحقيقها بالتجربة والملاحظة، فهي، أي العلوم، تفتح الطريق إلى التصحيح المتصل والنمو المطرد"[1].

الاعتراض الثالث: الفلسفة تنأى عن الحياة الواقعية، وتستبدل بها المجردات الذهنية، والعالم الواقعي عالم متنوع متعدد مؤلم. وقد اعتاد الفلاسفة أن يتناولونه على أنه عالم بسيط نبيل مثالي كامل، متغاضين عن تعقّد وقائعه، متسامحين في ضرب من التفاؤل عرّض مذاهبهم الفلسفية لازدراء عامة الناس، ولسخرية بعض الكتاب كفولتير وشوبنهاور.

الاعتراض الرابع: كثرة الاختلافات بين آراء الفلاسفة وتناقض مذاهبهم وتعارض أفكارهم/ مما يتأدّى بقارئ الفلسفة إلى الحيرة والارتباك، بل والعجز أحياناً عن الوصول إلى الرأي الصواب بين هذا الركام الهائل من الآراء والأفكار والنظريات والمذاهب المتنوعة المختلفة.

وقد اتهم خصوم الفلسفة، الفلسفة بأنها لا توصل إلى حقائق مؤكدة، ومن ثم ينبغي الانصراف عن دراستها لعدم جدواها، كما وُصف الفلاسفة على لسان خصومهم بأنهم قوم صناعتهم الجدل والكلام النظري الذي لا يقدم فائدة ملموسة أو منفعة محققة. فالذين يملكون القدرة غلى العمل يعملون، وأما أولئك الذين لا حول لهم ولا طول، فإنهم لا يملكون سوى الكلام والتفلسف وقد "رسموا للفيلسوف صورة كاريكاتورية تنضح بالتهكم والسخرية فقالوا: إن الفيلسوف أشبه برجل أعمى يبحث عن قبعة سوداء في حجرة مظلمة، والقبعة لا وجود لها"[2].

الاعتراض الخامس: ينظر إلى الفلسفة على أنها صناعة أو علم صعب الفهم، شاق التحصيل، وقد يستدلون على ذلك بأن مناقشات الفلاسفة ومحاوراتهم تتضمن كثيراً من الكلمات والعبارات الغامضة التي تجعل متابعة هده المناقشات والبحوث الفلسفية أمراً مستحيلاً لغير المتخصصين، ولعلهم يستدلون أيضاً بكثرة المذاهب الفلسفية التي تختلف حول فكرة واحدة أو مسألة بعينها، على نحو يجعل من الصعب اختيار رأي، أو ترجيحه على غيره من الآراء.

[1]- وليم جيمس، المرجع نفسه ص 97.

[2]- مرجع نفسه، ص 97.

الاعتراض السادس: تقترن الفلسفة في أذهان كثير من الناس بالإلحاد وعدم احترام الأديان السماوية، وربما كان من أسباب ذلك أن الفلسفة ليس فيها أمور تقبل دون مناقشة، أو تسم تسليماً مطلقاً دون نظر في الحجج والبراهين، فالموقف الفلسفي، كما شرحنا، من أهم خصائصه النقد والتمحيص والمناقشة، وهذا أدّى إلى كثرة المذاهب، وتعدد وجهات النظر حول المسائل الفلسفية. إن هذا الاتهام لا يجب تعميمه، فهناك فلاسفة مؤمنون مدافعون عن عقائدهم وإيمانهم، وهنالك فلسفة الدين التي تدرس المفاهيم الأساسية في الدين مثل: الوحي والألوهية والعبادة، وتربط ذلك بالمعنى المستمد من العلوم الأخرى، ثم تعمل على تقديم الأدلة التي تجعل تلك المفاهيم الدينية مقبولة.

المحاضرة الرابع: دوافع التفلسف

من الأمور التي ينبغي أن يسلم بها الدارس للفكر الفلسفي تلك الحقيقة التي مؤداها أن النظر في المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمراً مفروضاً على الفيلسوف من الخارج، وغنمت هو أمر نابع من طبيعة تكوين العقل البشري ذاته. والذي يؤيد ذلك أن الإنسان لا يستطيع، حتى وإن أراد أن يكف عقله عن ذلك النظر، سواء أكان ذلك الشخص فيلسوفاً أم لم يكن، لأنه إذا فعل ذلك كان كمن يكلف الأشياء ما هو مضاد لطبيعتها أو كمن يحاول أن يمنع الكائن الحي من الحركة والنشاط.

فإذا كانت الرغبة في المعرفة والاهتمام بالبحث والنظر في المسائل الكبرى، التي تتجاوز في بعض الأحيان حدود طاقة العقل البشري، إنما هي أمور من طبيعة العقل البشري التي لا تنفك عنه، وإذا كان الناس كلهم ليسوا فلاسفة وإنما هناك عدد قليل منهم هم الذين يخوضون غمار هذا الضرب من ضروب المعرفة البشرية، فعل يعني ذلك أن هناك من الدوافع ما يحرك هذه الرغبة الإنسانية في المعرفة ويعمل على إثارة ملكة التفلسف الكامنة في الإنسان، فتظهر هذه الفئة من الناس التي تسمى **"فلاسفة"؟**

فإذا كان الإيجاب هو الرد على هذا السؤال، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هذه الدوافع كثيرة ومتنوعة، وقد تختلف باختلاف البيئة والعصر اللذين يعيش فيهما الفيلسوف، ولكننا مع ذلك نستطيع أن نشير إلى أهمها، باعتبار أنها الدوافع العامة للتفلسف في كل زمان ومكان، وهي: الدهشة والشك والحيرة.

1-الدهشة: تعتبر الدهشة étonnement أول وأهم دافع من الدوافع التي تؤدي بالإنسان إلى التفلسف، وقد أشار الفيلسوف اليوناني **أفلاطون Platon**(427 ق.م - 347 ق.م) إلى أهمية الدهشة كنبع من منابع التفلسف حينما قال: "إن من خصائص الفيلسوف هذا الشعور: وهو إنه يندهش، وليس للفلسفة من نبع غير هذا، ومن جعل إيريس إبنة لثاوماس فهو عليم حقاً بالأنساب"[1]، وثاوماس هذا اسم علم مشتق من فعل "دهش" باليونانية، وابنته إيريس مرسلة من الآلهة بالمعرفة، فمن جعل الفلسفة ابنة للاندهاش فهو حقاً على علم بأصلها ومنبعها، أي نسبها.

وقد أكد بعد ذلك تلميذه **أرسطو** – الملقب بالمعلم الأول – على أهمية الدهشة في التفكير الفلسفي، عندما كتب قائلاً: "إن الدهشة هي أم الفلسفة وهي نقطة البداية لفعل التفلسف"، فالدهشة هي انفعال عقلي وربما هزة

[1] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1987، ص 51.

وجدانية شديدة، وكلاهما تجعلان الإنسان يقف مذهولاً أمام شيء ما غير مألوف أو خارق للعادة. فالدهشة "في المقام الأول فعل عقلي تجعلنا نتخيل كل شيء مختلفاً عما هو عليه، فترى المألوف كما لو كان غريباً والغريب كما لو كان مألوفاً، والدهشة هي نوع من اليقظة، واليقظة هي أهم ما يميز الإنسان المفكر أياً كان، سواء فيلسوفاً أو فناناً أو عالماً"[1]

إن الفيلسوف عندما يرى أمراً من الأمور أو شيئاً من الأشياء التي قد تبدو مألوفة لدى الكثيرين، فإنه يتعجب منه ويتساءل عن علته وغايته وعلاقته بغيره، ومن محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات يكون التفلسف.

ويمكن القول: إن الذي يؤكد أهمية الدهشة باعتبارها أول وأهم دوافع التفلسف، إن الإنسان حين يشعر بالدهشة فمعنى ذلك أنه يشعر بجهله، ومن ثم فإنه يحاول أن يبحث عن المعرفة، وهذه المعرفة لا تكون لإرضاء حاجة مألوفة، وإنما تكون لإشباع حاجة العقل إلى التعرف إلى المجهول.

وطبقاً لذلك، فإنه يمكن القول بأن الحياة الواعية للإنسان هي تلك التي تبدأ بالدهشة، التي تعني اليقظة باعتبارها أهم مميزات الإنسان المفكر بوجه عام، سواء أكان هذا الإنسان فيلسوفاً أم عالماً أم فناناً.

إن تاريخ العلم كله يشهد بأنه تاريخ الدهشة، فالاكتشافات العلمية "كان وما يزال الباعث عليها هو الدهشة. أرخميدس **Archimedes** (287 ق.م- 212 ق.م) يكتشف يوماً، وهو في الحمام، أن أعضاءه الغائرة في الحوض الذي كان يستحم فيه أخف وزناً من أعضاءه الغائرة، فيندهش لهذه الظاهرة، ويقدم لنا قانون الأجسام الطافية. إسحاق نيوتن (1642 -1727 م) يرى التفاحة تسقط من الشجرة على الأرض، فتثير انتباهه هذه الظاهرة التي رآها ملايين البشر قبله ويدهش لها، فيكتشف لنا قانون الجاذبية الأرضية، وغيرها من النماذج[2].

إن الدهشة التي تثير الصعوبة هي في المقام الأول اعتراف بالجهل سعياً إلى الوصول إلى المعرفة الصحيحة والدقيقة، فهذا ما عبر عنه **كارل ياسبرس** بقوله "إن الاندهاش يدفع الإنسان إلى المعرفة، فحين اندهش فمعنى هذا أنني أشعر بجهلي"[3].

---

[1] – انجي حمدي، مقدمة في الفلسفة، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 2018، ص 36.

[2]– يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط5، 1968، ص 23.

[3]– انجي حمدي، مرجع سابق، ص 36.

ولكن ينبغي أن نبادر هنا فنقول: إن الدهشة ليست فقط مثاراً للفكر الفلسفي، بل هي بنفس القدر أساساً للعديد من أشكال وصنوف المعرفة العلمية، والفنية. إنه إذا كانت دهشة الفيلسوف تختلف عن دهشة الرجل العادي، من حيث أنها تثير لدى الفيلسوف من التساؤلات ما لا تثيره لدى الرجل العادي، فكذلك تختلف الدهشة لدى الفيلسوف عنها لدى الفنان أو العالم، وذلك لأن دهشة الفنان أو العالم إنما تنطلق من ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين، "بينما يكون منطلق الفيلسوف في الدهشة أعم وأشمل. فالموضوع الذي يثير الدهشة لدى الفيلسوف ليس هو هذا النظر المعين أو ذاك وليس هذه الظاهرة الخاصة أو تلك، إنما موضوع دهشته هو الوجود كله من حيث مبدئه ومنتهاه وخالقه وعلاقات أجزائه بعضها ببعض وبالمبدأ الأول، والإنسان من حيث وجوده وحياته ومصيره وعلاقته بخالقه أو موجده وبسائر أجزاء الكون وبغيره من الناس، إلى غير ذلك من الموضوعات ذات الطابع الكلي والشامل"[1].

واستكمالا لعرض الأفكار يجب أن نذكر من يرفض الاندهاش منبعاً للحكمة، فإن الفيلسوف **اليوناني أبيقور Épicure (340 ق م . 270 ق.م)** الذي أسس مدرسة فلسفية في أثينا بعد وفاة أرسطو بسنوات قليلة، ذهب إلى أن الحكمة "لا تنبع من الاندهاش، وإنما من عكس ذلك تماماً من عدم الاندهاش. والحكيم عند أبيقور هو الحاصل على السكينة أو السلام (**Ataraxie**) لأنه تطهير من مخاوفه واضطراباته أمام ظواهر الطبيعة وما ينسج الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير"[2]، إنه تطهر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية، فلم يعدي يدهش لشيء فيها، ذلك لأن الدهشة انفعال يغزو القلب من يخاف مما لا تفسير له، فيقع بذلك فريسة للأوهام والخرافات والأساطير.

2-الشك: (la Doute) إن الدهشة إزاء أي موضوع أو مشكلة إنما يشير دائماً شكوكاً حول أفكار أو آراء مطروحة فيهما، ولهذا فإن الشك كما يوضحه اللغويون من أمثال الجرجاني هو: "التردد بين نقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشك. وقيل الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين شيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجّح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظنّ، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين"[3]، والشاك هنا يتوقف عادة عن الحكم على صحة أي النقيضين، ويتردد بينهما وهذه الحيرة والريبة لا تعني أن الشخص جاهل

[1] -ابراهيم محمد تركي، ما الفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006، ص 38.

[2] - محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 50.

[3] - الجرجاني محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، ص 110.

بالموضوع، بل تعني أنه يتخذ موقفا فلسفياً عقلياً يحاول فيه الفهم الأعمق للموضوع لترجيح الرأي الأصوب أو لتشكيل الاعتقاد الأقرب إلى الحقيقة الموضوع.

وقد عرّف **أندريه لالاند** الشك في معجمه الفلسفي فقال: "هو حالة الفكر الذي يطرح سؤال الاستعلام عما إذا كان قول ما صحيحاً أو فاسداً، والذي لا يجيب عنه حالياً (إما لأنه يعجز عن ذلك، وإما لأنه لا يرغب في فحص وجهي المسألة، ما لها وما عليها، وإما لأنه يؤجل الرد، وإما لأنه يحجم عنه) حول مختلف أشكال الرّيب الفلسفي"[1]

فمن المعلوم أن الإنسان إذا ما حصل على المعرفة فإن دهشته تهدأ وتعجّبه يزول، ولكنه عندما يتجه نحو فحص معارفه التي حصل عليها فحصاً نقديا، وذلك في ضوء تجاربه أو خبراته المعرفية السابقة، فإنه يتبين أن المعارف الحسية قد تكون غير صحيحة تماماً، لأن الحواس كثيراً ما تخدع صاحبها، كما أنه لا ينبغي عليه أن يثق ثقة مطلقة في المعارف العقلية، لأن العقل البشري قد يقصر في الوصول إلى اليقين في بعض الأمور، حيث يقع في المتناقضات التي لا طاقة له على تجاوزها، كما أنه يكون على قناعة تامة بأن ما يحصل عليه من معارف عن طريق التقليد لا يسمن ولا يغني من جوع، لأنه محتاج إلى فحص نقدي قبل أن يصدقها، إذ إنه ليس على استعداد لأن يُسلم قيادة عقله لغيره، فإذا كانت على هذا النحو، فإن الشك لابد أن يثار في نفسه.

ولابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن هذا الشك إنما يكون على ضربين:

الأول: هو ذلك الشك الذي يجنح بصاحبه إلى الإنكار المطلق لكل الحقائق والمعارف، وهذا هو الذي يعرف بالشك المذهبي أو الشك المذهبي أو الشك المطلق الهدام. وهذا الضرب من الشك لا ينبغي أن يُعد من عوامل أو دوافع التفلسف، لأنه لا يؤدي إلا إلى الإنكار الكلي للحقائق أو الرفض التام للمعارف، فهو أمر سلبي محض.

الثاني: هو الشك الذي لا يكون الهدف منه إنكار الحقائق، وإنما يكون الهدف منه البحث عن أساس يقيني للمعارف. وهو دائماً ما يكون مؤقتاً ينتهي بانتهاء مهمته. ولذلك فإنه يسمى بالشك المنهجي أي أنه يعتبر منهجا أو طريقا للوصول إلى الحقائق، وقد عرفه لالاند في معجمه قائلاً عنه "هو عملية أساسية للمنهج الفلسفي حسب ديكارت: "فكرت أن من الواجب عليّ أن أطرح جانباً كل ما قد أتخيله موضع شبهة وارتياب، وأن أشطبه بوصفه

[1] -لالاند أندريه، معجم المصطلحات الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001، المجلد 1 (A – G)، ص 301.

فاسداً بإطلاق، وذلك لأرى ما ذا سيبقى لي بعد ذلك من أمر ثابت وصحيح ويكون قابلاً للثقة الكاملة"[1]، فالشك المنهجي، بهذا المعنى، يعد دافعاً هاماً من دوافع التفلسف، باعتبار أن الرغبة في عدم التسليم المطلق بالمعارف أو الحقائق إلا بعد فحصها واختيارها إنما تكون غير واضحة لدى عامة الناس، وإنما توجد فقط لدى صفوة البشر وعلى رأسهم الفلاسفة.

فالشك بالمعنى المنهجي باعتباره عاملاً من عوامل التفلسف يعتبر ضرورياً لفحص واختيار آرائنا وأفكارنا، وليس هناك غنى عنه إطلاقاً لكل بحث نزيه.

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من دون الإشارة إلى أنه إذا كان الفلاسفة في مختلف العصور قد أشاروا إلى الأهمية البالغة للشك باعتباره منهجاً للوصول إلى المعرفة الصحيحة، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هذا الشك له أهميته المماثلة في مجال الدراسات العلمية كذلك، باعتباره خطوة هامة من الخطوات الأولية للبحث العلمي. ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن الشك المنهجي في مجال الفلسفة يتناول موضوعات أعم وأشمل من تلك التي تكون في مجال العلم وهذا أمر طبيعي، لأن العلم لا يهتم إلا بالموضوعات الجزئية، بينما موضوعات الفلسفة تتسم بالكلية أو العمومية.

[1] – لالاند أندريه، مرجع سابق، ص 301.

المحاضرة الخامسة: خصائص التفكير الفلسفي

لقد أوجد الإنسان لحل مشكلات الوجود طرائق عديدة للتفكير، فبعد أن انطلق من التفكير الميثولوجي ووصل إلى التفكير العلمي، فإنه قد مرّ بالتفكير الفلسفي، وإذا كان لكل طريقة في التفكير مميزاتها وخصائصها، فما هي خصائص التفكير الفلسفي؟

وإذا كنا قد أشرنا إلى هذه الخصائص ضمنياً في محاضراتنا السابقة، فأننا سنحاول الآن أن نحصر هذه الخصائص التي تميز بها التفكير الفلسفي ولا توجد في أنواع التفكير الأخرى كالعلمي والفني مثلا.

إن القارئ لتاريخ الفكر الفلسفي، وللأنساق والنظريات الفلسفية، سيتعرف على عدة خصائص تميز هذا التفكير عن غيره، وقد حصرها الدارسون في العناصر التالية:

أولاً: الشمولية والكلية: إذا قلنا إن الفيلسوف ينظر إلى الموضوع أو الموضوعات التي يجعلها محوراً للتفكير على نحو كلي أو شامل، فإن المقصود بذلك أمران:

1- إنه إذا أراد أن يتناول بالبحث موضوعاً معيناً، فإنه لا يلتفت كثيراً إلى جزئياته أو تفصيلاته الفرعية، وإنما هو يتعالى عن ذلك لكي يركز اهتمامه على القضايا العامة التي تتعلق بهذا الموضوع. فإذا كان المؤرخ مثلاً يهتم بدراسة وقائع التاريخ وتفصيلات الأحداث التاريخية، فإن الفيلسوف لا ينظر في ذلك وإنما يركز اهتمامه على البحث عن القوانين التي بمقتضاها تسير الأحداث عبر التاريخ.

2- إن الفيلسوف لا ينظر إلى الموضوع الذي يتصدى لبحثه باعتباره وحدة مستقلة أو منعزلة عن غيرها، وغنما ينظر إليه باعتباره أحد أجزاء الكل. فهو يبحث في الموضوع من ثلاثة أوجه: وجه يتعلق بالموضوع ذاته، ووجع آخر يتعلق بعلاقته بالكل، ووجه ثالث يتعلق بعلاقته بالأجزاء الأخرى. ومن الأمثلة التي توضح ذلك أن الفيلسوف إذا اتخذ الإنسان موضوعاً لتفكيره، فإنه ينظر إليه هذه النظرة الشاملة، بينما يدرس العلماء المتخصصون في مجالات مختلفة الإنسان من زوايا مختلفة بحسب تخصص كل واحد منهم.

ثانياً: التجريد Abstraction: إذا قلنا: إن التجريد يعتبر خاصية من خصائص الفكر الفلسفي، فإن ذلك يعني أمرين:

1- إن الفكر الفلسفي يقوم بعملية تجريد المشخصات وهذه عملية من أرقى العمليات العقلية وأدقها، إذ هو "انتقال ذهني من الصور الحسية الجزئية إلى الصور العقلية الكلية"[1]. إن التجريد الذي نقصده هنا معناه أن المرء ينتزع بعقله عنصراً من عناصر الشيء ويلتفت إليه وحده دون غيره من العناصر المكوّنة لهذا الشيء أو المرتبطة به.

2- أما الأمر الثاني الذي يعنيه قولنا: إن التجريد يعتبر من أهم خصائص الفكر الفلسفي، فمؤداه أن المعاني أو الأمور المجردة هي التي تشكل الموضوع أو المجال الأساسي لفكر الفيلسوف.

وهكذا يكون التجريد من أبرز خصائص الفكر الفلسفي، سواء أكان التجريد عبارة عن عملية عقلية يقوم بها الفيلسوف أم كان البحث والنظر في الأمور المجردة.

ثالثا: التأمّل: في القواميس الفلسفية نجده بمعنيين فإذا كان **Contemplation** فهو "استغراق الذهن في موضوع تفكيره إلى حد يجعله يغفل عن الأشياء الأخرى، بل عن أحوال نفسه، وعند بعض الصوفية القرون الوسطى درجة سامية من درجات المعرفة"[2]. وإذا كان بمعنى **Méditation** فإنه يعني "إطالة النظر والتفكير بالأمور بغية الاعتبار والتأمل"[3].

إن من خصائص التفكير الفلسفي أنه فكر تأمّلي، أي انه يقوم أساسا على النظر العقلي الواعي أو التفكير العميق الطويل والذي يتسم بالهدوء. فالفيلسوف عندما يتأمل في موضوع ما، فإنه يكون مستغرقاً في التفكير فيه إلى حد الذي يجعله يغفل عن التفكير فيما عداه.

ومن المعلوم أن الموضوعات التي تكون محوراً للتأمل بهذا المعنى لا تكون من الموضوعات الحسية أو المرتبطة بالحياة اليومية العادية، وإنما تكون من الموضوعات التي تتسم بالتجريد أو العمومية والتي تكون محلاً لاهتمام الفلاسفة على النحو أشرنا إليه فيما سبق.

---

[1] – عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 2.

[2] – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط 3، 1979، ص 84.

[3] – عبد الحلو، مرجع سايق، ص 102.

رابعاً: –النقد* Critique: إن النقد يعتبر خاصية أساسية من خصائص التفكير الفلسفي، وقد عرفه لالاند بأنه "فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكما تقويمياً، تقديرياً بوجه خاص"[1]. والنقد هو وسيلة ممارسة التفلسف، فلا يوجد فيلسوف إلا وقد استخدم سلاح النقد سواء للآراء الفلسفية السابقة التي لم تلق قبول لديه نتيجة أنها لا تتوافق مع رؤيته العقلية للحقيقة، أو للآراء والأفكار الشائعة في عصره، ومن هنا قيل "إن كل نظرية فلسفية هي نظرية نقدية"[2]، نظراً لأنها تقوم على نقد نظريات فلسفية أخرى أو تثير مع الواقع الراهن قضايا نقدية لتتجاوزه.

أن الفلسفة تأخذ على عاتقها مهمة البحث الفاحص في الاعتقادات التي نكون قد قبلناها بطريقة غير نقدية من سلطات متعددة، ولابد لنا أن نتخلص من ضروب التحامل والانفعالات التي تشوه اعتقاداتنا في كثير من الأحيان، ولا تقبل الفلسفة السماح لأي اعتقاد باجتياز الاختبار لمجرد كونه مستنداً إلى تراث أو لأن الناس يجدون رضاءً انفعالياً في الأخذ به، كما أن الفلسفة لا تقبل اعتقاداً لمجرد كونه متمشياً بوضوح مع التفكير الشائع، أو لأن أناساً حكماء قد نادوا بها، وإنما تحاول الفلسفة ألا تأخذ أي شيء قضية مسلماً بها أو على أساس الثقة، فهي تكرس نفسها للبحث الدائم الصريح، لكي تتأكد إن كانت لاعتقاداتنا مبررات، وما إذا كانت هذه المبررات قوية أم لا، وعلى هذا النحو تعصمنا الفلسفة من الانحدار إلى مستوى الاستسلام العقلي والقطيعة الذهنية التي يتعرض لها البشر جميعاً.

إن عودة الفلسفة إلى مزاولة دورها النقدي، إنما هي عودة إلى الاضطلاع بمهمتها التقليدية التي نمت وتطورت عبر العصور، فقد انتقد أرسطو معلمه أفلاطون، في جعله للوجود تصوراً كلياً "عالم المثل" قائم بذاته. كما انتقد ديكارت العقائد والمناهج المدرسة الجامدة، وقد انتقد ليبنتز المنهج التجريبي، وانتقد كانط مواطنه ليبنتز وهيوم معاً وجعل من النقد الطريق الوحيد للفلسفة، وانتقد هيجل كانط وانتقد ماركس هيجل وغيرها من النماذج، وهكذا فإن الفلاسفة لم يتوقفوا عن نقد الواقع المحيط بهم حسب طاقتهم، وقدرتهم على الرؤية وبصورة مباشرة أو غير مباشرة.

---

*– إن النقد Critique بالمعنى المشار إليه أعلاه يختلف عن الدحض أو النقض Réfutation الذي يعني البرهان على بطلان الدعوى، باعتبار أن النقد لا يهتم بالأحكام السلبية فقط، وإنما يهتم أيضاً بإبراز الجوانب الايجابية إن وجدت.

[1]– لالاند أندريه، مرجع سابق، ص 238.

[2] – أنجي حمدي، مرجع سابق، 55.

خامساً: البرهان Raisonnement: يتميز التفكير الفلسفي بخاصية أخرى، وهي أنه يعتمد على البرهان، حيث يقيم الفيلسوف الحجة القاطعة البيّنة على الآراء والأفكار التي يقبلها أو يتوصل إليها.

وإذا كان البرهان معناه استنتاج نتائج يقينية من مقدمات ثبت يقينها لدى العقل، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه مع تنوع أساليب هذه العملية العقلية واختلافها، فإن البراهين الرياضية تعد أدق البراهين التي يحتذيها العديد من الفلاسفة، ولكن البراهين الفلسفية لا ترقى في درجة يقينها إلى مستوى البراهين الرياضية.

سادسا: التساؤل: من الخصائص الهامة التي يتميز بها التفكير الفلسفي أيضاً هو **التساؤل،** إن الفيلسوف دائماً يطرح التساؤلات المتعددة وهو إنما يعني بها أساساً طلب المعرفة.

إن السؤال الفلسفي يتجه إلى الأشياء التي تقع أمام أعيننا كل يوم، ولكن هذه الأشياء تكون أمام السائل وكأنها لغز تفقد بداهتها. وقد كان سقراط دائم التساؤل بمنهجه (التهكم والتوليد) ودائما ما يبدأ السؤال الفلسفي بسيطاً، ثم يتدرج في تعقيده حتى يصبح أفق السؤال هو أفق الواقع الكلي. يقول أفلاطون في هذا السياق: "لا يريد الفيلسوف أن يعرف إن كنت أظلمك في هذا الأمر أو كنت تظلمني، وإنما يريد أن يعرف ما هي العدالة بوجه عام وما هو الظلم، ولا يريد أن يعرف إن كان الملك الذي يملك الذهب الكثير سعيد أم غير سعيد، وإنما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هي السعادة والشقاء على وجه الاطلاق"[1].

إن الفلسفة تثير تساؤلات ومن ثم مسائل وإشكاليات تختلف عن تلك التي يثيرها العلم، إذ لا يرتبط السؤال الفلسفي بالكيفية التي تحدث عليها الظواهر، لمعرفة أسبابها القريبة والمباشرة، بل يمتد السؤال الفلسفي ليشمل العالم أجمع وينبه الإنسان بنقض معرفته وأدواته، ليكون هذا السؤال في ذاته دافعاً للمعرفة.

وقد أشار الفيلسوف **برتراند راسل Bertrand Russell (1872–1970)** في كتابه "حكمة الغرب" إلى أهمية الأسئلة الفلسفية، وأن الفلسفة تستحق أن تُدرس ليس بسبب الأجوبة التي تقدمها، وغنما نظراً لقيمة الأسئلة التي تطرحها، وبالنسبة لأهمية وقيمة الأسئلة الفلسفية وفق منظور راسل فهي تتجلي فيما يلي:

- توسع تصورنا للمكن
- تثري خيالنا العقلي
- تقلل ثقتنا الدوغمائية (الوثوقية) التي تغلق الفكر وتسد عليه منافذ كل تأمل

[1] – ابراهيم محمد تركي، مرجع سابق، ص 38.

- تسمح بالتأمل بما هو تفكير حر ومركز لا يخضع لآي ضوابط غير الضوابط العقلية
- تجعل تفكيرنا يكتسي العظمة والجلال بفضل عظمة وجلال العالم الذي تتأمله الفلسفة.

المحاضرة السادسة: الفلسفة والعلم

تمهيد: هناك عبارة شائعة تقول **"أن الفلسفة أم العلوم"** وهذا يعني أن العلم بفروعه المختلفة يشارك الفلسفة بطريقته الخاصة كثير من مجالاتها، وهذا ما يؤدي بنا إلى السؤال عن الحدود الفاصلة بين كل منهما؟

إن علاقة الفلسفة بالعلم علاقة وثيقة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، فاليونانيون كانوا يربطون بين العلم والفلسفة، **فطاليس الملطي** كان شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف، وكان **فيثاغورس** رياضياً وفيلسوفاً، وكانت مدرسته التي عرفت بالفيثاغورية بمثابة نهضة فكرية متعددة الجوانب، اهتمت بعلوم كثيرة في الزمن القديم كالرياضيات والموسيقى والفلك والطب، وكان **أفلاطون** يطالب بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات إلى جانب الفلسفة ومن ثم كتب على باب أكاديميته "لا يدخل علينا إلا من كان رياضيا" كما أن مؤلفات **أرسطو** كانت بمثابة دائرة معارف حاوية لعلوم عصره.

فالفلسفة عند اليونان كانت مرتبطة بالعلم ارتباطاً وثيقاً، وقد ظل هذا الارتباط قائماً في العصر الوسيط في الشرق الإسلامي والغرب المسيحي على السواء، ف**الكندي** مثلاً قبل أن يكون فيلسوفاً، لأنه اهتم بالدراسات الرياضية والطبيعية وحاول أن يبرهن على وجود الله بطريقة رياضية، كما أنه اهتم بالدُربة (التجربة) واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية، و**للفارابي** بحوث في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكا) كما أنه يعد أكبر موسيقي في الإسلام.

ما نريد أن نؤكده أن الفلسفة ظلت مرتبطة بالعلم في العصور الوسطى بدليل اهتمام فلاسفة الإسلام وغيرهم بالدراسات والأبحاث العلمية المختلفة في فروع المعرفة من طب وصيدلة وبصريات وغيرها.

إن هذا الارتباط بين الفلسفة والعلم لم يدم طويلاً ولكن سرعان ما بدأت العلوم في الانفصال أو الاستقلال مع مطلع العصر الحديث، خاصة بعد الثورة التي قام بها **أوجست كونت** رائد الاتجاه الوضعي وظهور التيار التجريبي على يد **بيكون**، فاستقلت الفيزياء أولاً في القرن السابع عشر بفضل **غاليلي جاليليو** و**ديكارت** و**نيوتن** لأنها رأت ضرورة استناد أبحاثها إلى الملاحظة والتجربة دون أية فروض ميتافيزيقية، وانفصلت الكيمياء على يد **لافوازيه** وانفصل التاريخ الطبيعي بفضل أبحاث كلود برنار، "وأيضاً كان من العلوم التي استقلت عن الفلسفة علم الفلك والذي كان

مستنداً إلى اعتبارات دينية وميتافيزيقية عند **كوبرنيقوس**. وفي النص الثاني من القرن التاسع عشر استقل علم الاجتماع على يد أوجست كونت وأصبح علماً وصفياً يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة بدلاً من البحث في الجماعة بوجه عام"[1].

لكن يمكن القول بأن نزعة العداء بين الفلسفة والعلم التي شهدها القرن التاسع عشر لم تدم طويلاً، إذ سرعان ما تغير الحال في القرن العشرين وبدأ الوفاق يعود بينهما لأن العداء أو الانفصال لا يمكن أن يكون إلاّ أن يكون إجحافا لكل منهما، وعلى هذا الأساس أشار الفيلسوف والابستمولوجي الفرنسي المعاصر **غاستون باشلار Gaston Bachelard** (1884- 1962) إلى أن العلم المعاصر يبدع فلسفة، وعلى الفيلسوف إذن أن يحرر لغته لكي يترجم مرونة الفكر المعاصر وحركتهن وعليه أن يحترم هذا الازدواج الغريب الذي يطلب الإعراب عن كل فكر علمي بلغة واقعية ولغة عقلية معاً"[2]، وهو هنا يدعو إلى ضرورة الربط بين الفلسفة والعلم، إذ لا يحق للفيلسوف أن ينفصل عن أرض التجارب العلمية أثناء تفلسفه، وأنه يجب أن يأخذ العلماء في اعتبارهم مذاهب الفلاسفة ومجهوداتهم وخاصة التي تهتم بالنقد وأن لا يستخفون بها، فلكي يتقدم العلم ويستمر في تقدمه، لابد من الاقتراب من الفلسفة وأن نضع موضع الاعتبار في بعض الأحيان حلولها الجديدة التي هي غاية في الطرافة.

وتأكيداً على أهمية الفلسفة في العلم يذهب الفيلسوف الفرنسي المعاصر **هنري برغسون Henri Bergson** (1859-1941م) إلى أن العالم لا يستطيع أن ينقل علمه من درجة النسبية إلى قريب من درجة العمومية والإطلاق إلا إذا استعان بحدس الفيلسوف"[3].

ونخلص مما تقدم إلى أن علاقة الفلسفة بالعلم علاقة وثيقة، ومن ثم أصبح الانفصال الذي كان يتصوره بعض العلماء فيما مضى أمراً مستحيلاً الآن خاصة في الحقبة المعاصرة والدليل على ذلك أن هناك موضوعات وقضايا معاصرة تتعلق بالهندسة الوراثية ونقل الأعضاء والاستنساخ الحيوي، تضطلع بدراستها العلوم المختلفة والفلسفة، ففيلسوف العلم يستند لمعايير قانونية وشرعية وأخلاقية ودينية، بالإضافة إلى الأسانيد العلمية عند محاولة تقويم أو تقييم أي دراسة علمية معاصرة، ومعنى ذلك أن الفيلسوف العلم المعاصر ملم بمباحث الفلسفة جميعاً، وبتاريخ العلم ونتائج نظرياته.

---

[1] – عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 9،

[2] – غاستون باشلار، الفكر العملي الجديد، تر: عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص7.

[3] – حربي عباس عطيتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 83.

أولا: أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة: رغم وجود علاقة وثيقة بين العلم والفلسفة، وهي علاقة تكامل، ورغم أن العلوم قد انفصلت تدريجياً في القرن الماضي بينما أصبح أمراً مستحيلاً الآن، رغم ذلك فهناك أوجه اختلاف بين العلم والفلسفة نستطيع إجمالها فيما يلي:

1-يستهدف العلم وصف الحقائق أو الظواهر والكشف عن قوانينها، أما الفلسفة فهدفها تفسير تلك الحقائق أو الظواهر وبيان سبب وقوعها. بمعنى أن العلم وصفي تقريري ومن ثم ينحصر في بحث الظواهر، وأن الفلسفة تفسيرية تعليلية، أي تتجاوز التقرير وتعتم بما وراء الظواهر.

2-العلم موضوعي، بينما الفلسفة ذاتية، لأنها تشتمل على مواقف خاصة، أي وجهات نظر شخصية لا تحتمل التحقيق العلمي الذي نجربه على المشاكل العلمية ونصل بصددها إلى حلول يقينية حاسمة. وهذا يعني أنه لا يمكننا الوصول إلى اجابات قاطعة بصدد أي مشكلة فلسفية.

3-يهدف العلم إلى البحث في العلل القريبة التي تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر، أما الفلسفة فتبحث في العلل البعيدة، وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستترة الخفية الغامضة التي تسلمنا إلى قوى مجهولة، وإنما معناها العلل التي تتعدى وتفوق الميدان العلمي الخاص، لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولاً من المجال العلمي المحدود.

4- تنظر الفلسفة إلى الوجود نظرة كلية شاملة، بينما تقتطع العلوم أجزاء من هذا الكل (الوجود) لتكوّن موضوعاً لدراستها فتكشف فيها عن قوانين سير الظواهر. أي الفلسفة تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته، وأن كل علم من العلوم يختص بفرع من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه، أما الوجود ككل في شموله واتساعه، الوجود المطلق، فإن العلم الوحيد القادر على دراسته هو الفلسفة.

5-أحكام العلم **أحكام تقريرية Constatif**، أي لا تقرر أكثر مما هو موجود في الواقع الخارجي، أما أحكام الفلسفة فهي **أحكام معيارية Normative** تبحث فيما ينبغي أو يجب أن يكون ce qui doit être وليس فيما هو كائن بالفعل ce qui est.

6-تجاهل الماضي ممكن في العلم، لكنه متعذر في الفلسفة، والأدنى إلى منطق العقل أن نقول مع **ليون روبان** "إن إغفال ماضي التفكير ميسور في العلم ومستحيل في الفلسفة"[1]، فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة، تاريخ العلم شيء آخر غير العلم، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة. بمعنى آخر تاريخ العلم ليس جزءاً منه، فكثير من

[1] - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، ط3، ص 6.

علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة، لا يعرفون مثلاً رأي أفلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم، فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم. إن العلم يعيش دائما في الحاضر ولا يذكر ماضيه، وتاريخه ليس جزءاً منه، أما الفلسفة فتاريخها أو الزمن الذي عاشته جزء لا يتجزأ من تعاليمها ومنبع من منابعها الهامة وبه نفهم حاضرها"[1].

7-يقوم العلم على المنهج التجريبي الذي يمر بمراحل ثلاث هي: مرحلة البحث وتشمل الملاحظة والتجربة، ومرحلة الكشف وتشمل الفروض، وأخيراً مرحلة البرهان وتشمل الطرق التجريبية للتحقيق من صحة الفروض أو ما يسمى "بالتحقيق التجريبي للفروض"، أما الفلسفة فتقوم على المنهج التأملي.

8-ينزع العلم إلى التكميم، أي تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية، فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات... إلخ، ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة في البحث العلمي. أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها كما تصف علاقة الإنسان بها.

9-يرصد جيمس جينز في كتابه "الفيزياء والفلسفة" وجهاً آخر لتباين حقائق الفلسفة عن حقائق العلم، حين يميز بين لغة الفلسفة ولغة العلم، ويشير إلى أن اختلافهما يحول دون نشأة حوار بينهما. يعود ذلك إلى أن الفلسفة لا تملك مصطلحات دقيقة أو موضع اتفاق بين الفلاسفة، لأن لكل فيلسوف مصطلحات خاصة به أو دلالات خاصة لمصطلحات شائعة. كما أن كلمات الفلسفة تصور تجارب ذاتية فتكتسب معاني ذاتي بينما تميل لغة العلم ومفرداتها إلى الموضوعية[2].

10-يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذي يخضع له الظواهر، أما الفلسفة فلا تسعى إلى اكتشاف القوانين، بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذي حوله، وبأشباهه من الناس في صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات ولا يحفل بالجزئيات.

ولهذا فإن كلية القانون العلمي مختلفة عن الكلية التي تنشدها الفلسفة، فالعالم لا يصل إلى القانون الكلي إلاّ بعد جمع الوقائع، وملاحظتها، وفرض الفروض، وهي ما يعبر عنه بالقانون العلمي، أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية الكون بعد كل هذا التحليل، بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية التي يحاول فيها أن يبحث الأسس التي تقوم عليها معتقداته الخاصة.

[1] - محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 46.

[2] - جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، تر: جعفر رجب، دار المعارف، 1971، ص ص 115-116.

ثانياً: نقاط الالتقاء بين العلم والفلسفة: لا شك أن التفكير الفلسفي، بوصفه تفكيراً منهجياً، يتلاقى مع التفكير العلمي في عدة نقاط نشير إليها في المواضيع التالية:

1-إن كل من العلم والفلسفة يهتم بالمعرفة، "إن الفلسفة تُعنى بالبحث والاستقصاء وطرح الأسئلة والبحث عن إجابات رغبة في زيادة الرصيد المعرفي، وكذلك العلم يقوم بنفس الدور، إن المعرفة هي الغاية التي يسعى إليها العلم كما تسعى إليها الفلسفة"[1].

إن غاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة، وكانت الفلسفة عند القدماء "علما" وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد، إذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها، وكان **طاليس** وهو أول الفلاسفة طبيعياً ورياضياً، وكان **فيثاغورس** رياضياً ومهندساً، وكان **أفلاطون** يميل إلى الهندسة، واعتبر الرياضيات أساساً للتفلسف، ومن المعروف أنه كتب عللا باب أكاديميته هذه العبارة "من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا"، وكانت مؤلفات **أرسطو** دوائر معارف تنتظم العلوم كلها، وكان **ابن سينا** طبيباً، وكان **ديكارت** عالماً رياضياً وهو منشئ علم الهندسة التحليلية، وكان **ليبنتز** عالماً رياضياً كذلك وهو منشئ اللوغارتمات.

2-إذا كان التفكير العلمي تفكيراً نقدياً يتجنب الآراء السابقة والأهواء الذاتية والأحكام المتسرعة، فإن التفكير الفلسفي أيضاً تفكير نقدي لا يتقبل فيه الفيلسوف أي حكم إلاّ بعد أن يتساءل عن قيمة هذا الحكم. ولعل ديكارت عندما صاغ إحدى قواعد منهجه قائلاً: "أن لا أسلم بصدق شيء قط ما لم أدرك بوضوح أنه كذلك"[2]

قد طالبنا فيها بضرورة التحرر من كل الأحكام السابقة المبتسرة وأن لا تقبل أيضاً من الأفكار والأحكام إلاّ ما كان منها واضحاً ومتمايزاً.

3-يدور التفكير العلمي في معظمه حول وقائع في حين أن التفكير الفلسفي قلما يهتم بملاحظة الظواهر واستقراء الواقع، كذلك يلاحظ أنه إذا كان الفلاسفة قد دأبوا حيانً من الزمن على الاكتفاء بالمعلومات التي تقدمها التجربة الحسية العادية، فإن من المؤكد اليوم أن الاستعانة بالكشوف العلمية الحديثة قد أصبحت هي قاعدة التفكير الفلسفي الحديث.

---

[1] – محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 57.

[2] – ديكارت رينيه، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968،ص 130.

4-يلتقي التفكير الفلسفي مع التفكير العلمي عند حرية البحث، ورفض السلطة في كل صورها مصدراً للحقيقة، بالإضافة إلى اتفاق الفيلسوف والعالم في الصفات الأخلاقية التي تتمثل في محبة الحقيقة والنزاهة في طلبها والحرص على الدفاع عنها في شجاعة وأمانة، والتحرر من كل قيد تفرضه سلطة إلاّ سلطة العقل أو سلطة التجربة.

خلاصة: نقول في نهاية كلامنا بصدد العلاقة بين العلم والفلسفة، أنه رغم الاختلاف الكبير بينهما فقد عاشت الفلسفة في وئام مع العلم تماماً كما تعيش الأم مع ابنها الذكي.

فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط الفلسفة والعلم، فالفلسفة بغير علم عاجزة، كما أن العلم بغير فلسفة قليل الرؤية أعمى، فعلاقة الفلسفة بالعلم هي علاقة تكامل، فهو لا يستغني عن الفلسفة التي تمده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول، فالفيلسوف على حد تعبي هنتر ميد يشغل مركز جهاز الاستقبال العقلي لكل نتائج العلوم المتعددة، فالعلم يكتفي بأن يقتطع أجزاء الصورة الكاملة، وأقصى ما يفعله هو أن يجمع البعض القليل منها لكي يكون جزءاً فحسب من الصورة في أحد الأركان الصغيرة داخل الكل، أما الفيلسوف فيهتم بالكل أكثر مما يهتم بالأجزاء.

المحاضرة السابعة: الفلسفة والدين

لقد رأينا في حديثنا عن الفلسفة والعلم مدى اختلاف الفلسفة عن العلوم الجزئية من حيث أن موضوع الفلسفة كلي ونظرتها إلى الأمور نظرة كلية شاملة، في حين أن العلوم الجزئية موضوعاتها جزئية ومعالجتها لهذه الموضوعات تتم في حدود إطارات معينة. ولكن الأمر هنا بين الفلسفة والدين الأمر يختلف. فإذا كنا قد استطعنا أن نضع إلى حد ما حدوداً بين موضوعات العلم التي هي جزئية بطبيعتها وموضوعات الفلسفة التي هي كلية بطبيعتها، فلن نستطيع أن نفعل ذلك هنا، لأن موضوع الدين هو بعينه موضوع الفلسفة، فكلاهما مطلبه كلي.

ولا يمكن التطرق إلى العلاقة بين الفلسفة والدين بدون تحديد تعريف دقيق للدين، ولهذا وجب علينا أن نعرف الدين، قبل الانتقال إلى العلاقة بينهما.

تعريف الدين Religion:

أولاً: لغة

1 – في اللغة العربية: يقول الباحثون في أصل هذه التسمية أن "كلمة (دين) تؤخذ تارة من فعل مُتعد بنفسه (دانه يدينه) وتارة من فعل متعد باللام (دان له) وتارة من فعل متعد بالباء (دان به) وباختلاف الاشتقاق تختلف الصور المعنوية التي تعطيها الصيغة. فإذا قلنا (دان بالشيء) كان معناه أنه اتخذه ديناً ومذهباً، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلق به، فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً. فالمذهب العملي لكل امرئ هو عاداته وسيرته، كما يقال (هذا ديني وديدني) و المذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه، ومن ذلك قولهم (دينت الرجل) أي وكلته إلى دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغاً في اعتقاده، وجملة القول أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين، يعظم أحدهما الآخر، ويخضع له"[1].

2 – في اللغات الأجنبية: لقد حاول فريق من العلماء الغربيين تحليل الدلالة اللغوية لكلمة (دين Religion) في اللغة الانجليزية والفرنسية، وهي كلمة مشتقة أساساً من اللاتينية، إلا أنهم اختلفوا في تحديد الأصل الذي ترجع إليه في هذه اللغة. فذهب البعض وعلى رأسهم **جييو Guyau** إلى أن هذا اللفظ مشتق من الفعل اللاتيني (**Religare**) بمعنى جمع وربط، بينما ذهب فريق آخر يمثله روجيه باستيد R. Bastideلالاتز

[1] – حسن علي مصطفى، نشأة الدين، رمؤسسة الاسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1991، ص 8.

وجيفونز Gevons إلى أن كلمة Religion ترجع إلى الفعل اللاتيني (**Religere**) الذي يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والاحترام"[1]

"مجموعة من القيم والادراكات والأفعال والتصورات التي يؤمن بها الإنسان على أساس تلقيّها من الوحي الإلهي بواسطة الرسل والأنبياء، وهي أمور تنظّم شؤون الحياة الروحية والأخلاقية وربما الاجتماعية. إلا أن الدين، بمعناه العام، هو كل اعتقاد بأمور وقيّم ماورائية ثابتة، وليس ضرورياً أن تستند هذه الأمور إلى الوحي الإلهي، فثمة أديان لا تقرّ بوجود الله، كالبوذية مثلاً، ومن هنا اعتبر بعض علماء الاجتماع الدين ظاهرة اجتماعية ودرسوه على هذا الأساس"[2].

- "الدين يعبر عن المطلق في غطلاقه، وعن المحدود في محدوديته، وعن العلاقة بينهما ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

1- ممارسة شعائر وطقوس معينة.

2- الاعتقاد في قيمة مطلة لا تعدها أي قيمة أخرى

ارتباط الفرد بقوة روحية عليا، وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية"[3].

فإنه إذا كانت الفلسفة تهدف إلى معرفة أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، فإن هذين المطلبين اللذين يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظري والعملي "هما موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع"[4].

ويهدف الدين أيضاً إلى "توضيح الطريق الذي يرى فيه سلامة البشرية في التعايش معاً والفلسفة تحاول ذلك"[5].

---

[1]- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ج2، ط1، 1981، ص 24.

[2] - عبد الحلو، ص 150.

[3] - مراد وهبة، مرجع سابق، ص 199.

[4] - محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2016، ص61.

[5] -محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 78.

وإذا كانت الفلسفة هي الأم التي تفرعت عنها سائر العلوم الجزئية، فإنها من ناحية أخرى قد شبت وترعرعت في حضن الدين، فقد كان الارتباط بين كل من الفلسفة والدين ارتباطاً وثيقاً منذ القدم، حيث كان التفكير الفلسفي ممتزجاً بالتفكير الديني. وقد لعبت الأساطير الدينية دوراً هاماً في التمهيد لنشأة التفكير الفلسفي، وهذا يفسر لنا ما تعنيه تلك العبارة المشهورة القائلة "إن الفلسفة هي بنت الدين وأم العلم" من حيث أن الدين هو الذي مهد لها في حين أنها هي التي أنتجت العلم"[1].

وقد نشأت الفلسفة عندما اطمأن الإنسان إلى قدرة العقل على المعرفة، وأدى تطور التفكير الفلسفي إلى استقلال الفلسفة عن الدين، ولكن هذا الاستقلال لم يكن استقلالاً تاماً، فالإنسان يمثل وحدة واحدة، وليس من السهل الفرقة الحاسمة في داخل هذه الوحدة بين الفيلسوف والمؤمن، ووضع حدود فاصلة بين هذين المجالين. فكلاهما سيؤثر من غير شك في الآخر إيجابا وسلباً، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر، بوعي أو بغير وعي، وإذا كانت الفلسفة في العصور الحديثة قد استقلت عن كل سلطة دينية، فليس يعني ذلك أنها كانت كذلك دائماً أو أنها تخلصت تماماً من كل مسحة دينية، فإن من يغوص في أعماق كل فلسفة يستطيع أن يتبين في النهاية ما فيها من عناصر دينية.

وهذا ما تبينه أيضاً المؤرخ الفرنسي إميل بوترو الذي لاحظ أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين، فلا يجوز لنا أن نسقط من بين المذاهب الفلسفية كل الفلسفات التي امتزج فيها النظر العقلي بالإيمان الديني، وإذا كانت الفلسفة تتميز بالإعتماد على العقل، فإنه لا شك في أن المعتقد الديني للفيلسوف غالباً ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلي، الأمر الذي لا يجد مؤرخ الفلسفة أمامه مفراً من الاعتراف بأن تفكير الفيلسوف قد صدر في جانب منه عن أنوار الوحي.

ولا غرابة في ذلك، فالفيلسوف إنسان لا يستطيع ان يحرر نفسه تماماً عن عقيدته أو عاطفته، ولهذا لا تعجب إذا رأينا في مذهبه العقلي عناصر كثيرة ترجع إلى الدين أو إلى العاطفة.

وإذا كان الأمر كذلك وهو أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الفلسفة والدين فإن ذلك يدعونا إلى التساؤل: هل يعني اتفاق الفلسفة والدين في الموضوع اتفاقهما أيضاً في الطريق الموصل إلى غايتهما وكذلك في النتائج؟

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 111.

وبالتالي هل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر؟ وهل صحيح أن هناك تناقضاً وصراعاً مستمراً بينهما؟ وإذا كان فلماذا؟ وهل هناك من سيبل للتوفيق بينهما؟

إننا لا نستطيع أن نتفادى مثل هذه التساؤلات أو نمر عليها مر الكرام لأنها تتعرض لأمور أساسية لابد من توضيحها، وهذا ما سنحاول عمله في السطور التالية:

أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة

أولا: من حيث الموضوع: تشترك الفلسفة مع الدين في بحث موضوعات تتعلق بأصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون، وطبيعة الله، وعلاقة الإنسان بالله وخلود النفس وحرية الإرادة والسعادة الإنسانية، لكنها فوق ذلك تختص بالنظر في مشكلات وقضايا أكبر نطاقاً من تلك التي يتناولها الدين، فهي تنظر في مشكلات علمية وشبه علمية كأصل الكون المادي وتاريخه وقوانينه وتركيبه العام وأصل الحياة وتطورها وغيرها[1].

ثانياً: من حيث المنهج: الدين يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للإيمان، أي يقبلها تصديقاً، على حين الفلسفة لا تقبل ذلك. والمفكر الديني يستخدم المنطق والعقل، ولكنه إذا ظهر تعارض أو تناقض بين وحي "الإيمان" وثمار "العقل" فإن الأخيرة تخضع للأولى، أما في الفلسفة فإن للمعقل والمنطق دوراُ رئيسياً، فالفيلسوف حريص على صياغة نظرة إلى العالم ترضي مطالب العقل والقلب معاً، أما إذا لم يكن هناك مفر من التضحية بأحدهما فهو في الأغلب يضحي بأشواق القلب. فمنهج الفلسفة يقوم على التفكير ويرتكز على الاستدلال والنظر العقلي، أما منهج الدين فيعتمد أساساً على الإيمان والتصديق القلبي ويرتكز على العاطفة.

ثالثاُ: في المسلمات المبدئية: من أوجه الاختلاف بين الفلسفة والدين هو درجة التسليم التي يأخذ بها كل منهما قبل بدء عملياته العقلية. فالفيلسوف يحترس من المسلمات الخفية أو اللاواعية لآن وجودها يمثل عقبة في وجه التفكير الواضح. أما رجل الدين فيؤمن بالمسلمات والحقائق الواضحة بذاتها كوجود الله وطبيعته وحضوره في كل شيء وخيره المطلق وعلاقته بالكون، فتلك كلها مسلمات أو أمور بديهية لا تحتاج إلى دليل أو برهان.

رابعاً: الأهداف: رغم أن الفيلسوف قد يحرص على توظيف بعض نظرياته الميتافيزيقية في صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عملياً، فإن معظمهم يدركون أن الفلسفة تهتم بالنظر أكثر من اهتمامها بالعمل. أما المفكر

[1] -عباس عطيتو، مرجع سابق، ص 84.

الديني وحتى وإن اكتسب تفكيره طابعاً لاهوتياً تحريدياً، فإن هدفه الأول يظل دائماً هو محاولة إعطاء إحساس بالأمان والطمأنينة لسلام الروح وطمأنينة القلب

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين[1]

1-أوجه الاتفاق:

- تتجه الفلسفة خصوصاً في جزئها المسمى "ما بعد الطبيعة" إلى البحث في أكثر الموضوعات ألوهية، فتبحث في الله وصفاته وأفعاله، وكيف أنه علّة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهي في ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه، ومن هنا فهي تتفق مع الدين من حيث أن الله أشرف وأعظم وجود.

- إن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى في تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهي الله أن موجود، وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود، فالله "مثال الخير" عند أفلاطون و"المحرك الأول عند أرسطو و"الواحد" عند أفلاطون و"المطلق" عند هيجل، وهكذا.

- إن كثيراً من الغيبيات والأساطير التي غلفت الديانة السماوية كانت حاوية لكثير من الحقائق الفلسفية، وكذلك نجد في الديانات السماوية حقائق ونظريات فتحت آفاقاً كبرى للفلسفة والتفلسف، بحيث يمكننا القول في الحالتين بأن الدين كان منبع حوار فلسفي طويل عبر التاريخ.

2-أوجه الاختلاف:

- لا تقتصر الفلسفة من حيث الموضوع على دراسة مسائل لاهوتية وحسب، بل هي تدرس مشاكل ومسائل أكبر نطاقاً من تلك التي يتناولها الدين.

- يلاحظ أن المنهج في الدين غير المنهج المستخدم في الفلسفة، فالأول يعتمد على الإيمان ويقوم على التصديق القلبي، ويرتكز على العاطفة. أما الفلسفة فإنها تقوم على التفكير وترتكز على الاستدلال وتعتمد على النظر العقلي، ولعل هذا هو ما دعا كيركجارد إلى ضرورة الفصل التام بين الدائرتين الدينية والفلسفية.

[1] -علي عبد المعطي محمد/ مرجع سابق، ص 353.

المحاضرة الثامنة: الفلسفة والفروع المعرفية الأخرى

مقدمة: للفلسفة صلات متينة ووشائج قوية مع باقي فروع المعرفة المختلفة، وهذا ليس بالغريب، لأن الفلسفة تعتبر الأصل الذي تفرعت عنه باقي العلوم الأخرى، وهذا هو معنى مقولة "الفلسفة أم العلوم". وبعد أن تعرفنا في محاضرتين سابقتين على علاقة الفلسفة بالعلم والدين، فإننا سنحاول في هذه المحاضرة أن نتطرق إلى علاقة الفلسفة بفروع معرفية أخرى لها علاقة بالفلسفة، وقد اقتصرنا على علم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الإديولوجيا.

1-علاقة الفلسفة بالسياسة: هل نقول إنه لا شأن للفلسفة بالسياسة؟ بدعوى أن الفيلسوف يحيا دائماً على هامش التاريخ.

قبل أن نبدأ في شرح العلاقة بين الفلسفة والسياسة، رأينا من الواجب تحديد ماهية السياسة

أ-تعريف السياسة Politique: لغةً واصطلاحاً

إن كلمة السياسة في **اللغة العربية** تعني رعاية شؤون الناس، وهي "مُستمدة من كلمة "**ساس" و"يسوس**" بمعنى رعاية شؤون الناس، والاهتمام بمصالحهم وحل مشاكلهم. وتستمد كلمة **سياسة** أصلها من اليونانية فهي **polis** وتعني الدولة المدنية، كما تعني اهتمام الإنسان بنفسه ومحيطه، ويختلف مفهوم السياسة عن مصطلح **علم السياسة**"[1].

أما كلمة "سياسة في **اللغات الأجنبية** هي ترجمة لكلمة **Politique** في اللغة الفرنسية، أو **Politics** في اللغة الانجليزية، ومردها إلى الكلمة اليونانية **polis** أي الحاضرة **la cité** وهي تعني اجتماع المواطنين الذين يكونون المدينة"[2].

كما تحمل كلمة **السياسة** معنيين هما: "الأول تعني حُكم الدولة وتدبير شؤونها. وثانياً هو برمجة وتخطيط. و**رجل الدولة Politique** وهو السياسي الحاذق في تنظيم شؤون الدولة أو في تنظيم علاقاته بالآخرين. ويشتق

[1] – محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2017، ص297.

[2] – عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 7.

من مصطلح السياسة لفظ **Politisme** وهي نزعة لإخضاع كل ما يتعلق بحياة الإنسان لمراقبة الدولة وقولبة السلوك الفردي في قوالب القوانين السياسية"[1].

أن المصطلح الأجنبي **Politique** و**Politics** مشتق من الألفاظ اليونانية**Politeia**, **polis** بمعنى المدينة، البلدة، الإقليم، politiké, politica ويراد به فرع من العلم الذي يتناول أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة"[2].

السياسة مصدر ساسة، وهي تنظيم أمور الدولة وتنظيم شؤونها، وقد تكون شرعية أو مدنية، فإذا كانت شرعية فإن أحكامها تكون من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قسماً من الحكمة المدنية، وهي الحكمة السياسية أو علم السياسة. وموضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها، وكتاب **سياسة** لأرسطو، وكتاب **اللفياثان Leviathan** لهوبز، وكتاب **روح القوانين** لمونتسكيو، وغيرها تعد مشتملة على بعض عناصر هذا العلم.

و"الفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، أن الأولى تعنى بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدول والحكومات، وهي ومختلفة عن الظواهر الاقتصادية، والإدارية والثقافية والقضائية، على حين أن الثانية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح الناس، وتدبير شؤونهم وأحوالهم"[3].

ويطلق الفيلسوف **ابن سينا** لفظ "**سياسة**" على سياسة الرجل نفسه، أو على سياسته أهله وولده وخدمه، أو على سياسة الوالي رعيته. وقد يطلق على كل عمل مبني على تخطيط سابق كسياسة التنمية الاجتماعية، أو سياسة التنمية الاقتصادية، أو سياسة التعليم وغيرها.

و**السياسي** (**Politique**) هو المنسوب إلى السياسة، تقول هذا أمر سياسي، وهو الأمر المدني المشترك بين المواطنين الخاضعين لقوانين واحدة، ومنه الاقتصاد السياسي

[1] – عبده الحلو، مرجع سابق، ص 130.

[2] – مراد وهبة، مرجع سابق، ص 223.

[3] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص 680.

Economie Politique) والحقوق السياسية (**Droits Politiques**) والسلطات السياسية (**Pouvoirs Politiques**) و"إذا يطلق لفظ **السياسة** على من يتولى الحكم في الدولة دلّ على نوعين من الرجال: أحدهما رجل الدولة homme d'état وهو الذي يقيم الحكم على سنن العدل والاستقامة، والثاني رجل الحكم الماهر في الانتفاع بالظروف المحيطة به، لتحقيق مآربه السياسية"[1].

وقد عرف مصطلح **السياسة** تطوراً كبيراً في استعماله، وأصبحت تعني التدابير والإجراءات التي تؤدي لاتخاذ القرارات، لما فيه مصلحة الشعوب والأفراد. وهي ترتبط بشكل كبير، بطبيعة السياسات العمومية المتّبعة في كل دولة على حدة، وبنوعية الثقافة السياسية السائدة فيها، وبمدى سيادة تقاليد وأعراف ديمقراطية.

وترتبط السياسة بكل مجالات الحياة وشؤون المجتمعات، فالاقتصاد سياسة، والثقافة سياسة، والصحة سياسة، والتعليم سياسة، والعلاقات الدولية سياسة. وبهذا فمجال السياسة متعدد المشارب، حيث تهم كل ما له علاقة بنشاط الدولة وبمؤسساتها والوظائف التي تقوم بها، وكل ما يرتبط بالتحولات التي يعرفها المجتمع.

ب–الفلسفة وعلاقتها بالسياسة: سنتطرق إلى علاقة الفلسفة بالسياسة من خلال النقاط التالية: أولاً: السياسة جزء من علوم الفلسفة، ثانياً: الفلاسفة والتنظير السياسي، وثالثاً: مواجهة الفلاسفة للطغاة (سقراط)

ب–1– السياسة جزء من العلوم الفلسفية: هناك تقسيمات عديدة للعلوم الفلسفية قديماً وحديثاً، ولكننا سنقتصر على التقسّيم الذي قدمه الفيلسوف اليوناني **أرسطو** في كتابه **"علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"** علوم الفلسفة — وقد سايره في هذا التقسيم كل فلاسفة الإسلام بعد ذلك – إلى ثلاثة علوم أساسية وهي أولا العلوم النظرية، وثانياً العلوم العملية، وثالثا العلوم الشِعرية، وكل علم من هذه العلوم الثلاثة ينطوي تحته علوم أخرى.

أ–العلوم النظرية: وهي أسمى العلوم وغايتها طلب المعرفة للمعرفة، أي البحث النزيه عن المعرفة دون نظر إلى المنفعة، وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام وهي: العلم الرياضي والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة.

ب–العلوم العملية (العلوم التطبيقية): وتستهدف تحقيق المنفعة العملية، وقد حصرها أرسطو في علم الأخلاق، علم السياسة، علم الاقتصاد (تدبير المنزل)، بمعنى آخر: العلوم العملية تدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من نواح ثلاث: في شخصه وهو علم الأخلاق، في الأسرة وهو علم الاقتصاد المنزلي، وفي الدولة وهو علم السياسة.

[1] – جميل صليبا، المرجع نفسه، ص 680.

ج–العلوم الشِعرية: أو الفنون وغايتها الإنتاج الفني على اختلاف أنواعها وتشمل فنون الشعر والخطابة والجدل[1].

ما يهمنا في هذا التقسيم هو أن الفيلسوف أرسطو قد جعل **السياسة** جزء مهم من العلوم الفلسفية، كما خصّص لهذا العلم كتاب خاص سماه بـ"**السياسة**" نظّر فيه لأشكال الحكم، وإدارة شؤون الدولة أو دولة المدينة Polis.

ب–2–الفلاسفة والتنظير السياسي: إن تاريخ الفكر البشري نفسه ليشهد بكل وضوح وجلاء أن الفلاسفة لم يحيوا يوماً بمعزل عن قضايا مجتمعاتهم المختلفة، وإذا استقرينا تاريخ الفكر السياسي، فإننا نجد أن كثير من الفلاسفة قد انخرطوا في القضايا السياسية وكل ما يهم تدبير شؤون الرعية والدولة، وأبرز صور هذا الانخراط هو تلك المؤلفات التي خصصها الفلاسفة للتنظير السياسي للدولة وأشكال الحكم المثلى، أي أن الشأن السياسي أخذ حيزاً كبيراً في مؤلفاتهم، وهذا ما يعكس العلاقة الوطيدة بين السياسة والفلسفة. وتاريخ كل من الفلسفة والفكر السياسي شاهد على هذا الاهتمام الذي أولاه كثير من الفلاسفة للسياسة منذ القديم وإلى الآن، ففي القديم نجد الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** قد خصص ثلاث كتب مهمة للتنظير السياسي وهي: الجمهورية، والسياسي، والقوانين، كما طالب بأن يكون الحاكم السياسي للدولة فيلسوفاً، وخصص مواطنه وتلميذه **أرسطو** كتابي السياسة وعلم الأخلاق إلى نيقوماخوس، كما نظّر للدستور القابل للتطبيق.

أما في فترة القرون الوسطى نجد القديس **أوغسطين** "قد اهتم بقضايا السياسة وفي كتابه **مدينة الله** ينظّر للسعادة الأرضية في هذا العالم والسعادة الأبدية في الحياة القادمة"[2]. وفي هذه الفترة نجد أيضاً القديس **توما الإكويني** (**1225 – 1274**) وهو فيلسوف ولاهوتي إيطالي، قد اهتم هو الآخر بالتنظير السياسي ويحاول في مؤلفاته التأكيد على وجوب الربط بين السلطة السياسية والعدالة.

أما إذا انتقلنا إلى العصر الحديث، فإننا نجده عصر السياسة بامتياز، أي عصر الربط بين الفلسفة والسياسة، فكل من ميكيافيلي Machiavelli (1469 - 1527) في كتابه **الأمير، وتوماس هوبز** Thomas

[1] – محمد عبد الرحمن منشورات عويدات، لبنان، ط3، 1988، مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص 160.

[2] – جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 193، ص 152.

Hobbes (1588 - 1679) في كتابه **الليفياتان Léviathan** و**جون لوك John Locke** (1632 – 1704) في كتابه "**الحكم المدني**" و**جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau** (1712 – 1778) في كتابه **العقد الاجتماعي**، والفيلسوف الفرنسي **مونتسكيو Montesquieu (1689– 1755)** في كتابه **روح القوانين** وغيرهم من القلاسفة قد كان للسياسة النصيب الأوفر في كتاباتهم. أما في عصرنا الحالي فابرز فيلسوف اشتغل على السياسة هو الفيلسوف الألماني **كارل ماركس (1818– 1883)** في كتابه رأس المال، الذي نظّر فيه للنظام الاشتراكي.

ب–3–الفلاسفة والسلطة السياسية الحاكمة: إن صلة الفلاسفة بالسلطة الحاكمة كانت على جانبين، تارة متوترة وتارة أخرى في انسجام وتفاهم.

ففي **الجانب الأول**، كثيراً ما كانت العلاقة متوترة بين الفلاسفة والأنظمة السياسية الحاكمة، وتاريخ الفلسفة يطالعنا على كثير من القصص التي تثبت معاناة الفلاسفة طغيان أنظمة الحكم في بلدانهم، حتى لقد سادت بين المؤرخين خرافة ذهبيّة تحكي لنا قدرة الفلاسفة المطلقة على معارضة الملوك والطغاة، وتروي لنا كيف كان هؤلاء الفلاسفة الأبطال يقفون في وجه الذل والاستعباد، ويذودون عن أنفسهم بسلاح الفكر الذي يهزم كل طغيان واستبداد، وهذا "**ديوجانس اللائرسي**، مثلاً، يحدثنا عن فيلسوف يوناني يدعى **أنكسارخوس** وقع يوماً بين يدي طاغية مستبد كان قد سبق له (أي الفيلسوف) أن سبه وأساء إليه، فحكم عليه الطاغية بالموت وأصدر أوامر بتعذيبه وتقطيع أجزائه إرباً إرباً"[1]، وهذا **سقراط** أيضاً في سجنه، يحاور قوانين المدينة، ويهزمها بإطاعتها والخضوع لها، ألم يمت في سبيل الحق والعدالة والخير، فيكون موته بمثابة انتصار أخير على السلطة الحاكمة التي أصدرت قراراً بإعدامه.

أما في **الجانب الثاني**، فإن المستقرئ لتاريخ الفلسفة يجد أن كثيراً من الفلاسفة كانت لهم صلات شخصية وعلاقات اجتماعية طيبة من الحكام والملوك وأهل السياسة، وتبعاً لذلك فقد نشأت روابط وثيقة بين الفلاسفة ورجال الدولة، منذ عهد الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** الذي نادى بضرورة توثيق الصلة بين الفلسفة والسياسة، ووضع مقاليد الأمور في يد "ملك – فيلسوف"، حتى أيام الفيلسوف الألماني فردريك **هيجل Friedrich Hegel** (1770-1831) الذي زعم في وقت من الأوقات أن ثمة وحدة صوفية تجمع بينه وبين **نابليون**. كما ظهر لنا "الفيلسوف" عبر التاريخ بمظهر "**المربي الأعظم**" فكان أرسطو معلماً للإسكندر الأكبر، وحل الفلاسفة في

[1] – زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص 168.

القرن الثامن عشر محل آباء الكنيسة، و"هذا **روسو** – معلم أوروبا الحديثة – يُستشار بخصوص دساتير بعض الدول الصغرى فيضع المبادئ الدستورية الأساسية لكل من بولونيا وكورسيكا"[1]، وبين **ديدرو** والملكة كاترين الثانية، واليوم تعترف الديمقراطيات الحديثة بما لأهل الفكر من حق في الوصاية على تراث الإنسانية.

2–الفلسفة وعلم الاجتماع: إن علم الاجتماع لا يشذّ عن القاعدة التي تؤكد أن كل العلوم كانت في حضن الفلسفة وانفصلت عنها تباعاً. وهذا ما حدث لعلم الاجتماع، حيث نشأ كغيره من العلوم في إطار الفلسفة، واهتم بدراسة تاريخ الإنسانية، وتاريخ المجتمعات في نشوؤها وارتقائها وتدهورها، وظهر في هذا النطاق ما يعرف **بفلسفة التاريخ** التي شكلت مرحلة متميزة على طريق نمو علم الاجتماع، واكتمال ملامحه. ومع أن علم الاجتماع قد وجد في سبيله للتطور الابتعاد عن الدراسات الفلسفية، إلا أنه لا تزال هناك علاقات واضحة بينه وبين الفلسفة. فإذا كانت الفلسفة هي الدراسة المنسقة للفكر والمعارف الإنسانية، فغن علم الاجتماع يدرس الإنسان نظرة شمولية في إطار واقع اجتماعي له ملامحه الخاصة.

كما أن هناك نقاط التقاء بين الفلسفة وعلم الاجتماع، تتمثل في التصورات التي تتشكل لدينا عن كل ما يحيط بنا، كما تتمثل في العلاقة بين المادة والوعي، أو العلاقة بين الأمور الذاتية والأمور الموضوعية.

ومعنى ذلك "إن علم الاجتماع إذا كان قد شكّل لنفسه مجالاً خاصاً ومنهجاً خاصاً، واتخذ شكل العلم المستقل، إلا أنه ليس بغنى عما تمده به الفلسفة من قواعد للاستقراء، والاستنباط ومنابع الأخلاق والدين وجذور المعرفة، وغيرها من الأمور لتي تحظى باهتمام مستمر من هذين العلمين"[2].

كذلك فإن علم الاجتماع بدأ يقدم تفسيرات علمية لكثير من القضايا الفلسفية، فاجتماعية المعرفة والأخلاق، والوظيفة الاجتماعية للدين، كل هذه من المسائل التي يسهم علم الاجتماع في دراستها دراسة علمية منظّمة تضيف أبعاداً جديدة لدراستها من المنظور الفلسفي.

ولقد يفسر تأكيدنا على هذه الرابطة، أن دارسي الفلسفة ينطلقون في كثير من دراساتهم من تيارات الفكر اليوناني، كذلك يفعل علماء الاجتماع في دراسة النظرية والفروع المختلفة مثل علم الاجتماع السياسي، والاقتصادي

[1] – زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص 170.

[2] – عبد الهادي محمد والي، المدخل إلى علم الاجتماع، دار اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2002، ص 40.

وغيرها. فمنابع الفكر في العلمين واحدة، وإن العوامل التي تجمعهما أكثر من العوامل التي تفرق بينهما، حيث يمكن القول أنه لا غنى لعلم الاجتماع عن الفلسفة، أو العكس.

وقد ذهب بعض المفكرين إلى أن علم الاجتماع يؤدي مباشرة إلى ظهور الفكر الفلسفي، وكانت هذه وجهة نظر علم الاجتماع الفرنسي المعاصر **إميل دوركهايم David Émile Durkheim (1858 – 1917)** حينما كتب، مثلاً، في مقال له عن علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة، يقول: "إنني أعتقد أن علم الاجتماع – أكثر من أي علم آخر – قد أسهم في تحديد التساؤلات الفلسفية...إن الفكر السوسيولوجي يتجه نحو الامتداد، عن طريق التقدم الطبيعي، لكي يصبح فكراً فلسفياً"[1]، ويبدو هذا التحول في الدراسة التي أجراها دوركهايم عن الدين، حينما انتقل من مناقشة المؤثرات الاجتماعية على مقولات الفكر إلى مناقشة ابستمولوجية خاصة.

وقد تبنى غيره من علماء الاجتماع نفس هذه النظرة، واهتموا بمشكلات مماثلة، فاعتقد علم الاجتماع اليهودي والمجري الأصل **كارل مانهايم (1893–1947) Karl Mannheim** أن علم الاجتماع المعرفي ينطوي على مضامين اجتماعية، وحدّد هذه المضامين بالتفصيل، "ويبدو أن كل من دوركهايم ومانهايم يسلمان بأن علم الاجتماع يقدم إسهاماً مباشراً للفلسفة، من حيث قدرته على حسم التساؤلات الفلسفية"[2].

إن كل ما نقصده هنا هو أن علم الاجتماع قد أثار – أكثر من العلوم الأخرى – مشكلات فلسفية، ومن ثم فإن عَالِم الاجتماع الذي يهتم طوال الوقت بالجوانب الشاملة لموضوع دراسته، قد اتجه إلى بحث مسائل فلسفية تكمن دائماً وراء الفكر السوسيولوجي. إنه يتعيّن على عَالِم الاجتماع أن يسعى إلى دراسة الفلسفة حتى يتمكن من تناول هذه المشكلات، ذلك أن معظم جوانب الضعف في نظرية علم الاجتماع ترجع إلى سذاجة المعرفة بالفلسفة، كما أن جانباً كبيراً من الأفكار السوسيولوجية السطحية، يرجع إلى إهمال المسائل العامة التي تنطوي عليها دراسة الإنسان.

ويجب أن نذكر في هذا الصدد أيضاً أنه بينما كان من الطبيعي أن يثير علم الاجتماع أفكاراً فلسفية، فإن جانباً كبيراً من الفكر السوسيولوجي قد بدأ من الفلسفة. إن قوة الماركسية – في صورتها الأولى – وفاعليتها في مجال

[1] – محمد الجوهري، مدخل إلى علم الاجتماع، دار الكفر للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 62.

[2] – محمد الجوهري، مرجع سابق، ص 63.

البحث الاجتماعي، ترجع إلى حد بعيد إلى الحقيقة التي مؤداها "أن الماركسية ليست نظرية سوسيولوجية فحسب، ولكنها نظرية فلسفية للعالم ومذهب ثوري"[1].

3–الفلسفة وعلم النفس: يتفق مؤرخو علم النفس أن بدايات هذا العلم كانت في أحضان الفلسفة، بدليل أن الفلاسفة ابتداءً من الحضارة اليونانية قد عالجوا المسائل النفسية في بحوثهم، من قبيل، النفس والروح والعلاقة بين النفس والجسد، ومسألة خلودهما وغيرها من القضايا، واعتبروها من القضايا الفلسفية. ففي الفلسفة اليونانية كانت صيحة **سقراط** "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك" دعوة قوية للمفكرين أن يتناولوا ضمن موضوعات تفكيرهم الإنسان وسلوكه وحالاته المتباينة، و"لذا يقال أن سقراط، بهذه الدعوة، قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"[2].

كذلك اهتم تلميذه **أفلاطون** بالنفس، إذ يرى بأن النفس والأفكار (المثل) شيء واحد، واعتبر النفس لا مادية خلاف الجسم المادي الذي يضمها إلى جنباته، وكان يرى بأن النفس أو الأفكار (المثل) وجدت قبل الإنسان وهي مستقلة عنه، وهي تسكن الجسد خلال الحياة.

كذلك تطرق الفيلسوف اليوناني الآخر **أرسطو** إلى النفس وأفرد لها كتاب سمّاه **"كتاب النفس"**، – وقد ظل هذا الكتاب واحداً من أهم المؤلفات في علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر – فعرّفها بأنها "الفعل الأول لجسم طبيعي عضو"[3] ويترتب على هذا التعريف أن النفس الإنسانية ليست مفارقة للبدن، فهي ليست مستقلة أو جوهراً كاملاً، وكان من جوانب عبقرية أرسطو في دراسته للنفس أنه لم يدرسها مستقلة عن البدن، بل اعتبرها وثيقة الصلة في كل أحوالها بالبدن بأحواله، ومن ثم فلا يمكن في رأيه تفسير أي ظاهرة أو حالة من حالات النفس بدون معرفة أحوال البدن وعلاقتها به، وها هو يقول في الصفحات الأولى من الكتاب "ويبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل من غير البدن مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس، وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير"[4]، وقد عد دراسة النفس من مباحث العلم الطبيعي.

وتواصل الاهتمام بالنفس وقضاياها عند فلاسفة العصور الوسطى، خاصة طبيعة النفس وخلودها، وكان من الفلاسفة الذين عالجوا هذه القضية الفيلسوف الفرنسي **ديكارت** في **كتابه "رسالة في انفعالات النفس"**، وهو آخر

---

[1] – محمد الجوهري، مرجع سابق، ص 63.

[2] – علاء الدين أحمد كفافي وآخرون، مقدمة في علم النفس، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2009، ص 13.

[3] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، ط2، 2015، ص 85.

[4] – مرجع نفسه، ص 100.

ما كتب، حيث حلّل فيه ديكارت "شتى الانفعالات والأهواء والعواطف ليلم بها ويفسر أليتها، ليسمح بعد ذلك للعقل أن يسيطر عليها ويسخرها لخدمة سعادة الفرد في حياته العاطفية"[1]. ففي القسم الثاني مثلاً من هذا الكتاب، يعالج ديكارت النظام الذي تتبعه هذه الانفعالات والأحاسيس، ويميز ستة انفعالات أساسية بدائية أصلية هي: التعجب، الحب، الكره، الرغبة، الفرح والحزن، وعنها تنبثق شتى الانفعالات والمشاعر والأهواء الأخرى، وبعد أن يحلل بالتفصيل هذه الانفعالات والرغبات التي يتوقف تحقيقها علينا وعلى الحظ وعلى إرادة غيرنا، يؤكد ان الخطر لا يدهم النفس من هياج الجسد فقط، بل يأتيها أيضاً من داخلها، من عواطفها الخاصة بها. غير أن الإنسان، في نظر ديكارت، يستطيع هنا أن يخرج منتصراً من المعركة داخل النفس عن طريق ممارسة الفضيلة التي عمل الأشياء التي يحكم العقل بأنها الأفضل، إن هذه الممارسة الدائمة للفضيلة تجعل الإنسان في حال من السعادة والكمال تصبح معها أعنف العواطف والأهواء أضعف من أن تنال من هذا الهدوء النفسي الذي يميزه.

واستغل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديكارت بحوالي مائتي عام الأبحاث التي تناولت طبيعة النفس وتطورها وعلاقتها بالجسد، ولم تسفر عن جديد يضيف إلى ما هو معروف شيئاً كثيراً أو مهماً، وقد كانت تلك الأبحاث استمراراً للفلسفة الأفلاطونية والأرسطية والديكارتية أو مزيجاً منها، وحاولت تكوين مذهب لاهوتي، لأن منطلقها كان ديني الطابع سيطرت فيه أفكار الكنيسة على البحث العلمي، وظهرت في هذا المجال فلسفة القديس أوغسطين وتوما الإكويني وغيرهم وعالجوا مسألة خلود النفس.

وقد كانت النفس من المسائل التي عالجها الفلاسفة الإسلام، **فالفارابي** مثلا يرى أن الروح الإنسانية هي جوهر من عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقه، أما **ابن سينا** فأكد على روحانية النفس، وبأنها جوهر، وهي مخالفة للبدن في الماهية.

وبقي علم النفس وبقية العلوم الإنسانية ضمن الدراسات الفلسفية حتى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث بدأ علماء النفس في استخدام الطرق العلمية في دراسة الدماغ والأعصاب وأعضاء الحس وارتبطت الإسهامات الهامة في هذه الفترة باسم عالم الفيزياء والفيلسوف **جوستاف فنجر** (1801-1887) الذي بيّن كيف يمكن تطبيق الطرق العلمية في دراسة العمليات العقلية. وهكذا بدأ علم النفس ينفصل تدريجياً عن الفلسفة مع توسيع استعمال الطرائق العلمية والمخبرية على الظواهر النفسية.

[1] – ديكارت رونيه، انفعالات النفس، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص8.

4-الفلسفة والتاريخ: باعتبار أن التاريخ من أهم الميادين الفكرية التي اهتم بها الإنسان منذ القديم، فإنه من المعارف الإنسانية التي تعتبر وثيقة الصلة بالفكر الفلسفي، فالفلسفة تلتفي بالتاريخ من خلال علاقات عديدة، ليس فقط من حيث تاريخ الفلسفة، أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته فقط، بل من حيث هو **فلسفة التاريخ**، أي التفكير في تطور التاريخ، ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور، بهذا المعنى يلتقي كل من الفلسفة والتاريخ باعتبار أن الفلسفة ظاهرة تاريخية مرتبطة بظروف عصرها ونشاطاً عقلياً حيوياً في حياة شعوبها.

ففلسفة التاريخ إذن هي نوع من المعرفة الاجتماعية التي تبحث في الاتجاه العام لسير البشرية، وتحاول إيجاد قانون عام يحكم التاريخ الإنساني، وبهذا تكون المهمة الأساسية الأولى لفلسفة التاريخ إماطة اللثام عن النظريات التي تقوم بتأويل الأحداث التاريخية وإعطاء معنى لها، و"كذا الكشف عن القوانين التي تتحكم في المسيرة التاريخية، ومن ثم أصبح البحث في التاريخ وكتابته فناً من فنون التناول الفلسفي في تاريخ الفكر"[1].

إن النظرة الأولى لكل من **"التاريخ" و"الفلسفة"** من خلال طبيعة كل منهما وأهدافه، توحي بتعارض أو تناقض، لا يمكن معه التوفيق بينهما. إذ أن الفلسفة تعني، فيما تعنيه، الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فالحقيقة إذن "تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع، بينما من الناحية الأخرى، أن التاريخ موضوع التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط"[2]، كلا الموضوعين إذن مختلف، الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغيّر والزمان.

لقد انتقد الفيلسوف والمؤرخ الإيطالي **كروتشه Benedetto Croce**(1866- 1952) المعنى الذي قدمه **فولتير** لفلسفة التاريخ – باعتبار أنه أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ – وفي فلسفة كروتشه ستصبح الفلسفة مماثلة للتاريخ والتاريخ مماثل للفلسفة، إن "التاريخ في نظره هو تفلسف، ولا يمكننا أن نتفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع، أي إلى التاريخ"[3]، وفي تقدير كروتشه فإن الدلالة الخاطئة التي منحت لفلسفة التاريخ هي التي جعلتها تبتعد عن معناها الدقيق لتؤول إلى نظرة تأملية فارغة فنؤسس "فلسفة التاريخ" التي يذهب إلى اعتبارها تركيبة خاطئة، بل ولا تحمل معنى واضحاً يمكن الرجوع إليه، ولذلك فلا وجود لعبارة "فلسفة" في القاموس الاصطلاحي لكروتشه،

[1] – خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 31.

[2] – صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، دار الهدى، الجزائر، ص 34.

[3] – زتيلي خديجة، بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، مصر، 2007، ص 134.

فالفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة. ولهذا كان يدعو في كتاباته إلى التوفيق بين الفلسفة والتاريخ، ويرى أن مهمة الفلسفة هي تفسير ما غمض من حقائق كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي.

وإذا كان هناك أثر للفلسفة على فلسفة التاريخ، فإن هذه الأخيرة أيضاً أثراً على الفلسفة، فقد قيل: "إن فلسفة التاريخ تعوّض قصور الفلسفة أيضاً، كما عوّضت قصور التاريخ، فهي تشدّ الفلسفة لى الواقع لكي لا تحلّق بعيداً عن عالمنا"[1]، ذلك أن فصل الفلسفة عن التاريخ هو بمثابة فصل الروح عن البدن وإثبات الروح المجردة غير مرئية، لا مستقرّ لها إلاّ في عالم الغيب، وإنما حييت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة، ابتداءً من القرن الثامن عشر، بعد اكتشاف فلسفة التاريخ، ابتدءً من فيكو وكوندورسيه وفولتير وروسو، حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، وحيث أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضّل.

فضل الفلسفة على التاريخ: للفلسفة أيضاً فضلها على التاريخي، إذ من خلال المسائل الرئيسية الثلاث التي شكلت فلسفة التاريخ، وهي: "معنى التاريخ"، و"العلية في الحوادث التاريخية" و"الاتجاه في التاريخ" تترشح ثلاث مقولات فلسفية، التي تبرز فضل الفلسفة على فلسفة التاريخ، وهذه المقولات التي تستعيرها فلسفة التاريخ من الفلسفة هي: الكلّية والعليّة والغائية.

أ–مقولة الكلية: ومفادها النظرة إلى التاريخ على أساس أنه يؤلف وحدة، وأنه مسيرة متصلة، تتجاوز حدود الزمان والمكان، فالحوادث والظواهر التاريخية ليست مستقلة عن بعضها البعض، وإنما تؤلف بينها وحدة عضوية، لذا فإن مادة فلسفة التاريخ هي التاريخ العالمي، أو الكلي، وليس التاريخ المجزء لمجتمعات منفصلة في مراحل تاريخية معينة. و"بذلك يشعر فيلسوف التاريخ أنه قد أوجد الوحدة بين الأشتات والنظام في العماء، والمعنى في ما يبدو غير مفهوم"[2]

إذ هو قد استفاد منها مقولاتها ليحقق فلسفته الخاصة، يلتمس التاريخ من "الفلسفة الحكمة والمغزى، وتلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية وضرب الأمثال، كلاهما يكمل في الآخر قصوراً، ومن ثم كان الزواج بينهما قائماً رغم معارضة الأهل من فلاسفة ومؤرخين"[3].

---

[1] – أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ص 114.

[2] – مرجع نفسه، ص 110.

[3] – مرجع نفسه، ص 114.

ب–مقولة العليّة: المقولة التي تعكس الرابط الداخلي وعلاقة الضرورة بين الحوادث التاريخية. وموضوع العليّة في فلسفة التاريخ يختلف عنه في البحث التاريخي العادي، فبينما يلجأ المؤرخ إلى التعرف على أسباب الحوادث التاريخية التي يمر بها، واحدة واحدة، يتجه فيلسوف في ضوئها التاريخ العالمي، وهذا ما يقتضي منه إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليؤلف منها صورة عقلية، تتناسب مع تصوره للتاريخ الكلّي.

وفي هذا السياق سيظهر مفهوم "مجرى الأحداث" أو "الاتجاه العام لحركة التاريخ الذي يقضي بأن التاريخ يتّبع جوهرياً شكلاً معيناً، تقتضيه العلّة الكلية، لتُهمل أو تهمّش على أساسه تأثيرات الحوادث الجزئية الطارئة في التاريخ، ذلك لأن مبدأ العليّة يجعل من حركة التاريخ ضرورة منطقية.

ج–الغائية: وهي المقولة المكملة لمقولة العليّة، في إعطاء تصور عن مسيرة التاريخ وترابط أبعاده الثلاث (الماضي، الحاضر، المستقبل) فالقول بأن ظواهر العالم تحكمها علل معينة، يعني أن هذه الظواهر إنما هي نتائج لتلك العلل، و"فكرة النتيجة التي تلخص مقولة السببية (العلية) كلها، والتي يُعتقد دائماً أنها موجودة في قلب النظام، هي فكرة لا يمكن إدراكها إلاّ من خلال الفكرة المتضايفة معها، وهي فكرة الغرض أو الهدف، ففي مقابل (العلية) فإن علينا أن نضع الغائية، وأنه من خلالها فقط يجري تأسيس حتمية الظواهر. وهكذا فإن الغائية تعني: المقصد الخفي الذي يتجه صوبه التاريخ، والذي يتحقق تدريجياً عبر الزمن التاريخي، وفي هذا المعنى أوجز المفكر المغربي **عبد الله العروي** الفارق الجوهري بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، ليقدم في الوقت نفسه تعريفه لفلسفة التاريخ، فقال: "يتساءل المؤرخ عن صناعته، فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي، ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث، فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً"[1]

المحاضرة التاسعة: مباحث الفلسفة – مبحث المعرفة

مقدمة: إذا كنا د أشرنا سابقاً إلى صعوبة تقديم تعريف للفلسفة، فإننا نستطيع هنا أن نشير إلى أنه من الأمور التي يمكن أن تساعد المبتدئ أو غير المتخصص في دراسة الفلسفة على التعرف إلى هذا الفرع المعرفي، الذي كثرت تعريفاته حتى أصبح من المتعذر التوفيق بينمها، أن نقدم تعريفاً إجمالياً بأهم مجالات البحث الفلسفي.

وقبل أن نشرع في هذا العمل المبدئي، فإنه لابد من الإشارة إلى أن موضوع الفلسفة نفسه قد اختلف من عصر إلى عصر، بل ومن فيلسوف إلى فيلسوف. فاهتمامات الفلاسفة في العصر اليوناني تختلف عنها في العصر

[1] – العروي عبد الله، ثقافتنا في مواجهة العصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1997، ص 9.

الوسيط الإسلامي والمسيحي، واهتمامات الفلاسفة في العصر الحديث تختلف عما كانت عليه في العصرين القديم والوسيط. وفي أيام الناس هذه ظهر من يدعي أن الموضوعات التقليدية للفلسفة إنما هي من قبيل الخرافات أو الهراء، زاعمين أن موضوعها الأساسي هو التحليل اللغوي المنطقي للقضايا.

وعلى أية حال، فإن الذي يطّلع على تاريخ الفكر الفلسفي، منذ نشأته المحددة عند اليونان الأقدمين وحتى يوم الناس هذا، يستطيع أن يتبين أن ثمة مباحث ثلاثة رئيسة يمكن أن تعتبر ميداناً للبحث الفلسفي هي:

1- مبحث المعرفة (الابستمولوجيا)
2- مبحث الوجود (الأنطولوجيا)
3- مبحث القيم (الأكسيولوجيا)

أولا: مبحث نظرية المعرفة

تعتبر نظرية المعرفة من الميادين الأساسية للبحث الفلسفي. هي نظرية قديمة قدم التفكير الفلسفي ذاته، أي أنها قد عولجت منذ بداية التفكير الفلسفي عند الإغريق وحتى يومنا هذا. **فأفلاطون** قديماً قد عالج المعرفة ولكن ليس باستفاضة، كما أن **أرسطو** تدخل بحوثه في المعرفة في دراسات ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، لكن الفيلسوف الانجليزي التجريبي **جون لوك** كان أول من قدّم بحثاً عن المعرفة في صورة العلم المستقل في كتاب له بعنوان "مقال في الفهم البشري". أما كانط فكان أول من لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة طنقطة البدء في كل فلسفة، وعرض لكافة المسائل التي تتناولها المعرفة: طبيعتها، حدودها، ومصدرها.

ولا ننسى أن متكلمي الإسلامي قد بلغت عنايتهم بنظرية المعرفة حداً جعلهم يعتبرون المعرفة أول الواجبات على المكلف، وأول المباحث التي يفتخرون بها في مصنفاتهم في علم أصول الدين، بل إن نفراً منهم يخص المعرفة ببحث مستفيض كالقاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يفرد لها جزءاً بعنوان "النظر والمعارف" من كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل"[1].

أولاً: في إمكان المعرفة وحدودها

[1] – فتح الله خليف، المدخل إلى الفلسفة من وجهة نظر الإسلاميين، دار الجامعات المصرية، 1982، ص 115.

أول المسائل التي تتعلق بنظرية المعرفة هي البحث في إمكان المعرفة الإنسانية وحدودها، أي هل المعرفة ممكنة؟ أم أنها غير ممكنة؟، وإذا كانت ممكنة فما حدود الإمكان فيها؟ وإذا كانت مستحيلة فما الأدلة والبراهين المعبرة عن استحالتها؟

بصدد الإجابة عن هذا التساؤلات انقسم الفلاسفة إلى فريقين هما:

1-الدغمائيون*: هؤلاء يقررون أن المعرفة الإنسانية ممكنة حسياً وعقلياً وحدسياً، وأنه لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفاً لاأدرياً (النزعة التوقف عن إصدار حكم ما) Agnosticisme وأنه لا حدود لتلك المعرفة.

وهناك أنواع كثير من الدوغمائية، منها الدوغمائية الساذجة والتي نلتقي بها عند كل الناس حين يصدقون بسذاجة ويقطعون برأي دون نقد ورويّة وتمحيص، وتتمثل تلك الصورة في الفلسفات الأولى السابقة على سقراط كفلسفات الطبيعيين الأوائل والمتأخرين الذين تصوروا إمكان تفسير الوجود الطبيعي دفعة واحدة بافتراضات ميتافيزيقية كالماء والهواء والنار والتراب. وهناك دوغمائية مادية يؤمن أنصارها بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة للعالم المادي ونسخة منه. وهناك دوغمائية دينية لدى رجال الدين المتزمتين وكذا الفلسفات الدينية التي يتخذ الفيلسوف فيها نقطة بدئه من تصور ديني معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه بمثابة مفتاح السر الذي يديره فتفتح أمامه كل الأبواب المغلقة وبذلك يجد حلاً لكل المشاكل التي تعترض طريقه.

2-الشكاك: وهؤلاء يقررون أن لمعرفة الإنسانية غير ممكنة، وقبل أن نشير إلى حجج الشكاك الدالة على موقفهم القائل باستحالة المعرفة الإنسانية، ينبغي أن نتوقف وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على مفهوم الشك وخصائصه وأنواعه في تاريخ الفكر الفلسفي.

الشك Scepticisme: كلمة شك في اللغات الأوروبية الحديثة مأخوذة أو مشتقة من الكلمة اللغة اليونانية وتعني البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة، لكنها اتخذت مدلولاً اصطلاحياً آخر وأصبحت

*- كلمة (**Dogma**) أصلها يوناني وتعني: يقين، اعتقاد، قطع، جزم وكانت تطلق قديماً على كل فلسفة تتشبث بحقائق موضوعية للأشياء، ومن ثم فهي اعتقادية وعلى ذلك كانت نقيض مذهب الشك الذي لا يؤكد شيئاً، وفي العصور الوسطى الأوروبية كانت تطلق على عقائد الكنيسة الصارمة التي لابد من التسليم بها دون التفكير فيها أو حتى مناقشتها. هذا وقد استعملت الكلمة من عهد كانت لوصف أية قضية أو مذهب فلسفي لم يمهد لها بدراسة المقدمات التي يستندان إليها دراسة ابستمولوجية أو منطقية وبذلك غدت النقدية الكانطية عدواً لدوداً للقطعية.

تعبر عن موقف الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة (المعرفة) وبالتالي لا يجدها ومن ثم يصبح الشك نظرية في انتفاء المعرفة أو عدمها.

ويذكر جميل صليبا أن الشك معناه التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وذلك لوجود إمارات متساوية في الحكمين أو لعدم وجود أية إمارة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل.

ولقد ظهرت نزعة الشك في الفلسفة القديمة والحديثة على حد سواء، فهناك الحس وحده منها فلسفة **هيرقليطس Heraclitus(535 ق م– 475 ق م)** الذي ذكر أن كل شيء في تغير مستمر ولا يوجود شيء باقٍ على الاطلاق، ومن أقواله الدالة على التغير قوله "لا يستطيع الإنسان أن ينزل إل النهر الواحد مرتين لأن مياهاً جديدة تغمره باستمرار"[1].

ومن هذه الفلسفات أيضاً فلسفة **بروتاغوراس Protagoras (485 – 410 ق.م)** الذي كان من زعماء السوفسطائية **و**المتأثر بهرقليطس، والذي لا يعتقد إلاّ بشهادة الحواس وهو الذي قال أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد منها وما لا يوجد، وقد ترتب على ذلك نسبية المعرفة.

وهناك فلسفات أخرى نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل ومنها الفلسفة الإيلية التي ترأسها **بارمنيدس Parmenides**(540ق م – 480 ق.م) والذي كان لا يثق في شهادة الحواس ويؤمن بأن العقل يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي[2].

وهناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معاً مثل **بيرون** (365 ق م– 275ق م) الذي يؤثر عنه أنه قال: "يجب أن عيس بلا رأي أو حكم، فلا نثبت ولا ننفي، أو نثبت وننفي معاً" وهذا ما يسمى بنزعة تعليق الحكم أو التوقف عن إصدار حكم ما suspension of judgement ويضيف **طيمون Timon** تلميذ بيرون إلى ما قاله أستاذه أنه إذا كنا في هذا الوضع فنحن نصل إلى حالة الصمت ثم مرحلة السكينة التي هي الهدف الخلقي الذي يتوخاه بيرون من اعتناق مذهبه"[3].

---

[1] – عباس عطياتو، مرجع سايق، ص 155.

[2] – عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليونان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2، ص 126.

[3] – محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 144.

ولقد عرف مذهب الشك طويلاً بفضل تعاليم ومؤلفات **اينسيديموس** Aenisedimus الكريتي (القرن الأول للميلاد) و**أجريبا**Agrippa و**سكتوس امبريكوس** (القرن الثاني الميلادي).

على أي حال الشك المذهبي، شك فلسفي هدام يبدأ صاحبه شاكاً وينتهي شاكاً، إنه وسيلة وغاية في نفس الوقت، لذا فإنه لا يتأدى بصاحبه إلى الكشف عن الحقيقة، إنه شك سلبي وليس شكاً أيجابياً بناءً في الحضارة الإغريقية، وخير من يمثل هذا النوع من الشك قديماً الفيلسوف السفسطائي **جورجياس Gorgias**(483 ق م-375 ق م) الذي كتب كتاباً بعنوان (في اللاوجود أو الطبيعة) ضمّنه ثلاث قضايا رئيسية هي: لا يوجد شيء على الإطلاق، وهذه القضية تشير إلى الشك في أعلى مراتبه أو ما يسمى بالشك الأنطولوجي، والقضية الثانية: إذ وجد شيء فلا يمكن معرفته، وتلك القضية تعبر عن الشك الابستمولوجي. أما القضية الثالثة والأخيرة تقول: إذا عرفنا شيئاً فلا نستطيع أن ننقل هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها نسبية متغيرة من فرد إلى فرد آخر.

ولقد قدمت العصور الحديثة شكاكاً مذهبيين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر **ميشيل دي مونتيني Montaigne** (1532-1592م) الذي ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو عن الطبيعة، وأكثر الناس علما هم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً[1]. نخلص من ذلك إلى أن الشك المذهبي هو شك مطلق وأن الشاك المطلق هو فيلسوف رغم أنفه.

أما النوع الثاني من الشك فهو **الشك المنهجي**، وهو شك إيجابي بناءً وليس شكاً سلبياً هداماً، إنه شك مؤقت يزاوله الإنسان بإرادته من اجل الوصول إلى الحقيقة. ويمثل هذا النوع من الشك قديما سقراط في طريقته التهكمية التي كان يوقع بها الخصم في التناقض، وكان يهدف من هذه الطريقة أن يخلّص العقول مما أذاعه السوفسطائي من أراء زائفة ومضللة، وأيضاً يمثله أفلاطون الذي شك في المحسوسات وقاده هذا إلى إثبات عالم حقيقي هو عالم المثل، كما أن أرسطو قد فطن في كتابه (ما بعد الطبيعة) إلى وجود علاقة وثيقة بين الشك والمعرفة الصحيحة، ولذا قد أوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أي بحث علمي[2].

وفي الفكر الإسلامي كان **أبو هاشم المعتزلي** (ت 933 هـ) يرى أن الشك ضروري لكل معرفة، ويعتبر أن أول واجب على المكلّف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل[3].

---

[1] – يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، ص 114.

[2] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط7، 1986، ص 316.

[3] – دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1957، ص 115.

وقد مارس الإمام الغزالي هذا النوع من الشك حين انتابته أزمة نفسية استطاع أن يخرج منها بسلام ومن ثم انتقل بفضل ممارسته للشك المنهجي من دائرة الفكر أو التعقل إلى دائرة الذوق أو التصوف[1].

وفي أوائل العصر الحديث حين أراد **فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561–1626)** أن يخلّص البحث العلمي التجريبي من **الأوهام Idols** التي تعترض طريقه، حذّرنا من مجموعة أوهام هي أوهام الجنس، والكهف، والسوق وأخيراً أوهام المسرح والتي يحذرنا منها كثيراً على وجه الخصوص وهي عبارة عن مجموعة الفروض والتخمينات التي كثيراً ما ضللت العلماء والفلاسفة ولنضرب مثلاً على ذلك، كان أرسطو يرى أننا إذا ألقينا بجسمين مختلفين في الثقل من مكتن مرتفع، بلغ الأثقل منهما الأرض قبل الأخف وأمن الناس بهذا الكلام وأصبح قضية مسلماً بها نحو عشرين قرناً من الزمان إلى أن جاء جاليليو وأجرى تجربة أثبت فيها بطلان هذا الزعم[2].

وخير من عبر عن الشك المنهجي في صورته الحديثة الفيلسوف الفرنسي **رونيه ديكارت** الذي كان له الفضل في إرساء الشك المنهجي على أسس سليمة.

يقول ديكارت في كتابه **(مبادئ الفلسفة)** "إننا لكي نفحص عن الحقيقة ينبغي أن نشك ولو لمرة واحدة في كل ما يصادفنا من أشياء في حياتنا، ونحن نقوم بهذا الفعل لنصل إلى الذوق العقلي السليم الذي هو حظ مشترك بين الناس أجمعين[3]، أو كما يقول في كتبه "المقال في المنهج أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

ويقول أيضاً في تأملاته في الفلسفة الأولى: "لقد تلقيت منذ حداثة سني قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكاً فيه جداً، إذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئاً متيناً في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء"[4].

---

[1] – محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 72.

[2] – توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 191.

[3] – ديكارت رونيه،مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1960، ص 53.

[4] – ديكارت رونيه، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1969، ص 66.

أي أنه وجد نفسه محتاجاً لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التلسيم به من آراء، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات وأن يشرع من جديد في اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم في العلم شيئاً وطيداً"[1].

لقد شك ديكارت في كل ما يمكن أن يتطرق الشك إليه، شك في حواسه، في عقله، في العالم الخارجي، بل إنه قد أمعن في الشك إلى حد افتراض أن هناك شيطاناً ماكراً يعبث به وألح عليه الشك حتى شك أنه يشك. ولقد أثبت ديكارت وجود نفسه كمفكر وذلك في قضيته الشهيرة "قضية الكوجيتو" "أنا أفكر فأنا موجود" Gogito ergo sum ثم تطرق به الشك إلى إثبات وجود كائن كامل لا متناهي حاصل على حاصل على الصفات التي تثبت كماله ولا تناهيه إذن يثبت وجود الله كخالق وأخراً أثبت وجود العالم الخارجي، بعد أن وقف منه موقفاً فيه كثير من المماطلة والتسويف.

وقد أخذ بهذا المنهج الفيلسوف **ادموند هوسرل E. Husserl** (1859-1938) صاحب الفلسفة **الفينومينولوجية Phénoménologie** (الظاهراتية) الذي يصرح في أول كتابه "التأملات الديكارتية" أنه سيضرب بكل المعتقدات عرض الحائط وأنه سيعلّق الحكم على الموجودات: وجود الأشياء، ووجود العالم وحتى وجود الله، وأنه سيضع هذه الموجودات كلها بين قوسين، ويسمي هوسرل منهجه هذا بمنهج **الإبوخية Epochè** * وهو منهج شكي مؤقت لا يتضمن إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولكنه يُبقي عليه، بيد أنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعي يفرض نفسه على الذات، وهذا ما يميزه عن ديكارت الذي ألغى الوجود الواقعي للأشياء ليربطه بعد ذلك بعجلة الذات، ومن ثم يعتبر شك هوسرل أكثر واقعية من شك ديكارت"[2].

---

[1] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 318.

*– **الإيبوخية**، هو مصطلح يوناني قديم يُترجم عادةً على أنه «تعليق للحكم» ومفهومه هو التوقف عن الحكم ووضع العالم المكاني الزماني بين أقواس. وعدم اعتماد الاعتقاد الطبيعي لهذا العالم. والتوقف عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات، يستخدم المصطلح بطرق مختلفة حسب المدارس الفلسفة وهو مبدأ يشبه فلسفة شكوكية، البيرونية(pyrrhonism) ، وأول من اعتنقها الفيلسوف أركسيلاوس فيلسوف إغريقي. ثم ظهر المصطلح في القرن العشرين من قبل إدموند هوسرل، مؤسس الفينومينولوجيا، وجاك دريدا ولدى الكثير من الفلسفة الآخرين كمنهج. وهي إحدى الركائز الثلاث التي تقوم عليها الفلسفة الظاهراتية وفقاً لفلسفة **ادموند هوسرل**، والركائز الثلاث هي الأبوخية (تعليق الحكم) والرد والقصدية. والأبوخية، أو تعليق الحكم، أو الوضع بين قوسين كما يسميها هوسرل، هي أن يضع المتلقي للظاهرة كل الأحكام المسبقة، الفلسفية والتاريخية والطبيعية بين قوسين، ولا يستعملها في تفكيك هذه الظاهرة الملقاة على صفحة الوعي.

[2] – يحيى هويدي، مرجع سابق، 119.

حجج الشكاك على استحالة المعرفة:

يورد الشكاك عشر حجج في إقامة موقفهم من الحقيقة، ولكن الفيلسوف الروماني **أجريبا** Agrippa قد ردها إلى خمس حجج هي:

1- **حجة خداع الحواس:** ملخصها أن حواسنا كثيراً ما تخدعنا لأنها تصور لنا الحقائق عكس ما نراها، والأمثلة على خداع الحواس في المعرفة "الإنسانية" فالشمس التي نراها صغيرة هي كبيرة عندما نقترب منها، والقلم الذي نراه منكسراً في الماء لكنه مستقيم خارجه، فأين الحقيقة، أليست كل هذه الأمور مدعاة للشك في المعرفة الإنسانية.

2- **حجة تناقض الناس:** ومؤداها أن الناس دائماً مختلفون في الاتجاهات والعواطف والميول والآراء، فما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر، وما يراه واحد من الناس جميلاً، يراه الآخر قبيحا. إن هذه التناقضات القائمة بين الناس من شأنها أن تدعونا إلى الشك في المعرفة الإنسانية.

3- **حجة الجهل:** وفحواها أن كل الأشياء –كما يقول الشكاك – متماسكة مترابطة بحيث أننا لكي نعرف شيئاً واحداً يجب أن نعرف شيئاً واحداً يجب أن تعرف كل الأشياء ولكننا لا نعرف الأشياء كلها بالطبع فينتج أننا لا نكاد نعرف شيئاً واحداً منها على الإطلاق. مثلاً معرفة فرد ما تحتاج إلى معرفة كل أسلافه وكل ماضيه وكل علاقاته وكل مكوناته الجسمية، ولا سبيل إلى كل هذا كله، بالطبع فنحن نجهل الفرد[1].

4- **حجة استحالة البرهان:** (المغالطة القائمة على التسلسل) ملخص هذه الحجة: أن كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة، وإما إلى مقدمات غير مبرهنة، فإذا كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ابتداءً من مقدمة أخرى، ثم بيان برهان هذه المقدمة من مقدمة أخرى، وهكذا نتسلسل في المقدمات مما يستحيل معه البرهنة على ذلك الأمر. وإذا كانت المقدمات غير مبرهنة، فأنت لم تبرهن شيئاً وهكذا يصبح باطلاً وعاجزاً.

ويلاحظ أن هذه الحجة لم يعدلها وزن خاصة بعد ظهور فكرة النسق الاستنباطي الذي يحد من التراجع في البراهين إلى ما لا نهاية، وذلك باتخاذ تعريفات ومسلمات ابتدائية يبدأ منها برهان قضايا أي نسق علمي استنباطي كما هو الشأن في الهندسة.

ثانياً: مصادر المعارف الإنسانية:

[1] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، مرجع سابق، ص 144.

من أهم المسائل التي تناولها الفلاسفة والمتعلقة بنظرية المعرفة هي البحث عن الطرق الموصلة إلى المعرفة، أو مسالك المعرفة أو أدواتها. وقد انقسم الفلاسفة بصددها إلى مذاهب متفرقة حديثة ومعاصرة، ولما كان من الصعوبة الإحاطة بكل هذه المذاهب والتيارات في هذا الصدد، لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى بعضها على النحو التالي:

أولا: المذهب العقلي: Rationalisme

يرى أنصاره أن العقل هو مصدر المعرفة الإنسانية على اعتبار أن العقل بمثابة النور الطبيعي أو الفطرة كما يسميه ديكارت، "فكأن العقليين يؤمنون بالعقل وتصوراته أو أفكاره الموجودة فيه وجوداً قبلياً (فطرياً) منذ لحظة ميلاد الإنسان، وأن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه"[1].

ولما كان العقل عند أنصار هذا المذهب يدل على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً لذا فإنهم قد تصوروا أحكامه مطلقة أي ثابتة لا يتغير معناها بتغير ظروف الزمان والمكان، وضرورية أي واضحة بذاتها ذو نتيجة حتمية، وكلية أي عامة مشتركة بين جميع الناس.

وللمذهب العقلي صورة قديمة وأخرى حديثة، الأولى يمثلها **فيثاغورس** حيث إن تفسيره الرياضي للوجود بالأعداد ساعد على نشأة المذهب العقلي قديماً، و**بارمنيدس** الذي وحّد بين الوجود وفكرة الوجود، و**انكساغوراس** الذي أكد أن العقل هو مصدر الحركة والمعرفة، ولكن يعتبر **أفلاطون** هو رائد المذهب العقلي في صورته القديمة، حيث يصف **المُثُل** بأنها عقلية قائمة في **عالم المثل** وأن المعرفة غير ممكنة إلاّ إذا تذكر الإنسان الحياة التي كانت تحياها النفس في عالم المثل قبل هبوطها إلى البدن[2].

كما أننا نلمس ميلاً نحو العقلانية في فلسفة **أرسطو** خاصة في نظريته عن النفس، حيث يفسر الإدراك بافتراض وجود عقلين هما: عقل منفعل (بالقوة) وعقل فعال (بالفعل) وذلك تحقيقاً للمبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلاّ بتأثير شيء آخر بالفعل.

[1] – علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 347.

[2] – حربي عباس عطيتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 163.

أما ممثل المذهب العقلي في صورته الحديثة فهو الفيلسوف الفرنسي **رونيه ديكارت** وتلامذته. يؤكد ديكارت أن العقل هو أداة المعرفة وأنه قوة فطرية في الناس جميعاً، ,ان التجربة قاصرة لأنها تزود الإنسان بمعارف مشتتة ومبعثرة لا ترقى إلى مرتبة العلم اليقيني.

ويميز ديكارت في إطار نظريته العقلية بين ثلاثة ضروب من الأفكار هي: الأفكار الفطرية Innate والأفكار الحادثة adventitions، والأفكار الخيالية Invented.

ويؤمن ديكارت بما يسمى بالأفكار الفطرية، فما حقيقة هذه الأفكار؟

يصنف ديكارت الأفكار كما أشرنا إلى أفكار حسية نكتسبها بالحواس كالحار والبارد والحلو والمر والأحمر والأبيض وغيرها. وأفكار أخرى مصطنعة ترجع إلى الخيال كفكرة الحصان المجنح، وثالثة يسميها بالأفكار الفطرية وهي أفكار واضحة جليّة تقوم عليها معارفنا وأنها حدسيّة لدى العقل يقبل صدقها من غير تردد أو برهان، وهذه الأفكار لا يمكن إدراكها بالحواس، كما أنها ليست شبيهة بما تتذكره النفس مما سبق لها أن عاينته في حياة سماوية سابقة "عالم المثل" الأفلاطوني، كما أنها ليست أفكاراً خيالية أو مصطنعة لا يولد الفرد مزوداً بها، وإنما يولد فقط وهو مزود باستعدادات تسمح له بالتعرف على هذه الأفكار، ويشبهه ديكارت بذلك الاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام لالتقاط بعض الأمراض[1].

ويلاحظ أن الأفكار البسيطة أو الفطرية هي أفكار واضحة أولية نقبلها بلا تردد، وهي بديهية وتتضمن أشياء كبديهيات الهندسة وقوانين الفكر الأساسية وقانون العلة والمعلول، وأفكارنا عن وجود الله ووجود النفس ووجود العالم الخارجي.

وثمة وجه آخر لنظرية المعرفة عند ديكارت وهو تصوره للمعرفة على غرار الرياضة والذي يقول فيه أنه بتحليل أفكارنا وعلومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو ما يسميه بالطبائع البسيطة كالأعداد الأولية وحروف الهجاء والتي بتركيبها معاً نصل إلى تأليف كل العلوم كما يتألف الكلام من الحروف والحساب والأعداد الأولية، وهذه النظرة مرتبطة بما أسماه ديكارت ثم **ليبنتز** من بعده بالرياضة الكلية أو الهجاء العام أو فن التركيب، وبالأبجدية العمة من جهة أخرى.

[1] – محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، 1991، ج5، ص 71.

ولنضرب مثلاً على تطبيق المذهب العقلي هو الدليل الأنطولوجي على وجود الله، فتصور الله هو تصور كائن كامل، بل هو أكمل كائن نستطيع تصوره، ولما كانت قوانين الفكر تقضي بألا يكون هناك سوى كائن واحد هو "الأكمل" فلا بد أن يكون الله موجوداً.

وهكذا يثبت وجود الله تصورياً، أي من تعريف لفظ "الله" ذاته. لكن ما الطرق التي يستخدمها العقل من أجل الوصول إلى ما يسمى بالأفكار الفطرية أو المعرفة العقلية الصادقة؟

يذكر ديكارت أن هناك عمليتان يستخدمها العقل للتوصل إلى اليقين الرياضي وهما **الحدس Intuition والاستنباط Déduction**. أما الحدس فهو الرؤية العقلية المباشرة التي بها ندرك الأفكار والمعاني المتميزة، كما ندرك ما يُسميه ديكارت بالطبائع البسيطة. والاستنباط هو عملية عقلية تؤكد صدور النتائج عن المقدمات أو هو فعل ذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه[1].

الخلاصة: إن المعرفة الواضحة عند ديكارت هي المعرفة العقلية التي تنظم الأفكار الواضحة المتميزة، والأفكار الواضحة الديكارتية تمثل طبائع بسيطة، وتلط الطبائع ليست أجناساً أو أنواعاً على الطريقة المدرسية، وإنما هي بسيطة كل البساطة، لا تحتمل أدنى تحليل وإنما يقوم بينها روابط وثيقة وندركها بالنور الطبيعي أو الفطري أو الحدسي، والله هو الضامن الوحيد للمعرفة والحقيقة والعلم، فالضمان الإلهي véracité divine هو الدعامة الأولى للمعرفة ووضوح الأفكار وتميزها هما المعيار العملي لليقين[2].

فالمذهب العقلي باختصار شديد هو النظرية القائلة أن المعرفة تكتسب بمقارنة الأفكار بأفكار أخرى، أو إننا نعرف ما أمعنا فيه الفكر.

مآخذ على المعرفة العقلية عند ديكارت:

هناك بعض الملاحظات على المذهب العقلي عند ديكارت نوضحها فيما يليك

1- وصف ديكارت الأفكار الفطرية بالوضوح والجلاء والتميز ووثق في قدرة العقل على اكتشاف الحقيقة أو رؤيتها من تلك تلقاء نفسه، لكن تلك الثقة في حاجة إلى إيضاح، فالناس ليسوا بقادرين على التفكير الواضح إلا إذا كان هناك معيار خارجي لهذا الوضوح والتميز.

[1] – محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 66.

[2] – محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1980، ص 102.

2- أقام ديكارت نسقه الفلسفي على أساس من الشك وخاصة ما يسمى بالشك المنهجي، لكن شكه ليس شكاً واقعياً، إذ ليس من المعقول أن يلقى الإنسان وراء ظهره بكل آرائه ومعتقداته ليبدأ بمفرده الطريق من جديد، إنه شك خيالي فلو كان واقعياً لصدر من واقعة معينة وأمام موقف معين.

3- ذهب ديكارت إلى أن الضامن للمعرفة والحقيقة والعلم هو الله، بيد أن هذا الضامن قد يكون محل نظر ومناقشة، فقد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لا يسلم بأن الوجود الإلهي يتدخل في وضوح أفكاره وتميزها. موقف معين.

ثانيا: المذهب التجريبي

يرى أنصاره أن الحواس هي مصدر المعرفة الإنسانية، ويمثله قديماً الأبيقوريون، حيث ذهب **أبيقور** إلى أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة، ووضع أربعة معايير للحقيقة أو المعرفة هي: الإحساس، الشعور، الانفعال، والتنبؤ.

ويمثل المذهب التجريبي في صورته الحديثة أنصار المدرسة الانجليزية كل من هوبز ولوك، وفي فرنسا الفيلسوف كوندياك.

أولاً: موقف جون لوك John Locke (1704 – 1632):

يعتبر لوك هو رائد المذهب التجريبي في العصر الحديث، لنه كان أول من قدّم بحثاً عن المعرفة في صورة العلم المستقل في كتابه المسمى "**مقال في الفهم البشري**"

يؤمن لوك بالحواس كمصدر للمعرفة الإنسانية ويؤكد بأن من فقد حاسة من حواسه فكأنه فقد المعارف جميعاً.

ويهاجم لوك شأنه شأن بقية الفلاسفة التجريبيين نظرية الأفكار الفطرية التي قال بها العقليون وعلى رأسهم ديكارت، منكراً أية أفكار فطرية في عقل الإنسان فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من أي أفكار أو انطباعات وتنقش عليها التجربة الخارجية ما تشاء من المعارف والأفكار، وعلى ذلك فأية فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة.

ولكن لماذا رفض **لوك** التسليم بالأفكار الفطرية التي قال بها العقليون لأنه يرى أن هذه الأفكار لو كانت موجودة فعلاً لتساوى جميع الناس في تفكيرهم وهو أمر لم يحدث أبداً، كما أن هذه الأفكار الفطرية ليست موجودة لدى الأطفال والبدائيين، وإذن فهي أفكار مكتسبة حصل عليها الإنسان بفضل حياته الاجتماعية[1].

فالمعرفة إذن ليست فطرية أي سابقة على التجربة، بل هي معرفة مكتسبة وأن جميع الأفكار التي تكون في الذهن إنما ترجع إلى الخبرة أو التجربة فحسب، ذلك أن الإنسان حين يولد يكون عقله كالصفحة البيضاء الخالية تماماً من أي أفكار وعندما تبدأ عملية الإحساس تنقش عليه الانطباعات الحسية ويأخذ في تكوين أفكار عنها.

وبهذا فالإحساس سابق على التفكير ولا يتضمن العقل أي فكرة لم يكن الحس مصدرها. وإذا أمكن للعقل أن يحصل على عدد كبير من الأفكار البسيطة فإن في استطاعته بعد ذلك أن يقوم بعمليات أخرى كالمقارنة مثلاً، ويخرج من ذلك بأفكار أخرى جديدة يسميها جون لوك بالأفكار المركبة التي تتكون منها المعرفة الإنسانية. أي أن جون لوك يصنف الأفكار إلى نوعين هما:

1-الأفكار البسيطة simple: وهي أفكار حسية جزئية توصلنا إليها بالحواس وتنقسم إلى ثلاثة أنواع هي:

أ- أفكار محسوسة بالحواس الظاهرة المعروفة.

ب- أفكار مستمدة من الحس الباطن ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة.

ت- أفكار ترجع إلى الحسين الظاهر والباطن معاص مثل أفكار الوجود والعدد والوحدة واللذة والألم وغيرها.

2-أفكار مركبة compound: وتنقسم إلى ثلاثة أنواع هي:

أ- أفكار مركبة عن الأعراض وهي بمثابة أفكار أشياء لا تقوم بذاتها مثل المثلث والمربع، وهذه الأفكار تنقسم إلى قسمين:

- أعراض بسيطة simple modes مثل فكرة العدد المركب من تكرار الوحدة والمكانة والزمان المركبين من أجزاء متجانسة.

- أعراض مركبة compound modes وهي أفكار مؤلفة من معاني بسيطة مختلفة مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل، ومعنى الواجب والصداقة.

[1] - عبد المجيد عبد الرحيم، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة المصرية، 1976، ص 211.

ب- أفكار مركبة عن الجوهر: وتمثل أفكار الأشياء التي تقوم بذاتها مثل الإنسان والعلم والكتاب والبيت والشارع مما يحتاج إلى الأعراض لكي يوصف بها.

وتنقسم إلى نوعين: جواهر مفردة simple substances مثل فكرتنا عن شخص ما كزيد أو عمرو. وجواهر جمعية substances collective مثل فكرتنا عن الجيش أو الإنسان بصفة عامة.

ث- أفكار مركبة عن العلاقات: وهي أفكار ناتجة من التأليف بين أفكار متمايزة مثل معنى النبوة الذي يجمع بين فكرتي الابن والنبوة، وفكرة اللامتناهي، وفكرة العلية والزمان والمكان والذاتية والتباين أو الغيرية.

ثانياً: موقف دفيد هيوم David Hume (1711-1776) يعتبر الفيلسوف الاسكتلندي دفيد هيوم فيلسوفاص تجريبياً بمعنى الكلمة، فقد تأثر بكل من جون لوك وجورج باركلي، وتكوّن لديه اتجاه حسي خالص، فانطلق في دراسته للمعرفة في نفس الاتجاه التجريبي الذي اختطه جون لوك. فالمعرفة في رأيه مجموعة إدراكات، أي أنها ترجع أساساً إلى الإحساس والفكر اللذين يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية أو الانطباعات Impressions، فالادراكات Perceptions إذن إما آثار حسية، وإما أفكار أو معاني Ideas وإما علاقات Relations وكل من القسمين الأولين إما بسيط Simple أو مركب Compound والبسيط والمركب ينقسم كل منهما إلى إحساس وتفكير[1].

بمعنى آخر يرى **هيوم** أن المعرفة مكتسبة وتنقسم إلى قسمين:

1- انطباعات حسية وهي بمثابة إدراكات قوية وهي الإحساسات والانفعالات والعواطف، وتأتي من المحسوسات المادية إلى أعضاء الحس مباشرة.

2- الأفكار وهي إدراكات حسية ضعيفة، أي نسخ باهتة واهنة منها ولا تكون للفكرة أي قيمة إلاّ إذا كانت صورة لأثر حسي.

وتتم المعليات العقلية عن طريق قانون التداعي Association بين الأفكار وهو أن ورود فكرة إلى النفس تستثير أو تستدعي فيها فكرة أخرى بطريقة آلية وذلك بسبب علاقات التشابه والتجاور في المكان والزمان والتضاد والتلازم في الوقوع مثل العلة والمعلول.

[1] - محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 144.

ويعترف **هيوم** بالعلاقات التي بين المعاني وأهمها قانون العليّة وهو أساس العلوم الطبيعية والتجريبية، وقد رفض **هيوم** أن يكون قبلياً أو فطرياً وإنما العلية في نظره مجرد عادة نشأت في النفس نتيجة ملاحظة تعاقب حادثين تعاقباً زمنياً، فربطت بينهما واعتبرت الأول سابقاً لوجود الثاني، واعتبرت الحدث الثاني نتيجة لازمة لظهور الحدث الأول[1].

والعليّة ليست أمراً فكرياً وليست العلاقة بين طرفيها ضرورية، وإنما يجب الرجوع فيها إلى التجربة، مثلاً لا توجد علاقة ضرورية بين النار والإحراق والخبز والغذاء، بحيث أن تصور إحدى الفكرتين يستتبع بالضرورة تصور الفكرة الأخرى، بل أكثر من ذلك ليس هناك أي تناقض في قبول أن النار لا تحرق وأن الخبز لا يغذي[2].

هذا وقد تأثر أنصار الوضعية المنطقية بآراء هيوم، فهم ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة، وعلى هذا الأساس يعتبر هيوم الجد لهذه التجريبية المنطقية أو العلمية[3].

ثالثا: موقف كوندياك Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) من أنصار المذهب الحسي في فرنسا، ويرى أن الحس هو مصدر المعرفة، ويرفض العقل والأفكار الفطرية ولا يقول بالتأمل الذاتي الذي قال به لوك. ويؤكد على الفارق بين معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان لا يكون إلا في الدرجة لا في النوع، لأن مصدر المعرفة واحد عند كليهما وهو الحس[4].

وفضلاً عن ذلك ليست النفس مادية عند كوندياك كما أنه لا ينكر القيم الأخلاقية والدينية، لكنه يطرح ما بعد الطبيعة ويعتبر المعطيات المباشرة للحواس هي كل الحقيقة الواقعية، ومعنى هذا أنه ينكر أن يكون لحياة الروح استقلال ذاتي أو ذاتية[5].

ثالثاً: المذهب النقدي

يرى أنصاره أن المعرفة لا تأتي عن طريق العقل وحده، كما رأى العقليون وعلى رأسهم ديكارت من جهة، ولا عن طريق الحواس وحدها كما رأى التجريبيون وعلى رأسهم جون لوك من جهة أخرى، وإنما المعرفة تأتي من ترابط العنصرين معاً: العقل والحواس معاً.

---

[1] – عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع سابق، ص 216.

[2] – محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 165.

[3] – توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 355.

[4] – عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 166.

[5] – ج، بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة بفرنسا، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ج1، 1964، ص 8.

ويمثل هذا المذهب الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط Immanuel Kant** (1724-1804) الذي انتقد قوى العقل والحس معاً ومن ثم تعرف فلسفته **بالفلسفة النقدية** تارة، كما تعرف بالفلسفة الترانسندنتالية.

رفض **كانط** أن يكون العقل وحده أداة للمعرفة لا يقدم إلاّ صيغاً جوفاء فارغة المحتوى أو المضمون، كما أن الحس لا يصلح وحده أن يكون أداة أو مصدراً للمعرفة، لأن الحواس لا تنقل إلاّ معرف حسية مشتتة أو مبعثرة، لكن المعرفة النقدية عند كانط شرطها الربط بين العقل والحواس.

يقول **كانط**: "إن الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس، والحس وحده هو الذي يمدنا بالإدراكات الحسية، وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعلقة وتتولد عنها"[1].

ومن هذه العبارة يتضح لنا أن **كانط** يعارض الفلاسفة العقلانيين الذين يعتبرون الإدراك الحسي مجرد صورة دنيا من صور الحكم، كما أنه يعارض الفلاسفة التجريبيين الذين يميلون إلى التوحيد بين عملية الحكم وعملية الإدراك الحسي[2].

وتبدأ المعرفة من الإدراك الحسي، حيث تطلعنا الحواس على مجموعة إحساسات أو تصورات حسية مشتتة مبعثرة وفرادى لا ضابط ولا رابط يجمعها وطباً للاتجاه النقدي عند **كانط** لابد أن تتجه إلى العقل الذي يقوم بوظيفة الربط بين هذه المعارف الجزئية التي توصلنا إليها بالحواس، فإذا كانت الحواس تأتي بالمعارف والإحساسات فإن العقل يضعها في قوالبه (مقولاته) فيدركها، وللعقل النظري عند **كانط** ثلاث قوى نوعية هي: الحساسية الصورية، الفهم الصوري، والنطق الصوري.

يقول كانط: "ليس هناك أدنى شك في أن كل معرفتنا من التجربة وإلاّ كيف يمكن أن تستيقظ ملكة المعرفة عندنا لتؤدي عملاً ما لم تؤثر أجسام في حواسنا فتولد من ناحية إحساسات فينا، ومن جهة أخرى تستثير ملكة الفهم بمقارنة هذه الإحساسات وجمعها وفصلها ليؤلف من مادة الانطباعات المحسوسة تلك المعرفة بالأجسام التي تدعى بالتجربة"[3]. معنى ذلك أن **كانط** يجمع بين العقل والحواس أو بين العناصر القبلية والعناصر البعدية كأدوات للمعرفة البشرية.

---

[1] – كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 45

[2] – زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1963، ص 71.

[3] – كانط إيمانويل، مرجع سابق، ص 50.

لكن ماذا كان هدف **كانط** من الربط بين الجانب القبلي (الأولي) والجانب البعدي (التجريبي) في المعرفة؟

كان **كانط** يريد بذلك أن يحقق هدفين رئيسيين: الهدف الأول هو إيجاد أسس فلسفية كتينة للعلوم الرياضية والطبيعية على حد سواء، أي بيان إمكان قيام معرفة علمية تتميز بالضرورة والكلية.

والهدف الثاني نكران إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم تمهيداً لبناء صرح الإيمان بالله وبالخلود وبالحرية.

والآن نعرض لقوى العقل النظري والتي تستخدم في عملية الربط بين المعارف الجزئية الحسية.

1-الحساسية الصورية: أول قوى العقل النظري عند كانط ولها مقولتان قبليتان (أوليتان) هما الزمان والمكان، بفضل صورة الزمان تربط الحساسية الصورية جميع الإحساسات التي توصلنا إليها الحواس، تربطها في زمان معين هو ذلك الزمان الذي وقع فيه إدراكنا الحسي بالفعل.

وبفضل صورة المكان تربط الحساسية الصورية أيضاً جميع الإحساسات التي توصلنا إليها بالحواس تربطها في مكان معين هو ذلك المكان الذي حدث فيه إدراكنا الحسي بالفعل[1].

2-الفهم الصوري: من قوى العقل النظري ويقوم بدور الربط والتأليف عن طريق مقولاته المختلفة، إذ يربط بين الانطباعات الحسية في وحدة تزيل تشتتها، ولذا فإن كانط جين يتحدث عن ملكة الفهم فغنه يعني بها ملكة التأليف أو التركيب، فليس التفكير سوى عملية ذهنية ترد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضروب من الوحدة.

ولهذا يقرر **كانط** أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم نفسه، والحكم نفسه إنما ينحصر في رد (كثرة) التمثلات إلى الوحدة عن طريق الاستعاضة عن التمثل الجزئي المباشر بتمثل آخر أهم يكون من شأنه أن يضمه مع تمثلات أخرى عديدة، وهذا هو ما نسميه بالتصور أو المفهوم[2].

بعبارة أخرى يمكن القول أنه بواسطة المقولات المختلفة يستطيع الفهم أن يدرك الحدوس (المعارف الحسية الجزئية) التي سبق الربط والتأليف بينها عن طريق مقولتي الزمان والمكان. فعن طريق المقولات المختلفة مثل الكم

[1] – علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص 385.

[2] – زكريا ابراهيم، مرجع سابق، ص 80.

والكيف والإضافة والجهة، يقوم الفهم بتركيب وتوحيد إدراكات التجربة الحسية التي ندركها تحت صور المكان والزمان ويحولهما من كونهما سيلاً مضطرباً من الإحساسات إلى عالم منظم معقول من الأجسام المترابطة.

3–النطق الصوري: ثالث قوى العقل النظري عند **كانط** ولا ينصب عمله مطلقاً على التجربة ولا على أي موضوع حسي، بل إن موضوعه هو الفهم، ومهمته إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتكثرة التي يمدنا بها الفهم عن طريق اللجوء إلى بعض المعاني أو الأفكار.

وتتلخص وظائف النطق الصوري عند **كانط** فيما يلي:

أ– يحاول النطق الصوري الربط بين جميع الظواهر الخارجية (المادية) الموجودة في العالم الخارجي، ويتوصل من خلال هذا الربط إلى ما يسمى باسم (العالم) وينشأ علم خاص بالعالم هو علم الطبيعة النظري الذي يركز على دراسة العالم ككل أو كوحدة واحدة.

ب– يحاول النطق الصوري الربط بين جميع الظواهر الداخلية الموجودة في العالم الداخلي أو النفسي ويتوصل من خلال هذا الربط إلى ما يسمى باسم (النفس) وينشأ علم خاص بالنفس هو علم النفس النظري الذي يركز على دراسة النفس من حيث هي مبدأ كل نشاط داخلي.

ت– يحاول النطق الصوري أخيراً الربط بين العالم والنفس أو بين سلسلتي الظواهر الخارجية والداخلية، ومن ثم يتوصل إلى علة أولى لهما هو الله وينشأ علم خاص هو علم اللاهوت النظري، ويلاحظ أن هذه المقولات الثلاثة التي توصل إليها كانط في كتابه (تقد العقل المحض) وهي العالم والنفس والله، لا يتوفر فيها الجانب الحسي، ومن ثم تفقد المعرفة عنده شرطاً من شروطها وهي توفر الجانب الحسي التجريبي وبذلك يكون كانط قد هدم أسس الميتافيزيقا التقليدية[1].

ولكن كانط يعود في كتابه "نقد العقل العملي" ويسلم بوجود المعاني أو المقولات الثلاث التي ينطوي عليها النطق وهي الله والعالم والنفس بعد أن اعتبرها في "نقد العقل المحض" مجرد وظائف صورية بحتة توحد بين ظواهر العالم الخارجي وظواهر النفس الداخلية، ويطالبنا بضرورة التسليم بهذه المقولات الثلاث وذلك حتى يتسنى إقامة علم الأخلاق[2].

[1] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، مرجع سابق، ص 254.

[2] – علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص 387.

تعقيب:

يتضح لما من المذهب النقدي في المعرفة لدى كانط إنه مذهب في حدود المعرفة أو قيمتها، وما يمكن أن نستخلص من ذلك ما يلي:

1- إنه مذهب جعل للمعرفة حداً تقف عنده هو المعرفة العملية التي تختص بالظواهر ولا يتجاوز العقل هذا الحد إلى المعرفة بالجواهر، موضوعات الميتافزيقا، فهذه معرفة مستحيلة لديه.

2- إن المعرفة المشروعة أو العلمية عند كانط تبدو من حيث قيمتها إنها معرفة نسبية وليست مطلقة، وإن كانت في الوقت نفسه معرفة ضرورية وموضوعية لأن قوانين العقل أو الصورة التي بمقتضاها تنظم المادة الحدسية في موضوعات تعرف إنما هي قوانين وعامة بين كل العقول.

رابعا: المذهب الحدسي

مذهب فلسفي معاصر ظهر نتيجة تقهقر العقل في القرن العشرين، والذي لم يعد يحتل مكان الصدارة في مجال الأفكار والفنون، وبدأ الناس يفقدون الثقة في المذاهب العقلية وأخذوا ينظرون على أنها شيء قد اعتراه البلى والجفاف والذبول، وكانت علامة هذا التحول ظهور ثلاثة مذاهب معاصرة هي: البرجسونية والبراغماتية والوجودية.

ويقرر أنصار المذهب الحدسي وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي **هنري برجسون Henri Bergson** (1859-1941) أن **الحدس intuition** هو مصدر المعرفة الإنسانية، إذ العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بالمعرفة ولا يستطيع أن ينفذ إلى ميدان الحس الباطني (مكان النفس) فما المقصود بالحدس بصفة عام والحدس البرغسوني بخاصة؟

هناك أنواع كثيرة من الحدس لكنها تكاد تتفق جميعاً في أنها ضرب من المعرفة أو الإدراك المباشر. فهناك الحدس الصوفي وهو بمثابة شفافية يحصل عليها السالكون من رجال التصوف ويعتقدون أنها الطريق الموصل إلى الحقيقة أو المعرفة الإشراقية، وهناك الحدس الرياضي الذي تحدث عنه ديكارت والرياضياتبون ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحقائق الرياضية التي بلغت من الوضوح والتميز ما يزول معها كل شك في يقينها.

أما الحدس البرجسوني فهو قوة خاصة بإدراك ما يسمى بالزمان الباطني أو الشعوري، الزمان الداخلي أو (زمان الأنا) ذلك الزمان الكيفي الشعوري والذي لا علاقة بالمكان ولا يخضع على وجه الإطلاق للقياس الذي

يخضع له الزمان النفسي عند برجسون هو زمان متجدد دوماً أي تتجدد لحظاته دائماً وغير قابلة للإعادة عكس الزمان الآلي[1].

ويرى **برجسون** أن الحدس ليس قوة عملية يأتي بها الإنسان فعلاً مكرراً أو سلوكاً معيناً وإنما هو قوة دراكة أي للمعرفة خاصة المعرفة الميتافيزيقا لأنه عن طريق هذه القوة نصل إلى حقيقة الحياة والروح والديمومة. يقول برجسون: "والحدس الذي نتحدث عنه إنما ينصب أولاً وقبل كل شيء على الديمومة الباطنة، إنه الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها، وبدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة ومعبراً عن ذاته في شكل حركات وأفعال في الخارج.

ولما كان برجسون لا يرى في القوى الحسية والعقلية طرقاً موصلة إلى معرفة الحقيقة معرفة خالصة، بل إنها تشوه معرفتنا لها وأن التفكير النظري مهما بلغت دقته لن يستطيع قياس أغوار الحقيقة المتمثلة في صيرورة دائمة، بل يمكن إدراك هذه الحقيقة عن طريق التعاطف الوجداني أو الحدسي، لذا فقد انبثقت انتقادات برجسون للعقل وللمعرفة العقلية ويمكننا الإشارة إليها فيما يلي:

1- المعرفة العقلية استاتيكية ثابتة جامدة لا تنقل إلاّ حالة واحدة يكون عليها الشيء ةهي حالته الثابتة غير المتحركة.

2- المعرفة العقلية معرفة نسبية أي لا تبدأ ولا تتم إلاّ من وجهة نظر الفرد وتبعاً لاتجاهه العقلي.

3- أنها معرفة سطحية لا يمكنها النفاذ إلى باطن الشيء موضوع المعرفة والنفاذ إلى أعماقه.

4- المعرفة العقلية تحلل الشيء موضوع المعرفة، ثم تقوم بتركيب الأجزاء ولكن الكل التركيبي بعد التحليل والتركيب مختلف تماماً عن الكل الملأ بالحياة قبل أن يقوم العقل بتحليله وتركيبه.

فالعقل والحس في نظر برجسون أداتان نفعيتان ولكن هناك معرفة أسمى تأتي عن طريق الحدس وهي ضرب من المعرفة الخالصة غايتها التفسير فحسب، وتنصب على الحي غير الجامد.

[1] - يحي هويدي، مرجع سابق، ص 143.

وقد ذكر برجسون كذلك فكرة الحركة في الكون لأن العلماء في عصره أشاروا إلى أن كل مادة يمكن إرجاعها إلى طاقة وبالتالي إلى حركة وتغير، ولما كان العقل عاجزاً عن إدراك هذه الحركة والتغير، لهذا فإنه يصبح عديم الفائدة في ميدان المعرفة الخالصة[1].

تعقيب:

إن مذهب برجسون في المعرفة والذي يوصف بالمذهب اللاعقلي أو المذهب المناهض للعقل، عليه بعض المآخذ نوجزها فيما يلي:

1- إن مذهب برجسون غارق في الحياة البيولوجية إلى حد أنه جعل العقل آلة في يد الحياة للعمل لا للنظر أو المعرفة المجردة.

2- بالغ برجسون في اهتمامه المتزايد بالزمان السيكولوجي أو الشعوري أو ما يسمى بزمان الديمومة على لعتبار أنه وحده الزمان الحقيقي وكانت النتيجة أنه استبدل بالواقع حقلاً جديداً هو حق الزمان السيكولوجي ورأى أنه يمثل الواقع.

3- إن الحدس الذي جعله برجسون مبايناً للقل يبدو أيضاً أنه أكثر استغراقاً في الحياة البيولوجية لأنه الغريزة نفسها حين عدلت خط سيرها من العمل إلى المعرفة الميتافيزيقية.

4- أهمل برجسون المكان والزمان المكاني، مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف بالواقع.

خلاص القول أن العقل عند برجسون أداة العلم، أما الوجدان أو الحدس فهو أداة الفيلسوف، إذ العقل لا يدرك إلاّ المنفصل والعدد وما يوزن ويقاس، والمتجانس وبالجملة المادة.

أما الحدس فينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً ويرى الأشياء من زاوية المدة ويعطينا معرفة شاملة، إنه يدرك اللامتجانس[2] والمتصل والتداخل المتبادل والممكن والحرية والحياة بالجملة: الروح.

ثالثا: طبيعة المعرفة

[1] - محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص 269.

[2] - ج، بنروبي، مرجع سابق، ص 191.

المسألة الثالثة المتعلقة بنظرية المعرفة هي الخاصة بطبيعة المعرفة، فهل المعرفة الإنسانية ذات طبيعة واقعية أن أنها ذات طبيعة مثالية؟ انقسم الفلاسفة بصدد هذه المسألة إلى مذهبين هما:

أولا: المذهب الواقعي: يقرر أنصاره أن المعرفة الإنسانية لها وجود واقعي أي وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يدركها، إذ ليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلاّ صور لهذا العالم كما هو موجود في الواقع[1]، فالمعرفة عندهم تطابق ما بالأذهان لما هو بالأعيان.

بمعنى آخر المذهب الواقعي كما يعرفه (كولبه) هو ذلك المذهب الذي يقول بوجود عالم خارجي مستقل عن أي عقل يدركه، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوى رموز في العقل ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية[2].

وللمذهب الواقعي صورتان هما:

أ-الواقعية الساذجة Naive Realism: تعبر عن الموقف الطبيعي للرجل العادي وتسمى أحياناً النظرية الطبيعية وترتبط بالفيلسوف الاسكتلندي **توماس ريد** T.Reid (1710-1796) من فلاسفة القرن الثامن عشر كمدافع متحمس لهذه النظرية[3].

وأنصار الواقعية الساذجة يرون أن العالم الخارجي موجود كما يبدو للحواس التي تنقل المعارف الموجودة به دون تحوير أو تحريف، فالإنسان العارف هنا لا دور له على الإطلاق في المعرفة، بل إن مثله في ذلك كمثل آلة التصوير التي تلتقط صورة مطابقة مع الأصل دون وعي أو تفكير[4].

والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: حين يرى الرجل العادي أمامه منضدة وأنها مصنوعة من مادة صلبة، ويبني هذا الحكم على ما في ذهنه من صورة عن هذه المنضدة من حيث أن لها لوناً معيناً، وشكلاً وصلابةً معينة، لكن هذه الصورة التي يكونها الشخص عن تلك المنضدة تختلف اختلافاً تاماً عن حقيقتها، فالمنضدة ليست كما تصورها الشخص بأنها من مادة صلبة ولكنها في حقيقة الأمر هي مكونة من طاقات كهربائية

[1] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 325.

[2] – أوزقلف كولبه، المدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942، ص 211.

[3] – محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 56.

[4] – علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص 392.

من الكترونات وبروتونات (شحنات كهربائية موجبة وسالبة) واجتماع هذه الشحنات جنباً إلى جنب بهذه الكيفية هو الذي أدى إلى خداع الحواس وجعلها تنقل صورة غير حقيقية عن المنضدة أي لا تنطبق على المنضدة[1].

ويستند أنصار الواقعية الساذجة إلى شواهد معينة منها أن الأشياء تدرك إدراكاً مباشراً دون وساطة عدا الحواس العادية للإنسان كإدراك التفاحة أو البرتقالة مثلاً بالبصر واللمس أو الذوق وغيرها بالإضافة إلى ذلك لا يوجد تمييز بين حقيقة الشيء ومظهره، كما أن للأشياء المادية ذاتها وجوداً مستقلاً عن إدراك الفرد لها.

وهذه الواقعية الساذجة وجهت إليها بعض الاعتراضات:

1- إننا لا ندرك الأشياء المادية في العالم الفيزيائي إدراكاً مباشراً لكننا ندركها إدراكاً غير مباشر، وإننا نميز في تلك الأشياء بين ظواهرها وحقائقها[2]. أي أن الواقعية الساذجة لا تطابق الواقع، فليس الواقع في حقيقته على نفس الصورة التي يراه بها الشخص العادي، وضوء الشمس ليس أبيض، وليست الأشياء كما تبدو لنا في حالة ثبات، فالأشجار تبدو لنا متحركة ونحن ننظر من القطار. وقد أثبتت الأجهزة العلمية الحديثة كالميكروسكوب والتلسكوب تفصيلات دقيقة لم تكون معروفة في أشياء كنا نظن أننا نعرفها معرفة صحيحة مثل الخلية والفيروسات والنجوم وخلافه.

2- ليست قوة متماثلة في جميع الناس ولا في الحيوان. وقد توجد بعض العيوب والأمراض في حواس الإنسان لا يكاد يفطن إليها إلاّ الأطباء مثل عمى الألوان وقصر النظر أو طوله وضعف السمع أو الشم أو مرارة الذوق مما يؤثر في إدراكات وأصحابها.

3- العالم الواقعي نفسه عالم متغير، فليس ما رآه الإنسان منذ وقت طويل كما هو، ونحن نتغير في حواسنا وقدراتنا واستعداداتنا، والزمان والمكان عنصران مؤثران في تكوين الموجودات وتغيرها.

خلاصة القول: إن الواقعية الساذجة لا تقدم معرفة حقيقية لكنها تقدم معرفة ظاهرية إجرائية تساعد على ممارسة الحياة كما تبدو في ظاهرها دون أن تتعمق في معرفة حقيقة الواقع[3].

[1] – محمود فهمي زيدان، مرجع سابق، ص 57.

[2] – محمود فهمي زيدان، مرجع سابق، ص 59.

[3] – عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع سابق، ص 228.

ب–الواقعية النقدية: تتميز الواقعية النقدية برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي.

بمعنى أن الحس يدرك حقائق الأشياء لكن هذه الحقائق لا بد وأن تخضع أولاً للنقد والتمحيص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية، فهذه العلوم تعتبر المادة شيئاً حقيقياً له وجود واقعي متعين من الخارج ولكن ما تدركه الحواس من كيفيات هو من عمل الذهن فقط[1].

ويمكن القول أنه إذا كانت الواقعية الساذجة قد سلبت العقل كل ألوان الفاعلية، بحيث لم يعد له دور إيجابي في المعرفة، بل جعلته مجرد مستقبل تنطبع فيه صور الأشياء دون محاولة من جانبه للنقد والتمحيص، فإن الواقعية النقدية عكس ذلك، فالإنسان لا يقبل المعارف إلاّ بعد رويّة وتمحيص ونقد ويعمل عقله فيها، فاللون الأحمر مثلاً في الوردة ليس مطابقاً لما هو موجود فيها، إذ ما ينبعث من الوردة هو بمثابة موجات ضوئية لها طول معين، وعندما تلتقي هذه الموجات الضوئية بالعين، تنتقل عن طريق لأعصاب إلى المخ وتتحول إلى اللون الأحمر[2].

وفي هذا الصدد يحضرني قول جيمس جينز في كتابه "الفيزياء والفلسفة" "إن العلم قد سلم بوجود عالم موضوعي مفارق لعقولنا مفارقة تامة وأن لهذا العالم مصطلحاته التي تستخدم في وصفه، بيد أن الفلسفة لم تسلم به إطلاقاً، رغم أن بعض الفلاسفة قد برهنوا عليه"

صفوة القول أنه إذا كان العلماء يذهبون إلى أن ما يمكن رؤيته من الأشياء ما يوجد خارج الأدمغة، فإن الفلاسفة يرون أنه باستطاعتنا رؤية الأشياء داخل عقولنا فحسب.

وإلى جوار الواقعية النقدية توجد صورة أخرى تعرف بالواقعية الجديدة Néo-réalisme وهي إنجليزية المنشأ ومن أعلامها: مور، راسل، هوايتهد وألكسندر وبروود وغيرهم وهي اتجاه نقدي موقفاً عدائياً من الميتافيريقا ينظر إلى المعرفة باعتبارها واقعة طبيعية شأنها في ذلك شأن غيرها من الوقائع وتؤثر التحليل والوصف.

ثانيا: المذهب التصوري (المثالي): يقرر أنصار هذا المذهب أن المعارف لها وجود ذاتي، أي توجد في ذواتنا وداخل عقولنا، بمعنى أنهم يجعلون وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه

[1] – محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 139.

[2] – زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، 1956، ص 23.

القوى استحال وجود العالم الخارجي، بهذا تتوحد المعرفة والوجود، فضلاً عن أنهم يقولون بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها والمعاني الكلية على الجزئيات.

وكلمة تصورية[1]Idealism * مشتقة من كلمة Idea ومعناها فكرة أو تصور في العقل أو مثال مفارق. ورغم وجود صور أو أنواع مختلفة من المثالية إلاّ أنها تكاد تلتقي في معنى واحد هو البدء بالأفكار قبل الأشياء، وبهذا المعنى تقابل الواقعية. أو يمكن تعريف المثالية بأنها كل نسق يحصر موضوع المعرفة بفاعل المعرفة[2].

بمعنى آخر، يرد هذا المذهب الوجود كله ‘لى الذهن أو الفكر، وقد يكون ذلك ذهنياً فردياً أو مطلقاً (كالمطلق عند هيجل) أو كثرة من الأذهان (كالمثالية التعددية عند باركلي)، كما يدل على أي مذهب أو وجهة نظر تصاغ على أساس المثل الأعلى ويؤكد الجوانب الذهنية أو الروحية للتجربة وهو يقابل المذهب الواقعي أو المذهب الطبيعي[3].

يتضح لنا مما تقدم أن هناك صوراً مختلفة من المثالية يمكننا أن نشير إليها فيما يلي:

أ–المثالية الموضوعية: يقرر أنصارها أن الحقائق أو المعارف لها وجود موضوعي خارجي لكنها ليست حقائق تجريبية، بل هي معارف مثالية، وخير ممثل لها أفلاطون خاصة في نظريته عن **المُثُل**، إذ أن المثال عنده ليس إلاّ حقيقة الشيء في صورة معقولة. فالمثُل عند أفلاطون مُفارقة متعالية موجودة في العقل، أي أنها موجودة خارج المحسوسات وأن الله هو صانعها، وأن صلة الموجودات بها إما المشاركة وإما المحاكاة كما أوضح في محاورة الجمهورية.

---

* –يؤكد المفكر جميل صليبا في معجمه أن لمصطلح المثالية معنيين المعنى الفلسفي العام، والمعنى الفلسفي الخاص.

أولاً: المعنى الفلسفي العام يطلق اسم **المثالية** (**Idéalisme**، **Idealism**) بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على ردّ كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه. وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية (Réalisme ontologique) التي تقرر أن هناك وجوداص مستقلاً عن الفكر. ولهذه المثالية صورتان: أولهما: تريد أن ترد الوجود إلى الفكر الفردي، وتسمى بالذاتية (Subjectivisme) أو بالمثالية الشخصية (Personale idéalisme)، وثانيتهما تريد أن ترد الوجود إلى الفكر بوجه عام فردياً كان أو جماعياً أو كليا[1].

ثانيا: المعاني الفلسفية الخاصة: له عدة أهمها: أولاً: إنأول من استعمل لفظ المثالية في اللغة الفلسفية فلاسفة القرن السابع عشر، ولاسيما الفيلسوف الألماني **ليبنتز** (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646–1716) الذي جعل المثالي (Idéaliste) مقابلاً للمادي (Matérialiste). ثم اطلقت المثالية بعد ذلك على الأفلاطونية، لقول أفلاطون بالمثل، وهي نماذج العالم الحسي، وصورهن وأصوله، ولها وجود مفارق في عالم خاص بها يسمّى بعالم المعقولات أو عالم المثل، وتسمى هذه المثالية الأفلاطونية، **بالمثالية الوجودية** (أو الأنطولوجية). ثانياً: أطلق لفظ المثالية في القرن الثامن عشر على مذهب الفيلسوف الإيرلندي جورج بركلي (George Berkeley 1685–1753)، مع أن هذا الفيلسوف يطلق على مذهبه اسم **اللامادية** (Immatérialisme) لا اسم المثالية، وقد بيّن الفيلسوف الألماني كرستيان فون فولف (1679–1754) ان هذه اللامادية مقابلة لمذهب المثاليين ومذهب الماديين ومذهب الريبيين وهي في نظره مذاهب فاسدة (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 1973، ص336).

[2] – لالاند أندريه، مرجع سابق، ص 593.

[3] – هنتر ميد، الفسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، ص 426.

ب–المثالية الذاتية: يؤكد أنصارها أن الأفكار هي مجموعة أعمال ذهنية في عقل الفرد. ويمثل هذا النمط من المثالية الفيلسوف اللامادي **جورج باركلي George Berkeley** (1685-1753) الذي ذهب إلى أن الشيء الموجود هو ما يمكن إدراكه، فالوجود هو الإدراك. تنكر هذه النظرية وجود الجوهر المادي، إذ تؤكد بدلًا من ذلك على أن الموجودات المألوفة –مثل الطاولات والكراسي– ما هي إلا أفكار في عقول من يدركونها حسيًا، وبالتالي فليس بإمكانها أن توجد دون أن تُدرَك. يُعرف باركلي كذلك بنقده للتجريد، وكان يتخذ ذلك مقدمةً منطقيةً هامةً في مناقشته لصالح اللامادية.

بيد أن توقف وجود العالم الخارجي على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم، إذ أن وجوده، سواء أدركه العقل أو لم يدركه، موجود دوماً في العقل الإلهي اللامتناهي[1]

ج–المثالية النقدية: تعتبر المثالية النقدية أو الشارطة أن العالم الخارجي يتمثل في مجموعة من الظواهر التي تحدد بناءها قوانين عقلنا (وهي الصور الأولية للإدراكات الحسية المتمثلة في صورتي الزمان والمكان ومفاهيم العقل أو ما يسمى بالمقولات[2].

وقد سبقت الإشارة حين تحدثنا عن المذهب النقدي عند كابط بين عنصرين هما: الحس والعقل، أي أن نظرية المعرفة عند كانط تحتوي على عنصرين هما: عنصر مثالي يتمثل في الصور الأوّلية للتجربة وهي صور أولية Apriori سابقة على التجربة، وهي الزمان والمكان والمقولات وأنها موجودة في العقل بالفطرة، لأنها لا توجد في الواقع بصورتها الكاملة، وعنصراً آخر واقعي تجريبي يتمثل في المواد اللامحدودة التي تمدنا بها الأشياء ذاتها، أي العالم الخارجي وتتشابك الصور القبلية (الأولية) مع العنصر البعدي (التجريبي) ولا يمكن معرفة العالم الواقعي إلاّ عن طريق العنصر المثالي الذي يجعل التجربة الإدراكية ممكنة[3].

د–المثالية المطلقة: المثالية المطلقة ليست في صميمها إلاّ استنتاج النتائج التي تضمنتها فلسفة كانط، فإما أن يحذف الشيء في ذاته وتبقى فقط الذات غير الإنسانية وغير الفردية كما عند **فيخته**، وإما أن تزول الفواصل بين الشيء في ذاته وبين الذات المتعالية بين العالم والفكر فيتحد الجميع في (الكل) واحد أو (روح) أو (فكرة مطلقة)

[1] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 334.

[2] – محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 147.

[3] – عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع سابق، ص 238.

كما عند **هيجل**. وترتب على هذا إن المعرفة عند هيجل لم تعد خاصية من خواص الإنسان المشخص، بل خاصية إلهية وسمة لعقل كلي أو روح عالمية، فهذه هي الذات العارفة لا الإنسان.

بعبارة أخرى ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجود عقل مطلق أو إلهي في الطبيعة، وأن هذا العقل الإلهي باطن في الطبيعة، وأن الطبيعة خاضعة في حركتها أو تطورها لهذا المطلق الذي تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها، وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجرد مظهر لحركة المطلق وتطوره[1].

ويمثل المثالية المطلقة بالإضافة إلى **هيجل** في ألمانيا، كلاً من **برادلي** و**بوزنكيت** و**جويكم** في انجلترا، و**رويس** في أمريكا، و**كروتشه** في إيطاليا وغيرهم كثير.

تعقيب:

هذه هي صور المثالية التي يبدو عليها جميعاً أنها قد ابتعدت عن دنيا الواقع واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارفة الأمر الذي استحال معه التفرقة بين إنسان وإنسان وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان المكاني ومن هنا كانت ثورة الواقعيين والوجوديين والبرجماتيين وغيرهما من التيارات المعاصرة.

والواقعية التي تبدو في ظاهرها أنها أقرب إلى الصواب عليها ملاحظات، فهي في ردها العالم إلى المادة وجعل العقل مظهراً لها تكون قد أهملت الجانب الروحي للعالم أو الوجود.

أن كلاً من الواقعية والمثالية ليس إلاّ حلاً مؤقتاً لظروف يعانيها المجتمع وأنه بمجرد زوال هذه الظروف يستبدل المجتمع بالمذهب السائد مذهباً غيره يلائم الظروف الجديدة[2].

[1] – يحي هويدي، مرجع سابق، ص 204.

[2] – عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع سابق، ص 241.

المحاضرة الحادي عشر: مبحث الأنطولوجيا (الوجود)

أولا: مدخل تمهيدي:

تنظر الفلسفة في ثلاث مباحث رئيسية هي: مبحث الانطولوجيا (الوجود)، ومبحث الابستمولوجيا (المعرفة)، ومبحث الأكسيولوجيا (القيم). ويعتبر مبحث الوجود أهم مباحث الفلسفة جميعاً، وترجع تسميته **بالأنطولوجيا Ontologie** إلى بداية القرن السابع عشر على يد جلوكينيوس الذي أورد هذه التسمية في قاموسه الفلسفي عام 1613[1].

ويجب أن نفرق بداية بين الانطولوجيا و**الكوسمولوجيا Cosmologie** أو بين الوجود والكون، فالكون هو الظواهر الحسية التي نراها ونحسها في العالم من حولنا، ولكن الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والتي تعبر عن واقعة الحقيقي[2].

ولقد كان **أرسطو** هو أول من حدّد خصائص هذا العلم حين وصف الفلسفة الأولى بأنها العلم الذي يدرس الوجود بما هو موجود أي الوجود بالإطلاق بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية.

إن الانطولوجيا عند أرسطو قد ارتبطت بالنظر في موضوع الموجود الأعظم (الإلهي) أي واجب الوجود أو بعلم اللاهوت الفلسفي، وكان هذان المبحثان (الأنطولوجيا وعلم اللاهوت الفلسفي) يشكلان معاً جوهر فلسفته الأولى التي أطلق عليها اسم (**الميتافيزيقا**)، على أن أرسطو لم يطلق اسم الميتافيزيقا على فلسفته الأولى، وإنما أحد شراحه ويدعي **أندرونيقوس الرودسي** في القرن الأول ق.م هو الذي رتب كتب أستاذه بعد وفاته فوضع علم الطبيعة أولاً ثم وضع الميتافيزيقا بعد العلم الطبيعي ومنذ ذلك الوقت عرفت بعلم ما بعد الطبيعة.

وهناك في الفلسفة الحديثة وجهات نظر مختلفة حول الانطولوجيا، فعند الفيلسوف الألماني كانط يحل ما يسمى بالفلسفة الترنسندنتالية محل الأنطولوجيا، أما الفلاسفة المعاصرين فقد أتوا بصورة جديدة للانطولوجيا خاصة عند هوسرل وهارتمان وهيدجر وسارتر وغيرهم.

[1] – محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 165.

[2] –إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 321.

على أن مفهوم الانطولوجيا قد يستخدم استخدامات مختلفة في الفلسفة المعاصرة، فهناك مثلاً من يستخدم كلا مفهومي الأنطولوجيا والميتافيزيقا على أنهما مفهومان متماثلان، وهناك من يصف الانطولوجيا بأنها القسم الأولى للميتافيزيقا، وهناك من يفهم الأنطولوجيا على أنها مبحث الوجود المطلق[1].

ثانيا: تطور مبحث الانطولوجيا (عرض تاريخي)

قبل أن نعرض لتطور مشكلة الوجود في الفكر الفلسفي قديماً ووسيطاً وحديثاً ينبغي أن نتساءل: هل الوجود مستقل عن وسائلنا لمعرفته كالحس والعقل والشعور بالإنية؟ أم هو يتوقف عليها ويتحدد طبقاً لها؟ وهذا السؤال يحدد لنا أي النظريتين: المعرفة أم الوجود أحق؟

وهناك مشكلة أخرى تتعلق بالوجود وهي إذا كان هناك وجود فكيف بدأ، هل هو أزلي أبدي أم أنه حادث منتهى.

ومشكلة الانتهاء والفناء إنما تقودنا إلى بحث مشكلة المصير التي ترتبط بالبحث عن المبدأ أو عن مصدر الوجود ومنبعه، وفي الغالب ترتبط فكرة الوجود بغايات نفعية أو دينية أو أخلاقية أو تستند إلى تفسيرات جمالية أو اقتصادية أو عملية.

وفكرة الوجود متصلة بأفكار كثيرة مجاورة تتميز عنها أحياناً وتختلط بها أو تحل محلها أحياناً مثل أفكار التغير أو الحركة والصيرورة والواقع والديمومة والخلود والفراغ والعدم والمكان والزمان والمادة والوجدان والجوهر والماهية أو المدرك الفكري[2].

إن الفلسفة كانت وما زالت تساؤلاً عن الوجود، ويبدو أن هذه الفكرة قد اجتذبت أنظار الفلاسفة الأولين وكان معناها منحصراً في العالم المادي أو الطبيعي وكانت تعني كمال هذا العالم وكرويته وسكونه وبقائه على حاله أزلاً، وبهذا كانت في مقابل التغير والحركة أو الصيرورة[3].

حين ظهرت الفلسفة في بلاد الإغريق كانت المشكلة الرئيسية التي شغلت عقول الفلاسفة آنذاك هي أصل الوجود الخارجي. وقد اختلفت وجهات النظر في أصل الوجود أو العالم، فهناك من ارجع الوجود إلى أساس مادي

[1] – محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 166.
[2] – محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 97.
[3] – مرجع نفسه، ص 97.

صارم كالطبيعيين الأوائل: طاليس، انكسمانس، انكسمندريس، والمدرسة الفيثاغورية التي فسرت الوجود بالعدد والنغم، حيث ذهب فيثاغورس إلى أن العدد هو جوهر الأشياء.

وإذا انتقلنا إلى **المدرسة الإيلية** لوجدنا أن الوجود عند **بارمنيدس** ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد فيما يتصل بالوجود لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود لا حسياً أو وجودياً منطقياً[1].

أما الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون فقد فسروا الوجود الخارجي تفسيراً مادياً متكثراص. ومن هؤلاء انكساغوراس وانباذوقليس واثناذوميسي الذي فسر الوجود بأربعة عناصر مادية هي الماء والهواء والنار والتراب. أما **الذريون** وعلى رأسهم لوقيوس وديمقريطس فقد فسروا الوجود تفسيراً آلياً بحتاً بالذرات Atoms.

ويأتي في تاريخ الفكر الفلسفي قديماً سقراط رائد الاتجاه الإنساني قديما والذي لم يعد الوجود عنده موضوعاً قائماً في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك، ولكن تلك الصفات والمحمولات نفسها مثل الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعاني التي تصبح الوجود الحقيقي عند سقراط وبذلك ارتبط الوجود عنده بالمعاني أو الماهيات[2].

وإذا خطونا إلى **أفلاطون** نجد أن صدى الاتجاهات كلها في مذهبه، فعن هرقليطس فكرة التغير والحركة، وعن بارمنيدس فكرة الثبات، وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات، وحاول أن يجد علاقة بين كل تلك الأفكار المتضاربة على أساس وضع كل واحدة منها في موضعها[3].

أما **أرسطو** فإنه قد أطلق اسم الفلسفة الأولى على مبحثه في الوجود بالإطلاق، وقصد بذلك أن يميز بين الفلسفة الأولى والعلم الطبيعي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة الثانية كما سماها أيضاً بالحكمة لأنها تبحث عن العلل الأولى وسماها أيضاً العلم الإلهي لأن أهم مباحثها مشكلة الإلوهية على اعتبار أن الله هو الموجود الأول والعلة الأولى للوجود.

---

[1] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 29.

[2] – محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 100.

[3] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 219.

يدرس أرسطو في "ما بعد الطبيعة" الوجود بما هو موجود ومقولاته الجوهرية، ذلك لأنه يتناول فيه الموجودات من حيث كونها موجودة لا من حيث اتصافها بصفات أخرى معينة.

وأهم هذه المقولات: مقولة الجوهر Substance ثم الأعراض التسعة Accidents وهي: الكم Quantity، والكيف Quality، والأين Space، والمتى Time، والفعل Action، والانفعال Passion، والوضع Position والإضافة أو النسبة Relation، والملك Possession.

ومن أهم أقسام الوجود عند **أرسطو**: الجواهر والأعراض، والجواهر أحق المقولات باسم الوجود، وأما الأعراض فوجودها تابع للجواهر لأنها أحوال لها، لذلك يعرف أرسطو الجوهر بأنه "يتقوم بذاته أو يتصور بذاته لا بغيره" مثل سقراط –هذا الفرس، أما الأعراض فإنها تتقوم بغيرها أي أن وجودها تابع للجواهر مثل البياض الذي يتوقف وجوده على سقراط أو الفرس أو أي فرد آخر يكون موضوعاً للحكم.

ولما كانت الجواهر تتقوم بذاتها لهذا فإنها تتسم بالثبات والاستقلال، وإنه لما كانت الأعراض تابعة في وجودها للجواهر فإنها تتسم بالتغير والتبعة.

ويميز أرسطو بين نوعين من الجواهر: الجواهر الأولى ومثالها سقراط – هذا حصان – والجواهر الثانية وهي أنواع وأجناس تلك الأفراد وكلها معان كلية أو موجودات ذهنية لا أعيان قائمة بذاتها، كما رأى أفلاطون[1].

ويلاحظ أن هذا الموقف الأرسطي يؤكده **ابن سينا** بقوله: "إنه وإن لم يكن الموجود جنساً ولا مقولاً بالتساوي على ما تحته، فإنه معنى "متفق" فبه على التقديم والتأخير، وأول ما يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده، الأعراض"[2].

لكن السؤال الهام في هذا الصدد هو: أيهما أسبق في معرفتنا الجواهر أم الأعراض؟ يقول أرسطو: "إننا لا نعرف الجواهر مباشرة وإنما لا ندرك مباشرة إلا الأعراض التي يتلبس بها الجوهر ومن خلال هذه نستنبط وجود الجوهر الذي تقوم به تلك الأعراض المدركة بالحس – مثلاً: ندرك زيدا من الناس بملامحه وكلامه ومهنته ومن خلال ذلك نتعرف إلى صورة زيد وجوهره التي تتقوم به تلك الأعراض"[3].

---

[1] – يوسف كرم، مرجع سابق، ص 145.

[2] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 220.

[3] – محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص 108.

ويلاحظ أن تقسيم الوجود إلى جوهر وعرض عند أرسطو مرتبط به تمييز آخر هو الهيولى والصورة، فما المقصود بهما؟ وكيف يمكن التمييز بينهما؟

الهيولى هي مادة خام، غير معينة وغير محددة، وإنما الذي يحددها ويشكلها هي الصورة.

الهيولى تماماً كقطعة العجين قبل أن تتشكل أو تتحدد، وهي ليس ماهية أو كمية أو كيفية، وليست واحدة من المقولات المعروفة، إذ هي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة. ويسمى الوجود في حالة الهيولى باسم **الوجود بالقوة**.

أما الصورة فهي كمال أو تحقق بالفعل للهيولى أو هي فعل أول وهي التي تدخل على الهيولى وتحددها أو تعينها في موضوع ولذلك يسمى الوجود في حالة الصورة باسم الوجود بالفعل.

ويقول أرسطو باتحاد الهيولى والصورة اتحادً جوهرياً – فلا توجد هيولى بدون صورة ولا صورة عارية عن الهيولى، عدا صورة الله وعقول الأفلاك والقوة الناطقة في النفس الإنسانية وعلى هذا فإن أرسطو يرفض القول بمشاركة المعقولات في المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحادً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى[1].

ويتصل بهذا التمييز تمييز آخر بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها، وبين الوجود الذهني أو العقلي وهو المعاني التي هي صورة عقلية منتزعة بالتجريد من الصور الفرعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ويسميها أرسطو الماهيات وهي كلية.

هذا هو موضوع ما بعد الطبيعة الذي تعد الأنطولوجيا تعد الانطولوجيا أحد فروعه الرئيسية، وقد اطلق المدرسيون على مباحث الانطولوجيا أي على الحدود المشتركة بين الموجودات لفظ (المتعاليات) أي المباحث السامية – فكيف تطور النظر إلى الوجود في العصر الوسيط.

ركز فلاسفة الإسلام والمسيحية على الوجود واجابوا عن السؤال الدائر حول كونه حادثاً أم قديماً – فالفلاسفة الذين يوقولن بحدوث العالم هم الفلاسفة المؤلهة، أما الذين ينكرون الخالق فهم الملاحدة أو الزنادقة، وعلى هذا النحو نشأ التفكير في الله وهذا مصدر ديني لنشأة التفكير في الله بالإضافة إلى مصادر أخرى كالمصدر الأخلاقي فالله ليس

[1] – علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ط3، 1985، ج2، ص 65.

خالقاً للكون وليس منظماً ومهيمناً عليه، بل هو مثال الخير. وأياً ما كان المصدر الذي على أساسه نفسر تيار التفكير في الله – فإن الإنسانية وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة في تيار العاطفة الدينية وافتراض وجود إله لهذا الكون[1].

ويرتبط بهذا مشكلة كيفية تصور الله، على اي نحو نتصوره، فهناك تصوران التصور الإسلامي ينظر إلى الله على أنه موجود وجوداص متعالياً فإله الإسلام هو عَالم الغيب والشهادة الكبير المتعال (سورة الرعد). والتصور المسيحي يتصور الله على أنه مباطن للكون وللإنسان معاً، حاضر حضوراً مباشراً ودائماً. فإله المسيحية هو الإله الباطن في الكون الممتزج بالحياة، (إني أنا حي فأنتم ستحيون في ذلك اليوم تعلمون أني وأنا وأبي وأنتم في وأنا فيكم) (إنجيل يوحنا 14، 20، 21).

فإله الإسلام منزه أو مفارق أو متعالي، أما إله المسيحية فهو الإله الباطن الحاضر القائم في الكون والإنسان معاً.

ثالثا: طبيعة الوجود

اختلف الفلاسفة في فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته فتعددت بذلك مذاهبهم التي وضعوها حلاً لإشكالاته، فمنهم من ذهب إلى الوقل بأن الوجود مادي في طبيعته ولا شيء في الوجود سوى المادة، وما الحياة والحركة فليستا إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفتها وهؤلاء يسمون بأصحاب المذهب المادي، بيد أن هناك من الفلاسفة من رأى أن الوجود روحي في طبيعته وأن ليس فيه غير الروح أو العقل وأن المادة في كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح وهؤلاء هم أنصار المذهب الروحي، وكلا الفريقين، من الماديين والروحيين، الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد هم أصحاب المذهب الواحدي Monisme ولكن بين الفلاسفة من رد الوجود إلى أصلين هما المادة والروح معاً وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائي Dualisme، وهناك أيضاً أصحاب مذهب التعدد أو التكاثر Pluralisme.

والآن نحاول إلقاء الضوء على طبيعة الوجود من خلال المذاهب الميتافيزيقية التالية:

1-المذهب المادي Matérialisme:

[1] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 223.

أحد المذاهب الميتافيزيقية التي تفسر كل شيء بالرجوع إلى أسباب أو علل مادية، ويطلق المذهب المادي في علم النفس على القول بأن جميع أحوال الشعور ظواهر ثانوية ناشئة عن الظواهر الفسيولوجية المقابلة لها، وفي الأخلاق يقصد بالمذهب المادي هو القول بأن غاية الحياة هي الاستمتاع بالخيرات المادية وحدها، بينما يطلق في الميتافيزيقا على الذين يقولون أن المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي الذي به نفسر جميع ظواهر الحياة وأحوال النفس[1].

اتجاه عام لعدة مذاهب فلسفية تختلف نظرتها إلى المادة من حيث طبيعتها وخصائصها، ولكنها تشترك بإيمانها بالأحدية المادية لجميع الموجودات، وتعتبر جميع الظواهر النفسية والقيم الأخلاقية والاجتماعية، مشتقات من خصائص المادة المركبة، فالمادية، بهذا المعنى العام، تناقض جميع المذاهب الثنائية، بما فيها مذهب أرسطو، كما تناقض المذاهب الروحية والعقلانية والمثالية[2]

يفسر المذهب المادي الوجود إذن بالمادة وتحولاتها، وهناك صورتان للمذهب المادي: المادية الكلاسيكية وهي مذهب **ابيقور** قديماً، والمادية الحديثة عند **دي لامتري**، و**هولباخ**، والمادية التاريخية عند **كارل ماركس**.

ويفترض المذهب المادي وجود نوعين من المادة: نوع كثيف، وآخر لطيف، وقد يرى في العقل صفة للمادة أو يراه معلولاً للمادة فيعتبر الظواهر العقلية نوعاً من الظواهر المادية[3].

والمذهب الذي يقول بوجود نوعين من المادة فهو مذهب الذريين **لوقيبوس Leucippus** و**ديمقريطس** وهما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذري في الفكر الفلسفي اليوناني. وضع الأول أصول النظرية الذرية، وتويع الثاني فيها محاولاً تطبيقها واستخلاص تفاصيلها مما أكسبها شهرة كبيرة في تاريخ الفلسفة.

لم ينكر الذريون الحركة والتغير في الوجود وأعلنوا أن اللاوجود حقيقة تماماً كالوجود، فإذا كان الوجود لدى بارمنيدس الإيلي ملاء، الوجود خلاء، فإن الملأ والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للوجود، وينقسم الملأ إلى أعداد لا حصر لها من الذرات المادية الصارمة يسميها ديمقريطس بالذرات Atoms، وهذه الذرات صغيرة ودقيقة للغاية يتعذر رؤيتها على انفراد نظراً لدقة حجمها، وهي متحركة قديمة أزلية بسيطة وحركتها ذاتية ويفصل هذه الذرات

[1] – جميل صليبا، مرجع سابق، ص 310.

[2] – عبده الحلو، مرجع سابق، ص 100.

[3] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 232.

بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء، وكل ذرة غير قابلة للانقسام في الواقع وهي متشابهة بالطبيعة، ولكنها تختلف فقط في الشكل والحجم ولا تقبل إلا تغيراً واحداً هو التغير الكمي لا التغير الكيفي.

فمن ناحية الشكل فربما لا تكاد تشبه ذرة أخرى، إذ بينهما الأملس والخشن والمستدير والمدبب وهكذا، فكأن هناك اختلافاً في الذرات يعبر عنه بلغة العلم الحديث بين ما أسماه جون لوك الكيفيات الأولية مثل الثقل والكثافة والصلابة، والكيفيات الثانوية التي ترجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، إلا أن ديمقريطس لم يجعل الكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة إلا بحسب العرف، وقد حاول أن يشرح في نظريته تلك الكيفيات بنوعيها بواسطة اللواحق واللوازم المتضمنة في عناصر الطبيعة الأولية، ولكن الموقف في الواقع نظري بحت ولا يمت بصلة قرابة للعلم الحديث[1].

وهذه الذرات تتحرك في خلاء لا محدود كيفما اتفق وحينما تصطدم هذه الذرات بعضها ببعض تجتمع وينتج عن اجتماعها وجود الأشياء، وحينما تنفصل هذه الذرات بعضها عن بعض يترتب عن انفصالها فساد الأشياء وزوالها.

ويرى ديمقريطس أن تصادم الذرات يحدث دوامات، والدوامات تنشئ أجساماً ثم تنشئ في النهاية عوالم مختلفة، فهناك عوالم كثيرة بعضها في طريقه إلى النماء، وبعضها في طريقه إلى الفناء، وبعضها لا يكون فيه شمس ولا قمر وبعضها يكون فيه شموس وأقمار عدة، ولكل عالم مبدأ ونهاية وقد يدمر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر.

ولقد انعكس التفسير المادي الذي قال به الذريون على آرائهم ونظرياتهم في النفس والمعرفة والإدراك عدا الاخلاق.

ففيما يتعلق بالنفس فسرها ديمقريطس تفسيراً مادياً صارماً، فقد نظر إليها على أنها شيء فيزيقي مؤلف من ذرات دائرية أو كرية صغيرة شبيهة بالذرات النارية في شكلها وحجمها وهي تتوزع في الجسم كله ويمنع التنفس والهواء انسحابها وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها.

ويلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة، ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعنها ينشأ التفكير، وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث في الكبد وفيه تنشأ العواطف[2].

[1] – جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 112.

[2] – عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، ص 155.

كذلك أنشأ ديمقريطس نظريته في الإدراك الحسي على أساس نظريته الذرية، فالإدراك عنده قائم على حقيقة تنشره الأجسام الخارجية من صور عنها، إذا أن هذه الصور تنفذ إلى العين وتولد الرؤية، أما الصفات التي ندركها بحواسنا كالألوان فليست إلا مظهراً وحسب، إذ أن ما له وجود في الواقع هو الحقيقة، ويمكن للعقل إدراكها والظواهر التي تتركب من الذرات والخلاء فهي من ثم حقيقة ويمكن إدراكها بالحواس.

استلهم **أبيقور Epicure (340 ق م–270 ق م)** النظرية الذرية من أسلافه لوقيبوس وديمقريطس وعرض لتفصيلاتها في "رسالته إلى هيرودتس" وهو شرح مكثف ومنظم لها، بالإضافة إلى تعليقات تلميذه لوكريتوس عليها[1].

وقد عمل أبيقور على تطوير النظرية الذرية في صورتها الأولى وذلك وفقاً للمبدأ الذي اعتنقه في فلسفته المادية وهو "أن الحواس لا تخطئ"، ويفسر أبيقور العالم تفسيراً آلياً بحتاً بالذرات، وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر تغزوها حركة دائمة والثقل مبدأ الحركة. ورغم تبني أبيقور للنظرية الذرية في صورتها الأولى عند أسلافه، إلاّ أنه قد اختلف معهم في تفسير حركة الذرات، فإذا كان تفاوت الذرات في الثقل هو الذي يحدد اتجاه هذه الذرات لدى ديمقريطس، إذ الأثقل يهبط إلى أسفل والأخف يرتفع إلى أعلى، فإن أبيقور ذهب إلى أن الذرات تنحرف في اتجاهها عن الخط الرأسي بفعل الصدفة البحتة، وبهذا يرفض أبيقور جبرية ديمقريطس المطلقة، ويسلم بالحدوث الإتفاقي، أي إمكان وجود بدون علة[2].

وهذا التفسير الآلي عند أبيقور ينطبق على النفس، إذ النفس عنده جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائه، أي أنه يشارك البدن في مصيره، ومما يؤكد أن النفس مادية ما نلاحظه من تأثير البدن عليها في حالات الإغماء والغيبة التي تحدث بتأثير الانفعالات الحادة العنيفة، وكذلك أيضاً ما نلمسه من انتشار النفس أو ضعفها في الحالات المماثلة التي تعرض عليها، فإذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها. النفس إذن عند أبيقور جسم حار لطيف مركب من الجواهر الفردة والمستديرة أكثر ما تكون الملامسة والاستدارة، وأنها تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله[3].

---

[1] – حربي عباس، أبيقور وفلسفة الأتراكسيا، دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 63.

[2] – محمد علي أبو ريان، حربي عباس، دراسات في الفلسفة القديمة، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 217.

[3] – حربي عباس، أبيقور وفلسفة الأتراكسيا، مرجع سابق، ص 136.

وكان من أتباع أبيقور **لوكريتوس كاروس (99 ق م)** المؤلف الروماني الشهير والفيلسوف الشاعر، وقد أوضح آراءه في كتاب له منظوم بعوان "طبيعة الأشياء" وهذا الكتاب هو الذي جعل لعقيدة أبيقور قوة في العصور الحديثة[1].

وفي القرون الوسطى كان للمعتقدات الدينية والتصديق الأعمى والغلبة والسيطرة على عقل الإنسان، فخضعت المادية للنصرانية الأثينية، أي القائلة بالروح والمادة، ولم يخل ذلك العصر من أصوات ضعيفة قالت بالمادية مثل الفيلسوف الفرنسي **بيير جسندي Pierre Gassendi (1592–1655)**، والايطالي **جيوردانو برونو Giordano Bruno** (1548–1600)، ولكن لم تلبث أصواتهم أن أخمدت، وأحرق الأخير في روما في فبراير 1600م.

أما في العصور الحديثة فقد انتعشت المادية في انجلترا بفضل **توماس هوبز** (1588–1679) وقد ذهب إلى أن كل مظاهر العالم الحقيقة نتيجة الحركة، وأن ليس هناك أرواح غير مجسدة، وفسر الروح بأنها أجسام طبيعية رقيت حتى لم تستطع حواسنا إدراكها[2].

ولقد انتقل المذهب المادي من انجلترا إلى فرنسا فظهر **دي لامتري Julien Offray de La Mettrie** (1709–1751) الذي ذهب في كتابه المسمى "الآلة الإنسانية" عام 1748 إلى أن العقل البشري شيء مادي لأن مركزه في الجسم وما كان في الجسم لابد أن يكون متميزاً، وما كان متميزاً كان بالضرورة ماديا"[3].

وكذلك ظهر **هلباخ Paul–Henri Thiry, Baron d'Holbach** (1723–1789) الذي أكد في كتابه "نظام الطبيعة" أن العقل هو الجسم نفسه، ولكنه الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه أو فواه الخاصة إلاّ أنه لا يؤيد آراءه هذه بأدلة جديدة[4].

وفي ألمانيا كان سبيل **مذهب المثال** الذي وضع نظامه كل من فخته وشلنج وهيجل طاغياً على المادية، ولكن انتعاش العلوم الطبيعية جدد للمادية حياتها وجاء الفيلسوف الهولندي **مولشوت جاكوبوس** (1822–1893) فبحث في روح العلوم الوضعية مجدداً بذلك المذهب المادي، وقرر في أحد كتابه **جريان الحياة** "أن لا قوة بلا مادة ولا مادة بلا قوة"، وتبعه **كارل فجت** الطبيعي الشهير فأظهر في كتاب له ميله إلى المادية، وجاء **لدويج بخنر** فتأثر

---

[1] – رابوبرت، أ، س، مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص 153.

[2] – مرجع نفسه، ص 153.

[3] – أوزفلد كولبه، مرجع سابق، ص 164.

[4] – مرجع نفسه، ص 165.

بتعاليم مولشوت حتى صار اللسان الوي المبين لمذهب الماديين العصريين، ولُقب كتاب (القوة والمادة) بالكتاب المقدس للمادية[1].

وقد شاهد القرن التاسع عشر حركة إحياء للمذهب المادي دعا إليها سببان: الأول هو الانحلال الذي أصاب فلسفة **هيجل** الميتافيزيقية، والثاني هو الأثر الذي أحدثته التجارب والمشاهدات العلمية الحديثة في الصلة بين النفس والجسم. وتتسم مادية القرن التسع عشر إذا ما قورنت بمادية القرن الثامن عشر هو أنها تدعم نظريتها المادية بنظريات ابستمولوجية ومن ذلك مثلاً (فوجت) يقول أن حدود الفكر تنطبق تماماً على حدود تجاربنا الحسية، ويفسر ذلك بأن المخ هو الأداة التي بواسطتها يؤدي العقل وظيفته وهذه الحقيقة عنده من البديهيات التي لا تقبل الشك[2].

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية ,أخرى كونية، حسبنا أن نوجز منها قولهم: إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراض ميتافيزيقي سابق على العالم ومتناقض معه، ولا يعتنق هذه النظرية إلاّ السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم، فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى. مع أن التجربة في رأيهم، لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء، ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة تعذر إذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي، فلما بردت الأرض وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان ثم الإنسان أخيراً، وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وجد بوجود الحياة العضوية التي نشأت متأخرة، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته[3].

تعقيب:

من أهم الانتقادات التي وجهت إلى المذهب المادي بصورته القديمة والحديثة ما يلي:

1- يتعارض المذهب المادي مع قانون عدم فناء الطاقة وهو أحد القوانين التي يقوم عليها علم الطبيعة الحديث، إذ أن مجموع الطاقة التي في العالم تظل بمقتضى هذا القانون ثابتة على الدوام وأن التغيرات التي تحدث في العالم ليست سوى تغيرات في كيفية توزيعها أو تحولها من صورة إلى أخرى بطريقة مطردة.

[1] – رابوبرت، أ، س، مرجع سابق، ص 154.

[2] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 237.

[3] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 243.

2- إن ادعاء الماديين بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلولاً لها ينفي عقلية كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضي بأن نسلم بأن صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً وليس من اليسير أن نعلم بذلك.

3- يعجز هذا المذهب عن تفسير أبسط العمليات العقلية، لأن أية ظاهرة عقلية بمقتضى هذا المذهب ترجع في نهاية تحليلها إلى جملة من الظواهر المادية المشاهدة أو المفروض وجودها، ويمكن استنتاجها بالضرورة من هذه الظواهر.

4- يخطئ الماديون خطئاً متصلاً بنظرية المعرفة من حيث أنهم يسيئون فهم التجربة الإنسانية، لأن التجربة لا تكشف لنا بطريقة بديهية عن صفتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى، ذات وموضوع أو عل ومادة، بل الذي ينكشف في التجربة "كل" لا تمييز فيه[1].

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجة مؤداها أن المذهب المادي تفسير افتراضي بحت لطبيعة الوجود وأنه فوق ذلك يبعد جداً أن يكون تفسيراً فلسفيا صحيحاً.

2-المذهب الروحي Spiritualisme:

المذهب الروحي من المذاهب الميتافيزيقية وهو مقابل تماماً للمذهب المادي الذي سبق الإشارة إليه، وقد ظهر متأخراً عنه كثيراً في تاريخ التفكير الفلسفي، وهو مذهب يقول بروحانية النفس واستعلائها على المادة واستقلالها عن الجسد وبقائها بعد الموت، ويفضل القيم الروحية على المادية[2]

ويفسر هذا المذهب الوجود تفسيراً روحياً، ويرى أن الظواهر المحسوسة ليست هي الحقيقة المطلقة، وأن الطبيعة الحقيقية للوجود والتي تفسر هذه الظواهر الحسية هي الروح أو العقل.

وفي علم النفس هو ذلك المذهب الذي يرى أن التصورات والظواهر العقلية والأفعال الإرادية لا تفسر بالظواهر العضوية، وفي الانطولوجيا هو مذهب يرى أن في الوجود جوهرين متميزين أحدهما روحي ومن صفاته الذاتية، الفكر والحرية والآخر مادي ومن صفاته الذاتية والامتداد والحركة. ومن نتائج هذا المذهب:

- القول ببقاء النفس بعد الموت.

[1] - حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 239.

[2] - عبده الحلو، مرجع سابق، ص 163.

- القول بوجود الله.
- القول بتقدم القيم الروحية والمعنوية على القيم المادية.
- الروح جوهر الوجود وأن حقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه[1].

ويعتبر نذهب أفلاطون أول مذهب روحي في تاريخ الفلسفة اليونانية. فأفلاطون يشير إلى أن المثل وهي ذات طبيعة عقلية مفارقة تؤلف عالماً للحقائق المطلقة في مقابل عالم المحسوسات وهو عالم الأشباح والأخيلة، فكأن المثال عنده هو الوجود الحق والمحسوس ظاهرة مؤقتة زائلة[2].

ولكن يعتبر الفيلسوف الألماني

ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz هو الممثل الحقيقي للمذهب الروحي في العصر الحديث، وهو صاحب مذهب **المونادات Monades** * ويفسر الوجود تفسيراً روحياً متكثراً بالذرات الروحية التي يسميها المونادات، وتنقسم المونادات عنده إلى قسمين: موناد خالق وهو الله، ومونادات مخلوقة ويقسمها إلى ثلاث طوائف: الطائفة الأولى وهي المونادات العارية عن الشعور، وتلك المونادات لا تحس ولا تشعر بالإدراكات التي تقع لها ولا تتعلقها ويسميها ليبنتز (بالنفس النباتية)، والطائفة الثانية وهي المونادات الحاصلة على الشعور وتلك طائفة تحس وتشعر ولكنها لا تتعقل، وهذه الطائفة يسميها "بالنفس الحيوانية" أما الطائفة الثالثة والأخيرة فهي المونادات الشاعرة بذاتها ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس الناطقة أو الروح وهي أرفع تلك العواطف وأعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل، وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا.

تعقيب: إن المذهب الروحي الذي يرد جميع الظواهر التي ندركها في تجاربنا الظواهر المادية والجسمية على الأخص، إلى ظواهر عقلية، عليه بعض الملاحظات نوجزها فيما يلي:

---

[1] – جميل صليبان مرجع سابق، ص 627.

[2] – محمد علي أبوريان، حربي عباس، مرجع سابق، ص 200.

*– موناد، جوهر فرد، أحد عناصر الوجود الأساسيّة، أطلق أفلاطون هذا الاسم على المثل واستعمله آخرون للدلالة على العناصر الأولى سواء كانت طبيعية أو نفسية، واشتهرت بهذا اللفظ فلسفة ليبنتز الذي يعرف الموناد بأنها جوهر بسيط ليس فيه أجزاء، بل هو يدخل في تركيب الأجزاء. ويرى أن المونادات، أو الجواهر الفردة، التي يتركب منها كل ما في الطبيعة، لا تتأثر بغيرها ولا تؤثر فيه، بل كل واحدة منها عالم قائم بذاته، له قوانينه الخاصة في التغير والتحوّل، وبالتالي فإن بعضها يختلف عن بعض بالخصائص وبالطبائع (عبده الحلو، مرجع سابق، ص 107).

1- لم يغير المذهب الروحي من الأفكار أو القوانين أو المناهج التي وضعها الباحثون من العلماء، فإنه يستوي أن نقول بوجود ذرات مادية بحتة يتصل بعضها ببعض اتصالاً ميكانيكياً أو أن نعدل عن هذا إلى القول بأن هذه الذرات جواهر روحية.

2- إننا لو حللنا العناصر التي تحتوي عليها مادة تجاربنا لوجدنا أن تكون إحساساً أو فكرة أو شعوراً وجدانياً لا تخلو عن أن تكون عملية من عمليات العقل[1].

خلاصة القول: إن المذهب الروحي مذهب يحتمل الصدق (بالرغم من كل ما قد يقال عنه) وأنه يمتاز عن المذهب المادي في أنه لا يمكن نقضه مباشرة بأدلة مستمدة من نظريات المعرفة أو من العلوم الجزئية المتصلة لاسيما علم النفس والطبيعة.

ويذكر الدكتور توفيق الطويل أن مشكلة الوجود لا يمكن حلها برد الوجود إلى المادة وحدها، كما ادعى الماديون أو برده إلى الروح وحدها، كما ادعى الروحيون، وإنما قد يكون حل هذه المشكلة بنظرة أوسع وأكثر رحابة وذلك بردها إلى المادة والروح معاً، وهذا ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائي[2].

[1] - حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 241.

[2] - توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 254.

المحاضرة الثانية عشر: مبحث الأكسيولوجيا (القيم)

مقدمة: تعد القيم مبحثاً أساسيا من مباحث الفلسفة، وهي قديمة قدم الإنسان ذاته، وكلنه لم يجعل لها مكان الصدارة في أواله أو في تفكيره رغم ما لها من أهمية في حياته، وقد اثيرت كثير من الإشكاليات الفلسفية حول القيمة، وسنتعرف على بعض منها في هذا العنصر

1-تعريف القيمة: اصطبغت كلمة **"قيمة"** في استعمالها الجاري بصبغة اقتصادية، فأصبحت القيم مرتبطة في الغالب بمسائل البيع والشراء والتبادل التجاري، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نتحدث عن قيمة هذا الفعل الأخلاقي أو قيمة هذا العمل الفني أو قيمة هذه الحجة العقلية.

ومعنى ذلك أن هناك قيماً أخرى غير القيم الاقتصادية، فهناك القيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم المنطقية والقيم الاجتماعية والقيم السياسية والقيم التربوية والقيم النفسية والقيم الدينية.

ويمكن أن نطلق لفظ قيمة على كل موضوع نرغب فيه، أو كل هدف نسعى إلى بلوغهن أو كل توازن نحرص على تحقيقه، وعلى ذلك فالصحة قيمة من القيم، وكذلك الثروة واللذة والنجاح والسعادة والتكامل النفسي وغيرها[1].

وكلمة **قيمة Value** مشتقة من الفعل اللاتيني **Valeo** ومعناها (أنا قوي) أو (إنني بصحة جيدة) أي أنه يشتمل على معنى المقاومة والصلابة وعدم الخضوع للتأثيرات، والتأثير في الأشياء والقدرة على ترك بصمات قوية عليها[2].

وكان أول من استخدم لفظ القيمة بالمعنى الفلسفي وعمل على نشره هو لوتزه Lotze واللاهوتي ريتشل Ritschl وعلماء الاقتصاد النمساويون بوجه خاص أمثال مانجر Manger وفون وايزر Won Wieser وفون بوم بافرك Von Böhm Baverk [3].

وقديما لم تبحث القيمة باعتبارها موضوعاً مستقلاً، فلو رجعنا إلى الفلسفة الإغريقية لوجدنا أن القيمة لا تمثل مشكلة محورية في فلسفات اليونانيين، وإنما كانت تبحث ضمناً في فلسفاتهم، **فبروناجوراس** السوفسطائي قال أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً والقيم الأخلاقية نسبية، و**سقراط** الذي ينظر إليه على أنه مؤسس علم الأخلاق قديما

[1] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 247.

[2] – يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص 321.

[3] – ريمون رويه، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، منشورات جامعة دمشق، ص 4.

أصبحت القيم الأخلاقية عنده عامة وثابتة ومطلقة وقائمة على العقل.أما **أفلاطون** فقد ذهب إلى أن الله هو مقياس كل شيء، أي أنه مقياس الخير المطلق والوجود المطلق وهو القيمة العليا التي تستمد منها سائر الكائنات قيمتها بحسب قربها أو ابتعادها عنها، و**أرسطو** عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي ونظريته في السعادة كغاية أعلى يحققها الإنسان[1]. في كل هذه الفلسفات نجد للقيمة مكاناً واضحاً فيها، ولكنها رغم ذلك لم تكن تحتل مكان الصدارة فيها.

ولقد عولجت القيمة في فلسفات العصور الوسطى تحت اسم الخير الأقصى أو الكمال في فلسفة القديس **توما الأكويني** الذي وحّد بين القيمة العليا والفلسفة الأولى (الله)، كما اهتم فلاسفة الإسلام بدراسة القيم واحتلت مكاناً بارزاً في فلسفاتهم لاسيما عند الفارابي وابن سينا وابن مسكويه والغزالي وفلاسفة الصوفية[2].

أما في العصر الحديث فنجد الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** هو خير من اهتم بدراسة القيم في كتبه نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

ولم تحظ دراسة القيمة بنصيب وافر لدى بعض الفلسفات المعاصرة لاسيما الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل **رسل** و**مور** و**فتجنشتين** و**كارناب** و**آير** و**شليك** و**فايجل** وغيرهم، فهؤلاء الفلاسفة اتفقوا على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية، لأنها وحدها هي التي تحمل معنى وغيرها من القضايا والعبارات لغو وباطل وكلام بلا معنى، فالقيمة ليس لها مكان في هذه الفلسفات لأن أحكام القيمة ليست قضايا مما يوصف بالصدق أو الكذب ويرى وسل أن مادة الأخلاق تباين مادة العلوم لأنها محض مشاعر وانفعالات وليست مدركات حسية[3].

ويذهب **كارناب** ***Rudolf* Carnap** (**1891–1970**) إلى معنى قريب من هذا حين يؤكد أن فلسفة القيم والأخلاق وكل فلسفة معيارية تتناول أشباه قضايا ليست لها أي مضمون منطقي لآنها تعبر فقط عن احساسات ورغبات وعواطف، إننا يجب أن نتناول المسائل الفلسفية من وجهة النظر المنطقية البحتة.

---

[1] – جان فال، طريق الفيلسوف، تر: أحمد حمدي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، 1967، ص 420.

[2] – سامية عبد الرحمن، القيمة الأخلاقية، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، 1992، ص 18.

[3] – صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986، ص 17.

وقد ظهرت فلسفة القيم في الثلث الأول من القرن العشرين عند **ماكس شيلر** (1874-1928) **ورينيه لوسن** (1880-1954) **ولوي لافل** (1883-1951) وهؤلاء جميعاً يرون أن القيمة وهي موضوع الميول والرغبات والتقديرات تؤلف ميداناً مستقلاً تماماً عن ميدان الوجود وتؤسس أحكاماً خاصة تتعلق بالتقدير مردها إلى الانفعال ولا ترجع إلى العقل[1].

2-القيم التي تتناولها الفلسفة هي: الحق والخير والجمال

الحق: قيمة فلسفية تتناولها **علم المنطق** الذي يميز بين صحيح الفكر وفاسده، واختلفت وجهات النظر حول تعريف الحق، ففريق يرى أن البداهة التي تشمل الوضوح والتميز هي معيار الحق، وآخرون يرون أن الحقيقة هي تطابق ما بالأذهان لما هو بالأعيان، بينما يذهب فريق ثالث إلى أن النجاح أو الفائدة العملية معياراً لصدق الأحكام أو كذبها.

الخير: كلمة واسعة فضفاضة لأنها تحمل من المعاني الكثير، فقد يشير هذا المصطلح إلى معنيين أصليين هما معنى الكمال ومعنى السعادة، وقد رأى بعض الفلاسفة أن الخير هو القيمة العليا التي ترجع إليها سائر القيم، فقديماً قال أفلاطون "إن الجمال هو بهاء الخير"[2]، بينما ذهب كانط إلى أن الجمال والجلال رمزان كاملان لمثال الخير.

الجمال: قيمة اختلفت حولها وجهات النظر، إذ الجمال شيء لا سبيل إلى تعريفه أو تحليله أو تفسيره، ولعل هذا ما انتهى إليه الفيلسوف الاسباني المعاصر **جورج سانتيانا** في كتابه (الإحساس بالجمال) حيث يقرر أن الجمال على نحو ما نشعر به أمر لا يقبل الوصف، فنحن لا نستطيع مطلقاً أن نقرر ما هو الجميل أو ماذا عسى أن يكون معناه. وهناك فريق من الفلاسفة يرى أن الشيء الجميل هو الذي تتوافر فيه صفات الكمال والانسجام والتوافق والوحدة والتوازن والإيقاع والتناسب والنظام والرشاقة وغيرها[3]. وربط فريق آخر بين الجمال واللذة إذ الخبرة الجمالية لا تخرج عن كونها تجربة سارة نستشعر فيها اللذة بوصفها خاصية مميزة للشيء نفسه.

3-طبيعة القيم: هناك ثلاثة جوانب رئيسية بطبيعة القيم وهي:

[1] - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص 90.

[2] - حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 251.

[3] - حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 251.

المسألة الأولى: تتعلق بالتمييز بين القيم من حيث هي نسبية متغيرة تعد وسائل إلى غايات أبعد منها (كالثروة التي تطلب لتحقيق السعادة مثلاً)، ومن حيث هي مطلقة ثابتة ينشدها الإنسان لذاتها ولا يلتمسها لأغراض يبتغيها من ورائها (كالسعادة التي تعد خيراً في ذاتها مثلاً). النوع الأول من القيم يختلف من عصر إلى بخر، ومن بيئة إلى أخرى، بينما يتسم النوع الثاني بالثبات وأنه مطلوب في كل زمان ومكان[1].

المسألة الثانية: تتلخص في السؤال التالي: هل القيم ذاتية أم موضوعية؟ هل هي صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذي يدركها أم هي من وضع العقل واختراعه؟

هاك من يذهب إلى أن القيم موضوعية توجد خارج اذهاننا بوصفها جزءاً من الكون، ويرون أن الخير كامن في موضوعات أو مواقف معينة وإننا نقدر هذه المواقف أو نرغب فيها نظراً إلى ما فيها من جاذبية لنا، وهكذا يكون الحكم التقويمي في أساسه وصفاً لطبيعة الأشياء أي للواقع ذاته[2].

وعلى هذا النحو تقيم النظرية الموضوعية صلة وثيقة بين الأخلاق والميتافزيقا، غذ أن الخير يربط ارتباطاً وثيقاً بالواقع، بل إن الخير والواقع قد يصبحان في مثل هذا المذهب شيئاً واحداً. ويذهب فريق آخر إلى أن القيم ذاتية، لأن كل قيمة تبدو صادرة عن الشعور بالرضا أو الاشباع، فنحن نصف أي شيء يرضى او يشبع حاجة من حاجاتنا أو يساعد على تحقيق مصلحة لنا بأنه (خير) أو (قيم) أو (مرغوب فيه) ويترتب على ذلك أنه كلما فقد الشيء أو الموقف قدرتنا على إرضائنا انعدمت قيمته، وهكذا فإن القيمة تصبح عند أنصار هذا الاتجاه كل ما من شأنه أن يشبع رغبة أو حاجة أو مصلحة[3].

المسألة الثالثة: وهي المتعلقة بطبيعة القيمة، فهي متفرعة من مسألة ذاتية القيم وموضعيتها وتتعلق بنسبية القيم وموضعيتها وتتعلق بنسبية القيم أو إطلاقها وهي ليست امتداداً مباشراً للقول بالذاتية أو الموضوعية، فليس كل من أقر موضوعية القيم يُسلّم بإطلاقها، وليس كل من يقول بذاتيتها مُقراً بنسبيتها متى انطوت الذاتية على خصال مشتركة بين البشر يتكافأ نصيبهم منها بصورة مطلقة[4].

---

[1] – زكريا ابراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر (د، ت)، ص 99.

[2] – حربي عباس عطياتو، موزة محمد عبيدان، مرجع سابق، ص 252.

[3] – هنتر ميد، مرجع سابق، ص 264.

[4] – صلاح قنصوة، مرجع سابق، ص 50.

4–علاقة القيم بالوجود: نأتي إلى مناقشة الوضع الميتافيزيقي للقيم أو علاقة القيم بالوجود، فهل القيم متقدمة عن الوجود؟ أم أن الوجود يسبق القيم؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تجعلنا نتعرض لبعض المذاهب والفلسفات المعاصرة كالمذهب المادي الحسي الذي ينظر أنصاره إلى القيم على أنها مجرد أشياء أو وقائع أو سيكولوجية أو اجتماعية، والمذهب المثالي الذي ينظر إلى القيم باعتبارها ماهيات قائمة بذاتها، والمذهب الواقعي الذي يقرر أنصاره أن القيم لها نوع خاص من الوجود. فهي تختلف من ناحية عن وحود الوقائع، وتجعلها من ناحية أخرى غير خاضعة لفاعلية الإنسان سواء أكانت تلك الفاعلية ذهنية أو سلوكية.

والآن نعرض موقفين فيلسوفين معاصرين في دراسة القيم وهما فردريك نيتشه وماكس شيللر

أ–موقف فريدريك نيتشه (1844–1900): يذهب إلى أنت تاريخ الأخلاق على مر العصور هو بمثابة صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، إذ ليس النبلاء والأقوياء وحدهم خالقين للقيم، ولكن البائسين والفقراء والعجزة والمرضى والمشوهين أيضاً قد خلقوا قيماً لكن قيمتهم توصف بأنها سلبية في مقابل قيم السادة التي يراها نيتشه قيما إيجابية[1]. ويؤكد نيتشه أن منبع الأخلاق والأحكام التقويمية هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، على رأس هذه الغرائز جميعاً غريزة حب السيطرة وإرادة القوة.

وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها، إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة،. وكل القيم التي يخلقها العبيد تصدر عن الكذب، إنها بمثابة قيم حقيقية[2]. ولما كانت القيم التي يخلقها العبيد صادرة عن الكذب، لذا فإن سعادتهم ستكون سعادة سلبية وتأملاً وزهداً، وهم بهذا يكذبون على أنفسهم وعلى الآخرين، وهذا الكذب عندهم ضرورة حيوية، ومن هذا الكذب الأولي تصدر جملة من القيم المزيفة، لقد اخترع هؤلاء العبيد فكرة عن (الروح) تسمى بازدراء البدن، وعن (المقدس) ليضعوها في مقابل كل الأمور الهامة في الحياة وأحلوا محل الصحة "نجاة الروح" ومحل الحيوية: الزهد والتجرد.

[1] – عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص99.

[2] – فؤاد زكريا، نيتشه (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)، القاهرة، ط4، 1965، ص 197.

وبينما يخلق العبيد قيمهم برد فعل ضد الصعوبة والعقبة، فإن السادة يخلقون قيمهم بواسطة توكيد ذواتهم وعدم الفصل بين السعادة والفعل، وأول أفعال السادة في خلقهم للقيم هو أن يتحرروا في سبيل خلق قيم جديدة[1].

ب–ماكس شيللر (1874–1928م): يؤكد الفيلسوف الألماني أن القيم مطبقة وليست أمراً نسبياً، بمعنى أن مضمونها لا يمقل علاقة ما من العلاقات وأنه تن نسبية، ولهذا يتسب جميعاً إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغيير، فليست القيم ذاتها هي التي تتغير، بل الذي يتغير هو معرفتنا لهذه القيم، وبالتالي فإن هذه المعرفة هي التي تع نسبية، ولهذا يهاجم شيللر بكل عنف شتى ضروب النسبية وعلى رأسها الأخلاق النسبية[2].

ويرى شيللر أن للقيم خصائص قادرة على زيادة مستواها، لكن يمكن مع ذلك ردها إلى خاصية واحدة، إذ تبدو للقيم أكثر سمواً:

- كلما كانت أكثر دواماً.
- كلما كانت أقل اتساعاً وقابلية للانقسام إلى أجزاء.
- وكلما كان الاشباع الذي يصحب إدراكها الوجداني أكثر عمقاً.
- وكلما كان هذا الإدراك الوجداني أقل نسبية تجاه وضع بعض العوامل الجوهرية للإدراك الوجداني والتفضيل[3].

وتصنيف القيم في مجموعات عليا واخرى سفلى، والقيم العليا هي الأكثر دواماً والأقل انقساماً والتي تؤسس الأخرى والتي تهب إشباعاً ورضى أعمق وأنها أقل نسبية. ويضع شيللر ثبتاً تصاعدياً لأوضاع القيم كالتالي:

أ– قيم حسية (الممتع وغير الممتع)

ب– قيم روحية (النبيل والسوقي)

ت– قيم روحية (الجميل والقبيح، العدل والظلم)

ث– قيمتا المقدس والدنيوي.

وقيم التصنيف لا يحتوي على القيم الاخلاقية لأن هذه القيم تقوم في تحقيق قيم أخرى تتراوح ما بين العليا والدنيا.

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص 100.

[2] - زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ص 377.

[3] - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص 107.

وأخيراً تتجمع القيم في مجموعات بحسب السائد لها وأهم التقسيمات التي يعرضها شيللر في هذا الشأن هو تقسيم القيم إلى: قيم الأشخاص وقيم الأشياء، الأولى هي كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها وهي أعلى من قيم الأشياء، أما الثانية فهي تلك التي تتعلق بالأشياء ذات القيمة مثل الخيرات بالإضافة إلى خبرات الثقافة. وهناك تقسيمات أخرى ثانوية بحسب اتجاهات القدرة الأخلاقية أو حسب أفعال الشخص[1].

إن القيم عند شيللر تتمتع بوجود ماهوي يجعلها مستقلة عن أفعال الإنسان وأحكامه العقلية في الوقت نفسه، أن هذا الوجود الماهوي للقيم يمكن إدراكه بحدس عاطفي.

الخاتمة

لقد حاولنا في هذه المطبوعة البيداغوجية الموجهة لطلبة السنة أولى علوم إنسانية جذع مشترك، أن نتقيد بالبرنامج الذي وضعته الوازرة في حدود الإمكان، لأننا وجدنا انفسنا في كثير من الحالات نتطرق إلى أضافات وشواهد من تاريخ الفلسفة حتى يبلغ المقياس أهدافه المرجوة منه. ومنه لقد احطنا من خلال هذه المطبوعة بكل مفاصل التفكير الفلسفي، من خلال تياراته وإشكالياته، وأهم أقطاب الفكر الفلسفي في مختلف المراحل الفكرية.

[1] - بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة (165)، الكويت، 1992، ص 245.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابراهيم محمد تركي، ما الفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006.

2- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2.

3- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع.

4- أرسطو طاليس، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، ط2، 2015.

5- أرسطو، دعوة للفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1987.

6- أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942.

7- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990.

8- انجي حمدي، مقدمة في الفلسفة، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 2018.

9- أوزقلف كولبه، المدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942.

10- برتراند راسل، مشكلات الفلسفة، تر: سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016.

11- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط7، 1986.

12- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، ط3.

13- ج، بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة بفرنسا، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ج1، 1964.

14- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 193.

15- جان فال، طريق الفيلسوف، تر: أحمد حمدي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، 1967.

16- الجرجاني محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر.

17- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.

18- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص 680.

19- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، تر: جعفر رجب، دار المعارف، 1971.

20- حربي عباس عطيتو، موزة محمد عبيدان، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003.

21- حربي عباس، أبيقور وفلسفة الأتراكسيا، دار المعرفة الجامعية، 1991.

22- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1978.

23- حسن علي مصطفى، نشأة الدين، رمؤسسة الاسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1991.

24- خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

25- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1957.

26- ديكارت رونيه، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1969.

27- ديكارت رونيه، انفعالات النفس، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1.

28- ديكارت رونيه، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1960.

29- ديكارت رينيه، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968.

30- رابوبرت، أ، س، مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

31- راسل برتراند، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، ج1، 1983..

32- ريمون رويه، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، منشورات جامعة دمشق.

33- زتيلي خديجة، بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، مصر، 2007.

34- زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر.

35- زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1963.

36- زكريا ابراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر، (د. ت).

37- زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة.

38- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، 1956.

39- سامية عبد الرحمن، القيمة الأخلاقية، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، 1992.

40- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فرنسيس بيمون فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

41- صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، دار الهدى، الجزائر.

42- صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986.

43- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.

44- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليونان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر،

45- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الناشر مدين، ط1، 1428 هـ.

46- عبد المجيد عبد الرحيم، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة المصرية، 1976.

47- عبد الهادي محمد والي، المدخل إلى علم الاجتماع، دار اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2002.

48- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

49- العروي عبد الله، ثقافتنا في مواجهة العصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1997.

50- عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

51- علاء الدين أحمد كفافي وآخرون، مقدمة في علم النفس، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2009.

52- علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ط3، 1985، ج2.

53- علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1999.

54- غاستون باشلار، الفكر العملي الجديد، تر: عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

55- فتح الله خليف، المدخل إلى الفلسفة من وجهة نظر الإسلاميين، دار الجامعات المصرية، 1982.

56- فؤاد زكريا، نيتشه (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)، القاهرة، ط4، 1965.

57- كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

58- لالاند أندريه، معجم المصطلحات الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001، المجلد 1 (A - G).

59- محمد الجوهري، مدخل إلى علم الاجتماع، دار الكفر للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2008.

60- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1987.

61- محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2017.

62- محمد عبد الرحمن منشورات عويدات، لبنان، ط3، 1988، مرحبا، مع الفلسفة اليونانية.

63- محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

64- محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2016.

65- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، 2002.

66- محمد علي أبو ريان، حربي عباس، دراسات في الفلسفة القديمة، دار المعرفة الجامعية، 1992.

67- محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، 1991، ج5.

68- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1980.

69- محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008.

70- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية.

71- محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، مصر. ط 5.

72- محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، 1979.

73- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط 3، 1979.

74- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005.

75- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011.

76- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ج2، ط1، 1981.

77- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، دار النهضة، القاهرة، مصر، 1969.

78- وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1957.

79- يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط5، 1968.

80- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان.

الفهرس:

مقدمة: .....

المحاضرة الأولى: ماهية الفلسفة (الاشتقاق اللغوي) 5

تعريف الفلسفة.....5

المحاضرة الثانية: ماهية اللغة (التعريف الاصطلاحي) 8

2-التعريف الاصطلاحي: إشكالية تعريف الفلسفة 8

أ – تعريفات عامة: عديدة أهمها:.....10

ب – تعريفات خاصة: 11

المحاضرة الثالثة: إشكالية أهمية الفلسفة 16

التشكيك في قيمة التفلسف:.....16

الفلسفة بين المؤيدين والمعارضين: 17

المحاضرة الرابع: دوافع التفلسف 23

1-الدهشة: 23

2-الشك: (la Doute). 25

المحاضرة الخامسة: خصائص التفكير الفلسفي 28

أولاً: الشمولية والكلية:.....28

ثانياً: التجريد Abstraction.....28

رابعاً: -النقد Critique:.....30

خامساً: البرهان Raisonnement: 31

سادسا: التساؤل: 31

المحاضرة السادسة: الفلسفة والعلم 32

أولا: أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة..... 34
ثانياً: نقاط الالتقاء بين العلم والفلسفة..... 36
المحاضرة السابعة: الفلسفة والدين 38
تعريف الدين **Religion**:..... 38
أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة 41
أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين..... 42
المحاضرة الثامنة: الفلسفة والفروع المعرفية الأخرى 43
1–علاقة الفلسفة بالسياسة:..... 43
2–الفلسفة وعلم الاجتماع. 48
3–الفلسفة وعلم النفس..... 50
4–الفلسفة والتاريخ..... 52
المحاضرة التاسعة: مباحث الفلسفة – مبحث المعرفة 54
أولا: مبحث نظرية المعرفة..... 55
أولاً: في إمكان المعرفة وحدودها 55
أولا: المذهب العقلي: **Rationalisme** 62
ثانيا: المذهب التجريبي 65
ثالثاً: المذهب النقدي 68
رابعا: المذهب الحدسي 72
ثالثا: طبيعة المعرفة..... 74
أ–الواقعية الساذجة **Naive Realism**. 75
ثانيا: المذهب التصوري (المثالي)..... 77

المحاضرة الحادي عشر: مبحث الأنطولوجيا (الوجود) 81
ثانيا: تطور مبحث الانطولوجيا (عرض تاريخي)..... 82
ثالثا: طبيعة الوجود 86
تعقيب: 91
2-المذهب الروحي **Spiritualisme**:..... 92
المحاضرة الثانية عشر: مبحث الأكسيولوجيا (القيم) 95
1-تعريف القيمة. 95
2-القيم التي تتناولها الفلسفة هي: الحق والخير والجمال 97
3-طبيعة القيم 97
4-علاقة القيم بالوجود..... 99
أ-موقف فريدريك نيتشه (1844-1900). 99
ب-ماكس شيللر (1874-1928م)..... 100
الخاتمة 101